

MUSTANSIR MIR

IQBAL

Traduzione di
VITO SALIERNO

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

Indice

<u>Prefazione</u>	3
<u>Testi di Iqbal adoperati</u>	7
1. <u>Vita, personalità, opere</u>	9
2. <u>Principali temi di poesia</u>	31
3. <u>Arte poetica</u>	65
4. <u>Il Pensiero filosofico</u>	85
5. <u>Il Pensiero sociale e politico</u>	131
6. <u>Il legato di Iqbal</u>	153
<u>Ulteriori letture</u>	159
<u>Appendice italiana</u>	165
<u>Indice</u>	167

Prefazione

Scopo di questo libro è presentare Muhammad Iqbal (1877-1938), eminente poeta e filosofo dell'Asia Meridionale, ai lettori del mondo di lingua inglese. Esistono molti lavori su Iqbal scritti in inglese, ma sono pochi quelli che introducono il lettore nel cuore o nella sostanza degli scritti di Iqbal; entro questi limiti, il presente libro cerca di colmarne la lacuna. Basato su uno studio diretto degli scritti di Iqbal, presume una non conoscenza delle opere di Iqbal da parte del lettore e cerca di dare risalto, in un linguaggio non tecnico e con un'ampia presentazione dei testi, al filone principale del pensiero di Iqbal. Si tratta di un approccio espositivo ed analitico all'argomento; come tale, non cerca di dare un resoconto delle divergenti costruzioni critiche già affrontate storicamente sul suo pensiero allo scopo di identificare Iqbal come promotore o sostenitore di una certa filosofia o sistema di pensiero. Né tratta in maniera esauriente la vita personale di Iqbal o il suo coinvolgimento pratico negli affari sociali e politici dell'India. Infine, con alcune eccezioni, non si dilunga sul problema delle fonti e dell'originalità di Iqbal. Vari lavori su Iqbal (vedi il capitolo "Ulteriori letture") potranno chiarire al lettore questi e altri punti.

Ancora due chiarimenti.

Primo, ho affrontato gli scritti di Iqbal in maniera sincronica. Questo lascia naturalmente aperto il problema dello sviluppo e del mutamento del pensiero di Iqbal. Il punto di vista di Iqbal su alcuni argomenti, ad esempio quelli del nazionalismo e del misticismo, sono cambiati in maniera significativa nel tempo. Ma, anche se consideriamo il periodo del soggiorno di Iqbal in Europa (1905-1908) come una svolta decisiva nell'evoluzione del suo pensiero, i suoi scritti nel periodo post-europeo mostrano

una notevole coerenza. Uno studio comparato dei discorsi, scritti e dichiarazioni degli anni subito dopo il suo ritorno dall'Europa con quelli degli ultimi anni della sua vita dimostrerebbe che il pensiero di Iqbal su molti importanti aspetti della vita non è sostanzialmente cambiato, sebbene si sia certamente evoluto secondo la logica interiore delle sue convinzioni fondamentali. Inoltre, c'è spazio per presumere che il seme del pensiero di Iqbal post-Europa sia stato gettato nel suo periodo pre-Europa. Bisogna non di meno ammettere che uno studio dettagliato diacronico dell'opera di Iqbal è essenziale per capirne il pensiero in tutta la ricchezza della sua varietà.

Secondo, questo libro tratta gli scritti di Iqbal in prosa separatamente da quelli in poesia: i capitoli 2 e 3 riguardano la poesia di Iqbal, i capitoli 4 e 5 la prosa. Quest'approccio potrebbe apparire come una sorta di presupposizione in base alla quale i lavori di Iqbal in prosa siano per contenuto e carattere differenti da quelli in poesia. Non è questa – devo dirlo chiaramente – la mia posizione: io credo che gli scritti di Iqbal in prosa e in poesia, presi nel complesso, sono contrassegnati da una profonda unità. Anche un attento lettore di questo breve libro non mancherà di notare un'identità generica e una coerenza di base tra il pensiero di Iqbal in prosa e quello in poesia. Sfortunatamente non mi è possibile dilungarmi oltre in questa materia, ma intendo dimostrare in uno studio successivo che il problema di frequente sollevato sulla relazione tra prosa e poesia in Iqbal – ossia quale dei due debba avere la precedenza in un'interpretazione generale dell'opera – è completamente privo di fondamento. Ho trattato la poesia e la prosa di Iqbal in capitoli separati, in parte per comodità e in parte perché la statura di Iqbal come poeta giustifica un'attenta trattazione della sua opera poetica. Inoltre, date le differenze tra la natura discorsiva della prosa e la natura retorica della poesia, Iqbal è stato in grado di trattare diffusamente certi argomenti solo in prosa, sì che aveva un senso riservare alla discussione di quegli argomenti i capitoli dedicati alla prosa di Iqbal.

Ecco una rassegna dei capitoli.

Il capitolo 1 dà un breve schema della vita di Iqbal; si basa principalmente su *Zindah-Rud* (Il corso della vita), la biografia scritta in urdu dal figlio Javed Iqbal. Nel capitolo si cerca di

evidenziare il significato delle differenti fasi dello sviluppo intellettuale di Iqbal. Le due sezioni conclusive consistono in note sulla personalità e sui lavori individuali di Iqbal, rispettivamente. Il capitolo 2 presenta, in varie sezioni, molti dei principali temi della poesia di Iqbal, anche se non ha la pretesa di aver esaurito la trattazione. Il capitolo 3 analizza alcuni aspetti dell'arte poetica di Iqbal. Il capitolo 4 discute due dei lavori filosofici di Iqbal in prosa, *The Development of Metaphysics in Persia* e *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, con particolare riguardo a quest'ultimo. Al sommario dei capitoli o conferenze della *Reconstruction* fa seguito la discussione di parecchi dei principali punti del libro. La sezione conclusiva fa un paragone tra la *Metaphysics* e la *Reconstruction*. Il capitolo 5 passa in rassegna il pensiero sociale e politico così come è stato espresso in alcuni dei suoi lavori in prosa. Allo scopo di offrire una trattazione valida dell'argomento ho fatto riferimento alla compilazione degli scritti, discorsi e dichiarazioni redatta da Latif Ahmed Sherwani (vedi "Ulteriori letture"), citando anche dai lavori in poesia di Iqbal, che, a dire il vero, sono una fonte importante delle vedute sociali e politiche di Iqbal (il capitolo 2 ripara a quest'omissione). Il capitolo 6 offre osservazioni sul legato di Iqbal.

Testi di Iqbal adoperati

POESIA

Sono state usate le edizioni della poesia di Iqbal in persiano e in urdu a cura di Sheikh Ghulam 'Ali: *Kulliyat-i Iqbal – Farsi* (Collected Poetical Works of Iqbal – Persian, Lahore, 1973) e *Kulliyat-i Iqbal – Urdu* (Collected Poetical Works of Iqbal – Urdu, Lahore, 1973). Le traduzioni del materiale citato sono mie. I numeri di pagina si riferiscono ai volumi dell'opera omnia e non ai volumi singoli. Le opere in poesia sono citate con le iniziali dei titoli; queste, assieme alle date di pubblicazione, sono elencate qui di seguito:

Persiano

AK: *Asrar-i Khudi* (I Segreti dell'Io), 1915; II ediz. 1918.

RB: *Rumuz-i Bekhudi* (I Misteri del Non-Io), 1918.

PM: *Payam-i Mashriq* (Il messaggio dell'Oriente), 1923.

ZA: *Zabur-i 'Ajam* (Salmi di Persia), 1927.

JN: *Javed-Namah* (Il Poema Celeste), 1932.

PCBK: *Pas cheh bayad kard ai aqwam-i sharq?* (Che bisogna fare ora, o nazioni d'Oriente?), 1936.

AHf: *Armughan-i Hijaz – Farsi* (Il Dono del Hijaz – in persiano), 1938.

Urdu

BD: *Bang-i Dara* (Il Richiamo della Carovana), 1924.

BJ: *Bal-i Jibril* (L'Ala di Gabriele), 1936.

ZK: *Zarb-i Kalim* (Il colpo di Mosé), 1937.

AHu: *Armughan-i Hijaz – Urdu* (Il Dono del Hijaz – in urdu), 1938.

PROSA

The Development of Metaphysics in Persia (London, 1908) è citato con il titolo abbreviato di *Metaphysics*).

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, a cura di Saeed Sheikh (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1996) è citato con il titolo abbreviato di *Reconstruction*; le cifre romane e arabe sono usate con riferimento ai capitoli – o conferenze – e ai numeri di pagina, rispettivamente (per esempio, IV. 91 significa Conferenza IV, pagina 91).

Letters of Iqbal to Jinnah (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1974; I ediz. 1942).

SWS: *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, a cura di Latif Ahmed Sherwani (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, III ed. 1977 (ristampa 1995)).

RMI: *Ruh-i Makatib-i Iqbal* (urdu, L'essenza delle lettere di Iqbal), a cura di Muhammad Abdullah Qureshi (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1977).

SR: *Stray Reflections*, a cura di Javed Iqbal (Lahore, Iqbal Academy, ed. riveduta 1992).

Vita, personalità, opere

I. SIALKOT (1877-1895)

Iqbal nacque il 9 novembre 1877 a Sialkot, un'antica città nella provincia del Panjab, in Pakistan. Circa quattro secoli e mezzo prima della nascita, i suoi antenati bramini del Kashmir (India settentrionale) si erano convertiti all'Islam. Verso la fine del XVIII o agli inizi del XIX secolo, quando il potere afgano nel Kashmir stava per essere sostituito da quello sikh, il bisnonno di Iqbal o i suoi figli emigrarono dal Kashmir a Sialkot. Nei suoi versi Iqbal fa riferimento alle proprie origini kashmire e ai suoi antenati bramini, lamentando le sofferenze e le miserie degli abitanti della bella valle del Kashmir. In un verso esprime meraviglia – e sorride di ciò – dicendo di avere, nonostante la sua discendenza bramina, quell'intuito mistico che solo i grandi maestri sufi possedevano (ZA, 405). Il padre di Iqbal, Nur Muhammad, sarto di professione, era una persona pia con un'inclinazione mistica; pur non avendo seguito studi regolari, era un uomo in grado di leggere libri in urdu e in persiano, che ricercava la compagnia di studiosi e mistici, alcuni dei quali lo chiamavano con affetto "il filosofo illetterato". In incontri che si tenevano regolarmente nella sua abitazione, si leggevano classici sufi ben noti: dev'essere stato questo il primo approccio di Iqbal al misticismo musulmano. Desiderando dare al figlio un'istruzione religiosa, Nur Muhammad iscrisse Iqbal, all'età di quattro anni, ad una moschea, dove il ragazzo imparò a leggere il Corano. Con affetto Iqbal riferisce parecchi aneddoti per

dimostrare come i suoi punti di vista e atteggiamenti fossero stati, in maniera sottile ma decisa, influenzati dal carattere semplice ma profondamente religioso del padre. La madre di Iqbal, sebbene illetterata, era molto rispettata in famiglia come una donna saggia e generosa, che aiutava con discrezione i poveri e le donne bisognose e faceva da paciere nelle dispute dei vicini: in una toccante poesia scritta per la sua morte nel 1914, Iqbal ne lodò la compassione e la saggezza.

Un anno dopo aver frequentato la scuola coranica, all'età di cinque anni, Iqbal diventò allievo di Sayyid Mir Hasan (1844-1929), un noto studioso di religione e letteratura che dirigeva in città una *madrassa* (scuola religiosa). Durante il loro lungo sodalizio Mir Hasan non solo fornì ad Iqbal nozioni sul passato religioso dell'Islam, ma lo aiutò anche a raffinare il gusto letterario. A differenza di molti altri studiosi musulmani in India, Mir Hasan era del parere che i musulmani avrebbero dovuto avere, oltre alla propria istruzione religiosa, una cultura europea—il che, in termini pratici, significava istruzione secolare. La conquista di Delhi nel 1857 aveva reso gli Inglesi padroni dell'India *de jure*: gran parte del paese era già *de facto* sotto il loro controllo. Ira e frustrazione portarono molti musulmani a respingere qualunque cosa si riferiva ai dominatori inglesi, che avevano biasimato i musulmani per la rivolta del 1857; accusavano, infatti, gli Inglesi di attuare una politica pregiudizievole alla loro posizione un tempo predominante. Nel campo dell'istruzione le discipline islamiche tradizionali e il persiano e l'arabo persero in breve tempo importanza nella società; per contro, l'inglese e le lettere e le scienze moderne crebbero in importanza. La conseguenza di tutto ciò fu la diminuita richiesta di esperti di arabo e persiano e l'aumento di studiosi di inglese e discipline moderne. Molti capi religiosi musulmani scoraggiavano i propri seguaci dallo studiare l'inglese che essi etichettavano come la lingua degli infedeli usurpatori dell'India, e con questa tutta l'istruzione moderna. Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), educatore e riformatore, non era di questo parere: riteneva che la salvezza dei musulmani indiani stava nell'accettare i mutamenti fondamentali che si veificavano nel mondo reale. Critico del sistema di istruzione islamica tradizionale, che bollava come stagnante e

improduttivo, mise in risalto la necessità per i musulmani di studiare l'inglese e le lettere e le scienze europee. Mir Hasan, che era d'accordo con Sir Sayyid e ne sosteneva la causa, persuase il padre di Iqbal a iscrivere il figlio al *college* della "Scotch Mission" dove egli stesso insegnava arabo. Presso questo istituto Iqbal conseguì il diploma della "Faculty of Arts" (1895), il grado più alto di quella scuola, ossia due anni di istruzione dopo il *college* (la scuola della "Scotch Mission", che ancora esiste, prese poi il nome di "Murray College").

Durante gli anni trascorsi alla "Scotch Mission" Iqbal, che aveva quindici o sedici anni, incominciò a comporre poesie, alcune delle quali furono pubblicate. Come molti altri promettenti poeti in India, Iqbal diventò uno "studente per corrispondenza" di Mirza Dagh (1831-1905), un famoso poeta urdu noto come "l'usignolo dell'India". Dagh ammirava il talento di Iqbal, che fu sempre orgoglioso di essere stato un suo studente. In una poesia scritta per la morte di Dagh, Iqbal gli tributò omaggio per le eminenti doti artistiche.

All'età di diciotto anni, la città di Sialkot non aveva più nulla da offrirgli; questi primi anni avevano però messo in risalto alcuni degli atteggiamenti, simpatie e interessi tipici di Iqbal. I suoi genitori gli avevano, ad ogni modo, dato un orientamento profondamente religioso e mistico che egli avrebbe mantenuto per tutta la vita. Una costante fonte di ispirazione fu per lui il *Corano* che recitava regolarmente; Iqbal sosteneva che la sua poesia non era altro che una spiegazione del messaggio coranico. Una volta il padre gli consigliò di leggere il *Corano* come se fosse una rivelazione diretta a lui da Dio, perché solo allora – disse – l'avrebbe compreso appieno. Quest'osservazione lasciò nella mente di Iqbal un'impressione indelebile e determinò il suo atteggiamento intellettuale ed emotivo verso il *Corano*. In seguito trovò forma in un distico memorabile:

Fino a quando il Corano non si rivela al tuo proprio cuore,
né Razi né l'autore del *Kashshaf* potranno sciogliere per te
i nodi (BJ, 370).

(Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210) e Abu'l-Qasim Mahmud al-Zamakhshari (1075-1144) erano stati commentatori coranici; il commentario di quest'ultimo recava il titolo di *al-Kashshaf*).

Si è detto che la scelta di Iqbal dell'argomento della tesi di dottorato— il pensiero metafisico persiano— fosse stata indirettamente influenzata da suo padre. Con riferimento alla grande influenza spirituale che il padre aveva avuto su di lui, Iqbal soleva dire di non essersi formata una visione della vita attraverso la ricerca filosofica, ma di averla “ereditata” e di aver usato la logica e il ragionamento solo per sostenere e affermare quel punto di vista.

L'influenza di Mir Hasan su Iqbal fu formativa. Mir Hasan era uno studioso impegnato e illuminato, che non solo infuse in Iqbal un amore profondo per l'eredità intellettuale e letteraria islamica, ma lo introdusse anche al sapere moderno. Fu attraverso Mir Hasan che Iqbal conobbe Sir Sayyid.

È ben nota la simpatia di Iqbal per il movimento educativo di Sir Sayyid, anche se Iqbal nutriva serie riserve sul valore del sistema di istruzione europeo. Inoltre, se il pensiero di Iqbal presenta una sintesi unica delle tradizioni di apprendimento orientale e occidentale e se quella sintesi è stata espressa principalmente attraverso il mezzo poetico nel contempo serio ed eloquente, allora fu a Sialkot, e principalmente sotto la guida di Mir Hasan, che furono poste le prime basi di quella sintesi e fu scelto il mezzo espressivo, la poesia. In una poesia scritta in lode di un santo indo-musulmano, Iqbal parla con riverenza del debito intellettuale e letterario nei confronti del suo caro maestro. Nel 1922, quando il governo britannico decise di conferirgli un cavalierato, Iqbal accettò quell'onore purché fosse riconosciuta anche la cultura di Mir Hasan. Chiestogli l'elenco dei libri scritti da Mir Hasan, Iqbal rispose che era egli stesso il libro di Mir Hasan. Iqbal fu insignito del cavalierato il 1° gennaio 1923 e Mir Hasan ricevette il titolo di *Shams al-'Ulama* (“Sole degli Studiosi”).

Nel 1893, all'età di 16 anni, Iqbal sposò Karim Bibi, che aveva tre anni più di lui; si trattò probabilmente di un matrimonio combinato in tutta fretta – ci sono indicazioni del

fatto che Iqbal fosse contrario, anche se aveva lasciato la decisione agli anziani. Karim Bibi gli diede un figlio e una figlia. Le difficili relazioni tra i due portarono alla separazione della coppia; Iqbal si assunse, però, la responsabilità del mantenimento di Karim Bibi, che gli sarebbe sopravvissuta per otto anni.

II. LAHORE (1895-1905)

Nel 1895 Iqbal si trasferì a Lahore, attirato dai verdi pascoli della cultura di quella città. Importante centro del Panjab, Lahore era nota per le sue istituzioni scolastiche e per le attività culturali. Iqbal fu ammesso al famoso Government College, dove rimase tre anni, ottenendo nel 1897 il diploma di B.A. - inglese, filosofia e arabo- e nel 1899 il diploma di M.A. in filosofia. Poco tempo dopo fu nominato lettore di arabo alla cattedra MacLeod dell'Oriental College di Lahore, dove insegnò storia, filosofia ed economia, e lavorò a progetti di ricerca e traduzioni; mantenne questo posto, con intervalli, fino al 1904. Per un breve periodo fu anche assistente di lingua inglese al Government College e ad un altro *college* in città.

A Lahore si sviluppò il talento intellettuale e letterario di Iqbal; al Government College si trovò faccia a faccia con la vasta e profonda tradizione della cultura europea. Probabilmente la maggiore influenza su di lui fu quella di Thomas Arnold (1864-1930), che aveva insegnato all'Aligarh College, prima di passare al Government College nel 1898. Intuite le abilità di Iqbal, Arnold lo influenzò in vari modi; oltre all'insegnamento formale, spinse Iqbal a seguire parecchi progetti di ricerca. Durante il periodo del dottorato di arabo, su incoraggiamento di Arnold, Iqbal scrisse un saggio sul concetto dell'Uomo Perfetto nel mistico musulmano 'Abd al-Karim al-Jili, riassunse e tradusse in urdu due libri inglesi (uno sulla storia inglese iniziale, l'altro di economia) e scrisse il primo libro in urdu sui principi dell'economia.

Lahore si vantava di avere parecchie società letterarie, che si riunivano regolarmente e davano, sia ai poeti noti sia a quelli emergenti, l'opportunità di presentare i propri lavori ad un vasto pubblico. Iqbal si impose subito all'attenzione come un fine poeta. All'inizio trattò i temi convenzionali della poesia urdu-

l'amore come sofferenza derivata dalla separazione dall'amata e desiderio di riunirsi a lei– usando a questo fine la forma tipica e popolare del *ghazal* in urdu (una poesia d'amore in versi lirici, ossia discorso d'amore con le donne). Poco tempo dopo scelse e perfezionò il *nazm* (verso narrativo) che sarebbe diventata per lui la principale forma metrica di poesia. Ma anche come scrittore di *ghazal* si notò l'originalità di Iqbal attraverso il rigido schema delle convenzioni e le sue immagini nuove conquistarono l'attenzione dell'uditorio, ricevendo le lodi di noti poeti e di critici del tempo.

A questo punto della carriera poetica di Iqbal tre sono gli sviluppi significativi.

Primo, la poesia di Iqbal mostra un'influenza crescente della poesia inglese, come dimostrato, per esempio, dalle sue molte poesie sulla natura; ma, invece di rompere nettamente con la tradizione indiana della poesia urdu persianizzata, Iqbal si avvicinò alle fonti letterarie di quella tradizione nel trattare i temi che aveva preso a prestito dalla poesia inglese. Si trattava di un nuovo esperimento che fu salutato come un soffio di aria fresca nell'atmosfera stagnante creata dagli stili della composizione poetica allora corrente in urdu. A questo riguardo, una poesia tipica è “Himalaya”, che è discussa nei capitoli 2 e 3.

Secondo, influenzato dalla letteratura inglese e dal pensiero politico europeo, ma anche dagli sviluppi politici all'interno dell'India, Iqbal inizia a trattare temi patriottici. Il suo “Canto nazionale dell'India” (BD, 83), che si apre con “L'India, la nostra patria, è la migliore del mondo”, diventò immensamente popolare e fu di frequente cantato in coro, virtualmente un inno nazionale, nelle scuole e nelle riunioni in tutto il paese.

Terzo, la poesia di Iqbal prende un nuovo indirizzo con l'appoggio dell'*Anjuman-i Himayat-i Islam* (Società per il sostegno dell'Islam). L'*Anjuman* era stata creata nel 1884 con lo scopo di promuovere il benessere dei Musulmani d'India; in particolare, dava un sostegno finanziario agli studenti, creava biblioteche e orfanotrofi, aiutava le vedove e i poveri a mantenersi da sé fornendo loro un aiuto nelle loro vocazioni, impiantava tipografie per la stampa di materiale islamico. Alle

riunioni annuali dell'*Anjuman* per la raccolta di fondi partecipavano personaggi nazionali carismatici e pubblico generico: in questi incontri si tenevano discorsi su importanti temi nazionali e comunitari e si leggevano poesie che facevano appello ai sentimenti religiosi. All'incontro annuale del 1900 Iqbal lesse la sua poesia "Il lamento dell'orfano", che commosse l'uditorio al punto da essere riletta; grazie anche a questa poesia di Iqbal, la raccolta fondi di quella riunione ebbe un grande successo.

A Lahore, molto più che a Sialkot, Iqbal si trovò di fronte alle due tradizioni del sapere orientale e occidentale; lo si può notare dalle materie che studiò al Government College: arabo, inglese, filosofia. Come a Sialkot, anche a Lahore, Iqbal trovò un abile mentore: la pietra preziosa scoperta da Mir Hasan a Sialkot fu a Lahore levigata in splendente gioiello da Arnold, sotto il cui affettuoso patrocinio, il poeta Iqbal diventò l'accademico Iqbal. Gli studi, gli scritti e gli interessi di Iqbal presero una notevole diversità: insegnò inglese, filosofia, storia, economia in diversi istituti e i suoi scritti riguardarono materie diverse. Arnold incitò Iqbal a proseguire in Occidente studi avanzati: Iqbal aveva probabilmente già iniziato un processo di sintesi delle tradizioni orientale e occidentale. Nel fertile suolo di Lahore il ramoscello di Sialkot era diventato un albero robusto.

III. L'EUROPA (1905-1908)

Arnold e Iqbal si stimavano reciprocamente. Quando Arnold partì per l'Inghilterra nel 1904, Iqbal scrisse una commovente poesia nella quale pagò un tributo ad Arnold, esprimendo la decisione di seguirlo in Inghilterra. Con l'aiuto finanziario del fratello maggiore, Iqbal fu in grado di realizzare il suo desiderio; nel 1905 giunse a Cambridge dove fu ammesso al Trinity College come ricercatore. Agli inizi del XX secolo Cambridge era un centro famoso per gli studi di arabo e persiano: tra i suoi luminari c'era Reynold M. Nicholson, che in seguito tradusse dal persiano in inglese il lavoro di Iqbal *Asrar-i Khudi* (1920). Inoltre, a Cambridge Iqbal incontrò il filosofo John Mc Taggart e ne frequentò le lezioni sul pensiero occidentale. Nel frattempo Iqbal si iscrisse come studente di legge al Lincoln's Inn a Londra; e su suggerimento di Arnold si presentò all'università di

Monaco per il dottorato. Nel giugno 1907 Iqbal conseguì il B.A. a Cambridge; nel novembre dello stesso anno ricevette dall'università di Monaco il Ph.D. con una tesi sullo sviluppo della metafisica in Persia. Nel luglio 1908 Iqbal fu ammesso all'esercizio della professione forense a Londra; nello stesso anno la sua tesi di dottorato fu pubblicata a Londra.

Il periodo europeo della vita di Iqbal è importante per molte ragioni. In questo periodo si dedicò quasi esclusivamente agli studi; mai prima o dopo avrebbe condotto una così intensa vita accademica. Il risultato fu di tre lauree da altrettante scuole famose, un'impresa di tutto rispetto in tre anni. Durante la permanenza in Europa Iqbal raggiunse anche una buona padronanza del tedesco; conosceva già molte opere tedesche in traduzione, ma ora si trovava nella posizione di studiare di prima mano e in profondità la tradizione filosofica e letteraria tedesca. Da quel periodo diventano sempre più frequenti nei suoi lavori i riferimenti agli scrittori tedeschi, e si incomincia a intravedere per lui in India un ruolo simile a quello di Goethe che ammirava molto; pertanto l'influenza del pensiero e della letteratura tedesca sembrano aver avuto la funzione di controbilanciare quella dell'inglese. Con buon motivo si è suggerito che l'interesse di Iqbal per la letteratura tedesca fosse stato in parte dovuto al fenomeno del Movimento Orientale, che rappresentava l'influenza di Hafiz, Sa'di, Rumi e altri poeti persiani su scrittori quali Herder, Rückert, Goethe, Schiller, Heine.

L'attenzione rivolta da Iqbal ai suoi studi in Europa gli diede poche opportunità di comporre poesia: non molte sono le sue composizioni in quel periodo e spesso Iqbal fu costretto a rifiutare le richieste di collaborazione a riviste e giornali in India. In Europa, invece, Iqbal si mostrò scettico nei confronti della poesia: sembra che l'opportunità di riflettere e osservare datagli dal soggiorno in Europa lo avesse portato a ripensare al ruolo del poeta nella società. Con riferimento all'ambiente indiano, Iqbal arrivò alla conclusione che la poesia urdu, con i suoi temi decadenti ed espressioni di repertorio, era totalmente inadeguata al più alto compito di creare una nazione. Il suo legame con l'*Anjuman-i Himayat-i Islam* l'aveva già portato a comporre poesie riguardanti la comunità indo-musulmana, convincendolo

della necessità di adattare l'arte alla vita. Al tempo stesso, si era reso conto della propria inadeguatezza al ruolo di poeta, di non avere la capacità di comporre quel tipo di poesia che i tempi richiedevano, e così aveva deciso di non scrivere più poesie. Quando gli amici si mostrarono contrari, Iqbal stabilì di affidare la decisione ad Arnold, che lo persuase a continuare.

In Europa, come a Lahore, Arnold ebbe un ruolo importante nell'istruzione e nell'educazione di Iqbal, e la permanenza di Iqbal in Europa rafforzò il legame tra i due. Fu Arnold che si preoccupò dell'ammissione di Iqbal al Trinity College di Cambridge ancor prima che questi arrivasse in Inghilterra. Nelle sue visite a Londra Iqbal incontrava di frequente Arnold, che sostituì nelle lezioni di arabo quando il professore si prese una vacanza di sei mesi dall'Università di Londra. Fu su proposta di Arnold ed altri che Iqbal fu esonerato, durante gli studi per il dottorato, dall'obbligo di risiedere presso l'Università di Monaco: la tesi di laurea, a stampa, fu infatti dedicata ad Arnold.

In Europa Iqbal fu in grado di studiare da vicino e in modo critico la civiltà occidentale, di cui avrebbe parlato nei lavori successivi; pur ammirando certi aspetti di quella civiltà, Iqbal ne criticava l'aspetto secolare e metteva i musulmani in guardia dai pericoli di un'imitazione cieca dell'Occidente. In uno dei suoi versi Iqbal dice: "La tempesta dall'Occidente ha trasformato i Musulmani in veri Musulmani" (BD, 267); ovviamente quest'osservazione si adattava in primo luogo e principalmente a lui stesso. Durante il soggiorno in Europa Iqbal modificò il proprio punto di vista e la considerazione che aveva del nazionalismo. Prima di partire per l'Europa aveva sostenuto la causa del nazionalismo indiano e aveva lavorato per l'unità tra hindu e musulmani. Per lui la lealtà al paese poteva coesistere senza alcuna seria tensione con la propria religione; di conseguenza scrisse poesie nelle quali esaltava il nazionalismo indiano. In Europa Iqbal fu testimone della profonda discordia che un nazionalismo sciovinista aveva causato tra le maggiori potenze europee e che parecchi anni dopo avrebbe portato alla Prima Guerra Mondiale. Una riflessione sulla situazione politica europea portò Iqbal a tracciare una distinzione tra il nazionalismo territoriale ed etnico dell'Europa e l'universalismo ideologico

dell'Islam, e così respinse il primo a favore del secondo. Questa trasformazione nel pensiero di Iqbal avrebbe avuto conseguenze di grande portata nella sua poesia e nel suo pensiero.

IV. UN SENSO DI MISSIONE (1908-1938)

Al ritorno in India nel luglio 1908 Iqbal aprì uno studio legale a Lahore e per un breve periodo insegnò anche filosofia al Government College, la sua *alma mater*: la lotta per crearsi una base finanziaria richiedeva tutto il suo tempo. Inoltre la sua vita matrimoniale era tutt'altro che felice: il primo matrimonio non aveva avuto successo - nel 1910 sposò Sardar Begum e nel 1913 Mukhtar Begum. I problemi personali non gli lasciavano molto tempo per la letteratura; nei primi due o tre anni dal ritorno dall'Europa scrisse poco. Tuttavia prese parte alle attività di parecchie organizzazioni sociali e di un gran numero di istituzioni scolastiche inclusi la Panjab University e il Mohammedan Anglo-Oriental College.

Nel 1911 il governo britannico, accettando le richieste politiche degli Hindu ma causando grave scontento nei Musulmani, abolì la spartizione del Bengala decisa nel 1905. Anche la scena internazionale non era favorevole ai Musulmani: nel 1911-1912 l'Italia aveva occupato la Libia, la Francia si era annesso il Marocco, vari Stati balcanici avevano attaccato la Turchia togliendole i possedimenti europei. Questi avvenimenti in patria e all'estero crearono un senso di disperazione e di frustrazione in molti musulmani sensibili incluso Iqbal la cui vita fu d'allora in poi segnata da una crescente onestà di intenti. Sia in poesia che in prosa Iqbal iniziò a guidare l'impegno dei Musulmani, non solo in India ma in tutto il mondo islamico, e con l'andar del tempo le sue idee filosofiche e politiche cominciarono a prendere una forma definita. Secondo lo stesso Iqbal, fu durante il soggiorno in Inghilterra che si era interessato al problema del declino della comunità musulmana dal punto di vista storico: questa preoccupazione diventò cospicua nella successiva produzione letteraria.

Poesie di Iqbal in urdu erano già apparse in riviste, ma il primo libro di poesie, nel 1915, fu in persiano: *Asrar-i Khudi* (I segreti dell'Io), nel quale cercò di offrire una trattazione sistematica dei concetti fondamentali del proprio pensiero; la

traduzione inglese del poema (1920) ad opera di Nicholson introdusse Iqbal in Occidente come importante scrittore e filosofo. Nel recensire la versione inglese, Herbert Read paragonò Iqbal al famoso poeta americano Walt Whitman (1819-1892); per intento e interesse, *Asrar-i Khudi* si rivolgeva alla comunità musulmana in tutto il mondo. A questo libro seguirono altre raccolte di poesie in persiano e in urdu. Impegnato sul fronte intellettuale, scolastico e sociale, Iqbal teneva discorsi pubblici e lezioni accademiche, scriveva articoli per riviste e quotidiani, contribuiva alla produzione di testi scolastici per studenti di scuole e licei, manteneva una nutrita corrispondenza, esprimendo in molti casi il proprio punto di vista su temi di rilevanza nazionale e internazionale. Il suo più importante lavoro filosofico, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, fu pubblicato nel 1924. Nel 1934 fu invitato a tenere un ciclo di conferenze (“Rhodes lectures”), ma, per la non buona salute, non poté partire per l’Inghilterra.

La comunità musulmana mondiale– la *ummah*– diventò l’argomento principale dell’attenzione di Iqbal nel periodo post-europeo. Iqbal, che aveva già scritto “Il canto nazionale dell’India” (BD, 83) - “Siamo indiani e l’India è la nostra patria”– a questo riguardo va anche menzionato il “Canto nazionale dei bambini indiani” (BD, 87)– compose il “Canto della comunità islamica” che proclamava “Siamo musulmani, tutto il mondo è la nostra patria”. Dal suo impegno attivo in parecchie cause islamiche mondiali è evidente l’interesse di Iqbal per la crescita e il benessere della *ummah*. Quando nel gennaio 1929 l’avventuriero Bachchah-i Saqao si impadronì di Kabul, spodestando il sovrano Amanullah Khan, Iqbal fece appello ai Musulmani d’India a sostenere la campagna del generale afgano Nadir Shah per sconfiggere Bachchah-i Saqao. Nel settembre 1929 Iqbal presiedette un’imponente manifestazione pubblica per protestare contro la crescente influenza sionista in Palestina sotto il patronato inglese; nel suo discorso dichiarò che i Musulmani non avevano alcuna fiducia nella commissione di indagine che l’Inghilterra intendeva mandare in Palestina. Nel 1931 rappresentò i Musulmani d’India alla riunione del “World Islamic Congress” in Palestina; inoltre, nel 1931 e nel 1932, sempre in rappresentanza dei Musulmani

d'India, partecipò a Londra alle Conferenze della Tavola Rotonda indette per decidere il futuro politico dell'India. Nel 1933, assieme a due amici, Iqbal fece un viaggio in Afghanistan su invito di Nadir Shah, che desiderava consultarlo sul sistema scolastico in Afghanistan.

In pratica la maggior parte dell'attività politica di Iqbal fu rivolta all'India. Nel 1926 fu eletto al Consiglio Legislativo del Panjab, posizione che tenne sino al 1930. Svolse un ruolo importante nel determinare il corso della Lega Musulmana, che sarebbe diventato il più grande partito politico musulmano dell'India. Quando le attività dei movimenti militanti hindu quali lo Shuddhi e il Sanghatan portarono agli scontri tra hindu e musulmani, Iqbal spinse i Musulmani a seguire l'esempio della comunità hindu in India e a fare affidamento su sé stessi per la propria sopravvivenza ed il proprio progresso come comunità. Sostenitore all'inizio della causa dell'unità hindu-musulmana, Iqbal ebbe poi dubbi sull'attuazione del progetto, concludendo che i Musulmani d'India dovevano mantenere distinta la propria entità religiosa e culturale. Parlò anche della necessità di un sistema elettorale separato per gli Hindu e i Musulmani in India. Nel dicembre 1930, alla riunione annuale della "All-India Muslim League" ad Allahabad, tenne il famoso discorso presidenziale con il quale propose la creazione di una patria separata almeno per i Musulmani dell'India nord-occidentale. Anche se non visse a lungo per vedere la creazione del Pakistan nel 1947, Iqbal è onorato come padre spirituale e considerato il poeta nazionale.

V. PERSONALITÀ

Iqbal era solito scoraggiare domande sulla sua vita personale e non nutriva alcun entusiasmo a proposito della sua biografia. Ciò non ostante, dai suoi lavori traspaiono molti aspetti della sua personalità; le biografie sono un'altra ricca fonte di informazione, così come la sua corrispondenza. Nella poesia autobiografica "Pietà ed empietà" (BD, 59-60) Iqbal parla di un vicino di casa, un religioso che aveva sentito dire che Iqbal, pur esperto di legge islamica e religione, non fosse in verità un individuo pio; che recitava all'alba il *Corano*, ma che amava la musica, proibita dall'Islam; che, sotto l'influenza della sua

educazione filosofica, rifiutava di considerare gli Hindu infedeli; che non era alieno dal frequentare belle donne; che aveva inclinazioni sciite; che, in breve, Iqbal era un “mucchio di contraddizioni”. Un giorno, incontrando il religioso, Iqbal gli confessò di non conoscere la verità di sé stesso e di desiderare di “vedere Iqbal” un giorno. La poesia si chiude con questo distico:

Iqbal stesso non conosce Iqbal,
e questo, o Dio, non è uno scherzo!

Anche se è chiara la connotazione frivola di questa poesia, è corretto il punto essenziale, e cioè che Iqbal aveva una personalità dalle molte facce.

Sia per natura che per studi Iqbal era un uomo serio e riflessivo: era stato allevato in un ambiente nel quale religiosità e cultura erano apprezzate. Da ragazzo Iqbal se ne stava paziente durante le riunioni in casa nelle quali persone istruite leggevano classici mistici musulmani che erano allora fuori della sua comprensione; aveva un profondo rispetto per famosi personaggi, religiosi e mistici, della storia islamica – anzi della storia mondiale - come lo testimonia la sua poesia.

È fuori discussione il suo impegno fondamentale nella vita: intellettualmente ed emotivamente si dedicava agli ideali dell’Islam, che gli erano stati inculcati in tenera età, e questa devozione crebbe negli anni finché il suo pensiero, come egli stesso ammise, non diventò completamente “coranizzato”; ma Iqbal non fu affatto un oscurantista religioso. Parecchi scrittori hanno parlato della sua accettazione di un’ampia umanità; i suoi amici intimi includevano non solo musulmani, ma anche cristiani, hindu, sikh, e in poesia cantò le lodi di famosi personaggi non musulmani antichi e moderni.

Una delle qualità che Iqbal ammirava era la *faqr*. Letteralmente, “povertà”, la parola, così come è stata usata nella poesia di Iqbal, rappresenta un atteggiamento di auto-sufficienza e indifferenza verso gli ornamenti del potere e della fama (Iqbal usava anche la parola *dervishi*, più o meno nello stesso senso). Non solo Iqbal predicava la *faqr*, ma la praticava anche. Da avvocato non accettava più di poche cause per volta, mirando allo scopo di guadagnare quel tanto che gli bastava per un mese

o due. Quando Sir Akbar Hydari, primo ministro di Haidarabad, gli mandò un assegno di mille rupie, Iqbal considerandolo un atto di generosità nei suoi confronti, gli restituì l'assegno e scrisse una poesia, menzionando la sua *faqr*, cioè il suo senso di dignità come motivo del rifiuto di accettare l'offerta.

Il coraggio era un'altra qualità ammirata da Iqbal; di certo egli stesso aveva il coraggio della convinzione. Quando ricevette il titolo di Sir, uno dei suoi amici gli scrisse esprimendo il timore che legato al governo britannico, non sarebbe stato più in grado di parlare liberamente sui temi di importanza nazionale. Nella risposta Iqbal disse che nessuna forza al mondo avrebbe potuto trattenerlo dal dire la verità. Gli eventi successivi lo dimostrarono.

Iqbal aveva una disposizione affettuosa: derivava dal suo rapporto emotivo con la fede e l'estetica. Piangeva nel recitare il *Corano*; talvolta la sua copia del testo sacro, bagnata di lacrime, doveva essere messa al sole ad asciugarsi. Allo stesso modo lo commuovevano versi di grande potenza; in un caso fu così sopraffatto dall'emozione nel leggere un gruppo di versi da svenire quasi (RMI, 211). Uno dei picchi della sua vita emotiva fu la visita alla moschea di Cordova in Spagna. Quella visita lo aveva portato, nelle sue parole, "ad altezze mai sperimentate prima" (RMI, 459); da molti la poesia "La moschea di Cordova" è considerata il suo capolavoro.

Iqbal aveva un sesto senso per il talento; invitava o incoraggiava parecchie persone a intraprendere differenti progetti che considerava importanti. Persuase Muhammad 'Ali Jinnah, il futuro creatore del Pakistan, a tornare dall'Inghilterra e ad assumere la guida dei Musulmani d'India. Invitò Abu'l-A'la Mawdudi, in seguito fondatore del partito politico-religioso della *Jama'at-i Islami*, a portare avanti la ricostruzione del pensiero della giurisprudenza islamica secondo determinate linee (il progetto non decollò per la morte di Iqbal poco dopo). Esortò parecchi discepoli di Amir Mina'i a scrivere una biografia del grande poeta urdu, raccomandando loro di redigerla in inglese e di pubblicarla in una rivista o giornale britannico.

In Iqbal, l'intellettuale serio, aveva anche un lato più frivolo; aveva un senso acuto dell'umorismo ed era capace di una satira pungente. Molti sono gli esempi di umorismo ed ironia in vari suoi lavori poetici, come nel *Bang-i Dara*, nella parte finale intitolata *Zarifanah* ("Poesie satiriche"). Una delle poesie in questa sezione (BD, 284) mostra il contrasto che esiste nella relazione tra maestro e allievo nel sistema scolastico occidentale e in quello tradizionale orientale, il primo basato sul denaro, il secondo sul rapporto affettivo tra i due. Il contrasto si basa sull'assonanza tra la parola urdu-persiana *dil* (cuore) e quella inglese *bill* (conto): un tempo, dice Iqbal, l'allievo offriva il suo cuore al maestro in segno di gratitudine, ora con i tempi mutati, finiti gli studi, dice al maestro "Posso avere il conto, per favore".

Iqbal non era blasfemo, ma indulgeva nella rampogna e spesso si presentava, a molti in maniera convincente, come uno che avesse poco riguardo per i comandamenti religiosi. Secondo alcuni c'era in quest'atteggiamento l'influenza dei *Malamatiyyah*, i mistici musulmani che in maniera deliberata, come ausilio all'autopurificazione, compivano atti che li avrebbero esposti al biasimo pubblico.

Iqbal era molto pignolo nei suoi scritti. Aveva l'abitudine ad essere meticoloso nella correzione, il che portava spesso ad un ritardo nella pubblicazione e all'eliminazione di quelle poesie che secondo lui non erano all'altezza. La sua padronanza del persiano e dell'urdu è dimostrata dagli scambi letterari con studiosi nel corso dei quali difendeva l'uso di certe parole e frasi citando a sostegno da maestri delle due lingue; era ad ogni modo pronto ad accettare e apprezzare le critiche ben fondate.

Iqbal amava la musica e suonava la chitarra bene; aveva una voce melodiosa e alle riunioni pubbliche gli si chiedeva di frequente di cantare le sue poesie. Mangiava con parsimonia di tutto, tranne la carne di manzo – la riluttanza gli derivava forse, a detta del figlio Javed, dal retaggio degli antenati bramini, in ossequio alla vacca. Il frutto preferito era il mango e amava i cetrioli (la gente di origine kashmira è nota per la predilezione per i vegetali). Amava anche raccogliere fotografie di poeti famosi.

In vita Iqbal diventò una leggenda che aumentò con il passar del tempo. In Pakistan citare un verso di Iqbal a sostegno della propria tesi significa in pratica avere l'ultima parola decisiva in materia, anche se non è stato sempre così. In molte occasioni Iqbal fu criticato per le sue opinioni e per la dizione; fu sottoposto ad attacchi quando accettò il titolo di Sir, quando scrisse poesie per celebrare o commemorare alcuni avvenimenti come l'incoronazione di Giorgio V o la morte della Regina Vittoria, quando rifiutò di sostenere il movimento di disobbedienza civile contro i dominatori inglesi, e quando nelle sue poesie si rivolse a Dio in una maniera considerata audace. Ha però avuto anche sostenitori, tra i quali famosi religiosi e scrittori, che l'hanno difeso dalle accuse mossegli; visse una vita semplice, dignitosa e di principii. I biografi hanno messo in risalto che durante la sua vita, in particolare negli ultimi anni, al colmo della fama, aveva vissuto in condizioni difficili: se l'avesse chiesto, gli Inglesi sarebbero stati pronti a sostenerlo e dargli un aiuto finanziario. Fu, infatti, chiamato a ben ragione "il cavaliere più povero".

VI. OPERE

Iqbal scriveva con molta facilità in tre lingue, urdu, persiano e inglese, e pubblicò opere in tutte e tre. Adoperava l'inglese per la prosa, il persiano per la poesia, l'urdu sia per la prosa che per la poesia. Segue una breve introduzione ai suoi libri secondo l'ordine di pubblicazione.

Opere in poesia

Asrar-i Khudi (I segreti dell'io, in persiano, 1915). Rifacendosi alle fonti religiose, spirituali e letterarie dell'Islam, Iqbal offre in quest'opera una descrizione dettagliata della filosofia dell'io, illustrandone con storie e aneddoti i principali elementi. Nel poemetto Iqbal è consapevole del proprio ruolo di portatore di un messaggio profetico ai Musulmani del suo tempo. L'essenza di questo messaggio è la formazione della personalità umana dinamica attraverso l'azione, la lotta e l'accettazione delle sfide della vita. Iqbal riconosce l'influenza di Rumi, diventata per lui una fonte costante di ispirazione e guida. Il poemetto dimostra anche la convinzione di Iqbal che la funzione propria dell'arte è la nobilitazione della vita.

Rumuz-i Bekhudi (I misteri del Non-Io, in persiano, 1918). Si tratta di un seguito al precedente. L'*Asrar-i Khudi* riguarda lo sviluppo dell'Io individuale, il *Rumuz-i Bekhudi* tratta invece il ruolo e la funzione dell'individuo nella società. Secondo Iqbal gli individui possono sviluppare il proprio potenziale appieno solo entro la società e solo quando contribuiscono agli obiettivi più ampi della comunità alla quale appartengono. In un senso molto pratico, si può parlare di un Io della comunità così come si parla di un Io individuale.

Payam-i Mashriq (Il Messaggio dell'Oriente, in persiano, 1923). Nella prefazione al *Payam-i Mashriq* Iqbal dice di essere stato motivato a comporlo dal *West-Östlicher Diwan* di Goethe. Dopo aver citato Heine, per il quale il *Diwan* di Goethe rappresentava un debole tentativo spirituale dell'Occidente di derivare forza e vitalità dall'Oriente, Iqbal scrive che il *Payam-i Mashriq* voleva dare risalto alle verità morali e religiose riguardanti l'addestramento del carattere degli individui e delle nazioni. Il libro ha anche uno scopo più immediato e pratico, perché Iqbal osserva che ai suoi giorni le condizioni dell'India avevano una qualche somiglianza con quelle della Germania ai tempi di Goethe. Il *Payam-i Mashriq*, che tratta una varietà di temi e soggetti filosofici, politici e letterari, ci dà alcuni punti chiave della poetica di Iqbal.

Bang-i Dara (Il Richiamo della Carovana, in urdu, 1924). Diviso in tre parti, la prima anteriore al 1905, la seconda tra il 1905 ed il 1908, e la terza gli anni successivi, ci aiuta a capire, come nessun altro nell'opera di Iqbal, parecchi aspetti dell'evoluzione del suo pensiero e del suo orientamento. Nella prima parte prima sono incluse poesie sulla natura degne di nota, composizioni per bambini – alcune sono traduzioni o adattamenti da originali occidentali – e qualche poesia patriottica; inoltre l'introduzione a cura di Sir Abdul Qadir fornisce un utile *background* all'opera.

Zabur-i 'Ajam (Salmi di Persia, in persiano, 1927). Iqbal riassunse così il contenuto di quest'opera, divisa in quattro parti: le prime due mostrano, rispettivamente, l'uomo in conversazione con Dio e l'uomo che commenta il mondo umano; la terza dà risposte ad una serie di domande filosofiche sollevate in un

poema mistico persiano dei secoli XIII-XIV; la quarta discute l'impatto della schiavitù sulla religione e sulla cultura di una nazione. Nell'uso generico, tuttavia, il titolo di *Zabur-i 'Ajam* si riferisce alle prime due parti, poiché le altre due hanno assunto lo status di un poema indipendente. Per profondità di pensiero e raffinatezza di dizione e stile, entrambi i poemi occupano un posto particolare nel corpus poetico iqbaliano.

Javed-Namah (Il Poema Celeste, in persiano, 1932). Spesso paragonato alla *Divina Commedia* di Dante, il *Javed-Namah* racconta il viaggio spirituale di Iqbal, sotto la guida di Rumi, attraverso una serie di sfere celesti, culminante con Iqbal che giunge alla presenza di Dio e dialoga con Lui. Tutti i più importanti temi filosofici e di varia natura trattati da Iqbal nei suoi scritti sono qui affrontati da un punto di vista unitario, formando uno schema coerente del suo pensiero. In questo lavoro Iqbal discute sistemi di pensiero, movimenti e personalità della storia antica e moderna.

Musafir (Il Viaggiatore, in persiano, 1934). Questo poemetto contiene le riflessioni di Iqbal sulla storia dell'Afghanistan durante la sua visita di quel paese su invito di Nadir Shah ed esprime la speranza che i coraggiosi Afghani, amanti della libertà, sotto la guida del *Corano*, possano far rivivere la gloria dell'Islam.

Bal-i Jibril (L'Ala di Gabriele, in urdu, 1936). Quest'opera contiene una ri-definizione del *ghazal*, componimento lirico a soggetto amoroso, usato, nella poesia in urdu e naturalmente anche in persiano, per trattare una varietà di temi religiosi e filosofici; per commentare, da un lato, avvenimenti mondiali, e, dall'altro, lo stato delle istituzioni e della società musulmana; per esortare i Musulmani a liberarsi dalla passività e dalla cieca aderenza alla tradizione e a dare una risposta dinamica alle sfide della vita. I *ghazal* formano gran parte del *Bal-i Jibril*, ma il libro contiene anche quartine e alcuni lunghi poemi, tra i quali "L'ode al coppiere" che celebra il movimento, il cambiamento e la creatività, e la famosa lirica "La moschea di Cordova".

Pas cheh bayad kard ai aqwam-i sharq? (Che bisogna fare ora, o nazioni d'Oriente?, in persiano, 1936). Questo poemetto

mirava a scuotere i Musulmani di tutto il mondo dopo l'invasione dell'Abissinia da parte dell'Italia nel 1936. Sebbene metta a fuoco temi politici del tempo, il poema sviluppa parecchi dei temi religiosi e filosofici che si trovano in altri lavori di Iqbal.

Zarb-i Kalim (Il Colpo di Mosé, in urdu, 1936). Definito da Iqbal come “una dichiarazione di guerra all'epoca presente”, lo *Zarb-i Kalim* è molto critico verso certi aspetti moderni della politica, della cultura e del modo di vita, nello specifico dell'Occidente. Il libro si scaglia contro la società musulmana e il mondo in generale per il fallimento a vivere secondo alti e nobili principii morali; fa anche un appello ai lettori ad agire per cambiare il mondo.

Armughan-i Hijaz (Il Dono del Hijaz, in persiano e in urdu, 1938). Pubblicato postumo, l'*Armughan-i Hijaz* è in due parti, una in persiano, l'altra in urdu. Consiste principalmente di quartine che riassumono il punto di vista e le idee di Iqbal su una varietà di argomenti. La sezione in urdu contiene il celebre “Consesso di Satana” in cui Iblis o Satana, dopo aver ascoltato i propri consiglieri, che sono preoccupati per il sorgere di nuove filosofie e movimenti nel mondo, dice loro che l'Islam è l'unica minaccia al governo di Satana.

Opere in prosa

Ilmu'l-Iqtisad (La Scienza Economica, in urdu, 1903). Nella prefazione Iqbal dice che quest'opera si basa su parecchi “libri ben noti e originali” e contiene in alcuni punti anche le “proprie opinioni personali” (p.32). Dopo aver stabilito la natura e il metodo dell'economia, il libro tratta gli argomenti della produzione, dello scambio, della distribuzione e del consumo della ricchezza, in quest'ordine; nel libro Iqbal ha creato gli equivalenti in urdu di molti termini inglesi. Iqbal dimostra che lo sviluppo economico di una nazione è legato all'istruzione delle masse; molte delle sue idee economiche negli scritti posteriori in prosa si riferiscono direttamente o indirettamente a *Ilmu'l-Iqtisad*.

The Development of Metaphysics in Persia (Lo Sviluppo della Metafisica in Persia, in inglese, 1907, pubblicato nel 1908)

era il titolo della tesi di dottorato che Iqbal aveva presentato all'Università di Monaco. Sebbene scritto un secolo fa, ha ancora un notevole interesse per gli studiosi, e molte parti sono accessibili al lettore generico.

Stray Reflections (Pensieri Vaganti, in inglese, 1910, a cura di Javed Iqbal). Si tratta di un taccuino contenente appunti di Iqbal “basati sulle impressioni dei libri che leggeva a quel tempo, pensieri e sensazioni dei luoghi in cui viveva e ricordi della sua vita di studente” (dall'introduzione del curatore, p.1). Tenendo in considerazione l'epoca in cui Iqbal aveva scritto questi appunti nel giro di pochi mesi nell'anno 1910, si è colpiti dalla gamma dei suoi interessi intellettuali e letterari e dai suoi commenti percettivi e valutazioni di molti scrittori, idee e teorie, istituzioni, avvenimenti e movimenti storici. Molte delle idee qui presentate furono in seguito sviluppate da Iqbal, così che questi *Pensieri Vaganti* possono essere considerati come un punto di partenza per il suo pensiero filosofico più maturo.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (La Ricostruzione del Pensiero Religioso nell'Islam, in inglese, 1930; aggiornamento Oxford, 1934). In origine questo lavoro consisteva di sei conferenze tenute in parecchie città dell'India nel 1929; una settima conferenza, scritta su richiesta della “London Aristotelian Society”, fu aggiunta in seguito. Molti lo considerano il più importante lavoro filosofico dell'Islam moderno.

Iqbal ha pubblicato articoli in riviste e giornali su argomenti vari, ha fatto dichiarazioni in molte occasioni importanti e ha corrisposto per lettera con gente di tutte le classi sociali. Il libro di Latif Ahmed Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, terza edizione, 1977) è una compilazione rappresentativa di questi scritti, sebbene non abbia lo scopo di darci una selezione della corrispondenza di Iqbal. Di particolare importanza nel libro sono i seguenti: l'indirizzo presidenziale alla sessione annuale della All India Muslim League nel 1930 (Parte I); i saggi “Islam as a Moral and Political Ideal”, “The Muslim Community – a Sociological Study”, “Political Thought in Islam”, “Islamic Mysticism”, e “Position of Women in the East” (Parte II); la lettera aperta a

Jawaharlal Nehru, "Islam and Ahmadism" (Parte III); e le lettere e dichiarazioni n.3, 4, 17, 19, 25, 30, 31, 34, 35 (Parte IV); al libro di Sherwani va aggiunto quello di B. A. Dar, *Letters and Writings of Iqbal* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, seconda edizione, 1967), che contiene anche lo schema di Iqbal di un libro *Introduction to the Study of Islam*. Infine, le *Letters of Iqbal to Jinnah* (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1974, pubblicate la prima volta nel 1942) forniscono un'importante elaborazione di alcuni aspetti del pensiero politico di Iqbal.

Un manoscritto inglese di Iqbal su un poeta-filosofo dell'India musulmana, Mirza Abdul Qadir Bedil (m.1721), è stato curato, con traduzione in urdu, da Tehsin Firaqi. Il lavoro, *Bedil in the Light of Bergson* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1995, prima edizione 1988) è molto interessante nel campo della filosofia e della letteratura comparata ed è in attesa di essere studiato a fondo dagli Iqbalisti.

2

Principali temi di poesia

La poesia di Iqbal è straordinariamente varia nei temi. Un elenco a caso include religione e politica, ragione e intuizione, libertà e determinismo, vita e morte e loro misteri, individuo e società, cultura orientale e occidentale, arte e letteratura e loro ruolo nella società, conoscenza e istruzione, padrone e schiavo e loro psicologia, fenomeni naturali, personaggi rilevanti della storia mondiale. Uno sguardo più dettagliato ai temi individuali illustrerà meglio la varietà dei temi. Ecco, per esempio, un elenco parziale di personaggi famosi citati nell'opera poetica di Iqbal:

- Rama, antica figura hindu, tipica della persona ideale.
- Abu Bakr, compagno di Muhammad e primo califfo dell'Islam (m.634).
- Tariq ibn Ziyad, giovane generale musulmano che diede inizio alla conquista della Spagna nel 711.
- 'Abd ar-Rahman I, fondatore della dinastia Ommiade nella Spagna musulmana (m.788).
- Abu'l-'Ala al-Ma'arri, poeta e prosatore arabo-siriano (m.1058).
- Afdal al-Din Khaqani, poeta persiano (m.1199).
- Jalal al-Din Rumi, poeta persiano (m.1273 a Qonya, Anatolia).

- Guru Nanak, fondatore della religione sikh in India (m.1539).
- William Shakespeare, poeta e drammaturgo inglese (m.1616).
- Abdul Qadir Bedil, poeta musulmano indiano, di lingua persiana (m.1720).
- Napoleone Bonaparte, generale e imperatore francese (m.1821).
- Johann Wolfgang von Goethe, poeta, drammaturgo e romanziere tedesco (m.1832).
- Sandor Petöfi, poeta e soldato ungherese (m.1849).
- Auguste Comte, filosofo francese (m.1857).
- Mirza Asadullah Khan Ghalib, poeta indiano in urdu (m.1869).
- Karl Marx, pensatore socialista tedesco (m.1883).
- Jamal al-Din al-Afghani, pensatore e attivista musulmano moderno (m.1898).
- Friedrich Nietzsche, pensatore tedesco (m.1900).
- Leo Tolstoy, romanziere e pensatore russo (m.1910).
- Vladimir Lenin, capo bolscevico russo (m.1924).
- Mustafa Kemal, fondatore della Turchia moderna (m.1938).
- Henri Bergson, filosofo francese (m.1941).
- Benito Mussolini, dittatore italiano (m.1945).
- Albert Einstein, fisico tedesco di nascita (m.1955).

Ma forse più importante della varietà dei temi è la funzione esercitata dalla poesia di Iqbal. A parte la questione se l'Oriente e l'Occidente siano più differenti che simili, è probabilmente corretto dire che, parlando in generale, la poesia è stata usata in Oriente molto più che in Occidente, non solo per comunicare sentimenti personali ma anche per presentare sistemi di pensiero. Tutto ciò è illustrato da molta e importante poesia nelle maggiori lingue islamiche, e la poesia di Iqbal fa parte di quella tradizione letteraria. In pratica tutta l'opera poetica di Iqbal può essere studiata, ad un livello o a un altro, come affermazioni o esposizioni di un certo punto di vista filosofico. La natura filosofica della poesia di Iqbal ha dato luogo ad un dibattito: Iqbal è un poeta o un filosofo? La domanda nasce dalla difficoltà

di inserire Iqbal, in modo netto, in una delle esistenti categorie pre-definite— o, ciò che è lo stesso - dall'impossibilità di apprezzarne i caratteri distintivi. Le cosiddette sponde tra poesia e filosofia non sono molto distinguibili in Iqbal. Pochi altri scrittori musulmani sono riusciti così bene ad integrare le due sponde— o piuttosto a produrre lavori che, visti da un'angolazione, sono profonda filosofia, e, visti da un'altra, sono poesia di grande valore letterario. Uno studio dell'opera poetica di Iqbal ne dimostrerà l'uso maestro del mezzo poetico nell'esprimere il pensiero filosofico. Una rassegna di temi scelti della sua poesia in questo capitolo, ampliata da uno sguardo agli aspetti della sua arte poetica nel successivo, ci darà un'idea di come Iqbal abbia raggiunto lo scopo.

I. NATURA

Iqbal ha scritto un certo numero di poesie sulla natura; in altre questa fa da sfondo o forma un tema sussidiario. Si possono distinguere quattro livelli nell'impegno di Iqbal nei confronti della natura.

Primo, alcune poesie celebrano la semplice bellezza della natura, come "La nuvola" (BD, 91), che descrive il movimento delle nuvole e l'inizio della pioggia, o "Una sera" (BD, 128), descrizione di una quieta sera lungo il fiume Neckar ad Heidelberg. A questa categoria appartengono anche poesie che vanno al di là di una semplice descrizione, lodando la purezza dell'ambiente naturale o, in alcuni casi, esplorando la dimensione mitica della natura. Un buon esempio è "Himalaya", che apre il *Bang-i Dara*: una delle sue prime poesie ad essere pubblicate, prefigura il profondo e costante interesse per la natura. I versi iniziali parlano dell'eternità dell'Himalaya a paragone della catena montuosa del Sinai dove, secondo il *Corano*, 7, 142, Dio si è manifestato a richiesta di Mosé:

O Himalaya! Tu sei baluardo della tua India,
 Inchinandosi, il cielo bacia la tua fronte.
 In te non si nota segno alcuno di vecchiaia,
 Sei giovane nel corso del giorno e della notte.
 Per il Mosé del Sinai non c'era che un'epifania,
 Per l'occhio vigile tu eri un'epifania incarnata.

(BD, 21)

Secondo la leggenda, dopo la cacciata dal giardino del paradiso, Adamo giunse all'Himalaya. Dato che l'Himalaya ricorda quei giorni dell'uomo sulla terra, Iqbal desidera udire dalla catena montuosa la storia di quell'età in cui gli esseri umani vivevano una vita semplice e genuina. Nei seguenti versi è inclusa la critica implicita della "civiltà":

O Himalaya! Raccontaci la storia del tempo in cui
 Le tue valli divennero la dimora dei primi uomini.
 Raccontaci qualcosa di quella vita schietta,
 Che non era macchiata da nessuna sofisticazione.
 O immaginazione, riportaci indietro a quel tempo,
 O passare del tempo, riportaci indietro al passato.

(BD, 23)

Questa categoria di poesie può essere ulteriormente allargata sino ad includere liriche che celebrano la bellezza sensibile della natura, ma, al tempo stesso, invitano il lettore a scoprire un più profondo significato nella natura. Un esempio è "La stagione delle piogge" (PM, 261-264) in cui le sei stanze di sette versi ognuna sono una progressione dalle descrizioni vivide delle scene del giardino a brevi cenni di riflessione sulla vita.

Secondo, la natura è una compagna affine, è un grembo quieto che dà rifugio dal trantran dell'esistenza ordinaria e dagli affanni e difficoltà della vita. Questo motivo del "lontano dalla pazza folla" si nota in una delle prime poesie, "Un desiderio". Iqbal desidera avere una "piccola casa ai piedi di una collina", dove

Libero dalle ansie, trascorrere i giorni in solitudine,
 La spina dei dolori del mondo rimossa dal mio cuore.
 Nel cinguettio degli uccelli sia il piacere della musica,
 E i mormorii delle fontane siano strumenti musicali.
 Il bocciolo del fiore che si apre sia un messaggio di Dio,
 Questa coppa sia per me una mostra del mondo intero.
 Le mie braccia siano un guanciaie, il prato il letto,
 La mia solitudine faccia vergognare tutta l'assemblea.
 L'usignolo possa essere così abituato al mio volto
 Da non aver timore alcuno di me nel suo piccolo cuore.
 File di verdi cespugli possano allinearsi sui due lati,
 L'acqua limpida della sorgente sia bella a vedersi.

La vista della catena dei monti sia così accattivante
Da far sollevare le onde per poterla vedere di continuo.
Nel grembo della terra si addormenti la vegetazione,
Risplenda l'acqua che scorre senza fine tra i boschi,
I rami in fiore si incurvino sino a toccare l'acqua,
Come se una qualche bella si guardasse allo specchio.
Quando il sole colora di rosso la sposa della sera,
La tunica di ogni fiore possa diventare di un rosso oro.

(*BD*, 47)

Terzo, la natura serve da sprone per una seria riflessione: lo studio dei modelli della natura fornisce agli esseri umani precise lezioni. In "Il sole del mattino" Iqbal desidera emulare il sole, che, mentre guarda giù dall'alto del cielo, tratta allo stesso modo "ricchi e poveri". Anche Iqbal vorrebbe che tutti gli esseri umani fossero trattati allo stesso modo, al di fuori delle barriere artificiali che dividono l'umanità:

Ai tuoi occhi ricchi e poveri sono la stessa cosa;
Anch'io desidero avere questo tipo di approccio.
Possa il mio occhio lacrimare per gli affanni altrui,
Possa il mio occhio liberarsi dai pregiudizi soliti.

(*BD*, 49)

Talvolta la natura serve ad Iqbal da punto focale di riflessione sulla propria situazione o su quella dell'umanità in generale. In "L'onda del fiume", l'onda parla della propria impazienza e ne dà una spiegazione: anela a riunirsi al mare dal quale, come onda, è stata separata. La poesia tratta uno dei temi preferiti da Iqbal, e cioè che la separazione da una fonte o un oggetto d'amore produce dolore e agitazione, laddove la riunione dà gioia e contentezza, un tema fondamentale nella letteratura sufi. Qui di seguito è l'intera poesia che, come molte altre, contiene elementi autobiografici:

Il mio cuore impaziente mi tiene in forte agitazione,
Simile al mercurio l'agitazione è per me fonte di vita.
Il mio nome è onda, il mare è per me cosa guadabile,
Il cerchio del vortice non sarà mai per me una catena.
Il mio destriero si getta nell'acqua simile al vento,
Dalla spina del pesce la mia veste non è mai toccata.

Talvolta faccio salti, attratta invero dalla luna piena,
 Talvolta per l'eccitazione infrango il corpo a riva.
 Sono quel viaggiatore che ama giungere a destinazione;
 Perché mi agito nel mio cuore? si chiederebbe qualcuno.
 Vado fuggendo dalle strettoie dolorose del fiume,
 Avvilita come sono ch  anelo a riunirmi al vasto mare.

(BD, 62)

In "La luna" Iqbal nota delle similitudini tra la luna e s  stesso: entrambi vivono un'esistenza solitaria, entrambi sono alla ricerca di una destinazione ed entrambi sono colpiti dall'amore – la luna dall'amore per il sole, Iqbal dall'amore per l'eterna bellezza di Dio; ma, riflettendo, Iqbal si rende conto che i due sono anche differenti:

Pure, o luna splendente, io sono diverso, tu sei diversa.
 I cuori che sono afflitti dal dolore non sono gli stessi.
 Sebbene io sia fatto di oscurit  e tu sia fatta di luce,
 Tu sei miglia e miglia lontana dal piacere della mente.
 Io conosco quale   lo scopo della mia esistenza,
 Tu non puoi conoscere lo splendore di questo sapere.

(BD, 79)

In altre parole il paragone con la natura rivela la distinzione degli esseri umani, aiutandoli a crearsi un'identit  e a determinare la natura della loro venuta in vita. In questa sezione una delle poesie pi  affascinanti di Iqbal   "Solitudine" (PM, 288) che ho esaminato in dettaglio altrove (v. M. Mir, *Tulip in the Desert*, pp.43-45, 49-50).

Quarto, la natura serve da traccia per far venir fuori il potenziale dell'uomo. La natura   una creazione incompiuta di Dio, simile ad una pietra abbozzata che attende la mano dello scultore per estrarne un capolavoro. Nel perfezionare ci  che   imperfetto in natura, gli esseri umani realizzano il proprio ruolo nel mondo, assolvendo, al tempo stesso, il proprio ruolo come compagni di Dio. La breve poesia "Dialogo tra l'uomo e Dio", una polemica tra l'uomo e Dio, mette in risalto un punto (per una traduzione con commento e note, v. M. Mir, *Tulip in the Desert*, pp.11, 20). Dio accusa l'uomo di usare male le cose naturali che Egli ha creato:

Dalla terra ho prodotto ferro puro,
Ma tu ne hai fatto spade, frecce, fucili.

Nella sua risposta attenta, l'uomo non offre una confutazione diretta dell'accusa, ma a sua discolpa parla di una natura crudele e immatura:

Tu hai creato i deserti, i monti, le valli,
Io ho creato i giardini, i prati, i parchi.
Sono io che ho fatto della pietra uno specchio,
E mutato il veleno in una bevanda deliziosa.

(PM, 284)

Il passo è breve dalla natura come traccia di per sé stessa alla natura come oggetto di conquista. Il quarto livello dell'impegno di Iqbal verso la natura comprende, pertanto, lo sforzo dell'uomo per ottenerne il controllo. Nella bella poesia *Taskhir-i Fitrat* ("La conquista della natura") in *Payam-i Mashriq*, Adamo, sedotto da Satana, che pretende di essere il signore della natura, decide di governare la natura in maniera da superare Satana, che pretende di avere il controllo degli elementi naturali, e lo porta ai suoi piedi (per una traduzione e studio della poesia, si veda M. Mir, *Tulip in the Desert*, pp.21-24). A questo proposito, la conquista della natura da parte dell'uomo non è sempre accompagnata da un'illuminazione dei lati oscuri della mente umana, e questa "dissonanza" è un'occasione di ironia, cosa che non sfugge ad Iqbal (v. la sezione che segue).

II. LA SITUAZIONE UMANA

Per Iqbal gli esseri umani sono una specie particolare. In "La storia di Adamo" (BD, 81-82), Iqbal fa un'esposizione succinta delle conquiste umane nella storia. Iniziando con la cacciata di Adamo dal giardino del paradiso, la poesia si snoda attraverso parecchi secoli e terre. I molti personaggi menzionati nella poesia includono non solo profeti (Mosé, Elia di Tishbe, Gesù e Muhammad), ma anche antichi pensatori greci, l'astronomo italiano Galileo (m. 1642), il fisico inglese Isaac Newton (m.1727), lo scienziato inglese Michael Faraday (m.1867) e lo scienziato tedesco Wilhelm Röntgen (m.1923). La poesia loda quei coraggiosi personaggi religiosi che hanno lottato e sofferto senza tregua per portare l'illuminazione spirituale nel mondo, e

anche quegli spiriti indomiti del Rinascimento che hanno sostenuto la causa della scienza e della conoscenza di fronte all'oscurantismo e all'oppressione religiosa.

Come il talento e il coraggio umano evocano l'ammirazione di Iqbal, non importa dove e in chi, così la situazione umana, senza riguardo a terre o persone, attira la sua attenzione e ne provoca una risposta. Iqbal è dolorosamente consapevole della natura transitoria di tutto ciò che è buono e bello. "La spina vive per raggiungere la vecchiaia, ma la rosa muore non appena raggiunge la giovinezza" (PM, 198).

Si rammarica del fatto che gli esseri umani possiedono solo un'abilità limitata a conseguire la loro ambizione senza limiti: "Il cuore anela a vedere, ma gli occhi sono orbi di visione" (BD, 216). E chiede a Dio se, coinvolgendo l'essere umano, "questa manciata di polvere", in questo dilemma, Egli non intenda burlarsi:

Questa manciata di polvere,
 questo vento che soffia con furia,
 E questi cieli vasti, illimitati,
 È il piacere che Tu hai nel creato
 Una benedizione o un'oppressione?
 (BJ, 300)

Né questa è l'unica ironia della vita umana. Mentre gli esseri umani hanno un grande scopo per quanto concerne la conquista del mondo esterno della natura, pure hanno un disarmante primato quando devono risolvere problemi personali e sociali:

Colui che ha scoperto le orbite delle stelle
 Ha fallito a viaggiare nel mondo del pensiero:
 Si è così perso nel dedalo della filosofia
 Da non poter distinguere tra guadagno e perdita.
 Colui che ha imprigionato i raggi del sole
 Non è riuscito a illuminare la notte della vita.

(ZK, 531)

E così si può legittimamente affermare che Adamo, il rivelatore dei segreti, è "egli stesso un segreto" (PM, 209).

Alla fine, tuttavia, Iqbal confida nell'essere umano, una fiducia dimostrata dal contributo che gli esseri umani hanno dato tramutando questo mondo in un luogo bello. Rivolgendosi a Dio, Iqbal parla per conto del genere umano:

Non hai visto che noi, originati dalla polvere,
Abbiamo reso bello questo mondo di polvere?

(*AHf*, 900)

Assegnando valore ad ogni cosa e trasformando in meglio il mondo, l'essere umano raggiunge uno status molto elevato:

Dio ha creato il mondo, Adamo l'ha migliorato,
Adamo, forse, è diventato il co-creatore di Dio.

(*PM*, 198)

Iqbal è stato affascinato dall'idea che gli esseri umani, sebbene fatti di creta, possiedono anche un certo elemento che li spinge a liberarsi dei loro limiti terreni e ad impegnarsi in una ricerca senza fine di risultati più alti. È difficile dire qual è l'origine di quest'elemento, sebbene sia certo non si tratta di un elemento materiale. Qui, per amore di convenienza, lo chiameremo "spirito della mente". La sussistenza del non-fisico nel fisico, della mente nella materia, o dell'anima nel corpo, la presenza del vino nel bicchiere, come Iqbal si esprime nella poesia che segue, è un mistero; ma un mistero più grande è che l'elemento non-fisico guida il corpo fisico, riempiendolo di un "desiderio ardente", del "dolore della ricerca", e con l'"ossessione" di innalzarsi ad altezze galattiche. È la domanda che Iqbal si pone dell'origine dell'elemento non-fisico nell'essere umano una domanda vera o retorica? Data la preoccupazione che Iqbal ha di questo problema, qui e altrove, non si può escludere completamente la prima possibilità. Ecco la poesia:

L'ardente desiderio nei nostri cuori,
Da dove proviene questo desiderio?
Il bicchiere è nostro, ma il vino è dentro,
Da dove proviene questo vino?
Io so che questo mondo è solo polvere,
E che noi siamo solo una manciata di polvere.
Ma questo dolore della ricerca che è in noi,

Da dove proviene questo dolore?
 I nostri sguardi giungono al collo della Galassia;
 Questa nostra ossessione, questo tumulto e clamore,
 Da dove proviene quest'ossessione?

(ZA, 397)

III. *KHUDI*

Iqbal è spesso chiamato il filosofo del *khudi* (l'io). La domanda "Che cosa vuol dire Iqbal con *khudi*?" fa nascere problemi complessi. Cercheremo di dare solo una risposta succinta.

In un senso metafisico, *khudi* è lo scopo ultimo di tutta l'esistenza. È una forza primordiale: in *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (v. capitolo 4) lo definisce la Realtà Ultima o l'Ego Assoluto, il cui nome personale è Allah o Dio. Questa forza, che possiamo chiamare *Khudi* Divino, attraverso l'auto-asserzione o l'auto-manifestazione, dà luogo al mondo fenomenico:

L'esistenza visibile è una dei marchi del *khudi*;
 Ogni cosa visibile è uno dei segreti del *khudi*.
 Quando si risveglia da sé stesso, il *khudi*
 Dà luogo a questo mondo di presunta esistenza.
 Nascosti in lui ci sono centinaia di mondi;
 Affermando sé stesso, dà luogo a un altro-che-sé.

(AK, 12-13)

Perché il *khudi* Divino crea da sé un altro-che-sé, seminando i "semi del dissenso"? Così che, attraverso il conflitto che ne deriva, può diventare consapevole del proprio potere, e così che la ricerca competitiva che ne deriva può portare alla creazione di nuovi valori e più alti ideali (AK, 13).

Com'è nella natura del *khudi* Divino di rivelare sé stesso, così è nella natura di ogni essere esistente di esprimere sé stesso, dato che ogni esistente ha un suo proprio *khudi*. Infatti, una cosa partecipa veramente all'esistenza solo fin dove possiede lo stimolo di esprimere sé stessa, cioè solo fin dove possiede il *khudi* (AK, 14). Similmente, il posto di ognuno nella gerarchia dell'esistenza dipende dal grado in cui il suo *khudi* si è sviluppato: il *khudi* della terra è più potente di quello della luna,

e così quest'ultima gira attorno alla prima; ma la terra stessa gira attorno al sole dato che il *khudi* del sole è più potente di quello della terra (AK, 15). Il nostro interesse principale è, tuttavia, il *khudi* dell'uomo, del quale parliamo ora.

Iqbal non definisce il *khudi* in termini rigorosi dal punto di vista logico. Dicendo solo che il *khudi* è un punto di luce, identifica il *khudi* con la vita stessa: il *khudi* è “la scintilla di vita nella nostra essenza di polvere” (AK, 18). Ma la fonte della luce del *khudi* è divina – “il *khudi* è illuminato dalla luce dell'Uno Maestoso” – e la sua stessa esistenza dipende dall'esistenza Divina (AHf, 1003). Il *khudi* opera nel mondo fisico, ma non gli appartiene, e il suo tempo non si misura in termini di giorni e notti a cui siamo abituati (PM, 230). Paragonato al resto della creazione, l'essere umano possiede il *khudi* in una forma relativamente completa e, per questa ragione, è all'apice della catena degli esseri creati. Ma, mentre l'indipendenza di un *khudi* umano individuale è un valore positivo, non esiste isolamento di un *khudi* umano da un altro, perché un tale isolamento taglierebbe fuori i membri di un gruppo da un altro; questo permette ad ogni *khudi* di essere una legge di per sé stessa, che, potenzialmente, potrebbe portare ad uno stato di anarchia. Dato che gli individui possono crescere appieno e svilupparsi solo nell'interazione reciproca, è necessario che i membri di una società si sottomettano ad un codice comune di condotta. Lungi dal negare la libertà umana, la sottomissione a questo codice lo incanala in maniera giusta, permettendo ad ogni *khudi* individuale di raggiungere il suo potenziale entro una struttura armonica. Per una società islamica questo codice è la *Sharia*, che ingiunge ai Musulmani di credere in un solo Dio, di obbedire al Profeta e, seguendo il *Corano* e la pratica normativa del Profeta, di creare una comunità musulmana universale che sia libera, egualitaria e lungimirante. In questo modo noi progrediamo dal *khudi* al *be-khudi* o Non-Io, cioè dal *khudi* visto nella sua capacità individuale al *khudi* visto nella sua capacità sociale. Sarebbe corretto dire che il *khudi* raggiunge il suo pieno potenziale solo quando diventa *be-khudi* (PM, 231; RB, 85-88).

In particolare in *Asrar-i Khudi* (p.18 e segg.) e in *Rumuz-i Be-Khudi* (p.85 e segg.), ma anche in altri lavori, Iqbal fornisce i

dettagli di come il khudi può essere educato. Egli menziona i fattori che rafforzano il khudi (per esempio, l'amore di Dio e del Profeta Muhammad, la devozione ad una causa nobile, l'auto-disciplina e la lotta contro le contrarietà) e i fattori che lo indeboliscono (per esempio, la dipendenza da altri e la filosofia e la letteratura che negano la vita). Iqbal identifica il khudi con la vita ed entrambi con l'azione. È attraverso l'azione, cioè attraverso l'accettazione delle sfide della vita, che il khudi umano sopravvive e si rafforza; l'inazione o inerzia, d'altro canto, significa la sua morte. Le difficoltà della vita non devono essere disprezzate o evitate: “Le difficoltà rendono il khudi più forte” (JN, 638) – com'è bella la vista di un fiume che scorre urtando una roccia e aggirandola! (AHf, 991). La natura sfida il khudi umano, che deve porsi come suo scopo la conquista della natura.

Nello sviluppare il suo concetto di *khudi*, Iqbal aveva in mente uno scopo specifico. Agli inizi del XX secolo la maggioranza dei Musulmani nel mondo erano politicamente deboli, economicamente arretrati, e socialmente disuniti. Per Iqbal questa decadenza generale dei Musulmani era attribuibile al fatto che essi avevano dimenticato chi fossero, si vergognavano della loro gloriosa tradizione, soffrivano di una crisi di fiducia nelle proprie capacità, non avevano stima di sé e disperavano di potersi costruire un futuro luminoso, in una parola avevano permesso al loro *khudi* di andare spercato. La diagnosi suggeriva anche la cura: i Musulmani dovevano ricostruire il proprio *khudi*, e potevano farlo soprattutto coltivando la fiducia nelle proprie capacità per trovare una soluzione ai problemi che si presentavano loro. Iqbal coglie nel segno usando una varietà di immagini. I Musulmani dovevano emulare non la falena, che gira in maniera sterile attorno alla luce, ma la lucciola che si fa lanterna (PM, 287); nell'alzare una tenda non dovevano prendere a prestito da altri le funi (AHf, 944); dovevano ricordare il consiglio del cammello al suo piccolo: portare il peso sul proprio dorso (AHf, 993); e, come la luna crescente, cibarsi del proprio essere (AK, 23). Inoltre, invece di biasimare Iddio o accusare il destino per le proprie sfortune, i Musulmani dovevano fare uno sforzo per cambiare il mondo attraverso i propri sforzi:

È cosa futile lamentarsi del decreto Divino,
Perché non siete voi stessi decreto Divino?

(AHf, 998)

La sopravvivenza di una nazione, non meno di quella degli individui, dipende dal *khudi*; di conseguenza anche la nazione deve custodire e nutrire il proprio *khudi*. E lo può fare onorando le tradizioni, perché è la storia che unisce il passato, il presente e il futuro di una nazione (RB, 145-148).

Il concetto di *khudi* offre ad Iqbal un criterio di giudizio: qualunque cosa nutre il *khudi* è buona, e qualunque cosa lo uccide o lo scoraggia è cattiva. Pertanto, le filosofie che negano la vita, che minano la società e producono pigrizia vanno condannate, e le arti e la letteratura che separano la bellezza dalla verità sono decadenti. Iqbal si scaglia contro il pensiero platonico: Platone, “il vecchio eremita”, che “è caduto vittima dell’incantesimo dell’insensibile”, “negava la realtà dell’agitazione dell’esistenza, creando invece Forme invisibili” (AK, 32-33); Iqbal lo chiama anche “pecora travestito da uomo”, uno che preferiva il sognare al vivere e disprezzava l’azione (AK, 33). Per ragioni similari Iqbal criticava le arti che avevano un effetto soporifero sul popolo e uccidevano il suo *khudi* invece di crearlo (ZK, 562, 576, 580-581). Iqbal pensava che l’elemento arabo nella tradizione letteraria islamica fosse fondamentalmente sano, corroborante e assertore di vita, là dove l’elemento ‘*ajami* o non-arabo, in particolare quello rappresentato da alcuni mistici persiani medievali, fosse sterile e portatore di letargo, e avrebbe dovuto pertanto essere evitato dai lettori musulmani.

L’uomo nel quale il *khudi* si è sviluppato appieno è chiamato l’Uomo Perfetto. I termini usati da Iqbal per descrivere l’Uomo Perfetto includono “Uomo di Verità” (talvolta semplicemente l’”Uomo”), l’”Uomo Libero”, e il “Credente” (uno che è un vero Musulmano) o l’”Uomo che crede”. L’Uomo Perfetto non è, come il Superuomo di Nietzsche, una classe di per sé stessa ed uno che è al di là del bene e del male. Egli è piuttosto il distillato di tutto ciò che è il meglio nell’umanità, l’acme della perfezione umana, e come tale lo scopo di tutta la creazione, il trofeo che la vita si sforza

di ottenere. L'Uomo Perfetto non taglia i legami con il mondo dei comuni mortali – altro contrasto con il Superuomo di Nietzsche – ma fornisce loro il modello cui essi aspirano; egli li ispira e li spinge a sollevarsi a nuovi livelli di auto-sviluppo. L'Uomo Perfetto “infonde vita nei cuori” (AHf, 1018); diventa il vero rappresentante di Dio sulla terra – Iqbal lo chiama *na'ib-i Haqq*, “Vice-gerente di Dio” (AK, 44). L'Uomo Perfetto dirige il corso della storia, sviluppa le potenzialità della vita e crea una società basata sui principi di pace, eguaglianza e giustizia (AK, 44-46). Incarna la saggezza di Gabriele e del *Corano*, trasmette all'umanità un messaggio rivoluzionario, produce una trasformazione radicale nella vita della gente, trasforma pezzi di creta in perle di luce, e sottomette al suo servizio le forze della natura (PCBK, 808-810). Adeguando il suo volere completamente al volere di Dio, l'Uomo Perfetto diventa incarnazione del decreto Divino (PCBK, 809), la sua mano diventa la mano di Dio (BJ, 389). Questo mondo attende l'arrivo dell'Uomo Perfetto (AHf, 935); e ancor più di tutto ciò, Iddio stesso è in cerca di un simile uomo (PM, 210).

Secondo Iqbal, Muhammad è l'Uomo Perfetto. Il respiro vitale del Profeta ha fatto crescere tulipani nel deserto d'Arabia, creando grandi personalità come Abu Bakr, 'Umar, 'Ali, Husain (PCBK, 835; inoltre RB, 95; PM, 188, 190). Il Profeta, pertanto, dovrebbe pretendere dai Musulmani la più ampia lealtà perché è solo seguendo Lui che chi è imperfetto può sperare di diventare perfetto. In “La corrente d'acqua” (PM, 299-300), che è una versione libera della poesia “Mahomets Gesang” di Goethe, Iqbal narra come la corrente (che sta per Muhammad), che ha origine nelle alte montagne, scorre con estasi verso la pianura, producendo una musica, mentre si scontra con le rocce lungo la via e porta con sé la primavera, e dopo aver accolto molti ruscelli diventa una marea che si muove rapidamente verso la destinazione finale, l'oceano infinito (che rappresenta Iddio). Questa poesia può essere letta come una descrizione dell'Uomo Perfetto che, per amore e compassione per l'umanità, lo guida lungo il sentiero della perfezione.

Come si può vedere, l'idea che Iqbal ha dell'Uomo Perfetto, la più alta incarnazione del *khudi*, non è né apocalittica né

messianica. La nascita dell'Uomo Perfetto non significa la fine della storia; l'Uomo Perfetto rappresenta un modello che è valido per qualunque epoca. Non solo può essercene più di uno, idealmente dovrebbero essercene molti di più in ogni tempo; né l'Uomo Perfetto rende obsoleta o irrilevante la scala dei valori. Al contrario, egli rappresenta l'estrinsecazione del più alto potenziale morale che gli esseri umani sono in grado di realizzare. L'appellativo iqbaliano di Muhammad come l'Uomo Perfetto va interpretato nel contesto dell'umanità di Muhammad, più volte sottolineata; così, nell'emulare Muhammad, l'individuo sta solo cercando di raggiungere un livello di perfezione che gli si addice come essere morale ed è raggiungibile dal punto di vista umano. Si comprende meglio il concetto dell'Uomo Perfetto come rappresentazione filosofico-poetica dell'idea, consueta in religione, di Muhammad come il più degno dei modelli umani, tale che il concetto non è mai privo di contenuto legale e morale.

IV. LA VITA COME RICERCA

In Iqbal il tema del *khudi* è strettamente legato a quello della vita come ricerca e scoperta. Nella "Conquista della natura", uscendo dal paradiso, Adamo dice di essere un "martire alla ricerca" (PM, 257). Abbiamo già notato che Iqbal è critico delle filosofie che preferiscono la contemplazione supina all'azione vigorosa. Il mandato degli esseri umani è di mostrare appieno il proprio potenziale e di modificare e modellare il mondo secondo i desideri del loro cuore. Le due missioni sono in relazione fra loro, poiché la conquista della natura è un modo importante con il quale gli esseri umani affermano il proprio *khudi*. Il seguente brano dall'*Asrar-i Khudi* definisce con forza la filosofia dell'azione di Iqbal (nel verso 4 il riferimento è al *Corano XXI*, 68-71, che narra come Iddio ha salvato Abramo dalle fiamme dove era stato gettato dal re del suo tempo):

L'azione riassume la lezione della vita;
 La gioia della creazione è la legge della vita.
 Sorgi, e sii il creatore di un nuovo mondo;
 Con le fiamme attorno, ottieni la fama di Abramo.
 Conformarsi ad un mondo che ti è contrario
 Significa deporre le armi in un campo di battaglia.

Il mondo stesso si conforma alle abitudini
 Di un uomo che ha rispetto di sé ed esperienza.
 E se il mondo con si conforma alle sue abitudini,
 Egli dichiara guerra ai cieli.
 Egli distrugge le fondamenta del mondo attuale,
 E dà agli atomi una nuova formazione.
 Egli distrugge la rivoluzione dei giorni e notti.
 E capovolge il cielo blu sotto sopra.
 Con il suo potere egli porta in esistenza
 Un nuovo mondo che gli è più amico.
 Se non è possibile vivere da uomini nel mondo,
 Rinunciare alla vita da uomini, questa è vita!

(AK, 49)

Dato che il potenziale umano è limitato e il compito di conquistare la natura non finisce mai, la vita diventa una serie di ricerche. Noi dobbiamo progredire da uno stadio all'altro, mai riposare sugli allori, sempre considerare la nostra destinazione solo come un'altra pietra miliare lungo il cammino (*PM*, 215).

Il successo nella vita richiede forza, e si diventa forti non conformandosi passivamente ad un dato schema di cose, ma imprimendo il marchio della propria personalità sull'ambiente che si oppone: la sostanza stessa diventa combustibile conformandosi passivamente all'ambiente, ma diventa diamante quando cerca di affermare sé stessa sfidando l'ambiente (AK, 56-57). La stessa cosa è vera per la formica che è stata condannata ad essere tale perché ha scelto di cercare il cibo nella polvere al contrario dell'aquila che non si preoccupa dei nove cieli (BJ, 461). Acuto studioso della storia umana, Iqbal era convinto che per una nazione essere debole significasse essere vulnerabile – in un punto egli definisce la debolezza un peccato il cui prezzo è la morte (BJ, 449) – e che una nazione può vivere una vita dignitosa solo se ha potenza: “È la forza che rende possibile una vita onorevole” (AK, 57). Ma Iqbal non glorifica la forza di per sé stessa; la potenza dev'essere guidata dal diritto: “Potenza e verità sono gemelle” (AK, 50). È sulla base di questa comprensione di principio della relazione tra potenza e diritto che Iqbal critica, da un lato, la condotta senza scrupoli delle potenze europee nel contesto internazionale e, dall'altro,

l'atteggiamento apologetico e ossequioso di quei leader e studiosi musulmani che, desiderosi di dimostrare il pacifismo dell'Islam, non permettono alle nazioni musulmane di combattere persino di fronte ad un'aggressione lampante.

La potenza non è l'unica qualità che Iqbal ammira. Egli lascia nella vita ampio spazio per il gioco dei migliori sentimenti umani. Il suo ideale è un uomo con un corpo di acciaio e un cuore tenero e compassionevole. Ecco una delle sue migliori quartine:

Costruisci, con una manciata di polvere,
 Un corpo più forte di una fortezza di roccia,
 E poni al suo interno un cuore compassionevole,
 Simile ad un fiume che scorre da una montagna.

(PM, 199)

L'importanza dell'azione nella vita deriva proprio dalla natura dell'esistenza. Eraclito ci ha insegnato che ogni cosa è in uno stato perenne di movimento. Anche se credeva nell'esistenza di certi valori morali, assoluti o permanenti, che dovrebbero guidare e ispirare gli esseri umani, l'intuito eracliteo - Iqbal sembra pensare - ha valore per lo scopo, primo, di tradurre in maniera intelligente ed efficace quei valori morali in azione nelle situazioni della vita reale, e, secondo, di rendere possibile l'evoluzione dello spirito o della mente umana. Di conseguenza, insiste Iqbal, "il cambiamento è l'unica costante nel mondo" (BD, 148). Un cambiamento adeguatamente mediato porta forza:

La coppa della vita riceve forza dal moto perpetuo;
 Questo, o sciocco, è il segreto eterno della vita.

(BD, 258)

Secondo Iqbal un vero cambiamento ha origine nei più profondi recessi dell'io umano, dal quale sgorga come l'acqua di una fontana, per così dire, e si manifesta nel mondo esterno. Gli esseri umani possono trasformare la società solo se il loro spirito subisce prima una trasformazione. A questo proposito non si può fare di meglio che citare dall'introduzione di Iqbal al *Payam-i Mashriq*:

L'Oriente, in particolare l'Oriente musulmano, dopo il sonno ininterrotto di secoli, ha riaperto gli occhi, ma i popoli d'Oriente devono rendersi conto chiaramente che la vita non può produrre nel suo ambiente esteriore rivoluzione alcuna finché non si produca una rivoluzione interiore nelle sue profondità. Nessun mondo nuovo può assumere un'esistenza esteriore finché non si plasmi prima, quest'esistenza, nel cuore e nelle menti degli uomini. La legge immutabile della natura che il *Corano* (XIII, 11) esprime con semplici ed eloquenti parole: "In verità Iddio non cambia il destino di un popolo avanti ch'essi non mutino quel che hanno in cuore" è pur sempre valido per ambedue gli aspetti della vita, quello individuale e quello sociale, e nelle mie opere persiane ho cercato sempre di tenere davanti agli occhi questa verità (PM, 182).

V. INTELLETTO E AMORE

Un tema importante nella poesia di Iqbal è quello dell' *'aql* e dell' *'ishq* e della loro relazione. *'Aql* è la ragione, o piuttosto la ragione discorsiva o analitica; Iqbal adopera il sinonimo *khirad*. *'Ishq*, letteralmente "amore appassionato", rappresenta un gruppo di idee: intuizione, che, a differenza di *'aql*, afferra la realtà in un'operazione rapida e sintetica; devozione profonda e disinteressata ad un ideale, o onestà di intenti; e azione vigorosa e dinamica che garantisce successo sul campo di battaglia. Questi significati di *'ishq* si correlano l'un con l'altro, sebbene uno dei due possa predominare in un dato contesto. Qui useremo le parole "Intelletto" e "Amore" per denotare *'aql* e *'ishq* rispettivamente (le maiuscole per i due termini denotano non solo l'importanza ma riflettono anche il fatto che Iqbal di frequente personifica *'aql* e *'ishq*).

L'intelletto considera il mondo sensibile; serve come funzione importante nel senso che ci guida attraverso gli intrichi della vita fornendoci le risposte a problemi che sono riconducibili all'analisi logica. Dato che opera sul mondo fisico e nel tempo storico, ha certe limitazioni innate: "L'intelletto è prigioniero dell'oggi e del domani [tempo in serie]; è un adoratore di idoli che si possono vedere o sentire" (PM, 209).

Può testimoniare solo una fetta della realtà in un determinato punto temporale – si dà all'”adorazione della parte” (AK, 13) – ed ecco perché i saggi non sono riusciti a spiegare appieno il mito dell'essere umano, per non parlare della verità sugli angeli o Dio (PM, 234). In maniera abbastanza comprensibile – e meritatamente, si potrebbe aggiungere – l'Intelletto difetta di certezza (Ahf, 1019). Essendo di per sé stesso insicuro, è sempre impegnato a soppesare i pro e i contro dell'argomento e, preoccupandosi come fa delle possibili conseguenze di un'azione, strascica i piedi in una situazione che richiede un'azione coraggiosa. Non così è l'Amore, che risiede nel cuore e, come il cuore, è esente dai limiti del tempo. A differenza dell'Intelletto, l'Amore non ha interessi legittimi da proteggere e non ha ulteriori motivi da nascondere: così, a differenza dell'Intelletto che – prendendo corpo in persone religiose false e astute ma non troppo morali – diventa furbo e ambiguo, l'Amore rimane semplice e altruista. Senza esitazione si getta a capofitto quando viene chiamato all'azione: “L'Amore incoraggia i fagiani a diventare aquile” (PM, 196). Alludendo al tentativo del re idolatra Nimrod di gettare il monoteista Abramo nel fuoco, Iqbal cita Abramo come un paradigma di Amore:

L'Amore si getta senza paura nel fuoco di Nimrod,
L'Intelletto, dall'alto, è ancora assorto nel basso.

(BD, 278)

L'Amore ha più risorse dell'Intelletto. I segreti della vita si rivelano non con la lettura dei libri ma attraverso l'impegno attivo con le realtà dell'esistenza. In una breve poesia “La tarma”, l'insetto (che rappresenta l'Intelletto) si lamenta del fatto che la sua lunga consultazione dei libri non gli ha rivelato la saggezza della vita, e la falena, la devota che si immola alla luce che brucia, gli risponde che solo l'azione fervida e impegnata può mettere a nudo i misteri della vita (PM, 273-274).

Malgrado la differenza tra loro (parecchi versi di Iqbal, per esempio RB, 109-111, offrono un forte contrasto tra i due), l'Intelletto e l'Amore hanno una profonda reciproca affinità. Infatti, sono uniti in essenza, scopo e funzione: entrambi derivano dall'*arzu*, il “desiderio” di cercare e scoprire (AK, 16) –

essendo entrambi diretti allo scopo (ZA, 412). L'Intelletto, che è privo della libertà e della gamma dell'amore, non è senza meriti. Indispensabile come principio organizzativo della vita, è necessario assieme all'Amore allo scopo di migliorare la qualità della vita. Il cuore, che è la dimora dell'Amore, deve pertanto essere illuminato dalla luce dell'Intelletto i cui giudizi devono, similmente, essere valutati alla corte dell'Amore (PM, 241). Idealmente, quindi, l'Intelletto e l'Amore dovrebbero essere complementari e rinforzarsi l'uno con l'altro nell'interesse di rendere possibile una vita armoniosa. La poesia di Iqbal "Dialogo tra la Conoscenza e l'Amore" (in Iqbal la conoscenza spesso appare come un'alleata dell'Intelletto, e così può essere considerata in questi versi come rappresentativa dell'Intelletto) può essere vista come la sua posizione finale in materia. In questa poesia, dopo uno scambio tra Conoscenza e Amore in cui ognuno dei due afferma la propria superiorità sull'altro, l'Amore conclude la discussione con le seguenti parole:

Vieni, tramuta in un giardino questo mondo terreno,
 E fa' diventare di nuovo giovane questo vecchio mondo.
 Vieni, prendi un po' della sollecitudine del mio cuore
 E crea, sotto i cieli, un paradiso che duri per sempre.
 Siamo stati amici stretti sin dal dì della creazione
 E siamo le note alte e basse della stessa canzone.

(PM, 268)

VI. L'ISLAM COME FEDE VIVA

Come religione e come civiltà, l'Islam è un punto centrale nel pensiero e nella poesia di Iqbal ed è da lui considerato come fede viva; mentre alcuni dei suoi scritti in prosa offrono una trattazione profondamente filosofica della dottrina islamica, Iqbal differisce dal tipico teologo musulmano nel fatto che il punto centrale della sua poesia è l'Islam come una realtà vissuta.

Iqbal apprezzava in maniera critica la storia islamica iniziale: credeva fermamente nella validità del progetto islamico iniziato da Muhammad nell'Arabia del VII secolo. Guidato dalla rivelazione divina, il Profeta mirava a stabilire una comunità modello che sarebbe stata al tempo stesso religiosa e umana, spirituale ed egualitaria. Ma, secondo Iqbal, mentre il Progetto Islamico sotto Muhammad e i suoi immediati successori aveva prodotto i risultati

desiderati, successivamente aveva deviato il suo corso con risultati disastrosi – anche se, di volta in volta e qua e là, il progetto fu ripreso in parte, portando i Musulmani ad ottenere risultati straordinari in diverse aree. La stagnazione e la decadenza della comunità musulmana di tutto il mondo diventarono pertanto la principale preoccupazione del poeta Iqbal.

Nell'analizzare la decadenza della comunità musulmana, Iqbal dà risalto al fallimento dei capi musulmani, delle masse e delle istituzioni musulmane. Alcune delle sue critiche più dure sono rivolte ai religiosi e alle guide spirituali – i Mullah e i Sufi. I Mullah si preoccupavano di lotte futili ed avevano convertito in loro feudi le moschee che sono case di preghiera: “Due Mullah non possono vivere in una moschea” (Ahf, 979). Il seminario condotto dal Mullah è, a causa del programma di studio, sorpassato e obsoleto, simile ad un deserto di sabbia che è privo dell'elemento vivificatore di una fonte d'acqua (Ahf, 930). Il Mullah pretende di essere un musulmano, ma il suo discutibile modo di praticare l'Islam aliena la gente dall'Islam e fa persino diventare miscredenti i Musulmani (JN, 664). Nel suo monastero il Sufi crede di creare una stretta relazione personale con Dio, ma il suo interesse si è spostato dal ricordo univoco di Dio alla preoccupazione di storie e leggende (ZA, 415). Il vino spirituale, un tempo sua orgogliosa prerogativa, non profuma più dell'amore di Dio, ma è, piuttosto, diventato una scusa per il letargo e l'inazione (ZK, 500). Sia il Mullah che il Sufi non sono riusciti a portare avanti la missione del Profeta di diffondere la conoscenza autentica dell'Islam e di essere di esempio come modelli di pietà e sapere. Hanno solo desiderio di servire le classi dominanti (Ahu, 648) e, per ignoranza colpevole e per motivi mondani, sono stati portati a interpretare in maniera errata le Scritture e a indurre in errore le masse musulmane:

Mi congratulo con il Mullah e il Sufi
Per il Messaggio di Dio che ci hanno dato!
Ma la loro interpretazione ha lasciato
Stupefatti Dio, Gabriele e Muhammad.

(Ahf, 956)

I capi religiosi della comunità non sono gli unici da biasimare; le guide intellettuali non sono migliori. I filosofi

musulmani hanno scritto autorevoli trattati su materie che non conoscevano bene; sono simili ad un autore che scrive un libro sulla ricerca delle perle senza essersi mai tuffati in mare (Ahf, 994). Il teologo si preoccupa di argomenti sterili, se gli attributi di Dio sono identici o distinti dall'essenza di Dio e se il *Corano*, la parola di Dio, è co-eterno a Dio o è venuto in essere in un tempo successivo (Ahu, 656). Infine, c'è il musulmano occidentalizzato che critica gli uomini di religione per aver negletto le proprie responsabilità, dimenticando che egli stesso non è un altrettanto degno rappresentante dell'Islam:

Iqbal ha chiesto allo sceicco della Ka'bah:

“Chi s'è addormentato sotto l'arco della moschea?”

Dai muri della moschea è risuonata una voce:

“Chi s'è perso nella casa idolatra dell'Occidente?”

(Ahu, 673)

Il religioso e il secolare soffrono entrambi della malattia nota come *taqlid*, accettazione acritica dell'autorità: il primo non sa fare di meglio che seguire ciecamente le vecchie scuole di legge, il secondo sa solo imitare l'Occidente. Iqbal nutriva sospetti sul secolarismo della Turchia e temeva che, nel rompere con la tradizione islamica del passato, i Turchi stessero cadendo sotto il giogo dell'Occidente (JN, 950, 974). Entrambi i gruppi, religioso e secolare, non avevano uno spirito di ricerca indipendente e, di conseguenza, non erano capaci di risolvere le sfide sempre nuove della vita.

Per quanto riguardava il popolo, le loro vite erano contrassegnate da scisma e da mancanza di uno scopo, ed il loro attaccamento all'Islam era in gran parte sentimentale:

I musulmani sono in lotta l'un con l'altro,
E nei loro cuori alberga solo scisma;
Si lamentano se qualcuno rimuove un mattone
Dalla moschea che essi stessi distruggono.

(Ahf, 921)

Le istituzioni storiche musulmane, che un tempo erano piene di vita ed andavano incontro alle reali necessità della società, sono ora diventate sterili o moribonde. Il destino che ha colpito la

scuola del mullah e il monastero del sufi, ha ora colpito il sistema politico che è degenerato dal califfato – un tempo sostenitore della *sharia*’ basata sulla giustizia – ad una monarchia autocratica le cui caratteristiche sono l’astuzia e l’inganno (Ahf, 972). Nel complesso, il musulmano d’oggi è un pallido ricordo del musulmano di un tempo: non possiede né la forza militare né quella finanziaria, e si è spezzato quel legame che lo univa alle radici vitali della tradizione, basata sul Libro di Dio:

Il suo sangue puro ha perso splendore,
 E i tulipani non crescono più nel deserto.
 La guaina della spada è vuota come il borsello,
 E il suo Libro è nella volta di una casa diruta.

(Ahf, 914)

Il principale simbolo fisico dell’Islam è la Ka’bah, costruita da Abramo alla Mecca e consacrata all’adorazione dell’Unico Dio. Muhammad la purgò degli idoli che i politeisti vi avevano eretto e la ridedicò alla fede monoteistica; ma, mentre oggi è libera da immagini e statue di legno, la Ka’bah racchiude in sé, grazie all’ignoranza e alla negligenza dei Musulmani, gli idoli dello scisma e della bigotteria, dell’ipocrisia e del compiacimento, del formalismo e del ritualismo:

La Ka’bah è popolata dai nostri idoli,
 La miscredenza deride la nostra credenza!

(AK, 70)

In una parola, il Musulmano non è più degno di questo nome; soffre della mancanza di ciò che Iqbal chiama *khudi* o Io (vedi sezione III, precedente). In apparenza sembra essere in forma, il suo scheletro è forte, “ma il medico saggio sa, guardandolo negli occhi, che il suo *khudi* è paralizzato internamente” (AHf, 918).

Questa situazione non è, tuttavia, senza speranza. Come Muhammad è stato il profeta finale, elevato da Dio a guidare il genere umano, allo stesso modo i Musulmani rappresentano la comunità finale (RB, 102; in RB, 81, Iqbal conia la frase *khatam-i aqwam*, il “sigillo delle nazioni”, sull’analogia del *Corano*, XXXIII, 40, dove Muhammad è chiamato *khatam al-nabiyyin*, il “sigillo dei profeti”), che Dio ha prescelto per ristabilire nel mondo la verità e la giustizia. La comunità

musulmana non è priva di segni di vita – “il vecchio ramo ha ancora linfa” (AHf, 964), e “questa coppa di vino ha ancora alcune gocce” (PM, 223). In fin dei conti, il musulmano crede in Dio e possiede alcuni dei Suoi attributi (AHf, 965). Inoltre, è dalla civiltà musulmana che l’Occidente moderno ha tratto ispirazione, e molti dei mobili e accessori che adornano la casa dell’Occidente sono stati presi a prestito dai Musulmani (AK, 74). Tutto ciò suggerisce che i Musulmani sono capaci di creare un nuovo mondo e di entrare in una nuova era; con questa speranza e fiducia Iqbal offre un programma per il rinnovamento della comunità musulmana in tutto il mondo.

I Musulmani devono incominciare rinnovando il proprio impegno nei confronti della propria religione; devono bere lo stesso “antico vino” (AHf, 989), giurando, come i loro antenati (PM, 190, 191), di emulare nelle loro vite il Profeta (RB, 81). Devono restare legati alla loro forza di ispirazione primaria, il *Corano*; se agiscono davvero secondo il *Corano*, essi possono, come i loro illustri predecessori, portare nel mondo cambiamenti epocali (AHf, 955). In parecchie sezioni del *Rumuz-i Bekhudi* (91-155), Iqbal afferma e spiega in dettaglio ciò che chiama i pilastri fondamentali della comunità islamica; naturalmente il monoteismo è all’apice dell’elenco. La fede in un solo Dio è la fonte di tutto il bene, di tutta la conoscenza, di tutta la potenza; fornisce un punto focale al pensiero, al sentimento e all’azione, dà speranza e coraggio, eliminando paura e disperazione, stabilisce l’eguaglianza tra i Musulmani liberandoli da qualunque schiavitù. Poi viene la profezia: fu il Profeta Muhammad che portò il messaggio di Dio ai Musulmani e lo spiegò, che stabilì, in pratica, un sistema egualitario di leggi ed etica, che legò i Musulmani in un’unica comunità – unificata non secondo un gretto principio di nazionalismo territoriale ma sulla base di una credenza secondo la quale le creature di un unico Dio costituiscono un solo genere umano. Muhammad ha portato con sé il *Corano*, il testo fondamentale dell’Islam, e questo libro deve servire come eterna fonte di guida per i Musulmani, costituendo il nocciolo del codice islamico di condotta noto come *Sharia*. La Ka’bah, dove si recano in pellegrinaggio i Musulmani d’ogni parte del mondo, serve da centro visibile o tangibile dell’unità musulmana.

Ma l'adesione all'Islam non opera di per sé stessa miracoli. I Musulmani devono rendersi conto che "la vita è una lotta e non un insieme di diritti" da reclamare senza riserve (PM, 190). Devono capire che la comunità cui appartengono chiede loro di eliminare le differenze tribali, etniche, culturali, razziali e linguistiche in modo da creare un corpo politico basato sui principi universali e totali dell'Islam; la prima identità di un musulmano è come tale, e non come afgano, turco o tartaro (PM, 222). Devono apprendere anche la lezione della fiducia in sé stessi: dovrebbero essere come il marinaio turco che cantava remando, dicendo che se fosse incappato in un qualche pericolo in alto mare avrebbe chiamato in aiuto nessun altro che la tempesta stessa (PM, 962).

Al centro della critica che Iqbal fa della comunità musulmana e del suo programma di ringiovanimento è la consapevolezza che l'Islam è un principio attivo e vivente, che i Musulmani nella loro storia iniziale sono stati in grado di mutare l'Islam in una religione ed una civiltà mondiali sul presupposto interamente valido che la vita chiama ognuno ad agire – con perspicacia e coraggio – e che la speculazione sterile e il formalismo vuoto sono in una comunità segni di decadenza e di morte. In una delle sue migliori poesie, "Il Consiglio di Satana", Iblis o Satana dice ai suoi consiglieri di agire allo scopo di perpetuare lo stato di abiezione in cui si trovano i Musulmani. Assicuratevi – egli dice – che rimangano impigliati nelle ragnatele della speculazione, spaccando un capello in due e cavillando sui dettagli della religione, in maniera da perdere il contatto con il mondo reale dove successo e progresso dipendono dall'agire in maniera saggia e coraggiosa (Ahu, 656-657).

VII. IL PROFETA E IL *CORANO*

I Musulmani onorano Muhammad non solo come chi ha dato loro la rivelazione divina chiamata *Corano*, ma anche come chi è stato l'incarnazione vivente del *Corano*, offrendo ai suoi seguaci un perfetto modello da emulare. La venerazione dei Musulmani per il Profeta è espressa sia a livello popolare che intellettuale: ne è nato un genere panegirico del Profeta in parecchie lingue. Le poesie di Iqbal in lode del Profeta sono da annoverare tra le gemme della letteratura in persiano e in urdu. I

seguenti versi ci danno un'idea della profonda devozione di Iqbal per il Profeta:

Chi conosceva le vie della verità,
 Era il sigillo dei profeti,
 Ed era il signore di tutte le cose.
 Chi ha dato alla polvere della via
 La luce brillante della Valle del Sinai,
 È il Primo e l'Ultimo negli occhi d'amore.
 È il *Corano* ed è il *Principio*,
 È il *Ya-Sin* ed è il *Ta-Ha*!

(BJ, 317)

Negli ultimi tre versi, la frase “Il Primo e l'Ultimo” è dal *Corano*, LVII, 3, dove Dio è così descritto; “*Ya-Sin*” e “*Ta-Ha*” sono i nomi delle due sure coraniche, la XXXVI e la XX rispettivamente, e il “Principio” è uno dei nomi del *Corano* (XXV, 1).

Secondo Iqbal, Muhammad è il punto focale dell'ordinamento musulmano ideale. Nella poesia “Nazionalismo” (BD, 160-161) Iqbal attacca il nazionalismo territoriale perché si oppone alla religione insegnata da Muhammad. Se si volesse scegliere un luogo geografico per “localizzare” la comunità musulmana, questo non sarebbe l'India, la Persia o la Siria; sarebbe Yathrib, il nome pre-islamico di Medina, la città del Profeta: “Ah, Yathrib, tu sei luogo e rifugio del musulmano” (BD, 147). Muhammad, il “capo” del Hijaz in Arabia, è “la guida della nostra carovana” (BD, 159), e “l'Islam è il tuo paese, tu sei un seguace del Profeta Prescelto” (BD, 147). Ne “Il Consiglio di Satana”, Iblis dice ai suoi consiglieri che essi possono perpetuare il governo satanico nel mondo assicurandosi che i Musulmani rimangano nell'ignoranza del codice di condotta di Muhammad, che mette in evidenza le qualità migliori degli uomini mettendoli alla prova, che protegge l'onore delle donne, che abolisce qualunque genere di schiavitù, che stabilisce l'eguaglianza tra tutti gli esseri umani e insegna al ricco ad usare dei suoi beni in maniera responsabile (AHf, 654-655). Fu Muhammad che dimostrò, con la sua condotta, come creare una sintesi del religioso e del secolare, o dello spirituale e del mondano: “Egli dischiuse i cancelli del mondo per mezzo della

chiave della religione” (AK, 19). Nel *Javed-Namah*, nella sezione intitolata “*Tasin-i Muhammad*” (pp.642-643), lo spirito di Abu Jahl, uno dei più tenaci oppositori di Muhammad, visita la Ka’bah, una volta tempio di idoli, lamentandosi che Muhammad ha mandato a monte la religione e la tradizione dell’Arabia introducendo un sistema monoteistico ed egualitario. In parecchie sezioni del *Rumuz-i Bekhudi* (pp.100-140), Iqbal spiega la missione del Profeta.

Secondo il punto di vista di Iqbal, quindi, Muhammad merita lode e rispetto non solo perché ha recato e spiegato il messaggio divino, ma anche perché è, per i Musulmani, la più potente fonte di ispirazione e il più importante punto di riferimento per l’azione. I Musulmani devono amare il Profeta con tutto il cuore e con tutta l’anima sì che l’amore per lui diventa la forza guida nelle loro vite, mettendoli in condizione di raggiungere la perfezione. Dato che attraverso Muhammad, un uomo di carne e sangue come loro, hanno ricevuto una guida divina, i Musulmani sono scusati se, in un certo senso, affermano che “il Profeta diventa persino più caro di Dio” (RB, 101), e che mentre “essi possono negare Dio, non possono negare la gloria di Muhammad” (PM, 353). Ed essi possono anche affermare che, in un certo senso, Medina, la città scelta dal Profeta come residenza e dove è sepolto, è per loro più cara della Mecca, la città dove si trova la Ka’bah, la Casa di Dio. Rivolgendosi a Dio, Iqbal dice:

Il mio corpo è stanco, ma la mia anima si muove
Verso la città nel cui percorso giace la Mecca.
Tu sei qui e ti mescoli con l’*élite*,
Perché voglio giungere alla città del mio amico.

(AHf, 901)

E rivolgendosi a Muhammad dice:

Fu al tuo comando che partimmo per la Mecca,
La nostra destinazione non era altro che te.

(AHf, 928)

Una volta Iqbal notò che i non-Musulmani possono non essere in grado di apprezzare appieno la profondità dell’amore dei Musulmani per il Profeta. Sia come sia, la poesia di Iqbal illustra, ai Musulmani e ai non-Musulmani, come l’amore per

Muhammad possa ispirare uno dei più illustri pensatori musulmani dei tempi moderni.

Iqbal afferma che la sua poesia si fonda sul *Corano* e dice che, se i suoi versi non hanno un contenuto coranico, allora egli non ha, nel Giorno del Giudizio, il privilegio di baciare i piedi del Profeta (RB, 168). Quest'affermazione mostra la consapevolezza di Iqbal del suo ruolo di poeta: egli usa la poesia per esporre il *Corano*; e, senza dubbio, c'è nella sua poesia una chiara testimonianza della centralità del *Corano*. Tanto per cominciare, i versi di Iqbal contengono innumerevoli citazioni dal *Corano*; in molti casi, singole parole o brevi frasi, talvolta interi periodi, sono citati alla lettera. Il *Corano*, II, 138, insegna ai Musulmani a “tingersi” del colore di Dio; si apre con la frase *Sibghata Allah*, “Ecco la tintura di Dio”, che è incorporata tale e quale nel verso di Iqbal *Qalb ra az sibghata Allah rang dih* (AK, 62), “Tingi il tuo cuore con il colore di Dio”. Il *Corano*, III, 92, incoraggia i Musulmani a fare un sacrificio finanziario per amore di Dio. La parte iniziale *Lan tanalu l-birra hatta tunfiqu*, “Non avrete parte della virtù finché non donerete [delle cose che amate]” forma un emistichio completo in uno dei distici di Iqbal (JN, 668). Un certo numero di versi in persiano e in urdu contengono esattamente o quasi versioni o interpretazioni di versetti coranici. Ad esempio, *Ma zi ni'mat'ha-i u ikhwan shudem*, “Fu per Sua misericordia che siamo diventati fratelli” è una traduzione dal *Corano*, III, 103, *Fa-asbahtum bi-ni'mati llahi ikhwanan*, “e per la Sua grazia siete divenuti fratelli, per le benedizioni di Dio”. Talvolta Iqbal adatta parole o espressioni coraniche, modificando un po' la frase o la struttura per adattarla a necessità metriche o di altra natura.

Le innumerevoli citazioni dal *Corano* nella poesia di Iqbal dimostrano l'influenza sulla dizione di Iqbal, ma l'influenza scorre molto più profonda. Per Iqbal il *Corano* non rappresenta solo l'autorità finale nell'Islam, ma contiene anche la guida necessaria a rendere possibile un rinascimento musulmano. Nel *Javed-Namah*, Sa'id Halim Pascià (m.1917), riformatore musulmano e gran visir di Turchia, invita i Musulmani a volgersi al *Corano* e a riceverne un indirizzo. “Impressi nei versetti – egli dice – ci sono un centinaio di nuovi mondi”, e aggiunge che il

Corano aiuterà i Musulmani a rimpiazzare il vecchio mondo con un nuovo mondo (JN, 654). Nella stessa opera, un altro riformatore musulmano moderno, Jamal al-Din al-Afghani, fornisce dettagli dei quattro concetti fondamentali (*muhkamat*) del “mondo coranico” (JN, 656-663): la vice-gerenza di Adamo, la regola divina, la terra possesso di Dio, e la saggezza come un grande bene. Per brevità, è sufficiente notare come tutti questi concetti, persino le parole adoperate, derivano dal *Corano* e rappresentano l’aderenza di Iqbal ad un programma di rivivificazione della comunità musulmana basato sul *Corano*.

Molto interessante è forse l’interpretazione di Iqbal del pensiero coranico. Quest’argomento, come invero l’intero uso che Iqbal fa del *Corano* nella sua opera, ha bisogno di uno studio dettagliato. Qui daremo solo alcune note. Iqbal aveva pensato di scrivere un commento al *Corano*; non visse a lungo per portare a compimento il suo piano, ma la sua opera, in particolare quella in poesia, ci dà un’idea delle linee lungo le quali si sarebbe svolto un lavoro di questo genere. Sembra che l’interesse di Iqbal non fosse quello di scrivere un lavoro tradizionale, un commento versetto per versetto dal punto di vista grammaticale, teologico e legale del *Corano*, ma di fare un lavoro che avrebbe espresso la natura dinamica delle Scritture islamiche, mettendo in risalto in particolare gli aspetti applicativi delle lezioni apprese dal *Corano*. Nelle sezioni conclusive del *Rumuz-i Bekhudi* si trova un esempio di questo tipo di approccio, laddove Iqbal fa un sommario del contenuto del libro offrendo un commento della sura CXII del *Corano* (RB, 156-165). Questa sura, chiamata *Ikhlas* (Sincerità), consta di soli quattro versetti:

Di’ :”Egli, Dio, è uno,
 Dio, l’Eterno.
 Non generò, né fu generato,
 E nessuno Gli è pari”.

Iqbal commenta che, come Dio è uno (versetto 1), i Musulmani devono diventare una sola comunità, unificata; che, come Dio non dipende per la Sua esistenza da nessun altro essere (versetto 2), i Musulmani devono avere fiducia in sé stessi, estraendo il proprio potenziale invece di vivere sulla gentilezza altrui; che, come Dio non generò né fu generato (versetto 3), i

Musulmani devono rifiutare la stirpe come base della loro identità dato che la loro identità primaria e reale è religiosa e non tribale o etnica; e che, come Dio non ha pari (versetto 4), i Musulmani devono diventare senza pari tra le nazioni del mondo. Queste sezioni del *Rumuz-i Bekhudi* contengono alcuni versi memorabili, la cui forza è, sfortunatamente, molto diminuita nella traduzione: “Sii uno, dando forma visibile al monoteismo” (p.157); “Per quanto tempo tu [simile a falena] andrai girando attorno alla lampada dell’assemblea? Se possiedi un cuore, abbruciati nel tuo stesso fuoco” (p.161); “Il legame dell’amore [di Dio] è più forte del legame della stirpe” (p.163); e “Devi rafforzare i tuoi legami con ‘Colui che è senza pari’ sì che anche tu possa diventare unico tra le nazioni” (p.164).

Con la possibile eccezione di Rumi e pochi altri, nessun altro poeta musulmano ha basato la propria poesia sul *Corano* in un modo simile a quello di Iqbal.

VIII. ORIENTE E OCCIDENTE

Con la parola “Occidente” Iqbal di solito si riferisce al mondo occidentale moderno – in particolare l’Europa – e alla sua civiltà, ma talvolta vuole significare uno o più paesi dell’Europa coloniale, quale Inghilterra, Francia, Italia. Con la parola “Oriente” si riferisce all’Asia e alla sua civiltà – in particolare il subcontinente indiano e il mondo islamico, sebbene di frequente vuole significare solo il mondo islamico. Spesso Iqbal menziona l’Oriente e l’Occidente assieme in un contesto contrastante, talvolta lodando l’uno a spese dell’altro, talvolta criticandoli entrambi. L’Oriente contemplativo si è perso nel mondo dello spirito ed ha un atteggiamento negativo verso la vita e la materia non riuscendo a dare una risposta effettiva ai cambiamenti che avvengono nella vita reale e a raggiungere un successo materiale. Dall’altro canto, l’Occidente volto all’azione è vivo alle necessità del cambiamento e si adatta alle mutevoli circostanze materiali, ma la sua indifferenza al richiamo dello spirito ne ha arrestato la crescita spirituale. Così, entrambi, l’Oriente e l’Occidente falliscono sui problemi seri, il primo perché privo di dinamismo, il secondo di profondità:

Ho visto molte taverne in Oriente e Occidente:
Qua manca il coppiere, là il vino non ha sapore.

L'Oriente servile continua a seguire modi di pensiero e azione antiquati – è ancora un adoratore di vecchi idoli; l'Occidente ha distrutto i vecchi idoli solo per rimpiazzarli con altri nuovi. Nel *Javed-Namah* Iqbal fa dire al Buddha:

Sia saggezza occidentale, sia filosofia orientale,
Entrambi templi di idoli, è inutile girarvi attorno.

(JN, 634)

Mentre Iqbal è critico severo sia dell'Oriente che dell'Occidente, la sua critica dell'Occidente è più spietata: “L'Oriente è in cattiva forma, l'Occidente peggio” (ZA, 42). Dal punto di vista filosofico Iqbal si oppone ad alcuni dei maggiori presupposti della cultura occidentale moderna: disapprova il divorzio della politica dalla religione e dall'etica, perché, secondo lui, questo divorzio ha privato l'Occidente di una fonte sicura di conoscenza e ispirazione. “Divorziata dalla politica, la religione si riduce a monarchia autocratica” (BJ, 332). Nella lunga poesia “La Guida lungo il sentiero”, Iqbal fa un'aspra critica delle dottrine nazionalistiche e razziste dell'Occidente, ed anche della collusione della Cristianità con le potenze dominanti, ma senza scrupoli, dell'Occidente:

Razza, nazionalità, chiesa, impero, civiltà, colore,
Che assortimento di narcotici il padrone ha creato!

(BD, 262)

Nella stessa poesia Iqbal osserva che la democrazia occidentale è solo travestita da Cesarismo e che le assemblee legislative sono controllate dai capitalisti (BD, 261). Capitalismo e comunismo sono due macine tra le quali è stritolata l'umanità (JN, 653). La condotta internazionale delle cosiddette democrazie dell'Europa è senza scrupoli come quella del fascismo in Italia. In una poesia, richiamato all'ordine dai colleghi di governo europei per il suo imperialismo, Mussolini controbatte che il loro record a questo proposito è a mala pena migliore (ZK, 611-612). Iqbal critica anche l'Occidente per aver rotto l'unità del mondo musulmano e per la maniera sleale e arrogante con la quale ha trattato i Musulmani dopo la Prima Guerra Mondiale (BD, 264).

Iqbal ha criticato il sapere occidentale che, secondo lui, si basa rigidamente sulla percezione sensoriale e nega validità alla conoscenza ottenuta in altri modi:

Il sapere moderno è la più grande barriera,
 Adoratore, venditore, creatore di idoli!
 I piedi sono legati al carcere del sensibile;
 Non ha mai oltrepassato i limiti sensoriali.

(AK, 68)

Mentre abbaglia con il suo fulgore intellettuale, la conoscenza occidentale difetta dell'immediatezza e del calore dello spirito:

Non prendertela a male, concedi una possibilità:
 L'Occidente illumina la mente ma rovina il cuore.

(BJ, 335)

E Iqbal era convinto che le contraddizioni inerenti alla civiltà occidentale mettessero a rischio la sua stessa esistenza. I seguenti versi sono presi da una poesia che scrisse durante il soggiorno in Inghilterra:

La vostra civiltà si suiciderà con la sua stessa spada.
 Il nido costruito su un ramo fragile non potrà durare.

(BD, 141)

In qualche misura la critica di Iqbal dell'Occidente è motivata da considerazioni pratiche. Dopo il disastro del 1857, quando gli Inglesi occuparono formalmente l'India, rimuovendo dal potere i Musulmani, la maggioranza dei Musulmani d'India si chiusero in sé stessi, considerando in maniera passiva la tradizione basata sulla religione, loro dovere primario, ed evitando qualunque contatto con la cultura europea dominante. Questo vasto gruppo sentiva che l'Occidente non aveva nulla di positivo o di utile da offrire ai Musulmani. Un altro gruppo di Musulmani, dapprima piccolo ma divenuto forte e più ampio con il passar del tempo, prese a suo ideale l'Europa e cercò di occidentalizzarsi, un atteggiamento servile che, secondo Iqbal, nasceva da un complesso di inferiorità. Ad entrambi questi gruppi Iqbal pose la necessità di fare una cernita tra ciò che aveva un valore nell'Occidente e ciò che era inutile. A questi diede il suo stesso esempio: egli si era recato in Europa in cerca di conoscenza e ne

era ritornato arricchito, senza però rimanerne “intrappolato” (gli ultimi versi della seguente quartina alludono all’episodio di Nimrod-Abramo, già citato):

Ho rotto l’incanto del sapere moderno:
 Ho rimosso l’esca e ho rotto la trappola.
 Dio sa con quanta e quale indifferenza,
 Come Abramo, mi son gettato nel fuoco.

(AHf, 934)

Ma, nonostante la sua amara critica dell’Occidente, Iqbal ne apprezzò profondamente molti aspetti. Egli stesso si era abbeverato alle fonti occidentali del sapere, rievocando con nostalgia gli anni trascorsi in Europa. Sia nelle opere in prosa che in poesia lodò personalità dell’Occidente – Sir Thomas Arnold, suo insegnante a Lahore e mentore durante il soggiorno in Europa, fu una delle personalità da lui ammirate. Iqbal credeva che l’Occidente avesse un tempo appreso dal mondo musulmano e che ora era il turno dei Musulmani di apprendere dall’Occidente. Molta dell’influenza di Iqbal sui Musulmani d’India e su altri paesi deriva dalla sua abilità di attingere in maniera creativa dalle tradizioni del sapere sia occidentale che orientale.

IX. NOTA CONCLUSIVA

Iqbal era consapevole della sua importanza come poeta. Dice un verso nello *Zabur-i’Ajam*:

Una colomba, cantore di vecchi canti, ha udito il mio lamento:
 “Nessuno ha cantato ieri nel giardino in un tono come questo”.

(ZA, 410)

La diversità dei temi nella poesia di Iqbal gli assicurerà un posto d’onore nella poesia in urdu e in persiano – cioè nella storia della tradizione poetica islamica. Si potrebbe persino affermare che l’uso fatto da Iqbal del mezzo poetico trova pochi paralleli nella tradizione letteraria mondiale. Egli usa la poesia non solo per esprimere sentimenti, ma anche per discutere di questioni metafisiche, politiche ed economiche, per commentare argomenti culturali e artistici, per riflettere su situazioni esistenziali e, soprattutto, per contribuire alla trasformazione

della vita individuale e collettiva secondo i dettami di una visione etica onnicomprensiva. Come ha fatto notare un critico colto e sagace come Aziz Ahmed, gli unici altri poeti che possono paragonarsi ad Iqbal in quanto a sintesi del pensiero universale sono Dante nel medioevo e Goethe nei tempi moderni. “Per quanto ne sappia – dice Aziz Ahmed – non c’è un altro poeta che abbia esercitato un’influenza così profonda e duratura sul futuro della sua nazione” (*Na’i Tashkil*, p.7).

Arte poetica

“Matthew Arnold definisce la poesia come critica della vita; che la vita è critica della poesia è ugualmente vero” (SR, 49). Queste parole di Iqbal riassumono il suo credo poetico e la sua pratica della poesia. Respingendo l’idea di un’arte per l’arte, Iqbal ha usato la poesia per affermare e discutere una visione universale formatasi con cura e sostenuta con passione. Tuttavia, sebbene sia un poeta con un messaggio, la poesia di Iqbal non può in senso stretto essere definita didattica o moralistica: l’arte serve il pensiero senza esserne ostaggio, e rimane sempre indipendente in quanto arte. La notevole unione o sintesi di arte e pensiero in Iqbal spiega la sua superiorità come poeta, e rappresenta anche un livello di rendimento mai raggiunto dopo di lui da altri poeti nel sub-continente indiano o nel mondo di lingua persiana. Fortunatamente o sfortunatamente, non si può parlare di una tradizione poetica iqbaliana.

Sia come sia, il marchio della poesia di Iqbal è un grado molto alto di consonanza tra la sostanza e la forma della poesia. La nostra trattazione dell’arte della poesia di Iqbal, come la nostra trattazione dei temi della sua poesia, sarà selettiva. Esamineremo alcune delle caratteristiche più generali della sua poesia, senza considerare, per esempio, l’uso discriminante dei vari sottogeneri di poesia o metri per scopi od occasioni diversi. Inoltre, alcune delle caratteristiche della poesia di Iqbal possono

essere apprezzate appieno solo negli originali in persiano e in urdu, quali la rima interna, la giustapposizione di espressioni semantiche, l'uso di parole eufoniche o musicali, e certe forme paronimiche.

I. DIZIONE

Iqbal, la cui lingua nativa era il panjabi, aveva studiato a fondo la lingua e la letteratura in urdu, in persiano e in arabo: la sua padronanza delle tradizioni letterarie di queste lingue si riflette nella dizione. Scrisse le sue prime poesie in urdu, incluse alcune per l'infanzia, in un linguaggio molto semplice. Di norma, tuttavia, Iqbal scrisse in quello che si definisce urdu o persiano raffinato, raggiungendo una qualità distintiva che si può descrivere meglio con la parola araba *jalal* o con quella persiana *shikoh*, che significano “maestà, grandiosità, imponenza”. L'adozione del persiano come veicolo del suo pensiero maturo accrebbe la *jalal* o *shikoh*, poiché gli diede la possibilità di attingere liberamente da una lingua sviluppatasi e raffinatasi nei secoli ad opera di una lunga serie di maestri persiani. Il persiano di Iqbal è fortemente influenzato da modelli letterari arabi: poeti persiani quali Rumi, Sa'di e Hafiz spesso e senza sforzo usano nei propri versi frasi e proposizioni arabe. Lo studio di Iqbal dell'arabo ha rafforzato l'effetto “arabo” della sua poesia. Parlando in generale, pertanto, il linguaggio di Iqbal è piuttosto difficile da seguire da parte di un comune lettore di urdu o persiano. Non sorprende che, in particolare nel subcontinente indiano, il declino del sapere arabo e persiano ha portato ad un numero sempre più ristretto di persone in grado di apprezzare gran parte della poesia di Iqbal.

Si potrebbe pensare che ciò che abbiamo chiamato *jalal* o *shikoh* nella poesia di Iqbal derivi dall'uso di parole ed espressioni altisonanti. Non è tuttavia questo il caso. Il vocabolario di Iqbal è, in definitiva, strumentale in carattere; egli lo adopera per comunicare la sua comprensione della vita e della realtà. Sostiene, per esempio, che l'esistenza è contrassegnata da un cambiamento e movimento perpetuo. Anzitutto, il cosmo è in movimento – le stelle, la luna e il sole viaggiano attraverso lo spazio. Ma Iqbal non nota semplicemente il fatto del cambiamento e del movimento; vede nel fatto un significato: i

corpi celesti sono in moto perché perseguono uno scopo o cercano una destinazione. Notando un cambiamento e un movimento simili nella storia umana, nella società e nell'essere umano individuale, Iqbal cerca corrispondenze tra la condizione degli esseri umani e la condizione dei corpi celesti. Egli compie un passo in avanti: non contento di situare l'essere umano nel cosmo, cerca di incorporare e inserire il cosmo nell'essere umano; l'essere umano è il fatto primario – l'Adamo creato da Dio e fatto per governare l'universo – qualunque altra esistenza ha solo uno status secondario; è l'essere umano che adopera e utilizza il mondo e gli dà un valore. In linea di massima, quindi, l'essere umano si eleva sull'universo, e la storia dell'essere umano diventa così la storia di un essere con una statura e importanza prossime solo a Dio – un essere che Iqbal chiama collega di Dio (PM, 198).

Stabilita questa collocazione epica della sua poesia, la dizione di Iqbal acquista una forza altrettanto autentica e naturale. Andando avanti con il motivo del movimento, Iqbal sembra trovarsi meglio a suo agio quando descrive il movimento, sia fisico che metaforico. I seguenti versi descrivono il moto gioioso della corrente montana nella poesia "Ode al coppiere":

La corrente dalla montagna scorre,
 Si ferma, s'incurva, scivola,
 Salta, slitta, si raccoglie,
 E dopo giravolte si mette in viaggio.

(BJ, 415)

Il seguente distico in persiano, composto di dieci verbi-cinque per ogni emistichio – dipinge un quadro vivace dell'attività molteplice del *khudi*:

*Khezad, angezad, parad, tabad, ramad,
 Sozad, afrozad, kushad, mirad, damad.*

Sorge, si eleva, vola, brilla, scorre,
 brucia, riluce, uccide, muore, fiorisce.

(AK, 13)

Non è possibile riprodurre nella traduzione l'effetto armonico creato dalla perfetta simmetria vocalica dei verbi adoperati –

ogni singolo verbo termina in *ad*. Il distico dimostra l'abilità di Iqbal nel descrivere idee astratte in termini concreti e tangibili.

Capace nel descrivere il movimento, Iqbal lo è egualmente nel descrivere la mancanza di movimento: la scelta di parole appropriate crea ancora l'effetto desiderato. Ma questa "mancanza di movimento" non rappresenta necessariamente in Iqbal inerzia indifferente o lieve stasi; significa o calma serena (in contrasto con l'andirivieni pazzo e inutile) o permanenza ed eternità (in contrasto con la transitorietà e la caducità). La "mancanza di movimento" in entrambi i sensi è bene descritta nei versi iniziali della "Moschea di Cordova", nei quali una predominanza di legami nominali polisillabi crea da un lato l'impressione di immobilità e dall'altro di persistenza attraverso il tempo (il movimento lento e misurato di questi versi invita al paragone con il movimento veloce creato dalla predominanza di verbi corti, disillabi per la maggior parte, nel distico sul *khudi* sopra menzionato):

La catena del giorno e della notte è creatrice di cose;
 La catena del giorno e della notte è fonte di vita e morte;
 La catena del giorno e della notte è tela bicolore di seta,
 Da questa l'Essenza crea il suo mantello di Attributi;
 La catena del giorno e della notte è suono del flauto eterno,
 Da questa l'Essenza ricava i variopinti suoni del Cosmo!
 Mette alla prova te, e mette ancora alla prova me.
 La catena del giorno e della notte è un crogiuolo del mondo!
 Se io fallisco alla prova, o se tu fallisci alla prova,
 Morte sarà il tuo sfoggio, morte sarà il mio sfoggio.

(BJ, 385)

Iqbal ha coniato molte espressioni nuove e singolari. Rivolgendosi ai lettori dello *Zarb-i Kalim*, all'inizio del libro, scrive che solo un'azione risoluta e determinata, e non un atteggiamento tollerante e comodo, ci mette in condizione di superare le dure sfide della vita. La natura – osserva Iqbal – è *lahu-tarang*, non *jal-tarang*: *jal-tarang* è uno strumento musicale che consiste di un insieme di coppe piene d'acqua i cui orli sono strofinati per produrre note. *Jal* significa "acqua", *lahu* significa "sangue": se la natura è *lahu-tarang* (termine coniato da Iqbal) piuttosto che *jal-tarang*, allora è uno strumento musicale formato

da coppe che contengono sangue piuttosto che acqua, e ci vogliono coraggio e determinazione per suonare lo strumento. In un altro esempio, riferendosi alla rilevanza di Karl Marx nella cultura secolare occidentale, Iqbal, alludendo al *Corano*, VII, 143, laddove si dice che Dio si è manifestato sul Monte Sinai quando Mosé esprime il desiderio di vederLo, chiama l'autore dei sacri lavori comunisti "Mosé senza un'epifania, Gesù senza una croce" (Ahu, 650).

Di frequente Iqbal usa termini tecnici islamici, adattandoli alle sue necessità poetiche. La frase *ummu l-kitab* significa letteralmente "Madre del Libro"; è usata nel *Corano* in due sensi: la Tavola Preservata, il depositario di tutta la conoscenza, che riposa in Dio (XIII,39; XLIII, 4), e i versetti fondamentali delle Scritture islamiche (III, 7). Contrastando la conoscenza con l'amore (vedi capitolo 2) e assegnando la superiorità a quest'ultimo, Iqbal dice: "La Conoscenza è il figlio del Libro, l'Amore è la Madre del Libro" (ZK, 483). L'originale per "il figlio del Libro" è *ibnu l-kitab* (frase coniata da Iqbal) che diventa un bel correlativo di *ummu l-kitab*. I Duodecimani Sciti credono che l'ultimo dei dodici imam designato per volere divino sia vivo ma in uno stato occulto; i due stati di occultamento si distinguono in minore e maggiore. Dapprima si credette che l'imam fosse entrato in uno stato di occultamento (nell'874) per un breve periodo di tempo, alla fine del quale se ne aspettava la riapparizione; questa scomparsa temporanea è nota come *ghaybat-i sughra* (occultamento minore). Dato che l'imam non riapparve alla fine di quel periodo, si credette che fosse entrato in occultamento per un tempo più lungo, detto *ghaybat-i kubra* (occultamento maggiore), che ancora continua. Nella sua elegia per Sir Ross Masud, nipote del riformatore indiano Sir Sayyid Ahmad Khan, Iqbal si interroga sui fenomeni della vita e della morte. È la morte – si chiede – *ghaybat-i sughra* (una scomparsa temporanea) o *fana'* (estinzione completa) (Ahu, 667)? Per fare un altro esempio, *khobar* e *nazar* sono termini tecnici in determinati contesti: *khobar* letteralmente "resoconto" denota una narrazione storica, che si riferisce in particolare al corpo del sapere islamico tramandato dal Profeta Muhammad da una catena di trasmettitori attraverso i secoli. Talvolta, però, la parola acquista una connotazione peggiorativa

per definire il sapere di derivazione intellettuale o informativa la cui accuratezza dipende dal resoconto fatto da individui fallibili che costituiscono la catena di trasmissione. Così, i mistici contrastano *khavar* con *nazar*, che letteralmente significa “vista”, ma anche “percezione diretta e immediata o vista speciale” e, inoltre, lo sguardo del maestro esperto che insegna al discepolo più di quanto possano farlo cento libri. Questo *background* spiega ciò che Iqbal vuol dire quando si rivolge al musulmano d’oggi con le seguenti parole:

Nell’intelletto non c’è altro che *khavar*,
Laddove la tua cura giace solo nel *nazar*.

(BJ, 339)

Ciò che rende abbastanza difficile la dizione di Iqbal per un lettore comune, ma molto stimolante e remunerativa per lo studioso paziente, è il carattere referenziale e allusivo. Iqbal – come faceva notare il poeta laureato dell’Iran Muhammad Taqi Bahar (1886-1951) – è l’erede di mille anni di retaggio culturale islamico. Quest’eredità trova un forte riflesso artistico nella poesia di Iqbal attraverso gli strumenti del riferimento e dell’allusione. Si consideri, ad esempio, il seguente distico:

Io privo della grazia di Mosé, tu dello stile di Abramo,
Io dietro la magia del Samaritano, tu le lusinghe di Azar.

(BD, 252)

Mosé e Abramo rappresentano il monoteismo, laddove il Samaritano (secondo il *Corano*, XX, 85-88, egli, durante l’assenza di Mosé, fece un vitello per l’adorazione degli Israeliti) e Azar, padre di Abramo (secondo il *Corano*, VI, 74, un costruttore di idoli) rappresentano il politeismo. Iqbal vuol dire che né lui né l’interlocutore sono veri monoteisti (l’implicazione è che pochissimi musulmani lo sono); che, malgrado la loro professione di fede in un solo Dio, i Musulmani, di regola, sono caduti preda degli incanti seducenti del politeismo e hanno consegnato le loro anime ai costruttori di idoli.

Si prenda il seguente distico:

La conoscenza delle cose è “Egli insegnò i nomi”;
Sono entrambi la materia e la mano che scintilla.

(PM, 189)

Il primo emistichio è una citazione dal *Corano*, II, 31, che dice “Dio insegnò a Adamo i nomi di tutte le cose”. Il versetto riguarda la nomina da parte di Dio di Adamo come Suo vicario e del Suo insegnare a Adamo i nomi di tutte le cose. Secondo i commentatori, essere in grado di nominare qualcosa significa avere su questa il potere, e così Dio, insegnando a Adamo i nomi di tutte le cose, gli ha dato il potere su di loro. Il secondo emistichio allude a due dei miracoli di Mosé menzionati nel *Corano*: quando Mosé gettò la sua verga, questa si trasformò in serpente (VII, 107); e quando trasse la mano dall’abito, essa apparve bianca splendente (VII, 108). Dio concesse questi miracoli a Mosé per metterlo in grado di affrontare un difficile rivale, Faraone. Iqbal vuol dire che, come Mosé, la conoscenza può fare miracoli; ha il potere della verga di Mosé e della sua mano splendente, con le quali può sconfiggere l’ignoranza di Faraone.

II. LINGUAGGIO FIGURATO

Le fonti del linguaggio figurato di Iqbal sono diverse. Un gran numero di immagini è preso dalla natura – la corrente, il fiume, e l’oceano; il cielo, l’orizzonte, e lo splendore del sorgere del sole o del tramonto; la montagna e la vallata; il campo e il deserto; la nuvola e la rugiada; la luce del sole, della luna e delle stelle; il giardino, l’usignolo e la rosa; il leopardo, l’aquila e la lucciola; il fuoco, la fiamma e la scintilla. Iqbal adopera anche molte immagini convenzionali della poesia amorosa in persiano e in urdu – le trecce arricciate dell’amata, il vino e il coppiere, la candela e la falena. Un’altra categoria è costituita da immagini prese dalle fonti religiose e letterarie islamiche, in particolare dal *Corano*. Ma qualunque sia il tipo di immagini impiegate, di solito Iqbal le rimodella dando loro una nuova dimensione di significato.

Per prima cosa, colpisce l’assoluta novità delle immagini di Iqbal. Ecco una stanza da “Himalaya”:

Il lampo sull’alto del monte ha frustato le nuvole,
 Con le quali guidare il destriero del vento.
 Oh Himalaya, sei tu simile ad un palcoscenico
 Che la natura ha creato per gli elementi?
 Oh, come si librano gioiose nell’aria le nuvole,
 Volando via come un elefante libero dalle catene!

Questi versi disegnano tre immagini in stile epico. I primi due dipingono un quadro completo: il vento è un cavallo veloce, le nuvole sono il cavaliere e il lampo è la frusta nella mano del cavaliere. I due versi successivi fanno venire in mente il conflitto delle forze della natura in uno scenario primordiale di vaste proporzioni. Gli ultimi due suggeriscono una scena che gli Indiani possono facilmente raccontare – un elefante libero dalla catena che cammina pesantemente nelle strade di una città, incutendo timore. In un'altra stanza della stessa poesia, l'Himalaya è paragonata ad “un libro di poesie con il cielo ad apertura del distico” e con la neve sulla cima simile ad “un turbante di onore, che ride alla corona del sole, luce del mondo”. Anche queste due immagini sono evocative: dire che l'Himalaya è simile ad un libro di poesie il cui primo verso è il cielo vuol dire che il più basso picco dell'Himalaya è alto quanto il cielo e che le altre vette (il resto dei “distici” nel “libro di poesie”) sono ancora più alte – un bell'esempio di iperbole. E, in parecchie società tradizionali musulmane, il porre sul capo di un uomo un turbante rappresenta il conferimento di un onore e il riconoscimento di un merito (per esempio, si può ricevere un turbante in una cerimonia rituale per ereditare un'autorità spirituale o in un'istituzione scolastica per avere un diploma). Il turbante bianco dell'Himalaya, perché innevato, deride la corona luccicante del sole; l'Himalaya, in altre parole, sfida con orgoglio la sovranità del sole.

Molto spesso Iqbal illustra il suo pensiero per mezzo di una serie di varie immagini usate in rapida successione. Dei numerosi esempi riscontrati nella poesia di Iqbal ne prenderemo solo uno. Nell'*Asrar-i Khudi*, nello spiegare come il *khudi*, nella sua ricerca di perfezione, sacrifica un livello di raggiungimento nell'interesse di un altro più elevato, Iqbal menziona, tra le altre cose, il famoso mosco del distretto di Khutan nel Turkestan, la leggenda persiana dell'amante di Shirin, Farhad (che per raggiungere Shirin scavò un passaggio sotto le montagne per farvi scorrere latte), la Penna del Destino, e l'ordalia del fuoco di Abramo così come è riferita nel *Corano*. Il pronome “esso” nel primo verso si riferisce al *khudi*:

Per una sola rosa, esso fa sanguinare cento giardini,
E per un solo canto emette cento lamentazioni.

Adorna un solo cielo con cento lune crescenti,
 E per una sola parola crea cento discorsi.
 La scusa di questa stravaganza, e durezza di cuore,
 È la creazione e la perfezione di norme spirituali.
 La bellezza di Shirin giustifica le pene dello scavatore
 E un solo mosco la morte di cento daini del Khutan.
 Bruciare costantemente è il destino delle falene,
 La candela giustifica l'ordalia delle falene.
 La penna [del *khudi*] disegna cento oggi,
 Allo scopo di dare vita al mattino del domani.
 Le sue fiamme hanno bruciato cento Abrami,
 Allo scopo di accendere la lampada di Muhammad.

(AK, 13)

In quasi tutti i casi Iqbal fa un uso creativo dell'immagine in questione. Per esempio, il *Corano*, XXI, 68-69, riferisce come il re del tempo di Abramo lo fece gettare nel fuoco ma la fiamma, anziché bruciare Abramo, diventò per lui fonte di frescura. Iqbal dà al passo coranico un differente effetto: il caso di Abramo e il fuoco sono significativi nella storia religiosa; ma l'ordine del conseguimento rappresentato dal fuoco di Abramo (come Iqbal lo chiama) è superato da un altro, quello rappresentato dalla lampada di Muhammad, poiché Muhammad è il profeta ultimo e il suo messaggio è il messaggio ultimo di Dio.

Un esempio illustrerà l'uso che Iqbal fa di immagini prese dalla storia. Nella "Risposta alla Protesta" relativa alla discussione presentata nel poema precedente "Protesta", ossia al fatto che Dio non ha trattato bene i Musulmani che hanno lottato duramente nei secoli per portare nel mondo il messaggio finale di Dio, Dio dice ad Iqbal, o meglio, ai Musulmani del tempo di Iqbal:

Tu sei un Giuseppe, ed uno al quale ogni Egitto è Canaa.

Agli inizi del XX secolo, in molte parti del mondo i Musulmani vivevano sotto un regime coloniale; come Giuseppe che era stato preso a Canaa e venduto schiavo in Egitto, i Musulmani erano in uno stato di sottomissione, le loro terre native diventate, per così dire, per loro straniere, la loro Canaa diventata Egitto. Ma il carattere forte di Giuseppe non solo lo

liberò dalla schiavitù, ma lo fece diventare padrone dell’Egitto. Nell’emistichio sopra citato, Iqbal nutre la speranza che, mostrando le qualità di Giuseppe nelle difficili circostanze in cui si trovano, anche i Musulmani possano trasformare completamente la propria situazione e diventare padroni del loro destino: possono mettere non solo fine al proprio servaggio, ma possono diventare sovrani del mondo, volgendo l’”Egitto” (dove sono in uno stato di schiavitù) in una “Canaa” (la loro patria). Se teniamo a mente il fatto che Iqbal respingeva l’idea di un nazionalismo territoriale e vedeva i Musulmani di tutto il mondo in una comunità unificata, si comprenderà la forza della parola “ogni” nel verso in questione: non solo un paese particolare chiamato Egitto, ma “ogni Egitto”, cioè ogni paese straniero, può diventare la patria dei Musulmani; come Iqbal dice in un ben noto emistichio “Siamo Musulmani e il mondo intero è la nostra patria” (BD, 159; vedi capitolo 5, sezione II). Nel paragonare la comunità musulmana al profeta Giuseppe Iqbal sottintende che si tratta di una comunità fondamentalmente buona – è innocente e sincera come Giuseppe – e che ha una missione di natura profetica. Infine, Iqbal predice ai Musulmani un futuro luminoso, nonostante le pesanti difficoltà da superare. Si può vedere come un solo emistichio, derivato dalle sacre scritture, faccia riferimento al passato, al presente e al futuro dei Musulmani, dando un messaggio di conforto e di speranza e affidando loro, al tempo stesso, la responsabilità di agire come Giuseppe, con saggezza e integrità.

Iqbal eccelle nella caratterizzazione dei personaggi. Alcune delle sue immagini più belle proiettano la personalità umana ideale. Il *Corano*, XLVIII, 29, dice che Muhammad ed i suoi seguaci sono *ashidda’u ‘ala l-kuffari ruhama’u baynahum*. La prima frase *ashidda’u ‘ala l-kuffari* è, di solito, tradotta con “duri con i ripugnanti alla Fede”, ma la costruzione araba *shadidun ‘ala* significa in realtà non “uno che è duro con altri”, ma “uno che ha difficoltà ad avvantaggiarsi”; la seconda frase *ruhama’u baynahum* significa “gentile e compassionevole l’un l’altro”. Questo versetto sembra aver prodotto una profonda impressione su Iqbal, perché in parecchi passi ristabilisce il contenuto o, piuttosto, lo rimodella dalla sua prospettiva peculiare. Solo lo *Zarb-i Kalim* ha tre immagini che rappresentano la visione del

personaggio musulmano stabilita nel versetto coranico. In un punto Iqbal dice che il vero credente può essere dolce e gentile in un contesto di circostanze ma duro e aspro in un altro:

In compagnia degli amici è dolce e gentile come seta;
Ma nello scontro tra vero e falso il credente è acciaio.

(ZK, 507)

Un'altra immagine esprime la stessa idea:

Egli è la rugiada che rinfresca il cuore del tulipano;
Egli è la tempesta che terrorizza il cuore dell'oceano.

(ZK, 502)

Ecco ancora un'altra variazione:

In guerra è più feroce dei leoni della foresta;
In pace è amabile come la gazzella della Tartaria.

(ZK, 633)

Molte delle immagini usate da Iqbal hanno un valore simbolico. Un simbolo chiave da lui usato è quello del tulipano, un fiore che ha una forza così grande da crescere persino nell'ambiente inospitale del deserto. Il fiore diventa così un modello attraente – persino un modello guida – per Iqbal che vuole che i Musulmani coltivino il proprio *khudi*, facciano affidamento su sé stessi per risolvere i propri problemi e per decidere del proprio destino di fronte alle avversità e alle difficoltà. Nella poesia di Iqbal il falcone o l'aquila possiede le qualità necessarie al successo nella vita: ha una vista acuta, gioisce nell'azione, si basa sulla propria abilità ad afferrare la preda che rincorre con concentrazione totale, e ama vivere in un ambiente libero. L'uccello diventa così un simbolo di libertà, autofiducia, azione e soddisfazione, e come tale è degno di essere emulato. Parecchie poesie di Iqbal trattano esclusivamente del falcone. In una di queste un vecchio falcone dà ad uno giovane il seguente consiglio:

Tu sai che, in sostanza, i falconi sono tutti uguali,
Una manciata di penne, ma con il cuore di un leone.
Comportati bene e dimostra bene la tua strategia.
Sii audace, dignitoso e va' a caccia di grandi prede.

Non mescolarti con pernici, fagiani e storni,
 A meno che tu non voglia cacciarli come prede.
 Che bassa genìa, con il becco nella polvere!
 Il falcone che copia i modi di vivere della preda
 Diventa egli stesso una preda medesima.
 Molti predatori che sono scesi sulla terra
 Sono periti associandosi ai mangiatori di chicchi.
 Difenditi da te stesso e vivi la vita di chi
 È di buon animo, coraggioso, robusto e rude.
 Sii duro come il corno del daino. Tutta la gioia
 Del mondo deriva da difficoltà, fatica e forza.

(PM, 272)

Le immagini di Iqbal sono in stretta relazione con il suo pensiero. Anche quando adopera immagini convenzionali Iqbal dà loro un'angolazione differente, estendendone l'applicazione o ri-interpretandole, adattandole così al suo scopo. Si prenda, per esempio, l'immagine della bolla che, nella poesia in persiano e in urdu, rappresenta l'esistenza effimera: di frequente i poeti paragonano la transitorietà della vita o i piaceri ad una bolla. Iqbal, che insegna che gli esseri umani devono preservare il proprio *khudi* in tutte le circostanze, usa le immagini di una bolla per uno scopo completamente differente. Nell'*Asrar-i Khudi*, nel distico conclusivo della sezione intitolata "La supplica indebolisce il *khudi*", la bolla è simbolo di indipendenza:

Fa' che la tua dignità di uomo ti tramuti in una bolla:
 Persino in un oceano fa' sì che la tua coppa si rovesci.

(AK, 24)

Cioè, anche in una situazione di risorse abbondanti (come in un mare), dove supplicare un qualcosa può darti più di quanto tu abbia bisogno, capovolgì la tua coppa a significare il tuo rifiuto di accettare l'elemosina, affermando la tua indipendenza sull'ambiente e dichiarando la tua intenzione di sopravvivere del tuo e di crearti il tuo proprio destino. In una vena simile, nell'introduzione al *Rumuz-i Bekhudi*, Iqbal dice:

Il mio collo non si piega al giogo di un favore,
 In un giardino il mio grembo diventa un bocciolo.

(AK, 24)

Anche qui, l'immagine base di cogliere fiori da un giardino e di riunirli nell'orlo è adoperata in un modo nuovo: il poeta ha un tale rispetto di sé che, persino in un giardino, non riempirebbe il grembo di fiori che sono stati coltivati da altri; come un boccio, il suo grembo si chiude, aprendosi solo per raccogliere i fiori da lui coltivati.

III. ELEMENTI NARRATIVI E DRAMMATICI

Sparsi in tutte le opere di poesia di Iqbal in persiano e in urdu ci sono aneddoti e storie di vario genere. Parecchie poesie, che ha adattato da altri scrittori, quali "Un ragno e una mosca" (BD, 29-30) e "Una mucca e una capra" (BD, 32-34), narrano storie di infanzia. Altre poesie riguardano avvenimenti reali della storia islamica. Per esempio, "Il testimone di verità" (BD, 224-225) mostra come il fidato compagno di Muhammad, Abu Bakr, denominato "colui in cui si confida", non fu superato da nessun altro quando giunse il momento di fare sacrifici per la causa dell'Islam. "L'assedio di Adrianopoli" (BD, 216) narra come, durante la Seconda guerra balcanica (1913) il generale turco Shukri Pascià, assediato, fu costretto dal verdetto dei saggi musulmani della città a ritirare, persino in un periodo di emergenza, l'ordine di confisca delle provviste alimentari appartenenti a non-Musulmani. In alcuni casi Iqbal sceglie il mezzo della storia per presentare le proprie idee. Per esempio, "La storia di Adamo" (BD, 81-82), che riassume le maggiori conquiste degli esseri umani nella storia, esprime la fede di Iqbal nell'intraprendenza e nella irresistibilità dello spirito umano, là dove "L'amore" (BD, 111-112) diventa il collante che tiene assieme l'universo.

Ma si nota il maggior uso narrativo in quei lunghi poemi in persiano nei quali Iqbal riferisce storie per illustrare punti chiave del suo pensiero filosofico. Si prenda, ad esempio, il suo concetto di *khudi* così come è riportato in *Asrar-i Khudi*. Per illustrare il suo punto di vista secondo il quale la dottrina della negazione del *khudi* è una tattica usata dalle nazioni dominanti per tenere in soggezione le nazioni più deboli, Iqbal racconta una favola: un gregge di pecore, attaccato costantemente da un branco di leoni, convinse questi che il vero merito stava nel coltivare la forza spirituale piuttosto che quella fisica, con il

risultato che i leoni, persa l'abilità di cacciare, si ridussero a gracili animali (AK, 28-31). Per dimostrare che la sfida rafforza il *khudi*, Iqbal narra la storia di un giovane che andò a far visita al noto santo 'Ali Hujwiri (m.1072) e si lamentò con lui di non essere in grado di difendersi dai molti nemici che lo circondavano. Invece di commiserarlo, il santo ribatté che un nemico potente era una benedizione di Dio, poiché un nemico simile gli dava l'opportunità di una sfida al limite, facendo risaltare il meglio che era in lui (AK, 52-53). Anche il *Rumuz-i Bekhudi*, il volume gemello dell'*Asrar-i Khudi*, riporta un certo numero di storie; ma è il *Javed-Namah* quello che dimostra le abilità di narratore di Iqbal. Il lungo poema narra i viaggi del poeta, con la guida di Rumi, attraverso le sfere celesti. Storia, mito, allegoria, personificazione e ricostruzione narrativa si uniscono in un tutt'uno da far diventare il *Javed-Namah* un capolavoro della letteratura mondiale.

La poesia di Iqbal ha un forte elemento drammatico. Per prima cosa, Iqbal usa di frequente l'espedito del dialogo. Molte poesie hanno la struttura del dialogo, per esempio, "La ragione e il cuore" (BD, 41-42), che paragona i meriti della ragione e dell'intuizione, dando una preferenza a quest'ultima. "La falena e la lucciola" (BJ, 407) presenta la lucciola in maniera favorevole, poiché, a differenza della falena che gira attorno ad una luce estranea, ha una luce propria. "La formica e l'aquila" (BJ, 461) racconta che la formica è meschina perché cerca il cibo nella polvere delle strade, mentre l'aquila ha uno status elevato perché vola più in alto dei cieli, stabilendo il principio secondo il quale ognuno è artefice del proprio destino.

Molte poesie di Iqbal sono, grosso modo, concepite come drammi. "La conquista della natura" (PM, 255-258) dipinge, a grandi linee, il dramma della creazione di Adamo, l'inganno di Satana e la riconciliazione con Dio (per ulteriori notizie, vedi Mir, *Tulip in the Desert*, pp.21-34). Un'altra poesia di questo genere è "Il Consiglio di Satana" (Ahu, 647-653): nel discorso di apertura, Iblis (Satana) afferma di essere il sovrano incontrastato del mondo. I suoi consiglieri temono che il sistema satanico, che ha diviso l'umanità in padroni e schiavi, possa essere minacciato da filosofie e sistemi quali, ad esempio democrazia, fascismo,

comunismo. Dopo una discussione tra i consiglieri, Satana tiene il discorso conclusivo in cui sminuisce i pericoli sopra menzionati dicendo che l'unica prospettiva inquietante era la rinascita dell'Islam, una religione che secondo lui dava agli esseri umani una base morale di unità, creando un sistema giusto ed egualitario che avrebbe messo fine all'oppressione politica, alla disuguaglianza sociale e alla disparità economica generate dal sistema di Satana. La poesia è drammatica non solo per la forma ma anche per lo studio psicologico che fa di Satana. Con il discorso inaugurale Iblis vuole assicurare i consiglieri sul fatto di avere un saldo controllo della situazione mondiale. Alla fine, tuttavia, Iblis si dimostra vulnerabile e la assicurazione ai consiglieri è vista come un mezzo per nascondere una profonda insicurezza: non solo la trama prende spessore man mano la poesia va avanti, ma prende anche corpo la rivelazione drammatica del personaggio.

Anche "Gabriele e Iblis" (BJ, 435-436) è un interessante studio di carattere. Gabriele e Iblis si incontrano molto tempo dopo la cacciata di Iblis dal paradiso per il suo rifiuto di obbedire al comando divino di prostrarsi ad Adamo. Gabriele chiede come si trovi il mondo terreno dal quale Iblis è stato cacciato ed Iblis risponde con parole che dimostrano rimpianto e dolore: "Struggimento e sofferenza, ferite e dolore, rimpianto e desiderio!" Ma quando Gabriele gli chiede se ci sia qualche possibilità di riavere e riottenere il suo status perduto agli occhi di Dio, Iblis incomincia a gonfiarsi di orgoglio perché ricorda il ruolo presuntuoso e decisivo, che ha svolto nel dramma della creazione e, di conseguenza, nella vita degli esseri umani sulla terra. Mutato visibilmente atteggiamento, Iblis respinge l'idea di cercare di fare ammenda del suo peccato (per ulteriori dettagli, vedi Mir, *Tulip in the Desert*, pp.35-39).

IV. PIEGHE DI SIGNIFICATI

Il *Mathnavi* di Rumi è stato chiamato il *Corano* in persiano. Si è spesso affermato che se il *Corano* fosse stato rivelato in urdu, lo sarebbe stato nell'urdu di Iqbal. Dire che la lingua di Iqbal è adatta per essere la lingua delle scritture è dire, in parte, che la sua lingua, come la lingua delle scritture, è una miniera profonda di significati. A coloro che cercano una "combinazione

di forza ed eleganza, di contenuto profondo e di forma attraente” (Schimmel, *Iqbal's Persian Poetry*, in Yarshater, *Persian Literature*, p.427), la poesia di Iqbal dà, prendendo a prestito un'immagine del *Nuovo Testamento*, una “buona misura, compressa, mescolata e traboccante” (Luca, VI, 38). L'analogia tra le scritture e la poesia di Iqbal non può, naturalmente, essere spinta troppo oltre; ciononostante, è vero che molte dimensioni della poesia di Iqbal rimangono inesplorate. Qui, vorrei attirare l'attenzione su alcuni aspetti letterari della sua poesia.

La poesia di Iqbal possiede ciò che si può chiamare pieghe di significato. I suoi versi, per così dire, conseguono appieno il loro significato solo ad uno studio attento e paziente che consideri ciò che essi dicono e ciò che sottintendono. Iqbal possiede il dono di darci una gamma di significati in poche parole; l'incastro consiste non solo nell'uso dell'allusione – di cui abbiamo già visto parecchi esempi – ma anche nella costruzione di un dato contesto. Illusteremo tutto ciò presentando e analizzando un esempio in dettaglio.

Una delle più note poesie di Iqbal in urdu è “Protesta” (BD, 163-170). Iqbal si lamenta con Dio al quale rivolge un rimprovero; la poesia si apre con queste parole:

Perché dovrei nuocere a me stesso, obliando il guadagno?
 Perché pensare al domani e addolorarsi sempre del ieri?
 Perché ascoltare con attenzione i lamenti dell'usignolo?
 O cantore, sono forse una rosa che deve starsene zitta?
 La forza delle mie parole infonde in me nuovo coraggio,
 E a Dio, che Allah mi perdoni, innalzo una protesta!

(BD, 163)

A coloro che hanno familiarità con le convenzioni della poesia in persiano e in urdu risulterà abbastanza chiaro il significato fondamentale di questa stanza. Chi parla è un poeta – lo si arguisce dalla parola “cantore” – che vuole innalzare a Dio una protesta: poiché la sua protesta è rivolta a Dio, chi parla deve in un certo senso pensare che Dio sia responsabile dello stato di cose che genera la protesta. Il poeta è riluttante a lamentarsi del passato, che, affinché abbia un senso, deve aver causato un forte dolore. Dato che il poeta mette in contrasto il suo glorioso “ieri” con il suo incerto “domani”, il suo “oggi” – possiamo facilmente

dedurlo – non è altrettanto da invidiare. In breve, egli ha nostalgia del passato, è scontento del presente ed ha apprensione del futuro; tuttavia, non è disposto ad accettare la situazione nella quale si trova. Paragonando sé stesso ad un uccello canoro in un giardino, il poeta dice di non riuscire a contenersi quando ode il lamento dell'usignolo. Se fosse stato una rosa, avrebbe potuto tacere, ma è consapevole della propria abilità di cantare, ossia di esprimersi con efficacia, e così adopererà le sue abilità declamatorie in rappresentanza di coloro che soffrono e non hanno chi parli per loro. È ora chiaro che il giardino rappresenta la comunità musulmana e che il poeta ha deciso di esserne il portavoce.

Uno studio più attento della stanza mostrerà come questa contenga parecchie “pieghe di significato” e il linguaggio, che sembra avere la qualità dell'estemporaneità, ha molte sfumature ed un profondo significato – la creazione di un grande artista. Si considerino i seguenti punti:

1. La stanza inizia con tre domande nei primi tre emistichi. È solo al quarto che compare un cantore (cioè, un compagno-poeta) al quale chi parla rivolge le domande. La natura brusca e tagliente delle domande nei tre emistichi suggerisce che le domande sono in risposta ad un qualcosa che il compagno-poeta ha detto e che già da tempo andava avanti una conversazione tra i due. Presumibilmente, il poeta ha espresso al compagno-poeta la sua intenzione di lamentarsi della triste condizione in cui versa la sua comunità ed il compagno-poeta, considerandola una cattiva idea o un passo inopportuno, fa un tentativo senza successo per dissuadere il poeta dal farlo. L'atteggiamento ambivalente del poeta verso il compagno-poeta è degno di nota. Egli sente la necessità di giustificarsi con lui per la decisione di parlare, anche se il compagno-poeta non può trattenerlo dal fare le sue lagnanze. Al tempo stesso, fa una distinzione tra sé stesso e il compagno-poeta che, secondo lui, appartiene a quel gruppo di persone che si sono rassegnate alla situazione esistente e non farebbero nulla per modificarla per ragioni di comodo, derivate dalla mancanza di speranza o senso di responsabilità, o semplicemente per indifferenza. Entrambi, chi parla (Iqbal) e il compagno-poeta, possiedono la capacità di riscuotere dal torpore

la comunità, ma solo Iqbal ha scelto di usarla allo scopo. In altre parole, Iqbal critica i compagni-poeti, o la generalità degli intellettuali musulmani, per l'atteggiamento apatico verso gli affari della comunità musulmana e per aver abdicato al proprio ruolo nella società.

Il riferimento al compagno-poeta nel quarto emistichio conferisce una qualità drammatica all'apertura della "Protesta", perché, non solo questo verso, ma l'intera stanza, è ora letta come rivolta al compagno-poeta. La serie di domande che inizia nel primo emistichio acquista una forza cumulativa e diventa una potente replica al consiglio implicito che il compagno-poeta fa ad Iqbal di mantenere il silenzio.

2. Abbiamo già notato che, essendo la protesta rivolta a Dio, il poeta pensa che Dio sia, in un certo senso, responsabile del triste stato della comunità musulmana. Se consideriamo che l'essenza della protesta sta nel contrasto tra "ieri" e "domani" – ed anche "oggi" – dovremmo essere in grado di capire che, nella considerazione del poeta, la comunità musulmana è caduta in disgrazia. Dio non è più ben disposto verso la comunità come lo era nelle epoche precedenti. Il poeta si rende conto della gravità della sua idea di protestare contro Dio, e così mormora un appropriato "che Allah mi perdoni", un'espressione idiomatica intesa come una sorta di apologia nel fare un'osservazione blasfema. Anche se espressa con educazione e circospezione, la frase serve qui come un poscritto teologico: il lettore non può fare altro che pensare che, secondo il poeta, mentre i Musulmani hanno servito Dio fedelmente, Dio ha permesso che soffrissero in molti modi invece di ricompensarli per la loro devozione ed il loro servizio disinteressato. I Musulmani si sentono abbandonati da Dio ed Iqbal desidera dar voce a quella sensazione.

3. La stanza dà tre ragioni perché Iqbal si senta costretto ad esprimersi.

Primo, c'è una ragione pragmatica: restare in silenzio di fronte alla sofferenza perpetuerebbe la sofferenza stessa; l'unica speranza di un miglioramento sta nell'elevare una protesta. Restare in silenzio significa incorrere in una perdita, là dove parlare significa fare uno sforzo legittimo per migliorare il

proprio destino (verso 1). Si può aggiungere una parola ai due termini principali nel primo verso dell'originale – *ziyan-kar* (letteralmente, “chi causa una perdita con la propria azione” – quindi, “chi fa un affare in perdita”) e *sud-faramosh* (“chi è disattento o indifferente ad un guadagno”). *Sud* (“profitto, guadagno”) e *ziyan* (“perdita”) che hanno, di regola, connotazioni speciali nel vocabolario di Iqbal, stanno, rispettivamente, per “guadagno mondano” e “perdita mondana” così come sono determinate da un motivo di calcolo. L'uso dei due termini nel primo verso ha così un potenziale ironico: esprimendo la propria decisione di non diventare *ziyan-kar* o *sud-faramosh*, chi parla fornisce, senza volerlo, un motivo a proprio sfavore. In effetti, dice di considerare decisivi il successo o il fallimento mondani – un'ammissione che sarà usata da Dio nella “Risposta alla protesta” come base della Sua replica al poeta – e, tramite lui, ai Musulmani (BD, 199-208).

Secondo, fa parte dell'essere umano reagire alla sofferenza e al tentativo di superarla. Gli esseri umani, in fin dei conti, non sono individui passivi che, simili a piante costrette al silenzio, si rassegnano al destino determinato da forze esterne (verso 4): per natura, desiderano mutare in meglio la propria condizione. Gli intelligenti tra loro non riposano sugli allori del passato, non si lamentano delle perdite del passato, ma cercano di costruirsi un futuro luminoso (verso 2). In altre parole, la consapevolezza – proprietà distintiva dell'uomo – impone agli esseri umani la responsabilità di valutare attentamente la propria situazione e di fare ogni sforzo per migliorarla.

Terzo, Iqbal sente di avere sulle spalle la responsabilità speciale di esprimersi chiaramente: ha avuto il dono della parola (nel verso 5 dell'originale, il termine *tab-i sukhan*, che in altri contesti può significare “coraggio di parlare”, significa qui “abilità di parlare”). Consapevole di poter comporre versi eloquenti (la parola *sukhan*, letteralmente “discorso”, qui ha anche la connotazione specifica di “poesia”, quindi *tab-i sukhan* significa “abilità poetica”), Iqbal sente un più ancora acuto senso di responsabilità a rappresentare la propria comunità, e così diventa audace nel parlare. Si rende conto che la sua audacia rasenta l'insolenza, ma deve esprimersi; e così, con una

appropriata apologia (verso 6), indica la tesi della poesia: egli ha da fare una protesta a Dio.

Possiamo ora riassumere l'intera stanza. Come un cantore nel giardino (ossia come poeta della comunità musulmana), Iqbal sente l'usignolo che si strugge per la rosa (apprende, cioè, la sofferenza della sua gente) e non riesce a starsene in silenzio. Non solo pensa al passato della comunità – un glorioso passato, la cui perdita è da sola sufficiente a farlo addolorare – ma guarda anche al futuro - spera e desidera di migliorarne la condizione. Inoltre, è consapevole di aver avuto il dono della parola, di potersi esprimere in maniera piuttosto eloquente, e questa consapevolezza gli impone un obbligo speciale: quello di rappresentare la comunità e di aiutarla ad esprimersi – nientemeno che di fronte a Dio in persona!

In questa sezione, abbiamo preso in esame un solo esempio, e dalla poesia in urdu. Uno studio della poesia in persiano (e la poesia di Iqbal in urdu è fortemente persianizzata) ne mostrerebbe anch'essa la ricchezza – le pieghe di significato. La valutazione di Ehsan Yarshater non giungerebbe come una sorpresa agli studiosi della letteratura persiana: “Iqbal può essere considerato anche come il più significativo poeta della tradizione classica persiana dai tempi di Hafiz” (Yarshater, p.31).

Il pensiero filosofico

Prenderemo in esame due opere di Iqbal: *The Development of Metaphysics in Persia - A Contribution to the History of Muslim Philosophy* e *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. La prima è la tesi di dottorato presentata da Iqbal all'Università di Monaco nel 1907, la seconda comprende sette conferenze. Dopo aver fatto una breve rassegna della *Metaphysics*, concentreremo la nostra attenzione sulla *Reconstruction*, che rappresenta il pensiero filosofico maturo di Iqbal.

I. LO SVILUPPO DELLA METAFISICA IN PERSIA.

L'opera *Metaphysics*, un tempo considerata come un significativo lavoro di studio, è oggi di interesse accademico – affermazione corretta solo in parte. Alcune delle affermazioni non sono accurate dal punto di vista storico e alcuni punti di vista presenti non sono originali e riflettono il modo europeo di trattare la materia-soggetto del libro, ma la cultura può ancora trarre beneficio dal resoconto che Iqbal fa del pensiero di parecchi filosofi e scrittori. Le note comparate di Iqbal relative a pensatori musulmani e occidentali forniscono ancora una guida utile per la cultura successiva. E, naturalmente, il libro ha ancora bisogno di essere studiato nei dettagli – e da più di una angolazione – nel più ampio contesto dello sviluppo del pensiero stesso di Iqbal (ad esempio, la *Metaphysics* documenta la preoccupazione di Iqbal, o la sua preferenza, per la dottrina sufi del *wahdat al-wujud*, o monismo esistenziale).

Iqbal dedica l'opera a Thomas Arnold, suo mentore in India e in Inghilterra: "Questo piccolo libro è il primo frutto di quella preparazione letteraria e filosofica che ho ricevuto da Lei negli ultimi dieci anni". Nell'introduzione Iqbal indica lo scopo del lavoro: per prima cosa, cercherò di tracciare la continuità logica del pensiero persiano ... nel linguaggio della filosofia moderna; e secondo, di dimostrare che il "Sufismo è il prodotto necessario del gioco di varie forze intellettuali e morali che ridesterebbero, quindi, ad un più alto ideale di vita l'anima assopita" (p.XI).

La *Metaphysics* tratta un argomento storico, diviso in due parti. La parte I, "La filosofia persiana pre-islamica", presenta gli insegnamenti di Zoroastro, Mani e Mazdak. La parte II, "Il dualismo greco", comprende cinque capitoli: "Gli Aristotelici neo-platonici della Persia", "Il razionalismo islamico", "La controversia tra Realismo e Idealismo", "Il sufismo" e "Il pensiero persiano successivo". Segue un breve capitolo conclusivo. Iqbal considerava la *Metaphysics* come "la base di una futura storia della metafisica persiana" (p.XI). Tenendo in considerazione lo stato delle conoscenze del tempo in cui fu scritta, la *Metaphysics* è un lavoro di grande informazione e chiarimento. Iqbal ci dà riassunti – spesso dettagliati e sempre succinti – dei punti di vista e delle dottrine di molti importanti personaggi religiosi, teologici, filosofici e mistici, compreso Zoroastro (pp.3-11), Ibn Miskawayh (pp.23-37), la scuola Ash'arita di teologia (pp.52-64), Shihab al-Din al-Suhrawardi (pp.96-116), 'Abd al-Karim al-Jili (pp.116-133), Mulla Hadi di Sabzwar (p.135) e 'Ali Muhammad Bab di Shiraz (pp.143-146).

Iqbal usa con competenza le fonti di ricerca disponibili in inglese e tedesco assieme a quelle in arabo e persiano. Per la descrizione del pensiero iraniano pre-islamico si basa in gran parte su fonti occidentali (nell'introduzione ne indica la derivazione), ma fa anche uno studio diretto di gran parte delle fonti primarie, compresi alcuni manoscritti rintracciati in biblioteche inglesi e tedesche. Probabilmente Iqbal è stato il primo scrittore ad aver concentrato l'attenzione su Mulla Sadra e Mulla Hadi di Sabzwar del periodo post-classico della filosofia musulmana.

Sebbene sia essenzialmente un resoconto storico, la *Metaphysics* dimostra non solo la vasta cultura di Iqbal ma anche l'originalità del suo pensiero. Per esempio, analizzando la nascita e la crescita del Sufismo, Iqbal respinge il punto di vista prevalente, ossia che il misticismo musulmano deve la sua origine a influenze non-islamiche (pp.76-77). Considerate la diffusione e le profonde radici del Sufismo nell'Islam, questo punto di vista è errato, perché

Nessuna idea può conquistare l'anima di un popolo a meno che, in un certo senso, non sia propria di quel popolo. Le influenze esterne possono risvegliarla dal suo profondo inconsapevole sopore, ma non possono, per così dire, crearla dal nulla ... Il pieno significato di un fenomeno nell'evoluzione intellettuale di un popolo può essere compreso solo alla luce di quelle condizioni intellettuali, politiche e sociali pre-esistenti che sole ne rendono inevitabile l'esistenza (pp.76-77).

Iqbal procede poi a dare dettagli del *background* del Sufismo, enumerando una serie di sei condizioni che hanno portato al sorgere di tendenze mistiche nel primo Islam: tensioni sociali, la visione scettica dei Razionalisti musulmani, la pietà imperturbabile delle scuole legali islamiche, controversie teologiche, l'affievolirsi del fervore religioso dovuto all'intellettualismo e al rilassamento morale a seguito di una ricchezza economica, e l'influenza dell'ideale cristiano della vita (pp.77-80). Il punto di vista di Iqbal è oggi in gran parte valido, così com'è la sua spiegazione della "straordinaria vitalità della riaffermazione sufi dell'Islam" (p.82):

È, pertanto, evidente che il segreto della vitalità del Sufismo è il punto di vista completo della natura umana su cui si basa. È sopravvissuto alle persecuzioni ortodosse e alle rivoluzioni politiche perché si richiama alla natura umana nella sua interezza; e, mentre concentra il proprio interesse principalmente su una vita di auto-rinuncia, lascia anche spazio alla tendenza speculativa (p.83).

La *Metaphysics* dimostra l'abilità di Iqbal di comparare i pensatori orientali e occidentali e di notare le similarità del loro pensiero. Così, paragona Zoroastro con Platone e Schopenhauer (p.7), Mani con il pensatore indiano Kapila e con i filosofi tedeschi Leibniz e Schopenhauer (pp.14-15), e 'Abd al-Karim al-Jili con Schleiermacher (p.123). A volte, riassume, con una forza quasi epigrammatica, correnti di pensiero simili nelle differenti culture, per esempio: "Il risultato di tutta la speculazione idealistica in India è Buddha, in Persia Bahauallah, nell'Occidente Schopenhauer, il cui sistema, con linguaggio hegeliano, è il matrimonio della libera universalità orientale con la determinatezza occidentale" (p.X). Sebbene sia un breve trattato, la *Metaphysics* è stata lodata da molti esperti nel campo degli studi islamici, compresi Edward G. Browne e Reynold Nicholson.

II. LA RICOSTRUZIONE DEL PENSIERO RELIGIOSO NELL'ISLAM.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, l'*opus magnum* di Iqbal in filosofia, è ancora in attesa di uno studio dettagliato. Le sette conferenze del libro recano il segno di un intelletto brillante, seriamente impegnato nel vasto e vario campo delle tradizioni filosofiche e letterarie occidentali e islamiche, e ci offrono un'acuta analisi, dandoci spesso una sintesi di idee originale.

Scopo di Iqbal è quello di rispondere alla "richiesta di una forma scientifica di conoscenza religiosa ... cercando di ricostruire la filosofia religiosa musulmana con la dovuta considerazione della tradizione filosofica dell'Islam ed i più recenti sviluppi nei vari campi della conoscenza umana" (pp.XXI-XXII). Secondo il suo punto di vista, la mente umana, con le sue "abitudini di un pensiero concreto", non è in grado di ri-vivere "quel tipo speciale di esperienza interiore su cui in definitiva si basa la fede religiosa" (p.XXI), e così ha bisogno di essere affrontata in termini a lei familiari. Inoltre, i Musulmani dovrebbero assumere un atteggiamento positivo, anche se critico, verso gli sviluppi moderni nel campo della conoscenza (p.XXII). Un tempo il sufismo fece "un buon lavoro nel formare e dirigere l'evoluzione dell'esperienza religiosa nell'Islam", ma i suoi

“ultimi rappresentanti, per la loro ignoranza della mente moderna, sono diventati assolutamente incapaci di ricevere alcuna fresca ispirazione dal pensiero e dall’esperienza moderna”, e sono di conseguenza incapaci di offrire un metodo adatto alla mente moderna (p.XXI). È questa mancanza che Iqbal spera di colmare in qualche misura. Egli spera che, con un’auto-critica scientifica che si richiama alla forma primitiva del materialismo in questione, “non sia lontano il giorno in cui Religione e Scienza possano scoprire mutue armonie fino ad ora insospettate” (pp.XXI-XXII).

Accettando come legittima “la richiesta di una forma scientifica di conoscenza religiosa” e la sfida a rendere l’Islam accessibile alla mente scientifica moderna, Iqbal si trova in disaccordo con due gruppi musulmani dell’India coloniale. Il primo consiste di quegli studiosi musulmani tradizionali che, non desiderosi o incapaci di impegnarsi con la modernità, sono soddisfatti di una visione islamica del mondo che è mutata di poco sin dal medioevo. Il secondo consiste di quegli intellettuali musulmani secolari che, incapaci o non desiderosi di trarre forza e ispirazione dalla tradizione religiosa di lunga data, sono troppo pronti a ricevere il battesimo della modernità occidentale. Avere presenti alla mente gli atteggiamenti di questi due gruppi ci aiuterà ad apprezzare l’importanza del progetto di Iqbal e a capire in maniera accurata il suo atteggiamento filosofico fondamentale.

Iqbal distingue tra fede religiosa e metodo teologico. La fede religiosa, che dipende da un “tipo speciale di esperienza interiore”, può essere paragonata allo spirito, mentre il metodo teologico, che spiega e razionalizza quella fede, può essere chiamato la forma assunta da quello spirito. Mentre la fede religiosa è una costante, il metodo teologico ha in sé una certa contingenza: si sviluppa in risposta a questioni sollevate dalle abitudini peculiari del pensiero in una data epoca e ha bisogno di revisione o sostituzione se in un’epoca successiva quelle abitudini cambiano. Secondo Iqbal, le strutture classiche del pensiero e della spiritualità musulmane sono incapaci di dare una risposta effettiva alle questioni sollevate dalla propensione della mente moderna al pensiero concreto, e questo fatto pone in evidenza la necessità di ricostruire la filosofia religiosa

musulmana. Questa ricostruzione rientra nella sezione generale del *tajdid*, il termine tecnico islamico per un notevole “rinnovamento” o “ringiovanimento” della religione islamica. La stessa *Reconstruction* di Iqbal può essere vista come un contributo alla causa del *tajdid* islamico.

Pur nutrendo Iqbal la speranza che religione e scienza, ora estranee l’una all’altra, potranno un giorno trovare una base comune, non si può fare a meno di sentire che Iqbal considera l’incapacità della mente moderna a ri-vivere l’esperienza religiosa come un impoverimento, o persino una menomazione. Uno dei predecessori indo-musulmani di Iqbal, Sayyid Ahmad Khan, cercò di colmare il vuoto tra religione e scienza mettendo la scienza su un alto piedistallo e chiedendo alla religione di conformarsi ai desiderata scientifici. Da questo punto di vista, Iqbal è stato definito un continuatore del legato intellettuale di Sayyid Ahmad Khan; ma, considerando che, secondo Iqbal, la mente scientifica farebbe bene a ri-vivere l’esperienza religiosa, è difficile accettare un accostamento in questi termini. La brillantezza della discussione intellettuale di Iqbal nella *Reconstruction* può accecare il lettore fino al punto che una forte passione, nata da una profonda visione dell’Islam come sistema di pensiero e di pratica, informi di sé la discussione.

Nel tentativo di ricostruire il pensiero religioso musulmano, Iqbal presta una “dovuta considerazione” alla tradizione filosofica islamica e agli sviluppi moderni della conoscenza. Questa promessa è portata avanti da Iqbal in una maniera abbastanza fedele, come dimostrerà la nostra rassegna della *Reconstruction*, che divideremo in due parti. La prima, riassumendo le conferenze singole, cercherà di dare una panoramica di questo lavoro invero non facile; i titoli originali delle conferenze saranno usati in questa parte come sotto-capitoli. La seconda parte esporrà, commentandoli, alcuni dei motivi principali e temi del libro.

A. CONFERENZE: SOMMARI

1. “Conoscenza ed esperienza religiosa”.

La religione sostiene di dare una visione diretta della Realtà. La religione è in essenza fede, ma questa ha, oltre al sentimento, un elemento cognitivo. Ciò è indicato dall’importanza delle idee

sia nel pensiero scolastico sia mistico e dal fatto che la religione, la quale mira a trasformare la vita e il carattere dell'uomo, ha anticipato la scienza nel capire la necessità di basarsi su un fondamento razionale. La religione può, pertanto, essere soggetta ad una minuziosa indagine filosofica. Tuttavia, dato che non è semplicemente idea, sentimento, o azione, ma anche espressione dell'uomo nel suo insieme, la religione si sottometterà a quest'indagine solo secondo le proprie condizioni, e la filosofia può non assegnarle tra i suoi dati una posizione inferiore. Inoltre, non c'è una differenza essenziale tra pensiero e intuizione: l'intuizione, che affronta la Realtà come un tutto, è soltanto una forma più alta di pensiero, che affronta la Realtà pezzo per pezzo.

La ricerca dei Musulmani di una comprensione razionale della propria religione ebbe inizio molto presto, con studiosi e mistici che cercarono di costruire un sistema coerente di idee. Sotto la grande influenza della filosofia greca, i pensatori musulmani non riuscirono a vedere che, mentre il pensiero speculativo greco diffidava della percezione sensoriale, il *Corano* considerava il mondo come reale, affrontandone i fenomeni in maniera empirica. La successiva rivolta di al-Ghazali contro la filosofia greca nacque dal suo rifiuto della ragione analitica come base possibile della religione, il che lo portò a basare la religione esclusivamente sull'esperienza mistica; ma l'approccio di al-Ghazali non ebbe sanzione coranica. Anche i pensatori posteriori non riuscirono a vedere che il pensiero e l'intuizione, i quali sono caratterizzati da finitezza e infinitezza, rispettivamente, sono correlati in maniera organica – nel suo moto più profondo il pensiero diventa intuizione. In altre parole, il pensiero, che possiede una infinitezza interiore, simula solo la finitezza a causa del suo moto auto-rivelantesi in successione temporale.

Negli ultimi cinquecento anni il pensiero religioso musulmano non ha subito alcuna evoluzione. Nel frattempo, l'Europa, ispirata dal mondo dell'Islam, ha progredito costantemente in vari campi, generando idee e punti di vista nuovi. È tempo che i Musulmani si interessino ai principii fondamentali della propria religione.

Lo scopo principale del *Corano* è quello di approfondire la consapevolezza dell'uomo nelle sue relazioni con Dio e con l'universo. L'Islam concorda con il Cristianesimo sul fatto che l'elevazione della vita spirituale dell'uomo è possibile solo attraverso la rivelazione di un nuovo mondo entro l'uomo; al contrario del Cristianesimo, afferma che questa rivelazione non è antitetica al mondo materiale, ma lo permea. Secondo il *Corano*, l'universo ha uno scopo serio, è capace di estensione e cambiamento, contiene segni di Dio, e ne promette la conquista da parte dell'uomo. L'uomo è superiore alla natura; è destinato a forgiare il proprio destino e quello della natura, elevandosi continuamente da un livello ad un altro finché non diventa co-autore di Dio. Ma la sua vita e la sua crescita dipendono dalla sua abilità di stabilire la giusta relazione con la realtà che gli si presenta, ed è questa conoscenza – amplificata dalla percezione sensoriale - che lo metterà in grado di stabilire quella relazione. La Realtà Ultima rivela i suoi simboli nel mondo esterno e nell'io interiore dell'uomo e può, pertanto, essere chiamata l'Infinito immanente. L'osservazione riflessiva della natura è un modo indiretto e razionale per raggiungere quella realtà; l'intuizione è un modo diretto e non razionale per raggiungerla. Quest'ultimo modo, la cui validità è attestata dalla letteratura mondana e mistica, è non meno naturale e genuino e non meno efficace per avere una conoscenza oggettiva, concreta e reale. I due tipi di conoscenza devono tuttavia integrarsi per rendere possibile una visione completa della Realtà.

La conoscenza mistica è caratterizzata da immediatezza, interezza, oggettività e incomunicabilità; sebbene unica, non è mai staccata dall'esperienza comune. Che l'esperienza mistica si possa ottenere in date condizioni organiche, o che sia il risultato del lavoro dell'impulso sessuale, non ne diminuisce il valore. Tutta la conoscenza avviene in date condizioni organiche e la consapevolezza religiosa è, rispetto al carattere e all'oggetto, spesso in maniera significativa, in disaccordo con quella sessuale; ma la conoscenza mistica, come qualunque altra, ha bisogno di essere chiarita. La psicologia freudiana, sebbene la sua teoria sia discutibile, ha aiutato di molto a purificare degli elementi soggettivi l'esperienza religiosa.

Per stabilire la validità dell'esperienza religiosa si possono condurre due esami, uno intellettuale ed uno pragmatico. Il *test* intellettuale, condotto nella conferenza successiva, critica l'esperienza umana allo scopo di determinare se produce la stessa realtà dell'esperienza religiosa. Il *test* pragmatico valuta l'esperienza religiosa in termini degli effetti nella vita reale.

2. "Il *test* filosofico delle rivelazioni dell'esperienza religiosa".

Gli argomenti cosmologici, teleologici e ontologici della filosofia scolastica per provare l'esistenza di Dio, l'Essere Assoluto, sono inadeguati. Il primo afferma l'esistenza dell'infinito negando il finito; il secondo prova l'esistenza di un artefice, non di un creatore; il terzo non riesce a spiegare come l'idea di un essere perfetto implichi necessariamente l'esistenza oggettiva di un tale essere. Gli argomenti, inoltre, danno un resoconto superficiale dell'esperienza umana.

Gli argomenti ontologici e teleologici falliscono perché vedono il pensiero come un principio organizzativo che lavora sulle cose dall'esterno, mentre andrebbe visto come una forza che forma il vero e proprio essere del suo materiale. Il dualismo di pensiero ed essere, richiesto dalla nostra situazione umana, può essere risolto in una unità attraverso un'interpretazione critica dell'esperienza, seguendo la guida coranica che l'esperienza dell'uomo, sia all'interno che all'esterno, è simbolica di una Realtà Ultima.

L'esperienza si svolge nel tempo a tre livelli, quelli della materia, della vita e della consapevolezza, che sono oggetto di studio della fisica, della biologia e della psicologia, rispettivamente. La teoria tradizionale della materia non è più a lungo sostenibile. Avendo ridotto l'evidenza sensoriale a impressioni mentali e "le cose" a "eventi", la fisica moderna ha dimostrato che tutte le cose sono essenzialmente movimento, suggerendo che una "cosa" è solo una nozione derivata; né la vita – o la consapevolezza, una varietà di vita – è spiegabile in termini di una fisica meccanicistica. Così, materia, vita e consapevolezza, se analizzate, mirano ad una realtà che è spirituale in carattere, è continuamente creativa ed è diretta

razionalmente. Inoltre, nella nostra esperienza immediata, la natura appare come una continuità ininterrotta, che il pensiero, per esigenze pratiche, spezza in entità isolate nello spazio, mutando così ciò che è un'unità dinamica in cose immobili isolate reciprocamente. Attraverso la loro co-esistenza e successione, queste immobilità danno luogo al nostro spazio e tempo. Nella sua capacità efficiente l'io si interessa della molteplicità dei "qui" spaziali e degli "ora" seriali; tuttavia, nella sua capacità di apprezzamento, sintetizza tutti questi "qui" e "ora" in un singolo "ora" non adulterato dallo spazio. Questo tempo puro è un tutto organico che include il passato, il presente, e – come una possibilità aperta piuttosto che un destino inalterabile – il futuro. Esistere in tempo puro significa essere un io, un ego. L'ego umano nasce dalla distinzione dell'io da un non-io nello spazio che si confronta – ossia, dalla natura. L'Ego Divino o Ultimo non si confronta così, dato che il non-io o natura è organico ad esso – essendo ciò che il *Corano* chiama abitudine di Dio, che possiamo interpretare come l'attività creativa dell'Ego Assoluto. L'Ego Assoluto è attivo e muta, ma il mutamento che si può predire è intensivo o qualitativo, non estensivo o quantitativo. In altre parole, è mutamento senza durata o in tempo reale, non seriale.

Pertanto, una critica filosofica dell'esperienza rivela, su un piano intellettuale, che la Realtà è spirituale in carattere e che va pensata come un ego. La religione, facendo un passo avanti, ci dà la promessa dell'esperienza di quella Realtà.

3. "La concezione di Dio e il significato della preghiera".

Gli elementi importanti nella concezione coranica di Dio – l'Ego Ultimo – sono la Sua individualità, creatività, conoscenza, onnipotenza ed eternità. L'individualità di Dio infinito non implica finitezza; l'infinità Divina è intensiva, non estensiva. La creazione divina della natura non dev'essere concepita come uno specifico evento passato; la materia non è una realtà indipendente che si confronta con Dio, ma un'interpretazione che il pensiero fa della Sua libera energia creativa. A differenza della conoscenza dell'ego finito, che presuppone un oggetto conosciuto indipendente, la conoscenza di Dio non ha un oggetto di conoscenza da confrontare, ma crea quell'oggetto stesso. La

creazione possiede l'io in vari gradi; solo l'uomo, che lo possiede nel suo grado più alto, è capace di partecipare alla vita creativa di Dio.

La nozione di onniscienza suggerisce un futuro predeterminato, che nega la libertà di Dio di agire e che elimina la novità dallo schema delle cose. Capita in maniera appropriata, la conoscenza Divina include il futuro come una possibilità aperta.

L'onnipotenza divina, che nel *Corano* è strettamente connessa alla saggezza e alla bontà Divine, sembra problematica in vista del male fisico e morale pervasivi del mondo. Il migliorismo coranico sostiene la speranza del trionfo finale dell'uomo sul male e l'interpretazione coranica della Caduta dell'Uomo presenta l'uomo non come un essere depravato ma come un essere libero di scegliere tra bene e male. La libertà dell'ego umano implica, egualmente, l'abilità dell'ego di scegliere il bene o il male, e così né il bene né il male possono essere visti in un isolamento l'uno dall'altro, essendo entrambi parti necessarie dello stesso tutto. L'io finito dell'uomo cresce solo per mezzo del tentativo e dell'errore. Il dolore, pertanto, può essere considerato come parte della disciplina alla quale si suppone che l'uomo debba sottoporsi nella vita. Le piene implicazioni di questa disciplina non sono, tuttavia, note all'uomo in questo stadio dell'evoluzione del suo ego.

L'eternità di Dio va capita in termini della Sua esistenza nel tempo puro – ossia non-consecutivo. Il tempo puro appare come tempo seriale in virtù del movimento creativo di Dio nel mondo del mutamento. Permanenza e mutamento, così, non sono categorie inconciliabili del tempo per quanto ci si riferisce a Dio.

Il precedente dimostra che è possibile giustificare dal punto di vista filosofico la concezione islamica di Dio; ma la religione, non contenta di una comprensione filosofica di Dio, mira al fine più alto di stabilire un'intima relazione con Lui. La venerazione o la preghiera, che consente un'illuminazione spirituale, è il mezzo impiegato dalla religione per raggiungere quello scopo. La preghiera è come la riflessione nel senso che entrambe sono processi assimilativi. Nella riflessione filosofica, tuttavia, la

mente osserva la realtà, là dove nella preghiera religiosa la mente cerca di partecipare alla vita della Realtà. Non c'è nulla di misterioso riguardo alla preghiera: tutta la ricerca della conoscenza è un tipo di preghiera. La preghiera è, infatti, un complemento necessario all'osservazione scientifica della natura. Lo scienziato che osserva la natura è come un mistico nell'atto della preghiera. La preghiera pubblica, stabilita nell'Islam, serve a socializzare l'illuminazione spirituale; promuove anche l'eguaglianza sociale, indicando che l'unità degli esseri umani deve derivare dall'unità del loro creatore e sostenitore, Dio.

4. "L'ego umano, sua libertà e immortalità".

Il *Corano* dà enfasi all'individualità e unicità dell'uomo: chiama l'uomo il prescelto da Dio, l'aspirante sostituto di Dio sulla terra, e il possessore di una personalità libera. In maniera sorprendente, tuttavia, la consapevolezza, che è centrale alla personalità umana, non è mai stata un argomento importante per la scolastica musulmana. Il solo sufismo religioso ha affrontato l'unità dell'esperienza interiore, riconosciuta dal *Corano* come una delle tre fonti della conoscenza – essendo le altre due la storia e la natura. L'affermazione del mistico Hallaj "Io sono la verità che crea", se interpretata in maniera appropriata, significa non l'unione della goccia nell'oceano ma la sussistenza dell'ego umano finito in un essere più profondo. Questo tipo di esperienza, nella sua forma matura, non è ancora accessibile alla psicologia moderna, ma i sistemi teologici, usando il linguaggio di una metafisica morta, non forniscono ugualmente alcuna strada. Il musulmano moderno, pertanto, ha bisogno di rivalutare il legato e gli insegnamenti dell'Islam alla luce della conoscenza moderna, che deve affrontare con atteggiamento rispettoso ma indipendente – e senza tagliare il legame con il proprio passato.

La realtà dell'ego è incontestabile, come ammise persino Bradley che non poté provare l'esistenza dell'ego su basi logiche. L'ego è caratterizzato da una unità di stati mentali che non è limitata dallo spazio (differendo così l'unità dell'ego da una unità di cose materiali) o dal tempo (differendo così lo spazio temporale dell'ego dallo spazio temporale dell'evento fisico). L'ego è anche caratterizzato da privatezza – che fa

sorgere, per la psicologia, la domanda della natura dell'unico "Io".

Al-Ghazali, e la scuola teologica da lui rappresentata, vedeva l'ego come semplice, indivisibile e immutabile sostanza-anima e pensava all'esperienza interiore dell'uomo come ad una unità a causa della relazione dei suoi stati mentali con l'ego immutabile. Quella scuola era, tuttavia, interessata principalmente alla metafisica piuttosto che alla psicologia, sebbene la sua teoria non serva né ad uno scopo metafisico (dato che ciò che è indivisibile non è necessariamente indistruttibile), né ad un fine psicologico (dato che la nostra esperienza cosciente non ci dice nulla dell'ego visto come una sostanza-anima). Eppure, l'unico accesso all'ego è attraverso l'interpretazione della nostra esperienza cosciente. La descrizione di William James della consapevolezza come "un flusso di coscienza" non è vera alla nostra esperienza di consapevolezza come qualcosa di singolo, permanente e continuo.

L'ego è un atto, non una cosa. La personalità di un individuo può essere percepita solo attraverso l'interpretazione dei suoi atti piuttosto che attraverso l'osservazione dell'individuo come se egli fosse una cosa. Qual è la relazione tra l'ego o anima e la materia o corpo? La materia non ha un'esistenza indipendente. Un organismo fisico è una colonia di ego di infimo ordine attraverso i quali l'Ego Ultimo – che è immanente in natura – opera sull'io dell'individuo, mettendolo in grado di riunire, ordinare e unificare la sua esperienza e permettendo l'emergere di un ego di ordine più elevato. L'evoluzione della vita consiste nell'inversione del dominio iniziale del fisico con il mentale, quest'ultimo teso a raggiungere un punto di indipendenza completa del fisico.

Avendo proceduto da un Ego Ultimo o Divino direttivo, anche l'ego umano è direttivo. Per lo stesso motivo, l'ego umano è una causalità personale libera. Il *taqdir* (destino), un concetto coranico importante, non significa crasso fatalismo: rappresenta un'esperienza unitaria in cui l'ego finito si allinea con l'Ego Infinito, il secondo abbracciando il primo senza cancellarlo.

Inoltre, l'ego umano è potenzialmente immortale – essendo la sua immortalità personale piuttosto che collettiva o civilizzante. Secondo il *Corano* si suppone che l'ego umano cresca in possesso di sé e unicità, raggiungendo alla fine la presenza dell'Infinito senza perdere la propria individualità; così, è distinto dall'Infinito senza esserne isolato. La crescita dell'ego in possesso di sé è resa possibile attraverso l'azione; la vita è un'arena per l'attività dell'ego. Gli ego deboli si dissolvono alla morte; quelli che sopravvivono allo shock della morte hanno, nello stadio tra la morte e la resurrezione, nuove opportunità di crescere: le esperienze sufi mostrano che l'ego, durante questo periodo, continua a possedere consapevolezza. Al suo riemergere il carattere dell'ego si manifesta nella forma del paradiso o dell'inferno, che non sono collocazioni ma stati; l'inferno non è una dimora eterna di miseria, proprio come il paradiso non è una vacanza. Nella sua nuova vita dopo la morte e la resurrezione, l'ego continua a ricevere sempre nuove opportunità di auto-crescita e auto-sviluppo creativo.

5. “Lo spirito della cultura musulmana”.

Il profeta e il mistico hanno entrambi un'esperienza unitaria. Il mistico preferisce restare assorbito nell'esperienza e, se ritorna completamente, il suo ritorno non ha molto significato per l'umanità in generale. Il profeta, d'altro canto, ritorna sempre dall'esperienza, determinato a portare un cambiamento creativo e costruttivo nel mondo. Una prova pragmatica del valore dell'esperienza religiosa di un profeta consisterebbe nel prendere in esame il mondo culturale che lo spirito del suo messaggio crea. La conferenza in oggetto esamina alcuni dei concetti guida della cultura islamica, mirando a comprendere il processo di ideazione implicito in essi; ma, per prima cosa, è necessario capire l'importanza, nell'Islam, dell'idea della finalità della condizione di profeta.

Durante gli stadi iniziali dell'evoluzione umana, l'energia psichica dà luogo alla consapevolezza profetica che, rappresentando un'economia di pensiero e azione, fornisce giudizi e soluzioni già pronti per le situazioni della vita. Questo modo non-razionale di consapevolezza è inibito con il sorgere, in uno stadio successivo, delle facoltà razionali e critiche. L'uomo

è regolato principalmente da passione e istinto. La ragione induttiva, che dà all'uomo il controllo sull'ambiente, è una conquista. Il Profeta Muhammad si trova alla congiunzione del mondo antico con quello moderno; la fonte del suo messaggio è antica, ma lo spirito del suo messaggio è moderno, perché la nascita dell'Islam è la nascita dell'intelletto induttivo. Con l'uomo diventato maggiorenne intellettualmente, la dottrina della finalità della condizione di profeta abolisce tutta l'autorità personale sanzionata in modo soprannaturale – sia religiosa o politica; così, ragione, esperienza, natura e storia, come fonti di conoscenza, assumono un'importanza speciale. La dottrina fa sì che l'uomo confidi sulle proprie risorse per il raggiungimento della piena consapevolezza; e mentre considera naturale l'esperienza mistica, la dottrina sottopone la conoscenza prodotta da quest'esperienza, come qualunque altro tipo di conoscenza, ad uno scrutinio critico. Infine, la dottrina rende superflua la nozione di redenzione messianica, che, secondo Oswald Spengler, è caratteristica del gruppo di religioni magiche – alle quali, pensa erroneamente Spengler, appartiene l'Islam.

Il punto di vista coranico della natura è qualcosa di concreto ed il suo punto di vista dell'universo come dinamico hanno condotto, alla fine, i pensatori musulmani a ribellarsi al pensiero speculativo greco, che agli inizi avevano abbracciato. La rivolta, condivisa da importanti teologi, filosofi e scienziati nel corso dei secoli, si manifestò in varie branche della conoscenza – nella matematica, nell'astronomia, nella medicina e nella logica. Il metodo sperimentale e induttivo, nato dallo spirito anticlassico dell'Islam, è il prodotto della cultura islamica, dalla quale fu preso a prestito dall'Europa.

La proporzione era l'ideale greco; l'infinito è quello islamico. La nozione di un universo dinamico, capace di crescita illimitata, trova espressione nel pensiero islamico in parecchi modi. Il poeta-pensatore 'Iraqi postula ordini spaziali e ordini temporali multipli, respingendo l'idea di un tempo e di uno spazio assoluti; il filosofo Ibn Miskawayh vede la vita in termini di movimento evolucionistico; e lo storico-filosofo Ibn Khaldun, ispirandosi al *Corano*, considera la storia come un processo continuo e creativo di cambiamento.

6. “Il principio del movimento nella struttura dell’Islam”.

Nell’Islam, la Realtà Ultima – Dio – è il terreno spirituale ed eterno di tutta la vita, che si esprime nella varietà e nel cambiamento. Una società islamica deve, pertanto, riconciliare i principi eterni con le possibilità del cambiamento, e deve avere un principio di movimento per mediare tra le due categorie. L’*ijtihad* – tecnicamente, lo sforzo per formare un giudizio legale indipendente – è come tale un principio dell’Islam. La nostra preoccupazione qui riguarda solo ciò che è noto come *ijtihad* completo, cioè l’*ijtihad* esercitato a livello base.

I sunniti, pur permettendo l’*ijtihad* in teoria, lo negano nella pratica, rendendo quasi impossibile all’individuo singolo di avere i requisiti necessari per esercitarlo. Questo strano atteggiamento intellettuale ha immobilizzato il sistema legale di una religione le cui scritture hanno una visione dinamica della vita. La stagnazione della legge islamica è dovuta agli sforzi dei pensatori musulmani conservatori di proteggere la costruzione sociale dell’Islam contro gli effetti distruttivi percepiti delle vedute razionalistiche, all’indifferenza del sufismo speculativo verso l’Islam come ordinamento sociale e al bando protettivo dei giuristi di tutte le innovazioni in seguito alla distruzione di Baghdad nel XIII secolo.

È degno di nota l’esperimento turco moderno di *ijtihad*. Il Partito Nazionalista accorda un primato allo Stato come istituzione che determina le funzioni di tutte le altre istituzioni, compresa la religione. Ma l’Islam, invece di distinguere tra un dominio religioso e uno temporale, definisce lo stesso atto spirituale o secolare a seconda dell’atteggiamento mentale con cui è eseguito. L’uomo è una unità, che, vista come agente in relazione al mondo esterno, è corpo, ma, vista come agente in relazione allo scopo ultimo di tale azione, è mente o anima. Da un punto di vista islamico lo Stato è solo un mezzo per tradurre i principi ideali della *tawhid*, o unità di Dio – eguaglianza, solidarietà e libertà – in un contesto spaziale-temporale. Il Partito per la Riforma Religiosa della Turchia considera l’Islam come armonia dell’ideale e del positivo; deplora la localizzazione degli ideali sociali ed etici islamici universali e chiama i Musulmani a recuperare e reclamare quegli ideali. La Grande Assemblea

Nazionale della Turchia ha decretato che il califfato possa essere ricoperto da un gruppo di persone o da un corpo eletto. Questa *ijtihad* è conforme allo spirito dell'Islam ed è anche giustificata dalle realtà politiche del mondo musulmano moderno. Il punto di vista turco dell'ideale islamico internazionale è enunciato negli scritti del poeta-pensatore Zia: il movimento liberale nell'Islam moderno va accolto, ma il liberalismo sfrenato può diventare una forza di disintegrazione.

È la Legge dell'Islam capace di evoluzione? Lo spirito assimilativo dell'Islam, in giuste condizioni, trionferà sul conservatorismo legale degli studiosi. Nei primi secoli dell'Islam, quando il *Corano* era l'unica legge scritta, l'Islam vide il sorgere di non meno di diciannove scuole legali. Inizialmente le scuole legali musulmane ebbero un approccio deduttivo alla legge, ma, in seguito, il loro approccio diventò sempre più induttivo. Una rassegna delle quattro maggiori fonti della legge islamica – *Corano*, *Hadith* (la tradizione del Profeta), *ijma'* (il consenso) e *qiyas* (il ragionamento analogico) – distruggerà anche il mito della rigidità delle nostre principali scuole legali, suggerendo chiaramente al tempo stesso la possibilità di un'evoluzione ulteriore nel futuro.

Il pensare in maniera seria ed un'esperienza nuova consentiranno ai Musulmani di ricostruire i sistemi islamici. Gli sviluppi politici ed economici sulla scena mondiale dovrebbero richiamare la nostra attenzione al significato interiore e al destino dell'Islam.

Oggi giorno l'umanità ha bisogno di tre cose: un'interpretazione spirituale dell'universo, una liberazione spirituale dell'individuo, e una serie di principi basilari di carattere universale che permettano alla società di evolversi su una base spirituale. I sistemi idealistici, che l'Europa ha costruito su queste linee usando la pura ragione, difettano della convinzione viva che la rivelazione personale sola può generare. I Musulmani possiedono questa rivelazione; credono nella base spirituale della vita e la dottrina della finalità della condizione di Profeta li libera dalla schiavitù spirituale. I Musulmani possono, e devono, lavorare per raggiungere il fine ultimo dell'Islam – una democrazia spirituale.

7. “È la religione possibile?”.

La vita religiosa passa attraverso tre fasi – fede, pensiero, scoperta. Come fede, la religione è una disciplina che richiede sottomissione incondizionata; come pensiero, la religione assume la forma di un sistema razionale, acquistando una metafisica; nella fase di scoperta, la vita religiosa aspira ad un’esperienza diretta della Realtà Ultima, con la psicologia religiosa che prende il posto della metafisica religiosa. La parola “religione” nel titolo è usata in questo terzo senso. Il termine misticismo, adoperato per descrivere la terza e ultima fase della vita religiosa, è infelice perché il misticismo è visto come negazione della vita e non-empirico, là dove la religione è essenzialmente esperienza: la religione, infatti, ha riconosciuto la necessità di basarsi sull’esperienza molto prima di quanto ha fatto la scienza.

La disputa di Kant contro la possibilità della metafisica si applica ugualmente alla religione; ma presuppone una distinzione tra la cosa in sé – la cui inaccessibilità alla ragione rende impossibile una dimostrazione razionale della sua esistenza – e la cosa com’essa ci appare. In vista dei recenti sviluppi della scienza, tuttavia, la causa di una teologia razionale non è così priva di speranza. La sopra menzionata dicotomia kantiana presume che il cosiddetto normale livello di esperienza solo è capace di produrre conoscenza, ma altri livelli di esperienza, non riconducibili ad analisi concettuale, possono esistere – come hanno suggerito alcuni pensatori musulmani.

Si potrebbe obiettare che livelli di esperienza, i quali non possono essere concettualizzati, producano una conoscenza che è a carattere individuale e incomunicabile piuttosto che universale. Ma l’incomunicabilità dell’esperienza religiosa può rivelarci che la vita religiosa – la cui essenza è azione o atto piuttosto che pensiero o contemplazione – culmina nell’acquisizione dell’ego, attraverso il contatto con il “Più Reale”, di una individualità unica le cui profondità non possono essere sondate per concetto. E, sebbene sia individuale e incomunicabile, l’atto può anche essere adattato all’ambiente sociale se impiegato da un gruppo di persone come metodo per avvicinarsi al Reale. Le esperienze degli esperti di religione in tutto il mondo dimostrano l’esistenza

di tipi di consapevolezza diversi dal tipo normale, e questi tipi di consapevolezza, se sono datori di vita e producono conoscenza, sono un soggetto legittimo di studio: che tali esperienze siano di carattere nervoso o mistico non ne diminuisce il valore o il significato. La psicologia moderna dice che la religione, invece di riferire l'ego umano ad una realtà oggettiva, serve solo a inibire l'ego altrimenti incontrollabile dal distruggere la società. Questa è, tuttavia, una funzione elementare della religione, il cui obiettivo reale è quello di ricostituire l'ego finito attraverso un contatto con un processo di vita eterna.

Ci sono anche terreni scientifici e pratici per considerare la questione dell'esperienza non-normale, in questo caso, religiosa. La matematica e la fisica moderne hanno già sollevato la questione se la natura sia totalmente spiegabile in termini di causalità. E l'uomo moderno, malgrado il suo immenso controllo delle forze della natura, vive in uno stato di conflitto con sé stesso e con gli altri e come risultato sperimenta la noia della vita. Solo la religione permette un metodo di rinnovamento spirituale che ci porta in contatto con la fonte inesauribile della vita e della potenza.

Entrambe, religione e scienza, mirano a raggiungere il più reale, l'oggettivo assoluto, ed entrambe cercano di farlo criticando l'esperienza e purificandola degli elementi soggettivi. Entrambe, religione e scienza, trattano la stessa Realtà – la scienza con il suo comportamento dell'osservazione, la religione con la sua natura interiore. La visuale dell'ego è esclusiva nel processo scientifico, inclusiva in quello religioso; ma i due processi sono complementari e l'esperienza raggiunta nella scienza e nella religione è ugualmente naturale.

B. CONFERENZE: ESPOSIZIONE E COMMENTO

Diamo ora uno sguardo a temi e motivi scelti dalla *Reconstruction*.

1. Teoria della conoscenza.

Uno degli obiettivi principali della *Reconstruction* è stabilire l'esperienza religiosa come una fonte valida di conoscenza. Iqbal rivisita, naturalmente, un vecchio problema della storia

intellettuale musulmana – o anche di quella mondiale – il problema della relazione tra ragione e rivelazione o, con terminologia moderna, tra scienza e religione. Il nocciolo del problema può essere posto in questi termini: è la conoscenza ottenuta attraverso l'esperienza religiosa affidabile come la conoscenza ottenuta attraverso l'esperienza sensoriale, la cosiddetta normale o oggettiva? Le linee principali del problema - Iqbal risponde alla domanda in maniera affermativa - sono state date in precedenza (vedi sommari delle Conferenze I, II e VII). Ciononostante, ecco alcune osservazioni nell'ordine.

Iqbal cerca di trovare una via di mezzo – o piuttosto di sintetizzare – tra due concetti dell'esperienza che produce conoscenza, uno scientifico o occidentale e l'altro religioso o islamico. Il suo tentativo di fare ciò è una buona dimostrazione dello scopo dichiarato nella prefazione del libro – ricostruire il pensiero religioso musulmano alla luce degli sviluppi moderni nella conoscenza. Nella concezione occidentale moderna la conoscenza nasce dall'esperienza sensoriale; in quella tradizionale, la concezione sufi – per esempio nella formulazione di al-Ghazali – si ottiene la conoscenza della Realtà Ultima attraverso l'intuizione. Iqbal accetta alcuni elementi dei vari punti di vista, ma ne rigetta altri. Egli accetta la percezione sensoriale ordinaria come conoscenza attendibile e sostiene che il *Corano*, in opposizione ai pensatori speculativi dell'antica Grecia, assume una veduta anticlassica – per così dire, empirica - del mondo in cui viviamo, trattando di conseguenza il mondo come reale. È stato questo “atteggiamento empirico in generale del *Corano* che ha generato nei suoi seguaci un sentimento di riverenza per l'attuale e alla fine li ha resi i fondatori della scienza moderna” (I, 11). Ma Iqbal nega che la conoscenza derivata dalla percezione sensoriale sia l'unico tipo di conoscenza a disposizione degli esseri umani: egli cita il fatto che noi conosciamo l'esistenza di altre menti non attraverso la percezione sensoriale ma solo in maniera deduttiva (I, 13-14). Avendo così creato spazio per la conoscenza non-sensoriale, egli postula – sulla base della massiccia testimonianza della letteratura rivelata e mistica – che l'intuizione è un mezzo affidabile per ottenere la conoscenza (I, 13; VII, 146, 149). “I fatti dell'esperienza religiosa – conclude – sono fatti tra altri fatti

di esperienza umana e, nella capacità di produrre conoscenza con l'interpretazione, un fatto è buono come un altro" (I, 13). La conoscenza intuitiva, pertanto, è non meno oggettiva e valida della conoscenza sensoriale ordinaria.

L'intera discussione di Iqbal si basa sulla sua particolare comprensione della relazione tra conoscenza ed esperienza; mentre ammette che è l'esperienza quella che produce conoscenza, egli allarga la base dell'esperienza per includervi l'esperienza religiosa. Fino a che riflette un'esperienza autentica, la conoscenza è valida.

È vero che l'esperienza religiosa è, per sua caratteristica, incomunicabile. Ma, secondo Iqbal, l'incomunicabilità di questa esperienza "non significa che sia futile la ricerca dell'uomo di religione". Infatti,

ci dà una traccia per la natura ultima dell'ego [...]. Il culmine della vita religiosa, tuttavia, è la scoperta dell'ego come un individuale più profondo della sua individualità abituale descrivibile in maniera concettuale. È nel contatto con il Più Reale che l'ego scopre la sua unicità, il suo status metafisico e la possibilità di migliorare in quello status. Strettamente parlando, l'esperienza che conduce a questa scoperta non è un fatto intellettuale da trattare in maniera concettuale; è un fatto vitale, un atteggiamento conseguente ad una trasformazione biologica interiore che non può essere catturata nella rete delle categorie logiche (VII, 145).

Da questo passo risulta chiaro che Iqbal giustifica subito l'esperienza religiosa come completamente naturale e la distingue dall'esperienza ordinaria o cosciente della vita quotidiana. È importante ricordare che Iqbal non considera i due tipi di consapevolezza – ordinaria e religiosa – come due prospettive dello stesso corpo della conoscenza. La religione non interpreta gli stessi dati che la scienza interpreta; essa "mira a raggiungere il significato reale di una speciale varietà dell'esperienza umana" (I, 20), [essendo] "il fine ultimo della vita religiosa la ricostruzione dell'ego finito portandolo a contatto con un processo di vita eterna" (VII, 154).

Allargare lo scopo dell'esperienza valida in maniera da includervi tipi non-ordinari di esperienza non implica che tutta l'esperienza, non importa di che tipo, produrrà sempre conoscenza affidabile. Al contrario, l'esperienza di ogni tipo – scientifica o religiosa – ha bisogno di interpretazione o di esame critico. Un vero mistico, come un vero scienziato, si preoccupa sempre di setacciare gli elementi genuini dell'esperienza da quelli spuri, con lo scopo di raggiungere gli elementi oggettivi dell'esperienza e di eliminarne gli elementi soggettivi; Iqbal sostiene la sua pretesa citando i punti di vista e i metodi del mistico indo-musulmano del XVI secolo Ahmad Sirhindi (VII, 152-153; anche, 143-144); né vi è nulla di “irriverente” ad esaminare criticamente l'esperienza religiosa (I, 13). Nella *Reconstruction*, Iqbal stesso, nelle Conferenze II e V rispettivamente, applica all'esperienza religiosa ciò che chiama i *test* intellettuale e pragmatico. La visione che entrambi lo scienziato e il mistico mirano al reale in maniera oggettiva porta a ciò che può essere chiamata l'armonia teleologica della scienza e della religione:

La verità è che i processi religioso e scientifico, sebbene coinvolgano metodi differenti, sono identici nel loro scopo finale. Entrambi mirano a raggiungere il più reale. Infatti, la religione, per le ragioni prima menzionate, è di gran lunga più ansiosa di raggiungere il reale ultimo che non la scienza. E per entrambe la via all'oggettività pura passa attraverso ciò che può essere chiamata la purificazione dell'esperienza (VII, 155).

Stabilendo la superiorità dell'esperienza e, di conseguenza, la naturalezza del modo non-razionale della conoscenza assieme al modo razionale, Iqbal fa quanto segue:

(a) Porta (i) la religione sotto la rubrica generale della conoscenza validamente ottenuta; (ii) mette in risalto la natura distintiva della religione (la conoscenza ottenuta attraverso l'esperienza religiosa, che è di tipo non-razionale – ma non meno affidabile sotto quell'aspetto); e (iii) sottolinea la necessità di interpretare questa conoscenza e di integrarla con altri tipi di conoscenza.

(b) In maniera credibile, indica che la scienza, la quale “cerca di stabilire uniformità di esperienze, cioè le leggi della ripetizione meccanica” (II, 40), può in realtà trattare solo uno dei tre livelli principali di esperienza, quello della materia – gli altri due livelli sono la vita e la consapevolezza (II, 26). La religione, che “richiede l’intera Realtà”, non ha bisogno di aver paura della scienza (II, 34).

(c) Valuta parecchie teorie individuali nel campo della filosofia e della scienza applicando loro il criterio critico dell’esperienza. Per esempio, afferma che il tentativo di Russell di risolvere il paradosso di Zenone con riferimento alla teoria della continuità matematica di Cantor fallisce perché “la concezione matematica della continuità come serie infinita riguarda non il movimento considerato come un atto, ma piuttosto la figura del movimento vista dall’esterno. L’atto del movimento, cioè il movimento così com’è vissuto e non com’è pensato, non ammette alcuna divisibilità” (II, 30). Similmente, la teoria della relatività di Einstein, “che tratta solo la struttura delle cose, non getta luce sulla natura ultima delle cose che possiedono quella struttura” (II, 31). Inoltre, interpretando il tempo come quarta dimensione, la teoria nega la realtà del tempo, trascurando “certe caratteristiche del tempo così come da noi sperimentate” (II, 31).

Alla luce di quanto sopra, si può dire che un contributo importante di Iqbal al pensiero musulmano consista nel tentativo di rompere il muro (eretto da al-Ghazali) tra pensiero analitico e consapevolezza religiosa. Molti intellettuali musulmani pensano ancora oggi che al-Ghazali abbia ottenuto per l’Islam una vittoria postulando un modo speciale di consapevolezza, cioè mistico – che è distinto dal modo razionale ed è una prova contro il dubbio o l’attacco razionalistico. Iqbal rigetta questa idea sostenendo, primo, che la religione stessa non è priva di un forte elemento razionale, e, secondo, che non si può fare nessuna divisione netta tra pensiero e intuizione. Ne consegue che al-Ghazali aveva una visione non necessariamente ristretta della religione scegliendo per la religione una base non-razionale – una visione che “non è completamente giustificata dallo spirito del *Corano*” (I, 3).

Si può notare che Iqbal non privilegia alcun approccio singolo alla realtà, ma sostiene piuttosto l'uso di un approccio molteplice – o piuttosto, integralista – come quando dice che la percezione sensoriale dev'essere integrata dall'intuizione. Se Iqbal stesso abbia avuto successo o meno nello sviluppare tale approccio non è di importanza centrale. Il dato cruciale è il metodo di ricerca da lui proposto – un metodo che egli deriva dal suo studio e comprensione della tradizione islamica considerati nel senso più ampio – e dalla promessa che l'uso di un tale metodo ha per giungere ad una nuova sintesi della tradizione religiosa e intellettuale islamica.

Si esprime talvolta una preoccupazione sull'uso che Iqbal fa dell'aggettivo “religioso” nella frase-chiave “esperienza religiosa”. Quanto è rigoroso nell'uso di questa parola? Non impiega, a volte, in maniera poco accurata i termini “religioso”, “mistico”, “profetico” e “psichico” intercambiandoli? Questo interrogativo sarà discusso, in seguito, in questo capitolo.

2. Tempo

Iqbal presta una considerevole attenzione al problema del tempo. Il problema è importante, in primo luogo, perché il tempo implica la storia e il cambiamento. Secondo alcuni scrittori, le religioni rientrano in tre categorie: religioni naturali, che si concentrano su schemi della natura ciclici o ricorrenti, e negano di conseguenza realtà al tempo storico; religioni contemplative, che cercano la salvezza in un mondo durevole dello spirito immutato in contrasto con un mondo transiente di materia mutevole, e, nel far ciò, negano che il tempo storico sia reale; e religioni storiche, che considerano il passato, il presente e il futuro come categorie distinte ma connesse di pensiero e azione, e vedono la salvezza umana al di fuori del tempo storico. Dalla prospettiva di Iqbal, l'Islam si qualificherebbe in modo preminente come religione storica. Il tempo rappresenta una conferma della storia, che rappresenta, a sua volta, una conferma del principio di cambiamento – e, per chiara implicazione, un'accettazione della legge inesorabile della vita secondo la quale la sopravvivenza e il progresso delle società dipendono dalla loro intraprendente ed effettiva risposta alle circostanze che mutano costantemente. Questa risposta include non solo le

strategie di adattamento e accomodamento al cambiamento ma anche di anticipazione, appropriazione e controllo del cambiamento. Possiamo già vedere come questa visione del tempo, con la sua dichiarazione della realtà del mondo materiale, la sua raccomandazione e approvazione di un approccio empirico a quel mondo, con la sua prescrizione di azione come necessaria al successo, e con la sua promessa implicita di un dominio umano sulle forze della vita e della natura, si adatti alla visione globale del mondo di Iqbal e alla sua filosofia del *khudi* o affermazione di sé (vedi capitolo 2).

Il problema del tempo è però importante anche per altre ragioni. Mentre considera il tempo storico come reale, Iqbal non pensa che la storicità esaurisca la realtà del tempo. Egli distingue tra tempo puro e tempo seriale. Il tempo seriale è “il tempo che noi chiamiamo lungo e breve”, è il tempo diviso nelle categorie del passato, presente e futuro. Il tempo così concepito è uno strumento utile impiegato dall’io efficiente o “dall’io pratico della vita quotidiana nel suo modo di trattare con l’ordine esterno delle cose” (II, 38). Essendo “l’essenza della causalità quella definita da Kant” (II, 31), si “distingue a mala pena dallo spazio”, ma “sotto l’apparenza della durata seriale c’è la durata vera” (II, 48), che è “cambiamento senza successione” (II, 46). Questo è il tempo così com’è sperimentato dall’interno – dall’io che apprezza piuttosto che dall’io efficiente: è “il tempo così com’è sentito e con com’è pensato o calcolato” (II, 40; anche 38-39). Il tempo seriale ha origine perché la Realtà Ultima o l’Io Divino, che “esiste in durata pura” (II, 48), nel processo del suo divenire o auto-rivelarsi, “espone la propria incessante attività creativa alla misurazione quantitativa” (II, 46-47).

Pur distinti l’uno dall’altra, il tempo seriale e la durata pura non sono indipendenti. Nel distinguere tra i due, Iqbal usa espressioni quali “prospettiva” e “punto di vista”, indicando che la distinzione non è una dicotomia. Il tempo seriale, alla fine, è “organicamente riferito all’eternità nel senso che è una misura del cambiamento non-consecutivo” (III, 61).

Il concetto di tempo in Iqbal, con la sua distinzione tra tempo seriale e tempo puro, ha parecchie implicazioni teoretiche e pratiche. Anzitutto, distinguendo tra i due e poi integrandoli,

Iqbal può affermare che il pensiero (che considera la Realtà un po' alla volta – cioè, in tempo seriale) e l'intuizione (che percepisce la Realtà come un tutto – cioè, in durata pura), sono organicamente collegati (I, 2, 5). Questa relazione tra il pensiero e l'intuizione evita la necessità di postulare una base non-razionale per la religione – e ciò rafforza la critica di Iqbal nei confronti del rifiuto di al-Ghazali della ragione analitica come base della religione (vedi sopra). Inoltre, la visione che ci dà il nostro contatto riflessivo con la temporalità non è semplicemente di valore intellettuale, ma è – in giuste circostanze – creativa di nuove possibilità di azione nel mondo materiale. Perché, come la creatività non-temporale della Realtà Ultima è tradotta in unità quantificabili di tempo storico, così l'uomo, avendo sperimentato la durata pura attraverso l'azione dell'io che apprezza, crea nuove possibilità di azione entro lo schema del tempo seriale al momento del ritorno da quell'esperienza. Fornito della prospettiva del non-temporale, l'uomo è in grado di adoperare il temporale – come se, stando in un punto extraterrestre, egli fosse in grado di adoperare la terra con una leva di Archimede. La tremenda energia sviluppata dalle personalità profetiche è spiegata dall'abilità dei profeti di tradurre in maniera creativa la loro visione del non-temporale in modi concreti di pensiero ed azione in contesti storici. È sulla base della similarità tra la creatività potenziale dell'uomo e la creatività della Realtà Ultima che Iqbal, in più di una occasione, chiama l'uomo compagno di lavoro di Dio.

La distinzione tra tempo seriale e tempo puro ci aiuta anche a capire l'importante concetto di *taqdir* o destino: frainteso come futuro fissato, determinato (chiamato *kismet*), ha avuto un effetto soporifero sul pensiero e sull'azione dei Musulmani nella storia. Iqbal puntualizza:

Il tempo puro, quindi, così com'è rivelato da una più profonda analisi della nostra esperienza consapevole, non è una sfilza di istanti separati, reversibili: è un tutto organico in cui il passato non è lasciato alle spalle, ma si muove assieme al presente e vi opera all'interno. Ed il futuro gli viene dato non come un qualcosa che giace di fronte, ma che l'attraversa; gli è dato solo nel senso che è presente

nella sua natura come una possibilità disponibile ... Il destino è tempo considerato come anteriore alla divulgazione delle sue possibilità. È tempo liberato dalla rete della sequenza causale – il carattere diagrammatico che la comprensione logica vi impone. In una parola, è il tempo com'è sentito e non come è pensato e calcolato ... Il tempo considerato come destino forma l'essenza stessa delle cose (II, 39-40).

La frase chiave in questa citazione è “il futuro ... come una possibilità aperta” – e questa frase riassume la visione di Iqbal del *taqdir*. Pertanto, per Iqbal, il *taqdir* – “che è stato tanto frainteso dentro e fuori dell'Islam” (I, 40) – è un concetto dinamico che dovrebbe incoraggiare e promuovere, piuttosto che scoraggiare e uccidere, è pensiero creativo e azione.

Si è spesso affermato che Iqbal prende a prestito il suo concetto di tempo dal filosofo francese Henri Bergson. Certamente Iqbal è stato influenzato da Bergson, e i suoi scritti testimoniano quest'influenza. Ma ci sono alcune differenze cruciali tra la visione di Bergson e quella di Iqbal. Per esempio, entrambi, Bergson e Iqbal, considerano il tempo puro come un libero movimento creativo; ma, mentre Bergson considera questo movimento come non-teleologico – dato che per lui la teleologia rende il tempo irreali – Iqbal considera questo movimento teleologico, sebbene, nello spiegare la sua visione della teleologia, egli distingue tra scopo e destinazione (II, 43-44); vedi sopra, anche la visione di Iqbal del *taqdir*). Iqbal scrive:

Il processo del mondo, o il movimento dell'universo nel tempo, è certamente privo di scopo, se per scopo intendiamo un fine previsto – una lontana destinazione verso la quale procede la creazione del mondo. Dotare il processo del mondo di uno scopo in questo senso significa privarlo della sua originalità e del suo carattere creativo. I suoi fini sono le conclusioni di una corsa; essi sono fini da venire e non necessariamente portati a termine. Un processo del tempo non può essere concepito come una linea già tracciata. È una linea nel tracciato – un'attuazione

di aperte possibilità ... Alla mia mente nulla è più estraneo alla visione coranica dell'idea che l'universo è una elaborazione temporale di un piano preconcelto (II, 44).

Inoltre, diversamente da Bergson, Iqbal sostiene il tempo puro di un io:

Mi azzardo a pensare che l'errore di Bergson consista nel considerare il tempo puro come precedente all'io al quale solo è attribuibile la durata pura. Né lo spazio puro né il tempo puro possono tenere assieme la molteplicità degli oggetti e degli eventi. È l'atto apprezzabile di un io durevole che solo può afferrare la molteplicità della durata - spezzata in un'infinità di istanti - e trasformarla nel tutto organico di una sintesi (II, 44-45).

Infine, Iqbal parla, approvando, del concetto di ordini-tempo multipli del poeta-pensatore sufi 'Iraqi. La distinzione di 'Iraqi tra il tempo seriale di corpi complessi ed esseri immateriali e il tempo non-seriale dell'Essere Divino (III, 60-61) non sembra incontrare il favore di Bergson: nella visione di 'Iraqi, il tempo Divino, come dice Iqbal, "è assolutamente libero dalla qualità del viaggio, e di conseguenza non ammette divisibilità, sequenza e cambiamento. È al di là dell'eternità; non ha né inizio né fine" (III, 60). In altre parole. Dio è precedente al tempo (III, 60) - una conclusione che sarebbe inaccettabile per Bergson. Sembrerebbe che, mentre Iqbal prende a prestito certi elementi di pensiero da pensatori musulmani e non, l'intera struttura del concetto del tempo che Iqbal presenta sia sua propria.

Non si può, naturalmente, sostenere che Iqbal abbia risolto tutte le questioni concernenti la filosofia del tempo. Parecchi elementi della tesi di Iqbal non sono chiari. Per esempio, Iqbal dice che Dio esiste nel tempo puro ma che l'io dell'uomo che lo considera può, sotto certe condizioni, anche partecipare al tempo puro. Qualcuno si potrebbe chiedere: c'è una differenza qualitativa tra l'esistenza di Dio nel tempo puro e l'esistenza dell'uomo nel tempo puro? Iqbal sostiene anche che il movimento del tempo puro è intenzionale ma non finalizzato. Ma, come si può concepire un'intenzionalità nella disgiunzione

da uno scopo definito o specifico? E ci si potrebbe persino chiedere se la difesa della pretesa a proposito della libertà assoluta del movimento del tempo puro non richieda l'eliminazione dello scopo dallo schema delle cose. Va, comunque, ricordato che il concetto del tempo di Iqbal, oltre ad essere un esercizio filosofico, serve anche per uno scopo pratico. Si afferma la possibilità di un ego umano sviluppato che fuoriesce dal rigido schema della causalità meccanicistica e che diviene creativo nel mondo temporale attraverso un contatto con il non-temporale o l'esperienza di questo.

3. Dio, Natura e Uomo.

Chiamare Dio un io è dire che Dio è una personalità e non un'astrazione o un principio. Dio è un io in senso assoluto, l'uomo è un io in senso contingente; e la natura è il non-io (vedi sommario della Conferenza II, già citato). Secondo quest'affermazione, l'uomo e la natura dipendono entrambi da Dio, che è il loro creatore e sostenitore; ma l'affermazione implica anche che, per quanto riguarda l'egocentrismo, l'uomo sta tra Dio e la natura. La posizione dell'uomo, tuttavia, non è "equidistante" da Dio e dalla natura; egli non rappresenta, per così dire, un mezzo tra Dio e la natura. Né va inteso come mediatore tra Dio (il cui Io Assoluto non è accresciuto dalla mediazione) e la natura (il cui non-io non guadagnerà in prestigio da alcuna mediazione). Tra Dio come stabile punto di riferimento e la natura come statica, l'uomo solo è la grande variabile, e il suo vero status nella catena dell'essere sarà determinato dalla sua condotta. Il suo mandato da Dio è l'imbrigliamento delle forze della natura per scopi nobili, la cui conoscenza egli acquista da Dio, la fonte di tutti i valori. L'uomo, quindi, è una creatura tipo Giano: il suo io efficiente lo mette in grado di trattare con la natura, che esiste nel tempo seriale – che limita e imprigiona l'azione dell'uomo. Ma il suo io che apprezza lo mette in condizione di sperimentare il tempo puro, che è il tempo di Dio – la fonte di tutta la creatività. L'esperienza del tempo puro fornisce così all'uomo la libertà creativa, che egli può usare per creare nuove opportunità di azione nell'arena della natura. Questo punto è spiegato, in un contesto leggermente differente, dalla seguente citazione dalla *Reconstruction*:

L'uomo ... occupa un posto genuino nel cuore dell'energia creativa Divina e possiede così un più alto grado di realtà delle cose intorno a lui. Di tutte le creazioni di Dio egli solo è capace di partecipare in maniera cosciente alla vita creativa del suo Fattore. Dotato del potere di immaginare un mondo migliore, e di plasmare ciò che è in ciò che dovrebbe essere, l'ego in lui aspira, nell'interesse di un'individualità crescente, unica e completa, a sfruttare tutte le varie condizioni nelle quali egli può essere chiamato ad operare durante il corso di una carriera senza fine (III, 58).

Le parole “carriera senza fine” in questa citazione meritano attenzione. In conformità con la dottrina islamica standard, Iqbal crede che la morte non significa per l'uomo estinzione totale. Inoltre, l'uomo, che “nel suo essere interiore ... è un'attività creativa, uno spirito in ascesa” (I, 10), continua a evolversi dopo la morte (vedi sommario della Conferenza IV, già citata). Sembra anche che Iqbal pensi che la sopravvivenza dopo la morte non vada data per scontata. Mentre l'uomo è destinato ad essere immortale, l'immortalità “non è nostra di diritto; dev'essere conquistata con uno sforzo personale. L'uomo è solo un candidato ad essa” (IV, 95).

Iqbal chiama la natura l'abito o il carattere di Dio. La sua visione della relazione tra Dio e la natura fa di lui apparentemente un immanentista. Nega quindi la trascendenza di Dio? Non necessariamente. Iqbal non vede una contraddizione tra la trascendenza e l'immanenza Divina. Parecchie indicazioni nella *Reconstruction* conducono a questa conclusione. Primo, abbiamo già notato che, secondo Iqbal, mentre la conoscenza della natura può essere ottenuta attraverso l'osservazione riflessiva della natura, Dio è conosciuto per intuizione; Iqbal cita, approvandolo, il detto di Ibn 'Arabi che “Dio è una percezione, il mondo è un concetto” (VII, 144). Secondo, Dio è infinito, ma la Sua infinità, al contrario di quella della natura, è intensiva in carattere piuttosto che spaziale (III, 52), il che implica chiaramente che l'immanenza di Dio non è necessariamente esclusiva della Sua trascendenza. Terzo,

parlando in senso stretto, ciò che è rivelato nella natura sono i simboli, non la persona, di Dio, che, pertanto, può dirsi trascende la natura dato che la natura *punta* verso di Lui.

Negli stadi iniziali della carriera intellettuale Iqbal era incline ad una visione panteistica dell' esistenza. Successivamente, rigettò questa visione e giunse a sostenere che il destino dell'uomo non era di confondersi nella persona di Dio, ma di preservare la propria individualità anche quando aveva raggiunto – e questo è il massimo che possa raggiungere – la prossimità a Dio. “Nel sufismo più alto dell' Islam l' esperienza unitaria non è l' ego finito che fa scomparire la propria identità per mezzo di una sorta di assorbimento nell' Io Infinito: è piuttosto l' Infinito che passa nell' abbraccio amoroso del finito” (IV, 88). A questo proposito, si può rilevare che l' interpretazione di Iqbal dell' affermazione di Hallaj “Io sono la verità creativa” è molto originale e può essere la spiegazione più soddisfacente di quelle famose – e controverse – parole.

4. *Ijtihad*

La conferenza VI, “Il principio del movimento nella struttura dell' Islam”, sottolinea la necessità di ricostruire la legge islamica (vedi sommario della conferenza, già citato). Una trattazione dei punti di vista di Iqbal della legge islamica appartiene al capitolo 5, ma viene qui anticipata per tre ragioni. Primo, ci darà la possibilità di completare la nostra trattazione di alcune delle idee salienti della *Reconstruction*. Secondo, ci farà comprendere il fatto importante che i punti di vista di Iqbal della legge trovano fondamento in una certa prospettiva filosofica. Terzo, illustrerà un fatto ancor più importante, cioè che la filosofia di Iqbal - che include la sua metafisica – non è presentata isolata dal mondo della realtà pratica, ma ha su quel mondo una connessione diretta.

Il “principio” con riferimento al titolo della conferenza è l' *ijtihad*, che è di solito tradotto come “ragionamento indipendente”, ma che significa un responsabile sforzo intellettuale esercitato per giungere ad una decisione legale su una materia che non è definita chiaramente nelle fonti basilari della legge islamica, cioè il *Corano* e la *Sunnah* (la Condotta Esemplare del Profeta, così come è registrata negli *Hadith*). La

descrizione di Iqbal dell'*ijtihad* come un principio di movimento è significativa, dato che mette in luce l'importanza che l'*ijtihad* ha, nella visione di Iqbal, nello schema della vita intellettuale e sociale islamica. Abbiamo visto che la visione del mondo di Iqbal è dinamica – secondo lui, cambiamento e movimento caratterizzano tutta l'esistenza. È nel contesto di questa concezione filosofica generale della natura dinamica dell'universo e della vita umana che Iqbal afferma i suoi punti di vista della legge islamica. La società, come qualunque altra cosa, subisce un mutamento costante – e, di conseguenza, deve tener conto delle richieste di cambiamento; ma un cambiamento sfrenato è una forza distruttiva non meno di una cieca rigidità. Di conseguenza, l'*ijtihad* è lo strumento islamico per accogliere e negoziare il cambiamento nella società. Va da sé che l'*ijtihad* dev'essere condotto entro i limiti che gli sono propri.

Possiamo apprezzare l'insistenza che Iqbal pone al problema dell'*ijtihad* se teniamo a mente che, almeno nella teoria legale sunnita, la porta dell'*ijtihad* è stata – se non in teoria ma in pratica – tenuta chiusa per molti secoli. Così, nel sottolineare la necessità dell'*ijtihad*, Iqbal sfidava un conservatorismo religioso fortemente radicato. Per i suoi tempi, Iqbal fece un'affermazione piuttosto coraggiosa, quando, approvando certi sviluppi politici che avevano luogo in Turchia, sottolineò che, da un punto di vista islamico, il governo di una società musulmana può essere attribuito ad un corpo collegiale quale un'assemblea eletta (VI, 124). Iqbal è cauto nel non dare un'approvazione incondizionata all'esperimento turco in materia politica e sociale, ed esprime serie riserve su certi aspetti del nuovo programma turco di riforma. Per principio, tuttavia, Iqbal acconsentirebbe persino ad una ri-interpretazione dei “principi legali fondamentali” dell'Islam alla luce dell'esperienza dei Musulmani nei tempi moderni (VI, 134). Ciò che, secondo lui, è cruciale per i Musulmani da custodire e preservare sono “gli scopi ultimi dell'Islam come ordine sociale” (VI, 134), e identifica questi scopi ultimi, seguendo il giurista musulmano medievale Abu Ishaq al-Shatibi (m.1388), come “le cinque cose generali – *Din* (religione), *Nafs* (vita), *Aql* (ragione), *Mal* (proprietà), *Nasl* (progenie)” (VI, 134). Il consiglio ai giuristi musulmani di ricorrere a questi cinque obiettivi supremi si riassume nella

richiesta di una ri-codificazione completa della legge islamica. Iqbal non è il primo musulmano modernista a discutere di un approccio alla legge islamica basato sugli obiettivi: altri, in particolare Rashid Rida della Siria (m.1935), ha parlato in modo favorevole di Shatibi e del suo approccio, ed è probabile che Iqbal sia stato influenzato dai punti di vista di Rashid Rida. Nel subcontinente indiano per lo meno, sembra che Iqbal sia stato il primo scrittore musulmano ad aver dato risalto all'importanza di fare ciò che può essere chiamata una ricerca basilare nella legge islamica. È probabilmente tipico di Iqbal nella storia della riforma islamica moderna che non solo egli voglia rivisitare la legge islamica da un punto di vista giuridico, ma che sia anche disposto a considerare gli esperimenti legislativi di un paese musulmano moderno come una fonte di intuizione legale, anche quando questo paese – come lo Stato turco proclamatosi secolare – stava per compiere un allontanamento significativo dalle sanzioni e dalla pratica della legge islamica stabilite per tradizione. Inoltre, Iqbal appartiene ad un esiguo gruppo di pensatori musulmani moderni che hanno fede nell'abilità della gente comune di contribuire alla ri-vivificazione del pensiero religioso islamico. I suoi punti di vita dell'*ijma'* sono una prova a questo proposito:

Il trasferimento del potere dell'*ijtihad* da rappresentanti individuali di scuole ad un'assemblea legislativa musulmana che, in vista della crescita di sette che si oppongono, è l'unica forma possibile che l'*ijma'* può assumere nei tempi moderni, assicurerà contributi alla discussione legale da parte di laici che per combinazione possiedono un acuto intuito in questi affari. Solo in questo modo possiamo far ridiventare attivo, nel nostro sistema legale, quello spirito di vita che dorme e dargli un aspetto evolutivo (VI, 138)

“Il principio del movimento nella struttura dell'Islam” è, simultaneamente, un'audace affermazione di fede nella capacità della legge islamica di evolversi in circostanze mutevoli e un'appassionata difesa per la restaurazione della “profonda universalità dello spirito dell'Islam” nei tempi moderni (VI, 131). Molti ritengono che questa sia la migliore delle conferenze della *Reconstruction*.

5. Le dottrine islamiche come principii operanti nella società.

Convinto che l'Islam come religione può aver successo solo se dà origine ad un ordinamento vitale, Iqbal cerca costantemente di scoprire i significati e le implicazioni intellettuali e sociali delle dottrine islamiche. Si consideri, per esempio, la *tawhid*, l'articolo fondamentale della fede nell'Islam. "L'Islam, come ordinamento – dice Iqbal – è l'unico mezzo pratico per fare di questo principio un fattore vivo nella vita intellettuale ed emotiva dell'umanità" (VI, 117). Così, l'Islam "respinge la relazione di sangue come base dell'unità umana" (VI, 116) e cerca di unire l'umanità sulla base del principio psicologico o spirituale della *tawhid*, perché "questa richiede lealtà a Dio, non ai troni" (VI, 117). Abbiamo parlato, in precedenza, dell'importanza della *ijtihad* nel pensiero di Iqbal; egli fa derivare dalla *tawhid* ciò che possiamo chiamare l'*ijtihad* imperativa. Dio è "la base spirituale ultima di tutta la vita", che è "eterna e si rivela nella varietà e nel cambiamento". Pertanto, una società che si attiene alla *tawhid* "deve riconciliare, nella sua vita, le categorie della permanenza e del cambiamento", essendo l'*ijtihad* il principio che consente alla società musulmana di riconciliare gli eterni principi dell'Islam con le richieste di cambiamento (VI, 117).

Ed ora una parola sul concetto islamico della finalità della condizione di profeta così come capì da Iqbal (vedi sommario della conferenza V, già citato). Da un lato, questo concetto serviva a preparare la strada alla nascita del metodo induttivo – la cui scoperta fu uno dei principali contributi dei Musulmani alla civiltà del mondo. Ma il concetto assegna anche un carattere esistenziale alla situazione degli uomini sulla terra: d'ora in poi, l'uomo deve fare affidamento su sé stesso per la propria salvezza. Spinto alla sua logica conclusione, si può persino dire che il concetto annunciò la fine dell'età dei miracoli e l'inizio dell'età del rapporto scientifico di causa ed effetto. Un concetto completamente religioso diventa così la pietra angolare dell'atteggiamento razionale nel campo della conoscenza, e dell'ordine egualitario nel campo della condotta.

Concludiamo questo capitolo con alcune osservazioni generali sulla *Reconstruction*.

Primo, la *Reconstruction* è una testimonianza dell'erudizione dell'autore e del suo acume critico. In questo libro Iqbal discute, cita o fa riferimento ai lavori e alle idee di oltre centocinquanta pensatori e scrittori seguaci delle tradizioni letterarie e filosofiche dell'Islam e dell'Occidente, inclusi teologi, giuristi, filosofi, scienziati, storici, mistici e poeti – sia del periodo classico sia moderno. Iqbal presenta sommari, assieme ai suoi commenti critici, delle teorie o dei punti di vista espressi da molte autorità in materia. Esempi di questa trattazione sono le teorie atomistiche dei teologi musulmani (III, 54-57), la visione di Abu Hanifa delle tradizioni di carattere legale del Profeta (VI, 136-137), il vitalismo di Bergson (II, 37-38, 41-44), la teoria della relatività di Einstein (II, 30-31), la teoria della cultura di Spengler (V, 114-115), il concetto di 'Iraqi degli ordini multipli di tempo e spazio (III, 60-61); V, 107-108; VII, 144), e i versi di Rumi che hanno un significato epistemologico (III, 72-73). Iqbal fa paragoni molto interessanti e suggestivi tra gli scrittori musulmani e quelli occidentali. Per esempio, egli nota che “la missione di Ghazali era quasi apostolica simile a quella di Kant in Germania”, entrambi filosofi che hanno sfidato con successo l'orgoglioso razionalismo delle rispettive epoche (I, 4); che il concetto di immortalità di Ibn Rushd “somiglia alla suggestione di Willian James di un meccanismo trascendentale della consapevolezza che opera su un mezzo fisico per un po' e poi vi rinuncia per puro sport” (IV, 89); e che il concetto di 'Iraqi dell'”interpenetrazione del super-spaziale ‘qui’ e del super-eterno ‘ora’ nella Realtà Ultima suggerisce la nozione moderna di tempo-spazio che il professor [Samuel] Alexander, nella sue conferenze su “Spazio, tempo e divinità”, considera come la matrice di tutte le cose” (V, 109). Iqbal rileva che quanto egli pensa costituiscono omissioni cruciali nel pensiero storico islamico. Per esempio, sottolinea che, in vista dell'enfasi coranica sulla “individualità e unicità dell'uomo ... è sorprendente vedere come l'unità della consapevolezza umana che costituisce il centro della personalità umana non è mai diventata un punto di interesse nella storia del pensiero musulmano” (IV, 77). Inoltre, egli nota e valuta le correnti divergenti o conflittuali del pensiero all'interno della tradizione intellettuale occidentale. Per esempio, osserva che la dottrina

della ricorrenza eterna di Nietzsche, nel concedere la possibilità di immortalità, costituisce una significativa eccezione al rigetto di immortalità del materialismo moderno (IV, 91-92), e nota che “la visione della relatività di Whitehead può attirare gli studiosi musulmani più di quella di Einstein” (V, 106). Infine, in parecchie occasioni, Iqbal indica la direzione verso la quale deve procedere il compito della ricostruzione del pensiero musulmano nei tempi moderni. Per esempio, sottolinea la necessità di studiare il pensiero teologico islamico classico alla luce della fisica moderna (III, 54-55). Iqbal è stato considerato un pensatore originale e la *Reconstruction* giustifica questa visione. Come sopra notato, la *Reconstruction* tratta il pensiero e le idee di numerosi pensatori e scrittori con differenti *background*. Ovunque, tuttavia, il pensiero e le idee sono messi al servizio del progetto intellettuale di Iqbal, e in nessun punto dominano o sopraffanno questo progetto. Iqbal trae gli elementi della sua filosofia da varie fonti, ma – attraverso la critica, l’adattamento e la ri-interpretazione – egli li integra in una struttura di pensiero che è senza dubbio sua propria.

Secondo, un’attenta lettura della *Reconstruction* dimostrerà che, in un certo senso, Iqbal può essere considerato un pensatore sistematico. La *Reconstruction* è un lavoro difficile e certe peculiarità dello stile e della presentazione di Iqbal possono dare l’impressione che Iqbal non offra una trattazione solida degli argomenti sollevati. A volte, una brevità allusiva e una digressione prolungata rendono difficile seguire la linea dell’argomento. Non di meno, considerato globalmente, il lavoro ha uno scopo ben definito e una serie di temi chiaramente stabiliti. Nell’introdurre l’argomento della prima conferenza, Iqbal scrive: “In questa conferenza preliminare mi propongo di considerare il carattere della conoscenza e dell’esperienza religiosa” (I, 7). La conferenza iniziale serve, infatti, come schema per una gran parte del libro, e la maggior parte delle conferenze successive delucidano i temi che sono indicati, in maniera esplicita o implicita, nella prima. In tutto il libro Iqbal mette a fuoco questi temi, indicando con frequenza al lettore i riferimenti ad altre parti del libro, raramente discostandosi da quei temi. Per esempio, i concetti della Realtà Ultima, dell’esperienza e del tempo sono discussi da varie angolazioni in

parecchie conferenze. Questi concetti, presi nel loro insieme, costituiscono la base dell'argomento filosofico trattato da Iqbal nel libro. Inoltre, la trattazione di parecchi dei temi nelle conferenze individuali è chiara e convincente; come esempio relativamente facile da seguire, tuttavia rappresentativo, si può citare la terza conferenza, "La concezione di Dio e il significato della preghiera" (vedi sommario già citato). Infine, le sette conferenze sono strettamente concatenate, come dimostra lo studio dei contenuti. Per esempio, alla fine della prima conferenza, Iqbal parla di due *test* di esperienza religiosa, uno intellettuale ed uno pragmatico. La seconda conferenza ("Il *test* filosofico delle rivelazioni dell'esperienza religiosa") applica il *test* intellettuale all'esperienza religiosa, mentre la quinta conferenza ("Lo spirito della cultura musulmana") applica il *test* pragmatico. Similmente, la discussione dell'Ego Assoluto nella terza conferenza conduce logicamente alla discussione dell'ego umano nella quarta ("L'Ego umano, sua libertà e immortalità"). È mia impressione che la *Reconstruction*, nella sua interezza, rappresenti il prodotto dettagliato di una singola idea base, espressa in maniera succinta da Iqbal nella frase "l'Infinito immanente" (I, 5). È necessario tuttavia uno studio separato per spiegare l'argomento. Nel frattempo, la visione secondo la quale Iqbal è un pensatore sistematico non implica che il pensiero di Iqbal non abbia punti deboli o non sia completamente esente da contraddizioni, o non sia soggetto all'accusa di mancanza di coerenza. Tutto quanto si può sostenere è che – qualunque siano le lacune e i difetti – il contenuto di pensiero nel libro ha un'unità di struttura essenziale, e che – qualunque debolezza si possa riscontrare – il metodo impiegato nel lavoro ha una sua consistenza essenziale.

Terzo, il lettore della *Reconstruction* non può non essere colpito dalla centralità del *Corano* nel pensiero di Iqbal. Tutti i pensatori musulmani – teologi, giuristi, filosofi, o altro – si appellano al *Corano* come alla sanzione ultima del proprio pensiero, anche se possono differire nell'approccio e interpretazione del *Corano*: esiste, così, una tradizione dell'interpretazione filosofica islamica del *Corano*. Si può affermare che Iqbal appartiene a quella tradizione, ma sembra che Iqbal occupi una posizione unica. A differenza di quei

filosofi musulmani, che usano i versi coranici come pioli ai quali appendere idee che hanno poco o nulla a che fare con la lettera o lo spirito del *Corano*, Iqbal si ispira fundamentalmente al *Corano*. Per esempio, la sua trattazione della visuale islamica dell'uomo e dell'universo (Conferenza I) e della concezione di Dio (Conferenza III) è stabilmente basata sul *Corano*. Al tempo stesso, Iqbal ci dà una serie di intuizioni fresche e sorprendenti. Per fare uno o due esempi: Iqbal vede una chiara connessione tra l'enfasi coranica sull'individualità dell'uomo e le vedute coraniche sulla responsabilità personale e sulla salvezza sostitutiva: "È in conseguenza di questa visione dell'uomo come individualità unica che è impossibile per un individuo sopportare il peso di un altro, e attribuisce solo a lui ciò che gli è dovuto per il suo sforzo personale, che il *Corano* è portato a rigettare l'idea di redenzione" (IV, 76). Egli sostiene che, nella trattazione della storia di Adamo, il *Corano* usa il nome "Adamo" come concetto piuttosto che come nome proprio, citando a suo sostegno il *Corano*, VII,11, in cui gli esseri umani sono chiamati prima come collettività e poi come Adamo – come se fossero un individuo singolo. Il versetto dice: "Eppure vi abbiamo creati, poi vi abbiamo formato; poi abbiamo detto agli angeli: 'Prostratevi avanti ad Adamo'". È vero che Iqbal è stato criticato per le sue interpretazioni del *Corano*, molte delle quali sono state considerate non convincenti. Questi giudizi sono probabilmente un po' affrettati e sembrano essere stati espressi senza una dovuta considerazione del carattere distintivo dell'esegesi filosofica: si potrebbero esprimere giudizi simili sulle cosiddette interpretazioni legali, teologiche o mistiche del *Corano*. Inoltre, l'esegesi filosofica di Iqbal è probabilmente *sui generis* (vedi, per esempio, capitolo 2, sezione VII). Ha bisogno di essere studiata di per sé stessa, ed i principii dai quali procede hanno bisogno di essere afferrati dagli stessi scritti di Iqbal. Le interpretazioni coraniche di un uomo che con consapevolezza ha considerato il *Corano* come la fonte più importante di guida spirituale e intellettuale nella sua vita personale, che ha trascorso la maggior parte del tempo riflettendo sui temi principali della vita alla luce del *Corano*, e che ha citato nei suoi scritti il *Corano* con grande facilità, dovrebbero almeno essere considerate plausibili e degne di uno studio accurato e attento prima di essere

rigettate. Il fallimento nell'apprezzare l'approccio di Iqbal al *Corano* fa, infatti, parte di una più larga trascuratezza di cui ha sofferto il pensiero di Iqbal, in particolare nei suoi scritti in prosa.

Quarto, le conferenze furono scritte per essere lette o ad un auditorio indiano di educazione occidentale (le prime sei) o ad un auditorio occidentale (la settima). Il tenere a mente questo fatto aiuterà il lettore a capire il linguaggio e l'idioma nei quali si è espresso Iqbal, in particolare dissiperà i dubbi che potrebbero sorgere nella mente di qualche lettore musulmano. Talvolta, Iqbal stesso sembra anticipare tali dubbi e, di conseguenza, offre dei chiarimenti. Per esempio, la seconda frase nel seguente brano sembra essere una nota a piè di pagina della prima: "La vita del mondo vede in maniera intuitiva le proprie necessità, e in momenti critici determina la propria direzione. Questo è ciò che, nel linguaggio religioso, chiamiamo religione profetica" (VI, 117). Un auditorio musulmano di mente tradizionale potrebbe interpretare la frase "la vita del mondo [che] vede in maniera intuitiva le proprie necessità e determina la propria direzione" come una forza impersonale diretta verso sé stessa che o nega l'esistenza di una divinità impersonale o opera in maniera indipendente da questa divinità, laddove la preoccupazione di Iqbal è solo quella di colmare il vuoto tra il linguaggio islamico tradizionale e l'idioma filosofico moderno. Talvolta, tuttavia, ci si chiede se Iqbal usi alcuni termini chiave con sufficiente rigore logico. Per esempio, ci si potrebbe chiedere che cosa egli intenda per "esperienza religiosa", perché sembra che egli adoperi frequentemente l'esperienza religiosa come sinonimo di quella mistica – e talvolta di quella psichica – e si può sospettare che o egli tratti queste frasi alla pari l'una con l'altra o non riesca a distinguere tra loro in maniera appropriata. Un più attento studio dell'argomento porta tuttavia ad una conclusione differente. Nel dominio della conoscenza, Iqbal è interessato principalmente a distinguere tra conoscenza razionale e non-razionale. La conoscenza profetica, mistica e psichica fa parte della categoria più ampia della conoscenza non-razionale o intuitiva. È la distinzione comune di questi tre tipi di conoscenza dalla conoscenza razionale che è di primaria importanza nello schema di Iqbal, e l'accento di Iqbal sulla loro distinzione dalla

conoscenza razionale può creare l'impressione che i tre tipi, quando presi a sé, siano considerati da Iqbal o identici o molto simili l'un l'altro. Ma, mentre essi possono in qualche modo rassomigliarsi l'un l'altro, e possono persino in alcuni punti sovrapporsi, i tre tipi di conoscenza sono da Iqbal distinti l'uno dall'altro. Ad esempio, la seguente affermazione sottolinea una differenza cruciale tra religione e misticismo. “La condanna della conoscenza del mistico come un organo di conoscenza non trova in realtà alcuna giustificazione nella storia della religione” (I, 17-18). Iqbal sostiene anche che l'atto di fede è, nel caso della consapevolezza profetica, “creativo” (III, 71), laddove nel caso della consapevolezza mistica è “cognitivo” (III, 71). Entrambi, il profeta e il mistico ritornano dall'esperienza intima con l'eterno, ma il ritorno del profeta, a differenza da quello del mistico, “può essere denso di significato infinito per l'umanità” (I, 18; vedi V, 99). In un altro contesto, Iqbal critica Duncan Black MacDonald per non essere riuscito a differenziare tra conoscenza profetica e conoscenza psichica (I, 14). In altre parole, la principale spinta di Iqbal è di stabilire le credenziali della cosiddetta conoscenza non-razionale. Se la si raggiunge, sarebbe perfettamente legittimo impegnarsi in un discorso “scientifico” sulla religione e altri argomenti, quale la distinzione della conoscenza rivelata da quella mistica o psichica che potrebbe essere prescelta con maggiore precisione in seguito. Infine, potremmo ricordare a noi stessi che l'uditorio delle conferenze aveva più dimestichezza con il pensiero occidentale che non con quello islamico, e che, nel linguaggio corrente occidentale, la conoscenza profetica, mistica e psichica è di frequente etichettata o associata alla conoscenza religiosa. Iqbal cercò di rendere accessibili i propri punti vista al suo uditorio senza considerare seriamente questa comprensione – perché l'avrebbe portato troppo lontano – ma, al tempo stesso, senza riconoscere necessariamente la validità di quella comprensione.

Quinto, la *Reconstruction* dimostra la forte fede di Iqbal nella possibilità del ringiovanimento dell'Islam nel periodo moderno. Iqbal è convinto che “il rinascimento islamico è un fatto” (VI, 121), ma, a suo modo di vedere, questo rinascimento deve soddisfare a certe condizioni per diventare un esperto movimento di crescita e progresso, essendo una delle più importanti

condizioni l'apertura intellettuale. Iqbal sottolinea che l'Occidente deve molto all'Islam, soprattutto la prospettiva scientifica e il metodo scientifico (V, 103-104). Al tempo stesso, Iqbal ammette senza esitazione che è ora la volta dei Musulmani di apprendere dall'Occidente. Notando la velocità con cui "il mondo dell'Islam si muove spiritualmente verso l'Occidente", dice: "Non c'è nulla di sbagliato in questo movimento, perché la cultura europea, dal suo lato intellettuale, è solo uno sviluppo ulteriore di alcune delle più importanti fasi della cultura dell'Islam" (I, 6). Si preoccupa tuttavia che i Musulmani possano essere abbagliati dall'esteriorità della cultura europea per "raggiungere la vera natura di quella cultura" (I, 6), e pertanto consiglia ai Musulmani "di esaminare, in uno spirito indipendente, il pensiero europeo e quanto le relative conclusioni possano aiutarci nella revisione e, se necessario, nella ricostruzione del pensiero teologico dell'Islam" (I, 6). Iqbal si preoccupa principalmente del compito della ricostruzione del pensiero islamico; a questo scopo, non solo il legato intellettuale e culturale islamico ma anche quello non-islamico è farina al suo mulino. La Prefazione alla *Reconstruction* si conclude con queste parole: "È nostro dovere osservare attentamente il progresso del pensiero umano e mantenere verso di esso un atteggiamento indipendente" (p.XXII). Ma l'apertura intellettuale richiede, soprattutto, che i Musulmani vogliano riesaminare la propria eredità con occhio critico. A questo riguardo Iqbal cita la Turchia: mentre non approva in maniera incondizionata il pensiero modernista della Turchia, Iqbal afferma che "tra le nazioni musulmane odierne la Turchia sola si è riscossa dal torpore dogmatico ed ha raggiunto la consapevolezza di sé. La Turchia sola ha rivendicato il diritto alla libertà intellettuale; essa sola è passata dall'ideale al reale" (VI, 108). Il turco moderno – dice Iqbal – si ispira "alle realtà dell'esperienza, e non al ragionamento scolastico dei giuristi che vivevano e pensavano in differenti condizioni di vita" (VI, 125-126). Egli sospetta, o piuttosto spera, che "anche noi [Musulmani d'India], un giorno, come i Turchi, dovremo rivalutare la nostra eredità intellettuale" (VI, 121); mentre deplora il conservatorismo delle masse musulmane (VI, 131), Iqbal incoraggia gli studiosi musulmani a riaccendere lo spirito della

ricerca libera ma responsabile. In parecchi punti del libro egli indica la direzione che deve prendere il progetto della ricostruzione del pensiero islamico (per esempio, III, 55-56, 58).

III. COMPARAZIONE TRA *METAPHYSICS* E *RECONSTRUCTION*.

Si possono comparare la *Metaphysics* e la *Reconstruction* nei seguenti termini:

1. Elementi comuni.

Sebbene la *Metaphysics* e la *Reconstruction* differiscano nel proposito, scopo e approccio, esse sono simili in alcuni aspetti. Entrambi i lavori sono di grande levatura culturale, in entrambi Iqbal attinge da una vasta gamma di fonti culturali orientali e occidentali. Nel *Gabriel's Wing* Annemarie Schimmel parla della “maniera unica con cui Iqbal ha intessuto un vasto arazzo di pensiero usando filati orientali e occidentali” (p.XV). Quest’abilità che Iqbal ha dimostrato in alto grado nella *Reconstruction* è già evidente nella *Metaphysics*.

I due lavori rivelano alcune preoccupazioni filosofiche basilari di Iqbal. Nella *Metaphysics* Iqbal si limita ad un’investigazione della “sacra trinità della filosofia – Dio, Uomo e Natura” (p.4), e questo è essenzialmente anche lo scopo della *Reconstruction*.

Certe categorie di pensiero e di analisi sembrano essere comuni ai due lavori. Un esempio calzante è l’uso di Iqbal delle categorie “semitico” e “ariano”, coniate dalla scuola occidentale per distinguere il semitico appassionato, emotivo e volto all’azione dall’ariano sobrio, razionale e volto all’idea. Nella *Metaphysics* Iqbal osserva che la Persia ariana ha convertito l’Islam semitico alle sue proprie “abitudini di pensiero”, proprio come l’intelletto greco ariano aveva “interpretato un’altra religione semitica – il Cristianesimo” (p.21). Altrove, nello stesso libro, dice che il pensiero e la pratica del sufismo sono dovuti alla “felice sintesi del sufismo delle tendenze semitiche e ariane” (p.83). Nella *Reconstruction* osserva che la critica da parte dei giuristi Malik e Shafi’i del principio legale di Abu Hanifa dell’analogia “costituisce in realtà un effettivo freno semitico alla tendenza ariana di afferrare l’astratto a preferenza

del concreto, di sfruttare l'idea piuttosto che l'evento" (VI, 140). Un altro esempio delle idee "categoriche" è il punto di vista di Iqbal secondo il quale il genio della razza araba era pratico. Questa visione diventa la base di certi giudizi e valutazioni di Iqbal. Nella *Metaphysics* Iqbal dice che "il genio arabo era completamente pratico; quindi, la filosofia di Platone sarebbe stata da loro sgradita anche se fosse stata presentata nella sua vera luce" (p.136). Nella *Reconstruction* osserva che "tuttavia i giuristi del Hijaz, fedeli al genio pratico della propria razza, sollevarono forti proteste contro le sottigliezze scolastiche dei giuristi dell'Iraq" (p.140). La presenza di queste categorie di pensiero e l'analisi nei lavori di Iqbal indica che alcune delle sue idee – prese a prestito o meno – si sono formate molto presto e sono state da lui usate in vari stadi della sua carriera intellettuale.

2. Differenze.

Chiaramente evidenziata sia nella *Metaphysics* che nella *Reconstruction*, l'erudizione storica di Iqbal diventa sussidiaria all'approccio prevalentemente critico e costruttivo del secondo lavoro. La *Metaphysics* usa un approccio diacronico nel trattare in sequenza storica gli sviluppi del pensiero metafisico persiano. La *Reconstruction* impiega un approccio sincronico: in tutto il libro la discussione si svolge attorno ad una serie di argomenti interconnessi. La *Metaphysics* mira a illustrare un resoconto sistematico di certi aspetti del pensiero filosofico persiano dai tempi pre-islamici a quelli moderni. La *Reconstruction*, concepita su una scala più ambiziosa, cerca di ristrutturare il pensiero religioso islamico alla luce di una comprensione critica del pensiero moderno, cioè occidentale.

I due lavori differiscono riguardo alla posizione del pensiero coranico. I pochi riferimenti al *Corano* nella *Metaphysics* sono o incidentali o generali in natura. Nella *Reconstruction* il numero delle citazioni coraniche si è moltiplicato, ma, cosa più importante, il *Corano* ha fornito l'ordito e il tessuto del pensiero e della materia del libro.

Le prime sei conferenze della *Reconstruction* furono pubblicate vent'anni dopo la *Metaphysics*. Durante questo periodo, non solo il pensiero di Iqbal ne beneficiò in ampiezza e profondità, ma subì anche, almeno così sembra, un cambiamento

qualitativo e un significativo ri-orientamento. Ad esempio, l'atteggiamento di Iqbal verso il sufismo differisce notevolmente da un libro all'altro. Nella *Metaphysics* il capitolo più lungo, il quinto, è dedicato al sufismo, e Iqbal, che attribuisce al sufismo un fondamento islamico e oppone al sufismo la legge islamica (a svantaggio di quest'ultima), è ovviamente favorevole al sufismo – si potrebbe dire, al sufismo panteistico. Nella *Reconstruction*, al contrario, Iqbal mette in guardia contro gli eccessi di una dottrina spirituale panteistica e loda i sufi che avevano cercato di purgare il misticismo musulmano dagli elementi decadenti. In questo libro, inoltre, assegna una posizione importante alla legge islamica nel suo schema globale di una riforma del pensiero islamico e discute a lungo il concetto di *ijtihad*, il principio del movimento nell'Islam.

Un esempio interessante di come Iqbal sia giunto a cambiare o modificare i suoi punti di vista dalla *Metaphysics* alla *Reconstruction* è fornito da un determinato passo di Rumi che cita in traduzione in entrambi i lavori (*Metaphysics*, 91; *Reconstruction*, IV, 97). Il passo riguarda il discorso dell'evoluzione e descrive come la materia inorganica, passando attraverso gli stati vegetale e animale, giunge alla fine allo stato umano – che ci si aspetta evolvi ancor più. Nella *Metaphysics* Iqbal cita questo passo “per mostrare come il poeta anticipi con successo il concetto moderno di evoluzione che egli considerava come l'aspetto realistico del suo Idealismo” (p.91). Nella *Reconstruction* la valutazione di Iqbal del passo in esame subisce un cambiamento. Invece di chiamare Rumi precursore degli evolucionisti moderni, Iqbal ora oppone alle implicazioni filosofiche di Rumi il pensiero dei sostenitori moderni che porta a disperare dell'evoluzione: “La teoria dell'evoluzione, tuttavia, ha portato nel mondo moderno disperazione e ansietà invece di speranza ed entusiasmo per la vita” (IV, 97). E, proprio prima di citare il passo, Iqbal osserva: “Il mondo d'oggi ha bisogno di un Rumi per creare un atteggiamento di speranza e per accendere il fuoco dell'entusiasmo per la vita” (IV, 97). Iqbal, infatti, vede una tale forte divergenza tra il punto di vista dell'evoluzione di Rumi e la visione moderna di evoluzione che, altrove nella *Reconstruction*, esprime la sua sorpresa che la stessa idea avesse

influito in maniera così differente sulla cultura islamica ed europea (VII, 147-148).

3. La *Metaphysics* come precursore della *Reconstruction*.

Malgrado le differenze – che sono importanti – tra i due lavori, si può in un certo senso definire la *Metaphysics* precursore della *Reconstruction*. Chi ha familiarità con il contenuto, il metodo e lo stile del sapere della *Metaphysics* non avrà difficoltà ad accettare che la *Reconstruction* sia un prodotto successivo e più maturo della stessa penna. Sembra che il metodo di lavoro della *Metaphysics* abbia dotato Iqbal degli strumenti di ricerca necessari a intraprendere progetti più ambiziosi e lo abbia anche legato alle tradizioni del sapere islamico e occidentale. Infine, ha rafforzato la sua predilezione ad impegnarsi in argomenti seri e ha affinato i suoi poteri critici, spingendolo così ad una carriera filosofica i cui frutti si trovano nella *Reconstruction*.

Il pensiero sociale e politico

I.SOCIETÀ

1. L'individuo e la società.

Iqbal esamina la relazione tra la società e l'individuo: al pari di un individuo, la società è un organismo. In termini esistenziali, funzionali e teleologici, si può dire che sia precedente all'individuo: "La società ha una sua propria vita distinta, senza riguardo alla vita delle sue unità componenti prese individualmente"; essa "ha o piuttosto tende ad avere una consapevolezza, una volontà e un suo proprio intelletto"; "l'individuo come tale è una pura astrazione, un'espressione conveniente per facilitare il riferimento sociale"; ed ogni cosa riguardante l'individuo è "determinata dalle necessità della comunità della cui vita collettiva egli è solo un'espressione parziale", dato che l'attività dell'individuo "non è nulla più di una esecuzione inconscia di una particolare funzione che l'economia sociale gli ha assegnato" (SWS, 119). A differenza dell'individuo, la società è "infinita"; include entro i propri contenuti le innumerevoli generazioni non nate che ... vanno considerate come la porzione più importante di una comunità viva", perché "nella felice vita di gruppo è il futuro che deve sempre controllare il presente" (ibidem, 120). Per qualunque società il problema singolo più importante è "il problema di una

vita nazionale continua”, perché ogni società cerca di perpetuare sé stessa – di raggiungere l’immortalità (ibidem, 120-121).

Il primato della società non nega però l’importanza dell’individuo: mentre la società ha una sua mente, “la corrente della sua mentalità non ha altro canale attraverso il quale fluire se non le menti individuali” (SWS, 119). Per Iqbal, infatti, “ogni essere umano è un centro di potere latente, le cui possibilità possono svilupparsi coltivando un certo tipo di carattere” (SR, 139). Inoltre, non tutti gli individui sono ugualmente validi portatori o rappresentanti delle tradizioni di una società:

Le tradizioni legali, storiche e letterarie di una comunità ... sono certamente presenti alla consapevolezza dei suoi avvocati, storici e letterati, sebbene la comunità nel suo insieme ne sia consapevole solo in maniera vaga (Ibidem, 130).

Di conseguenza, Iqbal pone l’accento sull’importanza di allevare “individui concentrati in sé stessi”, perché “questi individui soli rivelano la profondità della vita” (*Reconstruction*, 120).

Sostiene, quindi, Iqbal punti di vista contraddittori a proposito dell’importanza relativa dell’individuo e della società? Secondo Iqbal, né la società né l’individuo hanno un’importanza assoluta; la società esiste attraverso e nelle persone degli individui, ma quando si uniscono e formano una società gli individui danno vita ad un’entità che è più ampia dell’aggregazione dei suoi membri. Di conseguenza, Iqbal rigetta un sistema totalitario in cui si sopprime l’identità dell’individuo, ma aborre allo stesso modo l’individualismo sfrenato che mina le fondamenta della società. Infine, si suppone che entrambi, società e individuo, si sottomettano ad un codice etico più elevato – nella terminologia islamica si chiama sottomissione a un codice basato sulla rivelazione. Invece di vedere la società e l’individuo come rivali o concorrenti, questo codice cerca di convogliare gli sforzi degli individui allo scopo di creare una visione sociale unitaria e, al tempo stesso, di creare un ambiente sociale che permetta ai suoi membri di realizzare il proprio potenziale personale nella maniera più efficace. Si può notare

che Iqbal considera la società e gli individui come totalmente integrati: mentre le nazioni certamente sopravvivono agli individui – l'Iran, per esempio è sopravvissuto al gran re Jamshed (PM, 240) – ogni individuo può essere la stella del destino della sua nazione (AHf, 657).

2. Declino delle società musulmane: cause.

Data l'importanza degli individui che rappresentano la società e fungono da suoi agenti, il progresso o il declino della società dipenderebbe, in gran parte, dalla loro condotta. In una breve poesia in urdu, Iqbal paragona la nazione ad un corpo e gli individui che la compongono alle membra: quelli che sono impegnati nell'industria sono le mani e i piedi della nazione, quelli che lavorano nell'amministrazione del governo sono il bel volto e quelli che coltivano le arti – Iqbal menziona i poeti come rappresentanti di questa classe – sono gli occhi (BD, 63). Ne consegue che il fallimento dei capi o dei rappresentanti della società produce risultati disastrosi per l'intera società; è un elemento implicito nella critica severa di Iqbal nei confronti dei capi delle società storiche musulmane. Iqbal considera particolarmente responsabili della decadenza generale del mondo musulmano nei secoli recenti i seguenti tre fattori:

a. Il *mullaismo*. È questo il nome che Iqbal dà all'atteggiamento gretto dei *mullah*, gli ulema convenzionali o studiosi religiosi. Da sempre “fonte di grande forza per l'Islam”, gli ulema, “durante il corso dei secoli, in particolare dalla distruzione di Baghdad [1258], ... sono diventati estremamente conservatori e non attribuiscono alcuna libertà all'*ijtihad*, cioè alla formazione di un giudizio indipendente in materia di legge” (SWS, 231).

b. Il *misticismo*. Nella storia delle società musulmane, il misticismo soleva essere, secondo Iqbal, “una forza di educazione dello spirito”. Nei secoli successivi è degenerato, tagliando fuori i Musulmani dalle attualità della vita. Le pratiche mistiche sono diventate in gran parte “un semplice mezzo di sfruttamento dell'ignoranza e della credulità della gente”. Tutto ciò era anomalo allo “spirito dell'Islam ... [che] mirava alla conquista della materia e non ad una fuga da essa” (SWS, 231-232). Alle sue origini in Arabia, l'Islam era una religione

dinamica, ma l'influenza della Persia l'ha privato del suo carattere virile: "La conquista della Persia ha significato non la conversione della Persia all'Islam, ma la conversione dell'Islam alla Persianizzazione" (ibidem, 155). Il misticismo di influenza persiana ha cercato "la Realtà in zone in cui non esiste": ha scavato in una distinzione tra l'esoterico e l'essoterico – tra una Realtà interna e vera ed un Fenomeno esterno e ingannevole – e ha così creato nei Musulmani "la tendenza a ignorare la Legge – l'unica forza che tiene assieme la società musulmana", sostituendo la "Democrazia musulmana" con "l'Aristocrazia spirituale" (ibidem, 154-155).

c. *L'autocrazia.* Dato che la protezione degli "interessi dinastici" era per i monarchi musulmani la loro priorità, questi "non hanno esitato a vendere i propri paesi al maggior offerente" (SWS, 232).

Per la rigenerazione delle società musulmane bisogna combattere contro le forze responsabili della decadenza. Riformatori musulmani moderni, come Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh e Zaghul Pascià, "hanno visto il mondo dell'Islam governato dalle [sopra menzionate] tre forze e hanno concentrato tutta la loro energia a creare una rivolta contro queste forze" (SWS, 231; anche 232).

La critica di Iqbal nei confronti del mullaismo, del misticismo e dell'autocrazia come fattori principali responsabili della decadenza delle società musulmane non è una critica rivolta a tutti i giuristi, i mistici e i governanti musulmani. Iqbal sosteneva che, ai primordi della storia dell'Islam, le tre istituzioni della legge, del misticismo e della politica avevano espresso, per molto tempo, lo spirito dinamico dell'Islam. Nei periodi successivi, tuttavia, i giuristi diventarono prigionieri del formalismo, i mistici furono sedotti da una falsa dicotomia tra spirito e materia, e i governanti sacrificarono l'interesse collettivo all'altare del profitto personale. Il fatto che le stesse istituzioni possono essere, al tempo stesso, forze di progresso e forze di decadenza, significa che hanno bisogno e possono essere riformate. Invece di fare ricorso ad un rigetto complessivo della tradizione, Iqbal mira a ridarle vigore, sottoponendola ad un

esame critico, allo scopo di conservare il nocciolo e di gettarne via il guscio.

Iqbal affrontò in maniera moderna – vale a dire, storico-sociologica - i problemi dei Musulmani nel mondo. In un articolo “La comunità musulmana: studio sociologico”, dopo aver dato risalto alla pessima condizione economica del musulmano indiano medio, Iqbal si chiede: “Abbiamo mai noi fatto attenzione a questi aspetti dei problemi sociali?” (SWS, 136). Invece di assumere un atteggiamento romantico della gloria passata dell’Islam e di biasimare le potenze coloniali straniere per tutti i mali che il mondo musulmano ha ereditato, Iqbal cerca di esaminare la stessa politica musulmana per individuare le cause dell’arretratezza e della stagnazione dei Musulmani, portandolo la sua analisi a identificare il collasso istituzionale come la causa principale delle difficoltà politiche e sociali dei Musulmani. La sua critica spietata della pratica religiosa e della condotta politica e sociale dei Musulmani procede dalla convinzione – dichiarata nella prefazione al *Rumuz-i Bekhudi* (1918) e altrove – che le nazioni non meno degli individui possiedono un ego, o un io; e, proprio come la crescita di un individuo dipende dall’affermazione dell’ego individuale, così la sopravvivenza e lo sviluppo di una nazione dipendono dalla preservazione dell’ego nazionale e dalla sua memoria storica.

3. Le masse.

L’esistenza di governanti competenti è cruciale per la vitalità e il progresso di una società, ma lo è anche il benessere delle masse, in particolare quello economico. Con riferimento al problema dei Musulmani d’India, Iqbal sottolinea la necessità di migliorare “la condizione generale delle masse della nostra comunità”, notando che “la condizione economica del musulmano medio è estremamente deplorabile” (SWS, 135). “Sono le masse l’ossatura di una nazione; dovrebbero essere nutrite meglio, sistemate in case migliori ed istruite in maniera appropriata” (ibidem, 109). Iqbal non è d’accordo con quelli che sostengono che l’abitudine della *pardah* (il velo indossato dalle donne, l’isolamento femminile) è responsabile delle condizioni di fame di larghi settori della comunità: “È in realtà questa

povertà degli strati più bassi della nostra comunità e non il sistema della *pardah*, come affermano talvolta i nostri giovani protagonisti della riforma sociale, che influisce sul fisico generale della nostra comunità” (ibidem, 136). Le organizzazioni sociali musulmane dovrebbero rendersi conto che il loro obbligo principale è di elevare le masse, non di esaltare gli individui, e i lavoratori pubblici devono studiare con cura le cause che hanno portato alla “situazione economica generale dell’India” (ibidem).

Il problema dell’arretratezza economica deve essere “affrontato con spirito imparziale, non settario, dato che le forze economiche influenzano tutte le comunità allo stesso modo” (SWR, 136). A questo scopo, “i lavoratori pubblici di tutte le comunità [dovrebbero] incontrarsi sul terreno comune della discussione economica” (ibidem). La preoccupazione del lavoratore pubblico musulmano di assicurarsi più impieghi governativi è sbagliata, perché l’impiego governativo “offre prospettive di miglioramento economico solo a pochi individui; la salute generale di una comunità dipende largamente dalla sua indipendenza economica” (ibidem, 136-137). In altre parole, “ci sono altre sfere di attività economica che sono egualmente importanti e più remunerative” (ibidem, 137).

Secondo Iqbal, “un sistema di istruzione tecnica [è] persino più importante di un’istruzione elevata” perché tale sistema “tocca la condizione economica generale delle masse che formano l’ossatura di una comunità, mentre l’altra riguarda solo pochi individui che hanno la fortuna di avere un’energia intellettuale al di sopra della media” (SWS, 137; anche 245). I privilegiati devono svolgere il proprio ruolo a questo riguardo: “La carità delle nostre classi più ricche dev’essere organizzata in maniera tale da permettere opportunità di istruzione tecnica a basso costo per i bambini di una comunità” (ibidem, 137). Al tempo stesso, non va dimenticato il legame stretto tra conoscenza tecnica e ammaestramento etico:

Ma l’istruzione industriale e commerciale da sola non è sufficiente. Nella competizione economica il fattore etico gioca una parte egualmente importante. Le virtù della parsimonia, mutua fiducia, onestà, puntualità e

cooperazione sono qualità economiche apprezzabili quanto l'abilità professionale ... Se vogliamo creare buoni lavoratori, buoni negozianti, buoni artigiani, e soprattutto buoni cittadini, dobbiamo prima farli buoni musulmani (ibidem).

La preoccupazione di Iqbal per il benessere economico della popolazione in generale lo collega al riformatore indomusulmano del XVIII secolo Shah Wali'ullah, che sosteneva che un sistema economico giusto era parte integrale di una buona società. Venendo un secolo e mezzo dopo Shah Wali'ullah, dopo la rivoluzione russa dei primi del XX secolo e la rivoluzione industriale della fine del XVIII secolo, Iqbal dà importanza all'istruzione tecnica come mezzo per raggiungere una prosperità economica generale.

4. Cultura, carattere ed istruzione.

La vita della comunità musulmana dipende non solo "dall'unità del credo religioso", ma anche "dall'uniformità della cultura musulmana" (SWS, 125). La cultura musulmana è universale non in senso assoluto, nel senso che non è il prodotto di una razza singola (ibidem); mentre gli Arabi ebbero una grande responsabilità nell'espansione politica dei primi tempi dell'Islam, furono principalmente i non-Arabi a dare all'Islam "un'enorme ricchezza nella letteratura e nel pensiero" (ibidem, 121-122). Il contributo della Persia alla cultura musulmana è di particolare significato: "Il più importante evento nella storia dell'Islam ... [è] la conquista della Persia", perché questa conquista

ha dato agli Arabi non solo un bel paese, ma anche un antico popolo che ha potuto costruire una nuova civiltà dal suo materiale semitico e ariano. La nostra civiltà musulmana è il prodotto dell'incrocio delle idee semitiche con quelle ariane; è erede della gentilezza e raffinatezza della madre ariana e del carattere genuino del padre semitico. ... Se non fosse stato per la Persia, la nostra cultura sarebbe stata assolutamente unilaterale (Ibidem, 125-126).

Per diventare membri viventi della comunità, i musulmani individualmente “devono assimilare la cultura dell’Islam globalmente” (ibidem, 126), se vogliono “sentire la continuità del presente con il passato e il futuro” (ibidem, 129):

L’oggetto di quest’assimilazione è di creare una visione mentale uniforme, un modo peculiare di guardare al mondo, un punto di osservazione definito dal quale giudicare il valore delle cose che determina in maniera netta la nostra comunità e la trasforma in un individuo collettivo, dandole uno scopo definito ed un ideale suo proprio (ibidem, 126).

Gli individui legati alla cultura islamica riusciranno a coltivare il tipo di carattere musulmano – che “tiene alto l’ideale dell’autocontrollo ed è dominato da una visuale più seria della vita” (ibidem, 127). Il tipo di personalità musulmana va distinto dal tipo coraggioso, che è chiamato dalla lotta per l’esistenza che segna la vita nelle società primitive. Il carattere musulmano differisce anche dal tipo conviviale, che partecipa ai “piaceri della vita e unisce in sé le virtù della liberalità, generosità e buona compagnia” (ibidem, 126-127).

A questo punto, si può vedere chiaramente l’importanza dell’istruzione nel costruire il carattere tipico del musulmano:

L’oggetto della nostra istruzione dev’essere lo sviluppo di questo tipo [di musulmano]. Se il nostro scopo è quello di assicurare alla comunità una vita continua, noi dobbiamo produrre un tipo di carattere che, a tutti i costi, si attenga a sé stesso e, mentre assimila prontamente quanto c’è di buono in altri tipi, esclude con cura dalla sua vita tutto quello che è ostile alle tradizioni e istituzioni predilette (ibidem, 127).

Come le altre cose, l’istruzione dovrebbe essere determinata dalle necessità del discente. Una forma di istruzione, senza un rapporto diretto con quel tipo particolare di carattere che si vuole sviluppare, non ha alcun valore (ibidem, 109).

Come la mente individuale, la mente sociale ha la propria identità personale che è preservata per mezzo dell'istruzione. La continuità della mente sociale

dipende dalla trasmissione regolare della sua esperienza continuativa da generazione in generazione. L'oggetto dell'istruzione è quello di assicurare questa trasmissione regolare e dare così alla mente sociale una unità di auto-consapevolezza dell'identità personale. ... Le varie porzioni della tradizione collettiva così trasmesse dall'istruzione permeano l'intera mente sociale e diventano oggetti di chiara consapevolezza nelle menti di solo pochi individui la cui vita e pensiero si sono specializzati nei vari scopi della comunità (ibidem, 130).

Nel passare in rassegna il sistema di istruzione musulmano in India da questo punto di vista, Iqbal si sente frustrato. Osserva come il "giovane musulmano moderno [sia] un esempio di carattere la cui vita intellettuale non ha alcun *background* della cultura musulmana", perché ha assimilato "abitudini occidentali di pensiero in misura allarmante", la sua vita mentale diventata "completamente de-musulmanizzata" (ibidem, 130-131). "Nella nostra iniziativa di istruzione ci siamo a mala pena resi conto della verità ... che una devozione completa ad una cultura straniera è una sorta di conversione impercettibile a quella cultura" (ibidem, 131). La nostra iniziativa di istruzione è guidata da considerazioni di guadagno economico immediato, e così i nostri prodotti di istruzione hanno poco da essere lodati. Iqbal pronuncia un duro verdetto: "Lo studente musulmano, ignorante degli ideali sociali, etici e politici che hanno dominato la mente della sua comunità, è spiritualmente morto" (ibidem). Abbiamo bisogno di cambiare le nostre priorità: "Le considerazioni economiche da sole non dovrebbero determinare la nostra attività come popolo; la conservazione dell'unità della comunità, la vita nazionale continua è un ideale molto più alto del servizio a fini semplicemente immediati" (ibidem, 132). Iqbal sottolinea la necessità di "una università di insegnamento nostra propria" (ibidem, 133; anche 110), insistendo, al tempo stesso, sul fatto che le "forze di istruzione sparse"– alcune

conservativamente religiose, altre relativamente occidentalizzate– “siano organizzate in un’istituzione centrale di largo respiro” (ibidem, 133).

Per quanto riguarda l’istruzione delle donne musulmane, Iqbal osserva in maniera franca: “Sembra che la natura abbia attribuito loro differenti funzioni e un giusto adempimento di queste funzioni è ugualmente indispensabile alla salute e alla prosperità della famiglia umana” (ibidem, 134). Iqbal non è impressionato dal movimento occidentale di emancipazione delle donne:

La cosiddetta “emancipazione della donna occidentale”, scaturita dall’individualismo occidentale e dalla situazione economica peculiare prodotta da una malsana competizione, è un esperimento, secondo me, destinato al fallimento, non senza un danno incalcolabile ed una complicazione dei problemi sociali (ibidem).

Egli crede che

la donna musulmana dovrebbe continuare ad occupare nella società la posizione che l’Islam le ha assegnato; e la posizione assegnatale deve determinare la natura della sua istruzione. Ho cercato di mostrare che la solidarietà della nostra comunità riposa sul nostro sostegno alla religione e cultura dell’Islam. La donna è la principale depositaria dell’idea religiosa. Nell’interesse di una vita nazionale continua, pertanto, è necessario darle, in primo luogo, una solida istruzione religiosa. Questa, tuttavia, deve essere sorretta da una conoscenza generale della storia musulmana, dell’economia domestica e dell’igiene. Ciò la metterà in condizione di dare al marito un grado di compagnia intellettuale e di osservare con successo i doveri di madre che, secondo me, sono la principale funzione di una donna. Tutti gli argomenti che hanno la tendenza a spogliare la donna della sua femminilità e a toglierle la sua essenza musulmana devono essere esclusi con cura dalla sua istruzione (ibidem, 134-135).

I punti di vista di Iqbal sull’istruzione possono essere apprezzati appieno se collocati nel contesto dell’India del XIX secolo. All’alba dell’introduzione del governo inglese in India,

Sir Sayyid Ahmad Khan fu il primo scrittore e riformatore che cercò di inculcare nei Musulmani la necessità di acquisire un'istruzione moderna a scopi di progresso sociale. L'iniziativa educativa di Sir Sayyid portò alla creazione, nell'India del nord, di un *college* di stile moderno i cui diplomati musulmani sarebbero stati in grado di competere con i non-musulmani nei posti governativi e altrove. Iqbal ammirava Sayyid Ahmad Khan ed i suoi sforzi per fare ottenere ai Musulmani uno status onorevole nella società indiana, ma, pur riconoscendo l'importanza dell'istruzione per il benessere e il progresso globali della comunità, differiva da Sayyid Ahmad Khan, dal punto di vista filosofico, sugli obiettivi dell'istruzione. Per Iqbal lo scopo fondamentale dell'istruzione non era quello di produrre diplomati per gli impieghi governativi, ma di produrre il tipo di carattere che avrebbe assicurato la sopravvivenza e la continuità della società. Giudicati con questo metro, né la *madrassa* islamica tradizionale o l'istruzione scolastica né lo schema di istruzione secolare moderna sembrerebbero avere un qualche merito. Di conseguenza, i particolari del programma educativo di Iqbal per i Musulmani divergevano molto da quelli di Sir Sayyid sia nell'orientamento che nello scopo. Il programma di riforma di Sir Sayyid era quasi esclusivamente educativo, mentre l'istruzione formava solo un punto – sebbene importante – dello schema globale di Iqbal di cambiamento sociale. Al contrario di Sir Sayyid, Iqbal sottolineava la necessità di un'istruzione tecnica per le masse e, cosa più importante, vedeva l'istruzione come strumento non solo di un certo tipo di carattere individuale ma anche di un certo tipo di cliché nazionale – entrambi influenzati da una visione etica islamica. Soprattutto, Iqbal stimolava i Musulmani a fare uno studio profondo e critico della loro tradizione culturale e intellettuale ed uno studio serio del pensiero occidentale moderno allo scopo di trovare modi creativi per ridare vita al legato islamico e renderlo rilevante e vitale nel contesto moderno. In altre parole, Iqbal credeva che l'istruzione potesse essere usata per portare ad un autentico rinascimento del pensiero nel mondo musulmano.

Il punto di vista di Iqbal del ruolo della Persia nella storia islamica sembra a prima vista ambiguo, o persino auto-contraddittorio, ma uno sguardo più attento porrà l'argomento in

una luce differente. Iqbal parla, approvando, dell'influenza elegante della Persia sul carattere aspro dell'arabo, eppure critica l'effetto debilitante del misticismo persiano sulla cultura islamica. Ma questo significa solo che la valutazione di Iqbal del legato della Persia è una sfumatura. Egli dimostra di avere un punto di vista simile dell'influenza dell'Occidente sulla storia islamica moderna. È duramente critico verso certi aspetti della cultura occidentale e mette ripetutamente in guardia i Musulmani dall'imitare l'Occidente in maniera pedissequa. Al tempo stesso, ammira certi altri aspetti di quella cultura e, inoltre, considera altamente positivo il ruolo dell'Occidente nel risvegliare il mondo musulmano assopito.

II. POLITICA

Lo *shock*, la disperazione e il cinismo sofferti dai Musulmani d'India dopo la caduta dell'impero moghul nel 1857 sprofondarono molti di loro in uno stato di passività e inerzia. Il tentativo di Sayyid Ahmad Khan di ridare vigore alla comunità musulmana, persuadendola a raccogliere la sfida posta dalle nuove realtà, incontrò all'inizio una resistenza da parte della direzione religiosa conservatrice, ma, a lungo andare, ottenne un buon grado di consenso. Nella poesia del 1903, "La pietra tombale del Sayyid" (BD, 52-53), Iqbal afferma che l'Islam non insegna ai Musulmani a rinunciare al mondo. La poesia contiene anche un verso "Il coraggio è la materia nelle mani dei politici" (in urdu: *Hai daleri dast-i arbab-i siyasat ka 'asa*), che prefigura l'uso frequente di Iqbal dell'immagine della materia di Mosé come simbolo di potere – spesso potere politico. A quel tempo, tuttavia, la politica non era ancora la sua maggiore preoccupazione, e le poche poesie di questo primo periodo, che sono espressamente nazionalistiche o patriottiche (ad esempio, "L'inno indiano" BD, 83; "Il canto nazionale dei bimbi indiani" BJ, 87; e "Il nuovo tempio" BD, 88), non riflettono alcun punto di vista politico espresso in maniera sistematica.

Al volgere del secolo, come la maggior parte dei Musulmani indiani – o piuttosto la maggior parte degli Indiani – Iqbal deve aver osservato con interesse gli sviluppi politici del paese. Inoltre, parecchie delle organizzazioni sociali musulmane alle

quali Iqbal era strettamente legato miravano non solo a proteggere i diritti dei Musulmani come comunità religiosa, ma anche a promuovere l'istruzione musulmana e a creare tra i Musulmani una consapevolezza di sé non esclusivamente politica. Sembra tuttavia che Iqbal sia diventato interessato alla materia politica soltanto durante il suo soggiorno in Europa, dove ebbe non solo l'opportunità di studiare il pensiero politico europeo, ma anche di esaminare e valutare le disastrose conseguenze per le potenze europee che adottavano politiche nazionaliste nel continente e politiche imperialiste (spesso spietate) all'estero. In Inghilterra Iqbal tenne una serie di conferenze su vari argomenti islamici e di natura politica, ma sfortunatamente non è rimasta alcuna traccia di questi discorsi. Nel 1908 fu costituito un comitato britannico della "All-India Muslim League" (fondata a Dacca nel 1906) ed Iqbal ne diventò segretario. Subito dopo il suo ritorno dall'Inghilterra, i temi politici presero ad assumere un maggior significato sia nella sua prosa che nella poesia, per esempio, nella terza parte del *Bang-e Dara*, che contiene le poesie scritte dal 1908 in poi, quali "Inno islamico" (BD, 159) e "Nazionalismo" (BD, 160-161); quest'ultima, che ha per sottotitolo "La nazione come concetto politico", comporta un rigetto della nozione moderna di nazionalismo territoriale ed un'adozione dell'Islam come base della nazionalità. Si rileva questo punto di vista in molte delle poesie successive di Iqbal ed anche in un certo numero di lavori in prosa.

A volte, Iqbal partecipava alla politica attiva, anche se in maniera limitata. Nella sua carriera post-europea, pronunciò discorsi e indirizzi in numerose riunioni organizzate per dar voce all'opinione pubblica musulmana non solo in materia di politica interna ma anche su numerose questioni internazionali che riguardavano il più vasto mondo dell'Islam. Nel 1926 fu eletto membro del "Consiglio Legislativo del Panjab"; per parecchi anni svolse l'incarico di presidente della "Panjab Muslim League"; nel 1931 e 1932 rappresentò i Musulmani d'India in due delle tre "Conferenze della Tavola Rotonda" a Londra per discutere del futuro *status* costituzionale dell'India; e, per quasi tre decenni, dialogò con molti degli importanti *leader* politici dell'India. Ma forse il suo contributo più durevole alla politica

sta nei suoi scritti sull'argomento – saggi, lettere, indirizzi e affermazioni – che contengono non solo un'analisi e un commento, ma anche una serie di proposte costruttive. Notevoli tra i suoi scritti politici sono i saggi *Political Thought in Islam* (1908), *Islam as a Moral and Political Ideal* (1909) e *The Muslim Community – A Sociological Study* (1910); due indirizzi presidenziali, uno alla sessione annuale della "All-India Muslim League" (1930) e l'altro alla sessione annuale della "All-India Muslim Conference" (1932); e la quinta e sesta conferenza del *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. I tre saggi e i due indirizzi presidenziali sono inclusi nel lavoro compilatorio di Latif Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, già da noi citato.

1. Nazionalismo e Islam.

Iqbal fu un severo critico del concetto occidentale moderno di nazione-stato. Nella poesia "Nazionalismo" Iqbal afferma che il nazionalismo moderno divide l'umanità in entità artificiali, le quali, spinte dall'avidità e dall'egoismo, scatenano guerre senza scrupoli e sanguinose per il controllo delle risorse economiche. Alcune poesie nello *Zarb-i Kalim* contengono amare diatribe sulla distruzione prodotta nel mondo dal nazionalismo sciovinista ed egoistico dei cosiddetti paesi civilizzati. In Occidente la separazione tra religione e stato, togliendo allo stato qualunque freno morale, ha trasformato quest'ultimo in un mostro tipo Frankenstein: "Il divorzio della religione dalla politica ha dato come risultato l'autocrazia di Gengis Khan" è uno dei migliori versi di Iqbal (BJ, 332). Per i Musulmani la religione è centrale nella vita: "L'idea religiosa ... determina la struttura ultima della Comunità Musulmana" (SWS, 123). Iqbal scrive:

L'Islam ha per noi un significato più profondo di quello semplicemente religioso, ha un significato peculiarmente nazionale, così che la nostra vita comunale è impensabile senza una presa profonda del Principio Islamico. L'idea di Islam è, per così dire, la nostra casa eterna o il paese nel quale viviamo, ci muoviamo e conduciamo la nostra esistenza. Per noi è sopra qualunque cosa, come l'Inghilterra è sopra il tutto per un inglese e il *Deutschland über alles* per un tedesco. Il momento in cui la nostra presa

del Principio Islamico si allenta, scompare la solidarietà della nostra comunità (ibidem, 124-125).

Stando così le cose, ci si aspetta che l'Islam fornisca una base distintiva per la nazionalità. Secondo Iqbal è questo, infatti, il caso:

La differenza essenziale tra la comunità musulmana e le altre comunità del mondo sta nel nostro concetto peculiare di nazionalità. Non è l'unità di lingua o paese o identità di interessi economici che costituiscono il principio base della nostra nazionalità; è perché crediamo in una certa visione dell'universo e partecipiamo alla stessa tradizione storica che siamo membri della società fondata dal Profeta dell'Islam. L'Islam aborre tutte le limitazioni materiali e basa la sua nazionalità su un'idea puramente astratta, oggettivata in un gruppo di personalità concrete in potenziale espansione. Per il suo principio di vita non dipende dal carattere e dal genio di un popolo particolare; nella sua essenza è non-temporale e non-spaziale (ibidem, 121).

La visione di Iqbal della centralità della religione nella vita, compresa la vita politica, si basa sulla convinzione filosofica che la Realtà Ultima è spirituale in carattere e la "sua vita consiste nella sua attività temporale" (*Reconstruction*, VI, 123), e che la "materia è spirito con riferimento allo spazio-tempo" (ibidem, 122). Iqbal dice:

L'essenza del *tauhid* [monoteismo islamico], come idea operante, è eguaglianza, solidarietà e libertà. Dal punto di vista islamico lo Stato è uno sforzo per trasformare questi principi ideali in forze spazio-tempo, un'aspirazione per realizzarle in un'organizzazione umana definita. È in questo senso solo che lo Stato nell'Islam è una teocrazia, non nel senso che è guidato da un rappresentante di Dio sulla terra che può sempre nascondere il suo volere dispotico dietro la propria supposta infallibilità. ... Secondo l'Islam, lo Stato è solo uno sforzo per realizzare lo spirituale in un'organizzazione umana; ma, in questo senso, lo Stato, che non si basa sulla semplice dominazione e che

non mira a mettere in pratica i principi ideali, è teocratico (ibidem, 122-123).

Gli ideali universali di libertà, eguaglianza e solidarietà suggeriscono che l'oggetto ultimo dell'Islam è l'istituzione di una "democrazia spirituale" (ibidem, 142), non limitata da alcuna considerazione territoriale.

Il rigetto di Iqbal della territorialità come base della nazionalità e la sua nozione di democrazia spirituale potrebbero suggerire che, secondo il suo punto di vista, l'Islam sia ostile all'idea di nazioni sovrane individuali. Non è questo necessariamente il caso; mentre "l'ideale politico dell'Islam consiste nella creazione di un popolo nato dalla libera fusione di tutte le razze e nazionalità" (SWS, 141), la "nazione ideale ... non è incompatibile con la sovranità degli Stati individuali, dato che la sua struttura sarà determinata non dalla forza fisica, ma dalla forza spirituale di un ideale comune" (ibidem, 143). Il ripudio dell'Islam del nazionalismo territoriale – o, viceversa, la sua adozione della solidarietà musulmana universale – non implica necessariamente che uno Stato transnazionale sia l'unica forma possibile secondo la visione politica islamica. Il fatto cruciale della visione islamica è che è spirituale in carattere. La solidarietà islamica

facilita la combinazione politica degli Stati musulmani, la cui combinazione può assumere o la forma di uno Stato-mondiale (ideale) o di una lega di Stati musulmani, o di un numero di Stati indipendenti i cui patti e alleanze sono determinati da considerazioni puramente economiche e politiche (ibidem, 238).

Nelle presenti circostanze, in ogni caso, "ogni nazione musulmana deve guardare al suo io più profondo, focalizzare temporaneamente la visione di sé stessa soltanto, fino a quando tutte siano forti e potenti per formare una famiglia vivente di repubbliche" (*Reconstruction*, VI, 126). Dal punto di vista filosofico "il Commonwealth musulmano si basa sul principio dell'eguaglianza assoluta di tutti i Musulmani agli occhi della legge" (SWS, 140; anche 116); si basa anche sul principio dell'unità dell'autorità religiosa e secolare. Il califfo, tuttavia,

“non è necessariamente il più alto prelato dell’Islam”, essendo soggetto, come qualunque altro individuo, “all’autorità impersonale della legge” (ibidem, 141-142).

Per quanto riguarda le formulazioni storiche della teoria politica islamica, Iqbal le considera come trasformazione dei giuristi di quei costumi politici pre-islamici che riguardavano la successione tribale (SWS, 138-139). Iqbal discute le “tre grandi teorie politiche” (ibidem, 142) che emersero presto nell’Islam – cioè la teoria sunnita della monarchia elettiva, la teoria scita del governo, per diritto divino, dell’imam infallibile, e la teoria kharigita del governo repubblicano (ibidem, 143-154). Secondo Iqbal “il principio fondamentale stabilito nel *Corano* è quello elettivo”; ma ci furono due ragioni per le quali l’idea “non si sviluppò su linee strettamente islamiche”: non era affatto adatta al genio dei Persiani e dei Mongoli – le due principali razze che accettarono l’Islam come propria religione”, e la continua espansione politica nel periodo iniziale tendeva “a concentrare il potere politico in poche mani” (ibidem, 153). Iqbal considera la democrazia come “il più importante aspetto dell’Islam considerato come ideale politico” (ibidem, 115). Sotto l’impatto del pensiero politico occidentale, “i paesi musulmani hanno mostrato segni di vita politica”, ma i riformatori politici musulmani hanno bisogno “di fare uno studio completo dei principii costituzionali islamici” (ibidem, 153), perché saranno poi in grado di mostrare che “quell’ideale di libertà politica, in apparenza preso a prestito, è in realtà l’ideale dell’Islam” (ibidem, 154).

Una rassegna delle idee di Iqbal del nazionalismo mostra che Iqbal è alla ricerca di una base possibile dell’unità politica musulmana nel contesto dei tempi moderni. Egli cerca di restare fedele al concetto dell’Islam come un codice di legge che disciplina tutte le sfere della vita, compresa quella politica. Non di meno, egli è a conoscenza della necessità di reagire in maniera significativa ai cambiamenti dei modelli che si sono verificati, sotto la dominazione della civiltà occidentale, sia nella teoria che nella pratica politica. Egli identifica certi punti di incontro tra concetti politici islamici e occidentali. Per esempio, la sua affermazione che il *Corano* presta grande attenzione al principio elettivo è intesa a dimostrare che la dottrina politica islamica è,

in un certo senso, consona alla dottrina politica diffusa in occidente, e a suggerire che, adottando il concetto elettivo occidentale, i Musulmani non faranno altro che rifarsi a parte della loro tradizione. Iqbal è tuttavia attento a basare il suo discorso a questo riguardo sulla fonte testuale primaria dell'Islam, il *Corano*; non solo respinge la pratica dinastica storica dei musulmani vecchia di secoli, ma la sottopone anche a severe critiche. Infatti, quando dice che le formulazioni storiche della teoria politica islamica dovrebbero essere viste come “trasformazioni” di abitudini politiche arabe pre-islamiche da parte dei giuristi musulmani, egli apre la porta ad una nuova formulazione della teoria politica musulmana alla luce delle circostanze odierne.

Spesso Iqbal è considerato un pan-islamico, ma ciò può essere fuorviante. Iqbal desidera unificare i Musulmani di tutto il mondo, ma nel suo modo di vedere l'unificazione dovrebbe avvenire su una base spirituale piuttosto che geografica. In nessun luogo propone che i paesi musulmani esistenti debbano abolire i confini e creare uno Stato musulmano universale governato da un singolo califfo. Egli ammette la possibilità dell'esistenza simultanea di molti Stati musulmani con governanti musulmani. La sua proposta di creare una Lega Musulmana delle Nazioni presuppone l'esistenza di molteplici Stati musulmani che hanno scelto liberamente di diventare membri di un organismo allo scopo congiunto di perseguire obiettivi comuni. In una dichiarazione del 1933 Iqbal spiegò il suo punto di vista del pan-islamismo, distinguendo tra pan-islamismo come idea politica e come ideale umanitario. Respingeva la prima, sostenendo che persino Jamal al-Din al-Afghani (padre putativo dell'idea pan-islamica) “non aveva mai vagheggiato l'unificazione dei Musulmani in uno Stato politico” (SWS, 282); accettava il secondo senza riserve, sebbene, in questo caso, avrebbe voluto sostituire il termine “pan-islamismo” con quello di “Islam”:

È tuttavia vero che l'Islam come società o schema pratico per la combinazione, non solo di razza ma anche di tutte le religioni, non riconosce le barriere della razza e della nazionalità o le frontiere geografiche. Nel senso di ideale umanitario il Pan-Islamismo – se si preferisce usare questa frase lunga e non

necessaria alla semplice espressione di “Islam” – esiste ed esisterà sempre (ibidem, 283-284).

2. La scena politica indiana.

Molta parte del pensiero politico di Iqbal tratta della situazione dei Musulmani in India. È ben noto che, per un certo periodo di tempo, Iqbal è stato un propugnatore del nazionalismo indiano: parecchie delle sue prime poesie celebrano l’antica terra dell’Himalaya, i personaggi famosi della storia indiana e gli edifici multiculturali dell’India; aveva anche sperato che le nazioni che formavano i popoli dell’India, in particolare gli Hindu e i Musulmani, avrebbero potuto vivere fianco a fianco in armonia e in pace. Ma gli sviluppi politici del paese lo portarono ad affermare che “il problema più difficile dell’India [era] il problema comunale” (ibidem, 14), ossia il problema della relazione conflittuale tra Hindu e Musulmani. Alla fine si convinse che “la disparità essenziale tra le due unità culturali dell’India” (ibidem, 25) non avrebbe permesso la sperata coesistenza. Nel suo indirizzo presidenziale alla sessione annuale della “All-India Muslim League” tenutasi ad Allahabad nel 1930 propose la creazione di uno stato per i Musulmani d’India:

Vorrei vedere il Panjab, la Provincia della Frontiera Nord-occidentale, il Sindh e il Baluchistan amalgamati in un unico stato. L’autogoverno all’interno dell’impero britannico o fuori di esso e la creazione di un consolidato stato musulmano nell’India nord-occidentale mi sembrano sia il destino dei Musulmani, almeno di quelli dell’India nord-occidentale (ibidem, 11).

Questo passo costituisce la prima base, chiaramente formulata, di quella che sarà poi la richiesta di una patria separata per i Musulmani d’India – richiesta che porterà alla creazione del Pakistan nel 1947.

Oltre a fornire una base ideologica alla creazione di una patria per i Musulmani d’India, Iqbal intraprese i passi pratici per unire i Musulmani indiani sotto un’unica bandiera. In primo luogo, lottò per fare della Lega Musulmana il partito politico rappresentativo dei Musulmani del paese; e dovette combattere battaglie politiche con gruppi musulmani rivali per raggiungere il suo scopo. In

secondo luogo, assieme a pochi altri, si adoperò per persuadere Muhammad ‘Ali Jinnah a ritornare alla politica attiva dando ai Musulmani d’India la guida di cui avevano bisogno; successivamente Jinnah diventò il fondatore del Pakistan. Le lettere di Iqbal a Jinnah, tra il maggio 1936 e il novembre 1937, gettano luce sul ruolo di Iqbal nell’organizzazione della Lega Musulmana nel Panjab. Nella prefazione alle *Letters of Iqbal to Jinnah*, Jinnah ha riconosciuto il contributo di Iqbal nel fare della Lega il più importante partito politico dei Musulmani d’India e ha fissato un legame diretto tra le vedute di Iqbal e la Risoluzione di Lahore del 1940 (pp.6-7), che lanciò ufficialmente il movimento per il Pakistan. Basandosi sulla proposta del 1930 riguardante la creazione di uno stato musulmano nel nord-ovest dell’India, nelle sue lettere Iqbal parla anche dei Musulmani del Bengala come di una nazione “candidata all’auto-determinazione” (p.24). Le *Letters* indicano anche la posizione importante che i Musulmani indiani, secondo Iqbal, avevano all’interno del sistema politico musulmano nel mondo. Per Iqbal “tutto il futuro dell’Islam come forza politica e morale in Asia dipendeva in larga parte da una completa organizzazione dei Musulmani indiani” (p.13). Come in alcuni degli altri suoi scritti, nelle *Letters* Iqbal descrive la preservazione dell’identità culturale musulmana come la priorità dei Musulmani d’India (p.14). Nel prendere questa posizione, egli cerca di confutare l’asserzione del Pandit Jawaharlal Nehru secondo la quale il problema principale dell’India era economico e i Musulmani indiani, invece di organizzarsi come entità politica separata, avrebbero dovuto lavorare di concerto con gli Hindu per risolvere il problema della povertà in India. Iqbal sosteneva che il problema della povertà dei musulmani poteva essere risolto solo con l’applicazione della legge islamica, che garantisce il diritto di ogni individuo alla sussistenza; l’applicazione della legge islamica, a sua volta, richiedeva la creazione di uno o più stati musulmani liberi (pp.17-18). Considerando Jinnah, “l’unico musulmano in India al quale oggi la comunità ha diritto di rivolgersi come guida sicura nella tempesta che si avvicina all’India di nord-ovest, e forse a tutta l’India” (pp.20-21), Iqbal consigliava alla Lega Musulmana, allo scopo di diventare forte e avere successo, di appoggiarsi alle masse musulmane piuttosto che a gruppi musulmani elitari (pp.16-17, 18).

Le lettere di Iqbal a Jinnah sono un documento importante nella storia dell'India musulmana: indicano che la convinzione di Iqbal del diritto dei musulmani d'India all'auto-governo, una convinzione da lui espressa per la prima volta nel 1930, si rafforzò negli anni, e che Iqbal svolse un ruolo determinante nel mutare il carattere della Lega Musulmana – da partito elitario a partito di popolo. Dimostrano anche che Iqbal cercò di risolvere i problemi politici inserendoli in un più largo contesto sociale; vide una chiara connessione tra politica, economia e cultura. Le lettere ci fanno anche intravedere la personalità di Iqbal: “Da queste– dice Sheila McDonough – possiamo notare l'inesauribile cortesia e gentilezza di modi di Iqbal nell'offrire una guida come pure le sue intenzioni” (*The Authority of the Past*, p.18).

Abbiamo già notato l'identificazione di Iqbal del pan-islamismo con la filantropia. È la filantropia – o quella che qualcuno chiama universalismo - in conflitto con il localismo di Iqbal, cioè con la richiesta di Iqbal di una madrepatria per i Musulmani indiani? La risposta di Iqbal ad una questione simile, sollevata da alcuni critici a proposito della sua poesia, fu la seguente:

Nella poesia e nella filosofia l'ideale umanitario è sempre universale; ma se lo si vuole rendere un ideale effettivo e lo si vuole adoperare nella vita presente, bisogna iniziare non con i poeti e i filosofi ma con una società esclusiva con un credo e uno schema ben definiti, allargandone sempre i limiti con l'esempio e la persuasione (lettera di Iqbal a Nicholson, in Hassan, *The Sword and the Sceptre*, p.364).

In altre parole, se una visione universale deve avere un impatto sulla vita, così come è vissuta sulla terra, questa va inserita in un contesto locale. Sembra che le circostanze politiche peculiari dell'India abbiano convinto Iqbal che, almeno in India, gli ideali universali dell'Islam avrebbero potuto essere meglio realizzati all'interno della cornice di uno stato musulmano.

Le idee sociali e politiche di Iqbal derivano direttamente dalla sua convinzione che l'Islam non è solo un credo ma anche un ordinamento; che non solo presenta un “ideale religioso” ma crea anche un “ordine sociale” secondo quell'ideale (SWS, 8). La

relazione organica tra l'ideale astratto e la sua espressione istituzionale ha bisogno di uno sforzo per tradurre quell'ideale in realtà sociale, ma ha anche bisogno che la realtà sociale sia controllata allo scopo di valutarne la conformità all'ideale. È alla luce di questa comprensione che Iqbal sottolinea l'importanza degli ideali islamici come fonte di ispirazione e critica le condizioni prevalenti nei paesi musulmani che vengono meno al proprio ideale. Non c'è, però, un singolo paradigma dell'azione reciproca tra l'ideale e il reale. L'idea religiosa islamica di nazionalità, per esempio, può svilupparsi in modi differenti in paesi con differenti realtà demografiche o condizioni economiche. Similmente, i Musulmani in un paese a minoranza musulmana possono accettare un sistema politico differente da quello dei Musulmani in un paese a maggioranza musulmana; e la minaccia comune della povertà avrebbe bisogno di una cooperazione intercomunale tra Musulmani e non-Musulmani che vivono nello stesso territorio. In altre parole, una veduta religiosa deve tener conto delle realtà pratiche della vita e risolverle di conseguenza.

Iqbal considera in maniera tipica quello che può essere chiamato un approccio integralista ai problemi (vedi Capitolo 4, Sezione II.B). Nello studiare la società e nel prescrivere un corso di azione, egli assegna importanza sia ai fattori socio-economici che agli ideali religiosi e alle norme etiche. Crede fermamente, per esempio, che le virtù morali svolgono un ruolo importante nella competizione economica – e la ricerca di virtù morali lo conduce all'Islam come sistema di pensiero e di condotta. Secondo lui, i problemi di una società non sono esclusivamente politici, economici, o etici in carattere, ma hanno simultaneamente dimensioni politiche, economiche, ed etiche, e per risolverli essi vanno considerati nella loro complessità.

6

Il legato di Iqbal

Si ammette in generale che Iqbal sia uno dei più importanti e influenti scrittori e pensatori musulmani dei tempi moderni. La sua poesia, in particolare, ha catturato il cuore e la mente, non solo del pubblico che l'ha sentita recitare nelle riunioni o l'ha letta, ma anche di studiosi, intellettuali e altri personaggi di varia estrazione. I lavori di Iqbal non suscitarono solo ammirazione, servirono anche da catalizzatori all'azione. I famosi fratelli 'Ali dell'India, Muhammad 'Ali Jawhar (m.1931) e Shawkat 'Ali (m.1938), trovarono consolazione e ispirazione nella poesia di Iqbal durante la loro prigionia per attività anti-britanniche. Muhammad 'Ali Jawhar disse che egli e gli altri capi musulmani d'India avevano appreso il vero significato dell'Islam dai lavori di Iqbal e Muhammad 'Ali Jinnah riconobbe il ruolo di Iqbal nella formazione dell'identità musulmana in India e nella direzione del movimento di pensiero e azione che culminò nella creazione del Pakistan. Molte istituzioni pakistane, alcune sponsorizzate dal governo, cercano di promuovere gli studi iqbaliani. In Pakistan, selezioni da lavori di Iqbal, in particolare di poesia, sono incluse nel curriculum di scuole e collegi; nelle università sono stati e sono promossi lavori di ricerca e tesi di laurea su Iqbal; dalle stamperie esce ogni anno un fiume di libri che trattano della vita e del pensiero di Iqbal; e si tengono annualmente celebrazioni dell'Iqbal Day; senza tralasciare gli aedi delle poesie di Iqbal con accompagnamento musicale e i

pittori che cercano di trasfondere sulla tela le idee di Iqbal. Anche a livello mondiale è stata riconosciuta l'importanza di Iqbal come poeta e filosofo: sue opere sono state tradotte nelle varie lingue islamiche e in molte lingue occidentali; personaggi della cultura e della letteratura hanno reso omaggio ad Iqbal, e specialisti iqbaliani insegnano e scrivono in parecchi paesi occidentali.

Malgrado l'attenzione e l'ammirazione suscitate da Iqbal, sia nel subcontinente indiano che in un più vasto mondo, si ha l'impressione che i suoi lavori non abbiano ancora ricevuto quel genere di attenzione critica e apprezzamento che meritano. Per dirne una, molti libri non riescono ad affrontare il suo pensiero sfaccettato così com'è espresso nella sua poesia e, in particolare, nei suoi scritti filosofici. Il piccolo numero di opere in urdu, di indubbio interesse, attende invano una traduzione. Un'altra, spesso Iqbal è paragonato ad altri noti pensatori, per la maggior parte occidentali, quali Nietzsche, Bergson, Goethe e Dante. Queste valutazioni comparate implicano che non c'è ancora un canone di studio indipendente; non di meno, sembra che gli attuali studi iqbaliani si stiano sviluppando in maniera alquanto diversa da quelli iniziali. Più di una volta Iqbal "ha ripudiato" il titolo di poeta: il suo interesse primario era quello di presentare alcune idee piuttosto che quello di scrivere versi - ha lasciato persino detto di non volere essere ricordato come poeta. Senza dubbio, Iqbal era consapevole di avere doti poetiche, ma l'enfasi da lui posta sul pensiero piuttosto che sulla sua poesia ci dice qualcosa di importante della sua percezione di poeta. Quando negava di essere un poeta, voleva dire che non desiderava essere considerato un poeta nel senso convenzionale della parola, poiché non condivideva la nozione della poesia per amore della poesia ma la usava solo come veicolo del pensiero. Sino ad oggi, Iqbal è stato considerato principalmente un poeta e l'aspetto filosofico del suo pensiero, sia espresso in prosa che in poesia, non è stato riconosciuto appieno. Quest'aspetto incomincia ora ad attrarre maggiore attenzione, e questo tipo di approccio è dovuto, almeno in parte, agli studi analitici e critici di studiosi occidentali. Man mano procede questa tendenza, maggiore attenzione si porrà ai lavori in prosa di Iqbal, molti dei quali in inglese, e, si spera, che emerga una nuova sintesi degli studi

iqbaliani, basata su uno studio più equilibrato dei lavori in poesia e in prosa.

Si può facilmente considerare Iqbal come un riformatore musulmano moderno. La distinzione del suo pensiero riformista è triplice: (1) ha una visione integralista dell'Islam, che afferma come dottrina e come pratica – o come religione e come cultura – e crea un forte legame tra questi due aspetti; (2) è dinamica, non solo ammettendo la possibilità, ma anche sottolineando la necessità, di ri-interpretare il contenuto della tradizione islamica; (3) è a scopo aperto, nel fatto che ammette un'interazione tra le tradizioni islamiche e quelle non-islamiche. Questi punti richiedono una qualche elaborazione.

Nella spiegazione degli sviluppi storici dell'Islam e nelle proposte di elevazione dei Musulmani, Iqbal è al corrente della relazione organica tra le varie sfere della vita e dell'attività umana. Così, a differenza di quei pensatori musulmani moderni che considerano l'istruzione come una panacea per tutti i mali del mondo musulmano; a differenza di coloro che considerano la liberazione delle terre musulmane dal giogo coloniale occidentale come il principale *desideratum* del progresso per le nazioni musulmane; e a differenza di coloro che credono che lo sviluppo economico solo risolverà i problemi del mondo musulmano – a differenza di tutti questi pensatori, Iqbal è fautore di una riforma comprensiva che porti un cambiamento in tutte le sfere della vita musulmana – religiosa, intellettuale, sociale, politica ed economica. Egli sostiene che un cambiamento fondamentale nella visione spirituale e negli atteggiamenti culturali è un prerequisito per un cambiamento sociale e istituzionale e che i Musulmani devono preoccuparsi dei problemi della povertà e dell'arretratezza in generale se sperano di portare nella società un vero cambiamento. Allo stesso modo, pone più volte l'accento sul significato sociale e culturale delle dottrine islamiche quale il monoteismo.

Forse in maniera più eloquente di un qualunque altro scrittore musulmano dei tempi moderni, Iqbal ha formulato chiaramente la nozione che "l'azione" più che "l'idea" ha un'importanza primaria nello schema coranico delle cose. L'intuito, che è al centro del pensiero di Iqbal, può essere considerato uno dei

contributi duraturi di Iqbal allo studio dell'Islam: ha sia un aspetto critico che costruttivo. Dal punto di vista critico, consente ad Iqbal di rigettare la filosofia speculativa greca; da quello costruttivo, lo porta a porre l'enfasi sul ruolo centrale che la legge islamica ha avuto in passato e può avere in futuro nell'unificazione della comunità musulmana. Con le implicazioni che ne derivano, l'intuito rappresenta un punto di convergenza per molta parte del pensiero di Iqbal così com'è espresso nella sua prosa e nella sua poesia.

Sembra che Iqbal rappresenti, in maniera più chiara di qualunque altro pensatore musulmano moderno, l'atteggiamento che i Musulmani d'oggi potrebbero adottare, presi come sono nel conflitto tra tradizione e modernità. Sembra che Iqbal abbracci entrambe, tradizione e modernità – ognuna con occhio favorevole ma critico. Dichiarò, in modo appassionato e aperto, la sua lealtà alla religione dell'Islam e offrì osservazioni illuminanti sul significato delle proposizioni dottrinali quale la finalità della condizione di profeta di Muhammad. Al tempo stesso, distingue tra l'eterno o l'essenziale e lo storico o incidentale nella tradizione islamica, e, invocando *l'ijtihad*, che definisce il principio del movimento nell'Islam, chiama i Musulmani a intraprendere una ricostruzione della tradizione islamica alla luce degli sviluppi moderni in tutti i campi della conoscenza e del pensiero. La sua forte fede nella possibilità della riconciliazione ultima tra religione e scienza; la sua dimostrazione, in molti casi, della compatibilità tra proposizioni religiose islamiche e postulati scientifici moderni; e infine, il tentativo di integrare elementi islamici e occidentali nella sua vita intellettuale come in quella pratica ne fanno una figura che i Musulmani, sia tradizionali che moderni, possono rispettare ed emulare.

Il dibattito se Iqbal sia stato un pensatore islamico in senso stretto o un pensatore cosmopolita equivale quasi a forzare l'essenza del pensiero di Iqbal. Proprio com'è un errore credere che solo quel linguaggio senza radici in una particolare cultura o senza associazione con un particolare popolo possa essere veramente internazionale (viene in mente il caso dell'esperanto), così è un errore credere che solo uno scrittore o pensatore non

associato ad una particolare tradizione o nazione possa essere davvero cosmopolita. Il riferimento locale non esclude l'universalità. La grandezza di Iqbal consiste nell'interpretare lo spirito della cultura islamica in una maniera che mostra l'Islam come movimento dinamico, lungimirante e onnicomprensivo, che non solo ha un profondo significato per coloro che credono nella religione, ma promette anche di servire come una forza volta al bene nel mondo in generale. Nella prospettiva filosofica globale di Iqbal, la carovana del pensiero e dell'esperienza umana è una carovana singola, di cui sono membri tutti i popoli e le razze. Questa convinzione gli fa vedere con orgoglio che la cultura occidentale moderna rappresenta lo sviluppo di alcuni degli aspetti della cultura islamica; gli fa anche dire, senza ferire minimamente il suo orgoglio, che i Musulmani d'oggi potrebbero egualmente beneficiare dalla ricchezza di conoscenza ed esperienza dell'Occidente moderno.

Nella storia del pensiero moderno – quando la storia si degna di riconoscere il merito dei lavori di pensatori non-occidentali – Iqbal sarà ricordato come uno che ha presentato una difesa vigorosa della possibilità della religione in un'epoca cosiddetta scientifica. È notevole l'audacia dell'approccio di Iqbal: invece di offrire un'apologia della religione e di affermare che si tratta di una materia così astrusa o recondita da poter essere esaminata dalla filosofia, egli sfida la filosofia a studiare la religione come un tentativo di approccio alla Realtà presa globalmente. Al tempo stesso, lungi dal ripetere i vecchi argomenti dell'esistenza di Dio o di un mondo spirituale, Iqbal ridefinisce i termini della discussione: basa sull'esperienza la sua fiducia primaria. Ammette la normalità del senso-percezione e della conoscenza scientifica basata sul senso-percezione, ma sostiene l'esistenza di altri modi di conoscenza, egualmente naturali. Respinge la nozione secondo la quale l'esperienza religiosa o mistica è per definizione arcana o misteriosa, sostenendo invece che quest'esperienza è aperta ad un esame critico come la conoscenza cosiddetta scientifica. Il tentativo di Iqbal di colmare la lacuna, percepita metodologicamente, tra religione e filosofia è un contributo importante alla epistemologia.

Ma forse il legato di Iqbal più duraturo consiste nella sua affermazione entusiastica della vita. Uno studio della vita stessa di Iqbal rivela come fosse interessato praticamente a qualunque cosa la vita avesse da offrire. Leggeva molto, pensava molto, sognava molto e sperava molto; corrispondeva con molte persone, aveva stretta amicizia con persone di comunità e nazionalità differenti e, soprattutto, era aperto a nuove idee. I lettori trovano le sue opere ispiratrici; non meno ispiratrice per loro è il suo atteggiamento alla vita, senza dubbio, positivo.

Ulteriori letture

Sebbene io abbia elencato solo lavori scritti in lingua inglese, vorrei menzionare, come segno del mio apprezzamento, almeno tre dei lavori in urdu che mi sono stati di aiuto nella preparazione di questo libro: Yusuf Husayn Khan, *Ruh-i Iqbal* (Lahore, Al-Qamar Enterprises, VI edizione, 1966, I ed. 1942); Aziz Ahmad, *Na'i Tashkil* (Lahore, Globe Publishers, II edizione, 1968); e Khalifah Abdul-Hakim, *Fikr-i Iqbal* (Lahore, Bazm-i Iqbal, 1988, I ed. 1957). Un buon progetto per uno studioso di Iqbal sarebbe quello di tradurre in inglese una scelta da questi e altri lavori di Iqbal in urdu.

In un articolo del 1966, Robert Whitemore, riferendosi a Iqbal, notò che si “cercherebbe invano una menzione del suo nome nelle pagine della storia moderna della filosofia europea e americana. Egli è sconosciuto persino ai compilatori dei dizionari e delle enciclopedie filosofiche” (a cura di Waheed Quraishi, *Selections from The Iqbal Review*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1983), p.257). Da allora la situazione è cambiata. Negli ultimi decenni Iqbal è stato studiato da molti intellettuali in Occidente; è ora menzionato e discusso in enciclopedie, dizionari e manuali di filosofia pubblicati nei paesi occidentali. Per esempio, nel volume a cura di Robert L. Arrington, *A Companion to the Philosophers*, (Oxford, Blackwell, 1999), Iqbal è uno degli otto pensatori inclusi nella sezione dei filosofi islamici ed ebrei, ed è anche tra quelli citati in Diané Collinson, Kathy Plant e Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers* (London, Routledge, 2000). La principale opera filosofica di Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, e lo studio di questo lavoro del pensiero

musulmano moderno sono stati facilitati dalle dettagliate note al volume a cura di Saeed Sheikh (vedi Testi di Iqbal citati).

Ancora attuali sono le bibliografie in Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, II edizione 1989; I ed. 1963) e nel volume a cura di Hafeez Malik, *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, Columbia University Press, 1971). Si sente, comunque, la necessità di una bibliografia aggiornata e annotata, in particolare una che passi in rassegna i lavori pubblicati in inglese e altre lingue occidentali.

C'è bisogno di una bibliografia dettagliata di Iqbal in inglese. Basata su fonti primarie, la biografia in urdu a cura del figlio di Iqbal, Javed Iqbal, *Zindah-Rud* (Il corso della vita, Lahore, Sheikh Ghulam Ali & Sons, 1989), è indispensabile per qualunque ricerca futura non solo sulla vita di Iqbal ma anche sul *background* del suo pensiero; una traduzione inglese, anche una abbreviata, sarebbe di grande aiuto. Atiya Begam, un'amica di Iqbal dai tempi del suo soggiorno in Inghilterra, ha inserito nel suo *Iqbal* (Lahore, A'ina-i Adab, 1977; I ed. 1947) un certo numero di lettere a lei indirizzate, dandoci anche le sue "impressioni della carriera scolastica di Iqbal in Europa".

Limitato è il numero di buone introduzioni a Iqbal in lingua inglese. L'opera di facile lettura, *Iqbal, His Art and Thought* di Syed Abdul Vahid (London, John Murray, 1959) tratta per la maggior parte della poesia di Iqbal con citazioni e traduzione di lunghi passi. *Glimpses of Iqbal* dello stesso autore (Karachi, Iqbal Academy Pakistan, 1974) consiste di brevi saggi su argomenti vari compreso un saggio su Iqbal come insegnante e un altro sul come tradurre Iqbal. *The Ardent Pilgrim* di Iqbal Singh (New Delhi, Oxford University press, II edizione 1977; I ed. 1951) aiuta a spiegare il più ampio *background* delle idee e degli sviluppi politici dell'epoca di Iqbal, sia in India che in Europa. La seconda edizione è, tuttavia, costellata di attacchi subdoli alla vita personale di Iqbal e ci fa dubitare che sia un miglioramento della prima edizione (vedi la recensione accurata di Sheila McDonough in *Studies in Contemporary Islam*, 3 (2001), 2, pp. 83-89). *An Iqbal Primer. An Introduction to Iqbal's Philosophy* (Lahore, Aziz Publishers, 1979), scritto come

lavoro preparatorio alla tesi di laurea “The Main Philosophical Ideas in the Writings of Muhammad Iqbal (1877-1938)”, fornisce brevi, ma significative, introduzioni ai singoli lavori di Iqbal in prosa e in poesia; alle introduzioni fa seguito un capitolo sulle idee filosofiche di Iqbal. Una breve ma utile rassegna è *Introduction to the Thought of Iqbal* di Luce-Claude Maitre nella traduzione di Mulla Abdul Majid Dar (Karachi, Iqbal Academy, 1961). *Iqbal: His Life and Times 1877-1938* di Lini S. May (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1974) dà un resoconto ricco di notizie e citazioni relativi al tempo in cui visse ed operò Iqbal. I saggi di Alam Khundmiri scritti con chiarezza fanno parte della Sezione III di *Secularism, Islam and Modernity: Selected Essays* a cura di M. T. Ansari (New Delhi, Sage Publications, 2001). Ma la migliore introduzione a Iqbal rimane quella di Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing*.

Parecchi altri volumi danno una prospettiva informativa e critica dell'opera di Iqbal: *Iqbal as a Thinker: Essays by Eminent Scholars* (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944); *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan*, a cura di Hafeez Malik (New York, Columbia University Press, 1971); *Studies in Iqbal's Thought and Art: Select Articles from the Quarterly "Iqbal"*, a cura di M. Saeed Sheikh (Lahore, Bazm-i Iqbal, 1972); *Iqbal: Essays and Studies*, di Asloob Ahmad Ansari (New Delhi, Ghalib Academy, 1978); *Selections from the Iqbal Review*, a cura di Waheed Quraishi (Lahore, Iqbal Academy, 1983); e *Iqbal: Commemorative Volume*, a cura di Ali Sardar Jafri e K. S. Duggal (New Delhi, All India Iqbal Centenary Celebrations Committee [dopo il 1977]). Va menzionato anche *The Sword and the Sceptre*, di Riffat Hassan (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1977), che include saggi classici sulla poesia di Iqbal non più disponibili.

Parliamo ora degli articoli di ampio respiro: un resoconto della vita e dell'opera di Iqbal a cura di Annemarie Schimmel si trova nel volume *Islam in the Subcontinent* (Leiden, E. J. Brill, 1980), pp.223-235. Aziz Ahmad fornisce un panorama sinottico del pensiero filosofico, religioso e politico di Iqbal in *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London, Oxford University Press, 1967), pp.141-163. Sheila McDonough, in *The*

Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists (Chambersburg, Pennsylvania, American Academy of Religion, 1971), pp.16-34, dà un resoconto delle idee filosofiche basilari di Iqbal e paragona alcune di quelle idee con quelle di Sayyid Ahmad Khan. Muhammad Sadiq tratta ampiamente la poesia di Iqbal in urdu con copiose citazioni, in *A History of Urdu Literature* (London, Oxford University Press, 1964), pp.357-389. Su scala minore, A. Schimmel tratta la poesia persiana di Iqbal in *Persian Literature*, a cura di Ehsan Yarshater (Albany, New York, State University of New York Press, 1988), pp.422-427. Robert D. Lee esamina il pensiero di Iqbal da alcune prospettive tematiche in *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Boulder, Colorado, Westview Press, 1977), pp.57-82. Due voci enciclopediche su Iqbal sono di Annemarie Schimmel, "Iqbal", nella seconda edizione della *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, E. J. Brill, 1960, in corso), III, pp.1057-1059, e di Hafeez Malik, "Iqbal, Muhammad", in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Muslim World*, a cura di John L. Esposito, 5 voll., (New York and Oxford, Oxford University Press, 1995), II, pp.221-224. Il volume 28 di *Twentieth-Century Literary Criticism* (Detroit, Gale Research Company, 1988) dedica a Iqbal una sezione (pp.178-206): contiene estratti dai lavori di scrittori e critici, inclusi E. M. Forster, Alessandro Bausani, Syed Abdul Vahid, Faiz A. Faiz e John L. Esposito.

Parecchi dei singoli volumi di poesia di Iqbal sono stati tradotti in inglese (vedi le bibliografie di Malik e Schimmel), ma di frequente le traduzioni comportano problemi di accuratezza e qualità. Le antologie della poesia di Iqbal includono: V. G. Kiernan, *Poems from Iqbal* (London, John Murray, II edizione 1955); D. J. Matthews, *Iqbal: A Selection of the Urdu Verse – Text and Translation* (London, University of London School of Oriental and African Studies, 1993); e Mustansir Mir, *Tulip in the Desert. A Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal* (London, Hurst; Montreal, Queens-McGill University Press; and New Delhi, Orient Longman, 2000). Il lavoro di Matthew, come indica il titolo, include poesie di Iqbal in urdu. Kiernan aggiunge alcune poesie dal *Payam-i Mashriq* in persiano. In entrambi le poesie tratte da opere singole di

Iqbal sono presentate in blocchi, sistemati in ordine cronologico. L'antologia di Mir è sistemata per temi e contiene traduzioni di poesie in persiano e in urdu con note e commenti.

Vanno infine menzionati alcuni lavori che trattano aspetti individuali del pensiero di Iqbal. Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism* (Lahore, Bazm-i Iqbal, 1956) studia il *background* occidentale relativo allo sviluppo del concetto di Iqbal di *khudi* facendo un paragone tra Iqbal e molti pensatori e scrittori occidentali. K. G. Saiyidayn, *Educational Philosophy of Iqbal* (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, IV edizione, 1954; I ed. 1938) è un noto classico; questo lavoro fu approvato da Iqbal. M. Ikram Chaghatai, *Iqbal and Goethe* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 2000) è una raccolta di articoli di vari autori che esplorano aspetti interessanti. Khalid Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, e Islamabad, Islamic Research Institute, 1995) esamina in dettaglio la sesta conferenza della *Reconstruction* di Iqbal ("Il principio del movimento nella struttura dell'Islam").

Appendice italiana a cura di Vito Salierno

Il primo articolo relativo ad Iqbal, a comparire in lingua italiana, fu una recensione della traduzione inglese dell'*Asrar-i Khudi* pubblicata a Londra, da MacMillan, nel 1920; a firma di A. Bonucci, la recensione apparve nella "Rivista Trimestrale di Studi Filosofici", Perugia, II, 1921, pp.223-225. A questa fece seguito una nota dell'arabista Carlo Alfonso Nallino che, nel mensile "Oriente Moderno", Roma, II, 1922-1923, p.191, scrisse: "il poema filosofico in persiano *Asrar-i Khudi* è in realtà un grido di rivolta dei Musulmani contro l'Europa, una dimostrazione delle aspirazioni più forti dell' irredentismo pan-islamico".

Nel 1932, in occasione della pubblicazione del *Javed-Namah*, Maria Nallino, figlia di Carlo Alfonso, scrisse in "Oriente Moderno", Roma, XII, 1932, pp.610-622, un lungo articolo descrittivo, con un titolo significativo che alludeva già agli influssi danteschi, *Recente eco indo-persiana della "Divina Commedia"*. *Muhammad Iqbal*.

Ma il primo articolo originale sull'opera poetica e filosofica di Iqbal fu scritto in italiano da uno studente indiano, Reyaz ul-Hasan, che si laureò a Roma in letteratura italiana: l'articolo, con traduzioni dirette dall'urdu e dal persiano dal *Bang-i Dara*, *Bal-i Jibril*, *Asrar-i Khudi*, *Payam-i Mashriq*, e *Zabur-i Ajam*, apparve alla vigilia della seconda guerra mondiale in "Oriente Moderno", Roma, XX, 1940, pp.605-623.

La prima opera completa di Iqbal ad essere tradotta in italiano fu il *Javed-Namah* che apparve agli inizi degli anni Cinquanta con il titolo di *Il Poema Celeste* a cura di Alessandro Bausani (Roma, Is.M.E.O., 1952), in un limitatissimo numero di copie,

per circolazione privata. Fu solo nel 1965 che quest'opera, con l'aggiunta di una scelta antologica di poesie dall'urdu e dal persiano, fu ripubblicata in una veste editoriale raffinata (Bari, Leonardo da Vinci editrice, 1965).

Di Alessandro Bausani è doveroso citare due studi originali apparsi in italiano: *Satana nell'opera filosofico-poetica di M. Iqbal*, in "Rivista degli Studi Orientali", Roma, 1955, XXX, pp.55-102; e una traduzione del *Gulshan-i raz-i jadid*, in "Annali dell'Istituto Universitario Orientale", Napoli, N.S. VIII, 1958, pp. 125-172; oltre all'antologia *Poesie di Muhammad Iqbal*, Parma, Guanda, 1957, tradotte dal *Messaggio d'Oriente*, da *Il segnale della carovana*, da *I Salmi di Persia*, da *L'ala di Gabriele*, da *La spada di Mosè*, e da *Il dono dell'Hejáz*.

Una scelta antologica dalle poesie in urdu in traduzione italiana è stata pubblicata da Vito Salierno, *Muhammad Iqbal. L'essenza della bellezza*, nel mensile "Poesia", Milano, N.66, 1993, pp.49-54; inoltre, una traduzione dall'urdu, con introduzione e note, dei due poemetti *Shikwa* e *Jawab-i Skikwa*, in "Annali dell' Istituto Universitario Orientale", Napoli, LVIII, 1998, pp.229-254. Una traduzione completa, con una lunga introduzione e note, del *Bang-i Dara*, è stata pubblicata nel 2009 a Lahore, dalla Iqbal Academy Pakistan, con il titolo *Il richiamo della carovana*. Infine, per quanto riguarda i rapporti tra Iqbal e l'Italia, si può consultare la brochure *Iqbal and Italy* (Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 2004) che comprende i testi di tre conferenze di Vito Salierno sul tema in questione.

Nota finale: per le citazioni del *Corano* ci siamo avvalsi della traduzione italiana di Alessandro Bausani, Firenze, Sansoni, 1961.

Indice analitico

- ‘Abduh, Muhammad 134
Abramo 49, 53, 70, 73
Abu Hanifa 119, 126
Afghani, Jamal al-Din 32, 59, 134, 148
Afghanistan 20, 26
Ahmad, Aziz 64, 159, 161
Ahmad Sirhindi 106
Akbar Hydari, Sir 22
Alexander, Samuel 119
Aligarh College 13
‘Ali Hujwiri 78
Allah, v. Dio
All-India Muslim League v. Muslim League
‘*aql* (intelletto) 48-0
Amanullah Khan 19
Anjuman-i Himayat-i Islam 14-16
aquila 75
Armughan-i Hijaz 27
Arnold, Matthew 65
Arnold, Sir Thomas 13, 15, 17, 63, 86
Asrar-i Khudi 18-19, 24, 45-46, 72
- Bahar, Muhammad Taqi 70
Bahauallah 88
Bal-i Jibril 26
Bang-i Dara 23, 25, 143
Bausani, Alessandro 162, 166
Bedil, Mirza Abdul Qadir 29
Bedil in the Light of Bergson 29
Bengala, spartizione 18
Bergson, Henri 29, 32, 111-112, 119, 154

bekhudi (io), 24-25, 41
 Bonucci, A. 165
 Bradley, Francis Herbert 96
 Browne, Edward G. 88
 Buddha, 88

cambiamento e movimento 68, 100-101

v. anche *ijtihad*

Comte, Auguste 32

consapevolezza 97

e Ego 96-98

come livello di esperienza 97

modi 99

mistica 108

profetica 108

religiosa 108

Corano 54-60

Adamo 37-39, 122

concezione di Dio 96

interpretazione 122

nel pensiero di Iqbal 122

in *Metaphysics e Reconstruction*, v. voci

e Muhammad 56-57

scopo principale 92

come fonte di guida 56-57

come fonte di legge 101

Dagh, Mirza 11

Dante 26, 64, 154

Development of Metaphysics in Persia 27-28, 85-129

Dio 113-115

argomenti per l'esistenza di 93-94

attributi 53

credenza in 44, 70

citato nel *Corano* 57, 59, 70

come interlocutore 38

amore di 44

manifestazione sul monte Sinai 33

e la natura e l'uomo 113-115

e il tempo 113-115
v. anche *khudi*, Divino, Ultima Realtà

Ego 96-98

v. anche Dio, *khudi*

Einstein, Albert 32, 107, 119

Eraclito 47

esperienza 93-94

evoluzione 128-129

falcone 75-76

faqr (povertà, indifferenza al mondo) 21-22

finalità della condizione di profeta 55-56, 100

v. anche Muhammad

Gabriele 79

Gesù 37

Ghalib, Mirza Asadullah Khan 32

Ghazali, Abu Hamid al- 97, 107, 110, 119

Goethe, Johann Wolfgang von 25, 32, 64, 154, 163

Government College 18

Guru Nanak 32

Hafiz 84

Hallaj 115

Hasan. Mir, v. Mir Hasan

Hasan, Reyaz ul- 165

Heine, Heinrich 25

Himalaya 71-72

Iblis 55, 79

Ibn ‘Arabi 114

Ibn Khaldun 99

Ibn Miskawayh 8, 99

Ibn Rushd 119

ijma’ 101

ijtihad 100, 115-126, 156, 163

‘Ilm al-Iqtisad 27

intuizione 93, 94, 106, 109

Iqbal, Muhammad:

- amore del *Corano* 11, 22
- antenati 9
- attività sociale e politica 14-15, 142-144
- cavalierato 22
- critica 24
- influenza familiare 9-10
- insegnamento 13, 15, 17, 18
- interpretazione coranica 58-60
- istruzione 9-18, 160
- e l'Italia 166
- in italiano 165-166
- lavori 24-29; v. titoli di opere
- pensiero filosofico 85-129
- pensiero sociale e politico 131-152
- personalità 20-24
- poesia 65-84
 - composizione 13, 15
 - temi 31-64
- pratica legale 18, 21
- soggiorno in Europa 15-18
- sviluppo del pensiero 18-19
- tempo 108-113
- traduzioni di opere 162-163
- vita familiare 12-13, 18
- ‘Iraqi, Fakhr al-Din Ibrahim 99, 112, 119
- ‘*ishq* (amore) 48-50
- Islam 50-55
 - e nazionalismo 144-149
 - v. anche *ijtihad*
- istruzione 137-142

James, William 119

Javed-namah 26, 57-58

Jili, ‘Abd al-Karim 13, 86, 88

Jinnah, Muhammad ‘Ali 22, 150, 154

Kant, Immanuel 102, 109, 119

Kashmir 9

- Kemal, Mustafa 32
Khan, Sir Sayyid Ahmad,
v. Sayyid Ahmad Khan, Sir
khudi 40-45
- Lahore 13-15, 150
Leibniz, Gottfried Wilhelm 88
Lenin, Vladimir 32
Letters and Writings of Iqbal
(ed. B.A.Dar) 29
Letters of Iqbal to Jinnah 29, 150-151
Lincoln's Inn 15
London University 17
- MacDonald, Duncan Black 124
Malik ibn Anas 126
Mani 86
Marx, Karl 32, 69
Masud, Sir Ross 69
Mawdudi, Abu al-A'la 22
Mazdak 86
McDonough, Sheila 151, 160
McTaggart, John 15
Mina'i, Amir 22
Mir Hasan 10-12
Mir, Mustansir 36-37, 79, 162
misticismo 133-134
modernità 90-93, 128-129
Mohammedan Anglo-Oriental College 18
Monaco (università) 16-17, 28
Mosè 33, 69
movimento, v. cambiamento e movimento
Muhammad 54-60
e Abramo 73-74
amore di 42
e il *Corano* 57-60
nella storia del mondo 100
v. anche Uomo Perfetto
Muhammad, Nur, v. Nur Muhammad

- mullaismo 133
 Murray College 11
Musafir 26
 Muslim League 20, 143-144, 149-150
 Mussolini, Benito 32
- Nadir Shah 19-20
 Nallino, Carlo Alfonso 165
 Nallino, Maria 165
 natura 33-37, 113-115
 nazionalismo 56, 144-149
 Nehru, Jawaharlal 150
 Nicholson, Reynolds M. 15, 151
 Nietzsche, Friederich 32, 120, 154
 Nuovo Testamento 80
 Nur Muhammad 9-11
- Oriental College 14
 Oriente e Occidente 60-63
- Pakistan 20, 149-150, 154
 Panjab 9, 149-150
 Panjab Legislative Council 20
 Palestina 19
 Pan-islamismo 148-149
Pas Chih Bayad Kard Ay Aqwam-i Sharq 26-27
Payam-i Mashriq 25, 48
 Platone 88
 preghiera 94-96
 profezia 100-101
- Qadir, Sir Abdul 25
qiyas 101
- Razi, Fakhr al-Din 11-12
 Read, Herbert 19
Reconstruction of Religious Thought in Islam 19, 85-129
 religione 102-103
 Rida, Rashid 117

- Round Table Conferences 20, 143
Rumi, Jalaluddin 31, 78, 79, 119
Rumuz-i Bekhudi 25, 59-60, 76-77
Russell, Bertrand 107
- Sa'di 16, 66
Sa'id Halim Pasha 58
Salierno, Vito 165-166
Satana, v. Iblis
Sayyid Ahmad Khan, Sir 10, 12, 141-142
Schimmel, Annemarie 80, 126, 160, 161, 162
Schopenhauer, Arthur 88
scienza, v. religione e scienza
Scotch Mission College 11
Shafi'i, Muhammad ibn Idris al- 126
Shakespeare, William 32
sharia 53, 54
Shatibi, Abu Ishaq al- 116
Sialkot 9-13
Spengler, Oswald 119
Stray Reflections 28
sufismo 87
- tajdid* 90
taqdir 97, 110-111
taqlid 52
tawhid 100, 118, 145
tempo 109-111
Tolstoy, Leo 32
tulipano 36, 37, 78
Turchia 18, 52, 125
- Ultima Realtà 100
uomo 113-115
Uomo Perfetto 13, 43-45
- Wali'ullah, Shah 137
Whitehead, Alfred North 120
Whitman, Walt 19

Yarshater, Ehsan 84, 162

Zabur-i 'Ajam 25-26, 63

Zaghlul Pasha 134

Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud al- 11-12

Zarb-i Kalim 27, 68-69, 144

Zenone 107

Zinda-Rud 4, 160

Zoroastro 86, 88

Indice

Prefazione	3
Testi di Iqbal adoperati	7
1. Vita, personalità, opere	9
2. Principali temi di poesia	31
3. Arte poetica	65
4. Il Pensiero filosofico	85
5. Il Pensiero sociale e politico	131
6. Il legato di Iqbal	153
Ulteriori letture	159
Appendice italiana	165
Indice analitico	167