

8 • 1 • 2026



**L'aspirazione alla Pace sociale e il senso
della khūdī nella filosofia di Muhammad**

Allama Iqbal

Francesco Valacchi

NAD

Nuovi Autoritarismi e Democrazie:
Diritto, Istituzioni, Società

Saggi

L'ASPIRAZIONE ALLA PACE SOCIALE E IL SENSO DELLA
KHŪDĪ NELLA FILOSOFIA DI MUHAMMAD ALLAMA IQBALTHE QUEST FOR SOCIAL PEACE AND THE CONCEPT OF *KHŪDĪ*
IN THE PHILOSOPHY OF MUHAMMAD ALLAMA IQBAL*Francesco Valacchi**

ABSTRACT

[It.] La filosofia di Iqbal e gran parte della sua poesia derivano e traggono ispirazione dal principio di individuazione: *khūdī*. L'articolo, definendo prima di tutto le caratteristiche della *khūdī*, descrive come in forza di questo principio eterno si caratterizzino gli individui e ogni relazione sociale. Nella filosofia di Iqbal poi la *khūdī* ha una decisa vocazione alla Pace e ad un quietismo consapevole e non è vissuto come mera stasi. L'evoluzione del principio di individualità si riverbera, nella linea di principio dell'impianto fondante dell'organismo giuridico del quale Iqbal è padre: il Pakistan.

Parole chiave: Pace – Khūdī – Muhammad Allama Iqbal – Pakistan – Sud Asia – Subcontinente – Islām.

[ENG.] Iqbal's philosophy and part of his poetry derive from and are inspired by the principle of individuation known as *khūdī*. By first defining the main characteristics of *khūdī*, this article examines how, by virtue of this eternal principle, both individual identity and social relationships are shaped. In Iqbal's thought, *khūdī* also bears a distinct vocation for peace and for a conscious form of quietism, understood not as mere stasis but as an active spiritual equilibrium. The evolution of this principle of individuality is further reflected, at least in principle, in the foundational framework of the legal and political organism of which Iqbal is considered the intellectual father: Pakistan.

Keywords: Peace – Khūdī – Muhammad Allama Iqbal – Pakistan – South Asia – Subcontinent – Islām.

* Dottore di ricerca, Università di Pisa. Il testo è stato sottoposto a doppio referaggio cieco. francescovalacchi4@gmail.com



SOMMARIO: 1. *Khūdī*: senso del Sé e senso del sacro. 2. La *khūdī* e la Pace: un itinerario maturo attraverso il quietismo religioso ma non dentro a esso. 3. Il ruolo dell'intuizione di Muhammad Allama Iqbal nell'Indipendenza e il suo posto nelle Costituzioni del Pakistan. 4. Considerazioni conclusive.



L'articolo indaga su un aspetto del complesso pensiero filosofico di Muhammad Allama Iqbal e sulla sua influenza nella sfera politica. I concetti scelti per approfondire la ricerca sono quello della *khūdī* e della *ummah* poiché, nell'ambito dell'opera del pensatore e poeta pakistano, sono i più rilevanti per il campo della politologia.

Per sviluppare la ricerca, oltre alla letteratura accademica sono state utilizzate due tipologie di fonti primarie: le opere di Iqbal e le costituzioni adottate dalla Repubblica islamica del Pakistan. Le opere del filosofo di Lahore sono state tradotte in minima parte in italiano e per la maggioranza sono quindi state consultate nella versione inglese e solo in un caso nella versione in urdu. Le fonti sono state selezionate in base alla loro afferenza con il campo di studio della politologia.

Per ciò che concerne la ricerca accademica i lavori maggiormente approfonditi e più recenti fra quelli presi in considerazione sono quelli di Sarkar, dove viene rielaborato il concetto di “comunità” nel pensiero di Iqbal (che si riallaccia in senso lato alla *ummah*) nel contesto del Subcontinente¹ e la ricerca di Iqbal, Ahmad e Abbas sul supporto economico delle istituzioni del Pakistan (in particolare nell'ambito del settore primario)². La produzione accademica recente, seppur approfondita, lascia spazio ad una disamina diretta della presenza della ricezione del pensiero di Iqbal nelle costituzioni del paese, nato idealmente come lo Stato in cui i musulmani del Subcontinente potevano trovare armonia e Pace sociale.

L'articolo si pone la domanda di quale sia l'effettivo messaggio della dottrina politica iqbaliana ed in particolare quale sia il messaggio veicolato attraverso i concetti chiave della *khūdī* e della *ummah* di Iqbal nelle Costituzioni della Repubblica islamica del Pakistan. Verrà inizialmente sviluppata la disamina dal punto di vista filosofico e politologico del concetto di *khūdī* e di quello di *ummah* per giungere poi all'indagine della loro trasmissione nelle costituzioni ed infine alle conclusioni, dove viene data una possibile risposta alla domanda di ricerca che si pone l'articolo.

1. KHŪDĪ: SENSO DEL SÉ E SENSO DEL SACRO

La riflessione di Muhammad Allama Iqbal occupa una posizione unica all'interno del panorama filosofico del XX secolo. Poeta, giurista e pensatore religioso, egli è stato non solo un intellettuale della rinascita islamica ma anche il principale architetto spirituale di quel progetto politico che avrebbe preso

¹ M. Sarkar, 'Community' and 'Nation': *Groping for Alternative Narratives*, in *Economic and Political Weekly*, No. 51-52, 2003-2004, 5335-5337.

² M. Iqbal, M. Ahmad, K. Abbas, *The Impact of Institutional Credit on Agricultural Production in Pakistan*, in A.R. Kemal (Ed.), *The Pakistan Development Review*, No. 4, 2004, 469-484.

forma, dopo la sua morte, nello Stato del Pakistan. Iqbal è il genitore effettivo della rappresentazione cognitiva che ha portato alla definizione di un concetto di nazione pakistana. Secondo anche quanto affermato da Muhammad Azeem nel suo *Law, State and Inequality in Pakistan: Explaining the Rise of the Judiciary*, il senso di nazione pakistana, indissolubile dalla fede islamica³, fu oggetto di scosse di assestamento piuttosto forti negli anni della lotta per l'indipendenza dalla corona britannica proprio in forza del suo carattere affine alla filosofia politica occidentale e di temuto valore anti-islamico. Il perno ideologico sul quale si giocò, con grossa adesione da parte dei partiti islamici e islamisti alla tesi dell'inutilità della creazione di uno stato musulmano in seno al Subcontinente, l'adesione al progetto del Pakistan fu la legittimità in termini shariatici di un nazionalismo musulmano. Da una parte si schierarono i teorici del radicalismo religioso legati ai partiti islamisti e che si rifacevano ad Abul A'la Al-Maududi e Sayid Qutb, decisamente contrari alla *Partition* fra Pakistan e India, e dall'altra gli artefici della nascita della Repubblica islamica del Pakistan. Fra questi ultimi il *trait d'union* con la sfera prettamente religiosa fu proprio Muhammad Iqbal.

I radicali erano oppositori dell'idea di nazione, assunta a modello occidentale e percepita come estranea e invasiva poiché in contrasto con l'idea di *ummah*, ovvero di comunità universale dei credenti musulmani. La *ummah* nel Subcontinente così come nel mondo islamico non poteva essere circoscritta a dei confini nazionali che riducevano l'universalismo del messaggio del profeta. La comunità dei credenti doveva, di fatto, abbracciare tutti i credenti musulmani e, come nota Qurban⁴ la nazionalità pakistana avrebbe dovuto senza dubbio, questo in senso trasversale, avere come fondamento un orientamento religioso. Con la liberazione dal giogo coloniale dell'Impero britannico non era possibile un processo di rappresentazione cognitiva che prescindesse dalla religiosità musulmana anche date le premesse⁵ che legavano il mito fondatore del Pakistan moderno da una parte all'epopea dell'Impero Mogul e dall'altra alla tragica rivolta dei *sepoys*. La figura del filosofo riformista di Lahore e il timone del suo pensiero devono pertanto essere riconosciuti come fondamento fisiologico dell'intero processo e due concetti legati al riformismo musulmano come i binari su cui si muove il suo tragitto: la citata *ummah* e la *khūdī*.

Al centro del sistema speculativo di Iqbal si trova il concetto di *khūdī*, ossia la coscienza del Sé, principio trascendentale e insieme etico che informa tanto l'identità individuale quanto quella comunitaria. La *khūdī* non è, come spesso interpretato in prospettiva riduttiva, un'esaltazione dell'ego individuale: essa è piuttosto la forza ontologica che radica l'uomo nella sua relazione con Dio e lo rende responsabile nei confronti della comunità⁶. In questo senso, essa possiede una vocazione intrinseca alla Pace, non come semplice assenza di conflitto, ma come compimento armonico del destino umano. L'idea di Pace sociale, in Iqbal, non scaturisce da un compromesso contingente, bensì dall'attuazione di un principio eterno che trova eco nella storia politico-constituzionale del Pakistan.

Il termine *khūdī*, reso spesso in Occidente con "*selfhood*", in italiano "Sé", deve essere collocato in una prospettiva filosofica ampia. Esso designa la coscienza del Sé come centro di iniziativa creativa, come energia che si pone attivamente nel mondo. La sua radice è religiosa ma anche esistenziale: l'uomo prende coscienza di Sé solo nel rapporto con Dio, che ne è la fonte e il fine. In ciò, Iqbal si avvicina a certi sviluppi della filosofia occidentale moderna – si pensi al concetto di volontà di potenza nietz-

³ M. Azeem, *Law, State and Inequality in Pakistan: Explaining the Rise of the Judiciary*, Springer, 2017, 85.

⁴ S. Qurban, *Education Policy and the Construction of Neo-Liberal Citizenship in Pakistan*, Taylor & Francis, 2024, 1972.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. Mir, *Iqbal*, I. B. Tauris, 2006, 149.

scheano o all'idea di soggettività creatrice in Bergson – ma li rilegge alla luce della tradizione islamica. L'uomo nasce, come entità, nella sua giustapposizione ad Allah, ma non, si noti con precisione, nella sua contrapposizione. Definire la *kebūdī* è, con una precisa operazione conativa, allontanarsi dal panteismo, allontanarsi da un certo tipo di messaggio mistico condiviso dal Vangelo di Giovanni e dalla tradizione dell'Oriente indiano e dell'Oriente estremo. Allo stesso tempo la *kebūdī* è però ben distinta da Dio, ma dipendente dalla sua Misericordia: senza Allah non vi sarebbe alcuna *kebūdī*, ma solo la perdita di ogni identità certa, proprio perché, appunto, la *kebūdī* nasce dalla sua relazione con il Creatore. Pertanto, come accennato, ci si allontana formalmente dalla pervasività della sostanza divina che è presente in un certo cristianesimo, ispirato dalla mistica, e che giunge attraverso il messaggio di Meister Eckhart alla contemporaneità, dove annovera Simone Weil come autrice di riferimento all'interno di un vivo panorama⁷. Al contempo, con il riformismo di Iqbal si evidenzia ulteriormente la distanza dell'Islām dalla tradizione spirituale orientale non-duale e pertanto da parte dell'induismo oltre che di molte filosofie dell'Estremo Oriente. Una volta tracciate le coordinate nel quale il pensiero di Iqbal si situa, ovvero quello di una visione decisamente ortopratica dell'Islām, è necessario approfondire il concetto di *kebūdī* e come esso si intersechi con quello di *ummah* dei fedeli.

Nel poema *Asrār-i kebūdī* (*I segreti del Sé*, 1915), Iqbal descrive il percorso dell'individuo come processo di intensificazione del Sé. Questo processo non è chiuso in un solipsismo sterile, ma è aperto a una trascendenza che riconduce ogni autoaffermazione a un ordine superiore. L'individuo autentico non è l'egoista, ma colui che riconosce la propria responsabilità etica e cosmica. Il riconoscimento avviene con la presa di coscienza della propria esistenza, e pertanto la propria limitatezza, nei confronti dell'Assoluto, ovvero di Allah. La *kebūdī* implica dunque una dialettica tra autonomia e dipendenza: si è veramente sé stessi non quando si nega Dio, ma quando si diviene consapevoli strumenti della Sua volontà⁸. Se la *kebūdī* fonda l'individuo, essa diventa anche il principio di coesione della comunità. L'uomo non è mai monade isolata, bensì nodo di relazioni che si sviluppano all'interno della *ummah*, la comunità dei credenti. La Pace sociale e, di conseguenza, la Pace internazionale, derivano da questa dimensione comunitaria della *kebūdī*: ciascun individuo, realizzando sé stesso, contribuisce all'armonia del tutto.

Nel pensiero di Muhammad Iqbal, la nozione di *ummah* non è mai riducibile a un concetto meramente sociologico o politico, ma rappresenta piuttosto la proiezione universale del principio di *kebūdī*. Se la *kebūdī* esprime l'autorealizzazione dell'individuo in rapporto al divino, la *ummah* ne costituisce la trasfigurazione comunitaria e storica. Essa è, per Iqbal, una comunità etico-spirituale prima ancora che politica, fondata sull'Islām come religione rivelata e sulla legge divina come principio regolativo dell'agire umano⁹. La dimensione profondamente legata al Sé comunitario della *ummah* è particolarmente chiarita da Iqbal nella sesta lezione della raccolta *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islām*, un testo fondamentale per comprendere il pensiero di Iqbal, che raccoglie, con proposito divulgativo, una serie di lezioni. Le lezioni, tenute dal filosofo in India dal 1928 al 1932, erano tese, oltre che alla speculazione accademica, che raggiunge grandi livelli di analisi filosofica e chiarezza, alla diffusione delle idee di riforma e modernizzazione che ci si augurava potessero essere incarnate dai cittadini della nascente India indipendente o Pakistan libero, a seconda che si sostenesse o meno la tesi di uno stato per i musulmani.

⁷ P.A. Fitzpatrick, *Beyond Affliction: Gamoneda and Weil's Contemporary Resonance*, in *Confluencia*, No. 4, 2025.

⁸ M. Iqbal, R. Nicolson (trad.), *Rumuz-i-Bekbudi*, Macmillan, 1953, 19.

⁹ M. Iqbal, S. Lei (trad.), *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islām*, Tawasul Europe, 2018, 173-181.

Nel discorso di Iqbal la *ummah* incarna un'unità universale, capace di superare i limiti delle appartenenze etniche, linguistiche o territoriali. In questa prospettiva, la sua funzione non è quella di erigere barriere identitarie, ma di costituire un orizzonte universale di fraternità e giustizia. Iqbal insiste sul fatto che la vitalità della *ummah* non può essere conservata in forme statiche o tradizionalistiche: essa vive attraverso la creatività, l'*ijtihad*, e la capacità di rinnovamento continuo che mantiene il legame con l'Eterno senza rinunciare a interpretare le esigenze della storia. Proprio sul rapporto su capacità di rinnovamento, di modernizzarsi, e *ummah* è emblematico quanto espresso nella quinta lezione de *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islam*: la *ummah* è il fondamento della realtà di chi abbraccia l'Islām e pertanto deve seguire l'evoluzione storica della modernità e non rifuggirvi.

È importante sottolineare che per Iqbal la *ummah* non si realizza in astratto, ma trova il proprio spazio di incarnazione nelle strutture politiche e giuridiche del mondo musulmano. È in questa chiave che si comprende il suo ruolo di “poeta-filosofo del Pakistan”: la Repubblica Islamica da lui immaginata non rappresentava un nazionalismo circoscritto, ma un primo passo verso la ri-attualizzazione dell'ideale comunitario universale.

La tensione tra individualità, ovvero individuo, *khūdī* e comunità, *ummah*, si risolve così in un'armonia dinamica: il singolo musulmano realizza sé stesso soltanto nella misura in cui partecipa alla vita della comunità, e la comunità acquista forza e senso soltanto attraverso la vitalità dei singoli. In questo senso, la *ummah* diviene il luogo in cui si attua la vocazione alla pace e alla giustizia, che in Iqbal non è mai mera assenza di conflitto, ma espressione della pienezza della vita spirituale.

2. LA *KHŪDĪ* E LA PACE: UN ITINERARIO MATURO ATTRAVERSO IL QUIETISMO RELIGIOSO MA NON DENTRO A ESSO

È importante sottolineare che la Pace, per Iqbal, non equivale a mera stasi o quietismo. Al contrario, essa è frutto di un dinamismo interiore che porta l'individuo a superarsi costantemente, rinnovando le strutture sociali. In ciò, il pensiero iqbaliano si distingue sia dal fatalismo religioso che dal pacifismo passivo. La vera Pace è una conquista spirituale e politica insieme: essa si manifesta quando le istituzioni riflettono l'ordine divino e tutelano la dignità dei singoli nella comunità, la vera Pace si può ottenere solo dopo un cammino di ricerca, intesa come ricerca politica e ricerca filosofica¹⁰. L'idea di *khūdī* – che, abbiamo notato, letteralmente può tradursi come “Sé” o “Io” — rappresenta il cuore della visione antropologica di Iqbal. Nel *Asrar-e-Khūdī* (*I segreti del Sé*, opera del 1915)¹¹, egli definisce la *khūdī* non come un principio egoistico, ma come il centro spirituale attraverso il quale l'uomo partecipa alla creazione divina. L'essere umano, nel suo pieno sviluppo, non si annulla nel divino ma lo rispecchia attivamente: è un co-creatore, impegnato a trasformare il mondo secondo la legge morale di Dio. Da ciò discende che la Pace, lungi dall'essere un ritiro mistico dal mondo, è il risultato di un processo di armonizzazione tra il Sé umano e il volere divino. Essa non si fonda sull'assenza di conflitto, ma sulla piena realizzazione dell'energia creativa dell'uomo, indirizzata verso il bene comune, poiché il Sé dell'uomo, essendo creato da Allah, tende al bene dell'intero creato. Questa prospettiva si oppone frontalmente al quietismo, poiché Iqbal lo considera una forma di rinuncia alla responsabilità etica. L'immobilismo religioso, secondo il poeta-filosofo, tradisce

¹⁰ M. Iqbal, S. Lei (trad.), *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islām*, cit., 77-79.

¹¹ M. Iqbal, R. A. Nicholson (trad.), *Secrets of the Self*, Sh. Muhammad Ashraf Publisher, 2021.

l'essenza stessa dell'Islām, che è azione, movimento, continua rivelazione e amore per il Creatore. Iqbal scrive che la vita è un atto di conquista costante e che la fede è l'energia che trasforma l'invisibile in realtà¹². In questa visione, la Pace autentica non è la cessazione del movimento, ma la sua direzione morale. L'uomo pacifico, per Iqbal, è colui che ha superato il caos interiore, non colui che si è ritirato dal mondo. La *khudī*, dunque, si configura come un principio di integrazione e superamento. Attraverso l'autodisciplina spirituale, l'individuo rafforza la propria volontà fino a rendersi parte dell'ordine cosmico. La Pace che ne deriva è "attiva": non il risultato di un compromesso, ma di una trasformazione interiore che si riflette nella sfera politica. È questo il punto in cui la filosofia iqbaliana supera la distinzione moderna tra Pace interiore e Pace sociale, riconducendole a un'unica dimensione etico-spirituale. La società, per Iqbal, è il riflesso dell'anima collettiva di una comunità; se la *khudī* individuale è debole, anche la comunità è destinata al disordine, alla *fitna* e alla sottomissione ad un paese più forte.

La visione del cammino di formazione che la *khudī* deve intraprendere per armonizzarsi all'ordine cosmico, che altro non è che la natura divina, emerge con forza anche nel *Javid-Nama* (*Il Libro dell'Eternità*)¹³. In questo lavoro Iqbal descrive il viaggio celeste del poeta verso la conoscenza ultima. Ogni tappa del viaggio rappresenta una prova dell'Io: la vera ascesi consiste nel rimanere saldi nella propria identità spirituale pur attraversando la molteplicità del mondo. Il Sé autentico, illuminato dalla conoscenza divina, non fugge dalla realtà ma la redime. Qui la Pace si manifesta come consapevolezza della propria funzione cosmica: l'uomo diventa strumento di equilibrio tra il divino e il temporale. In questa prospettiva, la Pace non è solo una condizione dell'anima, ma anche un progetto di civiltà. Iqbal insiste sul fatto che l'Islām, inteso come "religione dell'azione", vera e propria ortoprassi, deve tradursi in istituzioni giuste, capaci di garantire la libertà creativa dell'individuo. La libertà, infatti, è il presupposto della Pace: senza di essa, l'ordine si riduce a costrizione e l'armonia a semplice obbedienza. La missione del musulmano non è contemplare l'unità divina, ma incarnarla nella giustizia sociale. In questo senso, il pensiero di Iqbal anticipa una concezione relazionale della Pace, fondata sulla partecipazione e sulla responsabilità, piuttosto che sull'uniformità e la sottomissione. Pace è impossibile senza una relazione concretamente positiva quantomeno con il resto della *ummah*, come d'altronde la relazione con l'altro essere umano è uno dei fondamenti dell'attività cognitiva umana¹⁴.

Da un punto di vista filosofico, la dottrina della *khudī* è anche una risposta alla crisi della modernità del soggetto/credente che Iqbal percepisce acra e straziante per se stesso e per tutti i musulmani. Di fronte all'individualismo occidentale e al collettivismo meccanicista, Iqbal propone una terza via: un individualismo spirituale che si compie solo nella comunità. La Pace, allora, diventa il frutto di una dialettica viva tra libertà personale e ordine comunitario, in cui l'uomo, riconoscendosi come vicario di Dio (*khalīfā*), assume la responsabilità della storia. La tensione verso il progresso e un effettivo salto di qualità della vita umana – sia personale che collettivo – è, per Muhammad Iqbal, la forma più alta di devozione. In questa sintesi tra etica e politica, spiritualità e storia, l'uomo non è semplicemente califfo di Dio, ma è chiamato a diventarlo innalzandosi alle altezze a cui lo chiama Dio¹⁵.

È in questo processo di autoaffermazione disciplinata che la *khudī* si traduce in agency storica, trasformando la spiritualità in forza politica.

¹² M. Iqbal, S. Lei (trad.), *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islām*, cit., 129.

¹³ M. Iqbal, A. Arberry (trad.) *Javid-Nama*, Routledge, 1984.

¹⁴ *Idem*, 23-25.

¹⁵ M. Iqbal, R. A. Nicholson (trad.), *The Secrets of the Self (Asrār-i Khudī)*, Macmillan, 1915, 39-40.

La tensione verso il miglioramento – sia personale che collettivo – è, per Iqbal, la forma più alta di devozione. In questa sintesi tra etica e politica, spiritualità e azione, si rivela la maturità del pensiero iqbaliano. Egli rifiuta tanto l'utopia pacifista quanto il misticismo evasivo, delineando invece una teologia del movimento, in cui la Pace è dinamica, creativa e progressiva. Non si tratta di eliminare il conflitto, ma di sublimarlo in cooperazione, come energia che alimenta la crescita morale. È in questo senso che la Pace diventa, per Iqbal, una “forza di costruzione”: l'esito di un Sé disciplinato, ma aperto al mondo, capace di integrare fede e ragione, contemplazione e azione, come, osservava, era avvenuto in parte in Europa, pur mantenendo una forte critica dell'Occidente materialista¹⁶.

Il pensiero politico di Iqbal è diffusamente espresso oltre che nelle sue lezioni raccolte nel *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islām*, nel *Bang-e-Dara* e nel taccuino personale-zibaldone con il titolo *Stray reflections: the private notebook of Muhammad Iqbal*¹⁷. Nel *Bang-e-Dara*, una raccolta di poemi di Iqbal viene celebrato l'ideale del patriottismo fra musulmani dello stesso paese, un concetto che nella tradizione musulmana è del tutto subalterno a quello della solidarietà religiosa suscitata dall'appartenenza alla *ummah* ma che il modernismo di Iqbal porta in auge. In un poema dal titolo *Patriotism* Iqbal scrive:

In Prophet's command country is something different
The antagonism among world's nations is created by this alone
Subjugation as the goal of commerce is created by this alone
Politics have become bereft of sincerity is by this alone
The destruction of the home of the weak is by this alone
God's creation is unjustly divided among nations by it
The Islamic concept of nationality is uprooted by it¹⁸.

Le parole del poema rappresentano il pensiero di Iqbal e la sua volontà di orientare in tutto e per tutto la vita politica verso la rivelazione di Allah. Tuttavia, è altrettanto chiaro che tutto non debba essere ridotto e appiattito al tradizionalismo e al quietismo delle origini e che debba evolversi verso concetti come quello di nazionalità islamica.

In definitiva, la *khūdī* iqbaliana si pone come il principio attraverso cui l'uomo riconquista la propria centralità nel disegno divino, superando sia la passività del mistico sia il cinismo del materialista. La Pace non è più un fine statico, ma un processo continuo di auto-trascendenza, nel quale la libertà individuale si realizza pienamente solo nell'armonia collettiva. È questa, forse, la più alta forma di maturità spirituale che Iqbal propone: un cammino dentro la religione, ma non chiuso nel suo quietismo; un equilibrio tra interiorità e impegno, dove la fede diventa energia trasformativa e la Pace un atto di creazione di un equilibrio prima interno ai paesi e successivamente fra i popoli.

¹⁶ A. Hussain, *Law and Muslim Political Thought in Late Colonial North India*, Oxford University Press, 2022, 172.

¹⁷ M. Iqbal, J. Iqbal (Eds.), *Stray Reflections: A Note-Book of Allama Iqbal*, Sang-e-Meel Publications, 2014.

¹⁸ M. Iqbal, D. J. Matthews (trad.), *Bang-e-Dara*, Iqbal Academy Pakistan, 2008, 17, non essendovi una traduzione italiana ho tradotto il testo:

Nei comandamenti del Profeta, la Nazione è qualcosa di diverso
L'antagonismo tra le nazioni del mondo è creato solo da questa incomprensione
La sottomissione come obiettivo del commercio è creata solo da questa incomprensione
La politica è diventata priva di sincerità solo da questa incomprensione
La distruzione della casa dei deboli è causata solo da questa incomprensione
La creazione di Dio è ingiustamente divisa tra le nazioni da questo
Il concetto islamico di nazionalità è sradicato da questo.

3. IL RUOLO DELL'INTUIZIONE DI MUHAMMAD ALLAMA IQBAL NELL'INDIPENDENZA E IL SUO POSTO NELLE COSTITUZIONI DEL PAKISTAN

L'elaborazione del concetto di *khūdī* non resta confinata alla speculazione filosofica. Essa diventa principio ispiratore di un progetto politico che trova il suo momento culminante nel celebre discorso di Allahabad del 1930, nel quale Iqbal affermava la necessità che i musulmani dell'India costituissero una forma politica autonoma e ne definiva le istituzioni più importanti¹⁹. Non si trattava ancora di chiedere esplicitamente uno Stato separato, quello sarebbe avvenuto a Lahore nel 1940, ma di rivendicare il diritto di una comunità a vivere secondo i propri principi. L'idea di *khūdī* come principio di fondazione della nazione pakistana riflette una tensione tipica del pensiero di Iqbal: quella tra l'assoluto e il contingente, tra l'energia spirituale dell'Io e la necessità di darle una forma storica e collettiva²⁰. In Iqbal, la *khūdī*, come abbiamo visto, non è mera autocoscienza individuale, ma la manifestazione di una volontà creatrice che trova il proprio compimento nell'azione morale e politica. La comunità dei credenti, la *ummah*, abbiamo anche visto, rappresenta perciò il luogo autentico in cui la *khūdī* individuale si riconcilia con la trascendenza, evitando la deriva solipsistica e isolata. Il Pakistan, nella visione di Iqbal, avrebbe dovuto incarnare questa sintesi: un esperimento di civiltà in cui la fede islamica si traduce in prassi giuridica e istituzionale, senza degenerare in teocrazia, e porta alla Pace sociale, nel caso di specie prospettato da Iqbal alla Pace fra indiani induisti e musulmani²¹. Tale progetto si confrontò sin dall'inizio con l'eredità coloniale britannica, che aveva introdotto un diritto di matrice positivista e laicizzata, fondato sulla separazione tra religione e Stato. Con la *Partition* fra India e Pakistan si verificò un evento che diede luogo successivamente ad un necessario tentativo di volgere verso l'Islām l'organismo giuridico neonato. Il Pakistan, infatti, nasceva come stato dei musulmani del Subcontinente e traeva da ciò la sua ragione di esistenza. Il tentativo di "islamizzare" le fonti di diritto pakistano rappresentò però un'operazione di traduzione concettuale complessa: si trattava di coniugare una visione metafisica dell'ordine politico con un modello giuridico di derivazione occidentale cioè l'organismo Stato²². La Costituzione del 1956 segnava la prima concretizzazione di questo sforzo: essa definisce il Pakistan come Repubblica islamica e include, nel Preambolo e nella Parte II, il principio della sovranità appartenente ad Allah, delegata al popolo come sacro deposito²³. Si tentava, in altri termini, di armonizzare il principio iqbaliano della comunità spirituale con il pluralismo politico moderno. Il musulmano del Subcontinente non ha un destino comune e anonimo, ma è chiamato, con il suo Sé, a costruire, partendo dalle ceneri della decolonizzazione, il Pakistan²⁴. Il personaggio di Iqbal è senza dubbio influenzato in questo dal ruolo che la Lega musulmana di Muhammad Ali Jinnah ha inteso conferire al filosofo. Iqbal fu presidente della Lega dalla fine del 1930 al 1931 e, come già accennato fu il punto di unione e cerniera fra l'orientamento delle fazioni politiche affini al modernismo islamico e quelle maggiormente laiche vicine a Muhammad Ali Jinnah. Il ruolo e lo sforzo principale di Iqbal furono quelli di armonizzare la figura del musulmano indiano (inteso come musulmano del Subcontinente) con il destino post-coloniale. Il compito non fu da poco dal momento

¹⁹ N. S. Malik, *The all-India Muslim League and Allama Iqbal's Allahabad address, 1930*, Iqbal Academy Pakistan, 2013.

²⁰ M. Iqbal, S. Lei (trad.), *La ricostruzione del pensiero religioso nell'Islām*, cit.

²¹ M. Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, University of California Press, 1961, 37-39.

²² N. Ali, *Delusional States*, Cambridge University Press, 2019.

²³ *Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1956*, Preambolo Parte II, https://cci.gov.pk/SiteImage/Misc/files/Constitutions%20of%20Pakistan/Constitution_of_Pakistan_1956.pdf.

²⁴ *Ibidem*.

che non solo vi fu uno scontro ideologico fra le varie anime della Lega, ma si arrivò anche alla violenza politica che si innestò nell'instabilità di natura etnica del neonato Pakistan. Il culmine di tale violenza fu l'attentato terroristico nel quale perse la vita, nel 1951, il Primo ministro Liaquat Ali Khan.

Muhammad Allama Iqbal aveva cercato proprio di risolvere due decenni prima la potenziale tensione che sfociò in questa violenza politica, teorizzando la natura pacifica e foriera di armonia dello sforzo unificativo dei musulmani dell'India. Nel suo discorso del 1930, tenuto ad Allahabad in occasione del convegno annuale della Lega, egli affermava:

Man is not the citizen of a profane world to be renounced in the interest of a world of spirit situated elsewhere. To Islam matter is spirit realizing itself in space and time. Europe uncritically accepted the duality of spirit and matter probably from Mannichaeon thought. Her best thinkers are realizing this initial mistake today, but her statesmen are indirectly forcing the world to accept it as an unquestionable dogma²⁵.

La forza e il ruolo dell'Islām erano quelli di una possente e creativa ondata di decolonizzazione del pensiero politico con la quale si rivendicava il non coinvolgimento nella scissione del pensiero duale conosciuta dall'Occidente colonizzatore e propagata sin dal tempo del manicheismo (secondo Iqbal). Il tema della non-dualità, ricorrente in molte tradizioni filosofiche asiatiche, riemerge nel pensiero di Muhammad Allama Iqbal come elemento di possibile riconciliazione fra tradizioni religiose e filosofiche dell'Asia meridionale, in particolare fra pensiero induista e islamico. In questo senso, l'idea stessa di Pakistan poteva assumere, almeno simbolicamente, il significato di una nuova configurazione politica capace di rielaborare tale eredità spirituale comune.

Per non-dualità si intende qui la possibilità di superare la separazione rigida tra spiritualità e materialità, così come quella tra soggetto osservatore e oggetto osservato. Una frattura che nella tradizione filosofica occidentale si è progressivamente accentuata, anche a partire dalla ricezione tardo-antica del neoplatonismo, contribuendo a separare il riferimento al mondo spirituale dall'ambito dell'esperienza empirica e della conoscenza razionale. In alcune interpretazioni della tradizione cristiana questa distinzione ha favorito una concezione della spiritualità come dimensione autonoma e talvolta distaccata dalla vita materiale, nonostante il presupposto neotestamentario della partecipazione dell'essere umano al corpo di Cristo²⁶. Il pensiero di Iqbal, al contrario, insiste sulla necessità di una ricomposizione dinamica tra dimensione spirituale e azione nel mondo.

Da questo punto di vista appare significativo come la riflessione di Iqbal anticipi una tensione che sarebbe emersa con forza nel pensiero occidentale del secondo Novecento: la difficoltà di conciliare spiritualità, esperienza soggettiva e scienze della mente. In ambito contemporaneo, alcuni tentativi di superare questa frattura sono rintracciabili nella neurofenomenologia proposta da Francisco Varela e sviluppata da Evan Thompson, che mira a integrare l'indagine neuroscientifica con la descrizione fenomenologica dell'esperienza vissuta. Questo approccio, influenzato anche dal dialogo con tradizioni

²⁵ M. Iqbal, N. S. Malik (Eds.) *The All India Muslim League and Allama Iqbal's Allahabad address 1930*, Shirkat Press, 2013, 378; traduzione dell'autore:

L'uomo non è cittadino di un mondo profano a cui rinunciare nell'interesse di un mondo spirituale situato altrove. Per l'Islam, la materia è spirito che si realizza nello spazio e nel tempo. L'Europa ha accettato acriticamente la dualità di spirito e materia, probabilmente a partire dal pensiero manicheo. I suoi migliori pensatori si stanno rendendo conto oggi di questo errore iniziale, ma i suoi statisti stanno indirettamente costringendo il mondo ad accettarlo come un dogma indiscutibile.

²⁶ M. G. Crepaldi, *La carne e il suo altro. Il tornante patristico*, in L. Alici, S. Pierosara (a cura di), *Antropologica. Annuario di studi filosofici. Accogliere la carne. Per una visione integrale della sessualità*, No. 1, 2018, 125-138.

contemplative asiatiche, propone una concezione della coscienza come processo incarnato e relazionale, riaprendo in modo inedito il problema della relazione tra soggetto, esperienza e realtà che pensatori come Iqbal avevano già posto al centro della loro riflessione²⁷.

Il tema delle chance della pacifica convivenza fra musulmani e induisti è affrontato nello stesso discorso poco dopo ed è risolto con la dimostrazione che la nascita dello stato dei musulmani dell'India non può essere che un fattore estremamente positivo in tal senso:

I therefore demand the formation of a consolidated Muslim state in the best interests of India and Islam. For India it means security and peace resulting from the internal balance of power; for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Imperialism was forced to give it, to mobilize its law, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times²⁸.

Pur con queste premesse, tuttavia, l'ideale iqbaliano si scontrò ben presto con la realtà dei fatti: la Costituzione del 1962 rappresentò una fase di razionalizzazione autoritaria, maturata all'indomani dell'avvento al potere del generale Muhammad Ayub Khan con il colpo di Stato del 1958. Essa segnò una cesura profonda rispetto al tentativo, pur ambiguo, di coniugare islamicità e parlamentarismo che aveva caratterizzato la Costituzione del 1956. In nome della stabilità e dell'efficienza, il nuovo assetto costituzionale sacrificò il pluralismo politico e rafforzò in modo decisivo il potere presidenziale, inaugurando una stagione in cui la modernizzazione fu perseguita dall'alto attraverso strumenti tecnocratici e centralizzatori. L'architettura ideologica di questo progetto fu rappresentata dal “*Basic Democracies Order*”, concepito come alternativa al parlamentarismo di tipo occidentale, ritenuto responsabile dell'instabilità e delle lotte fazionarie del primo decennio post-indipendenza. Secondo Ayub Khan, la democrazia non doveva essere intesa come competizione partitica, bensì come partecipazione “organica” delle comunità locali allo sviluppo nazionale. I “*Basic Democrats*”, eletti a livello di villaggio e di distretto, avrebbero dovuto costituire il fondamento di un sistema piramidale di rappresentanza, culminante nel presidente²⁹. In apparenza, si trattava di un tentativo di radicare la legittimità politica nel tessuto sociale, valorizzando le strutture comunitarie tradizionali. In realtà, come dimostrano sia la prassi politica sia l'architettura giuridica del sistema, le “*Basic Democracies*” si rivelarono soprattutto uno strumento di controllo capillare. La partecipazione ai consigli locali era subordinata all'autorizzazione del potere centrale, e l'intero meccanismo funzionava come una rete di mediazione burocratica funzionale al consolidamento del regime. Lungi dal promuovere un autentico decentramento, il sistema rafforzava la dipendenza delle élite locali dal centro, trasformando la “democrazia di base” in una tecnologia di governo. L'impressione di un processo decisionale che nasceva dal basso mascherava, in realtà, una dinamica fortemente verticalizzata, in cui il dissenso era neutralizzato e l'opposizione politica marginalizzata. La Costituzione del 1962 tradusse questo disegno in norme, abolendo il sistema parlamentare e introducendo una repubblica

²⁷ F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La mente nel corpo. Scienze cognitive ed esperienza umana*, Casa Editrice Astrolabio, 2024.

²⁸ M. Iqbal, N. S. Malik (Eds.) *The All India Muslim League and Allama Iqbal's Allahabad address 1930*, cit., 378; traduzione dell'autore:

Chiedo pertanto la formazione di uno Stato musulmano consolidato nel migliore interesse dell'India e dell'Islam. Per l'India significa sicurezza e pace derivanti dall'equilibrio interno del potere; per l'Islam un'opportunità per liberarsi dell'impronta che l'imperialismo arabo è stato costretto a dargli, per mobilitare il suo diritto, la sua istruzione, la sua cultura e per metterli in più stretto contatto con il suo spirito originario e con lo spirito dei tempi moderni.

²⁹ *Constitution of Islamic Republic of Pakistan 1962*, Parte I, Capitolo 3, https://cci.gov.pk/SiteImage/Misc/files/Constitutions%20of%20Pakistan/Constitution_of_Pakistan_1962.pdf.

presidenziale in cui il capo dello Stato concentrava nelle proprie mani funzioni esecutive e legislative. Anche il riferimento all'Islām, pur non scomparendo, venne attenuato: il termine “*islami*” fu inizialmente rimosso dalla denominazione ufficiale dello Stato, a segnalare la volontà di privilegiare una modernità nazionalista e secolarizzata, seppur non apertamente laica. Questo ridimensionamento simbolico dell'islamicità costituzionale indicava una gerarchia di valori in cui l'ordine, lo sviluppo economico e l'efficienza amministrativa prevalevano sulla fedeltà all'ispirazione originaria del Pakistan come comunità fondata su una missione spirituale. Da un punto di vista iqbaliano, tale svolta può essere interpretata come un momento di compressione della *khūdī* collettivo. Nel pensiero di Iqbal, infatti, la vitalità della comunità dipende dalla libertà creativa dell'Io, che si realizza nell'azione morale e nella partecipazione responsabile alla vita pubblica. Il modello di Muhammad Ayub Khan, al contrario, tendeva a ridurre il cittadino a ingranaggio di un progetto di modernizzazione guidato dall'alto, in cui l'obbedienza e la disciplina prendevano il posto dell'iniziativa etica³⁰. Nel tentativo di subordinare l'etica alla ragion di Stato, si restringeva inevitabilmente lo spazio della trascendenza, e con esso quella dimensione spirituale che, per Iqbal, costituisce la fonte stessa dell'energia politica. Il regime di Ayub Khan rivendicava tuttavia una propria legittimità modernizzatrice. Le riforme economiche, l'industrializzazione e l'alleanza strategica con gli Stati Uniti nel contesto della Guerra fredda venivano presentate come prove del successo di una “via pakistana allo sviluppo”. In questo quadro, l'Islām era reinterpretato come fattore di coesione culturale e di disciplina sociale, più che come principio critico capace di orientare l'azione politica verso la giustizia. La religione, in altri termini, veniva funzionalizzata al progetto statale, perdendo quella carica trasformativa che Iqbal aveva visto come essenziale per evitare la cristallizzazione dell'ordine esistente. Ne risultò una modernità islamica di tipo tecnocratico, in cui il richiamo alla tradizione serviva a legittimare un potere fortemente centralizzato. Questo scarto tra ispirazione e prassi generò una tensione latente che sarebbe emersa con forza negli anni successivi, quando l'opposizione politica e i movimenti popolari denunciarono il carattere autoritario del regime e la sua distanza dalle aspirazioni profonde della società. Il crollo del sistema autocratico del Generale Ayub Khan, che venne sostituito da Yahya Khan sull'onda di diffuse proteste di piazza, alla fine degli anni Sessanta mostrò così i limiti di un modello che aveva privilegiato l'ingegneria istituzionale e lo sviluppo economico rispetto alla costruzione di una legittimità morale condivisa.

In conclusione, la stagione della Costituzione del 1962 rappresenta una fase cruciale per comprendere la traiettoria del Pakistan: essa evidenzia come il progetto di tradurre la *khūdī* collettiva in forme istituzionali potesse essere deviato verso una logica di controllo e razionalizzazione autoritaria basata sul controllo della religione da parte del potere. La carta costituzionale voluta dal regime presidenziale di Muhammad Ayub Khan aboliva il sistema parlamentare della precedente esperienza costituzionale del 1956 e concentrava l'autorità nell'esecutivo, introducendo un modello di “democrazia guidata” fondato sul sistema dei “*Basic Democracies*”, attraverso il quale la partecipazione politica veniva filtrata e gerarchizzata³¹. Il tradimento palese dell'ispirazione iqbaliana non fu soltanto il risultato delle ambizioni personali di Ayub Khan, ma l'espressione di una tensione strutturale tra modernizzazione statale e libertà spirituale. Peraltro, Mohammad Ali Jinnah, nel suo breve periodo come Governatore, accentrando a sé alcuni

³⁰ F. Shaikh, *Making sense of Pakistan*, C Hurst & Co Publishers Ltd, 2009, 210-224.

³¹ M. Cheema, *Courting Constitutionalism. The politics of Public Law and Judicial Review in Pakistan*, Cambridge University Press, 2022, 69-71.

poteri aveva forse gettato le basi per questo primo evento traumatico della politica pakistana.

In questo senso, l'esperienza del 1962 conferma che, senza una partecipazione autentica e senza un continuo rinnovamento etico, ogni tentativo di costruire una "modernità islamica" rischia di ridursi a un ordine di facciata, incapace di dare voce alla creatività morale della comunità e di realizzare quella sintesi tra individuo, società e trascendenza che stava al cuore del pensiero di Muhammad Allama Iqbal³².

La Costituzione del 1973, elaborata sotto la guida di Zulfikar Ali Bhutto nel contesto traumatico seguito alla secessione dell'ala orientale, divenuta Bangladesh, rappresenta il tentativo più organico di ricomporre l'identità politica e morale del Pakistan. Essa nasce dall'esigenza di restaurare una coesione nazionale incrinata e di fornire allo Stato una base di legittimità che non fosse soltanto procedurale, ma anche simbolica e valoriale. La carta del 1973 ristabilì infatti il parlamentarismo, ridefinì l'equilibrio federale tra centro e province e reintrodusse un ampio catalogo di diritti fondamentali, segnando una netta discontinuità rispetto alla struttura fortemente presidenziale del 1962.

In questo contesto, la riaffermazione dell'islamicità dello Stato non va letta unicamente come concessione alle forze religiose, bensì come risposta a una crisi di senso: l'Islām viene assunto come orizzonte comune capace di ricostituire la *khūdi* collettiva dopo il fallimento dell'unità nazionale fondata su basi meramente politico-territoriali. L'introduzione che avverrà nel 1985, sotto il governo di Zia, dell'articolo 2a³³, che incorpora la "Objectives Resolution" nel corpo costituzionale, sancisce in modo solenne che la sovranità appartiene ad Allah e che l'autorità dello Stato è esercitata come sacro deposito e come sacra concessione, dal popolo. Questo passaggio riveste un significato profondamente iqbaliano: il potere politico non è concepito come dominio autonomo, ma come responsabilità morale derivante da un ordine trascendente. L'islamizzazione dell'ordinamento giuridico pakistano, peraltro, avvenne in vari passaggi, l'ultimo e coronamento dei quali fu la promulgazione, nel 1988, di un'ordinanza, la *Enforcement of Shari'ah (Revised) Ordinance*, che rendeva la *Shari'a* suprema legge del paese.

Particolarmente rilevanti sono poi gli articoli 227-230, che stabiliscono l'obbligo di conformità delle leggi al Corano e alla Sunna e istituiscono gli organi preposti a garantire tale conformità. L'articolo 227 afferma che tutte le leggi esistenti dovranno essere adeguate ai precetti islamici, mentre l'articolo 228 istituisce il *Council of Islamic Ideology*³⁴, incaricato di fornire pareri al Parlamento e ai governi provinciali. Questo meccanismo rivela il tentativo di istituzionalizzare una forma di *ijtihad* collettivo: non un ritorno statico alla tradizione, ma una mediazione permanente tra rivelazione e modernità. In prospettiva iqbaliana, ciò può essere interpretato come lo sforzo di mantenere vivo il dinamismo della *khūdi* all'interno delle strutture statali, evitando che l'Islam si riduca a mera ideologia di legittimazione.

Al tempo stesso, la Costituzione del 1973 riafferma il parlamentarismo e un ampio catalogo di diritti fondamentali, eredità del costituzionalismo moderno. Ne risulta una costruzione ibrida, in cui elementi liberali e riferimenti islamici convivono in una tensione mai del tutto risolta. Questa ambivalenza riflette il problema di fondo già individuato: la difficoltà di far coincidere un principio metafisico, come quello della *khūdi*, con l'esigenza di governare una società complessa, pluralistica e segnata da profonde fratture

³² A. Fleschenberg, S. Holz, A. Waheed (Eds.), *Pakistan at Seventy-Five: Identity, Governance and Conflict-Resolution in a Post-colonial Nation-State*, Liverpool University Press, 2023, 49.

³³ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973 as modified up to 2018*, <https://www.pakp.gov.pk/wp-content/uploads/2024/07/Constitution.pdf>.

³⁴ *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973 as modified up to 2018*, <https://www.pakp.gov.pk/wp-content/uploads/2024/07/Constitution.pdf>.

etniche e sociali. L'Islām costituzionale diviene così al tempo stesso fonte di unità simbolica e terreno di conflitto interpretativo.

Le successive islamizzazioni promosse durante il regime di Muhammad Zia-ul-Haq negli anni Ottanta³⁵, pur muovendosi formalmente nel solco della Costituzione del 1973, mostrano come il richiamo all'ordine trascendente possa essere piegato a logiche autoritarie. Lungi dal rafforzare la *khūdī* creativa immaginata da Iqbal, tali politiche hanno spesso prodotto una giuridicizzazione rigida dell'Islām, riducendone la dimensione etica e spirituale. Questo emerge chiaramente anche dalla disamina di Aziz che rammenta come l'islamizzazione forzata del Generale Muhammad Zia-ul-Haq sembrò adattare alcune norme (specialmente quelle penali) ad un'idea di *fiqh* ma finì per allontanare il *Corpus* costituzionale nella sua totalità dal senso di alcune fonti shariatiche³⁶ come il *qiyās* (ragionamento deduttivo). Ovvero si giunse ad una estrema ortodossia che si rifaceva alle fonti direttamente trasmesse a partire dal Profeta. Ciò conferma che nessuna architettura costituzionale, per quanto ispirata, può garantire di per sé la realizzazione del principio: tutto dipende dall'uso politico che il potere ne fa e dalla vitalità morale della comunità³⁷.

4. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Nel complesso, la Costituzione del 1973 può essere letta come il punto di massimo avvicinamento storico al progetto iqbaliano, ma anche come la prova dei suoi limiti. Essa incarna l'aspirazione a uno Stato che sia al tempo stesso moderno e radicato nella trascendenza, ma rivela anche quanto sia fragile l'equilibrio tra autorità divina, sovranità popolare e pluralismo sociale. In questo senso, il testo del 1973 non rappresenta un compimento definitivo, bensì una tappa di un processo incompiuto: il tentativo, sempre rinnovato e problematico, di dare forma istituzionale alla *khūdī* collettiva nel Pakistan.

Nel contesto contemporaneo, la *khūdī* assume un valore che trascende il confine pakistano. Di fronte alla crisi dei modelli universalistici e soprattutto di quelli occidentali e all'emergere di nuove identità religiose e culturali, la filosofia di Iqbal offre una terza via: quella di un umanesimo teocentrico, in cui la dignità dell'individuo deriva dalla sua capacità di partecipare al divino, e la comunità trova legittimità solo se orientata alla realizzazione spirituale³⁸. Tale prospettiva permette di rileggere la Pace non come compromesso politico, ma come stato di equilibrio creativo tra l'Io, la comunità e Dio. In questo senso, la *khūdī* non è soltanto una categoria etico-metafisica, ma anche una chiave per comprendere la possibilità di una civiltà della Pace in un mondo frammentato.

L'eredità di Iqbal si misura dunque nel suo potere di ispirazione: più che un modello istituzionale, essa è un principio di movimento. Il Pakistan, con le sue contraddizioni e i suoi fallimenti, testimonia il rischio insito in ogni tentativo di incarnare lo spirito in forme storiche. Ma proprio per questo, l'ideale iqbaliano conserva un valore critico e profetico: ricorda che nessuna legge, nessuno Stato e nessuna costituzione possono dirsi pienamente giusti se non promuovono la crescita spirituale dell'uomo e della comunità.

³⁵ Per l'evoluzione storica, specialmente del periodo relativo alla dittatura del Generale Muhammad Zia-ul-Haq, si veda I. Talbot, *Pakistan: A Modern History*, C Hurst & Co Publishers Ltd, 1999 e, I. Talbot, *Pakistan: A New History*, C Hurst & Co Publishers Ltd, 2015.

³⁶ S. Aziz, *The Constitution of Pakistan. A Contextual Analysis*, Bloomsbury, 2018, 216-224.

³⁷ E. Giunchi, *Pakistan: una storia politica e religiosa*, Carocci, 2026.

³⁸ S. M. H. Zaidi, *Iqbal and the Concept of the Islamic State*, Iqbal Academy Pakistan, 2003.

In tale prospettiva, la visione di Iqbal non si esaurisce nella fondazione del Pakistan, ma continua a interrogare le forme stesse della modernità islamica. Egli rifiuta tanto l'immobilismo tradizionalista quanto la secolarizzazione radicale: ciò che propone è una sintesi dinamica, in cui la *Shari'a* (ovvero i principi che sottendono al diritto islamico) e la ragione moderna dialogano per rinnovare costantemente l'ordine morale e politico. L'idea di "movimento" è qui decisiva: la comunità musulmana, come l'individuo, è chiamata a un incessante processo di auto-trascendimento, di *ijtihad* spirituale e intellettuale. In questa tensione verso l'auto-perfezionamento, Iqbal vede la vera essenza dell'Islām, inteso come forza vitale, non come dogma statico.

Il messaggio di Iqbal, dunque, non si rivolge soltanto al Subcontinente, ma al mondo intero: egli invita a concepire la religione come principio creativo della storia, capace di guidare la libertà umana e soprattutto di costituire una reale realizzazione dell'essere umano, nella sua *khūdī*, senza soffocarlo. Tale visione implica una critica radicale dell'idea occidentale di sovranità assoluta dello Stato, che per Iqbal riduce l'uomo a ingranaggio della macchina politica. Al contrario, la sovranità appartiene solo a Dio, e l'uomo, come suo vicario (*khalīfa*), ha il dovere di attuarla nella giustizia, nella solidarietà e nella libertà interiore.

In questo senso, l'eredità iqbaliana resta un punto di riferimento per ogni progetto politico che voglia coniugare fede e modernità. Essa continua a ricordare che la vera riforma non nasce da leggi o istituzioni, ma da un risveglio dell'anima collettiva. Finché il messaggio di Iqbal sarà compreso in questa chiave dinamica, esso potrà ancora offrire alla *ummah* – e al mondo – un linguaggio di pace, fondato sulla dignità e sulla creatività dell'essere umano.