Al-Islam.org
Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project
Pubblicata su *Books on Islam and Muslims* | *Al-Islam.org* (http://www.al-islam.org)

Le autocoscienze dell’essere umano

L’essere umano possiede coscienza di se stesso e del mondo e tende inoltre a voler divenirne sempre più consapevole. Il suo perfezionamento, il suo miglioramento e la sua beatitudine dipendono da questi due tipi di consapevolezza.

Non è facile giudicare quale di queste due sia di maggior importanza rispetto all’altra. Alcuni valutano l’autocoscienza superiore alla coscienza del mondo, altri pensano il contrario. Il differente approccio rispetto a ciò rivela un aspetto della differenza che intercorre tra il modello di pensiero occidentale e quello orientale. Uno degli aspetti che differenziano la conoscenza e la fede può essere rivelato dal fatto che l’acquisizione del sapere è uno strumento verso la coscienza del mondo, mentre la fede è un mezzo per l’autocoscienza.

In ogni caso, l’apprendimento mira anche all’autocoscienza, ed è quello che attualmente fa la psicologia. La consapevolezza che si ottiene dalla conoscenza resta comunque statica e senza vita. Essa non evoca emozioni nell’essere umano, non risveglia le sue forze dormienti, al contrario dell’autocoscienza concessa dalla religione e che nasce dalla fede. L’autocoscienza religiosa si estende all’intera esistenza umana.

La consapevolezza che ricorda all’essere umano il vero “Sé”, che elimina il suo oblio, che infiamma la sua anima e lo sveglia, non è il prodotto della scienza e della filosofia. Le scienze e le filosofie lo rendono alieno verso se stesso e sono la causa della dimenticanza del vero “Sé”. Questo è il motivo per cui vi sono molti filosofi e sapienti insensibili e incoscienti di “Sé” e, al contrario, molte persone semplici e illetterate che ne sono pienamente coscienti.

L’appello all’autocoscienza quale “*Chi conosce se stesso conosce il suo Signore*” e “*Non dimenticare il tuo Signore così da non dimenticare te stesso*”, è il riferimento di tutti gli insegnamenti religiosi. Il Sacro Corano recita:

“Non siate come coloro che dimenticano Allah e cui Allah fece dimenticare se stessi. Questi sono i malvagi”. (Sacro Corano, Sura al-Hashr, 59:19).

È riferito che il Profeta (S) una volta disse: *“Chiunque conoscerà se stesso conoscerà il suo Signore”*.

E l’Imam 'Ali (A) affermò che *“La conoscenza di Sé è la più benefica di tutti i tipi di conoscenza”*. In un’altra occasione egli disse: *“Mi sorprende che colui che perde qualcosa la cerchi, mentre chi perde se stesso non lo faccia!”*.

La principale critica rivolta alla cultura propria dell'Occidente moderno dagli intellettuali di altre parti del globo è quella di essere una cultura basata sulla conoscenza del mondo ma dimentica dell'essere umano.

In questo tipo di cultura, l'essere umano è soltanto in grado di conoscere il mondo. Più egli consegue una conoscenza del mondo, più dimentica il proprio essere. Questo è il reale motivo della perdita di umanità in Occidente. Per parafrasare le parole del Sacro Corano, se l'essere umano perde il proprio "Sé", a che serve la sua supremazia sul mondo?

La più forte critica alla cultura occidentale riguardo questo aspetto viene dal defunto leader dell'India, Mahatma Gandhi (1869-1948). Nel suo libro "*La mia religione*"[1] Gandhi scrive: "*Un occidentale è capace di fare grandi cose che altre culture considererebbero possibili solo a Dio. Eppure egli è incapace di riflettere sul suo Sé interiore. Questo basta a rivelare l'assurdità dell'ingannevole fascino della moderna civilizzazione".*

Egli scrive inoltre: *"Che la civilizzazione occidentale abbia guidato gli occidentali verso le bevande alcoliche e la promiscuità sessuale, è dovuto al fatto che gli occidentali vanno più sul sentiero dell'oblio e della rovina del proprio "Sé" piuttosto che sulla via della sua scoperta. Molte delle loro grandi realizzazioni e buone azioni sono basate sull'oblio di sé e sulla futilità. La loro supremazia pratica nelle scoperte, invenzioni e strumenti militari nasce dalla loro fuga e non dal loro autocontrollo. Se l'umanità perde la sua anima, qual è l'utilità della conquista del mondo?"*.

Gandhi continua poi: *"C'è un'unica realtà nel mondo intero, ed è quella della conoscenza di sé. Chiunque conosce se stesso, conosce Dio e le altre creature. Chiunque è privo di tale conoscenza è privo di ogni conoscenza. Nel mondo c'è solo un'unica forza, un unico tipo di libertà e un'unica forma di giustizia, e questo è il potere di dominare su se stessi. Chiunque ha il dominio su se stesso, ha il dominio sul mondo. C'è una sola specie di virtù, ed è il fatto di amare gli altri come si ama se stessi; in altre parole, considerare le altre persone come si considera se stessi. Il resto è illusione e nullità".*[2]

Nel complesso, sia che si valuti l'autocoscienza al di sopra della coscienza del mondo o viceversa, o li si consideri uguali, è certo che la crescita di consapevolezza garantisce lo sviluppo della vita umana. In altre parole, l'anima umana eguaglia la consapevolezza, e la consapevolezza eguaglia l'anima umana. Più vi è consapevolezza, più in alto è l'anima.

Questo è affermato anche dal poeta Jalal ud-Din Rumi[3], dove dice: «*L'anima è la conoscenza delle prove, coloro che hanno una conoscenza maggiore hanno anime superiori. Le nostre anime oltrepassano quelle animali; poiché le nostre hanno maggiore conoscenza. Gli angeli hanno anime maggiormente elevate rispetto alle nostre, poiché essi sono puri dalle passioni animali. Ma superiore all'anima degli angeli è l'anima di coloro che sono padroni dei loro cuori, quindi non ti devi meravigliare!*

È per questo che gli angeli si prosternano davanti agli uomini, perché le anime degli uomini sono superiori all'esistenza degli angeli. Altrimenti che senso avrebbe comandare a un essere superiore di prosternarsi davanti a uno inferiore? È forse appropriato, secondo la giustizia e la misericordia di Iddio, che un fiore si prosterni davanti a un rovo? Quando l'anima cresce va al di là dell'immaginabile e tutte le cose passano sotto il suo comando. {In ordine gerarchico} l'uccello, il pesce, l'angelo, infine l'uomo, poiché la sua anima è superiore e la loro inferiore.

Cos'è l'anima? È conscia del bene e del male, è infelice nella sventura, è lieta nella

prosperità. Il segreto e la natura dell'anima è nella conoscenza, l'anima più cosciente è quella più elevata. Per l'anima è necessario che il cuore sia consapevole, chiunque é più consapevole, ha un'anima più forte. La consapevolezza influisce sull'anima: possiamo dire che chiunque abbia maggior consapevolezza di se stesso "ha più anima". Poiché l'anima è un mondo pieno di consapevolezza, chiunque non abbia anima è privo di conoscenza».[4]

L'essere umano otterrà quindi un'anima superiore in proporzione alla sua maggiore consapevolezza del mondo e di se stesso. Il possesso dell'anima è, nelle parole dei filosofi, una realtà graduale. Essa ha vari livelli. Così come avviene un graduale avanzamento nel livello della consapevolezza dell'essere umano, così cresce il grado della sua vita e della sua anima.

È ovvio che la coscienza di Sé che stiamo trattando non è quella che appare su una carta d'identità (nome, il nome del padre e della madre, il luogo di nascita e quello di residenza). Non è una coscienza di sé biologica (che l'essere umano abbia un grado più alto rispetto agli orsi, delle scimmie, ecc.). Lasciando da parte questi tipi di coscienze di sé, le autocoscienze vere sono di alcuni tipi, che tratteremo di seguito.

1. Autocoscienza innata

L'essere umano è intrinsecamente una creatura autocosciente; la sua sostanza è l'essenza stessa della coscienza. Non è vero che il "Sé" dell'essere umano è stato creato per primo, e che successivamente egli si rende cosciente di esso. Con la creazione del "Sé" si è formata anche l'autocoscienza stessa. A questo stadio elementare il cosciente, la coscienza e la cosa di cui si acquisisce coscienza sono un'unica cosa. Il "Sé" è una realtà corrispondente alla facoltà di percepire il mondo interiore.

Nei momenti successivi di sviluppo, quando l'essere umano diviene più consapevole degli oggetti intorno a lui, egli ottiene anche l'autocoscienza; egli si forma un'immagine del proprio essere nella sua mente. In altre parole, egli ottiene una consapevolezza di sé attraverso le cognizioni acquisite. Prima di essa, comunque, egli è, in qualche modo, consapevole di se stesso attraverso la comprensione intuitiva.

Gli psicologi che si occupano delle controversie sull'autocoscienza, pongono maggiore attenzione allo stadio secondario della consapevolezza, ottenuta attraverso la conoscenza acquisita e mentale, mentre le facoltà mentali raggiunte attraverso la conoscenza intuitiva sono di maggiore interesse per i filosofi: questo genere di consapevolezza è quello che in filosofia viene descritto come una della prove più convincenti per l'"immaterialità dell'anima".

In questo tipo di autocoscienza non c'è nessun dubbio o domanda del tipo: "Io sono oppure no? E se sono, allora chi sono?". Queste incertezze sorgono ove la conoscenza e la consapevolezza devono ancora essere acquisite, dove l'essere dell'oggetto di cui si è preso coscienza è diverso dall'essere della coscienza stessa.

È impossibile, infatti, che esistano dubbi dove la conoscenza è intuitiva e innata, cioè dove la coscienza, il cosciente e la cosa di cui si apprende sono un tutt'uno.
Il principale errore nel ragionamento di Cartesio[5] è l'assenza di fondamento dell'incertezza dell'"*Io sono*". Egli aveva dubbi su questa realtà e, quindi, doveva rimuovere i suoi dubbi ricorrendo all'"*Io penso, quindi sono*".

Sebbene l'autocoscienza innata sia reale, non la si può acquisire; essa è insita nell'"*Io*"

umano. Da ciò si evince che non è questo tipo di autocoscienza, che si crea in modo intrinseco dal cambiamento dell'essenza della natura, che dobbiamo ricercare.
Il processo di conversione della materia inconscia dell'esistenza umana nella sostanza spirituale cosciente è menzionato nel Sacro Corano, dove sono elencati gli stadi dello sviluppo del feto nel grembo materno, e a proposito del suo ultimo stadio è scritto:

"…E quindi ne facemmo un'altra creatura…" (Sacro Corano, Sura al-Mu'minun, 23:14).

2. Autocoscienza filosofica

I filosofi cercano di scoprire la realtà dell'"*Io* cosciente", e capire se esso è sostanza o accidente, immateriale o materiale e trovare la sua relazione con il corpo. Essi cercano di esaminare e capire se la sua apparizione avviene prima, dopo o in concomitanza alla creazione del corpo, se esso sopravvive al corpo oppure no e così via.

In questo stadio dell'autocoscienza, la questione principale è la natura e la realtà del "Sé". Se un filosofo afferma di avere autocoscienza, egli afferma di conoscere la natura e la sostanza dell'"*Io*".

3. Autocoscienza universale

Questo termine denota la coscienza del proprio "Sé" in relazione con il mondo: "Da dove veniamo, dove siamo, dove stiamo andando?" In questo tipo di autocoscienza l'essere umano scopre che egli è una piccola parte di un tutto chiamato "mondo". Egli scopre di non essere un individuo indipendente, ma che, al contrario, è dipendente; egli non è nato per conto suo, egli dipende da altri per la sua vita e non è in grado di determinare la sua morte. Egli si sforza di determinare la sua posizione in seno a questo tutto che è il mondo.

Questo tipo di autocoscienza è chiaramente illustrata dalle parole dell'Imam 'Ali (A): "*Possa Allah benedire colui che conosce da dove viene, dove si trova e dove sta andando".*
Essa dona all'essere umano una delle più pure e più sublimi sensibilità, che non esiste in nessun'altra specie di animale o creatura: la sensibilità del voler ottenere la verità.

Questo tipo di autocoscienza lo induce sulla via della conoscenza della verità e della ricerca della certezza, che lo disorienta con il fuoco del dubbio e dell'incertezza, spingendolo da una parte all'altra; il fuoco che infiammò uomini come al-Ghazālī,[6] un fuoco che lo rese così inquieto da fargli dimenticare di nutrirsi e dormire e indurlo a rinunciare alla sua cattedra a *Nizamiyyah* per vagare nei deserti e vivere una vita di riflessione in terre straniere per anni[7]; lo stesso fuoco che indusse 'Unwan di Basra[8] a lasciare la sua patria e spendere la sua vita nella ricerca della Verità.

È questo tipo di autocoscienza che induce l'essere umano a preoccuparsi per il suo futuro.

4. Autocoscienza di classe

L'autocoscienza di classe è una delle forme di consapevolezza sociale. È la coscienza del proprio "Sé" in relazione alla comunità cui si appartiene.

Nelle società divise in classi sociali, ogni individuo appartiene necessariamente a una certa categoria in base allo stile di vita e ai privilegi di cui gode o di cui è privato. La comprensione della situazione della propria classe e della propria responsabilità rispetto ad

essa è definita “autocoscienza di classe”.

Secondo alcune teorie l’essere umano non possiede nessun “Sé” oltre a quello della classe a cui appartiene. Il “Sé” di un individuo è la sua coscienza: l’insieme delle sue emozioni, pensieri, dolori e inclinazioni; tutte queste sono delineate entro la propria “classe”. I difensori di queste idee credono che l’essere umano in realtà sia privo di “Sé”; che sia un essere oggettivo, non soggettivo. Una creatura oggettiva, essi dicono, è solo individuata entro la classe sociale di appartenenza. L’individuo è non-esistente. Sono le masse e le élite che esistono. Solo in una società senza classi l’essere umano può realmente realizzarsi. In una società di classe, quindi, l’autocoscienza sociale non è altro che l’autocoscienza di classe.

L’autocoscienza di classe così definita può essere denominata “coscienza dell’interesse” in quanto basata sulla filosofia per cui gli interessi materiali costituiscono il fondamento del carattere dell’individuo e si presentano come la forza principale che agisce su di esso.

In questo schema l’economia è considerata l’istituzione di base della struttura sociale, e gli interessi materiali comuni sono considerati come l’origine della “coscienza comune”, del “gusto comune” e del “giudizio comune” che i membri di una certa classe condividono. La vita di classe fornisce all’essere umano un discernimento di classe che lo induce a guardare e a interpretare il mondo e la società in modo particolare, da un’ottica precisa e con il punto di vista della propria classe sociale. Ciò lo induce a manifestare una solidarietà di classe e ad affrontare gli affari sociali in base a una prospettiva di classe. Il marxismo sostiene questo tipo di autocoscienza, ed essa può dunque essere definita autocoscienza marxista.

5. Autocoscienza nazionale

Questa è la coscienza del proprio “Sé” nella sua relazione con le persone con le quali si condividono legami etnici. Le persone si avvicinano a una specie di unione quale risultato del loro vivere una vita con leggi, costumi e tradizioni comuni, una comune storia di vittorie e di sconfitte, una lingua, una letteratura e una cultura comuni. In altre parole, così come un individuo possiede il “Sé”, cioè conosce se stesso, un gruppo di persone o una nazione hanno un “Sé nazionale”.

La cultura comune è più efficace della razza comune nella creazione dell’unità tra gli esseri umani. Con il supporto culturale, la nazionalità può unire tutti gli “Io” in un unico “Noi”. Può indurre la gente a sacrificarsi per il “Noi”, a gloriarsi per il successo e vergognarsi della sconfitta. L’autocoscienza nazionale è allora la coscienza della cultura nazionale, del carattere nazionale, del “Noi” nazionale.

Autocoscienza nazionale significa consapevolezza della cultura nazionale, della “personalità nazionale” e del “Noi” specifico nazionale. Nel mondo non esiste una sola cultura, ma esistono vari saperi e ognuno di essi ha una natura, degli attributi e delle diversità caratteristiche: per questo il concetto di una cultura unica non ha significato. Il nazionalismo, che si è originato e diffuso nel diciannovesimo secolo, e che è sempre più o meno in voga, è basato su questa filosofia.

Contrariamente all’autocoscienza di classe, per la quale tutte le emozioni, valutazioni, giudizi, prese di posizioni e così via, provengono dalla prospettiva di una certa classe, nell’autocoscienza nazionale ogni cosa ruota attorno al nazionalismo.

Essa non è della categoria della “coscienza del guadagno”, ma ricade comunque nella categoria dell’egoismo, in quanto incarna tutti gli effetti dell’egoismo come il pregiudizio, il favoritismo, l’egotismo, l’ammirazione di sé e l’ignoranza dei propri difetti. Di conseguenza, l’autocoscienza nazionale è, come l’autocoscienza di classe, priva di aspetti morali.

6. Autocoscienza umana

Questo termine indica la coscienza del proprio “Sé” nella sua relazione con tutti gli esseri umani. Questo tipo di autocoscienza è basato sul principio che tutti gli uomini formino una unità reale e tutti godano di una “coscienza umana comune”, essendo la filantropia e l’umanità tratti essenziali di tutti gli esseri umani. Sa'di[9] disse:

I figli di Adamo sono membra di un unico corpo;
perché sono stati creati dalla stessa materia.
Se un avvenimento turbasse un organo,
gli altri non potrebbero rimanere tranquilli.
Se davanti alle sofferenze della gente rimani indifferente,
non sei degno di essere chiamato “essere umano”.[10]

Filosofi come Auguste Comte[11] sono stati e sono tuttora impegnati nel definire la “religione dell’umanità” nella contemplazione dell’autocoscienza umana.

L’Umanesimo, che è la filosofia prevalente del nostro tempo e che si considera fondata sulla ragione, si basa sull’autocoscienza umana. Esso nega ogni tipo di discriminazione e distinzione e vede l’essere umano come una singola unità oltre la classe, la nazionalità, la cultura, la religione, il colore della pelle, la differenza di razza e di sangue. La “Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo” è nata considerando tale autocoscienza al fine di diffondere questa filosofia.

Un individuo in possesso di un’autocoscienza umana soffre per l’agonia dell’umanità, spera nelle autentiche aspirazioni dell’essere umano e dirige i suoi sforzi, le sue amicizie e inimicizie solo per il beneficio del genere umano. Essere amico degli amici dell’uomo significa conoscenza, cultura, salute, benessere, libertà, giustizia, bontà ed essere nemico dei suoi nemici significa ignoranza, povertà, tirannia, malattia, pregiudizio e oppressione.

L’autocoscienza umana, diversamente da quella di tipo classista e nazionale, è di tipo morale: essa è la più logica e quella di cui si è parlato di più. È però la meno materialistica di tutte. Perché? La risposta è nascosta nella stessa esistenza e realtà dell’essere umano.

La realtà e l’esistenza dell’essere umano differiscono da quelle di tutte le altre creature di Dio, animate e inanimate, poiché esse sono così come sono state create. Indipendentemente dalla loro natura e dalla loro realtà, i loro attributi rimangono esattamente come sono stati forgiati nell’atto della Creazione.

L’essere umano, invece, incomincia a interrogarsi su “cosa essere” e “come essere” sin dalla sua creazione. Egli non è ciò che è stato creato; è piuttosto quello che intende essere: si svilupperà secondo l’insieme dei vari fattori educativi, tra i quali la propria “volontà” e “scelta”. In altre parole, per quanto riguarda la natura di cosa essere e come essere, tutte le cose sono state create effettivamente come sono, mentre l’essere umano è un essere potenziale.

Ciò implica che i “semi" dell’umanità esistono potenzialmente nell’essere umano e, a patto

che essi siano protetti dalle varie influenze nocive, gradualmente cominceranno a svilupparsi nel campo fertile della sua esistenza, e sono proprio questi i suoi aspetti innati che formeranno poi la “coscienza” umana e innata.

L’essere umano possiede una “persona” assieme a una personalità, diversamente dagli oggetti inanimati e dagli animali. La persona dell’essere umano, cioè i suoi sistemi corporei, nasce in modo attuale. Egli, al momento della sua nascita, è come deve essere dal punto di vista delle sue caratteristiche corporee, come gli animali. Al contrario, dal punto di vista delle sue caratteristiche spirituali, cioè ciò che darà forma alla sua personalità umana, sarà, invece, un essere potenziale.

I suoi valori umani sono potenzialmente insiti nel suo essere e pronti per poter fiorire e svilupparsi.[12]

Il livello spirituale dell’individuo si situa a un stadio successivo rispetto al livello fisico. Le parti del suo corpo sono formate dagli agenti della creazione nel grembo della madre, mentre i suoi meccanismi spirituali e i componenti della sua personalità si sviluppano e crescono successivamente al periodo embrionale. Per questo l’essere umano è definito l’architetto e l’ingegnere della propria personalità. A lui è stato consegnato il “pennello” della creazione con cui disegnare la propria personalità (e non il proprio corpo).

Nelle altre creature è del tutto impossibile immaginare una separazione tra essi e la loro natura, cioè tra la pietra e il suo esser pietra, tra l’albero e il suo esser albero, tra un cane e il suo esser cane, tra un gatto e il suo esser gatto e così via. Nell’essere umano, invece, c’è un divario tra “se stesso” e la sua “natura”, cioè tra essere umano e umanità.

Molti esseri umani non giungono allo stadio dell’umanità e si sono fermati alla sfera della brutalità, come alcuni uomini primitivi selvaggi, e molti sono addirittura divenuti antiumani, come la maggior parte dei cosiddetti popoli civilizzati. Come è possibile distinguere una cosa dalla sua natura?

È ovvio che la natura è una condizione essenziale per l’esistenza: un essere di fatto ha una natura di fatto; mentre un essere che manca della natura di cui è degno, è soltanto un essere potenziale.

È una giustificazione filosofica quella che l’esistenzialismo chiama il “principio dell’esistenza”: l’essere umano è un essere privo di natura che l’acquisisce in accordo alla propria scelta. Questo è stato confermato da filosofi islamici come Sadr al-Muta'allihin[13], che scrisse: “*L’uomo non fa parte di una unica specie, ma è in realtà un essere multi-specie. Un individuo, infatti, può appartenere un giorno a una specie, e il giorno successivo a un’altra”.*

Di conseguenza appare chiaro che l’essere umano biologico non può quindi essere considerato il reale essere umano. Egli è solo il sostrato dell’essere umano reale e, nelle parole dei filosofi, il contenitore delle facoltà della natura umana piuttosto che la natura umana stessa. Inoltre, è evidente che non ha senso parlare di umanità senza credere nel “principio dell’anima”.

Fatta questa precisazione, possiamo ora definire meglio il concetto di autocoscienza umana.

Come sostenuto in precedenza, essa si basa sul principio per il quale tutti gli esseri umani

sono da considerarsi un’unica reale “unità”. Essi hanno una coscienza comune che oltrepassa quella della classe, della religione, della nazionalità e la coscienza razziale. Ciò richiede una delucidazione su quale genere di esseri umani collettivamente possiede un “Sé” unificato, governato da una “anima” comune.

Chi sono le persone nelle quali l’autocoscienza umana si radica e cresce? Essa risiede solo in coloro che hanno già compreso il senso dell’umanità e in cui i valori umani e la natura umana attuale si sono realizzati? Oppure in tutti gli esseri umani o in quelli degenerati la cui natura è cambiata e divenuta più brutale degli animali? È posseduta da tutti gli esseri umani senza eccezione?

È evidente che quando si parla di sensibilità comune, si intende che le persone sono come organi di un corpo, partecipando ognuno alla sofferenza dell’altro. Non tutti i tipi di persone descritti in precedenza possono avere questo tipo di sentimenti. Come può una persona selvaggia, primitiva, il cui sviluppo si è arrestato allo stadio infantile e che è inconsapevole di sé e della sua natura umana, avere un simile sentimento comune? Come può questo tipo di persona essere soggetta al governo dell’“anima comune”? Il comportamento di un essere degenerato è ovvio, quindi non c’è bisogno di spiegarlo.

L’“anima comune” estende il suo dominio solo su quegli esseri umani che hanno già ottenuto il senso dell’umanità, che hanno scoperto la loro natura umana, che hanno pienamente sviluppato queste caratteristiche umane ed essi soltanto possono essere considerati come organi di un unico corpo.

Queste persone, in cui sono cresciuti tali valori innati, sono i fedeli, perché la “fede” si colloca in cima alle disposizioni e ai nobili valori umani.

La conclusione è allora che quello che unifica il “Noi” di tutte le persone e che insuffla un’anima unita in loro così da creare dei miracoli umani e morali è l’“unità della fede”, non il fatto di essere stati creati dalla stessa materia, come Sa'di affermava nella sua poesia. Quello che Sa'di riferisce è una condizione ideale: non è una realtà, anzi, non può nemmeno essere ideale. Come possono Mosè e Faraone essere membri di un unico corpo? Come può Abu Dharr simpatizzare con Mu'awiyah?

Quello che è sia reale che ideale è l’unità di fatto degli uomini che hanno ottenuto l’umanità e hanno acquisito virtù. Per questo, il nostro amato Profeta (S) non si riferisce agli “uomini” (“i figli di Adamo”) come agli organi di un unico corpo, come Sa'di erroneamente generalizza nella sua citazione del detto del Profeta (S); esso invece recita: “*I credenti sono come i membri di un corpo. Ogni volta che un membro è afflitto da dolore, gli altri sentono una simpatia, coinvolgendo se stessi nell’agonia e nel tormento*”.[14]

Nessun dubbio che le persone di questo tipo siano gentili con tutte le persone e tutte le creature. Essi mostrano mitezza anche verso i degenerati: questo è il motivo per cui Iddio chiama il Santo Profeta (S)

“…Una misericordia per le creature”. (Sacro Corano, Sura Al-Anbiya', 21: 107)

Questi uomini sono gentili anche con i loro nemici. L’Imam 'Ali (A) espresse il suo sentimento verso Ibn Muljam (colui che successivamente lo assassinò), dicendo: “*A me piace vederlo vivo, ma egli cerca di uccidermi*”. La cosa più importante, comunque, è “la sensibilità e l’affetto reciproci”, ed essi possono essere realizzati soltanto in una comunità di “credenti”.

È quindi ovvio che il pacifismo a oltranza e la mancanza di intervento verso le azioni illecite e gli oppressori non possono essere definiti gentilezza verso tutti gli esseri umani. Al contrario, il reale sentimento di fratellanza e umanità, in simili casi, richiede severi interventi.

Bertrand Russell[15]e Jean-Paul Sartre[16] sono due sostenitori ben conosciuti dell'umanesimo della nostra epoca. Eppure, Russell ha basato la sua filosofia morale su basi che contraddicono l'umanesimo da due punti di vista. La filosofia morale di Russell è basata sulla lungimiranza riguardo agli interessi personali, cioè sulla garanzia di maggiori e migliori benefici, alla luce dei principi morali. Egli non considera nessun'altra filosofia riguardo alla moralità. Il suo umanesimo, comunque, conduce all'"adorazione dell'interesse".

L'umanesimo di Sartre, invece, come sostiene uno scrittore persiano contemporaneo[17], manifesta l'ansia del mondo occidentale prossimo al collasso. Lo scrittore esprime le sue idee sotto il titolo "I due aspetti del nichilismo nell'Occidente moderno", affermando: "[…] *quella borghesia entusiasta che conquistò la Bastiglia e levò la bandiera del nazionalismo oggi non ha nient'altro che il vuoto su cui riflettere. Le giovani generazioni in Occidente vivono su un punto vuoto. L'Occidente sta ricevendo ciò che aveva esportato: disordine sociale, disperazione, vagabondaggio, senso di meschinità, nichilismo e così via (…) Tutte cose che aveva imposto ad altri stati e civiltà. Un nichilista pensa: quello che non è per me, non deve essere per nessuno (…) e in questo modo, egli marcia verso la sua autodistruzione".*

Possiamo notare come un'altra reazione a questa situazione sia l'emergere del movimento romantico, una sorta di filosofia pro-umanità che ha attirato l'attenzione degli occidentali di vari livelli. Russell, con la sua semplice, pragmatica prospettiva si trova a un estremo di questa filosofia, e all'altro estremo troviamo Sartre con le sue prospettive filosofiche sofisticate e inquiete. In mezzo a questi due estremi troviamo intellettuali di larghe vedute, politici ed economisti come Mende[18] che tentano di trovare soluzioni pratiche ai loro problemi e a quelli degli altri.

Sartre invece, con il suo atteggiamento gnoseologico, la sua libertà da ciò che può recare dipendenza, e la sua intricata teoria che reclamizza responsabilità e obblighi, è un'altra manifestazione dello spirito occidentale che, pieno di vergogna per i crimini passati, cerca di rimediare al passato. Egli, come gli Stoici, credeva nell'uguaglianza, nella fratellanza, nella norma universale, nella libertà, nella giustizia e nella pietà, e rappresenta la tendenza intellettuale che esiste ai nostri giorni in Occidente verso il sollievo dell'ansia del collasso attraverso un "umanesimo integrale".

Di fatto, nel sostituire la religione con l'umanesimo, Sartre cerca di chiedere perdono per se stesso e per tutto l'Occidente all'intero genere umano che, secondo questo pensiero, ha rimpiazzato l'idea di Dio. Il riflesso evidente dell'umanesimo di Sartre si manifesta quando esprime la sua solidarietà a Israele difendendone l'innocenza, e al contempo biasima l'oppressione da esso compiuta nei confronti degli Arabi, in special modo contro i rifugiati Palestinesi!

Il mondo ha sempre testimoniato simili manifestazioni pratiche presentate da quegli umanisti occidentali che hanno firmato la pomposa "Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo". Queste dimostrazioni non richiedono ulteriori commenti.

L'autocoscienza sociale, sia essa nazionale, umana o di classe, in quest'epoca viene definita coscienza intellettuale. Un intellettuale è colui che possiede solamente un tipo delle

sopramenzionate autocoscienze. Egli sente il dolore della propria classe, della propria nazione o il dolore umano e cerca di liberare la sua particolare classe, nazione o l'intero genere umano dalla sofferenza delle loro pene. Egli tende a trasmettere la sua coscienza a essi e stimolarli ad assicurarsi libertà da tutte le prigioni sociali.

7. Autocoscienza gnostica

7. Autocoscienza gnostica[19]

Questa è la coscienza del proprio "Sé" nella sua relazione con l'Essere Divino. Questa relazione, secondo gli stessi gnostici, non è uguale a quella tra due creature aventi la stessa natura, simile alla relazione di un individuo con altri membri del genere umano. È la relazione tra il ramo e la radice, tra l'immagine e la figura reale e, usando le parole degli gnostici, tra il contingente e l'assoluto.

Il dolore dello gnostico, contrariamente a quello dell'intellettuale, non è la riflessione sulle sofferenze esterne nell'autocoscienza: è un dolore interiore, che nasce da un bisogno innato.

L'intellettuale, essendo il suo dolore di tipo sociale, prima acquisisce la coscienza, e poi quest'ultima lo rende sensibile al dolore. Nello gnostico invece, la sua coscienza è il dolore stesso in quanto il suo è un dolore interno: esso è simile a quello di una persona malata, è il segnale naturale che indica l'esistenza di un bisogno all'interno del corpo. Scrive Rūmī:

Il rimorso della malattia e le lacrime dell'ustione,
quando sopraggiunge la malattia, giungono alla coscienza.
Più si è desti, più dolore si ha da patire,
più si è consapevoli, più il volto pallido appare.
Sappi allora questo principio, tu che cerchi la verità!
Che il profumo è colto da chi soffre di dolore.[20]

Il dolore dello gnostico e del filosofo non sono gli stessi, ma entrambi soffrono per la verità; la meta del filosofo però è sapere e riconoscere la verità, mentre lo scopo dello gnostico è raggiungere l'unione e l'estinzione nella Verità. Il dolore del filosofo lo distingue dalle altre creature, cioè dagli oggetti inanimati, dalle piante e dagli animali perché questi ultimi sono privi della dolorosa lotta per la sapienza e la conoscenza. La sofferenza dello gnostico, invece, consiste nell'agonia dell'amore e dell'attrazione, ed essa manca non solo agli animali, ma anche agli angeli, nonostante la loro sostanza sia la conoscenza e l'autocoscienza. Hafez[21] recita:

Gli angeli non conoscono l'amore, non parlare invano,
prendi un calice di acqua di rose
e versala sulla tomba di Adamo.
Il suo volto brillò, ed Egli vide angeli senza amore
così Egli infiammò Adamo con le fiamme del Suo Amore.[22]

Il dolore del filosofo manifesta la chiamata di un bisogno naturale alla "conoscenza", perché di fatto l'essere umano ha desiderio di conoscere; mentre quello dello gnostico rivela la chiamata di un bisogno naturale d'amore, per cui l'individuo desidera prendere il volo e non darsi pace fino a quando non raggiunge la Verità. Allo gnostico, la perfetta autocoscienza si identifica solamente con la "coscienza di Dio".

Egli dichiara non vero quello che il filosofo chiama “vero Sé”. Esso è solo “anima”, un oggetto esterno: il “vero Sé” non è altri che Iddio. Rompendo questo limite l’essere umano trova il suo “vero Sé”.

Muhyi ad-Din al-'Arabi[23] nel suo libro *Fusus al-Hikam,* nel capitolo su Shu'aib, scrive: *“I filosofi e i teologi hanno discusso molto riguardo ai modi per ottenere l’autocoscienza, ma questa non può essere acquisita attraverso i mezzi che essi propongono. Chiunque considererà vero quello che i saggi affermano di avere afferrato sull’autocoscienza, si sta assolutamente sbagliando*”.

Uno dei problemi iniziatici principali, affrontato da Shaykh Mahmud Shabestari[24] nel suo poema iniziatico *Golestan-e Raz*, fu quello della natura del “Sé”[25]:

Così tu hai chiesto, “cos’è il “Sé”’?
Rendimi cosciente del “Sé”, chi è il “Sé”?
Quando “l’essere assoluto” è imprigionato
lo si chiama “Sé”.
La verità che si determina,
tu la chiamerai “Sé”,
io e te siamo il volto dell’essenza dell’essere,
siamo la rete che circonda la lampada,
tutte le cose sono una luce,
a volte si vedono nello specchio, a volte attraverso la lampada.

Egli allora critica le definizioni dei filosofi riguardo all’“anima”, al “Sé” e all’autocoscienza, e continua:

Tu pretendi che la parola “Sé” in tutti i suoi significati
indichi l’anima.
Poiché hai fatto dell’intelletto la tua guida,
tu non conosci il tuo “Sé”, una parte di te,
vai allora, o maestro, e conosci te stesso:
diventare grande e grosso non vuol dire crescere.
Tu e io trascendiamo il corpo e l’anima;
perché questi due sono parti del “Sé”.
Il “Sé” non è unicamente confinato all’uomo,
che tu possa dire che sia confinato all’anima.
Per un attimo trascendi l’universo e
abbandona il mondo, in te stesso scopri il mondo.[26]

Rūmī scrive:

O tu che hai perso te stesso nella vita,
non consideri gli altri parte di te stesso,
ti fermi a qualunque forma tu affronti,
dicendo: “sono questo”; per Allah, non lo sei.
Se ti allontani un momento dalla gente,
rimani con estrema paura e soprappensiero.
Come fai a essere questo? Tu sei l’Unico.
Tu che sei la bellezza e la felicità e pieno di “Sé”.
Tu sei il tuo uccello, la tua trappola e la tua preda,
il tuo trono, il tuo tappeto e il tuo tetto

se tu sei figlio di Adamo, siediti come lui e
scopri dentro te stesso il tutto.[27]

L'iniziato rifiuta dunque il fatto che l'anima sia il "vero Sé". Egli asserisce che la conoscenza dell'anima non è l'autocoscienza, perché l'anima non è altro che una manifestazione del "vero Sé", che non è altri che Dio. Quando l'essere umano annichilisce se stesso e ignora tutti i fattori che determinano il suo essere, non rimane più nessuna traccia della sua anima. Allora egli potrebbe essere come una goccia che ritorna al mare dell'Estinzione per approdare alla vera autocoscienza.

È solo allora che l'essere umano diviene tutte le cose e tutte le cose divengono lui, divenendo finalmente consapevole del "vero Sé".

8. Autocoscienza profetica

C'è una notevole differenza tra questo tipo di coscienza e tutte le altre. I profeti sono in possesso sia dell'autocoscienza divina che di quella del creato. Essi sopportano due tipi di sofferenza; per Dio e per le creature. Ma questa non porta a una forma di dualismo. La loro attenzione non è verso due direzioni, di cui una è Dio e l'altra le creature; essi non hanno un occhio su Dio e l'altro sulle creature, e non dividono i loro sentimenti egualmente tra Dio e le creature.
Il Sacro Corano afferma:

"Allah non ha posto due cuori nel petto di nessun uomo" (Sacro Corano, Sura al-Ahzab, 33:4).

(così da poterli volgere in due direzioni)

Con un cuore non si possono avere due amati. I profeti sono gli eroi del monoteismo e nel loro comportamento non c'è il minimo politeismo: né nei principi, né negli scopi, né nelle aspirazioni e nelle sofferenze.
Essi amano tutte le particelle della creazione in quanto manifestazioni dei nomi e degli attributi Divini.
Sa'di scrive:

Sono felice in questa dimora
poiché Allah concesse la felicità al mondo,
amo tutto l'Universo, poiché esso proviene da Lui.[28]

L'amore dei profeti verso il mondo è soltanto un riflesso del loro amore per Dio, piuttosto che una manifestazione contrapposta a esso. La sofferenza che essi patiscono per amore del creato nasce dalla loro attenzione per Dio, e non da un'altra origine. Il loro fine e desiderio ultimo è quello di condurre gli uomini verso la "Meta delle Mete", cioè Dio.

I profeti iniziano la loro missione con il desiderio di Dio, che li guida alla prossimità della Natura Divina. Questo desiderio è la "frustata" che li spinge verso la perfezione e li guida nel loro "viaggio da ciò che è stato creato verso il Creatore", e non li lascia un momento, fino a quando non arrivano a quella che l'Imam 'Ali (A) chiama la "*Stazione della certezza".*

La fine di tale viaggio è l'inizio di un altro, visto come "viaggio entro la Verità e con la Verità". È in questo secondo viaggio che essi ricevono pieno appagamento e portano a termine un altro tipo di perfezione.

Il secondo viaggio non è la meta per i profeti. Essi non si fermano nemmeno a questo stadio. Dopo essere stati colmati con la Verità Perfetta, attraversando il ciclo dell'essere e le varie stazioni, essi sono designati profeti e partono per il terzo viaggio, che è il "viaggio dal Creatore verso ciò che è stato creato". Essi tornano alla prima posizione, ma senza abbandonare quello che hanno ricevuto. Essi tornano al creato in compagnia di Dio, non in Sua assenza. Questo viaggio è il terzo stadio del perfezionamento del profeta.

Il decreto alla Missione Divina, che subentra alla fine del secondo viaggio, mostra l'effettivo inizio dell'autocoscienza e della devozione verso l'umanità, che sono dovuti dall'autocoscienza e dalla devozione verso Dio.

Il ritorno all'umanità segna l'inizio del quarto viaggio e il suo quarto ciclo di perfezionamento. Egli viaggia tra le creature, accompagnato da Dio. Il fine di questo viaggio è di portarli verso l'infinita Perfezione Divina, attraverso la Legge Islamica (*Shari'ah*), cioè attraverso la verità, la giustizia, i valori umani, e attraverso la realizzazione delle illimitate, celate**,** potenzialità umane.

È ovvio, perciò, che quella che l'intellettuale considera una meta, per un profeta è una tra le stazioni da dove egli guida gli uomini, e quella che lo gnostico cerca, è compresa nel viaggio del profeta.

Iqbal traccia così la sua linea di differenza tra l'autocoscienza gnostica e quella profetica: "*Il Santo Profeta Muhammad ascese al Paradiso, durante il* Mi'raj[29], *e tornò. Abd 'ul-Quddus di Gangoh, un grande santo della* Tariqah *{Ordine Sufi}, a questo proposito affermò: 'Io giuro su Allah, se avessi raggiunto quello stadio, non sarei mai più tornato sulla terra*".

Iqbal continua: *"(...) è oltremodo difficile trovare poche parole come queste in tutta la letteratura Sufi che, in una singola frase, riveli così meticolosamente la differenza psicologica tra il tipo di autocoscienza iniziatica propria del Sufi e quella profetica. All'uomo d'*'irfan *dispiacerebbe ritornare alla vita terrena dopo aver raggiunto la stazione della fiducia e della tranquillità attraverso l'"esperienza di congiunzione con la Verità". Quando necessariamente ritornerà, non sarà comunque di molto beneficio a tutto il genere umano. Il ritorno del profeta, al contrario, è accompagnato da un aspetto di creatività. Egli ritorna ed entra nel flusso del tempo al fine di modificare il corso della storia e, quindi, creare un nuovo modello di ideali"*.[30]

Non è questa la sede per definire la correttezza o meno di questa interpretazione *irfanica*. Comunque è certo che i profeti per primi soffrono per Dio. È la sofferenza della ricerca di Dio che li spinge in alto, sempre più in alto, verso di Lui, di cui poi si colmano. Secondariamente, essi soffrono per il creato.

Questa sofferenza differisce da quella di un intellettuale. La sofferenza dell'intellettuale non è niente di più che un semplice sentimento umano. È un'impressione, una passione e, molte volte, come Nietzsche sottolinea, una debolezza. La sofferenza dei profeti è, d'altra parte, come la loro autocoscienza, piuttosto dissimile da quella degli intellettuali. Il fuoco che arde dentro l'anima dei profeti è un fuoco differente.

È vero che un profeta raggiunge una maggiore espansione della sua personalità e non solo la sua anima si unisce con le anime degli altri e le circonda, ma si unisce al mondo intero, circondandolo. È vero che i profeti soffrono per i dolori della gente:

"Ora vi è giunto un Messaggero scelto tra voi; gli è gravosa la pena che soffrite,

brama il vostro bene, è dolce e misericordioso verso i credenti”. (Sacro Corano, Sura at-Tawba, 9:128)

Fino a quasi distruggere se stessi:

“Ti struggerai seguendoli, se non credono in questo discorso?” (Sacro Corano, Sura al-Kahf, 18:6)

È vero che i profeti sono talmente afflitti dal dolore e dall’angoscia a causa della fame, della miseria, dell’innocenza, della privazione, della malattia e della povertà della gente, che essi non possono dormire tranquillamente per la loro apprensione sul fatto che ci sia qualche persona affamata in una città lontana.

L’Imam 'Ali (A), che seguiva il sentiero dei profeti, dice: “*Lungi da me il farmi sopraffare dalla dissolutezza e dall’avidità che mi spingono ad acquistare i cibi più raffinati, mentre nell’Hijaz e nello Yemen vi può essere gente che non ha mai soddisfatto la sua fame. Dovrei riposare completamente sazio, quando ci sono molte genti affamate e assetate intorno a me?!*”31

Comunque, questi sentimenti non devono essere considerati soltanto una sorta di compassione mostrata da gente buona di cuore. Un profeta, essendo un essere umano, all’inizio del suo cammino possiede tutte le qualità positive che appartengono agli esseri umani, però dopo che il suo essere è interamente infiammato dal fuoco Divino, tutti questi attributi assumono un’altra connotazione, quella Divina.

Ci sono differenze sorprendenti tra la gente e le società che sono guidate e forgiate dai profeti e quelle guidate ed edificate da intellettuali e pensatori vari.

La principale differenza consiste nel fatto che i profeti cercano di risvegliare le facoltà umane innate e di illuminare gli istinti misteriosi e l’amore nascosti nel profondo dell’animo umano. Il Profeta Muhammad (S) si definì “colui che fa ricordare” o “colui che risveglia”, colui che crea nell’essere umano una specie di sensibilità verso l’esistenza come un tutto e trasmette alla gente la sua autocoscienza a questo riguardo.

Il maggior risultato dell’intellettuale potrebbe, al contrario, essere il risveglio della consapevolezza sociale della gente riguardo ai suoi interessi di classe o nazionali.

1. Gandhi, My Religion (Ahmedabad; Navajivan, 1959), ”Introduzione”.
2. Ibidem.
3. Nome d'arte del poeta mistico persiano Jalal ud-Din (Balkh, Khorasan, 1207-Konia, Anatolia, 1273). Nato nell’attuale Afghanistan, fu costretto fanciullo all'esilio e dopo aver molto viaggiato si stabilì a Konia, dove seguì l'insegnamento mistico di Shams-e Tabrizi (il “sole di Tabriz”), una misteriosa figura di santo e derviscio a nome e in memoria del quale Rūmī compose le sue opere, un immenso Diwan, il bellissimo Poema Spirituale, e un testo in prosa che raccoglie in compendio gli insegnamenti del maestro. Personalità potente e complessa, Rūmī è considerato, assieme ad 'Attar, uno dei più grandi mistici del mondo musulmano. In italiano sono state pubblicate una serie di sue opere, fra le quali: “Il Libro delle Profondità Interiori”, “Il tesoro nella cenere ed altri Racconti Sufi”, “Il Canto dello Spirito” e “Poesie Mistiche”. (N.d.T.)
4. Jalāl ud-Dīn Rūmī, Mathnavi (edizioni Shiraz Ma'rifat, 1975), pag. 179.
5. Renato Cartesio, nome italianizzato del filosofo e matematico francese René Descartes (1596-1650), fu un insigne filosofo e un valente matematico che diede fondamentali contributi a questi due campi del sapere. Pioniere del razionalismo, è ritenuto da molti fondatore della filosofia moderna e padre della matematica moderna, ed è considerato uno dei più grandi e influenti pensatori nella storia dell'umanità. Con il suo pensiero estese la concezione razionalistica e matematizzante della conoscenza dando vita a quello che oggi è conosciuto con il nome di razionalismo continentale, una posizione dominante in Europa tra il XVII e il XVIII secolo. (Cfr. B. Russell, Storia della filosofia occidentale, vol. III, Longanesi & C. Milano 1967, pp. 731-744). Fra le sue opere ricordiamo: Discorso sul metodo (1637), Meditazioni metafisiche (1641), I principi della filosofia

(1644), Le passioni dell'anima (1649). (N.d.T)
6. Abu Ĥamid Muĥammad al-Ghazālī, nato a Tūs (attuale Iran), nell'anno 450 dell'Egira (1.085 era cristiana), morì nella sua città natale nel mese di Jumada ath-Thani dell'anno 505 dell'Egira (1.111 era cristiana). Fu uno dei più grandi giuristi, teologi e mistici sunniti del dodicesimo secolo. Scrisse una gran quantità di opere di giurisprudenza islamica, teologia, gnosi islamica e filosofia. Per maggiori informazioni sulla sua biografia e sulle sue opere, si consiglia di confrontare l'introduzione (pag. 3-35) del testo "Scritti Scelti di al-Ghazālī", a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, UTET, Torino, 1970. (N.d.T.)
7. Al-Ghazālī diventò preside della Nizamiyyah (scuola) di Baghdad nel 484 dell'Egira. Egli era considerato il più grande sapiente del tempo. Nonostante ciò sentiva che gli mancava qualcosa, che non era ancora riuscito a raggiungere la Verità, perciò, con la scusa di un viaggio alla Mecca, partì, dirigendosi in realtà verso Damasco e Gerusalemme e, affinché nessuno lo riconoscesse, indossò gli abiti dei Dervisci. Questo periodo di riflessione durò dieci anni. Cfr: Dastan-e rastan, di Ayatullah Motahhari. (N.d.T.)
8. Gnostico iracheno. La sua sete di verità non lo lasciava tranquillo e dopo una serie di viaggi arrivò a Medina. All'inizio seguì le lezioni di Malik ibn Anas. Volle inoltre frequentare l'Imam al-Sadiq (A) per aumentare la sua sete di sapienza, ma egli non l'accettò e gli disse che la verità che lui cercava non è cosa che si può ottenere frequentando il tale e il talaltro sapiente, ma è una luce che Allah dona solo a colui che Egli vuole guidare verso la Retta Via. Cfr: Ayatullah Motahhari, op.cit. (N.d.T.)
9. Sa'di Shirazi. Nato a Shiraz, nel sud dell'Iran, all'incirca nel 1213 e morto nella stessa città nel 1293. Il suo nome reale era Musharrif ad-Din Muslih ad-Din. Derivò il suo pseudonimo dal nome del principe locale del suo tempo, Sa'd ibn Zangi. Perse il padre in tenera età, e terminati gli studi alla Nazimiyyah (scuola) viaggiò per l'India e l'Asia Centrale. Durante il suo viaggio fu catturato dai francesi che lo deportarono in un campo di lavoro a Tripoli dove rimase per gran parte della sua vita. Quando ritornò a Shiraz, dove morì, era già un uomo anziano. Il primo dei due maggiori lavori di Sa'di, il "Bustan" (Il giardino), pubblicato nel 1257, è un poema filosofico ed epico che esprime le virtù islamiche. Il suo secondo lavoro, il "Golestan" (Il giardino dei fiori), pubblicato nel 1258, è una collezione di prosa e poesia che documenta i suoi viaggi. Il Golestan è stato tradotto in inglese per la prima volta nel 1787 ed ha avuto moltissimo successo, e anche in italiano sono state realizzate diverse traduzioni di questa opera. I lavori di Sa'di sono spesso citati per la loro descrizione minuziosa della Persia del tempo. (N.d.T.)
10. Sa'di, Golestan (Teheran: Edizioni Danish, 1969), pp. 24-25.
11. Filosofo francese (1798-1857) discepolo di Saint-Simon, Comte divenne il teorico del positivismo. Per primo usò il termine 'sociologia' per indicare lo studio della società basato sul modello delle scienze naturali (positive) e pervenne a stabilire una legge dei tre stadi secondo cui il progresso umano si è sviluppato attraverso lo stadio teologico, quello metafisico, quello positivo. L'organizzazione in senso positivo della società (sociologia positiva) e l'instaurazione della religione dell'umanità erano da lui ritenute le caratteristiche di una nuova epoca che sarebbe seguita all'epoca industriale e scientifica. Fra le sue opere: Corso di filosofia positiva (1832-1842), Sistema di politica positiva (1851-1854), Catechismo positivista (1852).
12. Il concetto islamico della natura innata dell'essere umano differisce dalle varie teorie filosofiche occidentali. La concezione islamica ritiene che l'essere umano nasca come una creatura potenziale che si muove secondo le sue facoltà attraverso un insieme particolare di bisogni e tendenze sotto la guida delle sue forze innate e alla luce di fenomeni esterni. Se egli ottiene ciò che possiede potenzialmente, ottiene ciò di cui è degno, l'umanità. Se invece accettasse passivamente l'attività imposta su di lui da forze esterne, risulterebbe una creatura "metamorfica". E a proposito della metamorfosi dell'individuo, l'Islam sostiene che la relazione dell'essere umano con i valori e la perfezione umana al tempo della sua creazione è la stessa che esiste tra la pianticella di pero e l'albero di pero già molto cresciuto, quando il primo si è trasformato nel secondo attraverso le forze innate che sono nel primo insieme al contributo di elementi esterni. Ma essa non è il tipo di relazione che esiste tra il legno e la sedia, per esempio, dove solo i fattori esterni influiscono nel formare la seconda partendo dal primo. La prova è in vari versetti del sacro Corano, per esempio: "I credenti non vadano in missione tutti insieme. Perché mai un gruppo per ogni tribù, non va a istruirsi nella religione, per informarne il loro popolo quando saranno rientrati, affinché stiano in guardia?" (Sacro Corano, Sura at-Tawba, 9:122). Inoltre esistono numerose tradizioni a questo riguardo; come un Ĥadīth dell'Imam al-Sadiq (A) che affermò, spiegando a qualcuno il significato del versetto 149 della sura al-An'am, "Dì, l'argomento decisivo spetta ad Allah": "Allah chiederà al Suo servitore il Giorno del Giudizio: "Mio servitore, lo sapevi?". Se egli risponderà affermativamente, Allah gli risponderà: "Allora perché tu non hai messo in pratica ciò che sapevi?". E se invece lui dirà che lo ignorava, Allah gli dirà: "Perché allora non hai imparato in modo da applicare i Miei comandamenti?". Allora il servitore non avrà più nulla da rispondere. E quello sarà l'argomento decisivo." Cfr: "Al-Ma'alī" di al-Shaykh al-Tusi, pag. 9, H. 10/10, tratto da "Al-Bihar", 2/29, H. 10. (N.d.T.).
13. Sadr ad-Din Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya al-Qawami al-Shirazi, nato a Shiraz nel 979-1050, noto come Sadr al-Muta'allihin o Mulla Sadra, è uno dei più grandi filosofi e metafisici musulmani. Egli visse durante l'era Safavide e studiò, fra gli altri, con Mir Damad, Shaykh Baha' ad-Din al-'Amili e Shaykh al-Baha'i, prima di ritirarsi in completa solitudine per alcuni anni nel villaggio di Khahak, vicino a Qom. Fu successivamente invitato dal governatore della provincia del Fars (l'antico nome dell'Iran) a ritornare a Shiraz, dove insegnò per il resto della sua vita. Morì a Bassora (attuale Iraq) nel 1571-1642, durante il viaggio per il Pellegrinaggio alla Mecca (Ĥajj). Ha scritto circa 50 libri concernenti la filosofia, l'interpretazione coranica e gli Ahadith: il più famoso di essi si

intitola "Al-Asfar al-Arba'a" (I quattro viaggi intellettuali), un vero e proprio corso completo in filosofia di nove volumi e considerato un testo fondamentale sull'argomento. Fu egli a formulare la Filosofia Trascendente (Hikmat al-Muta'alliya) la quale includeva importanti nozioni delle scuole peripatetiche e illuminazioniste, della gnosi e della filosofia islamica in una singola scuola. Allo stesso tempo, la sua ispirazione traeva fondamento dal Santo Corano e dagli Ahadith, e fu così che egli riuscì a portare la filosofia islamica al suo culmine. (N.d.T.)
14. Tirmidhi, Jami', pag. 79 (Capitolo su 'Majaa fi Masal al-Mu'min').
15. Filosofo e logico inglese (1872-1970). Uomo di vastissimi interessi culturali, si dedicò a problemi specifici di filosofia, pervenendo a posizioni agnostiche, e di sociologia, sostenendo un originale liberalismo politico. In campo matematico, Russell formulò la celebre antinomia che lo portò, in collaborazione con A. N. Whitehead, alla costruzione della logica simbolica, il cui programma, noto col nome di logicismo, fu delineato nei Principia mathematica (1910-1913). (N.d.T.)
16. Filosofo e scrittore francese (1905-1980). Attratto dalla fenomenologia di Husserl e dall'esistenzialismo di Heidegger, nel 1943 pubblicò l'opera filosofica L'Essere e il Nulla che lo collocò tra i principali esponenti dell'esistenzialismo francese del secondo dopoguerra, contraddistinto dall'analisi dell'azione etica in cui la coscienza intesa come assoluta libertà si scontra con la brutale inerzia della realtà. Interprete e portavoce della profonda disgregazione dei valori tradizionali, Sartre sviluppò tutto il suo pensiero in termini di costante polemica antiborghese. Nella seconda fase del suo pensiero (Critica della Ragion Dialettica, vol. I, 1960), dopo un lungo e attento ripensamento del marxismo, i problemi centrali non sono più l'individuo e la sua coscienza in rapporto al mondo esterno, ma il condizionamento sociale e storico dell'individuo. (N.d.T.)
17. In riferimento a Dariyush Ashuri, rivista "Jahan-e no", numero del mese di Shahrivar dell'anno 1966.
18. Uomo politico tedesco (Gross-Strehlitz 1916-1998). Ufficiale pluridecorato nella II guerra mondiale, fu tra i fondatori nel 1945 del Partito liberale (Frei Demokratische Partei, F.D.P.), di cui divenne presidente nel 1960. Vice-cancelliere e ministro degli Affari Pantedeschi nel governo Erhard (1963-66), fu sostituito da Scheel alla testa della F.D.P. nel 1968. Si batté invano contro l'alleanza con la socialdemocrazia. Uscito dal Partito liberale, aderì (1970) al Partito cristiano-democratico.(N.d.T.)
19. La gnosi ('Irfan) è quella scienza che si prefigge la conoscenza d'Iddio come obiettivo ultimo attraverso lo svelamento interiore accompagnato da una metodologia operativa di adorazione e rinuncia (N.d.T.).
20. Rūmī, pp. 16-17.
21. Poeta persiano (ca. 1320-ca. 1390), il massimo lirico della letteratura persiana. Il suo Canzoniere (Divan) è costituito essenzialmente da ghazal, brevi componimenti tipici della lirica persiana, che qui raggiungono la più alta perfezione stilistica. Cfr.: M. Motahhari, La contemplazione del mistero, I Versanti, Roma 2000. (N.d.T.)
22. Shams 'ud-Din Hafez (1320-1390), Lisan al-Qaib (Teheran: Edizioni Amir Kabir, 1978), pp. 188 e 261.
23. Ibn al-'Arabi, Muhyi ad-Din. Nacque a Murcia (Spagna del Sud) nel 560 A.E./1164 d.C.) e morì a Damasco nel 638/1240. Ibn al-'Arabi fu uno gnostico che attinse dagli scritti dei Sufi, dei teologi islamici e dei filosofi per elaborare un sistema teosofico complesso, simile per certi versi a quello di Plotino. A lui sono attribuite varie centinaia di scritti, tra i quali i più famosi sono Al-Futuhat al-Makkiya (Le Illuminazioni Meccane), una discussione enciclopedica sulla tradizione islamica vista dalla prospettiva degli stadi dell'illuminazione, e Fusus al-Hikam (Gemme di Saggezza), composto da 27 capitoli ognuno dedicato ad un profeta (A), che personificano differenti tipi spirituali. Ibn al-'Arabi affermò di aver ricevuto questo libro direttamente dal Profeta (S), che gli apparve in sogno a Damasco nel 627/1229. Esiste in italiano una traduzione parziale di questo testo, intitolato La Sapienza dei Profeti, Edizioni Mediterranee (N.d.T.)
24. Shaykh Mahmud Shabestari (1250 - 1320) è uno degli autori persiani più celebrati dal sufismo. Shabestari visse in Persia durante l'invasione mongola. Fu un tempo di massacri e settarismo religioso in cui, però, le confraternite Sufi trovarono modo di affermarsi e coesistere fra loro. Di lì a breve, dunque, emerse l'epoca d'oro del sufismo persiano. Il lavoro più famoso di Shabestari si intitola Golestan-e-Raz (Il Giardino Segreto o il Giardino dei Misteri) originariamente composto per rispondere a 17 domande poste a un maestro Sufi di Tabriz. In essa egli esprime la prospettiva della realizzazione sufi, similmente ad Ibn al-'Arabi, ma con lo stile inimitabile e ricco della tradizione poetica persiana. (N.d.T.)
25. Il termine originale persiano è man, che indica un significato più ampio di quello delle parole 'sé', 'io', ecc. (N.d.T.)
26. M. Shabestari, Golestan-e Raz, Inter. Djavad Nurbakhsh (Teheran: Khanqah Nimatullahi, 1976), pag. 21.
27. Rūmī, pag. 345.
28. Sa'di, Kulliyyat (Teheran: edizioni Alami), pag. 549.
29. Il Mi'raj è l'ascensione del Profeta (S) verso Allah. Si tratta di un viaggio compiuto dal Profeta (S) durante una notte benedetta come è scritto nel Sacro Corano: "Gloria a Colui che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei Nostri segni. Egli è Colui che tutto ascolta e tutto osserva" (Sura al-Isrā', 17:1). Sia le tradizioni sciite che quelle sunnite affermano che tale ascensione avvene in stato di veglia e fu anche corporea (non quindi solamente spirituale). Gli angeli Jibril, Mikail and Israfil chiesero al Profeta (S) di salire su un animale alato chiamato Buraq. Fu trasportato dalla Mecca alla moschea di al-Aqsa a Bayt ul-Muqaddas (Gerusalemme). Il Profeta (S) fu portato a Bayt ul-Muqqadas dove guidò la preghiera davanti agli altri profeti. Nella seconda parte del viaggio, il Profeta (S) attraversò i Sette Cieli insieme a Jibril e vide i luoghi benedetti e beati del Paradiso e i luoghi di tormento e sofferenza dell'Inferno. Poi arrivò in un luogo chiamato Sidratul Muntaha dove Jibril lo lasciò. Qui il Profeta (S)

rimase solo alla presenza di Allah Onnipotente, dal quale ricevette una serie di regole da comunicare alle gente, fra le quali il precetto delle cinque preghiere giornaliere, e la nomina di 'Ali (A) come suo successore. Ritornò poi per lo stesso tragitto da cui era venuto, passando da Gerusalemme e poi tornando alla Mecca. (N.d.T.)

30. M. Iqbal, The reconstruction of Religious thought in Islam, op. cit., pp. 143-144.

31. Nahj ul-Balaghah, Lettera n. 45.

URL di origine:
http://www.al-islam.org/it/l-essere-umano-nel-corano-martire-ayatullah-morteza-motahhari/le-autocoscienze-dell%E2%80%99essere-umano