



Un grande studioso islamico: Seyyed Hossein Nasr

di Giovanni Monastra

In un'epoca segnata dalla crescita del fondamentalismo islamico e dal suo dilagare in forme talora anche molto sospette, come in Algeria, ci sembra utile e opportuno richiamare l'attenzione dei lettori sull'eminente figura dello studioso iraniano Seyyed Hossein Nasr, il quale rappresenta un esempio concreto di tolleranza e di ampiezza di vedute, lontano dalla faziosità di coloro i quali seguono la lettera dei testi sacri, uccidendone così lo spirito. La sua opera, di orientamento "tradizionale", dimostra una profondità di analisi unita e una capacità di sintesi non comuni, in una cornice di riferimenti interreligiosi "ecumenici", caratterizzati dal pieno rispetto per tutte le confessioni ortodosse: a differenza di quanto vogliono far credere i mass media, egli, *e non i fondamentalisti*, rappresenta il vero Islam.

Seyyed Hossein Nasr nasce a Teheran il 7 aprile 1933. Il padre Valiollah Nasr, medico, ricoprì la carica di ministro dell'Istruzione sotto lo Shah Reza; la madre apparteneva ad una famiglia che aveva dato alla Persia molti famosi personaggi nel campo degli studi religiosi. Il giovane Nasr, che fin da ragazzo era incuriosito dal mondo della scienza, pur mantenendo interessi per la cultura tradizionale dell'Iran, a 13 anni, poco prima della prematura morte del padre, venne mandato in una scuola americana per acquisire una formazione intellettuale di livello internazionale. Dopo questo periodo entrò al prestigioso MIT di Boston per studiarvi matematica e fisica e, contemporaneamente, prese con sempre maggior vigore a interessarsi di dottrine tradizionali, in particolare, dell'Islam. Seguendo un corso sull'Induismo, tenuto da Giorgio de Santillana, venne per la prima volta a contatto con le idee di René Guénon, che ebbero una notevole influenza sullo sviluppo del suo pensiero. Dopo aver concluso con successo gli studi al MIT nel 1954, si iscrisse all'Università di Harvard, dove seguì i corsi di geologia e geofisica, ma il suo interesse crescente per le discipline tradizionali lo indusse a specializzarsi

in storia della scienza e in filosofia.

In quegli anni conobbe, oltre de Santillana, anche B. Russell, G. Sarton, H. A. R. Gibb e molti altri studiosi di alto livello. Tra l'altro poté usufruire della grande biblioteca di scienze tradizionali appartenuta ad Ananda Coomaraswamy, dove approfondì le sue conoscenze di ordine sapienziale, venendo a contatto con il pensiero di F. Schuon, M. Lings, M. Pallis, e dello stesso Coomaraswamy, le cui riflessioni dottrinarie ne segnarono e chiarirono ulteriormente il pensiero. Dopo aver conseguito la laurea (Ph. D.) a Harvard nel 1958, specializzandosi in cosmologia e scienza islamica, Nasr ritornò in Iran, dove sarebbe rimasto, salvo alcune interruzioni, per ventun anni, fino al 1979. Nel suo Paese divenne professore ordinario all'Università di Teheran, come docente in storia della scienza e della filosofia, alternando questa attività con periodi di insegnamento presso altre istituzioni accademiche, sia mediorientali sia americane, come l'Università di Harvard. Ricoperse varie cariche di prestigio nell'ambito accademico: tra l'altro, fu Preside della Facoltà di Lettere, Rettore dell'Università Aryamehr di Teheran e anche fondatore e primo presidente dell'Accademia Iraniana di Filosofia.

Per quel che riguarda la formazione spirituale, Nasr, dopo il ritorno in patria, si rendeva sempre più conto che la sua preparazione interiore era ancora incompleta, nonostante fosse persiano per nascita e istruzione e mussulmano per fede: dottrinariamente sentiva di essere carente per quanto concerneva l'Islam. Così per quasi dieci anni seguì pure i corsi tenuti dai più qualificati maestri religiosi iraniani, dove poté accedere alle fonti della sapienza orale, che non può essere sostituita mai dalla lettura dei soli libri. Questo lungo e complesso percorso di apprendimento di conoscenze così diverse, anche sotto il profilo qualitativo, hanno reso estremamente notevole il suo bagaglio culturale.

L'avvento di Khomeyni ebbe gravi ripercussioni sulla vita di Nasr: avendo lavorato in collaborazione con ambienti vicini allo Scià, venne attaccato con durezza, tanto che durante la "rivoluzione" la sua biblioteca fu distrutta. Preferì quindi lasciare l'Iran e stabilirsi negli USA, dove insegnò Studi Islamici prima all'Università dell'Utah, successivamente alla Temple e infine, nella capitale americana, alla Università George Washington dove dirige tuttora l'Istituto di Studi Islamici. Nonostante questi problemi i libri di Nasr sono, ancor oggi, letti e molto apprezzati nel suo Paese d'origine, dove continuano ad essere pubblicati. Il contributo di Nasr alla cultura contemporanea risente del molteplice interesse, testimoniato dai suoi studi, per la metafisica, la religione, l'arte, la filosofia, la natura e la scienza. A lui dobbiamo testi sull'Islam e il suo aspetto esoterico, il Sufismo, sull'arte islamica, sulla storia della scienza, sul rapporto tra uomo e cosmo, sull'ecologia, sul pensiero contemporaneo, filosofico e scientifico. Quando Nasr affronta tematiche proprie della modernità, il suo approccio si differenzia da quello degli studiosi legati ai paradigmi occidentalisti, in quanto osserva e valuta l'oggetto analizzato da una visuale qualitativamente diversa da quella consueta. La sua prospettiva si radica nella sapienza eterna e universale che, ovunque nel mondo tradizionale, arcaico, era base di ogni sapere e agire e permeava, in modo gerarchico e unitario, ogni settore della realtà, nessuno escluso, imprimendogli un

particolare sigillo e rendendolo coerente con il tutto. Nasr si dimostra sempre libero dal ricatto intellettuale dei progressisti, i quali negano l'esistenza di *valori eterni*, stabili, indipendenti dal divenire e dalle contingenze. Partendo da principi trascendenti e metastorici, ha lo sguardo della perennità, indifferente alle mode effimere e alle volubilità della moderna "stupidità intelligente" (Schuon). Ma questa posizione, che gli permette di avere una visione *unitaria* della realtà, nel tempo e nello spazio, si arricchisce di una serie di competenze specifiche, in campi "profani", derivanti dalla sua poliedrica formazione accademica, in campo scientifico e umanistico. Ciò gli consente, ad esempio, di analizzare agevolmente le correnti filosofiche che hanno segnato la nascita e lo sviluppo del mondo moderno e che tuttora ne sono il cardine, oppure discipline come la biologia e la fisica, *sapendole cogliere dal di dentro*, in quanto ne comprende i più nascosti significati e meccanismi, le più recondite tendenze e possibilità, unitamente alle eventuali contraddizioni interne.

L'opera di Nasr offre il raro pregio di una competenza multidimensionale, a più livelli, mai offuscata da pressappochismi e da genericità, tipiche di coloro che indagano settori di cui hanno poca padronanza sul piano specialistico. Il suo ruolo di "ponte" tra Oriente e Occidente, che ricorda quello di Coomarasawmy, costituisce un raro esempio nel mondo culturale attuale, inflazionato da falsi maestri "orientali" e da intellettuali occidentali chiusi nel guscio dei loro pregiudizi eurocentrici, ambedue fondamentalmente materialisti, se non addirittura aperti verso qualcosa che sta *al di sotto* della "materia". Sul piano metafisico-religioso, due sono i filoni cui Nasr fa riferimento: i grandi sapienti islamici, Sufi in particolare, Ibn Arabi, Ibn Sina (Avicenna), Suhrawardi, ecc., e i grandi studiosi moderni della Tradizione, Guénon, Schuon, Pallis, Coomaraswamy, Lings, Burckhardt, tutti accomunati da una concezione verticale, *trascendente*, della realtà. In particolare, tra questi ultimi, egli sembra risentire una forte influenza del pensiero di F. Schuon, uno degli ultimi classici maestri viventi. Poste queste premesse, va evidenziato, però, che la sua opera mantiene una specifica e inconfondibile impronta personale, inserendosi così a pieno titolo nell'ortodossia della Tradizione, secondo la quale l'unica *originalità* che vale realmente è quella della *esposizione del sapere*, esposizione che può essere arricchita, approfondita, riorientata secondo le particolari necessità dell'epoca, ma attingendo sempre "alla sorgente della verità stessa". Se consideriamo la complessità e problematicità presenti al tramonto dell'era moderna, le sue inedite e pericolose sfide, tale pregio si rivela notevole. La Tradizione, per Nasr, non va mai confusa con la ripetizione, fatalmente vuota, e talora pericolosa, di forme e strutture passate, non è mai consuetudine o sclerotica immobilità: è invece sempre terribilmente viva e reale, è una perenne teofania. Naturalmente essa non è nemmeno un mezzo da *usare* politicamente, sovvertendo gli ordini di valore, cosicché lo studioso iraniano è critico verso i moderni movimenti fondamentalisti, di cui non gli sfuggono gli aspetti settari, anti-tradizionali.

Il mondo della Tradizione viene visto dalla prospettiva islamica, incarnata da un musulmano di nascita, radicato nel suo paese d'origine, ma anche aperto al mondo euroamericano: il che è un fatto doppiamente importante. Infatti, in primo luogo gli ha permesso di svolgere un ruolo di "recupero", in quanto Nasr è riuscito a rivitalizzare l'interesse per le discipline sapienziali nei paesi musulmani, dove la sua opera divenne nota già negli anni sessanta. Infatti, in molti di quei paesi, accanto alla presenza di un islamismo dogmatico, exoterico, esistevano ampie aree dove il brutale processo di modernizzazione e laicizzazione aveva già distrutto gli aspetti più importanti della società tradizionale. Ciò lo ha anche indotto a impegnarsi direttamente nella critica dei pensatori islamici influenzati dalle tendenze progressiste e a mettere in guardia gli orientali dal copiare acriticamente il mondo tecnologicamente avanzato. In secondo luogo Nasr, parlando anche a un pubblico occidentale "colto", in ambito accademico (pure per questo aspetto lo si può accomunare a Coomaraswamy), è riuscito a fornire un'immagine dell'Islam diversa da quella denigratoria e demonizzante, basata su falsità e luoghi comuni ("religione della violenza", "religione fatalista"), così funzionale all'attuale processo neocolonialista. Diversamente dagli studi di uno Schuon, di un Burckhardt o di un Guénon, gli studi di Nasr, avendo libero accesso in ambienti intellettuali di alto livello, i più influenzati dalle idee progressiste, hanno svolto un ruolo importante per cercare di eliminare pregiudizi o di correggere errori, propri a tali ambienti molto influenti nel condizionare la mentalità collettiva. Nel mondo anglosassone si può affermare che la sua azione in questo campo ha ottenuto alcuni utili risultati.

L'*Islam*, espressione ricca e completa della Tradizione universale, che abbraccia ogni aspetto della vita umana, individuale e collettiva, dal più comune al più elevato viene presentato da Nasr nel suo vero volto di *religione basata sulla conoscenza di Dio, ottenuta mediante il completo abbandono alla volontà divina*. Il Sufismo ne costituisce il cuore esoterico, il logico e radicale sviluppo dei suoi fondamenti. Ed è proprio l'attenzione verso questa dimensione "interna" a legare tra loro, come un filo, ora con evidenza, ora sottilmente, tutte le opere dello studioso persiano. Nella sua visione la religione non costituisce un fatto separato dall'esoterismo, che non potrebbe esistere senza di essa, anzi ne è parte, insieme all'exoterismo, *necessario stadio preparatorio* per ogni processo iniziatico. Naturalmente, secondo Nasr, la via iniziatica è percorribile da parte di una minoranza di persone, per natura qualificate, mentre all'uomo comune è riservata solo la via exoterica. Astraendo dal problema particolare, su questo tema Nasr dissente da Evola, ritenendo sempre, ovunque e comunque la religione un elemento indispensabile per l'esoterismo, all'opposto di quanto pensava il tradizionalista italiano. L'interesse di Nasr per il Sufismo spazia dagli scritti di carattere storico a quelli sulla vita e gli insegnamenti di maestri Sufi, alla esposizione degli aspetti dottrinari fino alle traduzioni di testi sapienziali. Egli, riprendendo le tesi di Shihab al-Din Suhrawardi, traccia una via pratica per lo sviluppo della propria interiorità, via

dove la filosofia, senza essere rifiutata, viene subordinata alla *intuizione intellettuale*, unitamente alle pratiche di purificazione e di ascesi, indispensabili per ogni aspetto realizzativo. Anche il problema dell'incontro tra le religioni assume, nel suo pensiero, una caratterizzazione di rango superiore. In primo luogo il fenomeno viene contestualizzato e assume il significato di "segno dei tempi". Così Nasr evidenzia come la necessità di studiare le altre fedi sia, per molti aspetti, legato alla peculiare situazione del mondo moderno, dove è stata infranta l'omogeneità della cultura religiosa a opera della filosofia profana o si è venuti a contatto profondo con altre tradizioni spirituali a causa del fenomeno di mondializzazione. Egli bandisce da questo ambito ogni forma di razionalismo o sentimentalismo e offre una metodologia per il cosiddetto dialogo ecumenico, basata sulla centralità della conoscenza della verità come fatto di esperienza. Così, perché il rapporto inter-religioso sia fecondo, e non superficiale, chi vi partecipa deve conoscere in profondità il significato più riposto e profondo della propria confessione: solo allora potrà comprendere ciò che giace nel cuore delle altre religioni, in quanto si sarà sintonizzato sulla dimensione "interna", esoterica, l'unica dove può fiorire il dialogo. Ogni avvicinamento per vie esteriori non può che portare al tentativo, fatto in nome della "pace nel mondo", di annullare le differenze, che invece rivestono valore quanto le analogie: questa via, per Nasr, è sacrilega. D'altra parte egli critica con forza ogni tendenza al sincretismo. Quanto ai risultati pratici di tale metodologia, essi ci sembrano eccellenti se solo guardiamo alla profondità e alla serenità con cui l'Autore, islamico praticante, ci parla del cristianesimo o dell'induismo.

Un altro aspetto importante concerne l'intervento nel dibattito sul rapporto tra uomo, cosmo, filosofia e scienza, problema strettamente connesso con moltissimi aspetti della modernità, in cui è centrale il concetto distruttivo di "dominio sulla natura". Anche in questo campo il suo interesse pone in primo piano ciò che costituisce la *normalità*, direttamente rinvenibile per lui, musulmano, nella filosofia e nella scienza sviluppatasi nell'ambito della società islamica, dove la metafisica precede e fornisce la cornice concettuale (i paradigmi) entro cui si sviluppano le singole discipline specialistiche, settoriali. In generale Nasr osserva che, mentre la scienza moderna analizza un mutamento rispetto a un altro, la scienza tradizionale della natura, in qualsiasi civiltà, esamina il mutamento in rapporto alla permanenza, a *ciò che è*, per mezzo dello studio dei simboli, riflesso del soprannaturale, in cui si radica ogni realtà fisica. Suo scopo principale non è quello di dominare la natura per fornire benessere materiale all'uomo, ma rendere trasparente il mondo, disvelando così l'Assoluto nella sua dimensione immanente: in questa luce va giudicata, senza arbitrari paragoni con la scienza moderna. Infatti ogni fenomeno naturale "si presta allo studio da diversi punti di vista e su differenti piani dell'esistenza".

I motivi di incomprendimento risiedono nel fatto che la mente inquieta e *samsarica* dell'uomo occidentale, priva della dimensione dell'essere, sa solo vedere il

cosmo come puro divenire caotico, opaco, materiale, da cui trarre *utile, profitto*: la natura è il suo specchio. Molti libri di Nasr sono dedicati alla cosmologia, alla fisica, alla medicina, ecc. islamiche, per la prima volta viste come campi ben definiti, dotati di una loro coerenza stringente e di una fecondità di risultati concreti per l'uomo. Inoltre egli nota che la crisi ecologica non si sarebbe manifestata se, al posto della scienza occidentale, newtoniano-galileiana, si fosse affermata quella islamica, o cinese. Differentemente da quanto pensano gli stessi musulmani modernisti, la scienza islamica vale ancora come unico *corpus* di dottrine e di esperienze, e non va ridotta al rango di tappa, certo importante, ma superata, nello sviluppo della scienza occidentale. Questa, per interna necessità, costituisce un pericolo per l'essere umano e per lo stesso ambiente, anche se alcuni suoi aspetti recentissimi, specie nella nuova fisica, dimostrano un lento cambiamento verso un diverso approccio al mondo.

Nasr osserva che le vere cause della crisi del nostro secolo spesso vengono ignorate o nascoste volutamente: il fatto di prenderne coscienza sarebbe già un elemento positivo, stimolo per un radicale mutamento del modo di pensare, quindi, di agire. A guardia dello *status quo* esiste una severa censura mentale, che si nutre del discredito fomentato dal pensiero dominante verso ogni pensiero alternativo. Nasr afferma che per "essere in armonia con la Terra, bisogna esserlo con il Cielo". Ciò significa ritornare a essere fedeli a se stessi nella propria interezza, poiché l'uomo è "qualcosa che trascende le mera condizione umana". A ciò servono, secondo l'autore, una più alta forma di conoscenza che sappia integrare i dati della scienza in un contesto profondo, di spessore, e una *rinnovata percezione diretta della natura come realtà permeata dal sacro*, come rivelazione e simbolo di una realtà superiore, come insieme di fenomeni aventi significato a vari livelli, oltre quello materiale, secondo quanto avviene nella società arcaiche, capacità che abbiamo perduto a causa di una serie di fattori, alcuni dei quali risalgono all'inizio dell'era volgare. Nasr rileva che nel nostro emisfero culturale una prima rottura, in direzione di una progressiva desacralizzazione della natura, la si ebbe, per motivi contingenti, con l'avvento del cristianesimo, religione d'amore più che strada della conoscenza. La nuova religione, infatti, si trovò di fronte alle antiche credenze del cosiddetto "paganesimo" europeo, specie mediterraneo, spesso degenerescenti e ridotte a superstizioni naturalistiche, idolatriche, frutto di un processo di decadenza "intellettuale" iniziato con gli antichi Greci. Nasr nota che, per reagire a tutto ciò, il cristianesimo, almeno nelle sue componenti dottrinarie egemoni, affermò in modo radicale e assoluto il dualismo Dio-mondo pur non giungendo agli eccessi degli gnostici, che consideravano il cosmo una creazione del Principio del Male. Tale dualismo fra soprannaturale e naturale divenne assoluto e ontologico, non più relativo e funzionale, come in tutte le altre religioni. Così la natura fu guardata con sospetto da molti cristiani, quale dimora delle forze diaboliche. Divenne estranea alla vita religiosa, se non antitetica. Alcuni teologi arrivarono a definirla "massa perditionis". Col progressivo venir meno dello spirito

contemplativo e simbolista, pur affermando che il cosmo era stato creato da Dio, di fatto se ne rifiutava l'aspetto sacrale e la comunione stretta con l'uomo, il quale anzi doveva separarsene, dando il via a un lungo processo di *frammentazione della realtà*. Era poi del tutto esclusa da ogni considerazione l'idea di una *redenzione del cosmo* in parallelo con quella dell'uomo dopo la caduta dovuta al peccato originale. Se la natura era stata lo scenario d'azione per l'uomo arcaico, la storia lo diventa per quello cristiano: religione dell'incarnazione nel divenire e, quindi, sopravvalutazione della storia. L'uomo, slegato dal cosmo e proteso verso un Dio solo trascendente, era il re e padrone del creato, di cui poteva disporre a piacimento, in modo fatalmente *utilitaristico*, senza alcun rapporto di *empatia*. Naturalmente, osserva Nasr, ci furono eccezioni di rilievo, disseminate nella lunga storia del Cristianesimo. Si pensi ai primi Padri della Chiesa (Ireneo, Massimo il Confessore, Gregorio di Nissa) che svilupparono una teologia della natura, o ai monaci irlandesi, a San Francesco, a Santa Ildegarda di Bingen, a Jacob Böhme. Ma la loro influenza non cambiò il pensiero centrale della Chiesa sul cosmo, ancora oggi esemplificato dalla speculazione di teologi come K. Barth ed E. Brunner, che "hanno eretto una cortina di ferro intorno al mondo della natura". Con la fine del Medio Evo, e l'affermarsi della Rinascenza, dell'Umanesimo e poi del Positivismo, che relegarono Dio sempre più ai margini della vita concreta dell'uomo, si raggiunse il culmine ideologico della desacralizzazione del cosmo, parallelamente all'affermarsi di un antropocentrismo esclusivista e totalitario, razionalista e scettico in campo religioso, nonostante certe marginali tendenze opposte, di stampo ermetico-alchemico, presto divenute, purtroppo, del tutto estranee alla cultura e alla società. In questa cornice, così diversa spiritualmente da quella delle culture non-europee, la "rivoluzione scientifica" si impose come logica conseguenza del clima ideologico egemone nel nostro continente.

Secondo Nasr l'uomo occidentale, anche se scisso dal suo immutabile archetipo celeste e divenuto puramente umano, può riacquisire le forme di conoscenza e percezione della natura, che gli erano proprie nel lontano passato, osservando gli esempi costituiti dagli altri popoli più fedeli alle loro radici spirituali, che potrebbero servirgli come stimolo per "ricordare", quasi una *reminiscenza platonica*, un viaggio dentro se stessi. La scienza e la tecnologia, che hanno ridotto il mondo a pura quantità senza qualità, non devono essere più il metro di giudizio sull'uomo, del suo valore, del suo giusto operare. Non possono venire considerati, magari inconsciamente, principi di verità, in quanto si tratta di strumenti umani che paradossalmente hanno assunto vita propria, come il Golem, l'automa della leggenda che riceve una parvenza di vita.

Va anche notato che la scienza, se da una parte si è arrogata il diritto di fondamento sicuro di verità, dall'altra ha anche operato nei confronti di tutte le altre conoscenze come elemento disgregatore, fonte di *scetticismo sistematico*.

L'uomo *integrale* deve invece stabilire il valore e il posto della scienza e della tecnologia, ridimensionandole. Servono norme dotate di un fondamento metafisico, con cui "giudicare i risultati e le implicazioni delle diverse scienze", non per mortificarle, ma per liberarle dalla loro parzialità totalizzante. In tale ottica Nasr ha scritto bellissime pagine di critica al darwinismo, uno dei pilastri della concezione meccanicista e atomista della natura e dell'uomo. Con un viaggio a ritroso, dunque, *bisogna andare dall'esteriore all'interiore*, ritrovando l'Assoluto, il quale dà una nuova luce alla realtà, non più opaca e priva di significato profondo. In questo campo, tra l'altro i filosofi e gli scienziati meno ingenui, come Whitehead o von Weiszacker, osserva Nasr, hanno sviluppato riflessioni illuminanti. Esistono quindi possibilità di uscita dal riduzionismo di una certa concezione scientifica, o meglio scienziata, anti umana perché troppo umana: sta a noi cercare con tenacia. Uomini come Nasr, anche sotto questo profilo, costituiscono una realtà *esemplare* per tutti coloro che non accettano la limitatezza di un uomo ad una sola dimensione.

S. H. Nasr ha scritto più di quaranta libri e oltre quattrocento saggi, articoli e recensioni, riguardanti sia vari aspetti della religione islamica, sia tematiche quali gli studi comparati di metafisica, la concezione tradizionale della natura e dell'arte, la critica della scienza moderna, le radici "filosofiche" della crisi del mondo contemporaneo, con particolare riferimento al problema ecologico. Ha anche curato l'edizione di importanti testi sapienziali islamici. I suoi lavori, scritti in persiano, arabo, inglese o francese, sono stati poi tradotti in molte lingue occidentali e orientali. Inoltre ha tenuto numerosissime conferenze nei più prestigiosi istituti culturali negli Stati Uniti, in Europa, nel mondo Islamico, in India, Australia, Giappone. E' stato anche nel comitato direttivo della *Federation Internationale des Sociétés Philosophiques* e membro dell'*Institut International de Philosophie*.

Principali Opere

(titolo originale inglese, con indicazione della prima edizione):

- *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge 1964
- *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964
- *Ideals and Realities of Islam*, Allen and Unwin, London 1966
- *Islamic Studies*, Beirut 1967
- *Science and Civilization in Islam*, Harvard University Press, Cambridge 1968
- *The Encounter of Man and Nature*, London 1968

- *Sufi Essays*, Allen and Unwin, London 1972
- *Knowledge and the Sacred*, Crossroad, New York 1981
- *Islamic Art and Spirituality*, Golgonooza Press, London 1987
- *Traditional Islam in the Modern World*, KPT, London and New York 1987
- *Muhammad: Man of Allah*, Muhammadi Trust, London 1982
- *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, Albany 1993
- *In Quest of the Sacred Science*, State University of New York Press, Albany 1993
- *The Young Muslim's Guide to the Modern World*, Kazi Publications, Chicago 1993
- *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, New York and Oxford 1996
- *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Curzon Press, London 1996

Bio-bibliografia su Nasr:

- Intervista di Nasr a *Parabola* (Vol.VIII, n.4, 1983): *Traditional Cosmology and modern science*.
- M.Aminrazavi e Z.Moris (a cura di), *The Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr from 1958 through April 1993*, Islamic Academy of Science of Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia, 1994.

Giovanni Monastra



Aforismi
di S. H. Nasr
a cura di Giovanni Monastra

da Ideali e realtà dell'Islam (Rusconi):

«Non vi è nulla di più inutile e persino pernicioso che creare un sincretismo da varie religioni con pretese di universalità, mentre in realtà non si fa altro che distruggere le forme di religione rivelate, le quali sono le uniche a rendere possibile la relazione fra il relativo e l'Assoluto, fra l'uomo e Dio» (p. 14)

«L'Islam considera l'uomo quale egli è nella sua natura essenziale, e Dio quale Egli è nella sua assoluta realtà. Il punto di vista islamico è fondato sulla considerazione dell'Essere divino quale è di per se stesso, e non in quanto incarnato nella storia» (p. 15)

«L'Islam, senza sopravvalutare in alcun modo il lato debole e limitato della natura umana, non considera l'uomo come il portatore di una volontà pervertita ma come un essere essenzialmente teomorfico il quale, in quanto rappresentante di Dio sulla terra, è la teofania centrale dei nomi di Dio e delle sue qualità» (p. 16)

«Molti pensatori dell'illuminismo e del periodo razionalistico che hanno creato sistemi teorici antireligiosi non si sono resi conto che nell'uomo vi è un profondo bisogno di religione, un bisogno di afferrare il significato ultimo delle cose, e non sono stati capaci di prevedere che - una volta privato di una religione rivelata -l'uomo, invece di esserne soddisfatto, avrebbe cominciato a creare

delle pseudo-religioni, nonché quell'eclettismo, così pericoloso per lo spirito, che la razza umana ha dimostrato negli ultimi due o tre secoli» (p. 25)

«la critica secondo cui l'Islam è una "religione della spada" non è valida. L'Islam, facendo leggi sulla guerra, la limitò, mentre il cristianesimo non la prese neanche in considerazione. Non è certo per caso che le più devastatrici guerre totali di questo secolo sono cominciate in Occidente, là dove il cristianesimo ha costituito l'impulso religioso dominante... La guerra, almeno in senso ristretto, è nella natura delle cose, e l'Islam, piuttosto che lasciarla da parte come se non esistesse, ne ha limitato i danni, ammettendola e quindi provvedendo una legislazione religiosa in proposito» (p. 33)

«La via spirituale, come quella organica, non è fatta per creare dal nulla ma per trasformare e integrare ciò che è preesistente secondo un modello che le proviene essenzialmente dal cielo. Sorprende quindi che tanti scrittori cristiani abbiano negato l'originalità dell'Islam, quando ogni argomentazione a carico dell'Islam potrebbe essere ritorta e diretta, forse con maggiore veemenza, proprio contro il cristianesimo...

il cristianesimo non soltanto ha adottato il punto di vista religioso degli ebrei, così come, d'altra parte, ha accolto l'arte e la filosofia greco-romane, ma ha accettato in toto le istituzioni giuridico-amministrative della civiltà romana. L'Islam, invece, è dotato di una legislazione sua peculiare e di sue istituzioni» (p. 41)

«Dal punto di vista islamico l'unico legislatore è Dio. L'uomo non ha facoltà di fare leggi: egli deve obbedire alle leggi che Dio ha inviato sulla terra per lui. Quindi qualunque governo, per ideale che sia, dal punto di vista della Shari' ah è privo di potere legislativo in senso islamico. Funzione del capo politico non è emanare leggi ma metterle in atto. L'elemento cardinale è costituito dall'esistenza di una legge divina, che deve essere amministrata nella società umana» (p. 121)

«Gli insegnamenti della Shari' ah in materia economica sono basati sul rispetto per la proprietà privata e, allo stesso tempo, sul freno posto alla concentrazione di eccessive ricchezze nelle mani di una sola persona o di un singolo gruppo. L'usura è specificatamente vietata... Il Corano sancisce chiaramente la sacrosanta natura della proprietà privata» (p. 123-4)

da Scienza e civiltà nell'Islam (Feltrinelli):

«Si potrebbe dire che il fine di tutte le scienze islamiche - e, più in generale, di tutte le scienze cosmologiche medievali e antiche - sia quello di dimostrare l'unità e la coerenza di tutto ciò che esiste, sì che, contemplando l'unità del cosmo, l'uomo possa essere guidato all'unità del Principio Divino, di cui l'unità della natura è immagine» (p. 18)

«L'apertura dell'anima romantica alla natura... ha a che fare molto di più col sentimento (o, come essi preferivano chiamarlo, con la "sensibilità") che con la vera contemplazione, poiché un atteggiamento veramente contemplativo si fonda sull'"intellezione". Dovremmo qui tener presente il fatto che l'uso delle parole è soggetto a mutare. I vocaboli "intelletto" e "intellettuale" sono oggi identificati così strettamente con le funzioni analitiche della mente da non consentire più alcun rapporto con la contemplazione. L'atteggiamento che queste parole implicano nei confronti della natura è quello che Goethe avrebbe deplorato ancora all'inizio dell'Ottocento: ossia quell'atteggiamento che risolve, conquista e domina con la forza dei concetti. Esso è, in breve, sostanzialmente astratto, mentre la conoscenza contemplativa è fundamentalmente concreta» (pp. 19-20)

«Considerata come un testo, la natura è un complesso di simboli che devono essere letti in accordo al loro significato» (p. 20)

«Il mondo occidentale ha concentrato... le sue energie intellettuali sullo studio degli aspetti quantitativi delle cose, sviluppando così una scienza della natura i cui risultati clamorosi in campo fisico gli hanno procurato la massima considerazione fra tutti quei popoli per i quali la "scienza" si identifica con la tecnologia e con le sue applicazioni. La scienza islamica, al contrario, si propone in definitiva di conseguire una conoscenza capace di contribuire alla perfezione e alla liberazione spirituale di chiunque sia capace di studiarla; i suoi frutti sono pertanto interiori e segreti, i suoi valori sono più difficili da discernere. Per comprendere ciò, è necessario collocarsi all'interno della sua prospettiva e accettare come legittima una scienza della natura che si propone un fine diverso, e usa mezzi diversi, rispetto alla scienza moderna. Se è ingiusto identificare la scienza occidentale unicamente con i suoi risultati materiali, è ancora più ingiusto giudicare la scienza medievale solo sulla base della sua "utilità" esteriore. Per quanto importante possa essere stata la sua utilità nella determinazione del calendario, nell'irrigazione, nell'architettura, il suo fine ultimo è stato sempre quello di stabilire una relazione fra il mondo corporeo e il suo principio spirituale elementare, attraverso la conoscenza di quei simboli che uniscono i vari ordini di realtà. Essa può essere compresa, e dovrebbe essere giudicata, solo in relazione alle proprie finalità e alle proprie prospettive» (p. 33)

«L'idea di evoluzione, qual è interpretata di solito, è... metafisicamente e teologicamente inaccettabile» (p. 79)

«le scienze della natura... non possono sfuggire alla necessità di avere una visione del mondo, o una visione generale del cosmo, derivata da fonti diverse dalle scienze naturali stesse» (p. 79)

da L'ultima guerra alla natura di Allah (articolo):

«Il sentimento islamico della natura e dell'ambiente è ora in parte offuscato. La civiltà occidentale ha cominciato, a partire dal Settecento, una vera e propria guerra di conquista delle culture diverse. Inoltre, sebbene la religione musulmana abbia continuato a fiorire negli ultimi secoli, abbiamo assistito a una vera e propria distruzione della nostra civiltà operata da fattori interni ed esterni. Si potrebbe dire che il mondo islamico non è più completamente islamico»

«Una creatura che possiede il potere di distruzione senza accettare i limiti è "satanica" nel significato più profondo della definizione di "Satana scimmia di Dio". Nella tradizione islamica, il potere è limitato dalla responsabilità che egli si prende non solo nei confronti di Dio e del resto dell'umanità, ma anche verso l'intera creazione»

Da Il Sufismo (Rusconi):

«Seguire il Sufismo significa morire gradualmente come sé per diventare il vero Sé, cioè rinascere diventando consapevoli di ciò che si è sempre stati dall'eternità (azal), pur senza esserne consci, finché la trasformazione necessaria sia avvenuta. Significa scivolare fuori, cioè liberarsi della propria forma come un serpente della propria pelle» (pp. 17-8)

«La dottrina sufi non afferma che Dio è il mondo, bensì che il mondo, nella misura in cui è reale, non può venire essenzialmente alienato da Dio; se così fosse si giungerebbe a una seconda realtà del tutto indipendente, a una natura divina autonoma, la quale distruggerebbe l'assolutezza e l'unicità che appartengono soltanto a Dio» (p. 53)

«Il razionalismo, così come si è sviluppato in Occidente - un Occidente nel quale il cristiano tradizionale era vincolato a Dio più dal volere che dall'intelligenza, come avviene nell'Islam - è divenuto un diaframma che ha separato l'uomo da Dio e che ha contrassegnato la rivolta degli uomini contro il cielo» (p. 65)

«Non è possibile seguire un'autentica via spirituale senza la guida di un maestro... Il maestro sufi è il rappresentante della funzione esoterica del Profeta dell'Islam... La funzione del maestro spirituale... è appunto quella di rendere attuabili la rinascita e la trasformazione spirituali» (p. 71)

«L'uomo contemporaneo è disorientato dalla sola idea di un possibile elemento di permanenza nel suo rapporto con l'universo, non già perché tale elemento non esista ma perché il problema non è mai considerato dal punto di vista della permanenza» (p. 110)

«L'uomo scorge sempre nella natura il riflesso del suo essere e la concezione che egli ha di se stesso» (p. 117)

«L'esclusività di ogni singola religione è il simbolo della sua origine divina, del fatto che proviene dall'Assoluto, del fatto che rappresenta di per sé un modo compiuto di vita» (p. 133)

«La molteplicità delle religioni è il risultato diretto dell'infinita ricchezza dell'Essere divino» (p. 158)

«E' pressoché inutile ricordare come questa visione dell'unità trascendente delle religioni si trovi agli antipodi del sincretismo moderno e degli pseudo-spiritualismi che in questi ultimi anni in Occidente si sono rafforzati come risultato dell'affievolirsi della tradizione. Non soltanto essi non riescono a trascendere le forme, ma addirittura cadono al di sotto di esse, aprendo la porta a tutte le forze diaboliche che assalgono coloro che sono tanto sfortunati da farsi ingannare dal loro cosiddetto universalismo» (p. 167)

«Finora la scienza moderna ha avuto esiti positivi proprio per il fatto che ha trascurato di considerare l'interrelazione tra le varie componenti della natura e ne ha isolato ogni segmento, in modo da poterlo analizzare separatamente... Fino ad oggi la perdita di questo aspetto dell'interrelazione tra le cose veniva considerata di poco conto, se paragonata al vantaggio di poter giungere a una precisione matematica. Ma oggi che l'applicazione di questa scienza parziale della natura ha distrutto tanta parte della natura stessa e ci minaccia con calamità ben peggiori di quelle avvenute sinora - tanto più da quando gli ecologi hanno scoperto che tutto l'ambiente naturale è un insieme integrato, straordinariamente complesso ma armonioso, sicché nulla in esso funziona se non è strettamente connesso con le altre parti -, è divenuto evidente come sia catastrofica l'omissione nella quale siamo incorsi» (pp. 176-7)

Da L'uomo e la natura (Rusconi):

«Per essere in armonia con la Terra, bisogna esserlo con il Cielo» (p. 8)

«Sebbene la scienza in sé sia legittima, il posto e la funzione della scienza e delle sue applicazioni sono diventati illegittimi e persino pericolosi per la mancanza di una forma più alta di conoscenza con cui integrare la scienza, e per la distruzione del valore sacro e spirituale della natura» (p. 8)

«Con il Rinascimento, l'uomo europeo perse il paradiso, rappresentato dall'età della fede, per avere in cambio la nuova terra della natura e delle forme naturali cui da allora rivolse i suoi interessi. Una natura, tuttavia, che diventava sempre meno il riflesso di una realtà celestiale. L'uomo rinascimentale cessò di essere la creatura bifronte del Medio Evo, mezzo uomo e mezzo angelo, diviso tra cielo e terra, per trasformarsi completamente in uomo...legato alla terra. Conquistò la sua libertà, ma perse quella di trascendere i suoi limiti terrestri. E fu per lui da allora una libertà quantitativa e orizzontale, invece che qualitativa e verticale» (pp. 65-6)

«Essere felice con la natura significa... accettare le sue norme e i suoi ritmi, e non cercare di dominarla e di sopraffarla» (p. 88)

«Né il burocratismo orientale di Needham né alcun'altra spiegazione sociale ed economica bastano a spiegare perché la rivoluzione scientifica, così come è intesa in Occidente, non si sviluppò altrove. La ragione fondamentale è che né nell'Islam né in India e neppure nell'Estremo Oriente la sostanza ed essenza della natura fu tanto svuotata del carattere sacramentale e spirituale, né la dimensione intellettuale di queste tradizioni fu tanto indebolita da consentire a una scienza della natura esclusivamente secolare e a una filosofia secolare di svilupparsi fuori dell'alveo dell'ortodossia intellettuale tradizionale» (p. 101)

Da Knowledge and the sacred:

«L'uomo moderno ha perduto il senso della meraviglia, a causa della perdita del senso del sacro» (p. 3)

«Poiché solo il simile può conoscere il simile, la ragione secolarizzata, che è divenuta l'unico strumento di conoscenza nei tempi moderni, ha lasciato necessariamente la sua impronta e i suoi effetti su ogni cosa che indaga. Tutti i soggetti studiati da un tipo di conoscenza chiuso e ostile alla trascendenza hanno finito con l'essere impoveriti e svuotati della qualità del sacro. Il punto di vista profano è stato capace solo di osservare un mondo profano nel quale il sacro non svolge più alcun ruolo. Infatti, l'intento del tipico uomo moderno è stato quello di "uccidere gli dei" ovunque venissero trovati e di bandire il sacro dal mondo, il quale è stato rapidamente riconfigurato in un nuovo assetto, secondo i canoni di una mentalità laicizzante» (p. 43-4)

«Poiché la formulazione della conoscenza è inseparabile dal linguaggio, la desacralizzazione della conoscenza non poteva non influire sull'uso del linguaggio. Se le lingue europee sono diventate sempre meno simboliche e anche sempre più uni-dimensionali, perdendo molto del senso nascosto proprio a tutte le lingue classiche, deriva dal fatto che sono state associate con modelli di pensiero di tipo uni dimensionale. Il pregiudizio antimetafisico della maggior parte della filosofia moderna si rivela nel tentativo volto a spogliare il linguaggio di ogni significato metafisico, un processo che, tuttavia, è impossibile realizzare del tutto, poiché il linguaggio, al pari del cosmo, ha un'origine divina e non può essere separato totalmente dal significato metafisico che permea le sue radici e al sua struttura» (p. 46)

«La deificazione del processo storico in termini secolari si è imposta nel mondo moderno non solo perché gli insegnamenti metafisici sul tempo e sull'eternità sono stati dimenticati, come effetto della desacralizzazione che ha pervaso sia la sfera della conoscenza e che il mondo fisico, ma anche... a causa della particolare enfasi posta dal Cristianesimo sulla storia, enfasi che non si rileva in altre tradizioni» (p. 233)

«Come l'uomo, le Sacre Scritture sono composte di corpo, anima e spirito oppure delle dimensioni letterale, morale e sapienziale o spirituale. Non tutti i lettori possono comprendere il significato interno presente nel testo, ma anche quelli che non possono afferrare questa saggezza sono coscienti che c'è un qualche tipo di messaggio nascosto nel libro di Dio» (p. 18)

«Scrittura e natura [sono] i due magnifici libri della divina conoscenza» (p. 21)

«L'intelletto si trasforma in ciò che conosce, e il più alto oggetto di questa conoscenza è Dio» (p. 21)

«Il pensiero di Lutero possedeva certi aspetti che sono strettamente correlati con la dimensione sapienziale della Cristianità» (p. 26)

«Il processo di desacralizzazione della conoscenza in Occidente comincia già con gli antichi Greci, tra i quali va vista la prima manifestazione del sorgere di una società antitradizionale nel presente ciclo

della storia umana. La perdita dello spirito simbolista, già condannata da Platone, l'annullamento del contenuto sacro presente nel cosmo..., l'emergere di un razionalismo indipendente dalla pura intellettualità e molte altre importanti trasformazioni segnano questo processo di desacralizzazione » (p. 34)

«Poiché solo il simile può conoscere il simile, la ragione secolarizzata, che è divenuta l'unico strumento di conoscenza nei tempi moderni, ha lasciato necessariamente la sua impronta e i suoi effetti su ogni cosa che indaga. Tutti i soggetti studiati da un tipo di conoscenza chiuso e ostile alla trascendenza hanno finito con l'essere impoveriti e svuotati della qualità del sacro. Il punto di vista profano è stato capace solo di osservare un mondo profano nel quale il sacro non svolge più alcun ruolo. Infatti l'intento del tipico uomo moderno è stato quello di "uccidere gli dei" ovunque venissero trovati e di bandire il sacro dal mondo, il quale è stato rapidamente riconfigurato in un nuovo assetto, secondo i canoni di una mentalità laicizzante» (p. 43-4)

«Poiché la formulazione della conoscenza è inseparabile dal linguaggio, la desacralizzazione della conoscenza non poteva non influire sull'uso del linguaggio. Se le lingue europee sono diventate sempre meno simboliche e anche sempre più unidimensionali, perdendo molto del senso nascosto proprio a tutte le lingue classiche, deriva dal fatto che sono state associate con modelli di pensiero di tipo unidimensionale. Il pregiudizio antimetafisico della maggior parte della filosofia moderna si rivela nel tentativo volto a spogliare il linguaggio di ogni significato metafisico, un processo che, tuttavia, è impossibile realizzare del tutto, poiché il linguaggio, al pari del cosmo, ha una origine divina e non può essere separato totalmente dal significato metafisico che permea le sue radici e al sua struttura» (p. 46)

«La deificazione del processo storico in termini secolari si è imposta nel mondo moderno non solo perché gli insegnamenti metafisici sul tempo e sull'eternità sono stati dimenticati, come effetto della desacralizzazione che ha pervaso sia la sfera della conoscenza e che il mondo fisico, ma anche... a causa della particolare enfasi posta dal Cristianesimo sulla storia, enfasi che non si rileva in altre tradizioni» (p. 233)

«Attraverso lo storicismo, utopia secolare, e l'idea di progresso ed evoluzione, il tempo, per l'uomo moderno, ha tentato in un certo senso di divorare l'eternità e di usurparne il posto, sostituendo l'eterno ora, in cui perennità e divenire si incontrano, con il momento presente, l'attimo fuggente dei piaceri e delle sensazioni effimere... La deificazione del processo storico è divenuta una forza così potente e pressante che ha soppiantato la religione nell'anima di molti uomini» (p. 234)

adattamento web a cura di Est Ovest

Hossein Nasr: Sviluppo e valori

A partire dalla fine del XIX secolo, allorché le idee occidentali cominciarono a diffondersi in seno a larga parte delle classi dirigenti del mondo islamico, le idee di "progresso" e, più tardi, di "sviluppo" furono ampiamente accettate, e per qualche tempo considerate come la normale conseguenza dell'evoluzione storica. Raramente queste nozioni furono oggetto di analisi obiettive, alla luce dei "valori" che esse implicano e delle idee e norme islamiche che minacciano.

Al tempo dei primi contatti con l'Occidente, le definizioni filosofiche di progresso furono rigettate dall'intelligenza tradizionale, ma una volta che, nel corso del XX secolo, la nozione generale di sviluppo divenne prevalente, non ci fu, per un certo tempo, nessuno che mise in discussione le implicazioni che avrebbero recato al sistema di valori del mondo islamico.

Solo nel corso degli anni Sessanta e nei decenni successivi, grazie alla crisi della civiltà moderna e ad alcuni amari frutti di quella marcia dello sviluppo ormai data per acquisita e naturale, alcuni dei più perspicaci nel mondo islamico cominciarono a mettere in discussione la natura ed il senso del progresso come era inteso in Occidente, e si interrogarono sulle sue implicazioni per il sistema di valori islamico.

Infine, negli ultimi anni, domande come "Cos'è il progresso?" e "A cosa approda?" sono iniziate a circolare. Di fatto, il progresso più significativo, nel corso degli ultimi anni, è stato appunto questa messa in discussione dello stesso progresso, come è inteso in Occidente e anche da alcuni musulmani occidentalizzati.

Una delle concezioni fondamentali messe in crisi concerne la natura del tempo e del processo storico.

Le idee di progresso e di sviluppo continuo emersero in Occidente da un utopismo che è esso stesso la parodia della dottrina tradizionale del tempo che termina con l'intervento divino nella storia che ri-stabilisce l'armonia primordiale dello stato edenico. E' significativo notare quanto sia difficile tradurre l'idea moderna di utopia in arabo e in persiano. Com'è diverso, infatti, il senso della "città ideale" o *na kuja abad* - il Paese senza dove - di Suhrawardi, vale a dire l'ottavo clima che è al di là della nostra percezione dello spazio, e quello dell'utopia, com'essa è comunemente intesa, nonostante l'espressione usata da Suhrawardi - *na kuja abad* - significhi letteralmente *u-topia*.

La concezione islamica del tempo è basata essenzialmente sul rinnovamento ciclico della storia umana attraverso la discesa di vari profeti, per giungere infine agli ultimi eventi escatologici con l'apparizione del Mahdi. La pace e l'armonia saranno allora ri-stabilite grazie al diretto intervento divino, e non per mezzo dell'agire profano dell'uomo.

La prima sfida che la teoria del progresso occidentale pone al mondo islamico concerne quindi la natura e il significato della storia, intesa come fine di tutte le azioni umane inserite nel tempo storico. Tra le tradizionali dottrine escatologiche islamiche e l'utopismo filosofico occidentale, c'è uno iato che è irriducibile, e che ha creato una profonda tensione nella mente e nell'anima di quei musulmani che si sono trovati schiacciati tra la cultura islamica tradizionale e le idee occidentali.

Lo sviluppo implica un'azione diretta verso un fine particolare. Nell'Islam, invece, tutte le azioni umane devono accordarsi alla Volontà di Dio, nei termini in cui si è manifestata nella *shari'ah*, per quel che riguarda la manifattura, secondo le norme e i principii dell'arte islamica, che a loro volta derivano dalla Rivelazione. L'attività umana dev'essere gradita e accettabile agli occhi di Dio.

Ovviamente questo aspetto dello sviluppo, che pone l'accento sul benessere materiale e sulle problematiche ad esso inerenti, come il sostentamento e l'alloggio, può essere facilmente giustificato e può anzi essere difeso da un punto di vista religioso. Ma se il fine dello sviluppo è una crescita indefinita, associata a una concezione dell'uomo come creatura meramente terrestre, un *homo economicus*, allora non è più sostenibile. Per l'Islam, così come per altre religioni, il fine umano è il perfezionamento delle sue potenzialità spirituali: l'uomo è una creatura nata per la trascendenza, per andare oltre se stessa. Ovviamente uno sviluppo che si concentra solo sulla

soddisfazione dei bisogni materiali mondani non può che distruggere questo ideale islamico circa il senso della vita. E' vero che la shari'ah incoraggia il guadagnarsi da vivere, che infatti ne è alla base, ma anche queste attività mondane - al-dunya - sono giudicate lodevoli solo in relazione al fine ultraterreno - al-akhirah. Il Qur'an lo dice chiaramente: "A quelli che faranno il bene, sarà dato in questo mondo; ma certo la Dimora dell'Oltre è più bella" [XVI:30].

L'idea moderna di sviluppo, che è stata fino a poco tempo fa essenzialmente materialista ed economicista, spezza l'equilibrio islamico tra gli aspetti spirituali e materiali dell'esistenza umana, e fa venir meno l'indicazione di vivere ed agire con un certo distacco, restando pienamente consapevoli del proprio fine ultimo.

Nella società islamica, l'individuo interagisce con un diversificato insieme sociale organico, all'interno del quale trova senso e sostegno. La società islamica non si fonda né sull'individualismo, che la riduce a un aggregato di unità atomiche, né sul formicaio in cui l'individuo perde la sua libertà interiore e su cui grava il pericolo di vedere il proprio potenziale creativo mortificato dall'irregimentazione e dall'omologazione.

Il progresso, che finora ha significato cieca e indiscriminata industrializzazione, ha anche tendenzialmente distrutto le basi stesse della struttura organica delle società tradizionali, nelle quali l'individuo si ricollega all'insieme attraverso la famiglia allargata, i legami locali, le corporazioni e - su un piano più interiore - le confraternite. Il sistema di valori di una siffatta società è evidentemente messo in pericolo da ogni forza che indebolisca o rompa questa catena di relazioni. Benché non le abbia ancora distrutte, il "progresso" nel mondo islamico ha certamente provocato delle tensioni in questo senso.

Lo sviluppo, così come è stato conosciuto e come si è svolto nel mondo islamico durante gli ultimi decenni, influenza le relazioni tra l'uomo e la società, tra l'uomo e la natura e, infine, tra l'uomo e Dio. Esso tende ad imporre una visione antropomorfa basata sulla condizione terrestre e sul benessere materiale, una filosofia che si situa agli antipodi della concezione teomorfa propria dell'Islam. L'uomo che condivide quest'idea tende a vedere la società non come l'ummah, comunità religiosa governata da leggi divine, ma come un aggregato di unità atomizzate destinate a produrre e a consumare sempre più in fretta. E' incline a considerare la natura non come una creazione divina che dev'essere contemplata e con la quale bisogna vivere in armonia, ma come "una cosa", un oggetto, da depredate il più rapidamente possibile. In definitiva vede Dio, non come l'Onnipotente presente in ogni istante della vita e di fronte alla quale l'uomo è responsabile di ogni gesto e azione ma, tutt'al più, come un essere che osserva la propria creatura da molto lontano.

Naturalmente, queste sono delle tendenze che, seppur dominanti, non hanno ancora distrutto il sistema di valori islamici. Anzi, questi valori sono sufficientemente forti da aver potuto generare, in diversi ambienti, anche delle reazioni alle lacerazioni provocate dalle idee legate allo sviluppo, fino a poco tempo fa egemoni.

Oggi, all'interno del mondo islamico si moltiplicano i tentativi di ridefinire il processo di sviluppo alla luce dei valori islamici, nel momento stesso in cui, anche in Occidente, molti perspicaci osservatori della condizione umana riesaminano criticamente le concezioni moderne figlie dell'umanesimo, dell'utopismo e del determinismo storico. Qualsiasi cosa possa riservare l'avvenire del "progresso" nel mondo musulmano, senza dubbio, dal punto di vista islamico, il vero progresso non può che significare la realizzazione di tutte le potenzialità insite nell'uomo, ovvero l'attualizzazione di ciò che egli è realmente, anche se non ha piena coscienza delle possibilità che Dio gli ha donato.

Seyyed Hossein Nasr