

MICHELANGELO GUIDI

STORIA
DELLA
RELIGIONE DELL'ISLAM

Dal vol. II della *Storia delle Religioni*
a cura del P. PIETRO TACCHI-VENTURI S. I.; Torino, Unione Tip.-Editrice, 1936-XIV

n° 234. C29 ITa.

religion

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

14/07/2017
240 GUI STO

**FONDS
ROGER LESCOT**

III.

MICHELANGELO GUIDI

STORIA DELLA RELIGIONE DELL'ISLAM

Institut kurat de Paris

Institut kurde de Paris

BIBLIOGRAFIA

Trattazioni generali e con scopi divulgativi:

I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, 2^a ed. Heidelberg, 1925 (tradotte in francese da ARIN, *Le dogme et la loi de l'Islam*. Parigi, 1920).

H. LAMMENS, *L'Islam. Croyances et Institutions*. Beirut, 1926.

M. M. MORENO, *Brevi nozioni d'Islam*. Tripoli, 1927.

C. SNOUCK HURGRONJE, *Der Islam nel Lehrbuch der Religionsgeschichte von BERTHOLET und LEHMANN*. Tübingen, 1924. (Devo molto a questa ottima esposizione).

Carlo Alfonso Nallino dettò nell'Istituto Coloniale Italiano nel 1921-1922 una serie di lezioni sull'Islam, che purtroppo non vennero diffuse che in poche copie dattilografate, neanche definitivamente corrette dall'autore. In nessuna trattazione si trovano notizie ugualmente precise ed importanti. Devo citare tali lezioni perchè, possedendone io una copia, non potei fare a meno, anche nell'interesse della divulgazione, di giovarmene ampiamente, come risulta che anche altri se ne giovarono nelle opere loro. È anche prezioso l'articolo dello stesso Nallino *Islamismo*, nell'*Enciclopedia Italiana*, XIX s. v. Infine mi è grato di riconoscere qui pubblicamente quanto il mio scritto debba alla consuetudine con questo sommo islamista (p. es., per la parte concernente la legge). Anche ai libri del Lammens e del Moreno ho attinto, ampiamente. Avverto infine che il presente lavoro è stato consegnato per la stampa nell'Agosto 1933; perciò non può tener conto di alcune recenti pubblicazioni.

Per i singoli capitoli:

Arabia preislamica.

I. GUIDI, *L'Arabie antéislamique*. Parigi, 1921; J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidenthums*, 2^a ed. Berlin, 1897; H. LAMMENS, *Le Berceau de l'Islam*. Roma, 1914.

Maometto.

TOR ANDRAE, *Mohammed und sein Glaube*. Göttingen, 1932; versione italiana: *Maometto, la sua vita e la sua fede*. Bari, 1933; TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, 2^a ed. (Schwally, Bergsträsser). Lipsia, 1909 sgg.; L. BONELLI, *Il Corano* (traduzione italiana). Milano, 1929.

Legge.

D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*. Roma, 1926. È di prossima pubblicazione, postumo, il II volume di quest'opera, che è di gran lunga la più importante trattazione di diritto musulmano, ed alla cui introduzione ho attinto molta materia; TH. W. JUYNBOLL, *Manuale di diritto musulmano secondo la dottrina della scuola sciafita con una introduzione generale*. Traduzione con postille e note sulla dottrina della scuola malikita di G. Baviera. Milano, 1916.

Dogmatica.

D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. Londra, 1902; A. J. WENSINCK, *The creed of Islam*. Cambridge, 1932; L. MASSIGNON, *al-Hallaġ, martyr mystique de l'Islam*, vol. II. Parigi, 1922.

Mistica.

L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*. Parigi, 1922 (libro che ha grandemente promosso gli studi di mistica e di cui mi son valso moltissimo); R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921; id., *The Mystics of Islam*. London, 1914. Testi arabi sulla legge, la dogmatica e la mistica sono tradotti in tedesco ed annotati in J. SCHACHT, *Der Islam mit Ausschluss des Qor'āns*. Tübingen, 1931 (utilissimo).

Sette Shi'ite.

R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schī'a*. Lipsia, Harrassowitz, 1926; M. GUIDI, *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islām e Nuove ricerche sui Yazidi*, in: «Rivista degli Studi Orientali», 1932; D. M. DONALDSON, *The Shi'ite Religion*. Londra, Luzac, 1933; W. IVANOW, *A Guide to Ismaili Literature*. Londra, «Royal Asiatic Society», 1933.

Islam moderno.

H. A. R. GIBB, *Whither Islam?* (in collaborazione con altri) Londra, Gollancz, 1932; R. HARTMANN, *Die Krisis des Islam*. Lipsia, 1928.

Cfr. per i vari argomenti i singoli articoli, spesso importantissimi, dell'*Enciclopedia dell'Islam*, e dell'*Enciclopedia Italiana*, fondamentali anche quest'ultimi, generalmente redatti dal Nallino, con bibliografia.

AVVERTENZA

Il sistema di trascrizione delle parole arabe è quello adottato dalla Rivista mensile « Oriente Moderno », edita a Roma dall'Istituto per l'Oriente. È indicato inoltre l'accento tonico. Si ricordi che la parola *Islam*, la quale, come qualche altra entrata nell'uso corrente, è qui stampata senza segni speciali, va pronunciata con l'ultima sillaba lunga e l'accento tonico su di essa.

Ringrazio il Prof. Giorgio Levi Della Vida per l'efficacissimo aiuto prestatomi nella revisione delle bozze, e per alcuni suggerimenti.

STORIA DELLA RELIGIONE DELL'ISLAM

I. - L'ARABIA PRIMA DELL'ISLAM

1. Il paese (p. 231). - 2. Le antiche tribù arabe e la loro vita (p. 232). - 3. L'antica religione araba (p. 234). - 4. Il Giudaismo in Arabia (p. 238). - 5. Il Cristianesimo in Arabia (p. 240). - 6. I Hanif precursori di Maometto (p. 242). - 7. Il nome di Hanif (p. 244).

L'Islam è vera rivoluzione religiosa, creazione nuova che nel suo complesso ha una originalità distinta, di cui giace il segreto nella personalità di Maometto. Ma è nello stesso tempo conservazione di elementi preesistenti, nuovamente combinati e animati da un nuovo spirito. La indagine storica, quindi, che scruta le condizioni di questo sorgere, senza poter penetrare a fondo nella indefinibile azione della persona del Profeta, vuol cogliere anzitutto nella sua ispirazione l'eco della vita nazionale beduina, rintracciare poi ciò che sia giunto a lui non dal vecchio costume arabo, ma dai fecondi semi delle varie forme delle grandi religioni monoteistiche, come il Giudaismo e come il Cristianesimo, che già fioriva, oltre i deserti che circondano la penisola arabica, con quella abbondanza di frutti per l'elevazione dell'umanità, che nessuna religione ha mai più avuti.

1. — La storia dell'Arabia fin dal tempo più antico è nettamente determinata dalla natura del suo suolo e del suo clima; poichè solamente nel Yemen, paese montagnoso fecondato da corsi d'acqua, fu possibile il sorgere di grandi civiltà sedentarie, che però, all'apparire dell'Islam, eran già e irrimediabilmente decadute. Nelle altre regioni d'Arabia — steppe e deserti, con poche oasi disseminate nell'immenso territorio — la popolazione era, come lo è ancor oggi, per lo più nomade, costretta a spostarsi continuamente per cercare il pascolo del bestiame, unica risorsa di quei poveri pastori. Nelle oasi però (specialmente nel Higiâz, e al limite della Siria e della Mesopotamia, nei punti di passaggio del commercio di carovana), eran sorti alcuni centri, colonie di Giudei agricoli o anche vere e proprie città arabe, con i tipici carat-

teri delle agglomerazioni sedentarie, che voglion dire progresso, comunicazione e fusione con altre civiltà, e oppongono la loro vitalità alla immobilità secolare della vita beduina. Le origini di ogni aspetto della vita araba sono determinate da questo iniziale e fondamentale contrasto; l'Islam, che la riassunse ed espresse nel modo più efficace, porta ancora la traccia della ispirazione beduina delle sue origini; ma anche chiaro vi si distingue l'impulso ad esso dato dai valori stranieri, che, con il provvidenziale modo sopra-nazionale della collaborazione dell'umanità, poterono fondersi, nell'animo di Maometto, con le tradizionali attitudini arabe.

Quando apparve, al principio del VII secolo, la singolare figura di Maometto, la maggior parte della popolazione dell'Arabia, disseminata nelle enormi distese, vagava nelle steppe secondo un regolato ritmo fissato dal clima, e da norme e da consuetudini. La vita beduina aveva consolidato usi e costumi che fino ad oggi, presso quelle popolazioni che nella penisola sono rimaste meno toccate dalla ragione nuova di vita introdotta dall'Islam, hanno vittoriosamente superato la prova di secoli.

2. — Le singole tribù eran suddivise dalla tradizione araba nazionale secondo un principale criterio di discendenza; esse infatti da tempo antico avevano la coscienza di derivare da due grandi rami distinti, uno che si riattacca al Yemen ed uno che si riattacca all'Arabia del Nord, separati da gravi rivalità e da gelosie violente che si ripercossero vivamente nelle vicende della più antica storia islamica, quando la vita sedentaria non era ancora prevalente, e quando le tribù beduine, che tanta parte ebbero nella diffusione della nuova idea, sciamavano nelle terre dell'impero arabo, lo popolavano e lo colonizzavano, ne costituivano infine milizia e riserva. Un'altra divisione, connessa del resto con la precedente, distingueva le tribù secondo la maggiore o minore purezza delle loro origini arabe.

Le singole tribù o sottotribù erano, e lo sono ancora, distinte da nomi preceduti dalla parola *Bánū*, che vuol dir figli; nomi di celebri antenati o anche di animali, avanzo di credenze totemiche di tempi antichissimi e che non avevano alcuna viva manifestazione nell'epoca di Maometto. *Bánū Tamím*, *Bánū Kalb*, *Bánū Qáis*, *Bánū Táyyi'*, son nomi che ricorrono frequentissimi nella storia islamica. I *Bánū Quráish*, tra i quali sorse Maometto, erano una tribù non più nomade, forse formata di elementi raccoglittici che si riattaccavano al ramo dell'Arabia del Nord; da tempo abbastanza antico essi avevan preso possesso della Mecca, e nella vita sedentaria, pur conservando alcuni caratteri delle norme avite beduine, avevano assunto nuovi ordinamenti e costumi.

Vanno messi in rilievo, quali premesse per comprendere l'Islam, alcuni caratteri della vita sociale, politica e religiosa degli antichi Arabi.

L'unità politica della tribù araba è costituita unicamente dal legame del sangue secondo la discendenza maschile, che vincola insieme i membri del clan, mentre ad esso è estraneo o nemico chiunque non discenda dal ceppo, o non gli sia stato aggregato per mezzo della clientela. I diritti e i doveri sociali sono determinati da questo

criterio, e la responsabilità è collettiva, sì che per ogni offesa a un singolo membro della tribù è dovuta alla totalità di essa (che la ripete dalla totalità della tribù a cui appartiene l'offensore) una riparazione; sia nella forma del taglione sia in quella del riscatto con un prezzo. Anche la comunità islamica è concepita come una grande tribù collegata da una simile solidarietà; ma non più determinata dal legame del sangue, bensì da quello della fede. L'unità della tribù araba precorre così e adombra l'universalità dell'Islam; appoggiarsi ad essa, e volgere insieme a significato e a valore tanto più alto questo vincolo, vivamente sentito in seno alle tribù di cui si compose il primo nucleo degli aderenti alla nuova confessione, fu un passo decisivo di Maometto, fu segno della sua accorta e geniale mente politica.

Era anche caratteristica della vita delle tribù arabe la mancanza di una proprietà fondiaria privata; la tribù esercita solamente un diritto solidale su pascoli, fonti ed acque; sembra che anche le greggi appartenessero alla collettività e che solo gli oggetti mobili potessero essere proprietà di privati. Alcune norme musulmane concernenti la spartizione del bottino e la proprietà dei territori conquistati, in genere la proprietà dello Stato, si riattaccano per qualche aspetto a queste antiche consuetudini.

L'idea monarchica, o di una regalità di origine divina, era assolutamente sconosciuta alla società araba, che può veramente dirsi, per alcuni riguardi, democratica. Solo più tardi nel Califfo islamico si fuse gradualmente la figura dell'antico capo arabo con quella del sovrano orientale. Che i Califfi del tempo antico, un Abū Bakr o un 'Ómar, ricordino davvicino il semplice costume degli *Sháikh* delle tribù, è ben naturale; ma anche la figura del Califfo abbaside rivela la eredità dell'antica consuetudine: chè a volte appare piuttosto primo tra pari, che re separato da un abisso dal resto dei mortali.

L'autorità massima della tribù, di natura più che altro morale, risiedeva, come ancora oggi tra i nomadi, nel *Sáyyid* (parola che in origine vuol dir forse parlatore), detto anche *Sháikh*, carica elettiva, per designazione degli anziani, che non disponeva però di poteri coercitivi: essendo il concetto della pubblica pena estraneo alla tribù araba. Il capo era assistito da un consiglio di anziani, non regolarmente costituito o convocato; le decisioni sulle controversie erano affidate a un giudice, scelto tra le persone più esperte nelle tradizioni e nelle consuetudini, consultato anche da tribù diverse per gravi dissensi. Il giudice naturalmente non poteva riferirsi ad una legge scritta che mancava assolutamente, ma solo applicava o interpretava la norma secolare. La consuetudine dei maggiori era fonte essenziale di regola in ogni aspetto della vita: si vedrà quanto valga nello sviluppo dell'Islam il rispetto di essa.

Nel grandioso fenomeno della nuova religione che ha varcato, per giungere così lontano, i limiti d'Arabia, rivivono così or conservati, ora volti a nuovo significato, alcuni tratti della vita chiusa e particolare dell'antica tribù araba. Così fu, come or ora vedremo, per la religione: in essa, pur con un nuovissimo ordine, suona ancora l'eco dell'antica fede che fu familiare a Maometto nella sua giovinezza e che è legata alla nuova, attraverso la coscienza del Profeta, da un vincolo sottile, che l'indagine

ristabilisce ed a cui va attribuito non solamente un valore storico di precedente, ma quello vivo di ispirazione.

Alla Mecca un rudimento di Stato, una repubblica mercantile, come la ha felicemente definita il Lammens, in Siria e Mesopotamia i piccoli regni dei Ghassānidi e dei Lakhmīdi già riunivano alcune agglomerazioni arabe entro forme regolari di vita pubblica, per quanto poco evoluta.

La tradizione, così felicemente riassunta ed interpretata da Ibn Khaldūn, e la vita delle odierne tribù nomadi, che conservano tanti caratteri antichi, permettono di arricchire ed animare la descrizione. Il nomadismo sviluppò nei Beduini virtù guerriere; la costituzione delle tribù e il senso di attaccamento per la propria unità li fece gelosi custodi di tradizioni religiose e familiari. Ma per le difficoltà della vita, per la mancanza di un'unità superiore, si sviluppò in loro un egoismo politico, un senso di individualità che promosse fin dall'inizio dell'Islam una tendenza centrifuga alla riforma di Maometto ispirata ad un concetto così unitario. E, riunite in un singolare insieme, qualità o disposizioni che sembrano contraddittorie: generosa ospitalità, ma mancanza di ogni scrupolo nello spogliare i viandanti o predare altre tribù; fedeltà alla parola data, ma agguati e tradimenti; coraggio superbo nello slancio dell'attacco, ma prudenza calcolatrice nell'evitare una forma non familiare di guerra. Nell'Arabo, poi, innata la disposizione al giudizio politico, la facondia nel parlare, destè le facoltà analitiche e descrittive, ma povere spesso le idee, non coordinate in concezioni di insieme; mancanza nella poesia di un'epica, ma ricchissima fioritura di lirica, prevalenza insomma dell'analisi sulla sintesi. Ricchissima poi la lingua, strumento perfetto di eloquenza e poesia. La vita beduina, la lontananza dalle grandi correnti della cultura, mantennero vive queste qualità che è assai difficile coordinare in un giudizio sintetico; ma da esse si sente pervadere tutto lo sviluppo della cultura araba, tutto quello dell'Islam, chè di questa cultura è il fenomeno centrale. Come in una razza di esseri viventi persistono gli effetti del sangue in essa infuso, così l'Islam porta sempre il segno della origine araba; essa è la fonte di una serie di qualità stilistiche proprie alle manifestazioni dell'Islam, essa spiega come quegli uomini, usciti dal deserto, abbiano maturato il senno per il governo di un impero mondiale, come in esso abbiano però unito alte virtù a fiera durezza; spiega la ragione della fisionomia culturale dell'Islam, che ha dovuto assorbire e non ha saputo completamente assimilare i prodotti di culture e religioni superiori con cui è venuto improvvisamente a contatto; pur avendo come fenomeno religioso un alto valore, e pur segnando tra le sue glorie quella di aver dato al mondo affascinanti spiriti religiosi.

3. — Questo popolo ebbe una sua religione; la riforma di Maometto fu certo un vero rivolgimento, ma la tradizione non morì completamente; poichè il Profeta, sentendone con fine intuito e sensibilità tutto il valore, volse abilmente a nuovo significato antiche credenze ed usi, che così, ancor oggi, vigono come resti della antichissima religiosità orientale. Che poi il senso religioso istillato nell'animo di Maometto dalla

sua vita araba abbia contribuito a formarne la nuova coscienza, nonostante che la sua riforma sia una reazione alle vecchie credenze, è certo, per quanto in tal campo ogni precisazione potrebbe esser temeraria. La funzione di questi punti di contatto tra la novissima religione e la tradizione fu concreta ed attiva, ben percepita dalla mente politica del Profeta. Il rispetto serbato alle antichissime cerimonie del pellegrinaggio, l'onore reso dall'Islam, sia pure con differente spirito, al santuario della Mecca, pieno di ricordi del paganesimo, diede forza di circolazione alle nuove idee tra quel popolo di cui or ora abbiamo notato il profondo attaccamento alla tradizione.

La religione delle antiche tribù arabe, la quale si riconnette con gli antichi paganesimi semitici, è ben definita come un polidemonismo; gli esseri adorati sono cioè in origine protettori ed abitatori dei singoli luoghi, come i *Bā'al* delle popolazioni cananee; spesso più simili a gnomi o a folletti, che, per esempio, alle ben definite personalità del paganesimo greco e romano. E non è certo qui il luogo di studiare l'arduo problema della relazione delle singole divinità arabe con quelle venerate nella Arabia meridionale, o con il Pantheon semitico. Questi esseri soprannaturali eran creduti abitare in alberi o sorgenti; e più specialmente, in un paese così pietroso e dove la roccia per l'azione atmosferica assume spesso forme bizzarre, in pietre sacre. Tale culto litico prevalse più che ogni altro in Arabia, ove l'oggetto venerato consisteva più spesso in una pietra, vero feticcio. Divinità assai onorate erano quelle chiamate Wadd, Suwā', Nasr, Yaghūth, Ya'ūq ecc. Alla Mecca, nel recinto sacro che poi divenne il centro del culto islamico, e che accoglieva, secondo la tradizione, una folla di idoli e simulacri, era prima tra tutti adorata la pietra nera, blocco di basalto, forse un aereolito, di cui non si sa neanche se fosse identificato o meno con la maggiore deità del luogo, Húbal; di questo in ogni modo esisteva un idolo vicino alla pietra. Alle credenze nelle divinità si aggiungevano quelle nei *ginn* o folletti, or buoni ed or cattivi, schiera di esseri fantastici che popolavano la terra; credenza che è rimasta nell'Islam ed è vivissima ancor oggi tra i volghi arabi (v. pag. 353). Malignissimo tra questi folletti quello di sesso femminile detto *Ghūl*; la *Ghūl* abitava, secondo la fantasia dei Beduini, luoghi deserti, sviava con strane metamorfosi l'incauto viandante e lo divorava; una varietà insomma dell'orco. Nessuna credenza concreta nella vita futura; se non forse in un sopravvivere indefinito dell'ombra del morto, che ben presto vaniva nell'oblio.

Ma fatto assai notevole e da porre in qualche relazione con il sorgere del nuovo verbo monoteista è quello del prevalere, in questa congerie di dèi, di alcune figure che assumevano dignità maggiore delle altre e la cui rinomanza passava gli stretti confini delle tribù alle quali eran più speciali. Così è certo che, tra le deità femminili, le famose al-Manát, Allát, al-Úzzà, che si riattaccavano ai noti tipi della divinità femminile asiatica (l'ultima messa più specialmente in relazione con il culto astrale di Venere), avevano assunto man mano, non solo figura più netta e culto più stabilito, ma venerazione sempre più estesa. È tradizione attendibile che Maometto nel corso di una rivelazione coranica (nella *súrah* 53), recitata innanzi alla *Kābah*

in presenza dei Quráish, facesse una concessione al prestigio di quelle divinità, chiamandole con espressione di onore. Queste parole non appaiono però nel Corano; secondo la tradizione stessa esse, suggerite dal demonio, sarebbero state subito rinnegate da Maometto; al quale l'arcangelo Gabriele, apparso nella notte stessa, avrebbe rivelato i versetti 19 e sgg. della stessa *súrah*, diretti contro le credenze pagane in quelle divinità. Del fatto, di cui non sembra potersi dubitare, si son date spiegazioni diverse, e la causa che mosse il Profeta a quella prima concessione, poi rinnegata, potrà cercarsi nell'opportunismo politico; ma non è impossibile che fosse ancora viva in Maometto una traccia di quella popolare venerazione per le tre dee, forse tante volte invocate nella sua infanzia e nella sua giovinezza. A loro volta queste tre deità erano subordinate, alla Mecca per esempio, come probabilmente altre altrove, a un protettore per eccellenza della tribù, presso il quale valeva la loro intercessione: questa figura di divinità superiore non escludeva certo la presenza di altri dèi minori, nè assumeva la grandezza morale del Dio unico delle grandi religioni monoteiste. Il nome comune che si affermava per essa, in questa fase che potrebbe dirsi enoteistica, era quello di Allāh, e l'uso corrente di tale termine per indicare non solo la divinità in generale, ma anche or l'una or l'altra di queste figure preminenti, ebbe senza dubbio la sua parte d'influenza nella formazione della nuova coscienza religiosa. Avveniva poi naturalmente che il prestigio così assunto da qualche dio di tribù, specialmente di quelle più potenti, che affermavano con la floridezza dei loro centri e dei loro scambi la propria influenza, varcasse i limiti angusti del clan e si imponesse alla venerazione di altre; si sviluppava così un senso religioso comune che dirigeva le coscienze verso una fusione di credenze e di riti. Famosi luoghi di culto, la solennità di cerimonie ivi compiute, la frequenza di mercati e di fiere agevolavano questa tendenza unificatrice, la quale senza dubbio spianò la via alla riforma di Maometto. Egli più o meno consciamente si valse di questo senso di universalità già circolante e sentì insieme che il santuario della Mecca era centro di nazione, ed era segnacolo di unione per tutti gli Arabi, che la costituzione tribalizia teneva ancora politicamente separati, anzi rendeva spesso reciprocamente ostili. Qualcuno ha anche voluto supporre che l'Allāh di Maometto non fosse, nella sua prima predicazione, che l'Allāh delle tribù, mentre sembra certo che innanzi alla sua fantasia splendesse l'altissima figura del Dio dei Giudei e dei Cristiani.

Il culto prestato a questa divinità culminava nel sacrificio di animali, compiuto sulla pietra, insieme altare ed idolo, che era irrorata dal sangue della vittima; la tradizione ci serba ancora qualche notizia di antichi sacrifici umani. Mancava però nell'antica religione araba un vero e proprio sacerdozio. Il feticcio era anche onorato con doni votivi appesi ad edifici o alberi sacri contenuti nel recinto ove esso dimorava.

Le tribù beduine rimaste nell'antico costume nomade portavano nelle loro migrazioni i loro idoli o feticci albergati in una tenda rossa; questa era la *qúbbah*, quasi paladio della comunità, che, presente nelle battaglie, era il punto intorno al quale si riannodavano le schiere, come intorno a simbolo di unità e fratellanza. Invece nelle

città, nelle agglomerazioni sedentarie, eran naturalmente sorti, col passar del tempo, dei veri e propri santuari, più o meno primitivi. Il santuario era circondato da un terreno sacro, un *témenos*, protetto da tabù e proibizioni; un edificio, spesso un cubo, racchiudeva, come la tenda rossa, la divinità. La tradizione ci ha lasciato notizia di molti di questi luoghi sacri, a cui volgevano anche tribù beduine, come a centri di culto, e che furon man mano distrutti dai Musulmani. Famoso, per esempio, oltre che il santuario della Mecca, quelli di Tâ'if ove era adorata specialmente la dea Allât, quello di Nâkhlah, sede di un venerato idolo di al-'Úzzà.

Tra le cerimonie più caratteristiche di cui alcune si compievano annualmente, quali feste e pellegrinaggi, era quella del giro intorno al luogo sacro (*tawâf*), al quale prendevan parte uomini e donne che accompagnavano la devota processione (che spesso assumeva forma scomposta di selvaggio entusiasmo) con il grido votivo di *labbâika*.

Altra cerimonia che si compieva in alcuni centri era quella della corsa tra un santuario e l'altro e del gettito di pietre sopra un mucchio sacro di altre pietre. Il complicato pellegrinaggio islamico è un insieme di questi antichi, diversi riti. Varie prescrizioni di tabù accompagnavano queste solennità, che comportavano anche un abbigliamento speciale del pellegrino; del resto anche in altre occasioni, come sacrifici, complimenti di voti, funzioni e riti di iniziazione di fanciulli, ecc., avevan gran parte varie regole rituali, che rispecchiano idee antichissime magiche e superstiziose. Ed interessantissimi resti di esse rimangono anche in pratiche ed usi islamici.

La Mecca era un grande centro religioso: nella *Kâ'bah* si venerava la pietra nera e un simulacro del dio Húbal (il massimo del luogo, chiamato, come altrove altre divinità supreme, Allâh) ed altre divinità ancora. Maometto, alla conquista, avrebbe distrutto ben trecento e più idoli. Il culto era assai solenne e in occasione delle cerimonie annuali vi era un concorso frequentissimo di devoti da ogni parte dell'Arabia. Le radunate della Mecca avevan già valore panarabico; la tradizione infatti ci parla non solo di feste religiose, non solo di fiere e mercati fiorentissimi per tanto concorso, ma anche di tenzoni letterarie, a cui sempre la tradizione stessa attribuì grandissimo valore per il convenire di poeti da ogni parte dell'Arabia. E tutta la vita spirituale ne riceveva un impulso unitario: così la letteratura, così la religione.

Il servizio della *Kâ'bah* era accuratamente organizzato, le cariche eran distribuite tra i membri di famiglie influenti di quella repubblica oligarchica e provvedevano non solo alla custodia del tempio, ma anche alla cura del gran numero di pellegrini. Il grandioso spettacolo della forza del fenomeno religioso, della sua funzione unificatrice, colpì senza dubbio profondamente lo spirito recettivo, la fantasia vivace di Maometto, fin dai primi anni; e prima della sua crisi gli balenò certamente innanzi alla fantasia l'ideale dell'unione della sua *Ummah*, del suo popolo.

Ma da quel mondo non gli veniva che qualche richiamo che pur sempre riecheggiasse nella sua riforma; da quella tradizione religiosa senza viva forza, anzi in disgregamento, egli non poteva trarre le energie per fabbricare il nuovo destino della nazione

araba. Ma altre voci più potenti parlavano già, risonanze delle grandi culture e religioni, che si erano già diffuse e maturate nel mondo ellenistico orientale oltre gli sterili deserti dell'Arabia; i richiami eran però confusi, e l'eco, che di Giudaismo e di Cristianesimo giungeva in Arabia, era affievolito.

Per questo, e per le disposizioni di Maometto che egli aveva comuni con gli Arabi del suo tempo (ne appaiono gli effetti anche in alcuni suoi precursori di cui diremo or ora), la tradizione religiosa giudaica e cristiana è stata percepita ed elaborata da lui in modo singolare; non compresa intieramente, anzi spesso stranamente deformata, essa nel principio della profezia ha anche alimentato l'illusione di una identità tra la missione di Mosè e di Cristo e quella di Maometto, inviato da Dio a predicare la stessa unica rivelazione al suo popolo, agli Arabi. Più tardi, invece, la esperienza ha costretto il Profeta ad uno sforzo di armonia tra le sue primitive concezioni, non più rinnegabili, e la realtà. Si può dire che l'Islam sia, nel suo inizio, una originale interessantissima reazione araba a una complessa tradizione di natura più universale; così come in campo e in modo del tutto diverso si son diseguate varie reazioni particolari alla Cristianità universale nel mondo ellenistico-romano, per la varietà delle risonanze che quello stesso messaggio aveva in ambienti differenti. La universalità assunta più tardi dall'Islam conserva sempre una traccia della sua origine nazionale. Tradizione araba, religiosità giudaico-cristiana eran insomma due forze potenti, incapaci però di esprimere colà vita veramente nuova, se non in un fecondo accoppiamento, che attendeva il suo autore, il genio.

Tale figura di reazione originale all'influsso giudaico-cristiano va dunque considerata come punto fondamentale nello studio della natura e dello sviluppo dell'Islam; perciò, dopo aver guardato all'ambiente arabo, è indispensabile accennar brevemente alla diffusione del Giudaismo e del Cristianesimo o di dottrine ad essi ispirate in Arabia.

4. — È certo che quando sorse l'Islam numerose e forti colonie di Giudei abitavano il Ḥigíáz; così a Taimâ', a Fádak, a Kháibar, così nel popolato *wáddi-al-Qurà* o vallata dei villaggi, che conduceva dal Nord a Medina, infine a Medina stessa. In questa città, gli Ebrei, che la occupavano per metà, si davano al commercio e all'artigianato, mentre le colonie dei luoghi sopra indicati eran per la maggior parte agricole. A sud di Medina non conosciamo nuclei ebraici, il che ci fa concludere che tali colonie non fossero in relazione con la forte popolazione ebraica del Yemen. La opinione più probabile circa l'origine degli stabilimenti del Ḥigíáz è quella che la mette in relazione con la conquista romana di Palestina e delle successive emigrazioni degli Ebrei dalla loro patria. Il Talmúd ci dà infatti notizie assai vaghe sull'elemento giudaico in Arabia, e su di esse non potrebbe in alcun modo fondarsi una teoria di un'origine anteriore. La testimonianza che ci dà poi la epigrafia araba settentrionale (cioè la *liḥyanita* e la *thamūdena*) per un periodo precedente alla conquista romana della Palestina, sembra possa far dedurre solo la presenza di elementi ebraici isolati in mezzo alla grande maggioranza araba e pagana; il che

può ben spiegarsi data l'attiva vita commerciale di quei centri. Le compatte colonie giudaiche di Arabia, invece, dedite sia all'agricoltura, sia al piccolo commercio (in quello del vino eran concorrenti dei Cristiani), sia alla piccola industria, ebbero una notevole influenza non solo materiale ed economica, ma anche morale e religiosa, se anche, discordi e non unite da ideale comune politico, politicamente non furon potenti, nè seppero resistere all'azione di Maometto. Gli Ebrei infatti, assimilatisi agli Arabi in alcuni costumi, nell'uso quotidiano della lingua araba (è anche conservata una produzione poetica di Ebrei, la quale in parte è sicuramente genuina) conservavano però la loro tradizione: avevan maggior cultura, l'uso della scrittura, libri sacri, e tutto ciò li rendeva assai superiori spiritualmente agli Arabi pagani. E certamente la loro religiosità saldamente disposta ed ordinata intorno al concetto fondamentale del monoteismo e della rivelazione dell'unico Dio all'umanità, intorno ad alti concetti morali di retribuzione delle opere, arricchita, nei secoli della diaspora, da una originale apocalittica che svolgeva idee care alla fantasia religiosa di tutti i popoli, era seme troppo ferace perchè non dovesse dare i suoi frutti nel paganesimo arabo. Già prima di Maometto altri spiriti erano stati colpiti dalla forza di quell'esempio e si eran posti l'affannosa interrogazione circa il valore della religione avita. È vero che, come lo dimostrano molti argomenti, è stata una forma di giudeo-cristianesimo gnosticeggiante, ed è stata insieme la tradizione letteraria cristiana che ha ispirato più direttamente idee ed espressioni concrete non solo di Maometto, ma anche di questi spiriti che posson dirsi, in un certo modo, suoi predecessori; ma non è negabile che nel complessivo stato d'animo che promosse la conversione ad una vita nuova agì anche in modo indeterminato ma continuo l'esempio giudaico. Tanta doveva esser l'impressione che destava su quei rozzi ed illetterati beduini la dignità del servizio sinagogale, la lettura solenne di libri sacri tramandati da secoli, la scienza di rabbini che, se anche modesta, era un miracolo per gli Arabi. La poesia araba tradisce spesso questo ingenuo senso di ammirazione per tale alta vita religiosa e per le scritture ebraiche. Nella definitiva elaborazione dell'Islam, la legge giudaica ha dato poi il suo spirito, e molta materia concreta.

Non è possibile misurare con la bilancia quanti grani di elementi diversi vadano a comporre la nuova combinazione religiosa che ha nome da Maometto; solo si può tentare di raffigurarsi la successiva e continua azione dei vari fattori che agivano su un uomo vivo, dall'anima singolarmente recettiva; il quale non compilò freddamente il proprio libro dalle sue fonti, ma in attiva vicenda di vita religiosa ricevè influssi, ad essi reagì in modo originale, con processo che a noi è dato ricostruire solo assai approssimativamente, sulla traccia degli elementi che ci offrono il Corano e la tradizione per comprendere lo sviluppo di quella personalità.

Tra le forze vive presenti continuamente al suo spirito fu certo il Giudaismo delle colonie ebraiche, nel periodo meccano, poi più continuamente e più intensamente nel medinese, nonostante l'ostilità che lo divise man mano dagli Ebrei; tra esse ve ne fu una che fu veramente prevalente, quella del Cristianesimo.

5. — Se infatti la diaspora giudaica aveva fatto fruttificare in Arabia il seme della sua religiosità, la propaganda cristiana non aveva sostato, e la buona novella aveva risonato fin da tempo antico tra le popolazioni arabe, specialmente tra quelle più vicine agli antichi grandi centri di diffusione del Cristianesimo. Questa religione ebbe in Arabia un'azione differente da quella giudaica; poichè non era vincolata ad una razza e ad una nazionalità, ma invece improntata ad una concezione universale e popolare, infiammata da uno spirito di propaganda e proselitismo che non si ritrova negli Ebrei. La diffusione infatti del Cristianesimo in Arabia non è conseguenza di migrazione di popoli, ma dello spirito apostolico dei primi secoli; essa è insieme determinata dalla importanza politica che avea assunto la nuova fede nell'equilibrio dell'Oriente vicino. All'epoca di Maometto, in Arabia, più centri di Cristianesimo fiorivano; sulla questione delle origini di essi, che si ricollega a quella più generale dell'antichissima missione in Oriente, non è qui luogo di parlare.

Nel Yemen, prima della seconda conquista abissina, non sembra che il Cristianesimo avesse notevole diffusione; ma il centro cristiano di Naḡrān ci riporta a periodo più antico, e il martirio dei Cristiani di quel luogo per opera del re giudaico Dhū Nuwās nel VI secolo fu fatto che colpì grandemente e di cui ritorna la menzione non solo negli scrittori cristiani (è celebre a questo proposito la lettera del monofisita Simeone di Bēth Arshām), ma anche nel Corano. Tutto il Cristianesimo del Yemen dopo la conquista etiopica fu naturalmente in stretta relazione con quello di Abissinia. Nei regni dell'Arabia del Nord, in al-Ḥīrah, nel paese dei Ghassānidi, la religione cristiana era fiorente; in quest'ultimo, sotto l'influenza bizantina, essa fu prima decisamente monofisita, poi anche melchita per varie circostanze, mentre in al-Ḥīrah, che si trovava nell'orbita di influenza persiana, la fede era quella nestoriana. Anche nel Naḡd, tra le tribù dimoranti nel centro desertico dell'Arabia, era penetrata la buona novella; numerosi cristiani si trovavano fra i Bānū Tamīm e così tra Bānū Kīndah, Kalb, Ṭāyyi'; s'intende che molte di queste tribù alla conquista musulmana abbandonarono l'antica fede. E certo il loro Cristianesimo fu tiepido, quale è da aspettarsi dallo scarso senso religioso delle tribù beduine. Anche nel Ḥiḡiáz non mancavano elementi cristiani; molte grandi tribù però, i Quráish per es., o i Thaqīf, o Hudhāil ecc., nerbo del primo Islam, eran fedeli al vecchio paganesimo.

Durante la vita di Maometto non era cessata la penetrazione e la propaganda del Cristianesimo. La missione, la monofisita ed insieme la nestoriana, non sostava, e ove convenivano in numero gli Arabi, alla fiera di 'Ukáz, per esempio, forse risuonava la voce del missionario accanto a quella del mercante o del narratore di storie e del dicitore di poesie. Il monachismo era assai diffuso lungo le vie che conducevano dal Nord in Arabia; e la vita dei monaci, così singolare e strana per i Beduini, destava l'ammirazione ed eccitava la fantasia. Nei conventi si esercitava anche il commercio del vino, ed essi eran luoghi di ritrovo e di asilo; ed è lecito supporre che attraverso questa attività materiale i monaci cercassero di diffondere la propria religione. Anche oggi lo spirito missionario si manifesta non solo con la diretta

predicazione, ma in altri modi, come con una discreta partecipazione all'insegnamento delle varie classi del popolo. Dagli antichi testi arabi traspare l'ammirazione per la vita del monaco, o anche per il solitario eremita, o per gli stiliti, famosi e diffusi in tutto l'Oriente.

Si è recentemente voluto sostenere che tutto il Cristianesimo arabo fosse in quel tempo nestoriano, il che non corrisponde in alcun modo sia all'equilibrio di quelle due confessioni nestoriana e monofisita, sia alle origini sicuramente monofisite di una parte del Cristianesimo arabo; si ricordi anche l'interesse che non molto prima della missione di Maometto mostrò la Chiesa monofisita per i martiri di Nağrân, e si pensi alle estreme tendenze monofisite che son riferite per il Yemen in quel periodo. Anche altre notizie che ci son conservate, e che qui non si possono riportare, fanno dubitare di quella recisa asserzione. Nè per spiegare le dottrine del Corano è necessario pensare ad un'unica origine nestoriana di esse; è stato giustamente osservato che la dottrina di Maometto secondo la quale l'anima appena avvenuta la morte cade in completa incoscienza, sì che il giudizio finale avviene apparentemente subito dopo, è propria della chiesa nestoriana; anche un'altra credenza coranica, quella della immediata ricompensa del Paradiso per i martiri, dopo la prova, ha precedente nestoriano. Ma queste innegabili connessioni non devono far concludere in alcun modo per l'assenza di ogni traccia, a quel tempo, in Arabia, di monofisismo; occorre poi non dimenticare la natura così eclettica della riforma musulmana, e il modo con cui Maometto giunse a conoscenza di varie dottrine cristiane. Nessuno certo negherà per questo la grande e sempre crescente influenza che la Chiesa nestoriana ha avuto per le vicende religiose d'Oriente.

Alla Mecca, per es., lontana dai centri di diffusione del Cristianesimo, la nuova dottrina era portata da umilissime persone, come, da schiavi, specialmente abissini, e, secondo il Lammens, da soldati della stessa origine, che avrebbero formato alcuni reparti delle milizie meccane; e che Maometto abbia avuto da simili fonti alcune notizie sul Cristianesimo è più che probabile. Si è ricordato anche, e giustamente, l'influsso delle sue mogli cristiane. Naturalmente è impossibile dar cifre anche approssimative per le comunità cristiane in Arabia; è già così difficile fissare la totale popolazione araba di quel periodo!

Una forza tanto viva, che in sì vario modo faceva sentire la sua azione nel paese, doveva provocare, nella vita religiosa, come il Giudaismo, una reazione. Infatti il Corano attesta una realtà, che va posta alla base di ogni considerazione sulle origini delle dottrine musulmane: che cioè l'idea centrale della pietà coranica è l'aspettazione angosciata del giudizio, come lo è dell'ascetismo cristiano, del monachismo orientale. Non solo, ma lo stile, anzi in qualche caso le parole di alcune parti del Corano, specialmente di quelle che si riferiscono al giudizio, sono identiche alle espressioni che per gli stessi argomenti occorrono nell'omiletica siriana (a questa in parte derivate dall'ascetica copta).

Questo fatto tuttavia, che senza dubbio colpisce grandemente, non va considerato solo; chè accanto ad esso non si può dimenticare la singolare ignoranza di Maometto circa alcune delle credenze fondamentali del Cristianesimo, le quali, d'altronde, dovevano senza dubbio essere insegnate nelle prediche dei missionari. Così egli deforma il concetto della Trinità che crede composta dal Padre, dalla Vergine e da Gesù; così anche crede che Maria, madre di Gesù, sia Miriam sorella di Mosè, di cui si parla nella Bibbia; così infine l'istituzione dell'Eucarestia è descritta come la discesa di una tavola imbandita dal cielo. Inoltre la dottrina tipica di Maometto e dell'Islam, quella di una rivelazione originaria, discesa successivamente a una serie di profeti di cui Maometto porta agli Arabi la forma definitiva, non può essere venuta a lui dal Cristianesimo nestoriano o monofisita, nè si può supporre che egli l'abbia costruita con la sua fantasia. Questa dottrina è invece propria di alcune sette giudeo-cristiane gnosticeggianti, le quali, così diffuse in Oriente, avevano spinto le loro propaggini fin laggiù. Ed alcuni aspetti dello stile religioso del Corano, anche dello stile religioso che, da quel poco che sappiamo, sembra essere stato proprio di suoi predecessori, non posson considerarsi come una semplice somma di ispirazioni giudaiche o cristiane; vi è un qualche tratto di religiosità differente, vi fermenta un lievito che richiama subito allo spirito alcuni elementi che han dato sapore a tutta la tradizione gnostica.

Da questo stato di fatto si disegna come prima conclusione la coesistenza e l'azione concorde di più stimoli nel travaglio che ha condotto alla rivoluzione religiosa in Arabia, producendo pienezza di conseguenze in Maometto. Quale sia il modo di azione, quale il rispettivo valore delle singole sorgenti di ispirazione nel gran fatto religioso che ne discende, l'Islam, può esser sentito — solo in fievole eco, chè la storiografia non può dare che un'immagine scolorita di quei vivissimi processi in cui la forza della personalità è la prevalente — se accanto al nudo elenco dei fattori religiosi di Arabia, il Giudaismo, il Cristianesimo, le sette gnostiche giudeo-cristiane, si pongano le persone vive che con le loro tradizioni, con le loro disposizioni, con le possibilità del loro spirito, percepivano, elaboravano i nuovi stimoli; se non si dimentica insomma il valore arabo.

6. — Ora la costante tradizione, della quale si potranno mettere in dubbio solo i particolari, ci narra di un'aspirazione ad una vita nuova che prima di Maometto si affermava nell'Arabia pagana. Se in antichi poeti troviamo spunti che sembrano interpretare questa tendenza, in alcune figure che la tradizione ha più precisamente delineate pare scorgere qualche cosa di più che l'espressione di un vago anelo, espresso nell'impeto lirico della poesia. Così di un Wáraqah ibn Náufal, di un Záid ibn 'Amr, di altri personaggi, tutti del Higiáz, per lo più medinesi o meccani, è narrato che poco prima di Maometto professassero una dottrina monoteistica, ma differente dal Giudaismo e dal Cristianesimo; e che rigettando in massima parte il rituale pagano, essi mantenessero tuttavia una loro indipendenza, dopo che Maometto ebbe predicato la religione islamica. Una figura assai prominente tra questi precursori di Maometto,

se così essi si possono chiamare, è quella di Umáyyah ibn Ábī aṣ-Ṣalt, di cui è conservata una produzione poetica abbastanza abbondante che alcuni critici han chiamata addirittura, supponendola genuina, fonte del Corano; mentre altri in altrettanto eccesso hanno negato ogni fede alla tradizione su tale personaggio. Umáyyah, contemporaneo di Maometto, e che viveva a Tā'if, fu, secondo sempre la tradizione, nemico dichiarato di lui, quasi di rivale nella stessa missione. Questi uomini, che non rimasero sordi all'influenza delle religioni straniere, specialmente del Giudaismo e del Cristianesimo, son detti nella tradizione *Haníf*. Chi ricordi la decadenza del paganesimo, il quale non rispondeva in alcun modo ai bisogni di una società che progrediva entrando in contatto con elementi stranieri, e tenga presente la stessa evoluzione nel politeismo verso il concetto monoteistico; chi insieme pensi che difficilmente le grandi personalità mancano di precursori, che hanno, prima di loro, tentato la stessa via, troverà in queste magre e confuse notizie della tradizione una interessante rispondenza alle norme dello sviluppo religioso. Osservando poi tali notizie da vicino, non sfugge che qualche atteggiamento e qualche espressione di quei *Haníf* ci richiama alle sette giudeo-cristiane di tinta gnostica, che eran diffuse in Arabia. Esempio notevole di ciò si trova in un aneddoto costantemente riferito dalle fonti, secondo il quale Wáraqah ibn Náufal, all'annunzio che Khadigiah, la prima moglie del Profeta, gli diede circa le mirabili visioni di Maometto, esclamò: « questa è la maggior legge (nāmūs = νόμος) che venne a Mosè »! Qualunque sia il significato preciso che debba attribuirsi a questa espressione, essa ne ricorda altre analoghe degli scritti pseudo-clementini, che emanano da centri giudeo-gnostici. Qualche altro indizio — e a quanto pare il nome stesso di *Haníf*, come diremo or ora — ravvicinano *Haníf* e tradizione gnostica; anche la speciale venerazione di Abramo, a quella attribuita, ed alla quale Maometto si è ispirato nel distaccarsi dagli Ebrei (v. pag. 254), sembra riportarci a un ambiente differente da quello del Giudaismo e del Cristianesimo, confortando la tesi della dipendenza dei *Haníf* dalle sette gnostiche. L'ipotesi che appare meno improbabile è quella che supponga che esse, più diffuse per le circostanze che altre forme religiose, attraessero specialmente questi spiriti stanchi del passato ed anelanti ad una vita nuova: non solo per il fascino del loro culto e delle loro cerimonie, ma anche per quella loro dottrina della successiva discesa della rivelazione originaria. In questa poteva trovare la sua rispondenza l'aspirazione più vivamente sentita nei centri di Tā'if, di Mecca e di Medina: aspirazione a una vita religiosa nuova sì, ma araba. E questo è il punto essenziale. La nazione era forte; sistema genealogico, lingua, poesia, religione, ne erano vive espressioni. Una fusione di essa entro altre religioni, o nella sopranazionalità cristiana, non era possibile.

Ma nè Giudaismo nè Cristianesimo rimanevano senza eco, e, sia pure in quella cornice di concezioni gnosticheggianti, dovevan fornire anch'essi abbondante materia; le persone poi che in quel tempo e in quell'ambiente ricevevano questi molteplici influssi non penetravano certo nel vivo delle fonti, nè da esse era concepito il bisogno di porsi con una conversione nella stessa condizione dei proseliti delle altre religioni.

Era per essi possibile una giustaposizione, una somma di elementi vari; e la ignoranza, l'assenza di curiosità di ricerca, la pigrizia di spirito (qualità non ignote al mondo orientale d'oggi) portavano a credere in buona fede di partecipare di un dato ordine senza l'adesione completa e la disciplina che si richiedono per far parte d'una milizia religiosa.

Lo spirito nazionale soprattutto, come ispirò Maometto, ispirò anche costoro e precisò le loro aspirazioni che volgevano verso una singolare espressione religiosa, cioè una elaborazione nazionale araba delle stesse verità, insegnate dalle grandi religioni presenti in Arabia. La formula dell'Islam è in fondo la stessa.

Ma in Maometto il processo fu incomparabilmente ravvivato dalla potenza ed originalità della sua persona, che lasciò agli altri un modesto valore di precursori, per lo storico però non meno importante.

La critica, anzi la ipercritica, ha voluto negare fede alle tradizioni sui *Hanîf*; sembra invece che essa — spogliata, s'intende degli elementi fantastici — rappresenti con singolare fedeltà le condizioni precedenti a Maometto, ci aiuti anzi, con la pittura di questi predecessori, a scoprire lati nascosti ed intimi moventi dell'azione del riformatore.

7. — Il nome di *Hanîf* offre un esempio assai interessante del divenir delle parole. Di uso generale nel mondo aramaico, per indicare i pagani, la parola *hanp* passò anche a designare, nella lingua ecclesiastica, prima il paganesimo, poi le eresie che eran sentite più vicine alle forme ellenistiche di quello. Sembra potersi affermare che questo nome fosse veramente usato per indicare le sette gnostiche, sempre più individuate nelle loro credenze e nei loro riti. Non è strano che nell'antichità araba questi spiriti innovatori, insoddisfatti dell'antico paganesimo, fossero, in principio con senso dispregiativo, chiamati con il nome di quelle sette (*hanp* = *hanîf*), dalle quali avevan realmente tratto qualche ispirazione e qualche dottrina, e alle quali erano accomunate nel dispregio degli Arabi rimasti invece attaccati al paganesimo. Si ricordi che gli avversari di Maometto chiamano i primi Musulmani «*Şâbi*» (nome con cui si designano anche sette vicine allo Gnosticismo), appunto per quel legame che essi sentivano esistere fra le sue dottrine e quelle gnostiche, forma di Cristianesimo familiare agli Arabi. Dopo la riforma di Maometto, dopo il Corano per cui i *Hanîf* sono i mono-teisti, il nome da segno d'infamia diviene naturalmente segno di lode; *hanîf* è il seguace della vera religione, quello i cui primi barlumi balenarono a quei pii personaggi; *hanîf* è man mano, con una ben comprensibile evoluzione linguistica, equiparato a musulmano.

Analogamente a questi *Hanîf* suoi predecessori, come loro vivente in una parte di Arabia ove il carattere nazionale era spiccatissimo e l'azione delle altre forze meno intensa, Maometto percepì nel suo primo periodo d'ispirazione un insieme non distinto di stimoli che acuivano la sua passione religiosa. Analogamente ad essi, forse anche per loro esempio, egli prese qualche spunto dalla tradizione gnostica, ma per

natura e disposizione propria dell'ambiente accettò elementi dalle altre manifestazioni di Giudaismo e di Cristianesimo presenti in Arabia; infine dalla concezione nazionale araba, che è la fondamentale e che ebbe in comune con i *Hanîf*, fu guidato alla forma specifica della sua prima costruzione, quella di una religione analoga al Giudaismo, al Cristianesimo, ma araba. Gli avvenimenti poi con le loro ferree esigenze modificarono la prima esperienza, senza poterle togliere quel carattere originario di ingenua e primitiva concezione; quella di un uomo che non interpretò un fattore prevalente, ma in una singolare vicenda raccolse insieme il suono di più voci confuse in una sintesi da lui concepita in buona fede, ma che successivamente adeguò alle sue esperienze più nette. Nessuna sorpresa se nel Corano, documento di vent'anni di vita religiosa, alla dottrina gnostica della rivelazione originaria, successivamente discesa agli uomini, si accompagni l'eco dello stile della Chiesa siriana; nessuna meraviglia se, d'altra parte, la conoscenza della dottrina cristiana non sia in lui che assai superficiale, se elementi giudaici entrino fin dal principio continuamente, si potrebbe dire inconsciamente, ad arricchire la gamma della ispirazione del Profeta: se il Corano profondamente studiato renda appunto il processo di evoluzione delle esperienze di Maometto, che da confuse divenivano sempre più nette; se soprattutto la vera forza che collega tutti gli elementi di cui abbiamo parlato è lo stile arabo, fonte della insopprimibile originalità del Corano, poi dell'Islam, reazione di una nazione forte ad una pluralità di stimoli, che fondono i loro caratteri e si sposano nella nuovissima unità creata da Maometto. È antistorico, è unilaterale chiamare l'Islam una contraffazione del monoteismo biblico, o una eco del Cristianesimo: trascurare insomma nel porre il problema delle fonti, la forma necessaria entro cui doveva modellarsi l'insieme dei fattori che stimolarono il Profeta. Ma è ora di considerare più da vicino questa singolare figura.

II. - MAOMETTO E IL SUO MESSAGGIO RELIGIOSO

1. Il compromesso nella riforma di Maometto (p. 246). - 2. Conciliazione di valori terreni e celesti (p. 247). - 3. Personalità di Maometto (p. 247). - 4. Sue prime vicende (p. 248). - 5. Sua vocazione (p. 249). - 6. Primi anni di predicazione (p. 250). - 7. La emigrazione a Medina (Egira) - La teocrazia (p. 251). - 8. Battaglia di Badr (p. 253). - 9. L'Islam religione universale (p. 254). - 10. La parte medinese del Corano (p. 255). - 11. Sincerità e moralità di Maometto (p. 256). - 12. Sconfitte e difficoltà (p. 256). - 13. Conquista della Mecca (p. 257). - 14. Trionfo definitivo dell'Islam sul paganesimo (p. 258). - 15. Morte di Maometto ed esaltazione della sua memoria (p. 259). - 16. Sua orina in tutto lo sviluppo dell'Islam (p. 260).

Questo grande riformatore e capo, il cui nome è rimasto per sempre legato alla storia del mondo religiosa, politica, culturale, sorse dunque in una remota parte dell'Asia; lungi dalle grandi vie battute dalla cultura antica, in centri ove un antico paganesimo semitico si decomponeva, ma la tradizione araba era potente; ove insieme

l'influenza del Giudaismo, del Cristianesimo, delle sette gnostiche giungeva illanguidita. Il segreto del suo successo sta appunto in una formula di unione tra queste forze, che sole non sapevano più generare materia veramente viva; formula naturalmente scaturita dalle più intime qualità della personalità di Maometto e che ha alcuni caratteri che possono in parte dichiarare l'enigma della fulminea diffusione dell'Islam.

1. — Il primo carattere che va rilevato è quello di compromesso, di media via, che l'Islam ha assunto, sia come inevitabile conseguenza delle condizioni del suo sviluppo, sia anche per il temperamento e le inclinazioni del suo fondatore.

Infatti Maometto gradatamente e come a conclusione del laborioso divenire della sua concezione religiosa conciliò in qualche modo il valore così particolaristico della organizzazione tribalizia, e dell'idea nazionale che ispira e condiziona interamente il Giudaismo, con la sopranazionalità assoluta del Cristianesimo. A questi due contrasti oppose l'Islam, che è, nel suo fondamento, internazionale, ma nel quale vige pur sempre, ancor oggi in tutto il mondo musulmano, il privilegio arabo; chè araba è la lingua nella quale Dio ha parlato all'umanità, e nell'Arabia, alla Mecca, sono ancora oggetto della venerazione di tutto il mondo islamico i luoghi santi arabi, verso i quali si rivolge la comunità musulmana pregante dall'estremo Oriente all'estremo Occidente. Tale omaggio reso alla nazione, frutto della prima concezione di Maometto di una religione nazionale e reazione necessaria di una tradizione araba potente, assicurò i primi successi, ne fu il punto d'appoggio. Quando poi, dopo la morte di Maometto, furono vinte le tribù arabe che si eran ribellate e si ostinavano nella loro concezione di vita, e fu abbattuta quest'ultima trincea del particolarismo: quando l'Islam si lanciò alla conquista del mondo, l'idea universale disegnata da Maometto, nel periodo medinese, prevalse, e l'Islam trascese realmente le nazioni, ma conservò sempre il suo tipico valore arabo; ne fu espressione la lotta culturale che fu combattuta specialmente nel periodo abbaside fra le due grandi stirpi, la persiana e l'araba, che si fusero nell'Islam. E ne è ancora espressione la rinnovata tendenza dei popoli musulmani arabi a costituire un'unità sotto l'egida della comune religione; movimento che in questi ultimi tempi è stato assai notevole, sebbene sia anche vivamente sentita la solidarietà con gli altri musulmani. La sua origine non è il puro nazionalismo, come avviene per es. per la Turchia: si possono osservare nell'Oriente musulmano due ordini di unità, una, quella che collega insieme tutti i Musulmani, un'altra, che in nome delle antiche tradizioni serra più davvicino i Musulmani arabi, che dal legame che Maometto lasciò in piedi tra Arabismo e Islam traggono ancora forza e prestigio.

Il compromesso di Maometto non ebbe questo solo aspetto; anche nella materia religiosa ha una sua manifestazione, poichè l'Islam, mentre accoglie in pieno i concetti delle religioni monoteistiche, conserva tuttavia, inseriti ed armonizzati nella nuova fede, alcuni elementi dell'antico paganesimo, che in un primo tempo furono potente leva per l'azione del Profeta e gli permisero di superare il punto morto delle opposizioni.

2. — Un secondo carattere dell'Islam, che rese possibile un suo adattamento a climi religiosi del tutto diversi, partecipa di questa natura di via media; e fu il suo evitare le posizioni estreme, le definizioni categoriche, sia per innata abilità politica del suo fondatore, sia per fatale conseguenza della indeterminatezza delle primitive concezioni, che il Profeta adeguò man mano alla nuova realtà; sia infine per la influenza delle qualità arabe e per la mancanza di quel clima religiosamente eroico che conferì subito al Cristianesimo un valore ineguagliabile, ne rese il modo di diffusione del tutto differente da quello che distinse il fulmineo violento propagarsi dell'Islam. Così lo sviluppo posteriore di questo non si trovò legato da troppo rigidi schemi, ma poté agevolmente interpretare le indicazioni del riformatore, richiamandosi efficacemente allo spirito di mediazione e di moderazione che emana dal Corano e che rifugge egualmente da eccessiva ascesi e da libertinaggio, dalla rinuncia e dalla avidità, dagli eccessi del culto idolatrico e dalla secchezza di una religione senza collettive manifestazioni di devozione.

Secondo una famosa tradizione Maometto affermò: « Ho amato donne e profumi, ma la cosa più cara mi fu la preghiera ». Questo carattere originario si ripercuote inevitabilmente in tutta la storia dell'Islam, in cui ritorna sempre come tratto essenziale tale conciliabilità di interessi mondani ed interessi celesti affermata da Maometto. E l'assenza del rivolgimento totale dei valori, lievito potente del Cristianesimo, che ha conquistato il mondo come una pazzia, come dice S. Paolo, ha fatto dell'Islam una religione singolarmente adatta alla mentalità di molti popoli per i quali le aspre rinunzie del Cristianesimo divenivano di fronte alla nuova fede dilagante esercizio troppo arduo ed austero. D'altra parte la spiritualità che emana a volte dall'insegnamento di Maometto pone, per chi abbia senso di stile, il Corano, alcuni detti del Profeta, tra le più commosse aspirazioni ad una vita superiore, ed è stato sufficiente nutrimento per gli spiriti religiosi più alti che, inseriti nell'Islam, hanno sviluppato quegli spunti secondo i loro temperamenti.

3. — Da tutto ciò appare quanta forza eserciti nello sviluppo posteriore dell'Islam la personalità di Maometto, alla quale risalgono in realtà gli equilibri più essenziali della fede islamica, entro cui egli ha saputo riassumere la reale efficacia della tradizione araba e delle forze straniere, la loro energia di collaborazione. L'analisi fredda degli elementi e dei fattori che hanno determinato l'azione di lui non può condurre che ad un puro elenco di fonti, mentre lo sforzo dello storiografo deve essere rivolto ad approssimarsi al segreto della loro elaborazione originalissima, il che è possibile solo per chi sappia in vigore di spirito interpretare il frutto di una lunga preparazione critica ed erudita.

Del resto tutto lo sviluppo dell'Islam, come di ogni grande religione, matura una serie di crisi, che sono risolte da nuove personalità; e l'apparire di esse, il loro riassumere con originalità impreveduta e irripetibile gli stimoli precedenti, il ridistribuire la materia secondo la loro elaborazione, facendo cadere di lato, come detriti,

i valori che non entrano nella loro sintesi, è il punto centrale di riferimento di una esposizione profondamente sentita dell' Islam; solo in queste personalità si può percepire, in esse quasi concentrato e accessibile ai nostri sensi, lo spirito che regola un fatto così complesso della storia umana.

4. — Maometto nacque da famiglia pagana abbastanza agiata in anno non ben determinato, poichè il solo punto fisso della cronologia della sua vita è la emigrazione a Medina che avvenne certamente nel 622 d. C. Si suppone con probabilità che egli iniziasse la sua missione religiosa a quarant'anni; e siccome la esercitò per dieci anni alla Mecca, si può concludere che la sua nascita dovè avvenire circa cinquant'anni prima dell'Egira; almeno qualche anno, però, dopo il 570 d. C. Cresciuto alla Mecca nella potente tribù dei Quráish, di cui faceva parte la sua famiglia, rimasto orfano assai presto, soffrì anche delle sue condizioni economiche difficili, sebbene sia dubbio quanto alcune fonti affermano: che egli cioè abbia servito come pastore alcuni suoi parenti. Di questo primo periodo della sua vita sappiamo ben poco, ma cadono in esso le più efficaci impressioni sull'animo suo, le quali fecondarono quella ricca sua natura. La religione avita, pur nel suo dissolvimento, gli mostrava, con lo spettacolo grandioso del pellegrinaggio alla Mecca, tutta la maestà del fenomeno religioso: e il convenirvi di Arabi di tutte le religioni gli appariva come annuncio ed arra di una superiore unità, che trascendesse gli stretti limiti della tribù. Le manifestazioni dello spirito arabo, e lingua e forme letterarie, eran profondamente scolpite nel suo cuore: e nel suo cuore sorgeva l'aspirazione a una religione degna degli esempi che sempre meglio conosceva, per gli Arabi, per il suo popolo.

Dalle altre forme religiose, di cui abbiamo fatto discorso nel capitolo precedente, giungevano a lui molteplici richiami. La maggior parte della concreta materia narrativa giudaica egli conobbe attraverso il Cristianesimo; un influsso più continuo della religione ebraica si esercitò su di lui solo negli anni passati a Medina, quando quella comunità, tra tutte le arabe la meglio ordinata e fiorente, gli offriva il quotidiano esempio del suo culto, dei suoi riti, delle sue leggi, da lui ammirato nonostante l'ostilità, che si disegnò sempre più precisa tra lui e gli Ebrei. Si unirono nella coscienza di Maometto altre impressioni, quelle che gli venivano dalle varie manifestazioni del Cristianesimo e del Giudeo-Cristianesimo gnosticheggiante, che abbian visto fiorire in Arabia e nella Mecca e che con la dottrina della rivelazione successiva offriva un punto d'appoggio alla sua aspirazione religiosa e nazionale; e tutte si fondevano, come presso i *Hanîf*, in un insieme non ben determinato, e rimanevano confuse e mal comprese.

Da questa pluralità di stimoli si formavano però alcune idee centrali: il monoteismo, la esistenza *ab aeterno* di un'unica rivelazione successivamente discesa per vari profeti a varie nazioni (credenza, questa, che vedemmo propria delle sette gnosticheggianti); l'attesa angosciata del giudizio di un Dio che chiede conto agli uomini delle loro azioni, e che quindi impone all'uomo fede e necessità di buone opere in

vita, e pentimento. Concorde con questo senso di pia, timorosa, anzi angosciata attesa del giudizio, che è il motivo dominante della primitiva esperienza di Maometto, è quello dell'assoluta padronanza di Dio e della condizione dell'uomo di servo. Ne è conseguenza la sottomissione completa alla sua volontà, l'abbandono alla sua onnipotenza, sia pur fiducioso, ma abbandono. È questo l'Islam (in arabo = «dedizione», «consegna di sé»), cardine della dottrina fin dall'inizio, che ha dato il nome a tutto il movimento. Tale concezione mette Dio al di sopra del concetto di giustizia umana e favorisce l'idea della predestinazione, come anche l'atteggiamento di timor riverenziale per la divinità, opposto a quello di slancio e d'amore. L'ortodossia, che ha ereditato dalla tradizione il puro concetto d'Islam, ha infatti preso posizione contro il libero arbitrio ed ha sempre guardato con sospetto verso gli eccessi dei mistici. Le prime formule dell'Islam armonizzano queste concezioni religiose fondamentali nell'aspirazione a una forma di rivelazione nazionale, destinata, agli Arabi: e traggono da questa loro organica costituzione la ragione più profonda del loro stile.

Dopo sposata la ricca vedova Khadīgiah, che gli offrì agiatezza di vita, e, a quanto sembra potersi dedurre dalla tradizione, anche l'appoggio morale di un forte spirito femminile, Maometto ebbe occasione di recarsi fuori della città nativa e le sue impressioni si precisarono forse con una più diretta conoscenza delle religioni straniere. L'Andrae non crede però che egli visitasse la Siria, ove la vita cristiana era regolarmente organizzata, mancando nel Corano, altrimenti di quanto avviene nella poesia dei poeti arabi cristiani, una viva eco del culto cristiano, la conoscenza del quale è in Maometto scarsissima. Forse egli ebbe occasione di conoscere più da vicino la vita degli eremiti cristiani, la cui eco risuona ancora nel Corano, forse anche di udire qualche predica missionaria, di conoscer meglio qualche aspetto della religiosità giudaica. La tradizione vuole anche che appunto in occasione di questi viaggi, un monaco cristiano, che è chiamato Sergio ed anche Behīrā (appellativo siriano che significa «il provato» o «rinomato»), lo avrebbe istruito nelle sue dottrine. Ogni precisazione in questo campo è ancora imprudente, come ogni tentativo di identificare quella persona o le sue tendenze (generalmente lo si dice nestoriano); è certo che l'ignoranza di Maometto di cose cristiane rende assai arduo dar credito alla notizia di questo regolare insegnamento da parte di un monaco, che per quanto ignorante e rozzo avrebbe certo dissipato i grossolani equivoci di Maometto.

5. — Tutto questo periodo di oscura maturazione dei germi della grande riforma di Maometto è per noi velato; ma sappiamo che verso il suo quarantesimo anno scoppiò la crisi religiosa che determinò la sua missione profetica. Ad un periodo di bisogno di solitudine e di ritiro in pie meditazioni (spesso egli si appartava in una caverna presso Mecca) succedettero angosciose visioni che lo lasciavano tremante e lo facevano rifugiare tra i suoi chiedendo, secondo la tradizione, di esser coperto per il brivido febbrile da cui era assalito. Due narrazioni diverse ci son conservate circa la forma in cui avvenne la rivelazione iniziale; una di esse racconta che l'Angelo si appressò

a lui e lo esortò a « leggere », vale a dire a recitar solennemente l'invocazione al Dio unico e creatore, afferrandolo poi al collo, quasi soffocandolo, alla sua protesta di non esser capace di recitare; secondo un'altra un angelo gli apparve invece all'orizzonte e avvicinandosi gli rivelò la sua missione. Recentemente si sono indagate tali forme di illuminazione con l'ausilio di moderne ricerche di psicologia religiosa; e si è giunti alla conclusione che molti punti delle due narrazioni tradizionali sono in accordo con la norma di svolgimento di questi fenomeni. L'Andrae ha più specialmente studiato questo problema: egli dubita della verità della prima versione, alla quale il Corano (che nella *sūrah* 53 offre solida base alla seconda) non fa esplicita allusione. Il principio della *sūrah* 96, però, consiste, secondo la tradizione, proprio nelle parole che, secondo il racconto della prima versione (il quale risale ad 'Ā'ishah), l'angelo avrebbe detto a Maometto: la *sūrah* comincia infatti così: « Leggi nel nome del Signore, ecc. ». Secondo l'Andrae, son proprio queste parole che han dato origine alla prima versione, che ha costruito su di esse un racconto fantastico: non si spiegherebbe altrimenti perchè il Corano non faccia alcuna allusione diretta alla pretesa violenza dell'angelo. L'Andrae osserva inoltre che la *sūrah* 96 contiene molti altri versetti, che, mentre sembrano costituire un'unità con le prime parole, non possono riferirsi più alla visione.

In risposta alle ingegnose, forse troppo ingegnose, affermazioni dell'Andrae si potrebbe osservare che il valore dell'argomento da lui tratto dalla mancata menzione diretta nel Corano per infirmare la prima versione è, al massimo, eguale al valore della tradizione che trasmette il racconto di essa; che inoltre non è necessario che i due racconti si escludano. Non tutto è logico e conseguente in questo ordine di fenomeni: non è possibile ammettere, nel primo agitato momento e nel succedersi affannoso della rivelazione, la coesistenza di due forme di visione? È necessario che di esse appaia precisa menzione e distinzione nel Corano?

Da quella visione ha inizio la rivelazione di Dio, la discesa della sua parola, che il Corano riferisce testualmente, essendo esso stesso il verbo di Dio, non di Maometto. Il concetto di ispirazione è pertanto profondamente diverso, nell'Islam, da quello proprio al Cristianesimo, per il quale lo scrittore sacro è assistito da Dio, ma si esprime con la propria parola.

Il contenuto di queste prime rivelazioni che si susseguirono ben presto, e di cui il Corano ci rende le parole in uno stile concitato e strano, si riassume nel precetto di credere a un Dio unico che si è rivelato già ad altri Profeti e chiama Maometto per avvertire gli Arabi: Dio unico e giudice onnipotente, sebbene misericordioso; terribile nel Giudizio finale, che certamente verrà, che è atteso con angoscia e che spinge a penitenza; a cui non va offerto omaggio di dedizione, reverenza e timore, e di vita buona.

6. — I primi anni della predicazione del Profeta, svolta in principio entro una piccola cerchia di aderenti, che recitavano con Maometto le rivelazioni a lui discese, lo esposero a tutte le delusioni e a tutte le amarezze, al sospetto e all'odio di chi

non voleva morta la tradizione pagana; era schernito come visionario, anzi impostore e mago, indovino e poeta (i poeti nell'antichità araba eran creduti partecipi di potere magico e la invettiva da essi lanciata era temuta come un malefizio). Ed è vero che il Corano, nei suoi capitoli più antichi, ha stile simile a quello degli oscuri responsi o delle invettive di maghi o poeti. I Quráish, che temevano di ogni novità anche per la propria preminenza commerciale e per i vantaggi materiali da loro tratti dal prestigio della *Ká'bah*, gli votarono fin da principio la più accanita inimicizia, i cui effetti durarono ancora dopo la conversione di essi, con tracce profonde nella storia dell'Islam.

Ecco allora Maometto, in fase più matura della sua ispirazione, proporre gli esempi delle punizioni dei popoli empì, ripetere le minacce del Giudizio finale agli uomini ribelli agli avvertimenti di Dio, esprimere il terrore che deve incutere quell'attesa con linguaggio e con stile che non è più quello delle prime rivelazioni e che, senza dubbio, ha molto in comune, per alcune parti, con il linguaggio della cristianità copta e siriana. Ciò non sembra però che debba far dedurre che fonte diretta di questa parte del Corano siano le prediche dei missionari cristiani, che Maometto, così poco esperto di cose cristiane, avrebbe ascoltate; non va dimenticato che è frutto naturale della unità di fonti a cui attinge ogni ispirazione cristiana — e i Cristiani eran numerosi in Arabia — una certa unità di linguaggio e di stile; e che inoltre analogie di espressione posson rimontare in molti casi non a contatti ma alla identità di concetti da esprimere ed alla somiglianza delle attitudini umane. Non va dimenticato neppure che anche queste parti in cui riecheggiano le forme cristiane si rifoggiano nello stile arabo, negli schemi di sapienza ed eloquenza tradizionale, e ricollegano anch'esse Maometto al passato arabo.

Molte delle narrazioni di materia biblica ed evangelica che appaiono nel Corano non son prese dalla Bibbia e dal Vangelo, ma da letteratura giudaica *midrāshica* ed apocrifia, di cui non è più possibile stabilire come Maometto venisse a conoscenza.

Lo scetticismo e l'avversione con cui erano accolte le sue dottrine e le sue prediche misero in serie difficoltà Maometto; egli fu costretto a consigliare alcuni dei suoi pochi aderenti a rifugiarsi presso il re cristiano di Abissinia. L'equilibrio politico di allora suggeriva come assai opportuno tale provvedimento, tanto più che Maometto in quel periodo credeva esser l'Islam null'altro che la forma araba della stessa rivelazione che ispira il Cristianesimo. Nel cuore del Profeta stesso si maturò poi la decisione di recarsi altrove per far valere le sue idee; e balenò già nella sua fantasia il concetto di un Islam guerriero, che poi prese la sua forma definitiva in Medina.

7. — Dopo aver tentato inutilmente di trovare un nucleo sufficiente di seguaci nell'altro centro non lontano dalla Mecca, a Tā'if, ove non erano ignote le idee dei *Hanīf*, la sua scelta cadde naturalmente sull'altra città del Higiáz, Medina; e i Giudei, in essa numerosi, egli ancora li credeva d'accordo con le sue dottrine. Gli accordi con Maometto furono facilitati dalle lotte fra le tribù, di origine yemenita, degli Aus e

dei Kházraġ, antichi rivali, che costituivano la popolazione araba di Medina, e tra esse due e gli Ebrei, che erano, secondo i vari gruppi, alleati agli uni o agli altri. Il paganesimo era colà, del resto, in grande decadenza; nè i pagani medinesi avevano, come i meccani, interessi materiali connessi con il culto della *Ká'bah* da difendere contro il novatore. A al-^ʿÁqabah altura presso la Mecca avvennero, nel giugno 622, gli abboccamenti con i Medinesi; vi fu concluso il celebre patto di al-^ʿÁqabah, con il quale Maometto fu riconosciuto capo di essi. Stabiliti gli accordi, Maometto nello stesso anno compì l'atto decisivo con cui chiarificò la sua opposizione ai pagani, e diede all'Islam la sua fisionomia precisa, distinguendolo definitivamente dal Giudaismo e dal Cristianesimo, e imprimendogli quel carattere di teocrazia militante e guerriera che non ha mai più perduto: l'Egira. Egira non vuol dire fuga (sebbene Maometto fosse veramente costretto ad allontanarsi per le insidie dei suoi conterranei, che complottavano per ucciderlo); ma piuttosto distacco dalla propria tribù, rescissione di tutti i legami che ad essa vincolano l'individuo, nel sistema che abbiamo descritto nel primo capitolo. Con Maometto si scissero dalla tribù, emigrando con lui a Medina, alcuni suoi seguaci rimasti sempre fra i più insigni nella gerarchia dei compagni di Maometto e di tutti i musulmani, i più antichi dei così detti *Muhāġirín*.

Giunto a Medina, come capo della città e non più solamente Profeta, egli cercò di cattivarsi anche gli Ebrei che non avevan preso parte ai patti preliminari, e di estendere la sua influenza. Anche con i pagani di Medina che non avevano accettato la sua dottrina, si comportò molto moderatamente, obbligandoli solo ad osservare alcune regole di vita, e vietando loro qualche pratica pagana. Il prestigio di Maometto si affermò ben presto sovrano in tutta la regione di Medina, ed egli nel primo anno della sua dimora colà emanò un atto di memoranda portata; l'editto cioè con cui regolò le norme di convivenza tra i vari elementi che venivano a raggrupparsi, trascendendo le barriere delle tribù: primo passo essenziale verso la costituzione dello stato musulmano. Infatti il secondo articolo di questo editto, che ci è conservato dalle fonti arabe, annunzia e sancisce per la prima volta il concetto basilare dell'Islam, la sostituzione cioè della unità tribalizia con la unità religiosa (v. pag. 254). L'Islam è la sola fonte dei diritti e dei doveri, non più la parentela del sangue; la solidarietà lega ormai correligionari, cittadini del regno di Dio in terra, non più contribuli. Per opportunità politica tuttavia Maometto ammise che l'ordinamento tribalizio continuasse ad aver vigore per alcune categorie di vendette, e per altri aspetti della vita di Medina. Ma la grande rivoluzione era compiuta e la nazione araba, liberatasi dai vincoli dell'antico ordinamento, ma serbando insieme la forza della tradizione ed in nome di essa, già si preparava a quei grandi destini, che l'Islam le ha riserbati.

Nello stesso editto si presuppone per gli Ebrei un perfetto parallelismo di vita con i Musulmani, dai quali son distinti solo dalla differenza della nazione, *ámmah*, a cui essi appartengono; formando, secondo l'articolo trentasette dell'editto, tutto un popolo con i credenti, pur conservando ognuna delle due comunità la formulazione propria della religione che in fondo è l'unica.

È evidente che in questo brevissimo tempo era già compiuta la trasformazione dell'Islam, prima semplice predicazione di nuove verità, in una vera teocrazia. Il veggente, il Profeta è divenuto capo di Stato, la sua dottrina ha l'appoggio della forza, la sua azione mira all'affermazione concreta del regno di Dio in terra. Insieme si veniva sempre meglio precisando il carattere aggressivo dell'Islam, che si era già disegnato con l'emigrazione di Maometto a Medina; vi contribuiva il distacco completo dalla sua tribù, il ricordo delle persecuzioni sofferte e il desiderio di vendetta, ora che l'essere a capo di una nuova città legata a lui da quel vincolo nuovissimo gli dava forza e prestigio inconsueto. Troppo naturale era quindi un inizio di ostilità contro i vecchi nemici dei quali era caro il vendicarsi e tra i quali Maometto desiderava sin d'allora e più che altrove diffondere la sua fede. Così egli subito si adoperava per affermare la sua influenza in gruppi o in villaggi vicini che man mano si inserivano nello stato musulmano. Ma insieme Maometto non trascurava le ricche carovane della commerciante repubblica quraishita a lui tanto avversa, e tentava con scorriere aggredirle. Ed è naturale che la diffusione del Giudaismo e del Cristianesimo avesse già preparato il terreno alle prime conversioni (anche in seguito, nella diffusione dell'Islam fuori della vera e propria Arabia, le tribù cristiane arabe costituirono un nucleo già disposto e preparato per la nuova religione). Del più antico culto non si sa molto: secondo la tradizione Maometto fondò già una moschea a al-Qubâ', presso Medina, quando vi si fermò nella sua emigrazione dalla Mecca; poi quella di Medina. Alcuni critici credono che Maometto non intendesse conferire alcun carattere sacro al recinto di Medina, che non sarebbe stato che la sua abitazione privata, ove si pregava, come altrove; sembra invece che fin dall'inizio esso rappresentasse un vero luogo di culto: culto che solo più tardi si definì nei suoi particolari, ma nei suoi elementi era già formato.

8. — Un primo scontro notevole con i Quráish fu quello di Badr (località a circa 105 km. da Medina), poi rimasto famoso in tutta la storia dell'Islam. Avvenne nel secondo anno dell'Egira, tra i Musulmani di Maometto e la retroguardia di una carovana che tornava dalla Siria alla Mecca. I Musulmani in esiguo numero sconfissero i Quráish assai più numerosi, forse un migliaio, dopo una lotta sanguinosa nella quale caddero circa un centinaio di persone. La fantasia già accesa dei Musulmani seppe attribuire questa vittoria al favore divino; nel Corano stesso è asserito che una schiera di angeli assistè nel frangente i guerrieri dell'Islam. La battaglia di Badr è avvenimento sempre presente nel ricordo dei Musulmani; coloro che vi presero parte ebbero ed hanno ancora uno dei titoli maggiori alla riconoscenza ed alla glorificazione dei fedeli. Da questo primo e vero atto di guerra contro gli infedeli nacquero importanti prescrizioni della legge musulmana: Maometto fissò allora con la rivelazione divina le norme relative alla guerra santa, l'obbligo cioè di combattere come nemici gli infedeli, e quelle relative al bottino di guerra in vigore ancor oggi, almeno idealmente: rese necessarie dai dissidi che sorsero, in quella occasione così ricca di tentazioni, tra i compagni di Maometto.

9. — Questo primo successo di Maometto precisò le sue intenzioni aggressive e la sua decisione di rientrare da trionfatore nella città nativa che lo aveva cacciato. Inoltre la vita di Medina diede a Maometto, con la miglior conoscenza della religione ebraica (gli Ebrei avevano colà sinagoghe, rabbini e scuole) e cristiana, il senso dell'abisso che separava da esse la sua dottrina, ormai diffusa e non più rinnegabile. Ma il Profeta era sostenuto dalla sicurezza sempre più netta del proprio prestigio e della propria forza; e nacque da questo insieme la necessaria direzione, che, nei due campi, il religioso e il politico, doveva prendere la sua condotta verso gli Ebrei (il primitivo Islam non ebbe a convivere con comunità organizzate di Cristiani): cioè la separazione religiosa, che diede all'Islam la sua definitiva fisionomia rispetto alle altre fedi monoteistiche e ne definì il carattere universale; e la lotta politica diretta a liberare Medina dall'elemento ebraico, con provvedimenti sempre durissimi, in un caso addirittura feroci. Più tardi invece il Profeta, per considerazioni economiche, lasciò vivere alcuni altri Ebrei nelle loro sedi.

Maometto cacciò anzitutto con la forza quel gruppo di Ebrei che abitava nel centro di Medina obbligandoli a cedere i beni immobili, mentre permise loro di trasportare con sè quelli mobili.

Audace fu poi la soluzione della crisi religiosa. La missione di Mosè al popolo ebraico è divina, come divina è quella di S. Giovanni Battista e Gesù a quello cristiano; ma anche la venuta di Maometto e la sua missione definitiva all'umanità è annunciata dalla Bibbia e dal Vangelo. Infatti il Corano dice che nella Bibbia è predetta la venuta di un «molto lodato», un *Aḥmad* (cioè il Profeta Muḥammad). Tal credenza nella menzione biblica è forse derivata dal passo evangelico del Paracleto, per confusione del significato della parola greca. Se gli Ebrei non riconoscevano a Maometto la qualità di Profeta di Dio, ciò era dovuto solo all'alterazione delle Scritture Sacre di cui essi, come i Cristiani, erano colpevoli. Il Corano è dunque d'accordo con la vera rivelazione che Dio ha commessa a Mosè e a Gesù, come ad altri Profeti (secondo il consueto concetto della successiva profezia preso da Maometto da sette gnostiche); non è d'accordo solamente con le deformazioni con cui l'empietà di Giudei e Cristiani ha osato corrompere la rivelazione.

Il carattere di universalità poi, che l'Islam aveva già assunto rispetto al concetto particolaristico dell'ordinamento tribalizio, prese tutto il suo rilievo; da profeta di tutti gli Arabi Maometto divenne profeta di tutte le genti; poichè fu sottratto al Giudaismo e al Cristianesimo, religioni sino allora parallele, se così si può dire, all'Islam, il privilegio della verità, ormai solo affermata in questo ultimo. Così idea teocratica, universalità ed unicità diedero, appena qualche tempo dopo l'Egira, il carattere definitivo, che ancor oggi lo distingue, all'Islam.

Un altro passo decisivo di Maometto rinsaldò in questo tempo il legame dell'Islam con l'antica rivelazione di Dio ad Abramo ed inserì intieramente nella nuova religione quel complesso di riti e di usi che si concentravano intorno all'annuale pellegrinaggio pagano, alla *Ká'bah* della Mecca. Una rivelazione coranica annunciò che la *Ká'bah*

non era che il primo tempio innalzato da Abramo e da suo figlio Ismaele sulla terra per la venerazione dell'unico Dio: i riti del pellegrinaggio da lui insegnati erano stati corrotti dai pagani. La memoria di Abramo doveva esser allora specialmente venerata in ambienti gnosticheggianti. A Medina Maometto aveva appreso inoltre che nella Bibbia Ismaele è indicato come il capostipite degli Arabi; ed ebbe notizia più precisa della successione degli avvenimenti biblici. Abilmente egli si valse di questi legami, di questi ricordi, per il piano grandioso; e l'Islam assunse man mano e sempre più preciso il carattere di una restaurazione della religione di Abramo, le cui memorie più auguste vengon collocate intorno alla *Kābah*.

Sebbene questa dichiarazione della santità della Mecca e questa inserzione del pellegrinaggio nel sistema religioso musulmano fosse in questo primo tempo solamente ideale, tuttavia essa ebbe subito effetti definitivi. Fu cambiata anzitutto la direzione della preghiera, fatta non più in quella di Gerusalemme (come Maometto aveva stabilito in un primo periodo, quando assunse molti elementi religiosi giudaici, come anche il digiuno del Kippur) ma in quella della Mecca, come lo è ancor oggi; inoltre la rivelazione coranica sulla natura della *Kābah* impose subito ai Musulmani l'obbligo di purificare quel luogo, così augusto per l'adorazione dell'unico Dio, dalle profanazioni pagane, che continuarono a macchiarlo sino all'anno della conquista: la Mecca era già d'allora il centro dell'Islam.

10. — A partire da questo periodo cominciano nel Corano (per molte parti del quale la critica musulmana e poi la europea han potuto fissare il tempo di redazione e il legame con i singoli avvenimenti della vita di Maometto) gli attacchi agli Ebrei e ai Cristiani. La rivelazione medinese (gli stessi Musulmani dividono in due categorie le *sūrah* del Corano, quelle discese alla Mecca e quelle discese a Medina) dovè risolvere i nuovi casi, innanzi a cui il veloce corso degli avvenimenti poneva Maometto, ormai Capo di Stato, contiene quindi molti provvedimenti, però non organici, ma occasionali; essi rimasero a base di tutta la legislazione musulmana, mentre per molta materia, che il caso non impose di trattare nel libro sacro, mancano le disposizioni coraniche. La parola che il Profeta dava come quella di Dio, e come tale veniva accolta dai suoi, discendeva direttamente a regolare la guerra santa o altri gravissimi negozi pubblici, ma anche, per esempio, i miseri pettegolezzi sorti fra le donne del Profeta: singolare forma di religione rivelata nella quale il preteso colloquio, diretto e frequente, tra la Divinità e il Profeta dava a questo il modo di sciogliere il nodo delle più intricate situazioni. In questa parte medinese del Corano son contenuti in massima parte i precetti giuridici di esso — non molto numerosi del resto, perchè si calcolano circa 600 i versetti che ne contengono — riguardo il matrimonio, le successioni, o riguardo la vita dello Stato (pagamento della imposta rituale, *zakāh* ecc.). Lo stile del Corano, nel suo primo periodo meccano, quando Maometto era sotto l'impero delle sue prime visioni, era lirico, concitato, oscuro; poi nel successivo calmarsi della prima ansia assumeva un carattere più pacato; ora, in questa parte legislativa, in cui il Profeta,

raggiunto il successo, regolava la vita della sua comunità, diveniva sempre più prosaico, e monotono per il prevalere di formule fisse e tediose.

11. — Il problema della sincerità di Maometto non è più da alcuno risolto nella forma recisa, spesso adottata in passato: affermando cioè la sua impostura. Nessuno più nega una iniziale buona fede, un profondo senso religioso, un illuminato patriottismo nel Profeta arabo. Certo nella sua fortunata carriera egli si è abilmente valso della formidabile arma che aveva nelle mani, cioè della rivelazione creduta divina, per scopi che sono in contrasto con le nostre idee morali, o anche con lo spirito della sua stessa predicazione: o addirittura per suoi scopi egoistici e particolari o per concedere alla sua persona vantaggi o privilegi. Ciò non conduce però a giudizio unilaterale e troppo rigoroso chi sappia distinguere nelle personalità aspetti e momenti vari della loro azione, e chi consideri l'ambiente in cui Maometto è nato, in cui egli ha operato, e di cui già notammo gli strani contrasti, propri di una società ancora primitiva che egli volle riformare, ma ad alcuni mali della quale non potè, non seppe sottrarsi. Così quel che sappiamo della vita privata di Maometto mostra in lui una disposizione sensuale. Alla sua morte egli aveva nove mogli (mentre ai Musulmani ne permise solo quattro) e ne sposò almeno tredici o quattordici (la tradizione dà ventisei nomi di sue mogli o fidanzate); si sa anche di concubine, poi permesse, sul suo esempio, ai suoi seguaci (purchè schiave), e senza limite. Ciò stride con l'immagine che la nostra coscienza religiosa, raffinata da secoli di consuetudine con la più alta dottrina morale, quella del Cristianesimo, ama dipingere di un riformatore religioso, di un istitutore di un nuovo ordine. Ma di compromesso doveva sapere la morale dell'autore di una religione, che nella sua intima natura era un compromesso tra paganesimo arabo e Giudaismo e Cristianesimo; nè egli poteva percepire in quel suo ambiente la categoricità di divieti e di imperativi propri specialmente del Cristianesimo, del quale una parte essenziale necessariamente gli sfuggiva.

12. — Dopo il successo di Badr la fortuna volse per un momento il tergo a Maometto; infatti, l'anno seguente quel fatto d'arme, le forze dei Quraishiti apparvero nelle vicinanze di Medina e Maometto fu sconfitto presso questa città su di un'altura detta Úhud; vi fu ucciso il suo zio, Hámzah. Del suo corpo — si racconta — la moglie del famoso Abū Sufiân, nemico di Maometto, fece scempio, mentre le altre donne celebravano selvaggiamente la vittoria, secondo i costumi primitivi delle antiche tribù arabe. I Musulmani dovettero ritirarsi in fretta nella città, ma non ebbero neanche un centinaio di morti; e la sconfitta, del resto, fu abilmente tratta a profitto da Maometto. Egli seppe animare i Musulmani per future lotte, con una rivelazione che per la prima volta promette che i caduti per la causa musulmana, quali martiri, son subito assunti al Paradiso; poi indicò come causa della sconfitta il tradimento di un altro gruppo di Ebrei abitanti nell'oasi. Poco dopo egli li assalì, li cacciò dai loro possedimenti e dalle loro case, che assegnò ai suoi fedeli, emanando in questa occasione importanti norme di diritto pubblico e fondiario.

Nel 627 i Quraishiti tentarono un ultimo sforzo contro Maometto radunando sotto le loro bandiere una confederazione di Beduini, della forza di circa 10.000 uomini. Il persiano Salmán, divenuto poi nella tradizione un famosissimo personaggio, più tardi in alcune sette accomunato con 'Áli, il genero del Profeta, in una venerazione sovrumana — prestò a Maometto in quella occasione la sua opera con la costruzione di un celebre fossato intorno a Medina. Gli assediati furono tenuti in iscacco e costretti infine ad allontanarsi senza più tentare di entrare nella città. L'abile politica di Maometto scorse subito un'altra occasione propizia per liberarsi completamente dagli Ebrei, dei quali l'ultimo gruppo era ancora rimasto a Medina. Egli li accusò di essere stati favorevoli agli assediati; e costretti alla resa e fattili prigionieri, li massacrò poi senza pietà: azione, che per quanto mossa da scopi politici, macchia la fama di Maometto. Le norme di diritto pubblico circa la sorte dei prigionieri di guerra che ancor oggi sono, almeno nominalmente, in vigore, nascono da questo episodio; è infatti stabilito che il comandante ha l'arbitrio di ucciderli (come avvenne per gli Ebrei di Medina), liberarli o farli schiavi.

13.— Ma Maometto mirava alla conquista della Mecca, già da lui dichiarata centro dell'Islam; e già nel sesto anno dell'Egira (629 di C.) egli riuscì, come primo passo, a concludere una tregua con i Quraishiti, il famoso patto di al-Hudaibíyyah, che in mano di lui, abilissimo diplomatico, si convertì in uno strumento efficace per le sue mire (da questo precedente deriva la norma islamica che con gli infedeli si può concludere tregua sì, ma non mai vera pace). Si stipulava che per dieci anni non vi fosse violenza dalle due parti, ma che qualunque gente fosse libera di fare alleanza con Maometto o con i suoi avversari. Se qualche altro patto poteva sembrare vantaggioso per questi, il Profeta d'altra parte riceveva il diritto di entrare nell'anno seguente alla Mecca per fare il pellegrinaggio per tre giorni; se ne valse nell'anno settimo dell'Egira (629 d. C.) compiendo il così detto pellegrinaggio minore (con una turba di 2000 Musulmani). L'occasione fu propizia per diffondere il suo prestigio in Mecca, ove molti di quegli abili e scaltri Quráish cominciarono a dubitare della bontà della politica di opposizione alla nuova potenza che sorgeva sempre più sicura. Altri importanti avvenimenti furono ricchi di conseguenze: come la presa dell'oasi fertile di Kháibar nello stesso anno settimo. Essa ebbe molta importanza economica e fissò norme per il regolamento del regime fondiario dei paesi conquistati agli infedeli; gli abitanti di Kháibar erano Ebrei e furono trattati molto diversamente da quelli di Medina, non certo per puro spirito di tolleranza, ma perchè essi erano necessari alla coltivazione di quel paese. Maometto subì anche uno scacco in una sua spedizione verso il Nord; egli già concepiva certamente l'idea di estendere la sua influenza verso l'Impero Bizantino, aggredendo piccoli Stati arabi cristiani formati ai confini di esso.

Finalmente egli giudicò giunto il momento di conquistare la città nemica: trovò un pretesto per rompere la tregua e nel mese di Ramađán nell'anno ottavo dell'Egira (gennaio 630) marciò contro la Mecca. La resistenza dei Quraishiti era già sgretolata

dalla sottile azione diplomatica del Profeta e dal peso del suo successo: essi aprirono le porte della città senza combattere. Maometto, sempre guidato dal suo senso del tempo opportuno e della giusta misura delle sue azioni, non menò strage, nè compì aspre vendette, pure da sì gran tempo vagheggiate; il suo pensiero fu tutto per la sacra dignità del luogo ed egli subito volse alla *Kā'bah* e solennemente la riconsacrò. La restituì anzi all'antico culto, secondo lui, stabilito da Abramo, purgandola da ogni traccia di paganesimo, distruggendo gli idoli; solo lasciò la pietra nera, oggi ancora veneratissima, la quale aveva il suo posto nel nuovo sistema escogitato dal riformatore. Il racconto conservatoci nelle fonti storiche musulmane circa quel supremo momento preparato ed atteso per lunghi anni conserva ancora il fascino del contrasto tra la recente vittoria e la pacifica e religiosa cerimonia: conserva ancora il senso del solenne, sa rappresentare la commozione della turba liberata dal timore, immensa e silenziosa, innanzi ai cui occhi si concludeva così religiosamente la temuta rivoluzione, che tanta parte avrebbe poi avuto nella storia del mondo.

Della Mecca Maometto non fece la capitale del suo stato: non sfuggivano alla sua perspicacia ragioni politiche e militari assai gravi che suggerivano di non lasciar Medina, ove pure lo richiamava la riconoscenza verso i fedeli Medinesi.

14. — Ed a Medina dopo il trionfo tornò; nel 632, però, che fu anche l'ultimo anno della sua vita, Maometto compì il pellegrinaggio alla Mecca con ogni solennità. Con le sue disposizioni e con il suo esempio restarono fissate le minute cerimonie di quel complicato esercizio religioso, che rappresentò veramente il culmine della sua carriera politica e religiosa. Nel discorso che tenne ai Musulmani sul colle di 'Ārafah, e che ci è tramandato nel suo testo da fonti antiche, egli stesso annunciò solennemente che la sua missione era compiuta, ribadì i suoi precetti, cancellò ogni traccia di usi pagani, quali le vendette del sangue, l'intercalazione dei mesi nell'anno lunare. « Satana — egli disse — ha perduto ogni speranza di essere più adorato in questo vostro paese ».

Nel Corano appare un riflesso di questo trionfo: in un passo (Corano 5, 5) che allude a questo famoso pellegrinaggio di Maometto, Dio afferma: « Oggi ho compiuto a voi la vostra religione, vi ho data intiera la mia grazia, vi ho largito come religione l'Islam! ».

Trionfo veramente completo; nei due anni scorsi tra la presa di Mecca e l'ultimo pellegrinaggio, altre spedizioni fortunate, ambascerie di tribù che venivano a prestare omaggio al nuovo Profeta, Capo di Stato, dichiarandosi pronte a pagare il tributo stabilito dal Corano, mostrarono Maometto veramente padrone dell'Arabia, e l'Islam così solidamente fondato da poter superare la inevitabile crisi che si disegnò alla morte del suo capo. Poco dopo la tregua di al-Ḥudaibīyyah dell'anno quinto dell'Egira, la tradizione pone anche i famosi messaggi che Maometto avrebbe inviato ai principali sovrani d'allora invitandoli all'Islam; ma la critica non è disposta a credere a queste anticipazioni della storiografia musulmana, che da avvenimenti maturatisi solo con la conquista dell'Islam ha voluto trarre ispirazione per aumentare la gloria e il prestigio di Maometto.

15. — Nello stesso anno del trionfale pellegrinaggio, l'8 giugno 632, Maometto, circa sessantenne, assalito da febbre moriva. La fedele 'Ā'ishah, la moglie sua prediletta, figlia del fedelissimo compagno Ābū Bakr, lo assistè amorosamente ed egli, con lo sguardo rivolto in alto, secondo raccontano le tradizioni, e mormorando confusamente parole sul Paradiso, morì.

E immediatamente dopo la sua morte si iniziò quel processo di glorificazione che nel corso del tempo elevò sempre più la figura del Profeta a quella di un essere segnato in ogni sua azione dalla perfezione sovrumana e dotato di facoltà taumaturgiche; sorse ben presto la leggenda della sua ascesa al cielo, che fu combinata con il suo viaggio notturno da Mecca a Gerusalemme, del quale è cenno nel Corano e che si interpreta più comunemente come una visione. Si giunse a un vero culto della persona del Profeta, la cui tomba divenne il luogo più santo dopo la Mecca; si giunse, nelle costruzioni teoriche sulla dignità profetica, a cercare nel *nūr Muḥammadī* o luce di Maometto un raggio preesistente di profezia che illuminò tutti i profeti, ma solo in Maometto apparve nel pieno suo fulgore. Le direzioni varie di pensiero e di vita religiosa inserirono Maometto con sommo onore nei loro sistemi: se ne fece scala di perfezione, modello di imitazione, principio cosmico, immagine di Dio nell'Uomo; fu dichiarato, in elucubrazioni emanatiste o mistiche, grado fondamentale nella serie delle manifestazioni della divinità o anche l'uomo perfetto, *al-insān al-kāmil*, il modello che l'individuo deve realizzare in sè per immedesimarsi con la divinità, ecc. In sistemi nei quali la venerazione fu piuttosto concentrata in altre persone, come nella *Shī'ah*, il suo prestigio non disparve, si affermò egualmente ed obbligò a compromessi. La rigida ortodossia ha spesso voluto correggere l'esagerazione dell'onore reso a Maometto, la quale ha avuto anche manifestazioni recenti.

Gli eccessi di Maometto, la crudeltà da lui qualche volta mostrata, l'attaccamento ai piaceri terreni, la violenza e la durezza nelle conquiste, svanirono nella coscienza della sua comunità: che fu sorda ad ogni diminuzione di chi aveva fatto risuonare una parola veramente nuova in mezzo al paganesimo di povere tribù discordi, e aveva dato loro i beni e i piaceri della terra, e la speranza di un'eterna ricompensa nel cielo.

Anche il critico lontano dalla fede musulmana, che pure ha innanzi a sè chiara la vicenda di quella predicazione e scerne molta verità dietro il velo con cui la pietà delle generazioni ha ricoperto i tanti aspetti umanamente miseri della vita morale di Maometto, non può fare a meno di ricordare che in lui si è concentrata tutta la forza religiosa, tutta l'aspirazione di una stirpe e che da lui si informa una cultura divenuta mondiale. Di fronte a questo fatto i particolari di qualsiasi giudizio sfavorevole si scolorano e il pensiero sale più in alto delle contingenze della vita di un individuo per meditare sulle vie così diverse nelle quali la parte migliore dello spirito umano, la tendenza al divino, si è espressa, per elevarsi dalle pratiche barbare dell'idolatria alla venerazione di un solo Dio creatore e conservatore di tutte le cose.

16. — La migliore dimostrazione del valore della personalità di Maometto sta in una constatazione già fatta (v. pag. 247): che cioè la religione che da lui prende nome porta sempre, nonostante le deviazioni, l'orma profonda dello spirito di cui il Profeta informò la sua predicazione. Alcune sue prescrizioni positive risentono certo l'influsso del caso, che le volle affermate in armonia ad avvenimenti di natura diversa; il regime fondiario, o la guerra santa, o anche rapporti familiari, hanno ricevuto una loro forma dalla pura contingenza, si potrebbe dire qualche volta dal capriccio. Ma i segni della religiosità di Maometto, gli equilibri da lui creati nel suo spirito tra le esigenze diverse della vita, si son perpetuati nei secoli come forza assai efficace che ha spesso corretto eccessi e ristabilito la norma più giusta e congeniale per l'Islam. Perfino l'inferiorità di questo di fronte ai suoi modelli, non solo nel campo religioso, ma anche in quello culturale è una fedele ripercussione della natura di Maometto: che giunse solo a successiva e approssimativa comprensione di grandi cose che gli sfuggivano nella loro interezza.

Egli pose subito cultura e religione in un'atmosfera di compromesso che esse non hanno mai abbandonata. L'originalità dell'Islam consiste appunto nel modo con cui Cristianesimo e Giudaismo attraverso l'esperienza e l'elaborazione di quell'individuo così singolarmente recettivo han potuto trovare la loro formula di risonanza viva e feconda in un mondo che aveva una forte tradizione nazionale e la cui vita sapeva ancora, in alcune sue manifestazioni, la barbarie. Fare dell'Islam un fenomeno puramente arabo ovvero una pura imitazione di altre religioni vuol dire chiuder gli occhi al fatto che in esso — e anche dopo, in tutta la cultura e la storia che se ne sviluppa — è più interessante: la creazione cioè di storia nuova con formule di collaborazione originali fra una tradizione nazionale e gli influssi stranieri.

Organo della trasmissione del pensiero di Maometto è stato principalmente il Corano, tra i libri sacri singolarissimo; poichè è creduto diretta parola di Dio mentre non è che il documento di un successivo divenire religioso e stilistico di un uomo, Maometto, che ha ad esso affidato senza alcuna elaborazione o tentativo di armonia o di sintesi l'espressione delle sue esperienze: poi divenuto base della vita e della cultura di intiere regioni per un prestigio inatteso che ha portato quel libro in tutto il mondo e ne ha elevato tutte le parti alla dignità di parola eterna e divina, sempre presente allo spirito del Musulmano. Con il Corano la persona di Maometto regna, dietro la cortina del divino, nella comunità.

L'influenza di Maometto si è affermata e si afferma ancora tra i suoi fedeli per mezzo della tradizione di un numero grandissimo di detti a lui attribuiti; in parte autentici, in parte coniat per adattare la religione ai successivi bisogni, per appoggiare credenze e pretese, essi hanno parte grandissima nella vita religiosa musulmana, e risuscitano e deformano continuamente quella personalità. Fu principalmente in queste tradizioni che si espressero quei tratti leggendari che, come abbiam detto, ben presto elevarono Maometto alla figura del taumaturgo.

Questa eredità del Profeta fu nel tempo sottoposta alla diversa azione di una grande varietà di fattori storici o culturali che agirono su quella antica forza e la distraessero in vari sensi. Ma la lettera della tradizione è stata custodita gelosamente, con un attaccamento tutto semitico, da una fedele parte conservatrice e ortodossa che, pur accogliendo inevitabilmente, forse inconsciamente, materia nuova, ha voluto serbare, derivandola dal Corano, e dalla tradizione, la linfa genuina dell'Islam, non inquinata dall'innovazione, e risuscitare sempre più viva la formula del Profeta. Dopo la splendida fioritura di brillanti scuole che si allontanavano sempre più sotto l'influsso di culture straniere dalla semplice tradizione di Maometto, la comunità ha inteso, nella sua parte prevalente, il desiderio di tornare a maggior rispetto dell'antico patrimonio legateole dal Profeta, e ha attinto ampiamente al tesoro così conservato da quella tendenza che, già in minoranza, ora trionfava, ma in forme che accordavano ampie concessioni alle conquiste nuove della vita religiosa. Concessioni queste, del resto, che in parte si ispirano a spunti presenti in nucleo nella energia di Maometto, ma portati nella vicenda storica oltre l'equilibrio in cui essi si armonizzavano in lui. In questa complessa ispirazione prestata a tutto lo sviluppo religioso, e che scaturisce dalla ricca, ma insieme equilibrata esperienza religiosa di Maometto, sta, mi pare, il maggior segno della forza del fondatore dell'Islam.

Per comprendere questa vicenda dell'eredità di Maometto, che per lo storico della religione è piena di insegnamenti, occorre prima considerare le nuovissime condizioni entro cui venne a svolgersi la vita dei Musulmani, che poco dopo la morte del Profeta, dovevano lanciarsi alla conquista del mondo.

III. - L'ISLAM, FUORI D'ARABIA, ALLA CONQUISTA DEL MONDO

1. Successione di Maometto (p. 262). - 2. Vittoria definitiva della concezione universale (p. 262). - 3. I falsi Profeti (p. 263). - 4. L'Islam esce d'Arabia (p. 263). - 5. Condizioni e caratteri dello sviluppo religioso (p. 264).

Appena Maometto fu spirato nella sua casa di Medina, apparvero rapidissimi i sintomi di una grave crisi per la nuova religione; come era naturale che avvenisse, non essendosi ancora consolidato abbastanza l'ordine nuovo dato dal riformatore, nello spazio di un decennio, a tutta la vita degli Arabi. Nè Maometto aveva lasciato alcuna precisa disposizione circa la sua successione: successione, s'intende, non nella missione profetica, ma in quella di Capo del nuovo Stato. La morte, sopravvenuta inaspettata, non gli lasciò l'agio di provvedere ad un bisogno così vitale della sua comunità.

1. — Nelle poche ore che separarono la morte del Profeta dall'elezione del suo successore, e che furono piene di tumulto, si disegnarono le soluzioni più diverse, tali che avrebbero certo cambiato il corso di molti fatti della storia religiosa e politica del mondo. Fu subito stroncata dalla ragionevole ponderatezza di *Ábū Bakr* l'idea che Maometto non fosse morto; e si evitò il dissolvimento di quella fede salda e pratica in fantasie, sempre pronte in Oriente ad infiammare menti e coscienze. Subito sorse un dissidio che poi divise la società musulmana e diede origine a grandiosi fenomeni politico-religiosi; si delineò cioè un partito che voleva che la successione fosse data ad *ʿAlī*, genero del profeta, e per le sue qualità e per la parentela con Maometto. Nacque, pericolosa, la concezione ristretta dei Medinesi che in nome della loro appartenenza alla città dove Maometto aveva fondato il suo stato, tendevano, eleggendo uno di loro, a far prevalere, contro quella universale affermata dal Profeta, la concezione propria dell'antico particolarismo che avrebbe ridotto l'Islam ad un fenomeno medinese, e avrebbe ricacciato le tribù nelle lotte fraterne. Prevalse però il senso che pochi anni di azione di Maometto aveva saputo radicare nell'animo dei suoi fidi a lui più vicini; furono specialmente *Ábū Bakr* ed *ʿÓmar*, che, pieni il cuore della nuova fede, videro l'abisso verso il quale essa era per precipitare, quando nei Medinesi ed anche in altri ambienti si ridestava la tendenza a ritornare alle antiche divisioni e a rinunciare all'ordine islamico. Il loro calore e la loro autorità furono sufficienti perchè la grande maggioranza rimanesse fedele alla legge del Profeta.

2. — *Ábū Bakr* fu così eletto capo della comunità musulmana e legittimo successore (Califfo) del Profeta. Solo gli avvenimenti posteriori precisarono natura ed attribuzioni del Califfato, il quale però fin dal primo momento rappresentò unicamente la successione nella carica di capo dello Stato, di guardiano della integrità del regno di Dio in terra, senza alcuna attribuzione di ordine religioso, che possa pur lontanamente paragonarsi a quella, per esempio, del papato. *Ábū Bakr*, il più fedele compagno, fu il più efficace promotore della religione di Maometto; e seppe, natura calma e riflessiva, trovare in quei tempestosi due anni del suo Califfato, nella sua politica, nella sua azione quotidiana, la formula migliore materata di ardore di fede, ma insieme di pacata ponderazione, per consolidare la comunità scossa dalla morte del fondatore. Egli consegnò al suo successore, l'ardente *ʿÓmar*, uno Stato già sicuro ed esteso fuori dei deserti, che ne avevan costituito fino allora l'insuperabile limite.

La situazione, dopo la prima vittoria dello spirito musulmano con l'elezione di *Ábū Bakr*, non tardò a farsi nuovamente assai critica. Quella stessa tendenza particolaristica che aveva tentato affermarsi nell'ambiente di Medina per la successione di Maometto, risorse di nuovo, e più fiera e più violenta, quando la concordia si era a stento riaffermata nel centro dell'Islam, fra le tribù lontane che ad esso, nella rapida e fortunata vittoria di Maometto, avevan fatto omaggio. E da molte tribù l'omaggio era stato inteso non come l'accettazione di un ordine nuovo, ma come un semplice patto di pagare la decima, che, concluso con una persona non più in vita, era natu-

ralmente decaduto. Il secondo compito di *Ábū Bakr*, che aveva già saputo dominare le discordi energie di Medina, fu quella di consacrare definitivamente con la forza la irrevocabilità della nuova concezione universale; e lo adempì con la sua campagna energica e vittoriosa contro la ribellione delle tribù (che nella tradizione è rimasta famosa con il nome di *ʿAddāh*) abolendo per sempre l'antico ordine.

3. — La ribellione separatista delle tribù si intrecciò con un altro fenomeno, che fu grave pericolo per la religione nascente. Prima ancora che morisse il Profeta eran sorti suoi concorrenti od imitatori, che la tradizione musulmana marchia con il nome di impostori; mentre la critica non deve trascurare di considerare questo fenomeno alla luce della storia religiosa del tempo, riconoscendo in esso un'azione degli stessi fattori che produssero in Maometto il frutto più rigoglioso. Intorno a quelli, dopo la morte del Profeta, la ribellione dell'Islam divampò ancora più aspra, ma la ferma mano di *Ábū Bakr* ridusse all'obbedienza gli insorti e in breve tempo li domò. Gli storici musulmani esagerano forse nel concludere che l'Arabia divenne per l'opera di *Ábū Bakr* un blocco solo sotto un solo sovrano, pronto a conquistare il mondo; ma è certo che, dopo le vittorie del primo Califfo, l'Arabia non musulmana non ebbe più alcuna forza. Non è tuttavia da negare che molte tribù arabe, dalle quali è pure uscito il seme dell'Islam, han continuato, pur sotto le insegne della nuova religione, a vivere una vita, che dell'antica, già descritta nel primo capitolo, serbava immutati molti aspetti.

4. — Si può affermare che con *Ábū Bakr* prendano corpo e forma definitiva i disegni di Maometto; l'universalità si disegna sicura, e irresistibile l'impulso che spinge l'Islam fuori dei limiti d'Arabia, appena varcati sotto il Profeta. Era fatale che le schiere musulmane, che non solo miravano alla conquista di paesi più fertili, ma erano anche mosse dalla forza ideale della diffusione della religione, tentassero le vie del Nord, oltre i deserti ove vagavano le tribù. L'Impero Bizantino fu la prima mira di conquista. A soli due anni dalla morte di Maometto l'Islam, con le prime scorrerie in Mesopotamia, con la sua vittoria sui Bizantini, diveniva forza mondiale ed entrava in quella fase di straordinario interesse, nella quale un prestigio religioso immobile, quello della eredità di Maometto, subisce la formidabile azione di civiltà millenarie, e ad esse e a nuovi impreveduti bisogni si adatta in varissime formule. La vera storia dell'Islam comincia quando le schiere di *Ábū Bakr* vinsero gli ordinati eserciti dell'Impero erede di Roma. La via segnata da *Ábū Bakr* fu seguita dai suoi successori; sotto il secondo Califfo, l'entusiasta e insieme rigido *ʿÓmar*, le conquiste d'Egitto e di Persia creavano già un grande Impero.

Il compito insieme arduo e seducente dello storico dell'Islam — che è religione ed è cultura — è di cogliere nei nuovi suoi punti vitali il processo di avvicinamento e reciproca reazione dei due essenziali ordini di forze, quella del giovane Islam, fresca e ricca di vigore politico; quella non mai morta della grande cultura greco-romana ed iranica (quest'ultima per molti suoi aspetti erede della Grecia) a cui mancava sempre più, per il decadere dell'occidente e della Persia, il sostegno degli antichi Imperi.

Così per gli inattesi sviluppi della storia, la cui ragione affatica la mente umana, una religione predicata ad un piccolo popolo da un Profeta di rozza cultura, ignorata pochi decenni prima, e ritenuta dal mondo civile di allora figlia di barbarie, divenne la forza essenziale di coesione entro la quale potè affermarsi l'eredità dei secoli più gloriosi della cultura ed esercitarvi la sua funzione nella storia dell'umanità.

5. — Nel campo religioso, scopo più diretto della nostra considerazione, l'incontro della tradizione araba con quella classica, cristiana e persiana, si esprime in un tipico travaglio generato dall'ampliarsi dell'orizzonte della vita araba, e dall'afflusso di nuovi convertiti, con tradizioni, disposizioni e bisogni diversi: Arabi cristiani già legati a una tradizione religiosa con qualche punto di contatto con l'Islam, insieme concordi nell'espressione linguistica, nella tendenza nazionale: Greci, Persiani con potenti tradizioni religioso-culturali da riaffermare e difendere entro l'Islam. Tale travaglio conduce man mano a definizioni sia nel campo della legge religiosa, sia in quello della formulazione dogmatica — la fase cioè riflessa dopo il primo spontaneo fiorire delle nuove credenze —, infine in quello della vita ascetico-mistica. Senza questa azione di fattori stranieri, non tutti facilmente individuabili, come non è precisabile la misura del loro influsso, tale sviluppo non avrebbe potuto giungere a quegli equilibri che poi gli furon propri; ma d'altra parte la tradizione araba è sempre presente non solo a fornir la materia a questo processo, ma anche a regolarlo con un suo atteggiamento, che rende fedelmente alcuni caratteri della nazione nel cui seno è nata la forza nuova. Nè, ad una considerazione più sottile, sfugge che il ritmo convergente che unisce valori arabi e valori stranieri, in questa fase di diffusione dell'Islam fuori d'Arabia, non è che una ripresa, con intensità maggiore e risultati di ordine superiore, di quello stesso impulso, il quale già nella prima formazione dell'Islam per opera del suo Profeta sposò tradizione araba con tradizione giudaica e cristiana, in sè già accoglienti tanta parte della cultura antica. Ritmo, che mostra anch'esso come vivo sia il carattere stilistico che l'Arabismo ha per sempre impresso all'Islam.

Queste poche parole bastano per indicare a chi sia lontano dagli studi orientali o a chi non riconosca ad essi che poco più che un valore di curiosità, quale osservatorio l'Islam ci offra per scrutare la natura dei più vitali fenomeni culturali e religiosi: con un suo esempio così vivo, così concreto, esso ci mostra il modo di unione di due tradizioni diverse e la forza originalissima che questo connubio ha potuto avere per le sorti ulteriori della cultura e della civiltà; ci propone la successione dei più interessanti equilibri, in cui le antiche formule conservano sempre il loro valore; ci insegna quanto sia vitale infine la funzione delle personalità che della materia antica rifanno nuovo e vivo prodotto, con atteggiamenti nuovi e impreveduti pur entro le linee segnate dagli elementi stabili della tradizione precedente; e così creano la storia, le dànno il carattere di processo eternamente rinnovantesi, rielaborando in originalità l'eredità del passato.

La condizione fondamentale che ha condotto l'Islam a questo assorbimento di elementi stranieri, cioè la sua conquista del mondo e il suo carattere universalistico, non è la sola che, insieme con gli altri caratteri impressi dal genio di Maometto nella nuova religione, abbia dato carattere alla sua storia; vi sono alcuni altri fatti che successivamente, forse in modo meno generale, ma con non meno viva efficacia, han determinato il corso e l'azione delle forze attive in questo processo.

La tradizionale inimicizia di due famiglie, che risale ai dissidi provocati dalla missione di Maometto nella sua città nativa, divise l'Islam in fazioni avverse; esse condussero prima all'uccisione del terzo Califfo 'Uthmān, da tutti gli eresiologi musulmani concordemente ritenuta come l'inizio della discordia e della divisione in sette. Il Califfo 'Alī, che gli successe, e i cui partigiani non erano esenti dal sospetto di aver cooperato al delitto, non seppe e non potè fare le vendette dell'ucciso richieste intanto dal più forte rappresentante dell'altra fazione, Mu'āwiyah, dal quale, dopo che egli ebbe vinto 'Alī, ebbe origine la dinastia degli Ommiadi. In nome degli Alidi ed Ommiadi avvenne la grande divisione dell'opinione musulmana; e la scissione, con una caratteristica aderenza tra fenomeni religiosi e politici che va sempre tenuta presente quale carattere fondamentale dello sviluppo islamico, produsse conseguenze di grande portata nella definizione degli atteggiamenti dei fedeli, fu l'occasione delle più interessanti controversie di dogmatica e di disciplina, condusse insomma alla formazione di tutto un grandioso fenomeno non solo politico, ma anche religioso. È questo la *Shī'ah*, o partito di 'Alī e della sua famiglia, la quale attraverso le lotte e le ribellioni accolse nel suo seno materia profondamente differente da quella della pura tradizione musulmana, creò nuove forze politiche che ebbero anche notevole parte nelle relazioni con l'Occidente (come i Fatimidi e gli Assassini, e i Drusi). Per questo, se ne parlerà a parte.

Altre circostanze della storia influirono sensibilmente sulla vicenda religiosa dell'Islam; così tra l'altro l'intervento dei Curdi nella vita del Califfato, la conversione dei Turchi, che furono in periodi critici i fedeli paladini della ortodossia e ricondussero ad essa intiere regioni; così la vita di Africa e di Spagna, feconda, per ragioni non facili nè semplici ad indagare, di caratteristici atteggiamenti.

Il lungo divenire storico religioso che porta a completa maturazione l'opera di Maometto è dunque non meno interessante del periodo primitivo dell'Islam; e l'azione e reazione delle forze che vi partecipano avvengono non certo secondo capriccio, ma secondo norme che il discreto ed intelligente paragone con altri sviluppi analoghi mostra di una certa costanza: fissarle rappresenta, in ultima analisi, l'unico scopo delle ricerche erudite e particolari. Il processo sbocca a vari equilibri con grado diverso di prevalenza, e ad una ortodossia che rappresenta la formula più diffusa e che, con varianti di poco momento, riunisce la grande maggioranza dei Musulmani d'oggi. I seguaci di questa ortodossia prendono il nome di Sunniti (da *Sūnnah*), cioè seguaci del vero esempio e tradizione di Maometto, mentre le più varie denominazioni designano gli eretici, di cui il gruppo più importante è quello degli Shī'iti.

La descrizione dell'Islam sunnita nel suo odierno aspetto è quella che più interessa negli scritti di divulgazione; ma perchè l'esposizione ne sia efficace, essa non può prescindere dal dipingere il travaglio che lo ha prodotto insieme con gli altri equilibri; la storia interpreta nel miglior modo la condizione d'oggi e le conferisce il suo vero carattere, che altrimenti perderebbe ogni rilievo. Qui appresso, prima di esporre in un quadro sincronico le attuali vive credenze dell'Islam, si darà cenno della storia di esse nel periodo della loro formazione. Si può affermare che per tre secoli circa è durato il periodo vitale di sviluppo. Dopo le sintesi di al-Āsh'arī e di al-Ghazzālī, che seguono appunto quella vita di tre e più secoli, il processo si svolge come serie di espressioni varie della stessa realtà, e non porta a profonde rivoluzioni. Solo recentemente la vita moderna ha creato un fermento dal quale son nati alcuni atteggiamenti modernisti, tentativi di porre d'accordo l'antica fede con la nuova; ma con effetto e con originalità non notevoli.

IV. - LO SVILUPPO DELL'ISLAM DALLA MORTE DI MAOMETTO FINO ALLA SINTESI DI AL-ĀSH'ARĪ († NEL 965) E DI AL-GHAZZĀLĪ († NEL 1111) LE TRE DIREZIONI DI VITA RELIGIOSA

- A) *La formazione della legge musulmana o Shari'ah.* — 1. Concetto della legge musulmana (p. 269). - 2. Formazione della legge musulmana (p. 270). - 3. La questione della originalità del diritto musulmano (p. 272). - 4. Le più antiche scuole giuridiche, i quattro riti ortodossi (p. 272). - 5. Nessuna necessaria dipendenza tra rito e opinione dogmatica (p. 275). - 6. Altri riti (p. 276). - 7. I riti non ortodossi (p. 276). - 8. La chiusura della fase di elaborazione delle norme (p. 276). - 9. Degenerazione dell'attività dei giureconsulti (p. 276).
- B) *Lo sviluppo della riflessione teologica.* — 1. Prime definizioni sul valore della fede (p. 278). - 2. Fede ed opere (p. 279). - 3. I Khārigiti (p. 279). - 4. Dottrine Khārigite (p. 280). - 5. Gli Shī'iti (p. 281). - 6. I Murgi'iti (p. 281). - 7. Il problema del libero arbitrio (p. 281). - 8. Altre questioni teologiche (p. 283). - 9. Al-Hāsan al-Bāsrī (p. 284). - 10. I Mu'taziliti (p. 285). - 11. I cinque principi (p. 287). - 12. I corollari; la creazione del Corano (p. 288). - 13. Negazione delle leggi di natura (p. 289). - 14. Antiantropomorfismo, negazione della visione di Dio (p. 290). - 15. Il *ta'wīl* e il metodo mu'tazilita (p. 290). - 16. Crescente predominio del metodo razionale nell'*ir'izāl* (p. 291). - 17. La teologia speculativa (p. 291). - 18. La polemica mu'tazilita (p. 292). - 19. Le altre scuole teologiche; la ortodossia (p. 292).
- C) *Lo sviluppo dell'ascetica e della mistica.* — 1. L'antica asceti (p. 295). - 2. Prime manifestazioni mistiche (p. 296). - 3. Elementi mistici nel Corano (p. 297). - 4. Il Corano e lo sviluppo della mistica (p. 297). - 5. I primi mistici (p. 297). - 6. Al-Hāsan al-Bāsrī (p. 298). - 7. I Sūfī (p. 298). - 8. Il problema delle origini della mistica musulmana (p. 299). - 9. Influenza del Cristianesimo (p. 301). - 10. Tradizione neoplatonica-gnostica (p. 301). - 11. Influenza indiana (p. 303). - 12. I mistici del III secolo (p. 304).
- D) *Il movimento politico e religioso in favore di 'Alī, e le sue conseguenze nel campo delle credenze musulmane.* — 1. Prime manifestazioni della Shī'ah (p. 307). - 2. Tre tendenze della Shī'ah (p. 307). - 3. Credenze principali degli Shī'iti: l'Imām, il Māhdi (p. 308). - 4. L'infallibilità degli Imām; il *ta'lim* (p. 310). - 5. Il metodo allegorico; l'esoterismo (p. 310). - 6. Pathos della Shī'ah (p. 311). - 7. La *taqīyyah* o *hilmān* (p. 311). - 8. - Dottrine straniere (p. 312). - 9. Cenni storici sui più importanti movimenti shī'iti (p. 313). - 10. Gli Zaiditi (p. 313). - 11. Tendenze medie e tendenze estreme della Shī'ah fino alla formazione della Shī'ah duodecimana e del Carmatismo (p. 314). - 12. La Shī'ah duodecimana (p. 317). - 13. I Carmati (p. 319). - 14. I Fatimidi e la religione ismā'ilita ufficiale (p. 320). - 15. I Drusi (p. 321). - 16. Gli Assassini (p. 322). - 17. Nusairi, Ahl-i Haqq, Yazidi (p. 322).

Ecco dunque la nuova comunità, dopo la morte del Profeta, supplire alla sua continua e sicura indicazione, improvvisamente mancata, e definire norme e credenze, difendersi insieme dagli attacchi delle altre fedi che essa trovava nel suo cam-

mino, munite di tanta maggior forza e tanta più efficace disciplina che non avessero nelle povere comunità di Arabia; eccola teorizzare, ampliare i suoi orizzonti religiosi, e sotto l'impulso delle forze che costanti sollecitano gli sviluppi religiosi, e di quelle che il nuovo ambiente concentrava, condurre l'Islam a definizione: dall'entusiasmo di fede di fanatici seguaci o da un'esterna adesione di ignoranti e indifferenti Beduini, o di avversari rassegnati ad una religione mondiale costituita ed ordinata saldamente entro le linee di una legge, di una dogmatica, di una disciplina ascetico-mistica.

L'esposizione di questo complesso divenire richiede allo storico di saper ben rilevare l'autonomia di quelle tre essenziali direzioni di vita religiosa e segnarne le rispettive fasi di sviluppo; ma insieme di saperne scorgere le interferenze, anzi la continua e feconda comunicazione tra di esse, naturale conseguenza dell'unità dell'anima religiosa, la quale permette il prevalere di or l'uno or l'altro stimolo, ma serba di ognuno un'eco e una simpatia.

Così nella comunità primitiva osservata nel suo complesso, l'impulso alla definizione della norma che regola la vita esterna del Musulmano, è stato il prevalente; e ciò non solamente per gli ovvii scopi pratici di vita, ma anche per un intimo carattere legista, che si è affermato subito nell'Islam quale eredità di un analogo atteggiamento del Giudaismo. E l'Islam è religione totalitaria che regola minutamente con norma divina ogni aspetto dell'attività umana: onde la funzione vitale della definizione dei precetti religioso-giuridici.

Ma l'ascesi fruttificava egualmente e non solo dominava in alcuni spiriti, ma animava giuristi e dottori, che nella definizione della Legge sentivano esercizio altissimo di pietà; e non solo per naturale ripiegarsi della riflessione, ma per motivo di fervore religioso si giunse ad alcune definizioni di natura dogmatica alle quali porgeva occasioni la vicenda della politica. Tutto lo sviluppo posteriore della dogmatica fu spesso animato dal più vivo senso ascetico, alle volte fu determinato da premesse mistiche. E il mirabile edificio della Legge, già nel I secolo costruito, era sempre presente a stimolare ed ispirare teologi e mistici, come elemento fondamentale della loro religiosità assai complessa.

E sembra che questo complesso ritmo di unione e separazione proietti nella vita della comunità la ricchezza dell'anima di Maometto, serbandolo anzi nel suo insieme una ripercussione del diverso rilievo in cui nella personalità del Profeta appaiono le diverse disposizioni; ripetendo così quella precedenza e preminenza della concezione legista, che in lui non è negabile, ma non perdendo neanche il frutto della sua ricca vena di vita interna, di ascesi, anche di disposizione mistica.

Occorre, s'intende, percepire sempre presente, se non nelle più grandi figure dell'Islam, almeno nella espressione prevalente di esso, la traccia di una concezione che lo distingue profondamente dal Cristianesimo: esso ha mirato a costituire con la violenza un privilegio per i soli Musulmani, e gli è mancato quale punto di partenza il principio di carità totale e di rinuncia che ha permeato, dal discorso della Montagna, tutta la religione di Cristo ed ha vinto sempre, anche attraverso malvagità di tempi e di abusi.

Come conclusione, va ritenuto lecito e consono alla realtà dello sviluppo storico seguire la formazione della dottrina musulmana secondo le tre direzioni predette, purchè non sia mai dimenticato il naturale legame che serra insieme ogni dominio di vita religiosa, e purchè nel seguire queste linee divergenti ci si riporti continuamente alla unità delle anime, la quale — ed è questo una conferma della giustezza di questo criterio — tende nel concreto sviluppo storico a congiungere in sintesi più stretta e più generale gli atteggiamenti propri dei singoli domini.

D'altra parte, nonostante questa intima comunione naturale delle varie direzioni di vita religiosa, una forza contraria che nasce dalla spinta all'autonomia, tende a isolarle, per il concentrarsi in esse di uomini di tendenze affini, per lo spirito di corporazione, per l'irrigidimento delle mentalità. I *fuqahá'*, coloro che studiavano la norma della legge e che fecero presto classe, inaridirono man mano, dopo il lavoro dei grandi capi delle scuole giuridiche, la loro sensibilità nell'esercizio di quell'attività formale, che si limitava a considerare le manifestazioni esterne della religione. I dogmatici anche, che pur tanta forza attinsero allo zelo per la fede, al senso intimo e profondo del valore religioso delle loro definizioni, si impaludarono poi nelle astruserie e nelle sottigliezze delle discussioni scolastiche, giungendo per altra via al deserto delle aride formule e perdendo di vista, per la minuziosa definizione degli atteggiamenti dell'intelletto, l'omaggio del cuore. Asceti e mistici, tratti all'altro polo dall'intensità della vita interiore, seguendo gli impulsi aberranti della emotività religiosa, oltrepassarono di gran lunga l'esempio di Maometto, e pur pretendendo di riattaccarsi a lui, ma subendo invece l'influsso di ben altri fattori, modificarono lo spirito della sua eredità; e giunsero in molti casi ad abbandonare definitivamente il contatto con l'ortodossia.

Il concentrarsi di tendenze e di individui secondo queste direzioni prevalenti ha però permesso, con la forza che dà ai prodotti spirituali la piena dedizione alla loro causa, di raggiungere nei singoli campi quel massimo di vigore, spesso anche quell'eccesso che concede la più feconda penetrazione in tutta la vita religiosa. Al-Ghazzáli seppe introdurre la mistica quale elemento fondamentale nella comune religiosità islamica, poichè potè attingere al tesoro accumulato da uno sviluppo tri-secolare, che aveva reso, con l'entusiasmo intransigente di alcuni spiriti, la materia veramente efficace. Così l'eccesso del metodo razionale e delle sue sottigliezze, che fu proprio dei Mu'taziliti ed anche di altre scuole, provocò sì una reazione, ma radicò così solidamente quel metodo stesso, che esso rimase a fondamento della prevalente dottrina dogmatica ortodossa, quella ash'arita.

È assai interessante constatare a questo proposito che dopo tre e più secoli di sviluppo della vita religiosa secondo quelle tre direzioni essenziali, l'opera specialmente di due riformatori, al-Ásh'arí († nel 965) e al-Ghazzáli († nel 1111) ricostituì successivamente un accordo più stretto fra di esse, che rese meglio, se anche con qualche maggior rilievo in qualche parte, la complessità dell'animo di Maometto. Prima di essi la comunità ne aveva fatto risorgere innanzi a sè delle parti singole, senza saper costruire una sintesi più completa, che giunse più tardi (v. pagg. 260-261).

Dall'influenza delle due predette formulazioni si sottrassero tuttavia alcune forze di natura conservatrice, come tutto il movimento ḥanbalita, che pretese interpretare la persona di Maometto nel modo più fedele; e non a torto per alcuni riguardi, mentre una parte di essa gli sfuggiva. Se ne sottrasse anche l'Islam eretico, di cui la manifestazione più imponente è la *Shī'ah*, la quale, specialmente nelle sue forme estreme, è anche l'erede della Gnosi.

Legge religiosa; dogmatica; ascetico-mistica; sette shī'ite, saranno dunque i criteri di divisione che adotteremo nel seguente capitolo, senza perder di vista l'unità dell'anima religiosa, e sentendo tutto il valore che allo sviluppo ivi esposto dà la sua natura di preparazione ad una fase di non minore importanza, quella delle sintesi.

A) LA FORMAZIONE DELLA LEGGE MUSULMANA O "SHARĪ'AH,,

1. — Le norme che secondo la credenza islamica Dio ha direttamente stabilite per la condotta esterna dell'uomo in ogni sua manifestazione, nei suoi rapporti con Dio, con il prossimo e con se stesso, costituiscono nel loro insieme la linea che il fedele deve seguire, la *Sharī'ah*; la quale del resto, secondo il concetto musulmano, regola non solo l'atteggiamento esterno, ma anche quello della mente e del cuore. *Fiqh* invece, dal significato generale di scienza e perizia, è venuto ad indicare la conoscenza dell'insieme delle norme relative alle manifestazioni esterne di vita e quindi per estensione il diritto musulmano nella sua ampia accezione di regola non solo giuridica ma anche culturale. La speculazione dogmatica e il sistema che ne deriva prende anche il nome di *al-fiqh al-akbar*, cioè la scienza superiore, quella che si occupa della parte più alta della vita religiosa, il dogma e la morale. *Igtihād* è invece parola che indica più specialmente lo sforzo e la tensione del giurista o del capo scuola, per condurre a termine la derivazione della norma giuridica dalle fonti di diritto. *Mūjtahid* è il dotto che esercita tale funzione, mentre *faqīh* vuol dire in generale l'esperto, il conoscitore della regola capace di dar responso nei dubbi ecc., e non necessariamente il capo-scuola.

Per comprendere le vicende che portarono alla determinazione di tale *Sharī'ah* occorre anzitutto richiamare il carattere della comunità musulmana che nei suoi tratti fondamentali risale all'editto di Medina (v. pag. 252): società di fratelli nella fede, di qualunque nazione e condizione, tutti eguali innanzi a Dio; non più solidali per il ristretto legame di tribù, ma per quello universale di religione, entrati a partecipare di nuovi diritti e nuovi doveri in seguito al semplice atto della professione di fede nel Dio unico Allāh, e nella missione di Maometto; ai quali è affidato come a popolo santo e come a campioni di Dio in terra di farne trionfare la causa, operando il bene e reprimendo il male. Sulla comunità solidale nel vincolo della religione e nell'obbligo della mutua assistenza è naturalmente costituito unico e diretto capo Dio,

che governa il suo popolo senza intermediari di sacerdoti o sacramenti; Egli, con la rivelazione diretta o indiretta, ha indicato al Profeta suo interprete definitivo, e alla comunità, la sua volontà. Il concetto di Stato si identifica nella pura concezione musulmana in quello di Dio, e i diritti dello Stato sono i diritti di Dio, non essendo ogni forma di vita sociale politica musulmana che un mezzo per il trionfo della causa di Dio in terra. Sotto l'occhio di Dio il fedele deve eseguire la sua norma, la sua *Sharī'ah*, e delle sue azioni gli sarà chiesto conto diretto; e a Dio direttamente, senza intermediari, il fedele si deve abbandonare con dedizione, umiltà e speranza, il che costituisce l'atteggiamento fondamentale dell'Islam.

La legge islamica deriva da queste premesse; essa infatti non è una norma che discenda dalla consuetudine, dalla intelligenza o dalla volontà umana, ma è unicamente, in ogni suo particolare, l'espressione della volontà di Dio per vari modi rivelata, e che ogni Musulmano capace (*mukállaf*) è tenuto ad osservare con minaccia di sanzione.

La legge non è però derivata dal capriccio di Dio; è invece ispirata anzitutto ad un concetto di libertà che mira, in contrasto con le religioni che partono dalla negazione dei beni terreni, a far godere agli uomini nella giusta misura le risorse di questa vita terrena (concetto che è espresso con la parola *ibāḥah*); nello stesso tempo, per un'altra fondamentale esigenza degli interessi dell'umanità (*māslahah*), la legge pone un limite agli eccessi ai quali sarebbe condotta la natura umana nel godimento dei beni terreni.

Questa *Sharī'ah* che regola gli atti esterni dell'uomo (Dio ha certamente indicato anche le norme della fede e della vita interna religiosa, ma di questa parte il giuriconsulto non si occupa) concerne sia quelli che l'uomo compie per adorare Dio, secondo le regole della religione musulmana (*ibādāt*) e che si chiamano diritti di Dio; sia quelli che egli compie nelle sue relazioni con gli uomini. Tra queste son chiamate anche diritti di Dio le azioni che trascendono l'interesse privato e concernono lo Stato e la collettività, poichè il concetto di Stato nell'Islam è sostituito da quello di Dio.

Questa legge rivelata da Dio ha anche bisogno di chi la applichi e di chi la difenda, cioè di un potere supremo, di un principe che obblighi gli uomini a uniformarvisi e la conservi salva ed immune da corruzione. Il potere supremo dell'Islam non è quindi in alcun modo fonte di diritto, è solo esecutore di legge divina: il lavoro di determinazione di essa dalla fonte eterna, soprannaturale e divina, spetta unicamente agli interpreti autorizzati, cioè ai dotti ed agli esperti. È dovere collettivo dei Musulmani provvedere alla costituzione di tale potere supremo.

2. — La definitiva formazione di tale legge, contenuta già in nucleo nella riforma di Maometto, è stata il frutto di un'evoluzione complessa che le ha dato l'aspetto che ancora oggi le è proprio.

Il Profeta non sentì il bisogno nè ebbe l'intenzione di stabilire un coerente e completo sistema di nuove norme giuridiche: il fondatore di una religione dà solo

le direzioni nuove e principali di vita. Così è anche per la teologia. Ma il concetto fondamentale da cui discende tutto lo sviluppo della legge islamica, di una legge divina totalitaria, che dà colore religioso a tutti gli aspetti della vita, risale alle definizioni di Maometto che si ispirano certamente in parte al modello ebraico. Il carattere politico-teocratico che l'Islam assunse a Medina diede a questo concetto tutta la sua applicazione, sì che il diritto pubblico rientra tutto nell'ambito della norma soprannaturale.

Vivente il Profeta la rivelazione coranica indicò, non completamente nè sistematicamente, le regole per i casi di cui le circostanze richiedessero la definizione; Maometto stesso con il suo agire forniva esempio e direzione, ed il Corano già dice dell'eccellenza, anzi della divina ispirazione di questo esempio. Poi, taciutasi la voce profetica, sparita la guida più sicura, i successori di Maometto dovettero provvedere con il loro criterio e la loro pietà, nelle circostanze nuovissime che nel giro di pochi anni fecero della piccola teocrazia di Medina un impero mondiale, al bisogno di adattare vecchie norme, e dedurne nuove. La loro attività dispiegata per completare e adattare la *Sharī'ah* portava anche, necessariamente, alla raccolta sistematica del materiale tradizionale ed anche ad un'attività di astrazione e considerazione teoretica, che organizzava il criterio di deduzione per nuovi casi.

Era naturale che i più antichi Musulmani guardassero anzitutto e alla norma di Dio nel Corano, e alla norma di azione del Profeta (*Sūnnah*); il senso del rispetto alla tradizione, assai vivo tra gli Arabi, nutriva fin dal principio la tendenza a seguire con ogni fedeltà l'esempio di Maometto ed anche dei suoi antichi compagni, l'esempio insomma del *as-sālah as-ṣālih*, espressione che noi potremmo tradurre « del buon tempo antico ». Con atteggiamento che scaturisce anche dallo spirito di conservazione della comunità, ma insieme è organo consueto di progresso nelle istituzioni di natura conservatrice (che non potendo rimanere immobili vogliono regolata qualunque nuova materia dal lento aderire del consenso generale), era sentito come segno di verità il convenire di una totalità o di una grande maggioranza su definizioni relative alla materia nuova; e se ne traeva il criterio per definizione di norme necessarie, ma prive di precedenti. Tale principio del consenso (in arabo *iǧmā'*), così naturale da esser proprio non solo dell'Islam ma anche di altre grandi religioni, aveva continua, spontanea, quasi inconscia applicazione, poichè solo il consenso garantiva l'autenticità del Corano, i racconti sull'esistenza e sulle definizioni di Maometto. Esso fu fatto man mano oggetto di riflessione teorica, come avvenne per le altre fonti di diritto, e fu definito differentemente dalle più antiche scuole (v. pag. 343). Liberamente poi, in questo primo periodo di elaborazione di norme religiose e giuridiche, si faceva uso del criterio umano, come certo Maometto aveva fatto; l'applicazione di esso (la più frequente era nel *qiyās* o analogia, v. pag. 344) non incontrava alcuna opposizione, prima che gli abusi destassero il sospetto della tendenza tradizionale; questa, assai cara agli Arabi, cercava la principale fonte di decisione nella esplicita indicazione divina. Il progresso nella raccolta e nella codificazione di tutto l'enorme *corpus* dei

detti attribuiti a Maometto, facilitò il compito dei conservatori; la frode, se anche a volte pia, ha introdotto una grande quantità di materia spuria in questa immensa congerie. Si è però esagerato, come avviene sempre nell'ardore della critica, nel negar fede all'insieme della tradizione sui detti e i fatti di Maometto.

E la differenza tra l'attività di chi constati l'esistenza di una norma nel tesoro di questa tradizione, e di chi invece miri con la riflessione propria a ricavare dal complesso una nuova norma, ci appare ben stabilito da tempo antico; secondo un noto aneddoto il primo califfo ommiade, Mu'âwiyah, morto nel 680 d. C., invitò Zâid ibn Thâbit, famoso segretario del Profeta, a decidere secondo il suo *ra'y*, ossia il suo criterio, in una questione per la quale egli si dichiarava coi suoi compagni privo di *'ilm*, cioè senza conoscenza di un precedente tradizionale. È naturale che tale differenza di attività nasconda in sè gli elementi di un vero contrasto, che divenne poi assai vivo. Il ritmo che si osserva in questo processo, quello cioè di un successivo, sempre più netto ritorno alla tradizione, è comune anche alla dogmatica, ed interessa quindi lo storico come espressione di qualche cosa di veramente organico nella manifestazione della vita spirituale musulmana.

3. — Problema arduo è quello della prima origine delle norme, qualunque sia la fonte dalle quali la definizione giuridica islamica le ripeta; risalgano cioè esse al Corano (ed allora il problema dovrà porsi per la definizione di Maometto), oppure risalgano a detti di Maometto (le cui raccolte sono inquinate da tante falsificazioni), o sian esse introdotte per consenso della comunità o per applicazione di criterio umano.

La questione, che trascende l'interesse particolare delle ricerche erudite, poichè concerne la norma del divenire delle culture, si pone così: quanta parte delle regole giuridiche rimonta a un diritto nazionale, quanta parte invece all'influenza di quello romano-bizantino o di quello ebraico? Recenti ricerche del Nallino tendono a dar rilievo all'influenza delle antiche regole arabe, e partono assai opportunamente dalla considerazione storica dello sviluppo giuridico, non solo dei regni dell'Arabia meridionale, ma anche e soprattutto, del Ḥigîâz; quivi l'organizzazione commerciale ed agricola fa necessariamente supporre l'esistenza di un evoluto sistema di diritto. È assai notevole che questa rivendicazione dei valori nazionali arabi nel campo del diritto corre in armonia con i risultati ai quali la ricerca in altri domini giunge circa il contributo dello spirito arabo nella grandiosa costruzione della religione e cultura mondiale islamica. Sarebbe certo vano negare ogni influsso straniero (nel caso concreto qui considerato, quello del diritto romano-bizantino o ebraico); ma non invano, e per la religione e per il diritto, e per la storia letteraria, la nazione araba ha vissuto i suoi secoli di isolamento.

4. — Medina, piena dei ricordi del Profeta, sede del primo Califfato, che raccoglieva tra le sue mura il fior fiore dei primissimi musulmani, fu centro anche di vita giuridica. Ivi si svolse un'alacre opera di raccolta delle tradizioni che risalivano, o si

pretendevano far risalire, al Profeta; ma vi nacque insieme ed assai presto, per opera di alcune personalità dotate della forma di mente necessaria, una vera elaborazione giuridica della materia. Alla fine del I secolo dell'Egira nasceva colà il famoso Mālik ibn Ānas (morto vecchio nel 795-796 d. C.), che portò a grande splendore questa scuola di Medina e fu il fondatore del più antico dei quattro riti ortodossi (dei quali si dirà ancora qui appresso), il mālikita. A lui rimonta il famoso *al-Muwāṭṭa'*, il più antico libro giuridico islamico a noi conservato (cfr. pag. 342).

La scuola di Medina, sorta nel centro stesso dell'attività del Profeta, fu naturalmente portata a dare un grandissimo valore alle definizioni di Maometto e dei suoi Compagni; in essa ebbe anche ben presto la sua precisazione ed anche la sua giustificazione teorica la forza del consenso (*iǧmā'*, v. pag. 271 e pag. 343) il quale per aver valore a produrre norma di legge fu definito come quello dei dotti di Medina. Tuttavia, con tutto il rispetto per la tradizione, quella scuola non ripudiò affatto l'uso dell'analogia, in altri termini del criterio umano per la deduzione delle leggi dalle loro fonti originarie; chè anzi di esso fa liberamente e spontaneamente uso (sebbene non nella misura della scuola ḥanafita), come adopera altri mezzi sussidiari, quale l'*istiḥsān*, il ritenere cioè giusto e conveniente, specialmente in considerazione dell'interesse della comunità, della *māslahah* (v. qui sopra, pag. 270); il che è espresso con il termine *istiḥlāh*, che è il nome più comune che tale criterio sussidiario prende presso i Mālikiti, perchè è più specialmente ispirato al bene dei Musulmani (v. pag. 345). Nella reazione che condusse poco più tardi alla venerazione della *littera* tradizionale, essi furon violentemente disapprovati.

Nel 'Irāq quasi contemporaneamente si sviluppava un'altra scuola di giureconsulti di cui il principale rappresentante fu Ābū Ḥanīfah, più vecchio di Mālik, (morto sotto il Califfo al-Mansūr, forse nel 767 d. Cr.), che secondo la tradizione lo avrebbe duramente trattato in prigione. Celeberrimo dottore, gli è anche attribuita una definizione delle questioni dogmatiche che in quel tempo già occupavano la comunità. Egli è infatti autore di un sommario di credenze musulmane, sembra da lui direttamente scritto, intitolato *al-fiqh al-akbar*, cioè la *somma scienza* (distinta dall'altra scienza, quella della legge, il puro *fiqh*, v. pag. 269). Ve ne sono redazioni posteriori, e certamente non sue. A lui ed anche alla sua scuola (in misura minore) da cui uscì il rito ḥanafita è certamente proprio un uso assai libero del criterio umano (*ra'y*) e uno minore della tradizione. Partendo da attacchi mossi da un altro grande dottore, ash-Shāfi'i, di cui è detto qui sotto, contro tale metodo, la critica è andata oltre il constatare quello che è innegabilmente verità, cioè lo scarso uso, nella scuola ḥanafita, della tradizione, la larga applicazione dell'analogia e del mezzo sussidiario detto *istiḥsān* nella sua forma più subiettiva (v. pag. 345); se ne è dedotta una disposizione razionale di Ābū Ḥanīfah, una qualche ribellione al dominio della tradizione, una sua maggiore tolleranza, quasi, infine, un modernismo. Non si può convenire in questa conclusione così generale senza uno studio rinnovato e profondo delle fonti: essa è del resto in contrasto con il vero spirito che regnava nell'antica comunità,

concorde da Kūfah, Basra e Damasco, alla Mecca e Medina nel rispetto della tradizione. È certo intanto che la materia di questa non era ancora raccolta e coordinata come lo era più tardi, quando altri dottori si rifecero ad esaminare criteri e metodi della scienza giuridica. Infatti lo scolaro di Ābū Ḥanīfah al quale la scuola ḥanafita deve molto nella sua formazione e diffusione, il famoso Ābū Yūsuf († 798 d. C.), già poté per una sua maggiore conoscenza della tradizione (il che è dovuto anche all'esser egli vissuto più tardi che il maestro) restringere l'uso della opinione personale, che già si rimproverava come eccessivo ad Ābū Ḥanīfah.

Di grande efficacia fu l'opera giuridica del famoso ash-Shāfi'ī, morto nell'820 d. C.; che fattosi espertissimo di *fiqh* mālikita e poi anche di ḥanafita, seguì poi in una sua elaborazione della materia giuridica un criterio che può dirsi eclettico, e conciliatore di opposte tendenze, ma con netta inclinazione verso il rispetto della tradizione nato da profondo senso religioso. Egli infatti non respinge certo il *qiyās* o analogia, ma lo limita e lo disciplina in norme ben fisse, mentre ripudia il criterio più soggettivo dell'*istihsān*, proprio dei Ḥanafiti. Il contrasto tra *Aṣḥāb ar-ra'y* e *Aṣḥāb al-ḥadīth*, tra fautori cioè dell'uso di criterio umano e assertori della preminenza della tradizione, assunse certo uno speciale rilievo nel risveglio della coscienza musulmana che, già contenuta tutta nei confini della religione, era iniziata man mano alle conquiste della scienza greca. Che il metodo analogico, proprio di grammatici e di medici, non sia estraneo alla storia del *qiyās* giuridico, che anzi lo abbia condizionato, nel periodo della sua teorizzazione, è ben possibile; ma ciò, come del resto accade per ogni campo della vita araba, non deve far dimenticare la parte spontanea del processo, la naturale spinta a far uso del ragionamento nel primo periodo della definizione delle norme. Il sospetto dei teologi conservatori verso il *qiyās*, specialmente dei più tardi, poté però ben essere acuito dal senso di una sua qualche affinità con i metodi razionali della scienza straniera.

Questa tendenza conservatrice propria di ash-Shāfi'ī ebbe molto conforto dall'arricchimento e dall'ordinamento del *corpus* dei detti o fatti attribuiti a Maometto al quale la pia frode aveva fatto, e continuamente faceva, molte aggiunte: solo mezzo secolo circa dopo di lui moriva al-Bukhārī, il primo e maggior critico e sistematore di questa materia nelle raccolte canoniche.

Ash-Shāfi'ī fu anche il primo a fare oggetto di sistematica riflessione teorica il processo di deduzione delle norme dalle fonti di diritto alle quali le scuole più antiche avevan di fatto ricorso, preoccupate più di ispirarvisi che di costruire una vera e propria dottrina. Questa si trova per la prima volta nella famosa sua *risālah* che definisce quattro fonti, il Corano, la *Sūnnah*, il consenso e l'analogia o *qiyās*. Ne derivò naturalmente un rinnovato metodo e una rinnovata disposizione in tutta l'attività dei giureconsulti, come avviene sempre quando uno sviluppo spontaneo è da una personalità riassunto entro le linee di una nuova teoria.

Da ash-Shāfi'ī e dai suoi seguaci nacque la terza scuola ortodossa di culto e di diritto (o rito), mentre la quarta risale ad Ibn Ḥanbal († nell'855 d. C.) che portò al

suo massimo la tendenza tradizionale già delineata in ash-Shāfi'i e si rifece prevalentemente al Corano e alla *Sūnnah*, riducendo al minimo l'uso del *qiyās* e riprovando quello dell'*istihsān* di carattere più soggettivo.

5. — Il contrasto che si veniva formando tra *Ashāb ar-ra'y* e *Ashāb al-ḥadīth* (v. p. 274) si manifestava già anche nel campo della dogmatica; il vigore e la pietà di ash-Shāfi'i contribuirono molto a dare all'atteggiamento conservatore da lui applicato nel campo dei *fiqh* un valore più generale; il suo scolaro Ibn Ḥánbal, di cui qui sopra, applicò tale criterio di conservazione al campo della dogmatica, e costruì un sistema di teologia positiva lontana dall'uso della speculazione, che distingue la scuola dogmatica dei Mu'taziliti (v. pag. 285) e altre a lui contemporanee; mentre non esiste certamente nè una teologia shāfi'ita, nè una mālikita o ḥanafita.

Alla scuola di ash-Shāfi'i si ispirò anche Dāwūd ibn 'Alī († 883 d. C.), il fondatore di un rito che per il suo attaccamento estremo al senso esteriore delle fonti religiose fu detto *zāhirita* (*zāhir* vuol dire in arabo « esteriore »); tale rito, ora scomparso, ebbe per lungo tempo grande seguito in Africa e in Spagna. Nell'ambiente *zāhirita* nacque anche una scuola teologica, che applicò lo stesso criterio ultra-conservatore alla dogmatica, ed ebbe la sua espressione più perfetta con lo spagnuolo Ibn Ḥazm († 1065 d. C.).

Ma in generale non vi è alcuna necessaria relazione tra l'appartenenza a una data scuola di diritto e una data scuola di dogmatica. Si può, per esempio, appartenere al rito ḥanafita ma seguire in teologia idee e metodi ḥanbaliti; a uno *zāhirita* era lecito professare principi dogmatici non *zāhiriti*. La scuola dogmatica seguita dalla maggioranza degli ortodossi, quella ash'arita (v. pag. 324), sorse però in ambiente shāfi'ita, poichè il suo fondatore era shāfi'ita (e lo spirito conservatore di quella scuola ebbe certamente la sua parte nel determinare lo stimolo che spinse al-Ash'arī, che fu però più specialmente sotto l'influenza di Ibn Ḥánbal, v. pag. 274); da questa circostanza deriva che gli Shāfi'iti ancor oggi seguono generalmente la scuola dogmatica ash'arita. Il capo invece di un'altra dottrina dogmatica ortodossa assai diffusa, al-Māturīdī († 944-945 d. C., v. pag. 325), era ḥanafita, si riattacca anzi a definizioni del predetto Abū Ḥanīfah; onde i Ḥanafiti son generalmente māturīditi.

La differenza tra le quattro scuole o riti principali, mālikita, ḥanafita, shāfi'ita o ḥanbalita, che riuniscono ognuno il corpo delle norme culturali e giuridiche, consiste in alcuni particolari, non nelle questioni fondamentali e nello spirito con cui essi si comportano di fronte alla tradizione. Perciò secondo il concetto musulmano sono tutti egualmente ortodossi, e il fedele è libero di seguire quale che sia o passare dall'uno all'altro. Le differenze tra di essi, lungi dal far concludere una diversità della *Sharī'ah*, mostrano solamente che la verità divina può essere considerata sotto vari aspetti e che la legge musulmana possiede la necessaria duttilità per essere adattata a vari tempi e a vari luoghi. Una famosa tradizione afferma che Maometto dicesse: «La diversità di opinioni nella mia comunità è un segno di grazia divina».

6. — Oltre a questi quattro riti che giunsero a prevalere e oltre a quello *zāhīrita*, se ne formarono nel primo periodo della vita musulmana alcuni altri; giunse a una diffusione e notorietà ragguardevole, specialmente in Siria, quello di al-Auzā'ī († 774 d. C.) che presto perdè ogni influenza dinnanzi alle scuole maggiori. Sparì anche il rito *karrāmita*, fondato da Ibn Karrām († nell'868-869 d. C.) capo anche di una scuola dogmatica ispirata alle esperienze mistiche del suo fondatore.

Il tramontare del prestigio di questi riti non dipese unicamente dal valore intrinseco di essi, ma anche da circostanze varie, come la protezione di principi, il favore del popolo abilmente fatto convergere verso l'una o l'altra scuola. E, specialmente nel V e VI secolo dell'Egira, ne nacquero anche violenze, conflitti sanguinosi nelle vie delle città musulmane, crudeli e feroci rappresaglie.

Un autore arabo del IV secolo dell'Egira, al-Máqdisī, ricorda opportunamente, a proposito della decadenza del rito *auzā'ita*, la situazione geografica dei paesi ove esso fioriva, lontani dalle vie del pellegrinaggio e dalle mete di esso.

7. — L'Islam non ortodosso, del quale diremo appresso, ha anche i suoi riti che indicano la regola esterna di vita; così i *Khārigiti* (v. pag. 280) le cui dottrine sopravvivono oggi negli *Ibāḍiti*, di cui esistono alcuni nuclei nelle nostre colonie. Gli *Shī'iti* seguono principalmente due riti: gli *Zaiditi* (v. pag. 314) quello la cui formulazione (che sarebbe la più antica codificazione musulmana) si attribuisce al pronipote di 'Alī, Zaid ibn 'Alī, e assume poi varie forme e nomi. Gli altri *Shī'iti* seguono invece il rito *gia'farita* che si fa risalire a Giá'far aṣ-Ṣādiq, personaggio assai celebre nella storia di quella setta, morto nel 765 d. C. (v. pagg. 310 e 316-317).

8. — Il lavoro dei grandi capiscuola e dei loro seguaci che definì le norme dei vari riti, esaurendo man mano la materia più importante, condusse naturalmente la grande maggioranza ad affermare che l'*ig̃tihād* (v. pag. 269) aveva compiuto la sua funzione di deduzione della norma positiva dalle fonti del diritto. Secondo l'espressione musulmana, dopo l'epoca dei grandi giuristi, la porta dell'*ig̃tihād* è chiusa; l'*ig̃mā'* dei grandi dottori è definitivo, e le questioni son decise. I giuristi che vengono dopo loro non possono essere che *muqāllid*, cioè seguaci e imitatori; decider solamente, sempre applicando i principi del fondatore del rispettivo rito, qualche questione rimasta insoluta, oppure stabilire quale sia la preferibile di soluzioni lasciate in sospeso, e dare responsi circa l'applicazione delle norme già definite.

Questa dottrina, che è la prevalente, non è però condivisa dagli *Zāhīriti* e dai *Hanbaliti*, che riservano ancora una funzione efficace al diretto esame delle fonti e condannano anche come contraria allo spirito vero dell'Islam l'imitazione pedissequa o *taqlīd* dei grandi maestri.

9. — La natura dell'opera dei giureconsulti li condusse facilmente ad inaridirsi nella meccanica ripetizione di regole particolari di rito e di diritto, o nella deduzione

da esse di una quantità di corollari per casi nuovi; essi finirono cioè nella casistica senza più alcuna diretta considerazione delle fonti, senza studio teorico di esse, con spirito ben lontano da quello pietoso che aveva ispirato nel buon tempo antico il grande lavoro dei maestri di diritto e dei loro successori. Esercizio assai amato era quello di suggerire astuzie (*hiyal*) per sfuggire alla norma positiva: con evidente deformazione del primitivo concetto, così alto, della legge religiosa. Funzioni temporali e statali procurarono facilmente a questi dotti vantaggi materiali ed alti onori, corrompendo ancor più la loro religione, spingendoli a piegare a proprio profitto l'arma a loro confidata. Contro questi *fuqahā'* che così traviavano dalle vere ragioni dell'Islam sorse già un'antica voce autorevole, quella di al-Ḥásan al-Báṣrī (morto al principio del II secolo dell'Egira; vedi qui sotto pagg. 284 e 298); e più tardi, quando la pianta aveva dato tutti i cattivi frutti, vi si unì, efficacissima, quella di al-Ghazzālī, il rinnovatore dell'Islam, la personalità che, dopo Maometto, ebbe più profonda azione sulla religione musulmana.

Nel Maghreb, tra il IV e V secolo dell'Egira, tra i giuristi *mālikiti*, la più arida casistica dominava incontrastata; soli i libri che trattassero dei *furū'*, o definizioni di singoli casi, che esponessero cioè la macchinale derivazione di norma da norma con sottile uso di sottili ragionamenti, eran permessi dalla rigida influenza degli *'ulamā'* *mālikiti*, i quali avevano in sospetto persino i commenti del Corano e le raccolte di tradizioni. Ad essi pareva sola degna opera l'arido esercizio del casista.

A questo misero stato pose fine violenta la riforma di Ibn Túmart, il Máhdī degli Almohádi (v. pag. 332), che animato dal fascino di al Ghazzālī bruciò a sua volta tutti i libri di *furū'* e ristabilì in onore l'uso diretto delle grandi fonti, che egli, nello spirito della scuola *zāhirita*, di cui era seguace, fissava a tre, il Corano, la *Súnnah* e il consenso.

Una protesta assai efficace contro la casistica nacque anche da parte *hanbalita*, e secondo lo spirito di quella scuola avversa al *taqlīd*, contro il quale combatterono assai vivamente due vigorosi polemisti del secolo XIV, di cui appresso (v. pag. 327). Dallo spirito *hanbalita* trassero questo stesso atteggiamento i Wahnābiti (v. pag. 327), che con Ibn Sa'ūd hanno ora in mano il governo del Ḥigiáz, informato ai loro principi rigidi e profondamente religiosi.

B) LO SVILUPPO DELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Mentre la *Sharī'ah*, la legge concernente le manifestazioni esterne, era così definita con una precedenza nel tempo, una intensità e un'unanimità di interessi che ben corrisponde al prevalente carattere normativo dell'Islam, si svolgeva anche un vero e proprio lavoro teologico.

Maometto, come lasciò agli epigoni la cura di perfezionare il sistema rituale e giuridico, così non indicò che qualche punto essenziale relativo al contenuto della fede o a quei problemi di natura teologica sui quali presto o tardi cade la riflessione delle comunità; anzi per qualche argomento si ispirò in vario tempo a criteri non conseguenti, secondo diverse disposizioni o diverse circostanze, che mettevano in rilievo per lui ora più un aspetto, ora più un altro, dello stesso problema; nè avveniva ancora di porre a paragone e conciliare in un logico esame i termini di una stessa questione.

Fin da principio però, morto il Profeta, si delineò il bisogno di decisione sopra punti fondamentali di teodicea o di teologia morale; ma ciò avvenne o per conseguenza di una profonda attitudine religiosa, o perchè le vicende politiche maturavano alcune situazioni che portavano necessariamente la comunità a prendere posizione in determinati problemi. Le varie opinioni furon quindi sostenute, più che con virtuosità intellettuale, con spirito di pietà, o addirittura con fanatismo di rigoristi, ed ebbero insieme le loro manifestazioni violente in sedizioni e guerre, poichè erano intimamente connesse con la vicenda politica. Da queste prime definizioni nacque una più vera e propria attività teologica, la quale, per difendere i vari punti di vista venuti a definizione nella vita agitata della comunità, si munì di tutte le arti del ragionamento conducendo gradatamente a un sottile esercizio di virtuosità intellettuale: fu questo che destò sempre più l'avversione dei circoli conservatori, contenti, in nome dell'omaggio alla tradizione, di poche definizioni del Corano e della *Sūmmah*, sulle quali è facile il consenso della comunità. Del divenire della teologia, dalle primissime definizioni fino al sorgere dei sistemi più importanti, daremo qui un breve cenno.

I. — Il Corano non contiene alcuna definizione teologica, ma solo indica qualche elemento fondamentale della fede, la credenza cioè nell'unità di Dio, nei suoi apostoli, nei suoi libri, nei suoi angeli, nella risurrezione e nella retribuzione futura. L'Islam, come atteggiamento religioso, risulta definito dal libro sacro come un complesso di cui gli elementi non sono certo metodicamente analizzati, ma in cui partecipano egualmente atteggiamenti intimi di fede e di intenzione e manifestazioni esterne di riti e di opere.

I primi inizi di una voluta distinzione in questa materia vanno cercati invece nel lavoro che si svolse nei primissimi anni dell'attività dei successori e dei Compagni di Maometto; esso fu provocato da una reazione al concetto puramente esteriore che avevano dell'Islam alcuni dei primi convertiti, e, come avviene generalmente per ogni processo dell'Islam, si rispecchia fedelmente nel *corpus* dei detti attribuiti a Maometto. Il Wensinck, che è il migliore conoscitore di questo materiale tradizionalistico, ha illustrato le tappe più importanti di tale riflessione sui dati coranici, quali esse appaiono in quel *corpus*: in esso con la *shahādah* (quella professione di fede, cioè, che, contenuta nella brevissima espressione « non vi è Dio all'infuori di Dio e Maometto è il suo Profeta », è ancora oggi il simbolo con cui il neofita abbraccia l'Islam) si raggiunge anzitutto una formula definitiva di fede; poi, il detto famoso del Profeta o *ḥadīth*,

sugli *arkân* o basi dell'Islam, dà la enumerazione definitiva degli elementi costitutivi della religione. Il testo più comune di tale *hadīth* è il seguente: « L'Islam è costruito su cinque basi: la prima è la fede, la seconda è la preghiera, la terza l'elemosina rituale, la quarta il digiuno di Ramaḍān, la quinta il pellegrinaggio ». Questa tradizione è stata ben definita un piccolo capolavoro teologico; essa infatti affermando che il complesso dell'Islam riceve il primo carattere da una dichiarazione di vera fede, risolve la crisi già manifestatasi durante la missione di Maometto, quale conseguenza delle disposizioni dei Beduini. Molti di essi furono infatti condotti a considerarsi partecipi del nuovo ordine con una semplice adesione esterna o con il pagamento della *zakāh* o tassa rituale. Una tradizione coglie Maometto in un atteggiamento che riceve la sua luce da tale fatto; egli avrebbe detto: « L'Islam è una manifestazione esterna, ma la fede è nel cuore ». Poi toccandosi il luogo del cuore tre volte, tre volte avrebbe aggiunto: « La fede è qui, la fede è qui, la fede è qui ». Nei primi anni dopo la morte del Profeta la *riḍḍah*, o sedizione delle tribù, è l'espressione più fedele della concezione temporale dell'Islam propria di quei Beduini ribelli. Viceversa il consolidamento dello stato teocratico, l'afflusso di tanti nuovi convertiti nei quali il bisogno religioso era in prima linea, faceva sempre meglio risaltare il contenuto spirituale dell'Islam, del resto sentito profondamente da molti dei primi proseliti. Il rilievo dato al valore della fede rispetto alla semplice partecipazione all'ordine dell'Islam si delinea tanto più preciso quanto più si matura la crisi provocata dalla concezione esteriore dei Beduini; e la definizione che appare nella predetta tradizione degli *arkân* rappresenta nel campo religioso quello che nel campo militare e politico rappresentano le vittorie di Ābū Bakr contro la *riḍḍah*.

2. — Questa definizione dell'Islam tocca da vicino la questione della relazione tra fede ed opere che fin dal primissimo tempo, quello dei Compagni, divise la comunità. Dopo stabilita la necessità della fede, la discussione verteva sul bisogno maggiore o minore di sincerità d'intenzione nel professare la fede e nell'eseguire i doveri rituali; infine sulla necessità o meno di buone opere, per esser tenuto vero credente e godere dei privilegi dell'appartenenza alla religione musulmana.

La necessità di purità d'opere fu specialmente affermata, e con ogni decisione, da un partito rigorista che si formò in connessione con le vicende politiche dell'antico Islam.

3. — Durante il conflitto tra Mu'āwiyah ed 'Ālī avvenne che questi accettasse, nell'anno 657 d. C., di venire a patti con il suo avversario, in tale questione, che era sentita di natura squisitamente religiosa, poichè concerneva il diritto di successione al Califfato. Alcuni Musulmani si dichiararono contenti di quella soluzione temporeggiatrice di 'Ālī, che facilitò molto il trionfo del suo avversario; ma un gruppo di Beduini, specialmente Tamīmiti, uscì dal campo di 'Ālī e si separò e ribellò con il grido: « Il giudizio appartiene a Dio solo », cioè alle armi. Questo gruppo, come mostrò

non solo con questo suo atteggiamento ma con altri che gli furon fin dal principio propri, moveva da un insieme di disposizioni rigoriste, tutte ispirate, per naturale impulso, s'intende, non per ragionata riflessione teologica, alla dipendenza tra opere e fede. La primissima asceti musulmana, del resto, si era già affermata (v. pag. 296); una relazione tra di essa e questi dissidenti è probabile.

Il gruppo dei ribelli si ingrossò, la fazione divenne setta e prese il nome di Khārigiti, che vuol dire coloro che escono dal campo e si ribellano; e i Khārigiti difesero le loro idee, che si definirono in un sistema, poi sentito eretico dalla maggioranza, con la ribellione e con le armi, in una lunga serie di sanguinose guerre che divisero l'Islam fin sotto i primi Abbasidi. Quando essi furon domati e quasi distrutti, si dispersero e in parte si stabilirono nell'Africa del Nord ove trovaron favore tra i Berberi e fondarono dei piccoli Stati. Una setta di Khārigiti detta Ibāditi, ha ancora suoi seguaci non numerosi, nelle nostre colonie; altrove nel mondo musulmano sono sparsi altri Ibāditi.

4. — Il fondamentale principio che ha separato dal resto i Khārigiti è dunque l'interdipendenza tra fede ed opere; per essi, chi abbia commesso una grave colpa non è più un credente, ma un apostata e un infedele. Le sette più fanatiche (gli eresiologi noverano circa venti varietà di Khārigiti) giungono ad affermare che il colpevole di peccato grave non potrà più rientrare nella comunità; e per il famoso principio dell'*'isti'rāq* deve esser combattuto come infedele con le sue donne e con i suoi figli. In armonia con questo principio il Califfo deve essere deposto se non sia degno per le sue opere; degli antichi Califfi, Ábū Bakr e 'Ómar sono legittimi, Uthmán lo è fino al settimo anno del suo regno, 'Áli fino all'arbitrato predetto nel quale peccò. Gli Ommiadi sono usurpatori; e infatti le lotte dei Khārigiti furon combattute non solo contro 'Áli, che inflisse loro una memoranda sconfitta, ma anche contro gli Ommiadi che li perseguitarono con guerre spietate. Sotto 'Abd al-Mālik i Khārigiti patirono la maggiore disfatta per opera del grande condottiero al-Ḥaggiág e del valoroso al-Muhállab ibn Ábī Šúfrah, che battè ed uccise il capo dei fanatici Azraqiti, Qāṭari ibn al-Fugiá'ah, di cui son conservate belle poesie.

Secondo questi criteri qualsiasi musulmano degno, sia anche uno schiavo negro, può essere eletto alla dignità di Califfo; i Khārigiti son democratici ed antilegitimisti. La loro etica è naturalmente rigorista e a tale concetto si ispira anche la loro escatologia.

Noi abbiamo però una conoscenza completa della dogmatica dei soli Ibāditi, la quale ha assunto la sua forma definitiva assai lentamente, man mano che la riflessione ha dato fondamento razionale agli atteggiamenti spontanei della setta. È notevole che tale dogmatica ha molti punti di contatto con quella mu'tazilita, di cui parleremo or ora. Non è improbabile che le prime definizioni dei Khārigiti, i punti da essi proposti alla discussione, abbian dato qualche impulso alla formazione di tale scuola; la quale poi, a sua volta, potendo dirsi veramente la madre della dogmatica musulmana, ha esercitato una grande influenza su tutto il movimento teologico.

5. — Avversari accaniti dei Khārigiti furon naturalmente i sostenitori della *Shī'ah* di 'Alī, cioè del suo partito, che presero il nome per eccellenza di Shī'iti. Il loro movimento ebbe la più grande portata sulla storia dell'Islam; e siccome da essi nasce tutta una direzione religiosa che si distacca più o meno dallo spirito schiettamente musulmano e introduce assai largamente elementi religiosi stranieri, se ne tratterà in una sezione speciale di questo stesso capitolo.

6. — Idee opposte a quelle dei Khārigiti professavano i Murgī'iti, i quali non costituivano una vera e propria setta organizzata, come quella dei Khārigiti, ma piuttosto una tendenza religioso-politica assai diffusa. *Irgiā'*, donde Murgī'iti, che son coloro che professano l'*Irgiā'*, vale in arabo rimettere o differire; e la tendenza murgī'ita mira appunto a sottrarre al criterio umano il giudizio della vita interiore, che va rimesso a Dio e differito all'altra vita. È dunque una reazione al pericoloso principio khārigita che minava ogni stabilità e solidità dell'Islam. L'essenziale per i Murgī'iti è invece la dichiarazione di fede; e il carattere di appartenenza all'Islam che essa imprime non può essere distrutto dalle opere cattive. Conseguenza pratica di questo principio è l'ammettere a godere di tutti i privilegi del Musulmano chi sia anche sospettato di operar male, purchè sia in apparenza in regola con la fede e con gli obblighi rituali. Politicamente ne derivava la giustificazione dei Califfi Ommiadi.

La concezione murgī'ita contiene certo qualche tratto lassista, che appare più o meno rilevato, secondo varie tendenze e secondo vari individui; ma essa ha anche un valore religioso assai profondo, poichè prima di tutto esalta il valore dell'elemento soprannaturale, dell'azione cioè della fede nell'equilibrio della vita religiosa; in secondo luogo mira ad un fine di pietà, quello di non disgregare la compagine così efficacemente serrata dal legame della fede.

L'ortodossia ha fin da principio inclinato, sia pure per reazione contro i Khārigiti, verso la tendenza murgī'ita; si attribuisce la professione di principi murgī'iti anche al grande dottore *Ābū Ḥanīfah* (v. pag. 273). Alcune dottrine e scuole, che però per altre loro credenze sono eretiche, assunsero l'atteggiamento murgī'ita; notevolissime fra esse quella dei Giahmiti e quella dei Karrāmiti.

7. — Un'altra questione, anch'essa fondamentale per ogni sviluppo teologico, quella del libero arbitrio, divise ben presto le opinioni musulmane. Il Corano può offrir fondamento per sostenere egualmente la tesi deterministica o il suo contrario. Maometto, profeta e non teologo, non si è mai posto naturalmente il problema nella sua interezza e precisione; certo la sua natura profondamente religiosa, il tipo della sua predicazione che inculca, come concetto fondamentale, l'abbandono a Dio, inclina l'Islam verso la teoria della predestinazione, che ha infatti prevalso nella ortodossia; alcune parti del Corano la fondano solidamente. Ma ciò non toglie che alcune espressioni di questo, spontaneamente sgorgate dall'immediata esperienza di Maometto, mettano piuttosto in luce la parte che l'uomo ha visibilmente nelle sue azioni; e facciano anche risaltare il concetto della ricompensa e della punizione divina.

La semplice riflessione dei primi fedeli su questa contraddizione — in un libro, che fin dai primi tempi è sempre presente allo spirito di ogni Musulmano, è tramite necessario di ogni sua attività religiosa — ha probabilmente dato il primo impulso ai dissensi e alle varie definizioni della questione del libero arbitrio. Le dispute già così vive sul valore reciproco di fede e di opere dovevan certo contribuire a determinare la discussione; si è anche ricordato giustamente che in seno ai Khārigiti stessi essa era già sorta e che una parte di loro professava già la tesi della libertà dell'uomo. Però non è possibile affermare senz'altro la dipendenza tra queste opinioni dei Khārigiti e la formazione dei nuclei principali di opinione determinista o antideterminista.

Alcuni studiosi, tra cui specialmente il Becker, hanno veduto nella teologia cristiana la madre della teoria del libero arbitrio presso i Musulmani. S. Giovanni Damasceno scriveva nella prima metà dell'VIII secolo le sue opere dogmatiche e polemiche; e in esse, è ben noto, in occasione della polemica contro l'Islam e il suo fatalismo, è affermata come propria del Cristianesimo la libertà della volontà umana. Questa tesi è assai seducente, ma perde molto della sua probabilità dopo matura riflessione su alcuni fatti. In Siria non avvenne un contatto tra Cristiani e Musulmani così stretto come in Mesopotamia; e la polemica di S. Giovanni mira piuttosto alla edificazione dei Cristiani, ai quali si mostra l'enormità della fede musulmana rilevandone come carattere prevalente e ormai pacifico la tesi fatalista. Non sembra che in questo tempo avvenissero quelle discussioni tra Musulmani e Cristiani, che furon assai vive più tardi al tempo di Teodoro Ábū Qúrrah († vecchio verso l'820 d. C. fu forse, giovanissimo, scolaro di S. Giovanni) e che avrebbero dovuto dare occasione alla penetrazione dell'influsso cristiano. Inoltre gli inizi di un movimento di opinione liberista appaiono a Basra, non dunque in Siria; colà la tradizione concorde pone l'attività di Má'bad al Giúhanī, il quale molto prima di S. Giovanni (egli fu ucciso per le sue opinioni eretiche nell'anno 80 dell'Egira) disputava sulla volontà umana e anzi ne sosteneva, e per primo, la libertà. Gli ambienti favorevoli a questa tesi ci riportan tutti a Basra, ed alla scuola di un grande dottore di questa città, al-Ḥásan al-Básrī, morto al principio del II secolo dell'Egira. I Mu'taziliti infine, che del libero arbitrio fan cardine della loro dottrina, sorsero e fiorirono proprio a Basra. E nella storia della cultura di quel centro e di quel tempo si ha da cercare per decidere se veramente un influsso straniero abbia determinato la discussione sulla volontà; non mai dimenticando che il primo impulso a disputare su tale problema è nato, con ogni probabilità, dal paragone delle differenti definizioni del Corano, attraverso la tipica pratica musulmana della meditazione del libro; che infine l'atteggiamento pratico e politico dei Khārigiti avviava e metteva a punto la considerazione del problema morale. Del resto si scorge sempre meglio e in campi diversi un ritmo costante di sviluppo dei fenomeni spirituali musulmani per essi determinato dalle origini arabe e dalle vicende storiche: originalità iniziale di atteggiamenti, spesso provocati dalla politica, precisazione ed arricchimento di essi da parte dell'influsso straniero, che si polarizza secondo le direzioni segnate dalle prime preferenze. Ma questa materia

è assai delicata, e per evitare il pericolo di perdersi in fantasie occorre molta ponderazione e soprattutto studio rinnovato dei fatti. È sicuro tuttavia che ben presto si formarono, rispetto a tale questione, due partiti opposti: il primo fu quello dei Qadariti, sostenitori del libero arbitrio. La parola araba *qádar* indica, a dir vero, il concetto contrario a quello qadarita, cioè la predestinazione; ma essa diede origine al nome del partito, poichè questo fu il primo a discuter su tale concetto: quasi a dire « quelli del *qádar* ». Secondo altri, i Qadariti sarebbero così chiamati perchè sostenitori della determinazione dell'uomo per le sue azioni; i sostenitori cioè del *qádar* umano, contro quello divino.

Il secondo partito fu quello dei Giabariti, da *giábr* che vuol dire costrizione. Non si deve però immaginare l'esistenza di due grandi scuole, di Qadariti o di Giabariti, distinte unicamente dal loro semplice professare i due opposti principi; al contrario, questi si fondevano con altri principi o altre definizioni su materia diversa, in diverse scuole.

Il nome di Qadariti divenne ben presto però appellativo caratteristico di una scuola celebre, quella dei Mu'taziliti, che fecero della dottrina del libero arbitrio uno dei punti fondamentali di un complesso sistema. Furon giabarite parecchie scuole tra cui una anche importantissima, sorta insieme con la mu'tazilita, quella giahmita (v. pag. 293). La ortodossia ha sempre più decisamente inclinato verso la predestinazione, che trionfa ancor oggi nella formula della fede ufficiale; ma essa ha respinto le opinioni estreme di alcuni ambienti giabariti. Il fatalismo musulmano, di cui tanto si parla in Occidente, ha le sue radici nel *Giabr* (v. pag. 352).

8. — A questi principali temi di discussione se ne aggiungevano altri, man mano che la riflessione sulla lettera del Corano e le disposizioni dei nuovi convertiti o gli influssi degli ambienti inducevano a trarre nell'ambito della considerazione altri argomenti; e sorgevano anche nuove definizioni come corollari dei problemi già definiti. Difficile però è stabilire precisamente una successione in ordine alla logica e alla cronologia nella serie delle questioni che complicarono la disputa teologica; gli stessi scrittori musulmani hanno inteso tutta la difficoltà di classificare le scuole, sorte ben presto in rigogliosa fioritura, con un criterio veramente storico. È più prudente limitarsi a constatare la raggiunta complessità della materia nelle grandi scuole del principio del II secolo dell'Egira, come la Mu'tazilita o come la Giahmita per es.; ed è anche prudente ricordare che a creare tanta diversa combinazione di atteggiamenti nella definizione di singole scuole, quale è propria dell'antico Islam, può aver contribuito la tendenza propria di molte manifestazioni religiose d'Oriente, di cercare l'autonomia in bizzarre e sottili distinzioni. Le opere eresiologiche musulmane ci indicano decine e decine di suddivisioni nella stessa setta, destinate naturalmente ad aver poco seguito e poca durata.

In questi dibattiti rappresentava una forza vivissima ed un punto di direzione il senso dell'ortodossia con il suo vigile spirito conservatore, che vedeva una pericolosa

innovazione in ogni aggiunta alla dottrina ed alla pratica del buon tempo antico (*as-sálah as-šálih*). Molti asceti, lettori e recitatori del Corano o pii predicatori, detti *Qurrá* e *Qusšás* o anche *Bakkā'ín* (v. pag. 298), erano fanatici apostoli della conservazione ed eccitavano la plebe a combattere violentemente gli innovatori. Ma non bisogna dimenticare che la ortodossia ha esercitato e indirizzato il suo spontaneo senso di attaccamento alla tradizione sotto la spinta delle opinioni nuove, dalle quali ha poi anche accolto materia. Molte idee, accettate in principio senza sospetto, si son colorite solo gradatamente d'eresia dinnanzi alla maggioranza prevalente, per il contrasto lentamente determinatosi con la ortodossia, che si risvegliava sotto lo stimolo delle nuove opinioni. La storia della dogmatica islamica perciò prende generalmente le mosse da alcune dottrine, come quelle dei Khārigiti o dei Mu'taziliti, che son poi dichiarate eretiche.

Qui è il luogo di ricordare che alla spontanea professione di princípi, quale è per esempio quella dei primi Khārigiti, subentrava gradatamente un atteggiamento sempre più riflesso, che sosteneva e difendeva le opinioni con le armi della logica, rese più valide dalla necessaria polemica contro religioni rivali più progredite. Ciò avveniva più specialmente in quei centri di Mesopotamia, come Basra, i quali nel primo tempo di formazione della vita islamica, ebbero, per favorevoli condizioni di diffusione della cultura antica, e di concentramento di energie arabe ed islamiche, la più grande importanza per la letteratura, la religione, la scienza araba.

9. — A tutto questo divenire diedero figura originale varie personalità; preminente quella di al-Ḥásan al-Bašrī, che a Basra stessa, verso la fine del primo secolo, rielaborando in sè, in energia ed entusiasmo, l'eredità di Maometto, la ridistribuì animata dal suo spirito. Egli ebbe come disposizione sua particolare la visione della vita sotto la specie mistica; è però fondamentale, per l'argomento che qui trattiamo, che egli sentì assai vivamente la funzione della integrità della comunità; il corpo di questa, già ben formato dalle vicende di un secolo, era da conservare, secondo al-Ḥásan, saldo ed unito, anche a prezzo di concessioni alle imperfezioni dei capi dello Stato. Nacque da questo insieme il carattere dell'azione di al-Ḥásan, che, spinta da movente religioso, ha tuttavia offerto il fianco all'accusa di opportunismo. Nell'imperversare delle lotte tra Khārigiti, 'Alidi e Murg'iti, che dilaniavano la società islamica, egli condannò la ribellione agli Ommiadi che tenevano il potere, in omaggio alla funzione della comunità su cui eran costituiti; i capi possono essere, secondo lui, disapprovati ed ammoniti, ma, finchè essi non siano in aperto conflitto con i princípi e le pratiche della religione, la secessione non è lecita. Obbedendo a questo spirito di disciplina musulmana egli definì il giudizio ortodosso sui Califfi passati. Legittimità di Abū Bakr e 'Ómar, innocenza di 'Uthmán, validità dell'elezione di 'Alī, ma sua colpeabilità. La definizione che al-Ḥásan diede del Musulmano colpevole di peccato grave, questione che agitava le lotte tra Khārigiti e Murg'iti, sembra corrispondere a questa sua formula di salvezza per la religione. Egli lo chiamò

munāfiq (ipocrita), che peccando si è messo in una situazione contraddittoria, partecipe dei due stati opposti di credente e infedele (Massignon). Era così evitata l'equiparazione con l'infedele e quindi l'esclusione dalla comunità con tutte le sue gravi conseguenze; ma era affermato insieme che innanzi a Dio e innanzi alla sua coscienza il peccatore, fino al pentimento interiore, perdeva la dignità di credente, diveniva anzi peggiore di un infedele, violando con ipocrisia quella legge che nell'esterno praticava. Secondo alcune tradizioni al-Ḥásan, in questo periodo critico di discussione e formazione di dottrine, inclinò alla teoria del libero arbitrio, che egli avrebbe anche sostenuto in una specie di suo responso inviato al Califfo 'Abd al-Málik.

La tradizione, che dà assai spesso un senso preciso dell'insieme delle tendenze e delle forze dominanti, anche se sia da respingere alcuni suoi particolari, ricongiunge per una sua larga parte lo sviluppo religioso musulmano con l'attività di al-Ḥásan attraverso una diretta serie di discepoli. La mistica riceve da lui il maggiore impulso; ma inoltre, sia le formule dell'ortodossia, sia quelle che furon definite dal grande movimento mu'tazilita, poi divenuto eretico, si ispirano per una loro parte notevole all'esempio di al-Ḥásan. Questo fatto che ha un'apparenza di contraddizione è invece la naturale conseguenza della complessità di vita interna di lui, poichè i diversi epigoni hanno sviluppato, secondo la loro vocazione, singoli aspetti di quella, dando ad essi tutto il rilievo.

10. — I problemi che sorgono nel considerare la genesi della scuola mu'tazilita ricevon luce, se si segua una doppia traccia che sembra congiungerla con lo spirito di al-Ḥásan; in primo luogo la fiamma di zelo per la religione e per la sua difesa, in secondo luogo la coscienza del bisogno, per la salvezza della comunità, di una formula per uscire dalla crisi provocata dalle opposte soluzioni del problema della relazione tra fede ed opere.

La leggenda narra che Wáṣil ibn 'Aṭá' al-Ghazzál (o secondo altri 'Amr ibn 'Ubáid; i due furono poi concordi nella stessa dottrina ed azione), si staccasse dal maestro al-Ḥásan (del cui circolo nella moschea di Basra quei due facevan parte), appunto per la questione se il Musulmano reo di peccato capitale debba considerarsi ancora credente. Al-Ḥásan avrebbe allora detto: *i'tázala 'ánnā*, che vuol dire in arabo «egli si è staccato da noi», onde sarebbe derivato il nome di Mu'taziliti, cioè dissidenti, a tutti i seguaci di lui. Questa etimologia non è vera, ma è vero che il criterio fondamentale che in origine ha distinto la nuova scuola e le ha dato la sua prima autonomia è la sua posizione nel dibattito tra Khārigiti e Murgī'iti circa fede ed opere. La formula escogitata da Wáṣil e da 'Amr considerava il reo di peccato capitale come partecipante delle due qualità di credente e di miscredente, e quindi in uno stato intermediario di *fásiq*, cioè colpevole. La denominazione di *fásiq*, da tutti adoperata per indicare il reo di peccati capitali, veniva così ad assumere uno speciale e definitivo valore nella scala dei nomi e dei giudizi tecnici della teologia, che erano oggetto di definizioni accurate per le conseguenze che portavano nella vita pubblica. Il *fásiq* dei

Mu'taziliti non si trova come il *munáfiq* in una situazione contraddittoria, che partecipa di due stati giuridici opposti: ma in una situazione di equilibrio neutro, che sfugge ai due stati e gli conferisce « *liberté d'indifférence pleniére* » come si esprime il Massignon, da cui è qui presa questa definizione, come quella concernente il *munáfiq*. Il *fásiq* stesso può creare con la sua libertà il cambiamento in uno dei due sensi opposti, la qualità di fedele o la qualità di infedele. Questa concezione è anche frutto di pietà e vuole conciliare con le inderogabili esigenze della religione una garanzia di vita per lo Stato al quale l'eccesso *khārigita* negava ogni stabilità, mentre il *murgi'ita* non appariva abbastanza religioso. È ben naturale quindi che, tanto secondo la versione data dalla tradizione, quanto secondo la probabile etimologia, il nome di Mu'taziliti che prevalse per questa scuola si riconnetta alla posizione da essa presa nel dibattito circa il reo di peccati capitali. La etimologia che ormai prevale prende le mosse dal significato che lo stesso nome *Mu'tázilah* (e *i'tizál* per il loro atteggiamento) aveva fin dal tempo delle lotte tra Alidi da un lato, e fautori della memoria di 'Uthmán e partito Ommiade dall'altro: indicando coloro che si astenevano dal parteggiare per l'una o per l'altra fazione, mantenendosi neutrali. La soluzione escogitata dai Mu'taziliti partecipa certamente di questo carattere di via media, e comporta per chi l'assuma una neutralità nella lotta tra le due tendenze opposte, tra la *khārigita* e la *murgi'ita*.

Se la origine della denominazione è tale, come sembra certo, i Musulmani però l'hanno spesso dimenticata, e ciò appare dalla tradizione sopra indicata. In alcuni altri casi sembrano alludervi, con un ironico giuoco di parole, nella espressione spesso usata *mu'tázilah 'an al-ḥaqq*, cioè dissidenti dalla verità. La parola *i'tázala* significa originariamente « allontanarsi » e l'aggiunta delle parole *'an al-ḥaqq* illumina l'intenzione di questa espressione; sembra si voglia con essa rilevare che questi Mu'taziliti meritano veramente quel nome, che seppur derivato dalla loro posizione di neutrali e per un altro significato di *i'tázala*, ricorda opportunamente che essi si sono allontanati dalla verità.

Un'altra etimologia proposta dal Massignon vede la ragione di questo nome nello stato di autonomia e solitudine volontaria del cuore (*i'tizál*) che secondo la teoria mu'tazilita viene ad essere propria del *fásiq*, sia di fronte alle sue membra che hanno peccato, sia di fronte a Dio che gli ha invece rivelato la legge.

Diede però alla scuola dei Mu'taziliti la sua vera forza il fatto che questo principio fu ben lungi dall'esser l'unico ad ispirare le loro teorie e la loro pratica. Secondo il Nallino è probabile che il più antico gruppo dei Mu'taziliti accogliesse persone di idee differenti, per quanto concerne le altre questioni teologiche, ma riunite dalla comune opinione in quella del *fásiq*; ma molte fonti attribuiscono allo stesso Wáṣil, autore della secessione, la definizione di dottrine sull'unità di Dio, sulla sua giustizia, sulla libertà dell'uomo, quali poi appaiono nel sistema mu'tazilita. In realtà la concorde indicazione della tradizione, e non solo quella puramente religiosa ma anche quella letteraria, risuscita innanzi a noi in Wáṣil una viva personalità, nella quale si è

veramente tentati di cercar la ragione di quell'improvviso generale accendersi di entusiasmo e di zelo per la causa dell'Islam e per la sua difesa. Sembra poter trovarsi proprio in lui (ed anche del resto in 'Amr ibn 'Ubáid) l'energia che ha condotto dalla professione di quel primo principio scaturito dalle condizioni politiche alla formazione di un sistema, che è congiunto e coordinato insieme, a quanto a me pare, secondo uno stesso spirito di difesa e di elevazione dell'Islam, contro due mali: la discordia, in primo luogo, ed in secondo luogo contro un pericolo non minore, il ristagnare in opinioni e credenze derise come molto rozze dalle religioni avversarie più progredite. Leggere la descrizione dell'ardore delle prime dispute, dell'azione che può dirsi veramente missionaria di Wáṣil vuol dire persuadersi della complessità che assunse subito il movimento attraverso la formula concepita dalla mente e dalla attività del suo capo, rimasto sempre in fama di atleta della fede islamica.

È in ogni modo sicuro che almeno le primissime classi di Mu'taziliti elaborarono un sistema abbastanza definito fondato su cinque principi, che in tutta la tradizione son chiamati *al-uṣūl al-khāmsah*; e li diffusero con zelo di veri e propri missionari. Essi correvano per il mondo musulmano disputando, cercando di far tacere con la forza dei loro argomenti i numerosi loro oppositori di parte islamica (come per es. tutti i conservatori ad oltranza, e come i seguaci di alcune scuole con principi troppo opposti ai Mu'taziliti, per es. i Giahmiti); e i grandi nemici che ponevano in quel momento in vero pericolo l'avvenire dell'Islam, cioè Manichei ed altri dualisti, fatti oggetto di una guerra costante da parte dei Mu'taziliti. Il metodo di questi si arricchì e si affinò non solo per l'attività polemica che è fondamentale per comprendere il movimento, ma anche per l'esempio e la materia che essi presero dalle più progredite religioni avversarie. La loro dottrina si può compendiare in cinque grandi principi.

II. — Queste colonne della definizione mu'tazilita sono le seguenti:

1° e 2°: l'unità di Dio e la sua giustizia (*al-'adl wa't-tauḥīd*), fondamentali tanto, che i Mu'taziliti, che pur storicamente si definiscono per la prima volta per il loro atteggiamento nella questione del musulmano reo di peccato capitale, furon ben presto distinti con il costante appellativo di gente della giustizia e dell'unità, che ricorre altrettanto frequentemente che quello di Mu'taziliti. La pura idea monoteistica fu sviluppata con grande rigore dalla scuola preoccupata di affermarla sia contro il dualismo, sia contro le concezioni, per essa rozze, della ortodossia, e tanto più di letteralisti e antropomorfisti insieme. Il rigido monoteismo condusse i Mu'taziliti alla loro dottrina sugli attributi divini o *ṣifāt*; mentre l'ortodossia dalla vita, dalla potenza, dalla scienza di Dio deduceva che fin dall'eternità dovevano esistere in Lui degli attributi corrispondenti a tali singole manifestazioni della sua attività, l'*'itizāl* vide in ciò una menomazione dell'unità. Non potendo però negare la scienza, la vita, la potenza, ecc., ecc. di Dio che risultano dagli epiteti coranici, concluse per la necessità d'insegnare che Dio è sciente per sua essenza e non per coesistente attributo di scienza; ovvero che Dio è sciente per una scienza che sia identica alla sua essenza. Insomma gli attributi non sono che modi dell'essenza unica di Dio.

Il principio della giustizia di Dio contiene la fede nella libertà dell'arbitrio e la remunerazione di Dio secondo i veri meriti dell'uomo, che è padrone dei suoi atti. Tale posizione qadarita riceve nella scuola mu'tazilita il più ampio conforto di argomento e di dimostrazione. Non bisogna dimenticare che i Manichei ed altre sette, da quello che appare da opere polemiche recentemente conosciute, deridevano come primitive le credenze fatalistiche; mentre i Mu'taziliti opponevano volentieri a queste accuse la risposta che simili teorie non erano del vero Islam. L'ortodossia invece scorgeva sempre più chiaramente nel suo lento definirsi una vera diminuzione della potenza di Dio nel rilievo dato alla libertà umana; e, destata ed indirizzata dalla marcia delle idee nuove, definiva empietà applicare a Dio il concetto tutto umano della giustizia quale lo applicavano i Mu'taziliti.

3° La verità delle promesse e delle minacce di Dio per quanto concerne la vita futura (*al-wa'd wa'l-wa'id*). Per questo principio, che è conseguenza di quello della giustizia, il Musulmano reo di peccato capitale e morto senza pentimento, soffrirà pena eterna, solo più lieve di quella degli infedeli. La dottrina ortodossa invece ammise l'efficacia dell'intercessione che riduce, per i soli Musulmani, le pene eterne a temporanee; ma essa, secondo i Mu'taziliti, diminuisce la terribile dignità della minaccia, le toglie l'efficacia, è insomma empia. I Mu'taziliti, che si posson definire liberali e razionalisti per molti atteggiamenti, attingono tuttavia al loro zelo religioso, tutto volto alla salvezza dell'Islam, un atteggiamento assai più rigorista di quello dell'ortodossia, in molti campi inclinate al lassismo.

4° La condizione di *fâsiq*, nel senso tecnico della parola sopra indicato, del Musulmano reo di peccato capitale (*al-mânzilah bâina al-manzilatâin*, cioè la posizione intermedia tra i due stati). Questa dottrina, da cui è nata la scuola, ha anche per suo movente lo zelo per il bene della comunità (v. pag. 285).

5° Promuovere il bene ed impedire il male (*al-amr bil-ma'rûf wa'n-nâhy 'an al-mûnkar*): principio che comporta specialmente l'obbligo di propagare la fede retta e assicurare il regno di Dio in terra. Anche questo principio riceve luce dal movente più intimo della scuola mu'tazilita antica, cioè la milizia esercitata con ispirito ascetico, in pro della religione.

Naturalmente da questi cinque principi scaturiscono vari corollari; e principi e corollari furon dimostrati ed applicati con un metodo che può dirsi, per alcuni suoi aspetti, razionale; occorre certamente evitare, chiamando i Mu'taziliti razionalisti, di dare a questa parola il senso che le ha dato la filosofia del secolo scorso, poichè è già apparso chiaro che i Mu'taziliti son profondamente, intimamente religiosi. Essi sono solo in tanto razionalisti in quanto applicano il ragionamento per la dimostrazione teorica della verità religiosa, e ripudiano alcuni elementi che mettono la religione in conflitto aperto con la ragione.

12. — Alla concezione della giustizia di Dio è corrispondente, è anzi da essa messa in luce, quella della *hikmah* o saggezza con cui Dio ha costruito l'economia del

mondo (*blnyah*) e con cui ha rivelato i suoi disegni ai Profeti: *hikmah* che lascia la sua orma in tutto il Creato, dalla quale si può inferire come da argomento fondamentale l'esistenza dell'unico creatore (che ha creato il mondo per esprimerla), che infine è pura dalla macchia di *'abath*, vaneggiamento o puerilità. Questa era ad essa attribuita frequentemente dagli eretici, che combattevano il Dio musulmano in libelli detti *'abath al-hikmah*, deridendo appunto le contraddizioni e le puerilità della concezione tradizionalista e del suo rigido determinismo. Tale *hikmah* è veramente un concetto centrale della teologia mu'tazilita: secondo la quale inoltre Dio è guidato dall'interesse *aslah* dei suoi servi, è anzi obbligato a seguire questa via che conduce al bene della umanità, come è obbligato dalla sua giustizia alla ricompensa e al castigo secondo i meriti, in modo che definisce la sua *qudrah* o potenza. Tutte concezioni che allarmavano l'ortodossia: a questa appariva sempre più chiaramente che i Mu'taziliti perdevan di vista la grande maestà del divino per avvicinare la figura di Dio a quella di un capo terreno.

Tra i corollari più importanti è la dottrina della creazione del Corano. Infatti dalla negazione degli attributi nasce la impossibilità di una coeternità del Corano con Dio. Tale dottrina dei Mu'taziliti scatenò contro di loro l'opposizione più violenta dei circoli ortodossi, che sentivano quale offesa alla dignità del Corano, e insieme quale contraddizione con i dati tradizionali, essa rappresentasse. Il Califfo al-Ma'mūn (morto nell'833 d. C.), illuminato mecenate della scienza araba che aveva assai cara l'attività dei Mu'taziliti, come ispirata allo spirito di risveglio scientifico e filosofico da lui promosso, dichiarò la dottrina della creazione del Corano dogma di Stato. Ma la reazione ortodossa che vegliava, impersonata specialmente in Ibn Ḥánbal, riuscì ad avere la prevalenza con il Califfo al-Mutawákkil, morto nell'861, che perseguì i Mu'taziliti e ristabilì come ufficiale la dottrina dell'eternità. Violente furono le persecuzioni, gravi i tumulti che provocò questa disputa. La reazione ortodossa istituì dei veri e propri tribunali di inquisizione.

13. — Le leggi di natura e la causalità aristotelica offendevano, secondo il concetto dell'*'itizāl*, la purezza del monoteismo e insieme l'onnipotenza divina; la speculazione dei Mu'taziliti, che sempre più sistematicamente applicava il metodo filosofico per dimostrare le verità religiose, sembra aver avviato, oltre a tanti altri spunti, il compromesso tra la dottrina aristotelica della sostanza e dell'accidente con la dottrina atomica, compromesso rimasto poi tipico di tutta la teologia speculativa, anche della ortodossa. I fenomeni non nascono se non per continue e successive creazioni da parte di Dio di accidenti, in ogni atomo di tempo, sulla sostanza che è l'atomo. La costanza della successione dei fenomeni è unicamente dovuta a un'abitudine non necessaria di Dio di creare con uniforme regolarità tali accidenti. La deduzione da essa di leggi naturali è del tutto ingiustificata.

La filosofia aristotelica che si basa sull'eternità della materia, negata dai Mu'taziliti e poi dagli ortodossi con ogni energia, come fundamentalmente contraria a tutto

il sistema religioso della creazione a cui si ispira il Corano, era nel suo insieme inaccettabile; e questi curiosi ricercatori, che vennero ben presto a conoscere molto della eredità filosofica greca, accolsero con grande favore i sistemi cosmogonici presocratici di tipo atomistico.

14. — L'ambiente in cui la scuola mu'tazilita è sorta, quello di Basra e della Mesopotamia, contribuì naturalmente molto a raffinare le sue credenze. Le rozze descrizioni antropomorfe di Dio che a Damasco e a Medina potevano non destare scandalo, colà apparvero a un tempo indegne di una religione di uomini elevati e dannose alla causa dell'Islam per gli attacchi degli avversari, specialmente della sottile e raffinata « Aufklärung » persiana che amava ridere del Corano. L'ortodossia, sulla traccia delle definizioni del libro sacro sempre presenti allo spirito dei Musulmani, aveva infatti una concezione assai umana della natura di Dio; l'antropomorfismo assumeva poi in alcuni ambienti, ed anche tra Shi'iti estremi (v. pag. 307), forme rozzissime di assoluta equiparazione di Dio all'uomo; si sosteneva che l'essere adorato avesse un corpo ben definito in varie dimensioni, vivesse proprio la vita dell'uomo, scendesse ad esempio con le sue gambe dal trono, vero e proprio seggio, come un mortale dalla sua cattedra. La formula ortodossa che man mano prevalse ispirandosi a un atteggiamento di media via, che scende in fondo dall'esempio di Maometto, ricorse al compromesso di dichiarar vere e non allegoriche le espressioni divine circa la figura della divinità, rinunciando però a definirne la portata vera, come incomprendibile alla mente umana. Fin dai primissimi tempi si intrecciavano le più accanite dispute sul *tashbîh* (o assomigliamento di Dio agli uomini, di cui le forme più rozze eran dichiarate proprie degli idolatri o dei Cristiani credenti nell'Incarnazione) e il *ta'tîl* o *tanzîh*, lo spogliare invece Dio di ogni qualità sensibile; vi fu una scuola sorta insieme con i Mu'taziliti, per le formule di un'altra notevole personalità, Giahm ibn Şafwân, la quale giunse all'eccesso di ridurre Dio ad una pura astrazione intellettuale. In questo oscillar tra i due poli, nel quale si esprime un aspetto assai notevole dell'antica storia religiosa dell'Islam, i Mu'taziliti, coerenti al loro atteggiamento di pietà e alla disposizione razionale, assunsero una posizione non estrema, che tentava salvare la rivelazione e non cadere in ingenuità di credenze. Negarono assolutamente l'antropomorfismo, ma riconobbero in Dio, contro i Giahmiti, nei pretesi attributi coeterni della ortodossia, dei modi della sua unica essenza (v. qui sopra); e tutte le espressioni del Corano furon da loro spiegate con lo strumento principale della scuola mu'tazilita, vale a dire l'interpretazione allegorica o *ta'wîl*.

15. — Il metodo esegetico mu'tazilita cerca prima se le parole coraniche di un dato testo non siano già usate nella lingua in un senso diverso da quello da cui i conservatori deducono le loro tesi; ovvero se nell'uso comune una data espressione sia già usata in senso allegorico o simbolico; infine attribuisce senz'altro al verbo divino l'intenzione allegorica. Non solo l'antiantropomorfismo ma anche le altre dottrine mu'tazilite furon difese con il *ta'wîl* sempre più perfezionato, e fatto anche oggetto di formulazione teorica.

16. — L'impiego del metodo razionale nelle definizioni religiose ha sempre più sedotto questi spiriti certamente assai elevati al disopra della massa dei Musulmani. I metodi della filosofia e della scienza greca, di cui gli Arabi venivano in quel periodo a conoscenza, offrivano armi sempre migliori per la costruzione del sistema cercato dai Mu'taziliti, in cui ragione e fede potessero sposarsi. Gli stessi metodi apologetici delle religioni avversarie, come quella iranica e quella cristiana, eredi per molti aspetti dell'Ellenismo, erano man mano applicati con abilità ed accortezza. I Mu'taziliti, insomma, perchè mossi da quella singolare forma di zelo ed insieme perchè fioriti nell'ambiente più dotto del mondo musulmano, accolsero in sé più specialmente, più riccamente che ogni altra corrente religiosa, i frutti della cultura contemporanea. Ed essi a loro volta, mossi dall'aspirazione religiosa verso l'elevazione della fede a un livello più degno della grande causa, furono efficaci promotori dello sviluppo culturale. Non è caso, ma frutto dell'intima comunione tra vita religiosa e vita del pensiero, nell'*ʿitizāl*, il fatto che a tale dottrina inclinarono, o piuttosto dentro tale ambiente vollero operare, alcune tra le più notevoli personalità dello sviluppo intellettuale scientifico musulmano. Al-Ma'mūn (813-833 d. C.), a cui stava sommamente a cuore il progresso della cultura musulmana (v. qui sopra p. 289), accordò tutto il suo favore a questa scuola la quale appariva anche nella veste di una grande organizzazione culturale. L'*ʿitizāl*, è vera « Aufklärung », ma « Aufklärung » entro i limiti della rivelazione e della religione; figura del resto ben consona alle condizioni che l'Islam, religione totalitaria e teocratica, ha sempre imposto agli sviluppi spirituali svoltisi nel suo ambito, entro i quali era ben difficile il sorgere di un vero razionalismo.

17. — I Mu'taziliti divennero così i maggiori autori e fautori della teologia speculativa ed ebbero anche per eccellenza il nome di *Mutakallimān*, applicato anche ad altri, e poi rimasto tipico per i teologi speculativi ortodossi (v. pag. 325), come *kalām* fu il nome caratteristico per la teologia speculativa. *Mutakallimān*, letteralmente *i parlanti*, è espressione che ricorda probabilmente l'attività di disputatori, di dialettici, propria dei Mu'taziliti.

Questa disposizione ragionatrice della scuola, nata da motivi puramente, caldamente religiosi, degenerò poi, man mano, in un esercizio di virtuosità teologica e filosofica, che trovava armi sempre più adatte nel diffondersi della conoscenza del pensiero greco. Le suddivisioni di opinioni si moltiplicarono e furono sostenute le più sottili tesi; si diedero anche le più artificiose interpretazioni dei testi che ponessero ostacolo a queste bizzarre esercitazioni dell'intelligenza. Altri prodotti della cultura contemporanea, come la grammatica, la retorica, ecc., mostrano come sia viva in quell'ambiente la tendenza al sottilizzare, e lueggia un carattere innegabile della mentalità arabo-musulmana. I nomi di Ábū'l-Hudhál, an-Nazzám, Bishr ibn al Mú'tamar, al-Giubbá'i (maestro di colui che iniziò la reazione, al-Ásh'arī v. pag. 324), ricordano altrettanti sistemi sottili e complicati, che si allontanano dalla semplice enunciazione dei cinque princípi, propria del primo Mu'tazilismo. I cinque princípi restano tuttavia

anche nel più tardo Mu'tazilismo che fiorì, anche dopo la vittoria della scuola ortodossa ash'arita (v. pag. 325), e in forma assai moderata, nelle provincie orientali dell'impero arabo. Ne fu figura dominante az-Zamáksharī († 1144 d. Cr.) che venne assai onorato dalla stessa ortodossia, quando le polemiche tra Mu'taziliti e ortodossi ebbero perduto molto della loro asprezza. Una qualche parte della esegesi mu'tazilita è entrata nei manuali ortodossi attraverso l'azione moderata di az-Zamáksharī.

Il primo slancio religioso, insomma, si affievolì man mano per cedere, con troppo naturale andare, al fascino della nuova direzione di spirito, l'alta speculazione, che sembrava render degni i Musulmani di figurare accanto ai più grandi maestri del pensiero. È giusto tener sempre presente nello studio della vita spirituale islamica, nel II e III secolo dell'Egira specialmente, la spinta possente che ad essa imprimeva l'ansia di alcuni ambienti, animati da vari gradi di spirito di corpo (dall'arabo, o in altro modo regionale, a quello più generale musulmano), a raggiungere un livello non indegno dei modelli, di cui venivano a conoscenza. La reazione al Mu'tazilismo partì proprio dal risorgere dell'interesse puramente religioso, che, nel progresso di tempo e nella foga per la illuminazione culturale, era sempre più passato nell'ombra.

18. — La forma nella quale si espresse l'attività di questa scuola fu essenzialmente la polemica; essa era infatti sorta sotto l'impulso della pietà per stabilire l'ordine più efficace correggendo errori e deviazioni e per difendere l'Islam dalle altre religioni. Innumerevoli i così detti *radd*, o confutazioni, quasi genere d'obbligo per ogni Mu'tazilita, contro gli avversari più disparati. Enumerando questi si ha, può dirsi, il quadro completo della vita religiosa del tempo. Una esposizione di tutto lo sviluppo dogmatico musulmano che metta al centro i Mu'taziliti riesce singolarmente efficace, tanto perchè essi si riconnettono gagliardamente agli spunti del passato, quanto perchè, assunta una posizione dominante nel pensiero religioso, condizionano la vita d'intorno, obbligano le altre scuole o sette a definirsi, le combattono e confutano. La stessa ortodossia ha ricevuto un grande impulso dalla reazione all'attività delle sette eretiche, prima tra tutte quella mu'tazilita.

19. — La polemica dei Mu'taziliti è diretta contro le religioni differenti, in primo luogo il Manicheismo; la diffusione di esso nel mondo musulmano di allora, che appare dagli studi di questi ultimi tempi sempre più notevole, costituiva un grande pericolo per l'Islam. Basta considerare, per constatare ciò, l'azione dei primi Mu'taziliti contro le seduzioni di quella dottrina; vi è un tardo testo zaidita, la storia dell'*i'tizál* dell'Imám al-Múrtaqà, che la descrive assai vivamente. In egual modo altre forme di dualismo persiano eran combattute dai Mu'taziliti. Le sette shi'ite estreme, che avevano snaturato completamente il loro Islam (v. pag. 313) furon anche l'oggetto degli attacchi di costoro; ma quanto a teologia la Shi'ah, e in special modo la moderata, seguiva idee mu'tazilite (e di ciò si darà ragione qui appresso, v. pagg. 314 e 318); ciò spiega perchè soprattutto gli Zaiditi, ereditando metodo e spirito dall'*i'tizál*,

prendessero parte vivissima alla stessa attività polemica e alle stesse esercitazioni di *radd* o confutazione.

Negli attacchi contro l'ortodossia, contro le sue idee fataliste e la sua teodicea, i Mu'taziliti presero di mira specialmente le esagerazioni dello spirito conservatore; e così combatterono specialmente l'antropomorfismo spinto dei *Mugiassimân*, quelli cioè che facevan di Dio un corpo, ed ogni credenza troppo rozza o troppo ingenua.

Gli ortodossi, i letteralisti assai stretti erano oggetto di derisione: qualche denominazione, del resto assai generica, ad essi data, prende una tinta d'ironia. È questo, per es., il caso per *Hashwiyyah*, nome con cui sono indicati antropomorfisti crassi, rigidi ed eccessivi conservatori.

Vivace fu la polemica contro i « filosofi », coloro cioè che non armonizzassero entro le linee di una religione positiva le loro concezioni: e così contro i *Dahrîyyah*, (epiteto che vuol dire « coloro che credono all'eternità della materia » ed è applicato a varie tendenze). I Mu'taziliti hanno sempre posto a base della loro polemica la lotta contro i negatori della creazione.

Parecchie scuole poi, oltre quelle ortodosse, erano oggetto della polemica mu'tazilita e prendevano viva parte alla lotta religiosa. Esse riunivano spesso in un'unità di sistema posizioni disparate nelle varie questioni più dibattute.

I Giahmiti, seguaci di Giahm ibn Şafwân, contemporaneo di Wâsil ed ucciso sotto gli ultimi Ommiadi, congegnarono un insegnamento nel quale all'atteggiamento murgîta (ed infatti l'eresiologia la classifica tra i Murgîiti) era unito quello giabarita; esso negava insieme completamente ogni attributo di Dio e lo riduceva ad un'astrazione. Siamo agli antipodi dell'*îtizâl*; e da questo i Giahmiti furono aspramente combattuti, come poi dall'ortodossia, finchè disparvero, dopo un periodo di singolare fioritura. Del resto lo stesso motivo di pietà moveva Giahm in quel periodo di affannosa ricerca, privo di una formula prevalente di equilibrio. Con lui altri ed altri creavano una loro definizione distinguendosi spesso per piccoli particolari, obbedendo alla spiccata tendenza, propria dell'Oriente, verso la frantumazione delle dottrine; l'atteggiamento mistico entrava anch'esso a dar carattere speciale a qualche scuola, come quella dei Bakriti, che, seguaci di un Bakr, nipote di un grande mistico, vollero sostenere l'ortodossia di fronte alle deviazioni che già allontanavano da essa l'*îtizâl*. Anche la scuola karrâmita, fondata da Ibn Karrâm († 868-69 d. C.), nel Khorāsân, intese promuovere alcune delle posizioni dell'ortodossia contro i Mu'taziliti, partendo da un'esperienza mistica. La scuola ebbe grande importanza per l'Islam orientale e fu seguita soprattutto da Hanafiti, come dottrina anti-mu'tazilita e di tipo ortodosso. I Karrâmiti son Murgîiti, e tra i Murgîiti son anch'essi classificati; hanno una speciale dottrina escatologica circa il così detto castigo della tomba (v. pag. 354), e, con atteggiamento opposto a quello giahmita, una concezione assai realistica della divinità, che è per loro una vera sostanza, un corpo infinito nella sua parte superiore, limitata nella sua parte inferiore e nella regione ove tocca il trono. Infine la scuola Sâlimfiyyah, fondata da Ibn Sâlim di Basra, allievo del mistico at-Tûstârî († 896 d. C.),

e riattaccantesi attraverso lui a stretta tradizione sunnita, elaborò una formula di tendenza ortodossa animata da afflato mistico. Naturalmente i Ḥanbaliti, i più stretti rappresentanti dello spirito ortodosso ed anti-mistici, condannarono molte loro proposizioni. Per gli Zāhiriti v. p. 275.

Tra questo clamore di dispute che sottilizzavano nelle sedute dei teologi ma conducevano anche a sanguinosi conflitti nelle città musulmane, e spingevano a crudeli persecuzioni, la maggioranza si orientava sicuramente verso un desiderio di equilibrio, con spiccata tendenza per l'ossequio alla tradizione. La personalità preminente di Ibn Ḥánbal († nel 855 d. C.) ebbe in questo processo una parte dominante; egli interpretando la più intima natura dell'Islam e riassumendo in sè aspirazioni assai diffuse, portò all'estremo eccesso l'omaggio alla tradizione, e con violenza, sacrificio di se stesso e energia indomabile propagò le sue idee, che riuscì ad imporre al Califfo al-Mutawákkil. Solamente però una minoranza di suoi più fedeli seguaci mantenne intiera la sua dottrina, che fu anti-mu'tazilita ed anti-mistica, contro gli arbitri della ragione e le deviazioni del sentimento, ignote al Profeta e ai suoi più fidi interpreti. Ma anche per la maggioranza dei Musulmani la sua opera non andò perduta, chè essa, con la pietà che la ispirò, con la forza che le diede il suo eccesso, fu il punto di partenza per la riforma che, sorta contro il Mu'tazilismo, mirò appunto a un equilibrio. Prima di studiarne la natura occorre considerare gli altri fattori di vita religiosa che agivano nel mondo musulmano.

C) LO SVILUPPO DELL'ASCETICA E DELLA MISTICA

Tutto questo fervore di vita religiosa, che nel modo così particolare all'Islam, tra lotte cruente di partiti, nel fragore delle armi, veniva definendo man mano le norme della *Shari'ah* per la vita esterna del Musulmano, e insieme approfondiva la considerazione della vita interna dell'anima definendo il valore della fede, stabilendone il rapporto con le opere, cercando il fondamento razionale delle credenze, che infine foggiava le sue armi per una vera battaglia, la difesa dell'Islam contro le altre religioni, era scaldato da un potente fattore sempre presente nella vita religiosa in vari suoi gradi e in varie sue manifestazioni, l'ascetico-mistica. Ascesi intesa non solo come un'assoluta prevalenza dei valori spirituali su quelli materiali e come rinuncia ai beni di quaggiù, ma anche come vera e propria milizia a pro della umanità e della religione; impulso mistico che, sorgente spontaneo accanto all'ascesi, ovunque fioriscano più o meno elevate le forme religiose, si arricchiva e si perfezionava con l'apporto delle attitudini e dei bisogni di nuovi convertiti, con la materia e con l'esempio di altre religioni: che poi per complesse vicende doveva degenerare in fantasie emanatiste o panteistiche o in pratiche di violenti o strani esercizi. L'ascesi e

la mistica fin dall'inizio, sia pure in elementare espressione, pervadevano ed animavano l'opera del giureconsulto e del dogmatico; insieme, come prodotto dell'energia degli spiriti più specialmente chiamati a tale vocazione, si definivano in vero e proprio sistema, che poi ebbe una funzione storica di grande portata, quando l'Islam fu stanco di secche formule giuridiche o di sottili proposizioni dogmatiche, o di fantastiche dottrine nelle quali eran fatalmente degenerate le espressioni principali della vita religiosa.

A questa riserva di energia e di vita, frutto del geniale eccesso di mistici, ai quali l'ortodossia guardava con sospetto, si volse invece fiducioso al-Ghazzālī. In questa personalità preminente, che appresso considereremo più da vicino, si assommò tutta la crisi e tutta l'aspirazione della comunità; e dalla sua riforma, che consistè nell'animare con la linfa mistica la stanca vita religiosa, nacque una nuova forza dell'ortodossia, nacque l'espressione più completa dell'eredità di Maometto, l'equilibrio più congeniale alla misura del Profeta, i cui impulsi più profondamente religiosi furono soverchiati dall'aspetto legista normativo e teocratico, facilmente impostosi nel periodo medinese e poi nella preferenza della comunità.

Sia come elemento concomitante nella complessa figura della religiosità di legislatori e dogmatici, sia come forma principale di vita, anzi preoccupazione unica di spiriti più specialmente chiamati ai rapimenti della mistica, sia infine come lievito vivificante nella finale sintesi della ortodossia, potente strumento di diffusione e propaganda, l'ascetico-mistica è il filo che lo storico non deve mai abbandonare per guidarsi nel dedalo delle ragioni religiose dell'Islam.

I. — L'antica asceti musulmana si ispira direttamente a quel senso di sacro e vivo terrore del giudizio, dell'ora, che costituisce il nucleo della esperienza religiosa di Maometto nella prima sua fase; esso è rimasto sempre caratteristico all'Islam che ha conservato in ogni tempo l'eco diretta dell'angoscia che spira dai più antichi capitoli del Corano. È certo inutile discutere se la psiche araba o beduina potesse esser sensibile allo stimolo dell'asceti, se il riformatore, che ha più efficacemente riassunto le aspirazioni del suo ambiente, è da essa dominato all'inizio. Si potrà certo giustamente osservare come molti Beduini non ebbero, nè hanno tuttora, alcun senso o interesse per il problema della vita futura; ebbero anzi propria una concezione tutta esteriore dell'Islam (v. pag. 279). Ma l'Islam non si compose in principio di quei soli Beduini; poi bisogna osservare che il complesso temperamento di Maometto, in cui si rispecchiano le caratteristiche del centro ove egli ha operato, e la sua innata abilità politica, non tardarono a creare, dopo il primo periodo delle più violente impressioni, un equilibrio conveniente tra interessi terreni e interessi celesti, secondo i bisogni di un intero popolo e non di una minoranza di asceti. Nel periodo medinese il regno di Dio in terra apparve ai Musulmani fornito di beni degnissimi di esser goduti; e Maometto concepì sempre più nettamente la sua riforma come una via media. L'asceti, pur rimasta, per l'eco potente delle visioni meccane, elemento sempre attivo nelle

prime vicende dell'Islam, non raggiunse mai nell'insieme dell'eredità del Profeta que divino eccesso che solo dà forza esemplare ai modelli ed agli ammonimenti di vita spirituale. Fin dalle origini appare irrimediabilmente affermato un carattere di inferiorità del valore religioso dell'Islam nel suo insieme rispetto al Cristianesimo, appunto perchè dal complesso del Corano non spira quell'assoluta preminenza del valore celeste che costituisce il sublime principio cristiano; spira sì da qualche passo, ma non domina ogni momento nella coscienza del fondatore e dei primi suoi seguaci. Lo stimolo però era pur sempre presente e fu capace di frutto quando fu raccolto da coscienze, che, inserite nella nuova religione, vi portavano disposizioni naturali simpatiche a questo stimolo; o fu raccolto da convertiti che ambiente, eredità, vita precedente più specialmente chiamassero a vivere in asceti.

Gli spunti ascetici furon promossi da altri fattori, dall'esempio pratico del monachismo cristiano, dall'influsso, per via letteraria, delle trattazioni cristiane sulla vita ascetica. Il Cristianesimo è forza sempre presente che con vigore sempre rinnovato ha intensificato la sua azione nelle fasi successive della vita islamica. Lo scandalo degli eccessi delle prime generazioni musulmane, tentate dalle conquiste e dal bottino, le ricchezze e il lusso che erano in contrasto con la parte della predicazione di Maometto più cara ai cuori inclini a rinuncia e a penitenza (ma conseguenza, del resto, inevitabile della natura della teocrazia musulmana così attaccata alla terra) scaldarono lo zelo dell'asceti. Essa fiorì sempre più rigogliosa; e di essa si è potuto egualmente dire, esagerando secondo varie tendenze i suoi singoli aspetti, che è prodotto originale, arabo, o che non è che una copia dell'ascetica cristiana. La verità è infatti nel mezzo.

I primi asceti musulmani son dipinti dalla tradizione più tarda, sorta quando asceti e mistica avevan raggiunto il loro pieno sviluppo, con tratti assai suggestivi. Molte notizie che concernono grandi personaggi, come Califfi o capitani o dottori della legge, sono, ed è naturale, in una loro parte tendenziose, e nascono dal pio desiderio di volerli conformi a un ideale religioso di minoranze formatosi più tardi. Di personaggi poi proposti come esempio di ogni religiosa perfezione, la storia fredda ed imparziale scopre lati di debolezza umana, di passioni e cupidigie non facilmente conciliabili con quegli ideali. Ma casi di asceti sincera eran numerosi anche nelle prime generazioni; il Massignon ha qui, come sempre, operato in profondità e ci ha mostrato con una fine analisi quanto fruttificasse il seme ascetico. Egli cita opportunamente tra i compagni di Maometto, cioè nella primissima generazione, 'Uwáimir ibn Záid, e il famoso Abū Dharr al-Ghifári. La tradizione narra perfino che Maometto intervenisse a correggere il rigore eccessivo di quest'ultimo; e da lui non è impossibile che abbia tratto qualche ispirazione il movimento rigorista khārigita, che ha qualche tendenza ascetica.

2. — Intorno ed accanto a questa asceti nacque per naturale e costante attrazione di scambievolmente simpatia un altro atteggiamento che può dirsi, nel suo rudimentale aspetto, mistico: non che insegni, come la vera e propria mistica giunta alla

sua piena definizione, la via di arrivare all'unione in amore con la divinità, ma che ravvivi la religione con la più intima adesione; non la faccia solo elenco di precetti, la scaldi insomma con trasporto d'amore: prima radice da cui nasce in ogni religione, con notevole concordia, la mistica.

3. — Qualche elementare aspetto mistico in questo senso generico della parola, in questo suo primo delinearci indistinto, appare certamente in alcuni passi del Corano da cui spira un afflato, un fascino religioso, che ha avuto una sua funzione nell'indirizzare vocazioni, nel nutrire e confortare spunti presi eventualmente altrove. Poi quei passi sono stati preziosi strumenti, o piuttosto punti d'appoggio, per coordinare le successive esperienze della comunità nell'ambito del Corano, secondo il costante procedimento dei Musulmani. Nuovi bisogni, nuove espressioni di vita, che non potevano essere soffocati, erano infatti presto o tardi inseriti con uno sforzo di armonia entro lo schema della definizione sempre presente, sempre immutabile, ma bensì interpretabile, il Corano.

4. — D'altra parte è certamente esagerato scorgere nelle eredità di Maometto (cui le vicende posteriori misurano in modo che di rado inganna) forza di stimolo capace da solo di promuovere il grandioso e complesso sviluppo della mistica musulmana, che in alcune anime elette è mistica nel più vero e pieno senso della parola. La concezione che si è affermata prevalente e tipica nell'Islam, è stata quella che prevalente e tipica era in Maometto: di un Dio onnipotente e lontano, di un Signore governante i suoi servi, nè ad essi avvicinato da alcun organo intermedio. La diminuzione della distanza del Dio musulmano dai fedeli, che l'insieme della definizione coranica rende assai lontana, anche se Maometto nella sua complessa disposizione ha percepito qualche stimolo mistico, è stato il grande affanno delle anime mistiche. Esse han dovuto rifar la loro via guardando sì a qualche esempio di Maometto, ma accogliendo in sè l'azione di ben altre forze.

5. — Il Massignon, che non solo l'ascesi ma anche queste prime affermazioni di mistica ha studiate con l'unico mezzo efficace, quello di un'immensa lettura, ponendo per la prima volta la ricerca su basi veramente solide, ha assai felicemente rilevato alcuni aspetti mistici dell'Islam primitivo; nel famoso Ḥudháfah ibn al-Yamán, per esempio, o in 'Imrán ibn al-Ḥuséin al-Khuzá'i, per mostrarci che fin dalla generazione dei Compagni si avverte già l'approfondimento del senso mistico dell'insegnamento di Maometto. Non solo asceti, o rinunzia, o terrore del giudizio, ma tutta l'anima data a Dio in un primo fiore di vita interiore, in una pratica di rassegnazione che si riassume nel famoso *ḥadīth* o detto attribuito a Maometto, e trasmesso dal predetto Ḥudháfah: « Quando Dio ama un suo servo lo prova con la sofferenza ».

La fama della pietà del tempo dei Compagni è riassunta in un racconto ritenuto leggendario dalla critica: quello degli Ahl aṣ-Ṣūffah, compagnia di antichi fedeli del

Profeta, che fattisi volontariamente poveri, si riunivano in pio convegno nella Moschea di Medina; e la leggenda ha tessuto i suoi fili intorno ad essi.

6. — Nella generazione seguente a quella dei Compagni, questi germi si svilupparono vigorosamente a Kúfah e a Basra, a Damasco, alla Mecca, a Medina; già si delineava il movimento dei *qurrā'* o lettori del Corano, dei *quṣṣāṣ* o narratori, a pro dell'ascesi, il quale in seguito meglio si definiva (v. pag. 284 e qui appresso). Tale generazione dei *Tābi'ūn*, i seguaci cioè dei Compagni, produsse una personalità dominante, quella di al-Ḥásan al-Báṣrī, da cui ogni campo di vita religiosa ebbe esempio ed informazione (v. pag. 284). Coloro che più fedelmente interpretarono il maestro furono però i mistici, poichè il primo movente di ogni sua azione religiosa fu la visione mistica della vita. Anche la sua posizione politica e la condanna della ribellione agli Ommiadi, è frutto di calor di religione: « Non con la spada ma con la penitenza si ottiene da Dio la riparazione delle ingiustizie sociali », afferma un famoso detto di al-Ḥásan. Egli giunse, come a frutto di tutta la sua concentrazione religiosa, a una vera scienza dei cuori, ad una psicologia mistica. Delle sue celebri prediche, che coltivavano la vita intima delle anime, abbiamo ancora dei resti: la sua parola destò un'eco immensa.

Dopo di lui il movimento ascetico-mistico prese novello vigore. All'inizio del secondo secolo l'ascesi era inculcata con una singolare forma di propaganda che già si nota nel primo secolo. Si svolgeva come pubblica lettura del Corano allo scopo di eccitare i fedeli alla contrizione: come predica edificante che colpiva la fantasia con descrizioni escatologiche, come narrazione di pie storie in prosa rimata. Esercitavano quest'azione una folla di *qurrā'* e *quṣṣāṣ*, qui sopra menzionati, detti anche *bakkā'ūn*, per il loro atteggiamento di piagnoni. Anche scopi politici entravano naturalmente in giuoco, ed inoltre era spesso l'attaccamento cieco alla tradizione, l'avversione a qualsiasi novità che ispirava questi propagandisti, non raramente ignoranti e fanatici mestatori.

La predica di al-Ḥásan ha indubbiamente qualche cosa in comune con questa forma religioso-letteraria, ma lo spirito che l'animava era ben differente. Dalla sua scuola uscirono infatti sia i Mu'taziliti (v. pag. 285), sia i mistici, e, se anche gli ortodossi, non certo i fanatici e gretti tradizionalisti.

7. — Alla fine del secondo secolo già appare formato l'embrione di associazioni di fedeli uniti in una stessa concezione e pratica ascetico-mistica. Appare il nome di *Ṣūfī*, onde Sufismo, che è la parola corrente per indicare la mistica islamica, dal mantello di lana (*ṣūf* in arabo vuol dir lana) portato ad imitazione di asceti cristiani, da coloro che, spesso già associati, facevan professione di vita ascetico-mistica. I mezzi esteriori per accrescer la commozione mistica, cioè la invocazione continua del nome di Dio, la cantilena e la recitazione in comune di preghiere, la musica non solo vocale ma anche di strumenti, persino la danza, entravano man mano, avversati da alcuni, appassionatamente amati da altri, a dare carattere singolarissimo alla religiosità

mistica; nè è chiaro donde, nei singoli casi, tali pratiche fossero prese. Le sette di origine gnostica devono certamente avere avuto un parte di influenza.

La tradizione ci conserva molti nomi di Šūfī di queste generazioni, tra i quali le personalità più spiccate risalgono all'insegnamento di al-Ḥāsan e dei suoi allievi. Suoi diretti discepoli furono Ibn Wāsi' e Ibn Dinār, e, allievi di quest'ultimo, il famoso 'Abd-al-Wāhid ibn Zāid († 177 Eg.) che organizzò una comunità cenobitica, e Rābī'ah, la donna già ardente d'amor di Dio, di cui son conservati i detti traboccanti di passione mistica, morta nell'801-802 d. C.; e ancora Rabāḥ, morto anch'egli verso l'800. Dalla scuola di Ibn Zāid uscirono numerosi discepoli che disseminarono il verbo mistico nel mondo musulmano; questo con la sua tipica unità assumeva un carattere religioso e culturale sempre più uniforme. Tra quei discepoli fu quel Bakr (v. pag. 293), che costituì una scuola ortodossa, di fronte alla mu'tazilita, fondandosi su premesse mistiche. Più tardi la stessa via sarà seguita da due altre scuole, la Karrāmīyyah e la Sālīmīyyah (v. pag. 293). La scuola Karrāmīyyah può esser riportata all'influsso del famoso Ibrāhīm ibn Adham († verso il 780 d. C.), che prese a modello vari scolari di Ḥāsan e diffuse la mistica anche nel lontano Khorāsān, ove quella fiorì. In Siria il principale discepolo di Ibn Zāid, ad-Dārānī († nell'830 d. C.) maturò concezioni di psicologia mistica già adombrate da Ḥāsan e da Ibn Adham; e dalla scuola di ad-Dārānī uscì un altro grandissimo mistico, al-Anṭākī. Bagdad anche, appena fondata, fu sede di importanti movimenti mistici.

Il terzo secolo dell'Egira vede il pieno fiorire della mistica: teorie e pratiche dell'epoca precedente, nella quale si erano determinati tutti i più importanti fattori della vita musulmana, assumono per opera di spiccate personalità il carattere proprio della dottrina e della regola dei grandi maestri la cui fama ha varcato il mondo musulmano. Solo più tardi e dottrina e pratica si involgeranno nelle vie del panteismo e dell'esoterismo.

8. — Sulla soglia di questo periodo il pensiero ama soffermarsi a considerare più da vicino il problema delle origini della mistica musulmana, che è stato tanto dibattuto, e la cui gravità appare appunto dinnanzi alla complessa figura dei grandi mistici. E già l'esperienza di al-Ḥāsan, e tanto più quella dei suoi allievi diretti, sembra contenere materia che il solo sviluppo dei germi coranici non era sufficiente a generare.

Il Massignon nel suo *Essai* ha insistito invece sulla fondamentale originalità della mistica musulmana non solo nel suo primo sorgere ma anche nel suo sviluppo; secondo lui il Corano, costantemente recitato, meditato e praticato, ne contiene tutto il seme. Rudolf Otto, pure respingendo ogni idea di dirette relazioni con altre mistiche, ricorda che la mistica musulmana è del tipo di quelle che posson chiamarsi di *Mneme*, vale a dire è fondata sulla meditazione e ripetizione del testo sacro, il Corano. Infatti il *dhikr* dei mistici (ad esso, come ad altre pratiche, si può assistere facilmente in Oriente nelle riunioni dei Dervisci) ha per suo elemento fondamentale la ripetizione del nome di Dio. L'Andrae, a proposito della negazione di ogni rapporto tra la *Mneme*

ellenistica e cristiana e il *dhikr*, ricorda che Maometto stesso menziona nel Corano il *dhikr*, e afferma che con esso il siriano *dukrānā* può ben aver qualche relazione.

La tesi del Massignon, il quale naturalmente non nega qualche influsso straniero, ha un elemento profondo di verità, ed è confermata dalla storia del sorgere dei primi impulsi mistici. Essa inoltre è in bell'accordo con un fatto che ogni storico dell'Islam deve aver sempre innanzi alla mente, cioè l'onnipresenza del Corano nelle manifestazioni spirituali musulmane, sia per la pluralità degli stimoli, che attraverso di esso giungono alla comunità dalla ricchezza della personalità di Maometto, sia per la posizione che tale libro ha assunta nella coscienza dei Musulmani, essendo il centro di ogni processo spirituale.

Ma la innegabile povertà della vita mistica di Maometto è certamente in contrasto troppo stridente con la fioritura così rigogliosa della mistica musulmana, la quale, occorre ben notarlo, diviene più complessa quanto più complesso diviene l'insieme delle forze che sollecitano la vita della comunità. Più si studiano queste forze, più insufficiente appare l'ipotesi di uno spontaneo sviluppo dagli stimoli coranici.

Si deve anche considerare la ragione intima di formazione propria ai fenomeni religiosi e culturali sorti entro l'unità costituita dall'Islam; vi si osserva costantemente che gli atteggiamenti originali — o almeno da considerarsi tali dopo che son divenuti propri dell'ambiente anche se frutto di sintesi con valori stranieri — ricevono poi l'influsso fecondatore di altre culture ed altre religioni. Ne nasce una singolare figura di originalità relativa, che si osserva, per esempio, nella storia della grammatica; e queste analogie non sono affatto da trascurare.

Si deve concludere perciò affermando una ricca vena che dal di fuori si immette nella corrente puramente coranica; ricordando anche che la connessione delle esperienze mistiche con il Corano sono in parte frutto di un'attività armonistica la quale ha tentato, come in tutti i campi di vita religiosa, di coordinare con la definizione del Corano ogni nuova attività. D'altra parte la cura e lo slancio con cui i mistici musulmani si son voluti riattaccare alla dottrina fondamentale della pura tradizione, l'unità di Dio o *tauḥīd*, è un'altra dimostrazione del vigore del Corano, sempre presente anche quando appaiono fattori stranieri. Questo legame con il *tauḥīd* dev'essere un criterio fondamentale nello studio della mistica: di cui è il concetto centrale, il *syndesmos*, come è stato ben detto. E spesso espressioni che sembrano arieggiare a panteismo o a emanatismo son solo ispirate a disposizione poetica e sentimentale. La ortodossia, che è stata sempre in atteggiamento assai guardingo verso la mistica, e fieramente avversa a tutte le aberrazioni di alcune manifestazioni di questa, ha ben veduto, quando i tempi sono stati maturi, dopo cioè l'opera di al-Ghazzālī (v. pag. 326) che nel *tauḥīd* potevan prender posto le dottrine mistiche moderate, nonostante qualche intemperanza di linguaggio. D'altra parte sia il rinforzarsi di influenza intellettualistica neoplatonica, sia quella più affettiva di dottrine e metodi gnostici, ha portato fatalmente alcune manifestazioni della mistica a una vera deviazione del concetto di *tauḥīd*, nonostante il senso sempre vivo di attaccamento alla tradizione coranica.

Ora è la storia della cultura la guida che deve condurre nell'esame dei fattori che han preso parte, insieme con la tradizione coranica, alla formazione mistica musulmana.

9. — La storia culturale d'Oriente è tutta dominata dal Cristianesimo; nei primi sei secoli solo avversario delle religioni iraniche, dopo Maometto costretto a cedere, ma sempre riecheggiante in ogni fase, in ogni campo della nuova religione. Quella stessa intensità ed efficacia che esso ebbe nel toccare cuore e fantasia di Maometto, riappare nel successivo formarsi della fede della sua comunità, con onda diversa, se così ci si può esprimere, costruendo ancora sul terreno già preparato dal primo accostamento dello spirito veramente arabo al Cristianesimo, attraverso l'Islam. Se quel poco del verace spirito della missione di Gesù, che la vita d'Arabia seppe rivelare a Maometto, poté dargli ispirazione e stile, se l'esempio di poveri eremiti e rozzi monaci seppe nutrire la sua asceti, quanto più abbondante doveva fluire la polla generosa da chiese fiorenti e disciplinate, da ricca letteratura! E quanto più riccamente doveva fecondare la vita, non più di Beduini ignari e la mente ancora ingombra di superstizioni pagane, ma di fedeli di una religione già costituita su qualche esempio cristiano; e di nuovi convertiti, animati — in tanto maggiore fiorir di cultura — da ben altra tradizione e spinti da ben altri bisogni! Immobile il Corano, ma senza sosta il cammino della comunità; e in questo cammino, sempre, valido e costante l'appoggio del Cristianesimo. Se questa conclusione è suggerita dalla storia culturale, dall'uniforme ritmo della vicenda dell'Islam, anche dalle concrete simiglianze, dalle analogie evidenti che è vano cercare di attribuire al caso, manca a noi ancora la precisa notizia del modo concreto di penetrazione della materia cristiana nella mistica musulmana. Più che dimostrarla con una serrata argomentazione di storia letteraria, mezzo sicuro per dirimere ogni questione, noi sentiamo da tutto il clima storico, e dal paragone tra prodotti cristiani e prodotti musulmani, la verità di una dipendenza. Infatti chi legga i classici testi della mistica di quei tempi, nel mondo bizantino o nel mondo siriano, pseudo Dionigi e Isacco di Ninive, Giovanni Climaco o Massimo Confessore, li paragoni alle espressioni della mistica musulmana, non saprà staccare i due termini; ma ci è ancora negato di conoscere con precisione le vicende attraverso le quali questi libri o le loro derivazioni son giunti agli Arabi. Influenza cristiana, in conclusione, non negabile, via di penetrazione di essa, però, non definibile.

10. — Tutta la religione, tutta la cultura musulmana mostra in ogni suo periodo, in vari suoi domini, la traccia di una tradizione assai viva nel mondo antico, quella che per le sue due espressioni principali può dirsi neoplatonica-gnostica. Complessa eredità del mondo ellenistico-romano che nella sua unità aveva composto in figure varie di sintesi l'eredità della sapienza e della religiosità orientale con quella del pensiero filosofico greco. Il mondo culturale, che dalla civiltà ellenistica prese il suo lume, è tutto penetrato in ogni suo strato da questa feconda combinazione di

orientalismo e greicità. Esso ne raccoglie una ricca varietà di forme e si ispira in parte alle dotte e filosofiche espressioni di tale connubio, quali il neoplatonismo e il neopitagorismo. Ma in più larghe cerchie, che non il mondo ristretto di filosofi e di dotti, assorbe la religiosità di tipo gnostico, egualmente figlia di un altro modo di unione di quei due elementi fondamentali della cultura antica. Nella vicenda storica del Cristianesimo questo fattore aveva già esercitato il suo potente influsso producendo lo gnosticismo, che fu pericolo, ben presto superato per la ortodossia; ma che arricchì insieme la vita religiosa cristiana con elementi dal Cristianesimo accolti e coordinati con nuovo senso e nuovo contenuto. Anche l'Islam nelle sue origini ne aveva ricevuto un'eco sia pur fievole.

In perfetta analogia con il mondo ellenistico, l'Islam, che ne ripete spesso modi e caratteri, si volge or verso l'una or verso l'altra delle espressioni di quella eredità, facendole in modo diverso prevalere o anche incrociare in una figura di collaborazione che a noi non è facile ricostruire; ma certo il filone dotto appare chiaramente penetrare in tutta la storia della filosofia musulmana, nella quale la tradizione aristotelica è profondamente segnata dalla interpretazione neoplatonica, così prediletta nella tarda antichità. Gli stessi schemi neoplatonici hanno servito per la costruzione di una mistica razionalistica analoga a quella di Plotino e di un carattere profondamente differente da quello della mistica emotiva e sentimentale dei Šūfi: al-Fārābī e Avicenna ne sono insigni rappresentanti. Chi però, scorgendo nella mistica dei Šūfi elementi che sembrano richiamare il neoplatonismo, volesse rifarsi unicamente a questo stesso o ad altre forme filosofiche per ricostruire la genesi del Sufismo e delle sue elaborazioni, sarebbe fuori di strada. Anzitutto molta della materia che in ultima analisi risale al neoplatonismo, è venuta al misticismo emotivo dei Šūfi attraverso l'elaborazione dei mistici cristiani che al neoplatonismo si erano in parte ispirati; vi ha inoltre tutta una tradizione, che è quella gnostica, la quale scende giù dall'Ellenismo, si propaga come fenomeno ecumenico in tutto il mondo orientale e vi ispira, con modo diverso da quello della pura tradizione neoplatonica, molti fenomeni religiosi. Per comprendere nella sua interezza la vita spirituale dei Musulmani, è necessario considerarvi profondamente la trasmissione e gli effetti di questa tradizione gnostica. Essa è penetrata specialmente attraverso le sette estreme dei partigiani di 'Alī che studieremo poche pagine appresso. Furono le vicende politiche che non solo individuarono queste sette, ma le condussero a subire un influsso speciale persiano. In Persia prevalevano Manicheismo e Mazdakismo, e questi erano diretti eredi della Gnosi; il tentativo di rivendicare entro l'Islam i suoi valori religiosi e nazionali condusse la Persia ad una complessa azione, ed anche a cercare in queste sette estreme malcontente ed avverse all'Islam ufficiale, abbracciate inoltre da molti sudditi persiani, un terreno singolarmente propizio alla propaganda. E la propaganda introdusse una ricca messe di idee gnostiche, che divenivano facilmente popolari ed infiammavano le coscienze. Poi il movimento di quelle varie sette troppo numerose e discordi si concentrò in un grandioso fenomeno, quello del Carmatismo o Bāṭinismo,

e suoi derivati (v. pag. 319), che non solo elaborò una costruzione conseguente di monismo emanatista, da premesse gnostiche, non solo ereditò dalla Gnosi un carattere esoterico, una disposizione simpatica alla mistica, ma poté imprimere alle sue idee una viva forza di penetrazione. Una ben organizzata propaganda diffuse il movimento in tutto il mondo musulmano, e la disciplina dell'arcano lo protesse dalle insidie della ostilissima ortodossia; esso divenne così fattore capitale in più campi della vita musulmana. La filosofia, la dogmatica, ne risentirono qualche effetto; ma fu soprattutto la mistica, per un'affinità di disposizione, che assorbì da questa eredità della gnosi, molti elementi, i quali, pur avendo una lontana origine comune col neoplatonismo, non vanno certo direttamente ad esso riportati.

Se nel misticismo di alcuni Šūfī, la cui ortodossia è fuori di dubbio, che anzi hanno combattuto il Carmatismo (come per esempio al-Ghazzālī), si nota il segno di esso, tanto più nitidamente impresso esso appare in quel Sufismo più tardo che, trascinato dall'impeto dell'emotività, delle conquiste dell'esperienza mistica dei grandi maestri, giunto all'annientamento e all'unione con la divinità, non armonizza più entro la ortodossia tali nuove esperienze, ma costruisce ormai liberamente nella sua libertà di fronte alla legge religiosa comune. Anche il successivo allontanarsi del misticismo dal rispetto della legge, il suo crescente antinomismo, che del resto è in buona parte conseguenza necessaria della sua natura, può esser messo in relazione con precedenti gnostici: esso è anche noto alla mistica indiana.

11. — A questo proposito un autore, lo Horten, ha sostenuto una prevalente influenza indiana sulla mistica musulmana; ed ha cercato, specialmente nel Sāṃkya-Yoga e nell'opera di Patāñjali, classico della mistica indiana, l'ispirazione del linguaggio tecnico dei mistici musulmani. L'esagerazione è evidente, poichè il concetto organizzatore del processo musulmano, soprattutto [nel] principio della sua evoluzione, è, si è detto or ora, quello dell'unità e trascendenza di Dio, alla quale i Šūfī costantemente si richiamano, pur nei trasporti di unione, che li spingano ad espressioni di apparenza immanentistica o panteistica. Ma d'altra parte non è facilmente negabile che le forme musulmane abbian ricevuto un conforto da quella disciplina che aveva portato al perfetto grado di espressione il concetto di intima unione con la divinità, dell'assoluto annichilimento in essa. E la storia del resto ci mostra che non mancarono certamente le occasioni concrete di incontro fra le due tradizioni. L'autore arabo al-Birūnī, profondo conoscitore dell'India, non ha esitato a mettere in relazione alcuni aspetti della mistica indiana con il *fanā'* o annientamento musulmano; ed è probabile che anche qui si tratti di accettazioni di elementi stranieri a conforto e perfezione di altri già presenti e sviluppatisi in autonomia.

Conclusione circa le origini della mistica musulmana è che sembra consono a tutta la natura dell'Islam ammettere l'efficacia originale degli spunti mistici del Corano, che offrono alla comunità una direzione di Maometto in quel senso; che si debba ammettere anche che il convergere di proseliti con disposizioni e bisogni

nuovi, il fiorire della vita mistica non musulmana nei luoghi ove si è diffuso l'Islam, abbia procurato un continuo arricchimento di quegli stimoli, non senza però che la materia nuova fosse, con l'agile strumento del *ta'wīl*, inserita nella cornice del Corano e dentro il *tauhīd*; rimasto, questo, per lungo tempo ispiratore e coordinatore di tutta l'esperienza. Solo tardi il rinforzarsi della tradizione neoplatonico-gnostica, il diffondersi del Carmatismo (v. pag. 319), la naturale tendenza di alcune forme mistiche emotive, hanno allontanato sempre più dalla tradizione il ramo non ortodosso di essa.

Come nella questione che abbiám discussa circa la legge religiosa e la dogmatica, occorre anche qui, per la mistica, evitare, proprio in nome della natura dell'Islam, le soluzioni troppo rigide e unilaterali. Nè la tesi del Massignon della originalità assoluta, nè quella che propugni una troppo prevalente azione cristiana (è il Nau che recentemente ha fatto della mistica musulmana una pura imitazione della cristiana) o indiana, risponde all'intimo ritmo di sviluppo dell'Islam e della cultura araba, che sposa insieme, in una figura non facile a determinare ma di molto interesse, originalità ed imitazione.

12. — Il critico periodo di confluenza e reciproco adattamento di questi influssi, si è tentati vederlo illustrato più specialmente nelle generazioni di mistici derivati dall'insegnamento di al-Ḥásan al Básrī, il quale stesso — sembra difficile concludere diversamente — deve essersi nutrito non della sola ed unica materia coranica. Ma nei grandi mistici del III secolo, studiati così profondamente dal Massignon, appare più chiaro il segno di quei singoli fattori, or l'uno or l'altro; senza che ne risulti ancora, almeno a quel che a me pare, la netta definizione delle correnti varie che giungevano fino a loro; senza insomma che dinnanzi ai nostri occhi possa ricostruirsi in un armonico insieme il complesso spirituale che ispirava or l'una or l'altra sintesi.

Al-Muḥāsibī di Basra, morto nell'857 d. C. a Bagdad, fu di razza puramente, araba e fu chiamato così per la sua pratica dell'esame di coscienza (*muḥāsabah*) già abbozzata nell'insegnamento di al-Ḥásan e dei suoi successori. Egli è autore di un famoso libro, la *Ri'āyah li-ḥuqūq Allāh*, in cui in forma di consigli a un discepolo inculca quella pratica ed insieme dà norme di vita interiore. In lui sembra più specialmente scorgersi un'eco di quelle definizioni, nelle quali il Cristianesimo ha di tanto preceduto l'Islam. L'influsso di al-Muḥāsibī su tutta la mistica posteriore è stata grandissima, e al-Ghazzālī si è sicuramente ispirato a lui.

Un'altra grande personalità del Sufismo del III secolo è l'egiziano Dhū'n-Nūn, morto nell'856 al Cairo; di lui costantemente si riporta essere stato il trasmettitore dell'insegnamento del famoso imām shī'ita Giá'far aṣ-Ṣádiq (v. pag. 310), il quale gode di autorità grandissima negli ambienti di religiosità gnostica e nella tradizione alchimistica e cabalistica. Questo fatto, e anche la circostanza che sotto il nome di Dhū'n-Nūn vanno opuscoli di alchimia o cabala, e che egli è il primo a introdurre nella dottrina mistica il concetto di gnosi (*mā'rifaḥ*), possono far pensare che in lui

si concentri l'influenza della Gnosi, che poi, sempre più definita e introdotta dal presente fenomeno del Carmatismo e suoi derivati, condurrà alle fantasie di Ibn al-'Arabī e della mistica persiana.

È anche del III secolo la singolare figura di Ābū Yazīd al-Bisṭāmī, il Bayezid della tradizione turca e persiana, vissuto nella sua città natale di Bisṭām e morto nell'874 d. C. Spirito entusiasta, intransigente, affinato da un esercizio ascetico rigorosissimo, giunse ad esperienze singolari; e alla sua identificazione con Dio stesso, in famose locuzioni estatiche (*shatahāt*) in cui avviene lo scambio di persona con Dio; e che lo spinsero, per esempio, a gridare « *Subhānī* » « lode a me » invece di *Subhāna Allāh* « lode a Dio ». Secondo la tradizione fu 'Alī as-Sīndī che gli apprese tali pratiche; è l'inizio del *fanā'* o annichilamento in Dio. Qui è un anello che congiunge la mistica indiana con la musulmana; ma certamente il concetto di *fanā'* musulmano va assai ben definito, e distinto nelle sue manifestazioni dalle idee indiane. Un altro celebre Ṣūfī, al-Giunáid, morto al Cairo nel 909 d. C. o poco prima, rappresenta una tappa assai importante nella storia della mistica musulmana, poichè, svolgendo concetti e pratiche già presenti in al-Kharráz, morto poco prima di lui, ha, come dice il Massignon, per la prima volta abbracciato in tutta la sua ampiezza il problema dell'unione mistica e lo ha posto correttamente dopo il presentimento di al-Bisṭāmī. Con lui si giunge a una più netta definizione del *fanā'*. Al-Giunáid è il più prossimo ispiratore del notissimo al-Ḥallág, che nel 922 d. C., per la sua costante e pubblica dichiarazione e pratica di unione mistica, fu giustiziato a Bagdad. Il suo grido mistico che ne riassunse la vita interiore e ne segnò la condanna, fu *Ana al-Háqq*, « io son Dio ». Se la ortodossia, ispiratrice del rigore abbaside, trovò in questa formula l'offesa alla religione tradizionale, la unione di al-Ḥallág (che ha il nome di *ḥulūl* ed è certo eterodossa) non è di natura panteistica, come suona l'accusa non solo di europei ma anche di alcuni musulmani; essa è piuttosto la discesa della essenza di Dio nell'anima del mistico purificata, come del resto dice il significato del termine *ḥulūl*, e s'ispira sempre al concetto centrale della mistica musulmana, il *tauḥīd* o unità e trascendenza di Dio, così opposto al panteistico. La forma di unione con Dio, che resta nell'ambito della ortodossia, è quella detta *wiṣāl*, per la quale il mistico nel perdere la coscienza ha solo l'illusione di esser congiunto con Dio.

Del resto il linguaggio immaginoso e poetico dei mistici ha alle volte indotto a dedurne erroneamente professione di panteismo o di altre dottrine eretiche; per esempio un altro grande estatico, Ibn al-Fárid, morto in Egitto nel 1264 d. C., autore di un poema celebre sull'ascensione, attraverso i gradi della via mistica, alla somma esperienza dell'unione, resta sempre nella sua intenzione entro i confini del *tauḥīd*, pur se le sue locuzioni entusiastiche possano avere apparenza diversa; nè vi è traccia in lui di vero antinomismo.

A una corrente moderata che mantiene un contatto più stretto con la tradizione si riannoda l'attività di alcuni teorizzatori della mistica, che nel IV secolo esposero in veri e propri manuali la storia o le esperienze di essa. Al libro di Ābū Tālib

al-Makkī († 996 d. C.) intitolato *Qūt al-Qulūb* o «Cibo dei cuori», al-Ghazzālī si ispirò profondamente; al-Qushāirī († 1073 d. C.) in una celebre *risālah* o trattato volle portare alla mistica il conforto della ortodossia, come dopo di lui al-Ghazzālī volle viceversa portare all'ortodossia il conforto della mistica. La riforma di questo porterà alla introduzione pacifica della vita mistica nella pratica musulmana, e di questa fase finale dello sviluppo si tratterà nel capitolo seguente. E in esso si tratterà anche delle confraternite.

Ma prima occorre accennare all'altro ramo del gran fiume che si perdè invece lontano dalla grande comunione e fu spiccatamente eretico. È soprattutto nel senso suggerito dall'emanatismo gnostico e dal panteismo che avviene l'allontanamento sempre più netto dall'ortodossia; in Abu Sā'īd († 1049 d. C.), celebre mistico persiano (e la ecumenicità della cultura diffondeva egualmente in tutte le parti del mondo musulmano i prodotti della vita spirituale) già si sente vivo il distacco. Una grande personalità della mistica, Ibn al-'Arabī († 1241 d. C.), autore di numerosissime e lunghissime opere, applicò più tardi, sistematicamente, il metodo esoterico, e costruì un sistema di monismo emanatista in parte ispirato al Bāṭinismo (v. p. 311). Igran di maestri persiani, come Farīd ad-dīn 'Aṭṭār († forse nel 1229-1230 d. C.), o come Gialāl ad-dīn Rūmī († 1273 d. C.) singolari figure, sono anch'essi ormai lontani dalla mistica ortodossa. Non si potrebbe qui seguire tutto lo sviluppo della mistica persiana e turca, che segue questo indirizzo e che ha prodotto alcuni capolavori letterari.

Ben presto i Ṣūfī, sebbene nel caso più comune non si obblighino a vita monastica, ebbero i loro luoghi di riunione (come le *zāwiyah*, plur. *zawāyā*, così diffuse nell'Africa del Nord), che lo sviluppo delle confraternite ben presto moltiplicò. In alcuni casi la vita in comune dei Ṣūfī condusse alla costruzione di veri e propri monasteri, come per es. le *tekké* di Turchia, recentemente abolite dal governo kemalista. Nomi assai comuni per i luoghi di riunione o conventi dei Ṣūfī sono anche *khānqāh* (parola di origine persiana) e *ribāt* (v. qui sotto, pag. 331). L'eresia estrema shī'ita fu unita da intima simpatia con il Sufismo: i Bektāshī uniscono la loro fede alide estrema e le credenze tipiche del *ghulūww* (v. pag. 308) con la costituzione in confraternita sufica: i Yazidi (v. pag. 339) estremisti ommiadi sono in relazione assai stretta con il Sufismo.

Come le pratiche dei mistici, la invocazione di Dio, il *dhikr*, come il canto in comune, la musica, in qualche caso anche la danza, si unissero alla professione di teorie e principi, alla meditazione, alla ascesi e servissero di stimolo alla emozione mistica, sarà accennato qui sotto parlando delle confraternite.

D) IL MOVIMENTO POLITICO E RELIGIOSO IN FAVORE DI 'ĀLĪ
E LE SUE CONSEGUENZE
NEL CAMPO DELLE CREDENZE MUSULMANE

La conoscenza della storia dell'Islam dei primi tre secoli sarebbe incompleta senza la notizia degli atteggiamenti di natura politica e religiosa insieme, che nacquero in seno a un fortissimo partito favorevole ad 'Ālī, uno dei più anziani e fedeli musulmani, marito della figlia di Maometto, Fāṭimah. Il partito fu detto *Shī'at 'Ālī*, «partito di 'Ālī», poi semplicemente *Shī'ah*, termine che rimase per eccellenza proprio di esso (cfr. pag. 265). Per disposizione analoga, ma diretta in senso contrario, sorse anche una *Shī'ah* per gli Ommiadi, rivali della famiglia di 'Ālī, la quale, però, seppure assai interessante storico-religiosamente per il suo carattere di fenomeno parallelo e di imitazione di un altro più potente, ebbe un effetto incomparabilmente minore sulle sorti dell'Islam. La *Shī'ah* fu, specialmente nelle sue forme estreme, il veicolo attraverso il quale entrò nell'Islam una tradizione profondamente diversa da quella puramente islamica.

Naturalmente questo dissidio portò a lotte accanite: e le prime ribellioni shī'ite furono soffocate nel sangue. Gli Ommiadi furono implacabili contro la famiglia avversa: gli Abbasidi si valsero degli Shī'iti per la loro propaganda e la conquista del regno. Ma gli estremisti furono aspramente combattuti, nè i moderati ebbero i riconoscimenti e i vantaggi che avevano sperati. La storia della *Shī'ah* è storia di martirio.

1. — Il primo nucleo di fautori di 'Ālī si formò forse vivo ancora il Profeta; ma fu la morte di questo che, ponendo la comunità innanzi al gravissimo problema della successione, delineò il partito. Una opinione moderata, pur mantenendo l'affermazione della eccellenza di 'Ālī, riconobbe Ābū Bakr e i suoi successori. Una tendenza più decisa, invece, tenne fermo alla fede che fuori della famiglia del Profeta, cioè di 'Ālī e dei suoi discendenti, non vi poteva esser Califfato legittimo. Il diritto di 'Ālī fu anche confortato con una pretesa dichiarazione del Profeta, come era norma per ogni tendenza ed ogni aspirazione che si disegnasse nell'Islam. Allo stagno di Khumm, presso la Mecca, egli avrebbe in un suo detto memorabile istituito 'Ālī suo vicario.

2. — La storia della *Shī'ah* è, come questi suoi inizi, informata all'alternarsi di tendenze estreme e di tendenze moderate. Nei tre tipi principalissimi che si delinearono, la *Shī'ah* più moderata si manifestò tra i seguaci di Zāid ibn 'Ālī, nipote di al-Ḥuséin, ibn 'Ālī, detti perciò Zaiditi. Una forma che si potrebbe dir media fu quella propria

di una notevole massa di Shī'iti che presero il nome di duodecimani perchè fissarono i loro Imām, o successori ispirati di 'Āli, a dodici. Essi sono ancora i più numerosi e la loro dottrina, ufficiale nella Persia, ha un'amplissima produzione teologica e giuridica. Infine alcuni esaltati considerarono fin dal principio del movimento 'Āli, o suoi successori o persone a loro vicine, come dèi o come profeti, passando la misura, come dicono gli autori musulmani, e cadendo nell'eccesso o *ghulūww*. Tutta la Shī'ah è, secondo la ortodossia, deviazione dalla tradizione genuina che discende da Maometto. È certo perfettamente conciliabile con la ortodossia, è anzi considerato un merito, l'affetto alla causa di 'Āli, il difenderlo dalle accuse, il considerare grave torto alla religione le persecuzioni e gli assassini di cui furon vittima i membri della sua famiglia. Questo, dicono i Musulmani, è un *tasháyyu' ḥásan*, un « parteggiare bello ». Ma è invece eretica la pretesa che non vi abbiano successori legittimi al difuori di 'Āli e della sua famiglia, e la concezione dell'Imām come ispirato, o addirittura manifestazione della divinità. Intorno a questo nucleo di errori si è poi intessuto un insieme di dottrine più o meno eretiche, secondo varie tendenze, mentre l'insieme del movimento assumeva sempre più un tono di religiosità emotiva e passionale, che favoriva l'entrata di dottrine straniere.

Una denominazione abbastanza comune per alcune delle sette Shī'ite è quella di *Rawāfiḍ*, cioè « coloro che ripudiano », appunto perchè esse non riconobbero la legittimità dei Califfi prima di 'Āli. Ma tale denominazione (che ebbero, e per altre ragioni, anche gli Zaiditi, di cui alcuni combatterono vivamente gli altri *Rawāfiḍ*) è lungi dall'essere adoperata conseguentemente nelle nostre fonti.

3. — Le fondamentali credenze e dottrine della Shī'ah assumono colorito diverso secondo l'intensità delle tendenze di essa; è comune a essa tutta, ma appunto in varia formulazione, la dottrina dell'Imām e del Máhdī. Imām è parola araba che in origine designa colui che dirige la preghiera, quindi anche il capo supremo, cioè il Califfo, chiamato nella ortodossia anche, a volte, con questo nome; mentre nella Shī'ah esso ha prevalso per indicare la più alta dignità religioso-politica. Il carattere distintivo di ogni Shī'ah è l'affermazione non solo che l'imāmato è legittimo solo nella famiglia di 'Āli, ma anche che l'Imām stesso non è un semplice mortale, ma (procedendo dalle tendenze più moderate a quelle più estreme) o è privilegiato da una speciale assistenza divina (dottrina propria degli Zaiditi), o illuminato da una particella di luce o sostanza divina in lui immanente (tendenza media degli Shī'iti duodecimani che prendono più specialmente il nome di Imāmiyyah) o infine profeta, o addirittura manifestazione della divinità (credenza dei *Ghulāh*, coloro cioè che cadono nel *ghulūww* o passano la misura).

Il moltiplicarsi dei discendenti di 'Āli, le loro ambizioni e interessi, o quelli di persone a loro vicine, incrociandosi con altri fattori o con disposizioni e bisogni religiosi di nuovi proseliti, frantumava naturalmente il movimento in un numero incredibile di sette; e solo con il progresso di tempo alcune grandi manifestazioni di

insieme, quali la Imāmiyyah e il Carmatismo e fenomeni da esso derivati assorbirono quella pleiade di fazioni, unificando la Shī'ah. I dissensi e gli scismi furon anche moltiplicati dai vari aspetti di una singolare credenza, quella del Máhdī, che entrò presto a far parte delle dottrine shī'ite e penetrò anche nell'ortodossia, ma con carattere diverso.

La credenza in un venturo salvatore del mondo era, come è noto, giudaica, ma essa era stata portata anche a piena espressione dalle religioni iraniche, nelle quali ha molta parte il Saoshyant o Messia salvatore. È troppo naturale che nelle lotte accanite nel primo secolo dell'Egira, nella violenta repressione delle aspirazioni e dei movimenti shī'iti, tale dottrina, che circolava nel mondo circostante ma è ignota al Corano, fosse avidamente accolta; e questo personaggio, che ebbe il nome di Máhdī o « ben diretto », fu immaginato come essere superiore capace di riempire la terra di bontà e di giustizia, siccome era piena di malvagità e di ingiustizia. La violenza della passione politico-religiosa portò molti esaltati a riconoscere in qualche contemporaneo, già a capo della comunità, il Máhdī, il quale, dopo un periodo di occultamento, sarebbe ben presto tornato. Così alcuni seguaci di Muhámmad ibn al-Ḥanafíyyah (figlio di 'Alī, e di una donna di nome Kháulah, che ebbe anche l'appellativo di Ḥanafíyyah dal nome della sua tribù), intorno al quale si era formato un grande partito shī'ita (v. pag. 315), lo credettero il Máhdī. Di lui si diceva che non fosse morto, ma nel monte di Ráḍwà, a sei giorni da Medina, assiso tra un leone e un leopardo, attendesse, conversando con gli angeli, il momento del ritorno liberatore. Si narrarono simili fantasie di altri personaggi della famiglia; ed avveniva che non tutti i seguaci convenissero nella miracolosa sparizione dell'Imám in attesa del suo ritorno; altri asserivano recisamente che egli era invece morto, e indicavano, in nuova discordia, la persona nella quale si era trasmessa la divina particella immanente dell'Imám, per esplicita indicazione di questo (*naṣṣ*: forma consueta di trasmissione della dignità); fino a trovare nella discendenza un altro Imám-Máhdī. Se poi l'Imám creduto infallibile riceveva dure smentite dalla realtà, se una sua sconfitta scuoteva la fiducia nella sua invincibilità (non bisogna dimenticare che non si trattava di tranquille discussioni, ma di fiere ribellioni sostenute con le armi), alcuni seguaci cercavano a volte la giustificazione dell'avvenuto in una teoria singolare, quella del *badā'*, che ammetteva il pentimento di Dio nelle sue decisioni (essa è ancora professata dagli Shī'iti duodecimani), ma altri si disperdevano in cerca di altro partito e di altro capo; o, anche, i seguaci di un Máhdī, stanchi di attender la sua venuta, andavan delusi a ingrossar le file di nuove sette. Così la Shī'ah fin dal primo tempo si delinea come la risultante di queste vicende di Imám e di Máhdī, strano fenomeno che faceva discendere nel corso del tempo questo bizzarro sistema, entro la linea della discendenza di 'Alī, in un affanno a cercare la giusta successione, in un assorbire continuo di nuove idee religiose chiamate dalla natura della dottrina dell'Imám, dall'esaltazione dei fedeli, dall'ambiente persiano. La tendenza più moderata però, quella degli Zaiditi, partendo dalla sua concezione dell'Imám, che gode secondo essi solo di un'assistenza della

divinità senza parteciparne della natura, non scorse in alcuno di essi il Máhdī atteso, ma continuò la serie degli Imám che ancor oggi si perpetua con l'imám Yáhyà, discendente di 'Álī (v. pag. 314); e per essi il Máhdī non è alcuna persona determinata, bensì un essere superiore che giungerà alla fine dei tempi, così come credono gli ortodossi. Di quegli altri Shī'iti invece, a cui abbiamo qui sopra accennato e che riconoscevano in modo così diverso il loro Máhdī in uno degli Imám, che dopo la sua assenza e sparizione (*gháibah*) deve tornare a salvare il mondo, due gruppi specialmente importanti furon quelli che rispettivamente lo trovarono nel settimo o nel dodicesimo personaggio di una loro serie di discendenti di 'Álī; e furon detti perciò Shī'iti settimanali e Shī'iti duodecimani. Quei due numeri di sette e di dodici non furono certo scelti a caso, ma per influenza di dottrine d'origine gnostica, in cui essi hanno un preciso valore. Come vedremo, i settimanali si distinguono non solo per questo numero, ma per tutto lo spirito religioso ad essi proprio, che si riattacca assai più strettamente che non quello dei duodecimani alla tradizione gnostica, che giungeva a loro attraverso la religiosità persiana.

4. — Dalla concezione dell'Imám così partecipe della natura e dell'assistenza divina scaturì un concetto profondamente diverso da quello dell'ortodossia, per la quale il Califfo non è che un protettore e un custode della religione, garante dell'osservanza di precetti, che, contenuti nella norma divina, sono fissati dagli unici interpreti autorizzati di essa, i dottori. Invece per gli Shī'iti gli Imám hanno scienza sovrumana, il loro insegnamento ha valore definitivo; essi, infallibili ed impeccabili (*ma'súm*), sono gli unici interpreti della legge ed anche intercessori presso Dio. Per gli Zaiditi, per i quali del resto l'Imám ha solo un'assistenza divina, questo insegnamento è ancora dato dagli Imám che continuano la serie fino alla fine dei tempi; ma per gli altri Shī'iti, così per i duodecimani, esso è stato impartito dagli Imám passati, di cui l'ultimo è nascosto come Máhdī; ed il principe temporale che è a capo oggi della comunità, come per esempio lo Shāh di Persia, non è che un vicario di quello, del *Capo del tempo*, come egli viene chiamato. È naturale che tale concetto abbia preso il suo intero rilievo nella Shī'ah estrema che accentua tanto l'elemento divino negli Imám; per questo gli Shī'iti estremi e specialmente tutte le sette bāṭinite (v. qui appresso) hanno anche il nome di *ta'līmīyyah*, da *ta'līm*, o insegnamento infallibile che esse ricevono dagli Imám.

Questo *ta'līm* fu uno dei mezzi di penetrazione di elementi religiosi stranieri, specialmente gnostici ed iranici; le più strane dottrine furono attribuite all'insegnamento di singoli Imám, come, per esempio, uno tra i più celebri di essi, Giá'far as-Ṣádiq († 765 d. C.).

5. — Anche l'allegoria, che era così viva in tutta l'eredità della Gnosi, fu arma assai efficace per volgere al significato voluto quei dati del Corano o della tradizione che il prestigio dell'Islam obbligava ad armonizzare in compromesso con le nuo-

vissime dottrine. La Shī'ah era poi sempre più penetrata da tutta una disposizione a concezioni allegoriche che amava interpretare, spesso bizzarramente, fenomeni e aspetti del mondo circostante, in armonia con principi o dottrine della setta.

Una disposizione analoga a quella che favoriva il metodo allegorico conduceva a definizione di un altro carattere ben distinto della Shī'ah estrema, anche esso tipico della Gnosi; ma proprio anche di altre forme religiose, della mistica per es., vale a dire la distinzione di due gradi di insegnamento, l'exoterico e l'esoterico, rispettivamente per gli iniziati e per i non iniziati. Il nome molto usato per indicare tutta la Shī'ah estrema, e specialmente per alcune forme organizzate di essa (come il Carmatismo, ecc.), « Bāṭinismo », allude al senso interiore (da *bāṭin* = in arabo, interiore, opposto a *zāhir*, esteriore, da cui Zāhirismo e zāhiriti, cioè i letteralisti e antiallegoristi, v. pag. 275) che costantemente fu ricercato dalla esegesi e dal metodo teologico della Shī'ah estrema nelle espressioni del Corano e delle tradizioni.

La Shī'ah moderata, quella dei duodecimani, pur non giungendo naturalmente agli eccessi bāṭiniti, usa tuttavia ampiamente il *ta'wīl* o interpretazione allegorica, con la quale inserisce nel Corano le sue credenze lontane dall'ortodossia. A questo proposito però è giusto rammentare la stretta relazione tra la dogmatica shī'ita e quella mu'tazilita (v. pagg. 314 e 318), poichè i Mu'taziliti avevano assai temprato l'arma del *ta'wīl* che molti Shī'iti hanno ricevuta da essi.

6. — Pervade tutta la Shī'ah, e più intensamente più spinte son le sue tendenze, una disposizione sentimentale ed emotiva che le deriva dalle sue origini, dalle sue vicende, dalla naturale simpatia che subito corse tra la concezione dell'Imām e del suo ritorno e l'elemento meraviglioso; ma tale pathos fu nutrito principalmente dalla fama di martirio che circonda come aureola molti membri della famiglia di 'Alī, per lo sventurato esito delle loro rivendicazioni. L'atto culminante della tragedia, chè tale può dirsi, di quella infelice discendenza, fu l'uccisione di al-Ḥuséin, avvenuta nel 680 d. C., sotto Yazīd figlio di Mu'āwiyah, che fu direttamente accusato di essa; e, già in sospetto di empietà come omniade e come dedito al vino e ai piaceri, fu ancor più violentemente odiato per questo suo atto dagli Shī'iti ed anche da molti ortodossi. La commemorazione della caduta dell'infelice figlio di 'Alī a Kerbelā' in Mesopotamia, ove la sua tomba è mèta di pii pellegrinaggi, è ancor oggi celebrata ogni anno dagli Shī'iti con cerimonie che culminano nel decimo giorno del primo mese dell'anno musulmano, il Muḥārram; essi ricordano il loro dolore con rappresentazioni sceniche (*tā'ziyah*) che rievocano il dramma, e specialmente con una solenne processione durante la quale essi piangono e si lamentano, mentre i più fanatici si flagellano con catene e si percuotono a sangue la faccia con spade affilate, invocando i nomi di Ḥāsan e Ḥuséin figli di 'Alī.

7. — Il carattere di movimento ribelle e perseguitato diede alla Shī'ah la teoria della *taqṭyyah* o *kitmān*, la quale obbliga lo Shī'ita, se il bene della comunità lo richieda, a nascondere i suoi veri sentimenti e le sue convinzioni, e l'autorizza a render falsa testimonianza o falso giuramento innanzi agli avversari.

Nei trattati shī'iti esiste un capitolo sulla *taqīyyah*, la quale, ed è naturale, è applicata con maggior rigore dalle sette estreme (mentre gli Zaiditi, che sono i più moderati, non la conoscono); queste, poi, tanto ispirate dalla religiosità gnostica, hanno sviluppato una vera e propria disciplina dell'arcano.

8. — Non solo la dottrina della ispirazione e impeccabilità dell'Imām e quella del Máhdī sono attinte a correnti straniere (che però si sono innestate su qualche spontaneo atteggiamento), ma vi sono anche molti altri elementi che tradiscono un'origine non schiettamente musulmana ed araba. Tra essi è anzitutto il concetto di manifestazione ed emanazione della divinità in gradi successivi e l'inserzione degli Imām in questo sistema, che è derivato alle sette shī'ite estreme dalla Gnosi. Ma insieme molte altre dottrine e pratiche, la metempsicosi, strani racconti sulla creazione, cerimonie rituali costantemente accusate dalla ortodossia di libertinismo, il comunismo, che, non sconosciuto alla Gnosi antica, è la dottrina fondamentale di una celebre setta persiana, la mazdakita, ed egualmente è fondamentale in un grande movimento shī'ita, il Carmatismo, congiungon tutte e in modo sicuro la Shī'ah estrema con la eredità della Gnosi.

Si può affermare che la Shī'ah estrema è ormai lontanissima dalla tradizione di Maometto, dall'espressione prevalente dell'Islam, dal suo intimo spirito. Una tradizione nuova vi è penetrata, lasciando viva solo la connessione storica con l'Islam, e un qualche omaggio alla tradizione, un qualche compromesso con essa. S'intende qui parlare delle manifestazioni più proprie della Shī'ah estrema: e non per esempio della dottrina, cui adottano la propaganda e la polemica fatimida (v. pag. 320), negli scritti destinati ai non iniziati.

La Shī'ah moderata invece non ricevè che una parziale infusione di questa materia, nel complesso straniera; anche in questo caso, come in altri domini della vita musulmana, avviene di constatare la presenza di atteggiamenti spontanei, poi favoriti e promossi nel medesimo senso dall'influenza straniera. La penetrazione di credenze gnostiche o di altra origine nella Shī'ah moderata è stata pure facilitata dal contatto, che la storia ci dimostra stretto, tra di essa e quella estrema, anche attraverso sfumature di sette intermedie; ed i proseliti passavano facilmente da una all'altra portando con sè il bagaglio delle loro credenze.

La ricerca della via attraverso la quale la materia straniera è giunta alla Shī'ah, è di quelle che appassionano più vivamente lo storico delle religioni, che constata qui un esempio notevolissimo di sincretismo, ricco di speciale insegnamento, per la diversità delle tradizioni chiamate dalla ragione storica a nuova e complessiva espressione. Sembra non audace, ma anzi consono alle condizioni storiche e alle notizie delle fonti, cercar l'anello che congiunge la Shī'ah con la grande catena della eredità gnostica in alcune sette persiane, specialmente manichee e mazdakite, e nella loro diffusione, per es., in Kúfah. Che Manicheismo e Mazdakismo abbiano amplissimamente accolto in sè la materia gnostica, è fatto non discutibile; come è certo che essi fiori-

vano nel tempo e nel luogo della formazione della Shī'ah. Ora la stessa tradizione musulmana pone in stretta relazione il nascere delle fantasie shī'ite e il carattere ribelle antinomistico del movimento (venuto a piena espressione con il Carmatismo) con una concreta propaganda di Persiani, diretta a snaturare, per una loro rivincita, l'idea islamica; anzi sappiamo delle concrete relazioni di alcune sette con ambienti dualisti iranici (cfr. pag. 316). Si potrà certo dubitare di molti particolari di questa tradizione; ma essa è così confortata dalle strettissime analogie di singole dottrine shī'ite estreme con quelle di tali ambienti, e risponde così bene alla vera natura delle condizioni politico-religiose, è messa infine così acconciamente in luce nel pieno rilievo che lo Shī'ismo prende nel Carmatismo e nei suoi derivati, che, almeno nella sua linea principale, sembra da accettarsi.

Il fenomeno parallelo alla Shī'ah alide, vale a dire la Shī'ah ommiade, che, anche per concreta imitazione, si è foggiate analogamente, ma intorno alla causa degli Ommiadi, conferma questa conclusione. Essa ha la sua tendenza ortodossa che si limita alla giustificazione degli Ommiadi (comune specialmente tra Hanbaliti e Karrāmiti), la sua tendenza media, una vera Imāmiyyah, e infine una tendenza estrema di *Ghulāh*; e nella Imāmiyyah e nei *Ghulāh* specialmente, si scorge un'affinità strettissima con dottrine proprie di sette persiane dualiste. Gli odierni Yazidi sono resti di antichi *Ghulāh* veneranti la memoria del califfo ommiade Yazīd.

Da questi cenni appare come sia falso impostare la questione della origine della Shī'ah nella perentoria forma di un dilemma: araba o persiana. Molte manifestazioni di essa nascono sì nell'ambiente arabo, alcune si sviluppano immuni o quasi da materia straniera. Gli Zaiditi, per esempio, ci appaiono quale una forma di Shī'ah che i precedenti arabi possono aver prevalentemente ispirato. Ma innegabile è invece una penetrazione di dottrine e attitudini non più puramente arabe in altre forme di Shī'ah, specialmente estreme. In esse, accanto a un primo spunto provocato dalla vita antica, si è delineato l'accorrere di energie straniere, che hanno sviluppato in tanti altri sensi la spinta iniziale. Eterno ritmo della letteratura, della cultura, della religione arabo-islamica.

9. — In un groviglio non facilmente districabile si intreccia lo sviluppo delle numerosissime sette shī'ite; ed è assai arduo condensarlo efficacemente in breve spazio, prima che studi più speciali abbian meglio chiarito il fenomeno. Qui è ovvio seguire il criterio della concentrazione della gamma infinita di tendenze in quei tre rami principali, che fin dal principio vedemmo dividere la forza della Shī'ah e distribuirne le credenze secondo un grado diverso di fanatismo e di eccesso.

10. — Le tendenze più moderate, che già nel primo delinarsi del conflitto ebbero occasione di manifestarsi riconoscendo la legittimità di Ābū Bakr e di 'Ōmar e 'Uthmān, si concentrarono in un forte gruppo di seguaci di Zāid, figlio di 'Alī Zāin al-'Ābidīn (soprannome che vuol dire « ornamento dei devoti ») e nipote di al-Ḥusēin; che nel tentativo di rivendicare i suoi diritti all'Imāmato fu ucciso combattendo presso

Kufah dalle truppe del Califfo omniade Hishám (nel 740 d. C.). La setta di questi Zaiditi si suddivise ben presto, in sotto-sette; così i Giarūdiyyah, pur moderati come gli altri Zaiditi, non vollero riconoscere la legittimità dei primi califfi, mentre i Butrīyyah, divisi a lor volta da piccole differenze di opinione, la ammisero, pur tenendo ferma l'eccellenza di 'Alī. Tali sfumature di opinione son vive ancor oggi nel nucleo zaidita assai notevole che, attraverso le vicende dei veri e propri Stati zaiditi fondati successivamente nel Dáilam, nel Tabaristán, nel Yemen, costituiscono tuttora la confessione più generale di questa regione, ove son circa un milione.

Secondo gli Zaiditi furono Imám legittimi dopo 'Alī i suoi figli al-Hásan e al-Huséin, dopo i quali l'imámato appartenne a quei loro discendenti che se lo seppero guadagnare con i meriti, tra cui il predetto Záid e il famoso al-Qásim ibn Ibrāhīm ar-Rássī († nell'876 d. C. quando gli Zaiditi non erano ancora nel Yemen). A suoi discendenti si riattacca ancor oggi la linea degli Imám zaiditi del Yemen, che, secondo la concezione teocratica islamica, sono nello stesso tempo capi politici. L'attuale Imám, Yáhyà, che risiede a Šan'á', ha anche recentemente concluso un accordo con il nostro paese. Si è già detto che gli Zaiditi non arrestano la serie dei loro Imám, proclamandone l'ultimo Máhdī nascosto, ma la continuano senza limite.

La moderazione degli Zaiditi si manifesta anche nel concetto della ispirazione dell'Imám, che è per essi solamente assistito da Dio (cfr. qui sopra, pag. 308); e nella mancanza di tutti quegli elementi di allegorismo, di esoterismo, ecc. che distinguono in special modo la Shī'ah estrema, ma son penetrati anche nella media.

È assai notevole che la dogmatica degli Zaiditi è in fondo quella mu'tazilita; anzi, i più antichi Zaiditi, come il predetto al-Qásim, hanno, con atteggiamento e metodo perfettamente analogo a quello dell'*i'tizál*, preso parte assai viva alla lotta contro l'eresia e specialmente contro quella dei dualisti. La loro letteratura è prevalentemente polemica. E tutto ciò dà alle numerose opere di Zaiditi, che ci sono conservate, tra l'altro in una grande collezione della Biblioteca Ambrosiana di Milano, un singolare valore: tanto più che la più antica letteratura mu'tazilita, di cui la zaidita riprende i metodi, è perduta per la maggior parte.

Non è facile stabilire la causa per cui le tendenze più moderate si polarizzassero verso la fede in Záid ibn 'Alī, in modo da costituire in suo nome questa dottrina shī'ita così vicina all'ortodossia. Non bisogna però del tutto trascurare la tradizione che insiste sulle relazioni tra Záid e il famoso Wásil ibn 'Aṭá', che è il fondatore del Mu'tazilismo (v. pag. 285), e la cui formula di pietà si ispirava appunto ad un senso fondamentale di equilibrio e di moderazione. Del resto la tradizione pone anche in stretta relazione lo sviluppo dell'*i'tizál* e le prime manifestazioni della Shī'ah moderata duodecimana.

II. — Quando l'insurrezione di Záid ibn 'Alī fallì miseramente, molti dei suoi seguaci, delusi ed impauriti, si staccarono, come spesso avveniva tra questi settari, dalla massa dei partigiani che poi costituirono gli Zaiditi, aggiungendosi ad altri gruppi.

Se ne eran formati molti intorno ad altri Imām, distinti da tendenze varie, che andavan da quelle medie degli Imāmiti a quelle estreme che cadevano nel *ghulāt*. I limiti di separazione tra queste tendenze sono assai difficili a stabilire, come si vede nell'esempio di una celebre setta shī'ita, quella dei così detti Kaisāniti (appellativo derivato dal nome proprio Kaisān) seguaci di Muḥammad ibn al-Ḥanaffyyah (su cui v. pag. 309) e nella quale si affermarono anche tendenze estreme. Già un Giudeo, 'Abdallāh ibn Sāba', aveva proclamato, vivo ancor 'Ālī, esser questi manifestazione divina, e raccoglieva proseliti per la nuova dottrina. 'Ālī lo fece bruciare con molti di essi, per allontanare subito dalla comunità quella bestemmia. Tal fantasia nacque dunque per prima volta in ambiente arabo e forse fu il messianismo giudaico che la suggerì; ma il seme gettato in quel terreno di fanatico attaccamento per la causa di 'Ālī e della sua famiglia, fu riccamente fecondato e sviluppato per le disposizioni di vari proseliti e per la simpatia che si affermò subito tra la Shī'ah e il mondo religioso straniero. Del resto è bene ammissibile che la idea della divinizzazione dell'Imām sia sorta contemporaneamente in parecchi centri. Anche intorno a Muḥammad ibn al-Ḥanaffyyah fioriron ben presto fantasie, anzitutto circa la sua qualità di Máhdī. Il movimento che si formò intorno a tale credenza ebbe una grandissima portata sulla storia religiosa e politica, e in nome dell'imāmato di Muḥammad avvenne la grande ribellione shī'ita di al-Mukhtār, proclamatosi vendicatore di al-Ḥusēin contro gli Ommiadi, che lo uccisero in battaglia nell'anno 687 d. Cr.

Entro la setta Kaisānita si foggiarono altri movimenti di tipo estremista; ma essa unì nel suo seno anche molte tendenze moderate, tanto che la eresiologia musulmana esita nella classificazione dei Kaisāniti, tra i quali appaiono senza dubbio affinità con gli Zaiditi e gli Imāmiti. Alcuni avevano dichiarato Muḥammad ibn al-Ḥanaffyyah addirittura Dio, e avevano fatto Imām un tal Ḥámzah ibn 'Umárah, il quale, credendo lecito alla sua dignità ogni licenza, sposò sua figlia e fu per questo maledetto da un altro grande personaggio della famiglia di 'Ālī, Muḥammad al-Báqir, fratello maggiore di quel Záid, al quale gli Zaiditi avevano attribuito la qualità di Imām. Al-Báqir fu invece dichiarato l'erede dell'imāmato da un fortissimo gruppo di shī'iti di tendenza media, che più tardi divennero duodecimani.

Altri seguaci di Muḥammad ibn al-Ḥanaffyyah, non credendo che egli fosse sparito in attesa del suo ritorno come Máhdī, ma che fosse realmente morto, proclamarono Imām dopo di lui suo figlio Ábū Hášhim. Ora è appunto in questa setta hášhimíyyah che si moltiplicarono come fungaia le più bizzarre credenze attraverso le quali sembra possibile, rifacendosi ai dati dei migliori scrittori musulmani, seguire una continuità di sviluppo che conduce fino alle più grandi manifestazioni della Shī'ah estrema, come il Carmatismo, e i fenomeni che esso generò. Questi dei movimenti dispersi delle sette fanno finalmente una forza religiosa e politica unitaria, di grande portata sulla storia d'Oriente.

Così alcuni di questi esaltati credettero che il predetto Ábū Hášhim morendo avesse testato in favore dell'imāmato di 'Abdallāh ibn Mu'áwiyah, discendente da

un fratello di 'Alī, e sognarono ogni possibile fantasia di lui e si divisero e suddivisero in sette, che spesso non avranno avuto che pochi seguaci. Altri invece immaginarono che 'Abū Hāshim avesse testato in favore di Muḥammad, nipote del cugino del Profeta, al-'Abbās, e ne nacque una serie di sette che veneravano come Imām dei membri della casa abbaside, facendone anzi alle volte manifestazioni divine. Questi eretici, generalmente detti Rawandīyyah, eran mossi naturalmente da ragioni politiche, che appaiono chiare a chi pensi che la famiglia abbaside occupava allora da poco il Califfato. Un gruppo di essi che volle proclamare la dignità divina del Califfo al-Manṣūr († 775 d. Cr.) fu sterminato presso il palazzo di Bagdad che essi avevan circondato gridando la loro fede. Alcuni altri settari, provenienti da questo ceppo, tributarono venerazione sovrumana ad 'Abū Múslim, il capo dell'azione e della propaganda che condussero al regno gli Abbasidi.

Ora una fonte shī'ita di singolare valore riferisce una notizia secondo la quale furono appunto dei gruppi appartenenti alla setta Kaisānita e alla 'Abbāsīyyah, ed altri, che portarono al maggiore suo sviluppo il *ghulūww* ed insieme furono in relazione assai stretta con alcune sette persiane che sembrano di origine mazdakita. Infatti in Persia sotto il califfato di al-Manṣūr, e di al-Máhdī († 785 d. Cr.), cioè nel primo periodo abbaside, ribellioni di fanatici eresiarchi e pseudo-profeti, come Ustāzī, al-Muqánna', Bábak al-Khúrramī, mostravano quanta ancora fosse la forza di molti strani epigoni del Manicheismo, del Mazdakismo e di altre forme religiose persiane; ancora dotate di tanto fascino che qualche capitano musulmano inviato a combatterle ne fu sedotto. La venerazione del predetto 'Abū Múslim, che era molto popolare tra gli Shī'iti estremi persiani, si affermò anche in questi ambienti. Sempre secondo quella notizia, da questo contatto tra sette di *Ghulāh* alidi e sette persiane, nacquero i Khurramdīnī, denominazione di cui non è facile precisare esattamente il valore, ma che senza dubbio vuole indicare degli estremisti alidi più spiccatamente distinti per quelle teorie di emanatismo, di metempsicosi, di esoterismo e allegoresi, le quali non sembrano separabili dall'influenza della Gnosi. Secondo il famoso ministro dei Selgiucidi Nizām al-Mulk († 1092 d. Cr.), i Khurramdīnī raggiungevano il numero di 100.000.

Tali bizzarre dottrine, che le derivazioni del ceppo kaisānita avevano portato a tanto sviluppo, si diffondevano in altri circoli shī'iti con una rapidità e simpatia tutta propria dell'affettività e dell'esaltazione di quell'ambiente. A Kúfah specialmente il contatto con gli elementi religiosi persiani doveva esser ricco di conseguenze. Ben presto una setta di Ishāqīyyah (tali nomi si riferiscono per lo più agli individui fatti oggetto di venerazione e i quali non sono sempre membri della famiglia alide, ma anche persone prossime ad essa) professò una dottrina circa cinque elementi di emanazione e i loro contrari, che, ispirata senza dubbio alla Gnosi, sembra ritornare tra i Nuṣairi (v. pag. 339). È anche assai importante, come precedente, la setta Khaṭṭābiyah; essa prese il suo nome da 'Abū'l-Khaṭṭāb, che pretese di essere il ministro dell'imām Giá'far, elevato, questo, a dignità soprannaturale. È proprio in seno ad

essa, che, a quanto appare da molte fonti, si è affermata efficacemente per la prima volta la dottrina di una doppia serie di profeti, emanazione rispettivamente della Divinità o manifestazione della Ragione universale, il Parlante ed il Muto; dottrina che è fondamentale per i Carmati, Fatimidi e Drusi (v. qui appresso).

Tra questi Khaṭṭābiyyah si delineò la setta estremista che si chiama più specialmente ismā'ilita, poichè ritenne che, morto Giá'far, la dignità di Imām fosse passata o a suo figlio Ismā'íl, che morì prima del padre, o al figlio di Ismā'íl stesso, Muḥammad, secondo una varietà che non interessa qui notare; mentre l'elemento importante è constatare che in tal maniera gli Imām venivan fissati a sette, numero che ricorda, come si è detto, il precedente gnostico delle sette emanazioni (giunto per altra via anche ai Yazidi, v. pag. 339). Uno studio più completo dovrebbe qui dichiarare la relazione tra questi elementi Khaṭṭābiyyah che formarono la setta ismā'ilita e altri elementi più moderati, che riconoscevano, insieme con tali estremisti, l'imāmato di Giá'far aṣ-Ṣādiq, non solo, ma anche dei suoi predecessori fino ad 'Alī; secondo una serie di Imām comune anche a molti Shī'iti che continuarono la serie degli Imām fino al duodecimo, senza dichiarare Máhdī alcuno prima di lui e formarono la setta duodecimana, di cui qui appresso. Ma qui non può discutersi tale questione, e ci basta rilevare come questi Ismā'iliti che si differenziarono in molte varietà, foggiarono un'espressione assai notevole della Shī'ah estrema, in cui si fusero molte altre sette, e dalla quale uscirono fenomeni importantissimi.

12. — Prima di esporre il grandioso risultato in cui sboccò l'Ismā'ilismo, occorre appunto seguire la vicenda del grosso della tendenza media imāmīta. Molti Shī'iti, non condotti che più tardi a prestar fede alla sparizione del Máhdī, continuarono a eleggere i loro Imām secondo la linea dei discendenti di al-Ḥuséin, distinguendosi dagli Zaiditi, quando questi seguirono il figlio minore di 'Alī ibn al-Ḥuséin, Zaid, e, tenendo fede invece al maggiore Muḥammad al-Báqir; si separarono anche da quei gruppi che, come abbiám or ora veduto, pure avendo seguito la stessa linea di Imām fino a Giá'far aṣ-Ṣādiq, ma già senza dubbio tendenti all'estremismo, adottarono dottrine che riappaiono nei Khaṭṭābiyyah, formando la Ismā'ilíyyah. La separazione avvenne appunto per la successione di Giá'far; essi fecero Imām dopo di lui non Ismā'íl o suo figlio Muḥammad, come gli Ismā'iliti, bensì l'altro figlio, Músà. Quando poi alcuni vollero sostenere che Músà era sparito per tornare come Máhdī (anche tra le tendenze medie la credenza nel Máhdī naturalmente si affermava) essi tagliaron netta la disputa, onde ebbero il nome di Qiṭṭí'yyah a Qaṭ'íyyah (= coloro che decidono, s'intende per la morte dell'Imām, termine usato assai spesso, in questo genere di controversia che sorgeva facilmente tra gli Shī'iti); e affermarono la morte di Músà, continuando attraverso suo figlio la serie degli Imām fino al dodicesimo, Muḥammad ibn al-Ḥásan al-'Askári, nato nell'869 dopo Cristo. Di esso affermarono che nascosto attendeva la sua epifania come Máhdī; dall'epoca della sua nascita fino al 329 Eg. (940-941 d. Cr.), l'Imām, secondo i duodecimani, fu rappresentato in terra da quattro

suoi *wakīl*, o gerenti. Questo periodo è detto dagli Shī'iti « la piccola assenza » (*ghā'ibah*) dell'Imām, mentre la vera, la grande assenza dura ancora. Oggi ancora nei paesi shī'iti duodecimani, come la Persia, ogni azione solenne si compie in nome di questo Imām nascosto. Si usa perfino l'espressione « fino al ritorno dell'Imām » per indicare qualche cosa che deve durar sempre nel tempo. Il capo politico della Persia, lo Shāh, non è, come si è detto, che il luogotenente di questo Imām nascosto.

La scelta del numero dodici è anch'essa, lo abbiamo notato, dovuta ad influenza gnostica, e rimonta senza dubbio a concezioni astrali. Stabilire perchè i duodecimani accolsero la fede nel Máhdī solamente allora, mentre altre sette avevano inteso il bisogno di designarlo prima, fa parte di un genere di ricerche che non hanno qui il luogo adatto.

La dogmatica di questa Shī'ah duodecimana, la quale divenne in breve assai importante e concentrò la maggior parte degli Shī'iti, è come quella zaidita derivata direttamente dall'*'itizāl*; solo gli Shī'iti non ammettono come i Mu'taziliti le pene eterne per il peccatore musulmano non pentito. Naturalmente essi respingono i *hadīth* o tradizioni (v. p. 342), che non siano narrati da 'Alī e o da membri della sua famiglia e discendenza, e non riconoscono valore all'*'igmā'* dei compagni di Maometto. Occorre tener presente nel ricercare le ragioni di tale stretta relazione tra dogmatica shī'ita e mu'tazilita non solo l'atteggiamento assai pio di molti Shī'iti, che scorgevano la grande forza della difesa mu'tazilita contro le eresie, ma anche le relazioni tra Zaiditi e antichi Mu'taziliti (v. pag. 314). E la Shī'ah media ebbe naturalmente molti legami con la zaidita. Vien fatto poi di ricordare che al momento della formazione delle dottrine shī'ite l'*'itizāl* era assai influente, e il suo *ta'wīl* non poteva certo dispiacere alla tendenza allegorica comune agli Shī'iti. L'inimicizia tra questi e i Mu'taziliti era fondata piuttosto su questioni puramente politiche, nè poteva costituire ostacolo per un metodo comune teologico. Avversaria comune a Mu'taziliti ed a Shī'iti fu più tardi la ortodossia, e questo potè cementare il legame tra le due teologie.

Delle dottrine essenziali della Shī'ah duodecimana si è avuto già occasione di fare brevissimo cenno; per quanto concerne la legge religiosa il maggior dissenso che divise fin da tempo antico gli Shī'iti dai Sunniti fu la proibizione del matrimonio temporaneo o *mū'ah*, non accettata da quelli. Il loro rito prende il nome dal predetto Giá'far, mentre gli Zaiditi seguono quello la cui definizione è attribuita a Záid ibn'Alī.

Nella storia musulmana la parte dei Duodecimani è assai notevole; quando gli 'Abbasidi vollero scalzare il regno ommiade, si valsero molto, con una scaltra propaganda, della Shī'ah che odiava mortalmente i persecutori della casa alide; quella media, che poi sboccò nella definizione duodecimana, fornì forse il maggior aiuto agli 'Abbasidi, ma essi si valsero anche della estrema. Furono proprio degli esaltati estremisti che elevarono a dignità divina il capo delle forze e dell'azione abbaside Ábū Múslim (v. pag. 316).

La vittoria degli Abbasidi deluse molti Alidi che non videro riconosciuti i loro desideri blanditi durante la propaganda; e man mano le tendenze estreme che si

rivelavano assai pericolose per la solidità del regno, furono aspramente combattute insieme con le sette persiane, avanzo di Mazdakismo, che si univano in simpatia con gli Shī'iti estremi. Gli Abbasidi però tennero sempre in favore la causa di Ā'li, nella misura dell'ortodossia. Alcune delle dinastie nelle quali si frazionò l'impero abbaside furono duodecimane; oggi lo sono numerosi shī'iti in Mesopotamia e in India, soprattutto in Persia (circa sette milioni) ove questa confessione è la ufficiale.

13. — Entro l'ambiente ismā'īlita nacque una nuova setta destinata a ben più alte sorti, che non quelle piccole fazioni che vivevano un breve spazio di vita effimera. La tradizione costante attribuisce la sua fondazione a un 'Abdallāh ibn Maimūn al-Qaddāh, morto nell'874-75 d. C., il cui padre Maimūn, oculista di origine persiana, era non solo seguace di dottrine estreme (Khattābīyyah o simili), ma, secondo la tradizione stessa, zelante milite della causa persiana. 'Abdallāh, che dopo aver errato per la Mesopotamia, si stabilì a Salamīyyah in Siria, diffuse il suo insegnamento con un'efficace azione di missionari (*dā'ī*, plur. *dū'āh*). A Kūfah le dottrine furono portate dal missionario Ḥamdān a cui è anche attribuito il nome di Qārmaṭ. Da esso deriverebbe, secondo alcuni, il nome di Carmati, che divenne poi proprio di tutti i movimenti nati da questa propaganda; mentre altri lo spiegano diversamente, nè qui interessa specialmente tale questione etimologica. Alla morte di 'Abdallāh la dottrina era delineata e ben affermata. Essa si basa sopra un sistema di monismo emanatista, dominato dal numero sette (nel suo rudimento già presente nell'Ismā'īlismo). Sei sono le emanazioni della divinità che è lontana e inaccessibile proprio come la ineffabile grandezza della Gnosi: e cioè la Ragione Universale, l'Anima Universale, la Materia Primitiva, lo Spazio o Pleroma, il Tempo o Kenoma, il Mondo terrestre. Il Tempo è egualmente diviso in sette cicli a ognuno dei quali corrisponde una manifestazione della divinità. Sei cicli son passati distinti ognuno da un Profeta parlante (cfr. qui sopra, pag. 317 la credenza dei Khattābīyyah), che è incarnazione della Ragione Universale ed è seguito da sette Imām silenziosi, di cui il primo detto *Asās* o Base, emanazione dell'Anima Universale, è l'assistente del Parlante e deposito del suo insegnamento esoterico. Questi profeti, che possono considerarsi emanazione divina, trasmettono sempre più perfettamente la verità, dando all'uomo con l'iniziazione la possibilità di risalirvi, superando l'involuzione che lo aveva da essa allontanato. Il sesto ciclo è quello di Maometto, che ebbe per base 'Ā'li, di cui furono successori gli Imām fino ad Ismā'īl. Il settimo ciclo è iniziato da Muḥammad ibn Ismā'īl il cui *Asās* è 'Abdallāh ibn Maimūn. Appare dunque come un arricchimento e una organizzazione dei concetti gnostici che già apparivano nella dottrina dei *Ghulāh*, cos diffusa tra il popolo: e in qualche aspetto appare come prodotto di elaborazione intellettuale, di riflessione di una personalità.

Il Carmatismo, che partecipa naturalmente di tutti gli altri caratteri della Shī'ah estrema, fu poi regolarmente costituito in società segreta, con le sue assemblee e i suoi organi. Ma notevolissimo ne fu anche l'aspetto sociale; infatti esso affermò il

principio comunista, per un'analogia con il Mazdakismo che non sembra casuale; al comunismo accompagna inoltre un atteggiamento di ribellione aperta contro il potere costituito, favorita dalla popolarità che ben presto ebbero le sue dottrine così attraenti per la fantasia popolare religiosa, e le promesse comuniste. La diffusione del movimento fu fulminea e il pericolo carmata mise in forse l'esistenza del Califfato. Una prima grande insurrezione negli ultimi anni dell'800 fu domata; ma i Carmati si estendevano sempre più in tutto il paese musulmano sotto i famosi capitani Zikrawáihī (sconfitto ed ucciso nei primi del 900) e al-Giannābī. Il figlio di questo, Ábū Ṭáhir, prese anche la Mecca portandone via la pietra nera e massacrando un grandissimo numero di Musulmani. Il pellegrinaggio era costantemente messo in pericolo per le vessazioni e gli attacchi dei numerosissimi Carmati. La loro potenza poi man mano declinò per finire con gli ultimi anni del 900, mentre il movimento fatimida, che prese origine dal Carmatismo, si affermava con grande splendore. Il più famoso centro Carmata fu nel Baḥrein, in Arabia.

Il giudizio sui Carmati non deve essere interamente offuscato dagli eccessi di cui si resero colpevoli; la dottrina, che il fondatore foggì dai precedenti Ismā'īliti conferendole un singolare valore di elaborazione intellettuale, potè sedurre alte intelligenze ed è tutta dominata da un fervore e da una dedizione completa alla causa. Anche la rivolta al potere califfale è attribuita dalle fonti musulmane a un movente non certo ignobile; essa è considerata infatti come il fenomeno in cui si assommò la complessa opposizione al regno arabo-musulmano sia da parte dei sudditi stranieri, apparentemente inseriti nella nuova religione, sia da parte degli Shī'iti estremi. Gli elementi religiosi persiani che dominarono nel Carmatismo non debbono far dimenticare che il movimento, specialmente nel suo centro del Baḥrein, fu poi rappresentato da puri Arabi: ma altra è l'origine delle dottrine religiose, altro le posteriori vicende della diffusione di esse.

Il valore del Carmatismo, come fenomeno d'insieme accogliente in sè tutta l'energia di quelle sette estreme, che isolate non avevano efficacia, e ne fissò con netto scopo e opera di riflesso coordinamento, le credenze, le dottrine e l'azione, appare negli altri grandiosi fenomeni che presero da esso direttamente origine, e ne assorbono la forza.

Primo tra di essi è il Califfato fatimida.

14. — Un nipote di 'Abdallāh ibn Maimún, Sa'īd ibn al-Ḥusayn, nato nel centro carmata di Salamiyyah in Siria nel 909 d. C., si recò in Africa con l'animo di valersi della diffusione che la propaganda shī'ita aveva assicurato, tra i Berberi specialmente, alle idee carmate; seguendo la via tante volte battuta da agitatori e avventurieri, si proclamò Máhdī, con il nome di Ábū Muḥammad 'Ubáid Allāh. E ben presto, sconfitti gli Aglabidi, conquistata una gran parte dell'Africa settentrionale, fondò presso Tunisi una nuova città che chiamò al-Mahdíyyah, ed una nuova dinastia che prese il nome di Fatimida; poichè 'Ubáid Allāh pretese riattaccare la sua discendenza alla figlia del Profeta, e quindi avere il diritto al Califfato, come genuino erede di

‘Ali e di Fâtimah figlia di Maometto. Non interessa discutere qui la verità di tale pretesa genealogica, messa generalmente in dubbio. L'importante è che ne nacque un vero Califfato fatimida, rivale degli Abbasidi, il quale prese a segnacolo la dottrina elaborata dai Carmati. L'Egitto nel 969 già cadeva sotto questa dinastia che fondava il Cairo e inaugurava un'epoca di singolare floridezza (anche la Siria fu conquistata dai Fatimidi). Solamente nel 1171 Saladino li vinceva e restaurava l'ortodossia nei paesi da loro dominati.

Il Carmatismo entro l'Impero fatimida assunse carattere ben diverso. Esso perdè naturalmente l'elemento comunista, e quello di ribellione; ma, insieme, la maggior parte delle sue dottrine furono elevate a religione ufficiale e ricevettero il conforto di una propaganda perfettamente organizzata in veri uffici statali, e promossa nella sua missione dal prezioso ausilio dell'organizzazione di un impero. Inoltre la dottrina e la pratica carmata perdettero molto, nella sicurezza del successo, del loro fanatismo, e i Fatimidi seppero governare accortamente, non impedendo la vita all'ortodossia ed anzi concedendo in molti periodi una notevole tolleranza ai sudditi cristiani. E i Califfi fatimidi, prima e dopo al-Ĥâkim (v. qui appresso) furono abbastanza saggi ed abili per evitare di dichiararsi — se non nel cerchio più ristretto degli iniziati — come incarnazione divina. La dottrina delle opere destinate alla propaganda fatimida e non riservate agli iniziati, è assai più vicina all'Islam delle altre sette estreme, di cui abbiamo già detto il carattere religioso diverso. Le relazioni loro con i Carmati sono singolari, poichè si scorge chiaramente che i vari nuclei di questi ribelli, finchè rimasero in vita, riconobbero l'autorità di quella dinastia che aveva portato al trionfo i loro principi; fu per ordine del Califfo fatimida che i Carmati restituirono ai Meccani la pietra nera nel 951 d. C. Ma non mancarono anche i dissensi e le ostilità, come ad esempio la rivolta sotto Aĥmad, fratello del predetto Ābū Tâhir, che portò a vera guerra tra Fatimidi e Carmati ed alla temporanea sottomissione di questi agli Abbasidi. Le ostilità dei Beduini contribuirono anche alla decadenza dei Carmati.

15. — Parentesi di eccessi nel governo fatimida fu l'episodio di al-Ĥâkim. Un ben comprensibile sviluppo delle dottrine emanatiste fatimide portò alla divinizzazione del sesto Califfo della dinastia, al-Ĥâkim (996-1020 d. C.), della quale si fece apostolo un fanatico persiano, Ĥânzah ibn ‘Ali. Questi naturalmente mirò a valersi delle circostanze, ed assicurò a se stesso un buon posto nella nuova distribuzione delle dignità divine. Infatti si spacciò come incarnazione dell'Intelligenza Universale, mentre il Califfo era nuova e diretta manifestazione di Dio, e come vero Dio adorato. La nuova propaganda, che ebbe grande successo in Egitto, fu anche diffusa in Siria da un turco, ad-Dârazî, cacciato dall'Egitto come rivale di Ĥânzah e come traditore dei segreti della propaganda. Sebbene ad-Dârazî sia esecrato dai fedeli, essi tuttavia portano ancora il nome di Drusi, da lui derivato e che fu proprio alle prime comunità di seguaci della dottrina di al-Ĥâkim, che egli seppe costituire in Siria. Il Califfo al-Ĥâkim,

che commise ogni sorta di eccessi e crudeltà, sparì, secondo la tradizione drusa, misteriosamente. Il suo successore az-Zâhir tentò soffocare il movimento, che tuttavia si diffuse sempre più in Siria, e si estese in Mesopotamia, Persia ed India, sotto l'impulso di un celebre missionario Bahâ' ad-dîn detto al-Mûqtanâ, che ebbe anche il suo posto nel sistema druso di emanazione divina. Sulle ulteriori vicende dei Drusi vedi appresso (pag. 339).

Il sistema druso è ben conosciuto da una notevole quantità di opuscoli che risalgono a Hâmzah; essi si chiamano anche unitari (muwahhidûn) avendo proprie, come molti Shî'iti, le idee mu'tazilite sull'unità di Dio, che essi applicano ad al-Hâkim. Il complicato sistema di emanazione è analogo a quello degli Ismâ'iliti in genere e non interessa esporlo nei suoi particolari. Anche la metempsicosi, l'esoterismo, la iniziazione giungono ai Drusi dalle fonti comuni di tutte queste sette.

16. — Il grandioso fenomeno fatimida generò ancora un movimento, nato da un'altra notevole personalità, al-Hâsan ibn aṣ-Ṣabbâḥ, che fu condiscipolo di al-Ghazzâli. Egli, dopo una crisi di coscienza, si convertì nel Khorâsân dalla setta duodecimana alla propaganda dei missionari fatimidi e nel 1078, prestata fede al Califfo fatimida, già era in Egitto, donde poi ripartì per diffondere la propaganda ismâ'ilita in Persia. Alla morte del Califfo al-Mustânşir, dal lunghissimo e sapiente regno (1035-1094 d. C.), egli si schierò in favore della successione del figlio di questi, Nizâr, mentre in Egitto prevaleva il partito dell'altro figlio al-Mustâ'li. L'Ismâ'ilismo fu diviso in due gruppi e il nerbo dei nizâriti furono i seguaci di Hâsan, che lo diffusero in tutta la Persia e poi anche in Siria. In Persia al-Hâsan si impadronì della fortezza di Alamût, presso Qazvin, ed in seguito di altre fortezze che resero la setta militarmente potentissima. Hâsan e i suoi seguaci, detti assassini per l'uso dell'erba inebbricante *hashîsh* (che non doveva essere ignoto ad altre sette estreme per acuire l'ebbrezza religiosa), riformarono dottrine e disciplina dell'Ismâ'ilismo fatimida, onde il nome di *dâ'wah giadîdah* o nuova propaganda, che fu dato alla setta. L'influenza degli Assassini divenne notevolissima, ed assicurata dalla perfetta organizzazione in società segreta; il delitto politico fu tra i mezzi favorito della loro azione. Cadde sotto il loro pugnale, nel 1092, Nizâm al-Mulk, il celebre ministro dei Selgiucidi. I Crociati ebbero molte relazioni con gli Assassini, qualche volta anche amichevoli; in Occidente il nome noto del capo degli Assassini era « Vecchio della Montagna ». Con i Mongoli la potenza di essi declinò per sempre e la loro dottrina vive oggi ancora in alcune sette e specialmente in quella dei Khôgiah (su cui vedi pag. 339).

17. — Le varie sette di *Ghulâh* che non si fusero nei grandi movimenti discendenti dal Carmatismo, continuarono a vivere in alcuni gruppi di sette estremiste, come i Nuşairi, gli *Ahl-i Haqq* ecc. e per la Shî'ah estrema omniade, i Yazidi ecc. Di essi si accennerà nel capitolo seguente (v. pag. 339).

V. - LE SINTESI DI AL-ÁSH'ARĪ E DI AL-GHAZZĀLĪ E LA VITA POSTERIORE DELL'ISLAM

1. I nuovi equilibri (p. 323). - 2. La scuola teologica ash'arita (p. 324). - 3. Al Ghazzālī (p. 326). - 4. La reazione hanbalita (p. 327). - 5. I Wabbābīti (p. 327). - 6. Le confraternite, il culto dei santi (p. 328). - 7. La Šanāsiyyah (p. 329). - 8. I Marabutti (p. 331). - 9. Mahdismo (p. 332). - 10. I modernismi islamici (p. 335). - 11. Islam non ortodosso (p. 336). - 12. Babismo e Behaismo (p. 336). - 13. Ultime vicende della Ši'ah estrema (p. 338).

Chi consideri attentamente questo sviluppo di tre e più secoli nelle direzioni secondo le quali lo abbiamo seguito, vede che il suo valore di documento di storia religiosa consiste più specialmente nel gioco nuovo in cui vi si vedono agire i grandi fattori culturali e religiosi che han determinato la vita del mondo: eredità semitica ed araba, religione giudaica, conquiste del pensiero greco-romano, poi rielaborate nel Cristianesimo, dottrina cristiana, iranismo. Essi per vicende di storia, per valore etnico di ambiente, per sorgere di personalità nuove, elemento inatteso che dà originalità ai processi spirituali, son diversamente fecondati e generano con l'Islam un prodotto che, per quanto se ne tenti la fine analisi, serba sempre un segno di originalità. Nell'Islam infatti, che ha come carattere l'imitazione di forze straniere, ma non è in alcun modo privo di caratteri nazionali ereditari derivatigli dal notevole sviluppo autonomo dell'arabismo anteriore all'Islam, il ritmo di fusione tra forze diverse in un unico nuovo complesso si presenta in forma assai nuova ed interessante; ed esso conferma che costante ed efficacissima è sempre la reazione dello spirito nazionale. Vi appare anche illuminata di nuova luce la sempre presente energia del Cristianesimo; e vi si vede l'eredità della Gnosi congiungere ancora, assai più strettamente di quanto prima di alcune recenti ricerche si immaginasse, Oriente ed Occidente; anzi essere una delle forme più efficaci con cui l'Ellenismo, il quale aveva foggiate la Gnosi assorbendo fattori orientali, afferma la sua forza vivissima.

1. — Ma svolgere questi spunti di meditazione che con altri ancora offre questo antico sviluppo dell'Islam, porterebbe troppo lontano; e la fase della storia islamica che segue, piena d'insegnamenti, richiede anche una non breve considerazione.

Essa può definirsi la fase degli equilibri finali la quale conchiude la vicenda complessa e delinea le prevalenti disposizioni della comunità. Se in questo periodo non si crea più materia veramente nuova, ma si distribuiscono variamente i frutti del travaglio passato, esso non manca della sua originalità, la quale risiede appunto nella natura e nella via di formazione della nuova combinazione.

Gli equilibri che dobbiamo considerare son principalmente due.

2. — Il primo concerne la dogmatica, ed ha condotto all'accordo della grande maggioranza, e in senso conservatore, su questioni aspramente dibattute. Quando i Mu'taziliti ebbero esaurito la loro funzione storica di difesa ed elevazione dell'Islam, la degenerazione del *Kalâm* o metodo razionale (v. pag. 291) li condannò a perire, e solo in qualche parte dell'Oriente musulmano resistè più a lungo una scuola mu'tazilita, del resto assai moderata, tanto che alcuni maestri da essa usciti, come az-Zamâkhsharî, godono molto prestigio anche tra gli ortodossi. Ma l'elemento ancor vivo che della loro dottrina restava si trasfuse in una nuova scuola, che parte tuttavia da una violenta reazione contro di loro, in nome del rispetto della tradizione già eroicamente sostenuto dalla grande personalità di Ibn Hânbal.

Al-Āsh'arî, nativo di Basra e morto a Bagdad nel 936 d. C., appartenne alla scuola mu'tazilita fino al quarantesimo anno, e fu scolaro del celebre al-Giubbâ'î. Oltre che da questa circostanza, al-Āsh'arî fu chiamato alla sua azione sia da una sua singolare pietà e dall'influsso del predetto Ibn Hânbal. Se pietà propria e fascino di questo grande spirito religioso gli mostrarono sempre più chiaramente che non solo i virtuosismi intellettuali del tardo Mu'tazilismo ma anche molti principi da cui esso partiva erano in contrasto con la tradizione, e con la ragione più intima dell'Islam, dall'altra parte la lunga consuetudine con quel metodo razionale durante i suoi anni mu'taziliti lo spinse a una prima ammissione del suo valore, anzi della necessità di applicarlo alla teologia. Nacque da questo intreccio di fattori la sua riforma (dove la scuola ash'arita), da lui diffusa con la propaganda orale e con le sue opere scritte, delle quali alcune ci son conservate. Il carattere fondamentale di essa è il ritorno all'antico e il rispetto alla tradizione in senso che si può dire nettamente hanbalita. Se, come Ibn Hânbal, al-Āsh'arî evita gli eccessi dei rozzi letteralisti che, per esempio, descrivevano Dio con il più materiale assomigliamento all'uomo (spesso chiamati, insieme con altri eccessivi letteralisti, e con termine di dispregio *hashwîyyah*), ogni sua soluzione dei problemi parte però sempre da ispirazione conservatrice. Così egli ammette contro i Mu'taziliti la esistenza degli attributi eterni di Dio, poichè essi appaiono menzionati nel Corano; e il Corano è per lui, come per gli avversari dei Mu'taziliti, eterno, non creato. Nel dibattito sul libero arbitrio al-Āsh'arî adotta nella sostanza la soluzione deterministica degli Hanbaliti, poichè si limita a concedere una distinzione verbale, affermando che Dio crea gli atti e gli uomini li eseguono. La parte dell'uomo è definita da al-Āsh'arî *kasb*, poichè in alcuni passi coranici il verbo *kāsaba* ha il significato puro e semplice di « fare » (da parte dell'uomo). Muovendo invece dal significato comune di *kāsaba*, cioè « guadagnare, acquistare », tutti gli autori europei son caduti in un equivoco sull'interpretazione del *kasb*, dissipato dal Nallino, già molti anni fa, appunto in quelle sue lezioni, citate qui sopra nella Bibliografia: hanno affermato cioè che esso indicasse una vera attività spontanea di acquisizione dell'uomo, risultandone per la teoria di al-Āsh'arî un carattere di conciliazione, che per quanto concerne il libero arbitrio non le è certamente proprio. Il *kasb* è definito nei catechismi ash'ariti come « il rapporto che passa tra la potenza (*qudrah*) dell'uomo

da Dio creata e l'atto che può essere eseguito, nel luogo di quella (e cioè mai fuori), privo di qualunque efficacia. Dio crea in ogni atomo di tempo la *qudrah* e l'intenzione, e di solito *per sua abitudine* anche l'atto che corrisponde ad esse e per il quale la *qudrah* e la intenzione non hanno valore di causa. Quindi tutto l'insieme dell'azione è creata da Dio, e l'uomo l'esegue solamente, senza esser in alcun modo causa. È chiaro che queste idee portano all'occasionalismo; è possibile che abbiano in parte ispirato quello europeo (Malebranche, ecc.). Tutto questo sistema è in pieno accordo con la negazione della causalità, che è anche caratteristica dell'Ash'arismo. Nella questione dell'antropomorfismo la posizione di al-Āsh'arī inclina decisamente verso quella hanbalita; egli infatti respinge il metodo allegorico dei Mu'taziliti, e attribuisce tutto il valore alle espressioni del Corano che descrivono Dio con qualità umane. Solamente egli afferma, come già molti ortodossi moderati, che la mente umana non può afferrare la vera portata di quelle espressioni, che hanno il loro valore reale, ma nello stesso tempo non comportano che le qualità vadano concepite eguali a quelle umane. Questo atteggiamento, detto di *balkafah* dalle parole arabe *bilā kāifa*, che voglion dire « senza specificazione del come », sosteneva contro i Mu'taziliti la intangibilità del verbo coranico, e contro i predetti *hashshyyah* o letteralisti la incomparabilità di Dio. Era insomma un vero compromesso. Così in altri punti della teologia e del metodo appare egualmente lo spirito conservatore.

Ciò che invece allontana al-Āsh'arī dai Hanbaliti e lo riavvicina ai Mu'taziliti, conferendo alla sua sintesi il valore di compromesso e soprattutto di applicazione di un progresso del passato, è l'uso del metodo del *Kalām* (v. pag. 291), e dell'argomentazione razionale (*nāzar, istidlāl*) nella teologia ortodossa, che diviene speculativa, mentre quella hanbalita e di altre tendenze che ad essa si riattaccano, resta rigidamente positiva. Insieme con il *Kalām* entrò definitivamente nell'Islam attraverso la riforma di al-Ash'arī il sistema cosmogonico, ben definito dai suoi successori, che spiega creazione e leggi naturali con una combinazione del concetto di sostanza e di accidente e della dottrina atomica (v. pagg. 289-290). La negazione della causalità è egualmente propria degli Ash'ariti, mentre i teologi positivi non amano queste fantasie.

Al-Āsh'arī fu shāfi'ita e forse risentì dello spirito conservatore che nel campo della legge è proprio di quel rito; la sua riforma si diffuse molto tra gli Shāfi'iti, e tuttora, come si è detto, gli Shāfi'iti sono generalmente Ash'ariti.

La diffusione della dottrina di al-Āsh'arī, fu, non solo per il prestigio del suo fondatore ma per la sua rispondenza a bisogni veramente sentiti, rapida e notevolissima; e un'altra formula dogmatica di carattere assai simile, quella di al-Māturīdī († 944-945 d. C.), divise con essa il dominio del mondo musulmano. Il sorgere di essa in altro ambiente (al-Māturīdī fu hanafita, e tra i Hanafiti ebbe particolare successo pretendendo di ispirarsi ad Abū Ḥanīfah, v. pag. 275) mostra quanto questi equilibri rispondessero a un bisogno veramente sentito. Con il nascere dell'Ash'arismo e del Māturīdismo l'Islam prende veramente un nuovo carattere, che esso conserva fino

ad oggi; secondo queste due direzioni dotate di forza nuova avviene un nuovo equilibrio. La maggioranza delle tendenze musulmane vi si uniforma rimanendone fuori, oltre a tutto l'Islam non ortodosso, i Ḥanbaliti, ed alcune manifestazioni isolate. L'Ash'arismo tuttora oggi è predominante nell'Africa settentrionale, eccettuato l'Egitto dove sono molti Ḥanbaliti, e tra gli Shāfi'iti dell'Asia, nella quale i Ḥanafiti sono māturīditi.

3. — Ma l'Islam, che nella dogmatica ha così trovato il suo equilibrio prevalente, non ricevette la pienezza del carattere che ancora lo distingue se non dall'opera di un'altra personalità, la maggiore dell'Islam dopo Maometto, al-Ghazzālī. Nato a Tūs nel Khorāsān nel 1058 d. C., e mortovi nel 1111, subì come avvenimento decisivo della sua vita, una crisi interiore da lui descritta in un prezioso libretto autobiografico intitolato: «Ciò che salva dall'errore». Leggendo le poche pagine di esso, uno dei più interessanti documenti della vita religiosa, si sente veramente la misura delle forze che alla sua epoca, per lo sviluppo che qui innanzi è schizzato, eran veramente vitali nell'Islam. Non gli offerse salvezza la scienza dei filosofi, che egli combattè anche in un libro famosissimo nel Medio Evo, la *Destructio philosophorum*, non per un vero e proprio antiintellettualismo (come giustamente ha osservato il Nallino), ma per il senso della insufficienza dei soli mezzi della ragione, e della necessità della rivelazione profetica, senza la quale non si può giungere alla vera conoscenza; non gli offerse salvezza neanche la scienza esoterica del *ta'lim* dei Bāṭiniti (v. pag. 310) e la infallibilità pretesa dei loro Imām. Egli volle approfondire lo studio dei loro libri, non curando le troppo timorate opinioni che volevano che si torcesse il guardo dalle eresie ed affermando la necessità di conoscere l'errore per combatterlo: scrisse infatti più tardi una famosa refutazione dei Bāṭiniti, o Ta'limīyyah. Nè la sete religiosa, causa della sua crisi, poteva esser soddisfatta dalle norme della *Shari'ah*, della quale egli tuttavia sentiva bene il valore; chè fu grande giurista, autore di un libro famoso di metodologia del diritto e di vari trattati del diritto applicato (la materia dei quali entrò in una grande compilazione cristiana, il Nomocanone di Baredreo). La dogmatica anche egli ammise necessaria, e fu ash'arita, ammonendo tuttavia contro gli eccessi del *kalām*; ma neanche in essa vedeva contenuta la vera materia religiosa. Fu il Sufismo, che con lo sviluppo già da noi descritto aveva raggiunto il pieno fiore, che nell'eccesso dei suoi adepti aveva mostrato tanta ricchezza di vita interiore, esempio di forza così dominante, a dare ad al-Ghazzālī la cercata salvezza nella sua crisi religiosa. Meditando sulla via ascetico-mistica, egli concluse che solo essa porta alla perfezione morale, dà anzi l'unico mezzo per giungere alla certezza. In un'opera di incalcolabile portata su tutta la religione musulmana, che compose in nove anni di ritiro e intitolò: «La vivificazione delle scienze religiose», egli introdusse la linfa vitale dell'ascesi e della mistica nella religione, mostrando come sia indispensabile l'adesione del cuore nella esecuzione dei precetti della legge, nella professione delle credenze, nella vita morale.

Al-Ghazzālī fu però moderatissimo nel suo Sufismo che non giunse mai alle aberrazioni panteistiche o emanatiste od anche alle pratiche e agli eccessi diretti a procurare l'estasi e che poi presero molto piede. Tuttavia egli ammette il *dhikr* (v. qui appresso) ed anche la musica, rigorosamente proibita dall'ortodossia, limitandola però agli iniziati. Nè al-Ghazzālī per la massa dei Musulmani pretende il raggiungimento degli stati mistici superiori, ma solo la interna adesione del cuore. Onde il suo valore anche per la morale comune. La conseguenza più profonda dell'azione di al-Ghazzālī fu la definitiva ammissione del Sufismo moderato nell'ortodossia e quindi un fiorire novello non solo della fede così consolidata ed arricchita, ma anche delle corporazioni sufiche, le confraternite, che, forti della nuova popolarità del Sufismo, della vinta riluttanza dell'ortodossia, ebbero una importanza sempre maggiore nella vita musulmana.

Con al-Ghazzālī tutti gli aspetti religiosi, presenti, in vario grado, nell'energia religiosa diffusa da Maometto, arrivano al completo sviluppo e son corrette le deformazioni che ognuna delle tre principali direzioni di vita religiosa aveva subite.

4. — I Ḥanbaliti, come si sottrassero alla sintesi di al-Āsh'arī, guardando con sospetto all'uso della ragione umana nella materia divina, nonostante che quella riforma fosse sorta nel loro spirito e nel loro ambiente, e rimasero alla loro teologia positiva, così si ribellarono, in nome della conservazione degli antichi caratteri, a questa introduzione del Sufismo operata da al-Ghazzālī, e lo condannarono apertamente (tuttavia non manca una vena di ḥanbaliti mistici: per es., il famoso 'Abd al-Qādir al-Gilānī morto nel 1166, fondatore di una diffusissima confraternita, fu ḥanbalita). Lo spirito ḥanbalita appare in tutto il suo vigore nell'opera di un fanatico polemist, Ibn Taimīyyah, morto nel 1328 d. C., diretta a combattere con ogni violenza sia la teologia speculativa, sia il Sufismo, vale a dire tanto la riforma di al-Āsh'arī quanto quella di al-Ghazzālī. Di Ibn Taimīyyah fu violentissima la polemica contro gli Ebrei e i Cristiani. La sua opera fu continuata dal suo allievo Ibn Qāyyim al-Giauzīyyah († 1350 d. C.). La tradizione ḥanbalita ha ispirato un movimento assai importante, quello dei Wāhhābiti (così chiamati, specialmente dai loro avversari, dal nome del loro fondatore), o *Muwāhhidīn*, «confessori dell'unità di Dio», nome con cui essi stessi si designano.

5. — Muḥammad ibn 'Abd al-Wāhhāb, nato nel Naǧd nel 1703, morto nel 1791, riuscì a persuadere della bontà delle dottrine ḥanbalite, l'emiro del Naǧd, Muḥammad ibn Sa'ūd, il quale gli permise di imporre colà la sua dottrina, divenuta così di Stato. Non solo furono imposti dai Wāhhābiti il più rigido monoteismo e tutte le posizioni dogmatiche e anti-mistiche proprie del ḥanbalismo, contrario ad ogni innovazione, ad ogni lassismo, ad ogni modernismo, ma fu bandito tutto quanto sapesse di mollezza o di lusso (come il tabacco, l'ornamento delle moschee, ecc.) con severa interpretazione di antiche norme. Egualmente fu bandito il culto dei santi (v. qui sotto) e vietata ogni esagerazione nell'onore reso al Profeta, sulla cui tomba i Wāhhābiti vietano di pregare. L'azione di essi fu anche violenta; e nel principio del secolo scorso

si impadronirono della Mecca e di Medina imponendo le loro pratiche, demolendo monumenti, saccheggiando la tomba di Maometto. La sottomissione dei Wahhābiti, che tanto premeva alla Turchia allora signora d'Arabia, richiese una lunghissima guerra che fu condotta felicemente da Muḥammad 'Āli, pascià d'Egitto e dai suoi figli, per conto della Porta.

Le vicende posteriori alla guerra europea hanno portato a nuova affermazione il Wahhābismo. La famiglia principesca dei Sa'ūd, che si era ritirata nel suo Naǧd, ha con varie vicende conquistato il Ḥigiaz, togliendolo al re Ḥusēin ibn 'Āli, grande sceriffo della Mecca, messo sul trono dagli Inglesi nel 1916, poi a suo figlio 'Ali. Ibn Sa'ūd dal 1924 è il più potente principe dell'Arabia, poichè aduna sotto di sè i paesi arabi fino alla Mesopotamia, alla Palestina, alla Siria, al golfo Persico. Egli non solo ha restaurato in tutto il Ḥigiaz il Wahhābismo, ma ha anche creato una propaganda per la diffusione della sua dottrina al di fuori d'Arabia.

Così l'Arabia, centro primitivo di diffusione dell'Islam, per lo zelo ḥanbalita e per le vicende della storia, impone ed applica una dottrina che dal tempo di Ibn Ḥanbal, vale a dire dal IX secolo, pretende di essere la più genuina erede del verace insegnamento del Profeta, che nello stesso paese d'Arabia nacque ed operò.

L'idea ḥanbalita si è anche affermata in qualche altro fenomeno di assai minore importanza, come, per esempio, in un atteggiamento dell'opinione musulmana contemporanea che fiorisce specialmente in Egitto: e cioè nella Salaffiyah, che unisce le sue simpatie per la dottrina ḥanbalita e wahhābita con un tentativo di riforma assai singolare, del quale si parlerà qui appresso tra i modernismi islamici.

6. — La influenza di al-Ghazzālī e la sua azione a pro del misticismo facilitarono singolarmente la diffusione delle confraternite (dette *ṭarīqah*, parola che significa letteralmente via mistica). Già da tempo i Ṣūfī usavano raccogliersi insieme (v. pag. 298), ma il favore che promosse il Sufismo condusse man mano alla costituzione di veri raggruppamenti ordinati gerarchicamente ed amministrativamente con lo scopo di riunioni periodiche, per l'esercizio di pratiche religiose e, per le confraternite che lo ammettono, per il canto in comune di inni religiosi con l'uso di strumenti musicali e persino di danze mistiche. Son ben noti i così detti Derwisci giranti della confraternita Maulawīyyah. Solo alla metà del XII secolo furono fondate le prime grandi confraternite che seguono negli esercizi religiosi le regole del fondatore di cui portano generalmente il nome. Fu caratteristico di queste confraternite, fin dal principio, che esse nel caso più comune non obbligano gli affiliati ad una vita monastica, ma solo a periodiche riunioni. In esse poi si distinsero subito gradi diversi di affiliazione; solamente al grado superiore è riservato il raggiungimento dei supremi stati mistici. I confratelli di tale grado si chiamano *Ikhwān*, o *darāwīsh* (plurale di *darwīsh*) o *fuqarā'*: essi son i veri Ṣūfī. Alcune confraternite son note per le loro pratiche e cerimonie di carattere addirittura selvaggio, come gli 'Isāwīyyah (o Aissoua) che divorano scorpioni, ecc. Ma tali eccessi son propri solo degli affiliati dei gradi inferiori. In questi

è stato largamente accolto il popolo, il che non solo ha diffuso enormemente la pratica mistica (sebbene nel suo più rudimentale aspetto) nella religiosità islamica, ma ha conferito alle confraternite stesse una forza ed una influenza che ha spesso preoccupato i governi e li ha mossi a sorvegliarle d'avvicino.

Le confraternite prendono il nome dal loro fondatore: a pag. 358 ne sono indicate alcune, tra le più importanti, che sono rappresentate nelle nostre colonie. La Bektā-shīyyah, così detta dal preteso suo fondatore Hā: gī Bektāsh (morto secondo la tradizione nel 1337-1338 d. Cr.), è distinta da credenze e da riti che la riavvicinano, senza alcun dubbio, ad alcune sette shī'ite, giunte nel loro fanatismo a divinizzare 'Alī e vari suoi discendenti, e di cui son ancor oggi vivi esempi gli Ahl i-Ḥaqq, i Takhtāgī, i Qizillāsh (v. pag. 338). Ciò mostra che la confraternita è nata nell'ambiente della Shī'ah estrema, per una simpatia che si affermò potente tra quel mondo religioso, erede per molti suoi aspetti della Gnosi e delle sue tendenze ascetico-mistiche, e le forme del misticismo musulmano. Un altro caso di questo interessante incontro di tendenze religiose si trova nei Yazidi, i quali per il loro fanatico attaccamento alla memoria della casa umayyade rivale della alide, hanno subito analoghi influssi e son giunti a una forma religiosa simile a quella delle sette Alidi, nonostante l'opposta direzione della loro azione politica. I Yazidi furono in fatti in stretta relazione con la confraternita sufica 'Adawīyyah, così detta dal suo fondatore 'Adī ibn Musāfir († 1160 circa) da essi venerato, e conservano ancora nella costituzione della loro comunità il visibile influsso dell'ordinamento delle confraternite e del misticismo.

Le confraternite, oltre alla loro azione religioso-morale, ne hanno avuta una sociale-politica; in alcuni momenti esse furono efficaci organi di difesa contro l'invasione europea. Il sultano 'Abd ul-Ḥamid II tentò anche valersene per i suoi scopi politici, in relazione con il panislamismo. Un carattere speciale hanno preso le confraternite in paesi musulmani di civiltà arretrata, come per esempio nell'Africa del Nord, nelle quali esse rappresentano organi di ordine di progresso e di assistenza. Lo scopo è stato anche la protezione del commercio, la coltivazione dei terreni, ecc. Ne è derivata per alcune confraternite floridezza economica e, come è il caso per la Sanūsīyyah, grande influenza politica.

7. — La Sanūsīyyah fu fondata da Muḥammad ibn 'Alī as-Sanūsī, nato in Algeria nel 1787; questi, nel suo lungo periodo di studi, fu anche discepolo di Aḥmad ibn Idrīs al-Fāsī, da cui derivano quattro grandi confraternite africane. Due scopi dominarono la sua azione: e anzitutto quello pic di restaurare la religione in Maometto, e reagire alle innovazioni della Turchia. Quindi il carattere mistico della confraternita che egli fondò prima in Arabia e che poi estese man mano in Africa e specialmente in Cirenaica, è assai poco pronunciato; l'estasi mistica non è conosciuta dai Senussi ed essi deridono i mezzi usati da altre confraternite, come musica, danza, ecc., per eccitare il sentimento religioso. Gli *Ikhwān* furono e sono ancora quasi tutti Beduini nomadi, e il loro esercizio è unicamente il *dhikr*; pratica che il fondatore inculcava

era quella della meditazione su Maometto, per giungere a ispirarsi sempre più al suo esempio. Il secondo scopo a cui mirò as-Sanūsī fu quello di elevare economicamente e moralmente i Musulmani; e la sua attività colonizzatrice, esercitata prima in Arabia, donde dovè allontanarsi per l'ostilità mostrata contro di lui, poi in Cirenaica fu assai notevole. Egli organizzò anche il commercio e le vie di esso, ciò che aumentò grandemente la sua influenza in Cirenaica, ove il centro della confraternita (i cui luoghi di riunione o *zāwiyah* si moltiplicavano sempre più) era stato stabilito a Giarabub. L'influenza di essa divenne già sotto Muḥammad ibn 'Alī grandissima; era ricca per numerosi tributi, già vero Stato. L'opera di lui fu continuata da suo figlio Muḥammad al-Máhdī, che convertì numerosi paesi del Sūdán ed estese la confraternita fin nel Tibesti e nel Borku. Il centro della Sanūsīyyah fu poi spostato a Kufra perchè al-Máhdī sfuggiva sempre più il contatto con gli infedeli. Egli morì nel 1902 durante la sua lotta contro i Francesi, dovuta specialmente agli interessi della Senussia per il lago Ciad, a causa dei loro commerci, soprattutto quello degli schiavi. Sotto il suo successore Aḥmad ash-Sharīf, la Turchia concesse con certi patti l'autonomia ai Senussi; sono note le vicende dopo l'occupazione italiana che hanno condotto alla soppressione della confraternita nelle nostre colonie e alla occupazione dei loro centri.

La Sanūsīyyah partecipa naturalmente del carattere di molti fenomeni nati nell'Islam, con i loro singolari contrasti. A vero fervore di fede, ad attività in pro del benessere dei Musulmani si accoppiano rozzi costumi, fanatismo, odio contro gli Infedeli: e ben spesso cupidigia di potere e di ricchezze, abusi e vessazioni.

Le confraternite diedero il maggiore rilievo a un fenomeno assai caratteristico dell'Islam, quello del culto dei santi che è estraneo allo spirito del Corano. Tuttavia il consenso della comunità, l'*iǧmā'* lo ha man mano sanzionato poichè rispondeva a un bisogno fortemente sentito e solo una minoranza di teologi e dotti, e specialmente alcuni Ḥanbaliti che non ammettono che l'*iǧmā'*, possa introdurre tali innovazioni sconosciute al Profeta, hanno fatto inutile opposizione all'affermarsi del culto dei santi; esso è riprovato anche dai modernisti Salafīyyah e dai Wahhābīti (v. appresso). È evidente che la grande diffusione dell'Islam in ambienti così diversi si aggiunse come causa assai efficace allo spontaneo desiderio dei Musulmani di riversare il loro sentimento religioso in oggetto più vicino del Dio altissimo della pura ortodossia.

Una manifestazione nello stesso senso è quella che condusse al culto di Maometto; esso pervase tutta la religiosità islamica e concentrò nella persona del Profeta il naturale concetto di intercessione, scorgendo in lui natura perfetta e potere miracoloso (v. anche p. 259). Che antichi personaggi di grande e straordinaria pietà partecipassero in qualche modo di questo privilegio è ben naturale; ora il Sufismo, con tutte le teorie che veniva maturando, e con gli esempi di vita religiosa che accoglieva nel suo seno, favorì grandemente questa tendenza e costituì una vera dottrina della santità. Questa si basa sulla conoscenza del mondo occulto che si rivela al santo per la sua comunicazione con Dio. Ne deriva il potere soprannaturale di lui,

il suo *taṣārruf*, o facoltà di disporre delle cose, e la facoltà di fare miracoli, chiamati generalmente *karamāt* o generosità graziose, di cui Dio ha fatto oggetto i santi. I miracoli dei Profeti son piuttosto detti *mu'gizāt*, cioè cose soprannaturali da essi compiute per dimostrare la verità della loro missione profetica. Il culto dei santi ha eccitato la sensibilità religiosa, ha empito di mille superstizioni la vita quotidiana, ha animato l'Islam di feste, cerimonie pittoresche, pellegrinaggi. Da esso si è delineato un vero e proprio carattere nuovo all'Islam, e non a torto i veri conservatori, tra i Ḥanbaliti specialmente, vi hanno scorto una deviazione dal genuino insegnamento di Maometto.

Numerosissimi personaggi, per lo più capi di confraternite, hanno ricevuto il segno della santità; ma molti solamente durante la loro vita, perchè poi facilmente caduti in oblio, mentre altri son rimasti in perpetua fama, venerati con feste, pellegrinaggi, ecc. Vi è anche un sistema gerarchico di santi, che compongono il mondo occulto.

Sono pochissimi i santi che abbiano venerazione universale in tutto il mondo musulmano, e ciò è dovuto anche alla mancanza di una chiesa e di una autorità centrale. Uno dei rari santi venerati dappertutto è 'Abd al-Qādir al-Gilānī (v. pag. 327).

Altra causa di santità può consistere nel discendere dal Profeta, l'essere cioè sceriffo; essa spesso può bastare, in ambienti ignoranti, unita con qualche fama di pietà, ad accrescere la schiera dei santi.

La superstizione popolare ha anche creduto santi dei pazzi o deficienti, nella cui condizione vede una conseguenza dell'assoluto assorbimento in Dio.

8. — Nell'Africa del nord-ovest i santi musulmani prendono il nome di Marabutti, corruzione di *Murābiṭ*, che vuol dire « colui che milita nel *ribāt* », o posto avanzato di guerra santa. Siccome tra i difensori di questi posti eran molti asceti che all'esercizio militare accoppiavano le pratiche pie, cumulando così i loro meriti, quel nome venne man mano ad indicare la perfezione ascetico-mistica o addirittura la santità; *ribāt*, si chiamò anche il luogo di riunione o convento dei Ṣūfi. La dinastia degli Almoravidi, che regnò in Marocco e in Spagna per un secolo, deve la sua origine e la sua forza al fenomeno religioso del Marabuttismo; il suo fondatore Ibn Yāsīn era un *murābiṭ* di origine berbera. La popolazione berbera ha specialmente prediletto tutto l'insieme di culto superstizioso che si è formato intorno alla venerazione dei santi: e del resto l'Islam africano, e non solo il berbero, ma per es. quello di molte popolazioni negre, si distingue per il suo carattere più incline alla superstizione e al feticismo.

Caratteristica credenza che si formò entro il culto dei santi, è quella della *bārakah*, concepita come fluido soprannaturale che si trasmette per contatto. Ciò dà luogo a fanatiche dimostrazioni di venerazione al passaggio di persone ritenute sante o presso le loro tombe: anche gli oggetti da loro usati o toccati trasmettono la *bārakah*. Altre superstizioni corrompono ancor più questo culto dei santi, che è però carissimo al popolo musulmano.

La credulità di questo è stata, s'intende, assai spesso ingannata dall'astuzia di impostori che han saputo sfruttare il sistema delle credenze nei santi come tanti hanno sfruttato quelle del Máhdī (v. pag. 309).

9. — Nel corso della storia dell'Islam avvenimenti storici assai importanti sono stati causati dalla credenza nel Máhdī; nel capitolo IV già si è esposta la intricata vicenda del Mahdismo tra gli Shī'iti. Ma anche al di fuori di questo ambiente, il quale ha più che gli altri sviluppato tale dottrina, or fanatismo ed ora impostura hanno indotto vari personaggi a proclamarsi il Máhdī venuto per ristabilire il trionfo della religione. Abili adattamenti hanno permesso anche di applicare a tali personaggi diverse indicazioni, che, partendo da un famoso detto attribuito al Profeta circa il Máhdī, precisavano il tempo e il luogo della sua apparizione.

Nel Marocco Muḥammad ibn Túmart, zelante musulmano, istruitosi nei più famosi centri di scienza islamica, predicò tra i suoi confratelli berberi Mašmúdah la necessità di una riforma della religione. Il nemico che egli combatteva era la corruzione del sistema mālīkita, che (v. pag. 277) aveva intristito l'Islam nell'esercizio dell'arida casistica, mentre la superstizione e le credenze più rozze fiorivano tra il popolo. Lo zelo di Ibn Túmart era stato acceso anche da quei due potenti fattori di cui abbiám parlato qui sopra: l'Ash'arismo gli aveva aperto la via al ragionare, il Sufismo di al-Ghazzālī lo aveva illuminato sul vero contenuto della religione, e gli aveva fatto sentire in tutta la crudezza il contrasto tra la pratica dei *fuqahā'*, mālīkiti, e il vero spirito dell'Islam. Nel mondo dominato dagli Almoravidi, di cui i dotti mālīkiti godevano il favore, egli iniziò la sua attività di predicazione e di riforma condotta sotto l'insegna dei *tauḥīd* o vero monoteismo (in opposizione agli abusi e alle degenerazioni dei *fuqahā'*, e le superstizioni del popolo, da lui definite politeismo o paganesimo). Si dichiarò Máhdī tra i suoi ardenti partigiani berberi (stabilendo anche una sua connessione genealogica con 'Alī), ristabilitore dunque dell'Islam secondo lo spirito della vera e sana religione. Il seme da lui gettato doveva fruttificare sotto il suo successore ' Abd al-Mú'min, che proclamatosi Khalífah o vicario del Máhdī, con fortunatissime campagne conquistò l'impero almoravida (quindi anche la Spagna) e fondò quello degli Almohádi (da *Muwahḥidún*, seguaci del *tauḥīd*). I suoi Califfi regnarono dal 1130 al 1268 d. C.

La credenza nel Máhdī agitò più volte il mondo musulmano; un movimento mahdistico assai noto è quello originato dal sudanese Muḥammad Aḥmad (affiliato ad una confraternita ṣūfīca), la cui predicazione ha molta analogia con quella di Ibn Túmart, mirando egli a purificare l'Islam da superstizioni e deviazioni. Ma egli voleva anche con la guerra santa liberare il paese dagli stranieri; con i suoi seguaci, nel 1885, prese Khartum, ove cadde il governatore inglese Gordon pascià e donde gli Anglo-egiziani dovettero ritirarsi. Anche Muḥammad Aḥmad ebbe il suo Khalífah o vicario nel rozzo 'Abdalláh, nel cui campo l'austriaco Slatin pascià visse a lungo, e di cui narrò le crudeltà. Il regno del Khalífah durò ancora tredici anni e non finì che

con la vittoria di Omdurman riportata da Lord Kitchener nel 1896. I seguaci del Máhdi furono sconfitti anche dagli Italiani nelle battaglie di Cassala e di Agordāt.

Movimento di natura mahdistica fu pure quello suscitato in Somalia dal Muḥammad ibn 'Abdallāh (il Mad Mullah degli Inglesi), che si proclamò Máhdi nel 1899; fu anch'egli iscritto a una confraternita, e il suo scopo principale fu egualmente la guerra santa contro l'invasione inglese. Il fanatismo delle tribù somale per il loro Máhdi assicurò a lui molte vittorie sugli Inglesi, tanto che la Somalia fu in parte sotto il suo dominio; ma poi egli subì alcune sconfitte e morì nel 1921.

Un movimento dell'India, di cui parleremo qui sotto, perchè ha carattere modernista, può dirsi anche mahdistico, poichè il suo fondatore, Ghulām Aḥmad Qādiānī, si proclamò Máhdi.

10. — Dopo le riforme di al-Ash'arī e al-Ghazzālī, dopo la grande fioritura della mistica persiana e turca e la formazione delle confraternite che infusero nuova vita nella religione del popolo, nessuna nuova forza per lungo tempo ha modificato la vita dell'Islam. Nei singoli paesi e nelle singole tendenze esso ha continuato a vivere irrigidendosi nelle formule raggiunte, spesso decadendo con il decadere di civiltà e di paesi. Ma un nuovo fermento è giunto a scuoterlo con la vita moderna, con i progressi della civiltà europea, dopo un lungo periodo, durante il quale si può dire che Oriente e Occidente vivessero ognuno di vita propria. La invasione napoleonica in Egitto e le riforme turche, frutto di minoranza illuminata (la Turchia era stata più che gli altri paesi in contatto con l'Europa), infine la vita dell'India sotto il dominio inglese posero bruscamente il mondo islamico innanzi a problemi nuovi. Problemi, in fondo, della stessa natura di quelli che travagliarono la nuova religione uscita d'Arabia, quando essa, improvvisamente e non preparata se non da un primo contatto con il Cristianesimo, si trovò dinnanzi ai frutti delle civiltà greco-romana ed iranica. Si disegnarono come allora le stesse resistenze della tradizione che volle chiudersi nel passato; ma egualmente, come nell'antica storia, l'Islam si adattò all'ambiente, e si manifestarono i tentativi di porre la religione in maggior accordo con la vita nuova rivelata dall'Europa. La serie di modernismi che ne son nati non hanno avuto però la portata di alcuno dei grandiosi fenomeni che foggiarono il passato dell'Islam. La maggioranza dei Musulmani colti che ricevono educazione occidentale, che dimorano a lungo in Europa ed America, sembra essersi adattata in una posizione di solo rispetto e di affetto per la religione avita, che è ritenuta anche mezzo efficacissimo di affermazione nazionalistica. In essi certo fermenta ancora l'eredità dell'antico fanatico attaccamento all'Islam. Ma il contatto con la civiltà nuova, l'influenza del razionalismo, hanno spesso mutato la vera e interna fede. Non si delinea in essi perciò con forza sufficiente il bisogno di portare in accordo le credenze professate e non sentite profondamente con i progressi della scienza e della filosofia: le due sfere d'interessi, sostenute ognuna da forze assai diverse, si toccano senza confondersi.

Il popolo poi non sente il problema e la sua fede ingenua lo raggruppa intorno alla intransigenza conservatrice degli *'ulamā'*. Alcune minoranze però hanno tentato varie formule modernistiche.

In India, ove è nato per la prima volta un simile atteggiamento, il Sáyýid Sir Āḥmad Khān Bahādor, personaggio assai influente nella vita indiana, fondò una scuola che, con richiamo non esatto ai precedenti mu'taziliti, si chiamò neomu'tazilita. Egli, prima seguace della tendenza wakhābita indiana, volse poi tutta la sua attività a riformare la teologia musulmana, per adattarla al concetto razionalista, che, specialmente allora, dominava nella scienza europea. I miracoli narrati nel Corano debbono interpretarsi razionalisticamente, ogni dottrina teologica deve essere in accordo con la natura, il Corano contiene anche una parte umana: queste sono alcune delle conseguenze più importanti delle sue premesse che portano al vero e proprio modernismo. Per adattarsi alla realtà dell'occupazione inglese di cui Āḥmad Khān fu fautore, la scuola sostenne anche che il *Gihād* o guerra santa fu prescritto dal Corano solo per il periodo del Profeta. L'educazione propugnata dai neomu'taziliti è naturalmente quella inglese. Tra i seguaci più noti della scuola è Ameer Ali (Amir 'Āli), autore di parecchi libri sull'Islam, e morto recentemente.

Da posizione profondamente diversa parte invece un movimento egiziano, il cui ispiratore fu il celebre Giamāl ad-dīn al-Afghānī, agitatore panislamico, morto nel 1897; ma che fu specialmente promosso da una delle più grandi personalità dell'Egitto moderno, Muḥammad 'Ābduh, morto nel 1905, e da numerosi suoi scolari e seguaci, che mantengono ancora vivo il suo spirito in Egitto. La scuola parte, al contrario della neomu'tazilita, dal rispetto più assoluto della tradizione, tanto che il suo nome più conosciuto è quello di Salafīyyah (da *salaf*, «passato, generazioni passate»). Ma insieme, per raggiungere i suoi scopi, la scuola è progressista, poichè vuole valersi di tutte le conquiste moderne per il bene dell'Islam. Anzi, con un'interpretazione artificiosa ha voluto dimostrare, specialmente attraverso il suo famoso organo, la rivista mensile *al-Manār*, che nel Corano e nella *Sūnnah* si trova già l'allusione, nascosta sotto il velo delle parole, a tutti i progressi moderni che il libro divino e la sapienza ispirata del Profeta prevedevano per il futuro dell'umanità. Il *Manār* va cercando così nei *ginn* una figura dei microbi, o trova che il malocchio, la cui verità è attestata nelle raccolte canoniche di tradizioni, non è che il fluido magnetico, definito così differentemente in armonia con la natura di quei tempi. Con espedienti di natura analoga sono interpretate tutte le evidenti contraddizioni tra Corano e *Sūnnah* e risultati della scienza. I seguaci della Salafīyyah combattono anche tutte le superstizioni, il culto dei santi e delle loro tombe, propongono di utilizzare le confraternite dei Ṣūfi per il vantaggio pubblico, condannano gli eccessi delle feste, ecc. In nome della gloria dell'Islam proclamano anche la necessità dell'unione di tutti i Musulmani, anzi di tutte le sette, abolendo persino la distinzione dei quattro riti ortodossi, perchè tutto l'Islam sia un blocco contro l'Europa invadente. La Salafīyyah è panislamica e nel suo intimo anti-europea. Strana forma di modernismo che ha una sua originale figura, poichè

coordina il rispetto assoluto per l'antico e la coscienza del valore del nuovo entro una formula che si ispira solo all'interesse dell'Islam e alla ricostituzione della sua universalità. Non è meraviglia se molti elementi assai colti, specialmente d'Egitto, siano stati presi da queste teorie, alle quali la personalità piena di fascino di Muḥammad 'Abduh, che certo non avrebbe approvato gli eccessi del *Manār*, assicurava favore e rispetto. Poter conservare le credenze più care, le aspirazioni più vive, e nello stesso tempo non chiuder gli occhi al mondo circostante e al suo progresso, è stata l'ancora di salvezza per molti spiriti che ancora professano con ardore le teorie della Salafīyyah. Inoltre se le sue deduzioni finali circa la conciliazione tra fede e scienza non trovano eco feconda in molta parte delle classi colte abbastanza indifferenti, lo sforzo di elevare con l'Islam il paese, quel fascino indefinibile che spira dalle persone veramente superiori e che in Muḥammad 'Abduh è fatto specialmente di tolleranza, di moderazione, di bontà, hanno assicurato a questa scuola una sincera e profonda comprensione da parte di molta dell'opinione dotta di Egitto. Tutto l'Egitto colto è per qualche parte figlio spirituale di Muḥammad 'Abduh.

Non mancano, in Egitto specialmente, manifestazioni isolate di modernismo critico e dotto; in qualche caso la ipercritica, fondata su scienza non sicura e un'ostentazione di principi razionalisti sorpassati, quasi astio contro tutto il passato arabo musulmano, ha provocato da molte parti vive reazioni.

Movimento che ha qualche aspetto modernista è quello della setta Aḥmadīyyah, fondata in India da Aḥmad Qādiānī, che, dichiaratosi Māhdi per restaurare il puro islamismo, insegnò una strana dottrina, secondo la quale Cristo sarebbe morto a 120 anni di età in India e non tornerebbe alla fine del mondo; tornerebbe invece un Māhdi e insieme Messia, cioè Aḥmad stesso, simile a Gesù. La dottrina degli Aḥmadīyyah è notevole, oltre che per la strana cristologia, per il suo atteggiamento che si può chiamare in qualche modo modernista, in quanto inculca la fratellanza dei popoli, il ravvicinamento delle religioni, l'accordo con gli Inglesi. Riforma pertanto anche la teoria del *gihād*. Gli Aḥmadīyyah son seguaci del rito ḥanafita. In Inghilterra vi è un centro di Aḥmadīyyah di Lahore (separati da quelli di Qādiān e di dottrina meno eterodossa), con moschea a Woking.

In Turchia le grandi riforme costituzionali avevan preparato la strada a varie manifestazioni moderniste che si intrecciavano con il nazionalismo. Il nazionalismo, e recentemente per bocca di un poeta patriota Ziyá Gök Alp, ha sempre mirato a sciogliere la nazione turca dall'omaggio al prestigio arabo. Questa tendenza ha avuto recentemente, con i Kemalisti, la sua massima espressione nel divieto di usare la lingua araba perfino nel culto o nella lettura del Corano. Anche il riformismo condotto nello spirito della Salafīyyah ha avuto qualche espressione colà; il celebre gran Vizir dell'antico regime, Sa'īd Ḥāfīm-pascià, ha sviluppato tutto un programma fondato sull'idea che una prudente applicazione dei principi dell'Islam permette di creare una legge musulmana corrispondente ai bisogni dell'età moderna. Tutto il sistema è ispirato all'idea panislamica.

Esce dall'argomento di questa esposizione l'indicare le vicende dei nazionalismi nei paesi musulmani e del panislamismo, fenomeni prevalentemente politici. Solo è da notare che la vita moderna ha sempre più accentuato la tendenza separatista, che già da secoli si opponeva all'universalità dell'Islam, creando delle unità aspiranti all'autonomia. La storia del Califfato è tutta informata di questa continua limitazione del dominio universale del Califfo; il riconoscimento di quello turco era divenuto poco più di una formalità, tanto che, quando l'assemblea di Angora, nel 1924, ha abolito il Califfato, il mondo musulmano era già da tempo inserito nei suoi schemi nazionali; e il dovere collettivo di provvedere all'elezione del Califfo si è dimostrato ormai lettera morta.

La tendenza panislamica che rispondeva a mire politiche sotto 'Abd ul-Ḥamid è viceversa in altri casi, come quella della Salafíyyah, ispirata a una concezione profondamente religiosa, che vuol ritornare alla definizione della vita terrena come una milizia per instaurare il regno di Dio in terra.

11. — Varie furono anche le vicende dell'Islam non ortodosso dopo i primi secoli di sviluppo religioso. Gli Ibāditi, quella setta di Khārigiti che si affermò specialmente nel Maghreb, avevan fondato un regno nel Gebel algerino, sotto la famiglia dei Rustemidi, che cadde però dopo circa centocinquanta anni, nel 908 d. C., per l'assalto dei Fatimidi, e si dispersero nell'Africa settentrionale. Son rimasti degli Ibāditi anche in Tripolitania, specialmente nel Gebel Nefusa, in Algeria e in Tunisia, ed anche nell'Oman, a Zanzibar, ecc. Questi resti di antichi Khārigiti son naturalmente ritenuti eretici dalla maggioranza dei Musulmani che li circondano; conservano ancora traccia del vecchio rigorismo e nella loro abbondante letteratura storico-religiosa appaiono non solo i principi khārigiti ma anche alcuni mu'taziliti, poichè, come si è già detto, la dogmatica ibādita ha molti punti di contatto con quella dell'*'itizāl*.

Tra gli Shī'iti, gli Zaiditi hanno sempre avuto nel Yemen (cfr. pag. 314) un centro non mai sfuggito alla loro influenza, ove le loro dottrine ed i loro libri si son conservati. Dal Yemen infatti derivano importanti collezioni di manoscritti, di cui una preziosa è a Milano, fondamentale per la ricostruzione dell'antica storia dell'Islam.

La Shī'ah duodecimana divenne, con la dinastia Ṣafawida (1501-1722), la religione ufficiale di Persia e lo è tuttora; vi si contano circa sette milioni di fedeli (v. pag. 318). Molti altri Shī'iti sono sparsi in India e nella Mesopotamia; in Siria poi una setta con circa centotrentamila aderenti continua ancora, con una speciale intransigenza, la dottrina duodecimana. Essi si chiamano Metuali, dall'antica denominazione *Mutarwāli* o *Muwāli*, che fin da tempo antico designa chi professi con entusiasmo la venerazione per 'Alī e la sua famiglia (termine usato del resto anche per la Shī'ah ommiade).

12. — Dal seno della Shī'ah duodecimana, ma con larga influenza di dottrina di quella estrema, sono uscite nel secolo passato due notevolissime riforme religiose, che hanno appassionato l'opinione europea. Già fin dal secolo XVIII un visionario, Ḥamad

Aḥsá'ī, nativo cioè di al-Aḥsá', regione della costa araba del golfo Persico (1744-1826-27), aveva fondato una setta ancora oggi diffusa in Persia e altrove, detta degli Shaikhiti, base della quale era, oltre a un culto spinto per gli Imām, ed altri elementi presi alla cosmogonia shī'ita estrema, la dottrina del *Bāb*, o porta; termine questo non ignoto alla Shī'ah, poichè per essa 'Alī e gli Imām sono la porta della scienza esoterica. Aḥmad pretese che tra la sparizione del dodicesimo Imām e la prossima venuta del Máhdī era stata riservata a lui la funzione di *Bāb*, porta tra l'Imām e i fedeli. Il suo successore Kāzīm di Resht, morto nel 1843-1844, assunse anche per sè la dignità di *Bāb* e l'assunse finalmente il discepolo di questo 'Alī Muḥammad, nato nel 1819; e ciò in occasione del millenario della sparizione del dodicesimo Imām, cioè nel 1844. Con i suoi seguaci che si staccarono dall'antica setta egli costituì una vera nuova religione, il Bābismo. In seguito egli dichiarò di essere più che *Bāb*, la *Nūqtah*, incarnazione della rivelazione di Dio. Come gli Ismā'iliti affermò i sette cicli del tempo (v. pag. 319), le singole manifestazioni delle emanazioni divine, e pretese di esser l'iniziatore dell'ultima. E come Maometto ebbe il suo Corano, così il Bāb ebbe il *Bayán*, libro redatto in prosa araba rimata, che sostituisce nel nuovo ciclo di emanazione divina il Corano. In esso sono espone non solo le dottrine ma anche i precetti del Bāb: l'eguaglianza tra i due sessi, prescrizione nuove sul matrimonio e l'eredità, proibizione dell'uso del vino, l'abolizione della circoncisione e di vari altri riti. I luoghi santi della Mecca debbono esser distrutti e sostituiti con diciannove santuari, simboli del Bāb e dei suoi diciotto apostoli. Nel sistema ha una grande importanza il numero diciannove che è la somma delle lettere contenute nella formula araba che significa « in nome di Dio ». Son leciti per il Bāb i beni degli infedeli. Ma egli non abusò certo della sua influenza e condusse vita moderata; i suoi seguaci furono numerosi ed eccitati dalle invettive del capo contro eccessi e corruzione del mondo shī'ita di Persia, e degli *'ulamā'*, diedero origine a disordini, che provocarono la esecuzione capitale di 'Alī Muḥammad nel 1850.

Dopo di essa il Babismo continuò a vivere in Persia, finchè l'attentato contro lo Shāh Nāṣir ed-Dīn, per opera di seguaci del Bāb, provocò misure severissime contro la setta ed anzi la sua cacciata dal paese. Ne derivò però una nuova, la Behaista, che in breve oscurò il Babismo. Lo scisma ebbe origine da un dissidio tra due fratelli, seguaci del Bāb, di cui il più giovane era stato designato da lui come successore e prese il soprannome di *Subh-i Azal* (« Aurora dell'eternità »). Il maggiore, Ḥuséin 'Alī, soprannominato *Bahā' Ullāh*, « lo Splendore di Dio » (onde il nome della setta), nato nel 1817, proclamò una riforma della dottrina che ebbe molto seguito, mentre una minoranza rimase fedele alla memoria del Bāb. Il Behaismo si delineò nel 1866 in occasione dell'esilio dei due fratelli in Adrianopoli, decretato dal governo turco per richiesta di quello persiano. Il Babismo era stato più che altro una riforma della Shī'ah; e se il Bāb si proclamava Máhdī, secondo le idee musulmane, il Behaismo fece un passo innanzi, dichiarando che la nuova rivelazione, esposta nel libro *al-Aqdas* (il « Libro sacrosanto », abrogante Corano e *Bayán* ed anch'esso in prosa araba), era quella

definitiva e perfetta apportata da Bahá' Ulláh, dalla manifestazione cioè dell'essenza stessa di Dio (mentre il Báb lo era dell'Intelligenza Universale). Essa abolisce le idee imāmite, gli impacci delle pratiche del culto e della liturgia che ancora collegano il Babismo con l'Islam; ed è destinata non più per l'Islam o per la Shí'ah, ma per tutta l'umanità. Ne sono elementi fondamentali la pace e la fraternità universale: non più guerre, un solo tribunale universale, una sola lingua mondiale. E inoltre libertà assoluta nella preghiera, e abolizione dei tempi; la monogamia è raccomandata come la forma ideale di matrimonio, la bigamia solo tollerata. Vecchio e Nuovo Testamento entrano, con gli elementi presi dal Corano, a costruire questo bizzarro sistema esposto nel Libro Santo. Questi caratteri del resto mostrano la ragione per cui la propaganda behaista, che è stata molto attiva e in molte lingue, ha trovato favore in America ed altrove in ambienti inclini alle fantasie teosofiche e alle utopie umanitarie. Il Governo turco confinò ben presto Bahá' Ulláh a S. Giovanni d'Acari; a lui successe, nel 1897, data della sua morte, 'Abbás Effendi, suo figlio maggiore, che prese il nome di 'Abdul-Bahá' o Ghuşn Alláh al-Á'zam (« Servo dello Splendore » o « Ramo Supremo »), anch'egli vissuto a S. Giovanni d'Acari, poi liberato dai Giovani Turchi. Recatosi in Europa e in America, morì finalmente a Caifa nel 1921. Egli ha sottolineato il carattere umanitario, universale e pacifista del Behaismo; ed ebbe molto successo in America, ove esistono ancora alcune migliaia di seguaci di Behaisti, come anche in Germania. Ma il grosso di essi è in Persia dove si calcola ne vivano quasi un milione, mentre in Siria ve ne sono poche centinaia. Successore di 'Abbás Effendi fu proclamato Sháuķī Rabbānī, non riconosciuto dai seguaci di un fratello di 'Abbás, Muḥammad 'Áli, intorno al quale si è affermato uno scisma behaista.

Strane forme religiose ormai lontanissime dall'Islam, che, prese le mosse dalla tradizione shī'ita e dalle fantasie di origine ismā'ilita, le hanno accozzate in bizzarre combinazioni con le nuove aspirazioni alla fratellanza universale e all'abolizione delle barriere tra razze e religioni; vi appare, come in tanti altri fenomeni che discendono dalla tradizione e dalla cultura islamica, un misto di un sincero slancio verso una vita superiore e di un'insopprimibile tendenza allo sfruttamento della incredibile semplicità e fanatismo delle plebi orientali, già così divise e trascinate nel passato dalle innumerevoli sette shī'ite.

13. — La Shí'ah estrema oltre ad aver influito su Babismo e Behaismo conserva altri resti di quei grandiosi movimenti che abbiamo descritti nel capitolo IV. Delle varie sette dei *Ghuláh* vivono ancora discendenti in alcune regioni d'Oriente, ma soprattutto nella Persia occidentale, nella Mesopotamia e nella Transcaucasia e in Asia Minore. Essi si chiamano *Ahl-i Haqq* o anche *'Alī-Ilāhī* (allusione, quest'ultimo nome, alla divinizzazione di 'Áli). Anche la confraternita mistica dei Bektáshī (vedi pag. 306) conserva tracce delle dottrine e pratiche dell'estremismo alide; al quale vanno riconosciute alcune altre sette, come i Takhtāgi e i Qizilbāsh, di cui esistono nuclei importanti nell'Asia Minore.

Egualemente i Yazidi, anch'essi numerosi, sia nel Kurdistan sia in Siria presso Aleppo, sono, come si è già notato, i resti di una setta estremista che in opposizione alle tendenze alidi tributava onori sovrumani a membri della famiglia ommiade e specialmente a Yazid I. Un'altra setta estremista nata dal movimento filoommiade è quella dei Marwānidi (da Marwān, nome del quarto califfo ommiade): ne esistono ancora nuclei in alcune parti dell'India e dell'Afghanistan, ma di essi si hanno scarse notizie. Tra i resti delle sette alide estreme si devono anche annoverare i Nuṣairi, che dopo il mandato francese di Siria hanno ricevuto il nome di Alawiti. Il loro centro è Lattakia. I Nuṣairi, che come tanti altri elaborarono nuove forme di adorazione degli Alidi, hanno anch'essi un sistema di emanatismo della divinità, entro il quale son collocate le persone da loro più venerate e cioè la triade composta da 'Áli, Maometto e un compagno del Profeta, il persiano Salmán. Si ritrova tra loro una terminologia analoga a quella delle sette ismā'ilite; essi credono a un simbolismo delle lettere dell'alfabeto che riappare in altre sette. È notevole l'influenza del Cristianesimo, che si manifesta specialmente in adozione di feste e di nomi.

I Drusi (v. pag. 321) che eran numerosi nel Libano, furon poi costretti a scendere nella regione meridionale di esso, ove alcune dinastie di principi ne affermarono l'influenza. Nel principio del secolo XVII li dominava il celebre Fakhr ad-Dīn, della famiglia dei Bánū Ma'n, che fu anche alleato del Granduca di Toscana contro i Turchi. I massacri dei Cristiani consumati dai Drusi nel 1845-1860 causarono l'intervento europeo. Una grande comunità drusa si formò anche nel monte Haurán, già attestata nel XVII secolo. Essi lottarono a lungo contro i Francesi dopo il Mandato, ma fin dal 1927 furon sottomessi.

Comunità ismā'ilite vivono ancora in Oriente, derivate dalle varie manifestazioni dell'Ismā'ilismo stesso, indicate qui sopra nel capitolo IV. Così avanzi dei Carmati si trovano nell'Arabia meridionale, e degli Assassini in Persia e in Afghanistan.

La comunità ismā'ilita attuale più importante è quella indiana, con circa centocinquantamila aderenti (risiedenti per la maggioranza in India), dei così detti Khóghiah. Essi nascono dallo scisma Nizārita (v. pag. 322) e seguono la nuova propaganda di al-Hásan ibn aṣ-Ṣabbāh. Il capo di essi è il famoso Ághā Khān, discendente da quest'ultimo.

Vi sono anche Ismā'iliti Nizāriti (che egualmente riconoscono come loro capo l'Ághā Khān) nell'Asia centrale, nell'Afghanistan, in Persia, in Siria. Degli Ismā'iliti che continuarono l'antica propaganda fatimida, furono cioè per l'imāmato di al-Mustá'li e non di Nizár (v. pag. 322) vi sono ancora resti nel Yemen, e nell'India ove hanno il nome di Bohra o Bohórā. Son detti anche occidentali.

VI. - ESPOSIZIONE DELL'ODIERNO SISTEMA RELIGIOSO ISLAMICO

- A) *La legge musulmana o Sharī'ah*. — 1. Fonti del *Fiqh* (p. 340). - 2. La consuetudine (p. 345). - 3. Regole sussidiarie (p. 345). - 4. I *Furu'* (p. 345). - 5. La preghiera (p. 346). - 6. Il digiuno (p. 347). - 7. Il pellegrinaggio (p. 347). - 8. La decima religiosa (o elemosina legale) (p. 347). - 9. La guerra santa (p. 347). - 10. Altre regole ed usi religiosi (p. 348). - 11. Le prescrizioni giuridiche (p. 348). - 12. Feste e cerimonie (p. 348). - 13. Mancanza di sacerdozio e concili (p. 349). - 14. Islam non ortodosso (p. 350).
- B) *La Dogmatica*. — 1. Le fonti della dogmatica (p. 351). - 2. Obbligatorietà dell'adesione a una formula dogmatica (p. 351). - 3. Credenze principali (p. 351). - 4. Teodicea (p. 351). - 5. Eternità del Corano (p. 352). - 6. Causalità (p. 352). - 7. Prescienza di Dio e predestinazione (p. 352). - 8. Libertà degli atti umani (p. 352). - 9. Fede ed opere (p. 353). - 10. Angeli (p. 353). - 11. *Ginn* (p. 353). - 12. I Profeti (p. 353). - 13. Gesù Cristo (p. 354). - 14. Escatologia (p. 354). - 15. Altre credenze (p. 355). - 16. L'Islam non ortodosso (p. 355). - 17. Culto (p. 355). - 18. Superstizioni (p. 356).
- C) *La morale islamica e la pratica ascetico-mistica* (p. 356).
- D) *Sistema politico islamico* (p. 358).
- E) *Diffusione dell'Islam* (p. 359).

Tutta questa vicenda storica che si svolge da tredici secoli si è composta nella figura dell'Islam d'oggi, ortodosso od eretico: forza viva nel mondo, potente fattore di politica, preoccupazione e cura di nazioni e governi. Questa figura dobbiamo ora considerare più da vicino, e specialmente per quanto riguarda la forma prevalente, la ortodossia, nel rilievo che le conferisce la coordinazione in un armonico insieme di norme rituali e giuridiche, di credenze dogmatiche, di pratiche ascetico-mistiche; aspetti che, dopo le sintesi che abbiamo considerate, si sono in esso più strettamente compenetrati.

Può tuttavia qui vigere lo stesso ordine che seguimmo nel tracciare la storia religiosa, e considerare anche qui successivamente le prescrizioni della legge musulmana o *Sharī'ah*, della dogmatica, e infine accennare alla morale e ad alcuni aspetti della vita ascetico-mistica.

A) LA LEGGE MUSULMANA O "SHARĪ'AH", (I)

1. — Le norme, che lo sforzo dei giureconsulti ha determinate per i Musulmani son dedotte da quattro fonti principali, dette in arabo *uṣūl al-fiqh*, che già sopra indicate (pag. 271), saranno qui meglio definite.

(1) Per le definizioni di *Sharī'ah* e di *fiqh* vedi la pagina 269.

I. - IL CORANO. — È la raccolta (che nella forma odierna rimonta a una redazione del terzo Califfo Uthmán), delle rivelazioni che Maometto asserisce di aver ricevute da Dio. Il criterio di tale redazione è esterno, fa cioè precedere tra i capitoli (detti *súrah*) i più lunghi, per concludere la raccolta con alcuni di qualche rigo appena. Essi son qualche volta composti di brani recitati da Maometto in occasioni diverse, e sono 114; la lunghezza complessiva del libro non arriva a quella dell'Antico Testamento. I singoli versetti son detti *áyah*. Ciò che occorre fissar anzitutto è che il Corano non è in alcun modo un codice nel nostro senso; è piuttosto la giustaposizione della materia più disparata, non ordinata secondo alcun nesso voluto, che non sia quello delle forme successive delle esperienze di Maometto, o anche quello delle circostanze che han provocato la discesa della parola di Dio. Si passa in uno stesso capitolo dalla rivelazione della nuova fede all'ordine di predicarla, dagli esempi dei castighi toccati agli infedeli a narrazioni tolte dalla letteratura giudaica e dagli apocrifi cristiani, dall'allusione a piccoli dissensi personali, si può dire a pettegolezzi addirittura, alle norme giuridiche e ai precetti morali. Le norme spesso significano un progresso, i precetti sono spesso ispirati ad alte idee; ma il contesto in cui appaiono rispecchia gli strani contrasti dell'ambiente, e tradisce la causa dell'inferiorità che è rimasta impressa attraverso i secoli all'Islam di fronte al Cristianesimo.

Le disposizioni di ordine rituale giuridico, quelle cioè che furon fatte fonte di norme perpetue per i Musulmani nelle elaborazioni dei dotti, rappresentano una piccola minoranza del contenuto del libro (circa 600 versetti su 6219). Il Corano, per il suo ineguagliabile prestigio, per essere ritenuto parola di Dio, per esser base di ogni educazione musulmana, appreso a memoria dai fedeli fin dall'infanzia, ha costretto l'Islam a coordinare in quel suo schema ogni suo atteggiamento; il metodo della interpretazione o *ta'wíl* è stato ed è ancora (per esempio nel modernismo egiziano, vedi pag. 334) l'organo essenziale di questo adattamento. E la storia del *ta'wíl* è uno dei più interessanti punti di vista, per afferrare lo spirito che ha regolato la storia dell'Islam.

II. - LA SÚNNAH. — Il Corano però, come è ovvio dedurre dalla sua natura e dalle circostanze nelle quali è sorto, non può dar norma per ogni caso della vita. A Dio è piaciuto, secondo i Musulmani, rivelar quelle date norme e non più; e per quei casi che si sottraggono a questa definizione occorre provvedere con una fonte che sia ugualmente espressione del volere divino, quello che regola direttamente tutti gli aspetti dell'attività umana. Esempi tipici di questo difetto del Corano sono i seguenti: esso istituisce la preghiera ma non ne indica il rito, le abluzioni ma non ne insegna il modo, e via di seguito. Molti aspetti della norma giuridica non vi hanno alcuna considerazione. Ma il Corano, cioè Dio stesso, ha indicato la via. In esso si dice infatti: «Obbedite a Dio e al suo legato (*súrah* 3, 29)»; «Se siete in discordia rimettete la cosa a Dio e al suo legato (*id.* 4, 62)»; «Voi avete nel legato di Dio un bell'esempio (*id.* 33, 21); egli (Maometto) non parla di suo arbitrio (53, 3)». Il complemento alle norme coraniche sarà dunque dato dalla maniera di comportarsi del Profeta (*Súnnah*) sempre da

imitare, meno nelle sue prerogative; in esso è una vera e propria rivelazione indiretta. Il Corano, secondo i Musulmani, è *wahy matlū*, « rivelazione esplicita »; la *Sūnnah* è rivelazione implicita o non espressa. Essa è di tre specie: tratta dai detti del Profeta (*sūnnat al-qawl*), dai suoi fatti (*sūnnat al-fi'l*) o anche dal suo tacito assenso (*sūnnat at-taqrīr*).

Il mezzo poi per il quale i seguaci del Profeta sono venuti a conoscenza di questa indicazione di Maometto, è stata la tradizione orale, che trasmessa via via dai suoi compagni o da persone a lui vicine, come la moglie 'Ā'ishah, e conservata a memoria nelle prime generazioni, è stata poi codificata in grandi raccolte, che divennero libri fondamentali della religione islamica; come è fondamentale tutta una scienza, che si è formata per lo studio del contenuto, della genuinità, della trasmissione di questa tradizione orale. Ogni singola tradizione, che si chiama *hadīth*, è composta di due parti essenziali, l'*isnād*, cioè la catena dei garanti che risalendo sino alla persona che ha inteso e veduto il Profeta esprimersi o agire in dato modo, assicurano la genuinità della notizia; in secondo luogo il contenuto di essa o *matn*.

La semplice riflessione sul carattere della storia religiosa, sui contrasti che la hanno determinata nei primi secoli (v. Capitolo III), suggerisce inevitabile quanto è avvenuto: che cioè secondo circostanze e bisogni ed influssi si sono attribuiti a Maometto detti o fatti, senza alcun fondamento nella realtà. Mentre il Corano, immobile nella sua redazione ormai fissa, non ha potuto esser tratto a favore di singoli interessi, se non con sforzi di interpretazione, per i *hadīth*, si è adoperata non solo quest'arma dell'interpretazione, ma anche quella della invenzione che ha fornito il mezzo di confortare opinioni religiose, a volte le più strane, e di servire interessi politici e di partito. Ciò ha condotto nello stesso ambiente musulmano a un'attività critica, che ha vagliato le tradizioni, redigendone alcuni *corpus* che hanno tuttora valore canonico. Del resto per lo storico questa attività di fabbricazione di apocrifi è prezioso segno e sintomo, che rivela aspetti di vita politico-religiosa assai interessanti. Come il *ta'wīl*, anche la falsificazione di *hadīth* è un interessantissimo osservatorio per fare storia musulmana.

Tra le più antiche raccolte son celebri quella del giurista Málík già citata (vedi pag. 273) e quella di Ibn Ḥánbal. Queste riuniscono le tradizioni secondo le persone che le hanno trasmesse e si chiamano, come ognuna di questo tipo, *Músnad*. Le due raccolte che hanno maggiore autorità, perchè frutto di quel vaglio critico, che fu un bisogno per gli stessi Musulmani, son quelle del famoso al-Bukhāri, morto nell'870 d. C., e di Múslim, morto nell'875; esse son dette i due *Ṣaḥīḥ*, cioè le due raccolte genuine per eccellenza. Le tradizioni sono in esse ordinate per materia (*Muṣṣannaḥ*). Godono anche di autorità canonica altre quattro raccolte.

La critica europea è stata assai più radicale di quella musulmana; l'opinione prevalente alcuni anni fa era che il materiale tradizionalistico non meritasse nessuna o quasi nessuna fede. È evidente che in esso è entrata per finzione molta materia che giungeva da varie fonti ad arricchire la vita musulmana: consuetudini di vari

luoghi, diritto straniero, innovazioni religiose. Ed interessi religiosi e politici sono stati certamente sostenuti con la pura invenzione di *hadīth*, che offrivano il mezzo semplice e comodo per consacrare novità e pretese con l'autorità del Profeta. Ma una parte della tradizione è certo genuina e la critica tende oggi a ritornare sui suoi passi, e a mitigare il severo giudizio, vero per una parte, ma per una parte sicuramente esagerato. Molte regole del diritto successorio, per esempio, del diritto penale, del matrimonio e della schiavitù, ecc. ecc. riflettono nel *hadīth* pensiero e pratica del Profeta e dei suoi Compagni, o antichissime consuetudini da essi adottate (come rileva giustamente il Santillana).

Il valore della *Sūnah* per la religione musulmana è grandissimo; poichè, derivante da indicazione divina, completa la norma del Corano, la interpreta, può anche sostituirla; quando ciò appaia chiaro nelle intenzioni del legislatore che parla nel *hadīth*, essa abroga il Corano. Di alcune regole non si parla affatto in questo anche se istituisce il precetto generale ed esse sono stabilite unicamente dalla *Sūnah*; così, per esempio, per quanto concerne la divisione del bottino, il digiuno, il pellegrinaggio, l'elemosina rituale, il rito delle preghiere il divieto del matrimonio temporaneo, detto « *nikāh* », ecc.

III. - L'ĪGMĀ'. — Corano e *Sūnah* son dunque ritenuti organi rivelatori della volontà divina e perciò fonti per eccellenza della legge musulmana. Ma secondo quanto spiega il sistema teorico che fu per la prima volta elaborato da ash-Shāfi'ī (v. pag. 274) e poi da altri perfezionato, la stessa volontà divina ha un altro grado di manifestazione, cioè la sua assistenza alla comunità, la sua ispirazione, quand'essa unanimemente e ininterrottamente cada in accordo (*īgmā'* vuol dire in arabo consenso) sia nel definire una regola di fede, sia nel prescrivere una norma di legge. Una famosa tradizione del Profeta, dice: « la mia comunità non consentirà mai in un errore ». E del resto anche il Corano, nell'imporre ai credenti di non separarsi dalla comunità dei fedeli, dà, secondo i giuristi, il fondamento all'autorità dell'*īgmā'*. L'istituto del consenso ha naturalmente radici assai più profonde non solo nella natura della società umana — anche in altri popoli la consuetudine e altre forme di consenso hanno grande portata — ma più specialmente nella vita semitica nelle varie manifestazioni della quale la tradizione ha un valore così efficace. L'*īgmā'* ha avuto fin dal principio dell'Islam una sua fondamentale applicazione: esso solo ha cioè garantito la reale esistenza del riformatore, l'attribuzione a lui degli annunci del Corano: ha stabilito infine l'autenticità e il valore di norma divina del Corano e della *Sūnah*.

Il consenso per esser fonte di legge deve essere ininterrotto ed unanime; tutte le scuole son d'accordo sul suo valore. È stato però man mano e differentemente determinato il concetto di comunità che occorre nel *hadīth* qui sopra citato e posto dai teorici a base della dottrina; ed è naturale che in questo processo si riflettessero tendenze e vicende storiche varie. Vi si riflette anche la sempre maggiore affermazione delle *elites*, che modificano il carattere così democratico dell'Islam primitivo, in modo che

lo strumento del consenso passa man mano dalla comunità intiera a più ristrette rappresentanze di essa. Anche la materia a cui è da applicare l'*ig̃mā'* crea una distinzione: quello che riguarda doveri o precetti elementari può consistere nel consenso generale di tutti i credenti, ma per regole di culto più complicate o per norme per es. di diritto civile o penale, l'*ig̃mā'*, è sì, in senso generico, quello di tutta la comunità, ma in quanto essa si rimetta concordemente all'opinione dei prudenti, di coloro che sanno intendere rettamente la legge e che hanno il piede fermo nella scienza. Chi siano questi prudenti nelle varie epoche, ecco altro oggetto di controversia tra le scuole. Esse son tutte d'accordo nell'affermare che il più antico consenso valido fu quello dei Compagni del Profeta; ciò è espressamente detto da un *ḥadīth*. Dopo i Compagni è riconosciuta quasi universalmente questa autorità ai seguaci, i *Tābi'ūn*, quei Musulmani cioè che entrarono in relazione anche fugace con i Compagni, e ai seguaci dei seguaci. Per l'epoca posteriore a questi appare già profondo il dissidio fra le scuole; quella *mālikita* ritiene decisivo il Consenso dei dotti di Medina (v. pag. 273); mentre le altre sorte lontano da Medina non convennero in questo criterio, e opinarono che estinta la generazione dei seguaci ed anche dei seguaci dei seguaci, il consenso sia rappresentato, per le singole epoche, dall'accordo dell'opinione dei dottori che abbian raggiunto una particolare autorità, cioè i *Muḡtahidūn* (v. pag. 276).

È ben comprensibile la grande funzione dell'*ig̃mā'* nella formazione della dottrina musulmana; qui si può accennare che il Califfato, l'istituto di diritto pubblico più importante dell'Islam, riposa unicamente sull'*ig̃mā'*; esso non fu certo istituito da Maometto ma ebbe tutto il suo valore dal consenso dei compagni e della comunità quando avvenne il riconoscimento della successione di Ábū Bakr. Molta materia che è venuta ad arricchire l'Islam attraverso l'influenza greco-romana, persiana, ebraica ha trovato la sua via per entrare nel sistema musulmano, nell'*ig̃mā'*. Così anche, per es., il culto dei santi. Esso è l'organo che ha concesso all'Islam di conciliare la necessaria elasticità con l'attaccamento alla tradizione; è una forza storica di primissimo ordine. Da quanto è stato detto si vede come l'autorità e il consenso si siano manifestati nell'Islam all'infuori di ogni organo fisso, quale per esempio l'episcopato, o i concilii, forma quest'ultima di definizione del consenso assolutamente sconosciuta ai Musulmani.

Queste tre fonti di diritto, Corano, *Sūnnah*, *ig̃mā'*, sono in grado diverso manifestazioni della volontà di Dio, definire la quale è l'unico scopo del legislatore musulmano. Ma nelle trattazioni teoriche si trova costantemente indicata una quarta fonte, la cui coordinazione alle prime tre è dovuta unicamente alle controversie, a cui ha dato luogo la sua applicazione e che per reazione le hanno conferito un posto di parità con le altre: posto che essa non potrebbe avere, secondo i concetti della filosofia del diritto europea.

IV. - IL *QIYÁS*. — Infatti questa fonte non consiste che nell'applicazione dell'analogia, *qiyás*, per la quale dalle norme già assodate se ne deducono altre. Non si tratta

dunque di un nuovo mezzo di rivelazione divina, bensì di un metodo per constatare che una norma già contiene in sè dei casi non esplicitamente menzionati. Dall'analogia occorre certo distinguere la semplice interpretazione del testo, alla quale l'interprete della legge si arresta, prima di ricorrere all'analogia, per vedere se dai termini stessi di cui si è servito il legislatore, si possa concludere per la sua estensione. Quando questa interpretazione alla quale si limitano i tradizionalisti puri, che vogliono bandita ogni aggiunta alla esplicita designazione divina, fallisce, l'interprete ricorre allora alla analogia che si può considerare un'applicazione di criterio umano. Essa può consistere non solo nella constatazione di una estrinseca e formale corrispondenza di un dato oggetto ad un altro sul quale cade la legge, ma anche nella ricerca della causa (*'Allah*) che ha mosso il legislatore ad emanare la norma per ispirare ad essa una serie di altre applicazioni non menzionate nella legge. Quest'ultima forma di analogia è quella più specialmente combattuta dai tradizionalisti; tuttavia le quattro scuole ortodosse ammettono tutte il *qiyās*, ma solo in grado diverso. La *shāfi'ita* e la *hanbalita* la limitano, specialmente quest'ultima, più che le altre. La reazione naturale che nacque dopo le lotte per il riconoscimento del *qiyās* ed il bisogno di consolidarne definitivamente l'autorità, indusse ad elencarlo accanto alle altre fonti, pur essendo di natura profondamente diversa.

2. — Tra le fonti del diritto si trova anche indicata alle volte la consuetudine, o *'urf*, che può anche considerarsi come una variante dell'*'igmā'*.

3. — Nella deduzione della norma si sono seguite alcune altre regole di natura sussidiaria, ispirate dall'interesse della comunità ai grandi interpreti della legge o *Mūjtahid*, chiamati per la loro virtù e scienza a costruire in tempi ardui, e nell'urto di forze diverse, l'edificio della legge.

Il principio della utilità generale, o *istiślāh*, assistè specialmente i *Mālikiti* che si rifacevano alla ragione fondamentale da cui parte la legislazione divina, la *māslahah*, o interesse dell'umanità (v. pag. 273). I *Hanafiti* andarono oltre; i loro giureconsulti si attennero non solo all'utilità generale, ma anche a una regola più subiettiva, vale a dire la preferenza personale, dopo la lunga considerazione di tutto lo spirito della legge (*istihsān*). La formula con cui tale criterio è applicato è generalmente la seguente: « la regola tratta dall'analogia vorrebbe che si decidesse in altro modo ma mi par preferibile decider così ». Questa preferenza non nasce da capriccio, ma si ricollega naturalmente con la utilità generale; ma ha certo un carattere subiettivo assai spiccato. E per questo è stato oggetto della speciale avversione di ash-Shāfi'i e della sua scuola (della quale è proprio l'*istihsāb*, o ricerca di connessione a ciò che è noto e certo). I *Mālikiti* lo ammettono solo in quanto sia applicazione dell'*istiślāh*.

4. — Da queste radici l'attività delle scuole ha dedotto i *furū'* « i rami », cioè i singoli precetti per tutte le manifestazioni esterne del Musulmano, e già abbiám veduto che essi sono stati definiti con sensibile concordia da quattro riti ortodossi (v. pag. 275).

È opportuno notare che nei manuali le azioni umane sono divise in queste cinque categorie: *wāgib*, obbligatorie; *mustahābb* o *mandūb*, raccomandate; *giā'iz*, lecite, e per la legge indifferenti; *makrūh*, riprovevoli; *harām*, vietate. La legislazione musulmana regola insieme, per il suo carattere totalitario, le regole culturali, *'ibādāt*, e le norme di convivenza, le *mu'āmalāt*. Dà cioè carattere giuridico a materia che per noi è unicamente religiosa, mentre a materia per noi unicamente giuridica conferisce natura religiosa. In questo contesto accenneremo unicamente alle norme religiose e rituali alle quali ogni Musulmano è obbligato a ispirare i suoi atti. Circa l'Islam non ortodosso non si darà che qualche indicazione.

La tradizione degli *arkān* o basi dell'Islam, della quale si è fatto già cenno (vedi pag. 279), enumera i cinque atti religiosi fondamentali che lo distinguono e che sono la *shahādah*, la preghiera canonica o *ṣalāh*, il digiuno o *ṣāum*, il pellegrinaggio o *ḥaǧǧ*, la decima, o *zakāh*. In questi cinque precetti è esaurita la vita rituale dei Musulmani. L'obbligo della fede consiste nella manifestazione esterna della professione musulmana contenuta nella *shahādah* (v. pag. 278).

5. — La preghiera canonica, da distinguersi da quella libera o volontaria (*du'āh*), è una complicata operazione rituale che il Musulmano è tenuto a ripetere cinque volte al giorno. Essa per esser valida deve esser compiuta in stato di purità legale, in luogo puro (la disposizione interna dell'animo, salvo l'intenzione, non ha portata sulla validità). La purità è ottenuta con l'abluzione (*wuḍū'*) che consiste nel lavare con acqua il viso, le mani, le avambraccia fino al gomito, i piedi, ed inumidir la testa. Se il fedele non dispone di acqua può compiere in maniera simbolica con sabbia o polvere la sua abluzione; che è detta allora *tayāmmum*. Lo stato di purità o di impurità è determinato nei libri di *fiqh*, con regole molto sottili che distinguono cose pure, o cose impure che contaminano con il loro contatto; e distinguono anche una purità minore ed una maggiore (detta *nāgias*). Quando esista questa, la purificazione non può avvenire che con un intiero bagno che è pratica raccomandata specialmente per il venerdì, le due grandi feste, e in alcune altre occasioni (dopo aver lavato un morto, ecc.). La preghiera stessa consiste in un complesso di formule, di posizioni ed atti che nel loro insieme costituiscono una così detta *rak'ah* (in origine = prosternazione, adorazione), che è ripetuta generalmente due o tre volte in ogni preghiera.

Le cinque preghiere giornaliere devono essere eseguite ad ore determinate, cioè all'aurora, al mezzogiorno, nel pomeriggio, al tramonto del sole ed alla sera.

Nella preghiera si deve tener la faccia rivolta verso la Mecca (*qiblah* v. pag. 356); la cui direzione è indicata nelle moschee da una nicchia (*mihrāb*).

Il venerdì a mezzogiorno la preghiera è generalmente eseguita in comune, per lo più nella maggiore moschea; ed è preceduta da una breve predica (*khūṭbah*) fatta da un *khaṭīb*, alla fine della quale è invalso l'uso, man mano, ormai da secoli, e nonostante l'opposizione dei teologi, di inserire benedizioni per il sovrano regnante o per il Califfo, se questi sia riconosciuto (ora il Califfato non esiste più dopo l'abolizione

decretata dall'assemblea di Angora). Questa menzione nella *khútbah* è così segno di sovranità, e fu permessa in Libia, con il trattato di Ouchy, ora non più in vigore, per l'erronea opinione che si menzionasse il Califfo solo quale Papa o capo unicamente religioso. La preghiera in comune è presieduta da un Imâm, che non ha alcuna funzione sacerdotale, ma solamente assicura con la conoscenza del rito che questo sia ben eseguito. La preghiera per esser valida deve rispondere anche a una serie di regole, di cui la prima è l'intenzione.

6. — Il digiuno è obbligatorio per ogni Musulmano, meno i vecchi e i bambini, donne in stato speciale, viaggiatori, ecc., ed impone l'astensione da cibo e bevanda, dal fumo, dalle essenze odorose, dai rapporti sessuali, da ogni godimento fisico insomma a cominciare dall'alba fino al tramonto di ogni giorno del mese di Ramađân. Nella notte invece ogni sorta di godimento è permesso, e lo spettacolo del contrasto tra astinenza del giorno e licenza della notte spesso non è edificante. Questo singolare digiuno, fu istituito da Maometto a Medina quando volle distinguersi completamente dagli Ebrei; quello del *kipptir*, che in principio egli aveva imitato da questi, ha ancora la sua traccia in un digiuno, che è considerato meritorio, ma non è obbligatorio.

7. — Ogni Musulmano libero ed adulto, che sia in condizione economica e corporea da poterne sostenere il peso, è obbligato a fare almeno una volta nella sua vita il pellegrinaggio alla Mecca. Più oltre si accennerà alle cerimonie che avvengono in tali occasioni. Chi ha fatto il pellegrinaggio prende il titolo di *hāgg*.

8. — La decima religiosa (o elemosina legale), (*zakâh*) è una speciale tassa imposta ai fedeli e concepita come contributo alle spese di assistenza ai Musulmani, e di diffusione, pacifica o armata, dell'Islam. La sua riscossione è prescritta in forma di tributo fisso su cereali, frutta, bestiami, oro, argento, mercanzie. In origine derivò dalle elargizioni volontarie dei Musulmani (dette *zakâh* con allusione al carattere di opera buona, e anche *şadaqah*) che Maometto distribuiva ai poveri, ma impiegava anche per scopi diversi, come spedizioni, ecc. Finalmente il Profeta impose questa elargizione come obbligatoria. Occorre notare che gli Stati musulmani organizzati modernamente hanno abbandonato il sistema della *zakâh* (che ha tra l'altro l'inconveniente, grave per uno Stato moderno, di essere obbligatoria per i soli Musulmani e di prescrivere gli oggetti tassabili); ed hanno adottato i sistemi moderni. I buoni Musulmani adempiono egualmente a questo fondamentale precetto, erogando in altro modo somme per scopi di beneficenza od altro; di questo fatto hanno tratto molto vantaggio le confraternite religiose.

9. — Secondo lo spirito della teocrazia foggiate da Maometto a Medina, è dovere del capo dello Stato di fare ogni sforzo per assoggettare i paesi infedeli, per « dar vittoria alla parola di Dio »; il paese infedele è, secondo l'espressione musulmana, casa di guerra, *dâr al-ḥarb*, e gli abitanti vanno convertiti o sterminati. Questo obbligo di guerra santa (*gihâd*) si ripercuote naturalmente sui sudditi, ma non su ogni persona,

poichè è collettivo (*farḍ al-kifāyah*) ed è sufficiente che un dato numero di fedeli lo esegua. L'invasione del territorio musulmano lo estende però a tutti i validi. Gli Ebrei e i Cristiani possono, come gente del Libro, cioè in possesso di una scrittura sacra, conservare la loro religione pagando una tassa. I paesi musulmani, che con un caso non conosciuto all'antica giurisprudenza, son caduti in mano di infedeli, non sono, per definizioni recenti, da considerare come *dār al-harb*, se il potere concede libertà religiosa. Le fulminee conquiste dell'Islam, la occupazione di nuovi paesi e di territori e il necessario regolamento della condizione dei vinti, della proprietà fondiaria, ecc. ha reso il capitolo del *gihād* uno dei più importanti della giurisprudenza musulmana.

10. — Oltre a questi essenziali doveri rituali, o basi (*arkān*) dell'Islam, il Musulmano è tenuto ad osservare altre regole religiosamente fondate, e più o meno precisamente definite: così la circoncisione, che esisteva in Arabia prima di Maometto. La legge ebraica ha dato anche alla islamica alcune astensioni obbligatorie, come dalla carne di maiale o di animali non macellati ritualmente. È interdetto l'uso del vino e delle bevande inebrianti, come anche quello delle immagini, divieto che ha origine nella lotta contro l'idolatria; ma esso è stato largamente interpretato ed ora si può dire è poco osservato. È proibita l'usura e l'interesse (ma negli Stati moderni si è venuti a trovare il modo di temperare o render vano il precetto) e il giuoco d'azzardo, che era una caratteristica abitudine degli antichi pagani, combattuta da Maometto. Vi è poi una quantità di piccole prescrizioni che suggeriscono al Musulmano la maniera di comportarsi nelle più minute circostanze della vita e pretendono di riattaccarsi direttamente all'esempio del Profeta. I trattati di *furū'* o regole di diritto sono pieni di minuti precetti e sottili distinzioni, che spesso restano naturalmente lettera morta, puro esercizio di virtuosità casistica.

Tra le pratiche religiose non obbligatorie raccomandate ai Musulmani è il ritiro (*i'tikāf*), menzionato nel Corano, e che ora consiste nel passare alcuni giorni nella moschea occupati in più pratiche, isolati dal mondo e dalle sue distrazioni.

11. — Tutta la materia giuridica, diritto privato, diritto pubblico, diritto penale, come si è detto, è materia religiosa dedotta da legislazione divina, con concetto profondamente diverso da quello del diritto europeo. Non è qui il luogo di indicare tali regole. È da notare che il diritto penale ha per sua caratteristica base la legge del taglione, da un lato, e dall'altro la fissazione di pene stabilite (*hadd, hudūd*), per i grandi delitti, mentre per i minori il giudizio è lasciato alla discrezione del giudice. Il diritto pubblico si fonda sulla concezione teocratica; di questa si farà qualche accenno qui appresso.

12. — Le feste e cerimonie sono molte e solenni. Vi sono due sole feste canoniche: la prima, la così detta piccola festa (*al-īd aṣ-ṣaghīr*, e in turco *Küciük Bairâm*), dopo la fine del digiuno di Ramaḍān, la quale dura tre giorni; in essa, per quei Musulmani che lo possono, è obbligo distribuire elemosine; in secondo luogo la grande festa (*al-īd*

al-Kabîr, in turco *Büyük Bairâm*), che comincia il 10 Dhū'l-Hıggiah e dura anche tre giorni, cade cioè in quelli più solenni del pellegrinaggio annuale. Essa consiste specialmente in sacrifici di animali, paralleli a quelli che nei medesimi giorni i pellegrini compiono nel Hıgiáz.

Vi sono poi parecchie altre feste, come il 12 del mese di Rabî' al-Áwwal, nel quale si celebra la nascita di Maometto; in tale occasione alle preghiere si uniscono narrazioni edificanti sulla vita del Profeta. Nella notte dell'Ascensione, quella sul 27 Rágiab, si usa narrare il favoloso viaggio di Maometto a Gerusalemme e in cielo (o *mî'rág*, v. pag. 259); in quella di metà Sha'bán si crede che Dio determini i destini dell'uomo per tutto l'anno seguente. È anche festeggiata la notte del 27 Ramađán, nella quale fu rivelato il Corano (detta *láilat al-Qádr*).

Il giorno festivo della settimana per i Musulmani è il venerdì, che però non è considerato come giorno sacro e di riposo; è solamente giorno di preghiera più solenne, dopo la quale ognuno riprende i suoi affari. La vita moderna e l'imitazione degli usi europei ha cominciato però a introdurre l'uso del riposo nel venerdì (così per la vacanza nelle scuole, negli uffici, ecc.). Il venerdì fu designato da Maometto giorno festivo unicamente per distinguere la solennità musulmana da quella ebraica del Sabato e cristiana della Domenica.

Le feste e i riti più solenni son naturalmente quelli del pellegrinaggio alla Mecca che si inizia nel primo giorno del mese di Dhū'l-Hıggiah. Essi consistono tra l'altro nella visita della *Ká'bah*, nel bacio della pietra nera, in una solenne processione detta *ṭawáḥ* (o giro intorno alla casa, cerimonia antichissima, v. pag. 237), ed in altri riti, che si svolgono anche nei pressi della Mecca, tra cui la corsa fra le due colline di Şáfá e di Márwah, visita di altri santuari; e un sacrificio che è contemporaneamente celebrato in tutto il mondo musulmano. Esiste anche un pellegrinaggio minore detto *'úmrah*, che è meritorio fare, ma in qualunque periodo dell'anno; e comprende solo la visita alla *Ká'bah* ed ai santuari della Mecca.

In occasione del pellegrinaggio è portato solennemente dall'Egitto un sontuoso tappeto che si rinnova ogni anno e con cui si ricoprono le pareti della *Ká'bah* (*Kıswah*). L'invio, che fu recentemente sospeso per le tese relazioni fra Egitto e Hıgiáz, dà luogo al Cairo ad una caratteristica festa detta del *máḥmal*.

13. — Come già si è detto, l'Islam non ha alcun sacerdozio, nè sacramenti, nè misteri; gli Imám non sono che direttori della preghiera, i *khaṭı̄b* semplici predicatori. Manca per conseguenza ogni organizzazione ecclesiastica, e i dottori della legge hanno creato i loro sistemi senza alcuna autorità religiosa costituita regolarmente che li sanzionasse, senza concilii che li discutessero o definissero. Egualmente accade per la dogmatica.

L'applicazione delle norme giuridiche e l'amministrazione della giustizia è esercitata nei paesi musulmani per mezzo dei Qáḍı̄ o giudici che son nominati dal Sovrano, mentre nelle colonie sono scelti dall'autorità straniera.

Il Múfti è solamente un giurisperito che risolve dubbi ed è consultato da privati, dal Qáđi ed anche dal Governo del Sovrano. Nei regni musulmani vi è una carica di Gran Múfti, come quella di capo dei Qáđi.

14. — Gli Shi'iti seguono il rito detto *gia'farita*, dall'imām Giá'far aṣ-Ṣádiq (vedi pag. 276) a cui esso è fatto risalire: il punto più importante che distingue le norme shi'ite è la liceità del matrimonio temporaneo, o *mut'ah* (v. pag. 318). Naturalmente son respinti i *hadith*, che non sono narrati da 'Alī o da membri della sua famiglia e discendenza, ed è insieme negato valore all'*igmā'* dei compagni di Maometto. S'intende che la Shi'ah estrema lontana ormai dallo spirito dell'Islam (v. pag. 312) si è anche distaccata dal sistema del *fiqh*.

Gli Ibāđiti, di cui esistono alcuni nuclei in Tripolitania (v. pag. 280) hanno un loro rito che però non si distingue da quelli ortodossi così profondamente come le loro dottrine fondamentali da quelle sunnite. Gli Ibāđiti osservano però rigorosamente alcuni divieti, come per es. quello delle bevande alcoliche, ecc.

B) LA DOGMATICA

Come è stato esposto nella parte storica, non solo la norma che regola l'attività esterna del Musulmano, ma anche il contenuto della fede fu fatto ben presto oggetto di considerazione e riflessione teorica. I due processi si sono svolti in tempi diversi e separatamente, sebbene con alcune interferenze; ed il risultato più notevole dello sviluppo dogmatico è stato il delinarsi lento di una ortodossia, la quale con le sue varietà, ha poi prevalso.

Per la maggiore importanza dell'ortodossia si dà, in questa esposizione così breve dell'attuale condizione della vita islamica, il posto preminente alle credenze ad essa proprie.

L'ortodossia ha più forme di teologia, tra cui una puramente positiva che si limita a raccogliere e coordinare i pochi dati che sono deducibili dall'esame delle fonti della dogmatica (che la speculazione ha fissato così come le ha fissate per il *fiqh*), mentre si rifiuta di introdurre per la dimostrazione delle verità religiose metodo e ragionamento filosofico come novità sconosciuta all'antichità islamica (cfr. pagg. 294-327). Questa teologia positiva è specialmente propria della scuola ḥanbalita; così anche dei Wahhābiti e dei moderni Salaffyyah (v. pagg. 327-334). I Ḥanbaliti hanno combattuto la teologia speculativa di Ash'ariti e i Māturiditi i quali, sebbene movendo da spirito conservatore, hanno fatto concessioni, inammissibili per i Ḥanbaliti, al metodo razionale. Essendo la teologia ash'arita e māturidita dominanti tra i Musulmani delle varie scuole giuridiche, esclusi i Ḥanbaliti, e quindi in tutto l'Islam, ed avendo tra loro differenze non notevoli, si avrà qui un riguardo speciale al sistema ash'arita.

1. — A differenza di quelle del *fiqh* esse sono tre, cioè il Corano, la *Sunnah*, il consenso; essendo naturale che manchi il *qiyās*, proprio della deduzione di norme positive di condotta.

2. — Il concetto che man mano si è affermato, con il precisarsi e il diffondersi della speculazione, è quello di un'obbligatorietà di dati principi dogmatici; essi erano sconosciuti all'Islam primitivo. Allora l'obbligo non concerneva che le manifestazioni esterne, che conferivano la qualifica di Musulmano, e una fede interna in pochi e semplici principi: in questa posizione è rimasta in sostanza la teologia positiva. Invece si è giunti poi fino a dichiarare obbligatorio per ogni Musulmano un minimo di speculazione.

3. — La formula più comune che riassume la credenza musulmana, e cioè la *shahādah*, è « non vi è Dio all'infuori di Dio e Maometto è il suo Profeta »; ma vi è una formula più ampia di dichiarazione di fede, che, frutto di un lungo sviluppo, è invece fondata su un preteso detto di Maometto al quale, con il solito procedimento, è attribuita la paternità di definizioni sorte più tardi. Essa serve ancora adesso a mettere a prova la fede di individui sospetti all'ortodossia, ai quali è chiesto di professarla e firmarla. La formula esige la fede in Dio, negli Angeli, nei Libri discesi dal Cielo, nei Profeti, nella vita futura, nell'essere solo nel decreto di Dio l'origine del bene e del male. Nella formula stessa rientrano tutte le essenziali dottrine e credenze musulmane, che esponiamo qui sotto con quell'ordine stesso, dando speciale rilievo alla formula *ash'arita*.

4. — Il concetto fondamentale della teodicea musulmana è la rigorosa unità di Dio. Il monoteismo e la distinzione e la distanza di Dio da ogni altra cosa, è affermazione fatta con ogni rigore fin dal tempo dei Mu'taziliti, i quali giunsero a negare l'eternità degli attributi. Il Corano nomina però alcuni epiteti di Dio (i quali con quelli contenuti nei *hadīth* giungono al numero di 99, e i Musulmani li recitano sopra un rosario di 99 grani). Alcuni di essi comportano una descrizione umana della figura divina, e furono origine di accanite discussioni sia circa gli attributi di Dio, sia circa l'antropomorfismo (v. pag. 290). La credenza ortodossa *ash'arita*, partendo da questi dati coranici, afferma che Dio ha veramente attributi eterni, i quali però non comportano in nessuna maniera una sua molteplicità. Essi sono, secondo, per esempio, il catechismo di as-Sanūsī, venti, e da essi risulta la descrizione dell'essenza di Dio secondo l'ortodossia. Il primo attributo è l'esistenza, al quale seguono cinque così detti privativi o negativi, cioè l'esser unico, l'esser senza principio, l'esser senza fine, l'esser autonomo (cioè senza bisogno di altri), l'esser differente da ogni altra cosa. Oltre a questi sei attributi, ve ne sono altri quattordici (cioè in tutto venti), di cui i primi sette si chiamano *ṣiḡāt al-ma'ānī* o attributi concettuali, e sono la volontà, l'onnipotenza, la scienza, la vista, l'udito, il parlare, la vita. Gli altri sette non sono che la derivazione dei sette precedenti e si chiamano perciò *aṣ-ṣiḡāt al-ma'nawīyyah*, come

l'esser volente, l'esser onnipotente, ecc. ecc. Questa distinzione, che sembra strana, tra *ṣifāt al-mā'ānī* e *ṣifāt ma'nawīyyah*, non è che il risultato della polemica contro i Mu'taziliti, che affermavano che Dio non ha attributi eterni, ma è, per es., sapiente per sapienza che è la sua essenza, e non è una sapienza a sè (v. pag. 287). Quanto all'antropomorfismo, l'ortodossia, contro l'estrema tendenza allegorica mu'tazilita e contro gli eccessi dei conservatori e letteralisti, afferma nella sua maggioranza un compromesso, sostenendo che le espressioni antropomorfe del Corano son naturalmente veraci, ma che esse non hanno certamente una portata simile a quelle analoghe usate per l'uomo. Occorre astenersi dall'indagare su tale portata (*bālkafah*, v. pag. 325). Mentre poi i Mu'taziliti negano, coerenti alla loro idea di Dio, la visione di Lui nell'altra vita (*ru'yah*), essa è stata ammessa dall'ortodossia.

5. — Intimamente connessa con gli attributi è la questione della eternità del Corano, parola di Dio. Contro i Mu'taziliti (v. pag. 289) l'ortodossia, secondo la predetta dottrina degli attributi, proclama il Libro coeterno a Dio. Naturalmente si distingue tra l'eternità della sostanza del Corano, e le sue riproduzioni, la sua percezione, ecc.

Non si possono esporre qui i particolari dell'applicazione della teoria atomica innestata sul concetto di sostanza ed accidente che è adottata dalla teologia speculativa ortodossa per la spiegazione religiosa della creazione e dei fenomeni naturali (v. pag. 325).

6. — La teologia speculativa ortodossa, seguendo in ciò precedenti mu'taziliti, (v. pag. 289), ha rifiutato la causalità aristotelica, che, secondo essa, inquina il concetto di unità e onnipotenza; la dottrina musulmana non ha alcunchè di simile alle cause seconde della teologia cristiana, tanto più duttile. Dio, nello stabilire la pretesa correlazione fra causa ed effetto, non fa che seguire un'abitudine nella successione della creazione di accidenti, che non ha nulla di necessario (v. pagg. 289 e 325).

7. — Dio conosce *ab aeterno* ogni cosa, e quindi tutti gli atti degli uomini, che sono successivamente da lui creati; e *ab aeterno* Dio ha stabilito con suo decreto (*al-qadā' wa'l-qādar*) il destino di ogni uomo e la sua salvezza o condanna finale. Da questo concetto deriva evidentemente il fatalismo musulmano, che se da un lato può aver come conseguenza la rassegnazione e l'indifferenza, può dall'altro costituire un incitamento a dispreziare ogni prudenza, visto l'inevitabile destino (*maktūb*; cfr. pag. 283).

8. — Strettamente connessa con questa concezione della prescienza e della predestinazione di Dio, è quella dell'uomo servo, e la negazione della libertà umana, comune a tutta la ortodossia. La soluzione infatti dell'Ash'arismo che sostiene che le azioni son create da Dio ed eseguite dall'uomo con il *kasb*, non comporta in alcun modo un'autonoma attività di acquisizione; essa è un compromesso verbale che

lascia intatta la dottrina dell'assoluta predestinazione. (Per il *kasb* vedi pag. 324). Secondo al-Māturīdī gli atti umani sono creati da Dio ma l'uomo ha un elemento di parziale libero arbitrio per cui sceglie un'azione piuttosto che un'altra; è Dio però che crea questa, d'abitudine, tale che corrisponda alla inclinazione dell'uomo.

9. — L'ortodossia è stata sempre propensa all'idea murgi'ita circa il valore della fede (v. pag. 281); ed anche l'Ash'arismo afferma che basta la fede per la salvezza. Le pene dei Musulmani, anche se peccatori, non sono eterne. Invece i Mu'taziliti minacciavano al *fāsiq* non pentito l'eternità delle pene (v. pag. 288), concetto che gli Shī'iti, pur accettando in pieno le dottrine mu'tazilite, hanno rifiutato.

10. — Tra Dio e l'uomo vi sono esseri intermedi, gli angeli, di natura tra il corporeo e l'incorporeo, cioè sottile, formati da Dio dalla luce; non hanno sesso e attendono a lodare Dio in cielo. Tra gli angeli, Gabriele ha avuto l'ufficio di trasmettere la rivelazione a Maometto. Azrā'il è lo spirito della morte, Isrā'fil suonerà la tromba il dì del giudizio, Riḍwān è il custode del Paradiso, Málak dell'inferno, Múnkar e Nakír interrogano i morti circa la loro fede.

Il diavolo, Iblīs, Shaitān (Satana), è un angelo decaduto, perchè non volle adorare Adamo.

11. — Vi è infine la credenza nei *ginn*, ereditata dal paganesimo (v. pag. 235) e che Maometto non seppe abolire. Sono creati dal fuoco, ma più grossolani degli angeli; son maschi e femmine, e si sposan tra loro. Buoni e cattivi, alcuni son musulmani, altri seguaci del diavolo. Un *ginn* femminile assai maligno è la *Ghūl* (v. pag. 235). Uomini in possesso di poteri speciali possono, secondo i Musulmani, valersi di questi esseri. Salomone ne aveva un gran numero sotto di sè e avrebbe con essi costruito Palmira. Nel Corano, nella poesia, nella novella, nella letteratura in genere, la menzione dei *ginn* è frequentissima; il volgo musulmano popola il mondo circostante di mille esseri di questa natura.

12. — I Musulmani distinguono tra Profeti ed Inviati. I Profeti ebbero l'incarico di conservare il vero culto, gli Inviati di convertire alla vera fede gli infedeli, trasmettendo la rivelazione. Profeti ed Inviati son numerosissimi (nel Corano ne son nominati venticinque, ma essi, secondo la tradizione, sarebbero stati centoventiquattromila), hanno potere miracoloso (v. pag. 331), sono infallibili ed immuni da colpa (*'iṣmah*).

Gli Inviati propri del popolo arabo furono Sáliḥ, Hūd, ecc.; Maometto è l'ultimo inviato all'umanità; è detto nel Corano stesso *Khátam*, suggello, fine dei Profeti. Per la dottrina gnostica della rivelazione successiva v. pagg. 242-243 e 248. L'Islam ammette libri sacri oltre il Corano, ma secondo i Musulmani Bibbia e Vangelo sono stati falsificati e inquinati dagli Ebrei e dai Cristiani.

13. — La persona di Gesù Cristo ha esercitato un fascino particolare sull'anima di Maometto. Nel Corano e nelle credenze Egli ha un posto speciale; è uno degli Inviati divini, detto « parola di Dio » (dal greco *lóyos*). È riconosciuta la sua nascita miracolosa da Maria, che nel Corano è confusa tuttavia con Miriam, sorella di Mosè. È prestata fede ad alcuni suoi miracoli. La istituzione della Eucarestia è stranamente narrata in una celebre *sūrah* con la discesa di una mensa dal Cielo su Cristo seduto fra gli Apostoli. Maometto fu docetico, e così è l'Islam: Cristo non fu crocefisso ma lo fu uno dei suoi nemici al suo posto.

14. — Molte delle credenze escatologiche sono sviluppi popolari di accenni del Corano; alcune mancano di tale precedente, e sono aggiunte posteriori generalmente prese da dottrine giudaiche. La credenza nell'immortalità dell'anima è fondamentale nella dottrina musulmana. L'angelo della morte Isrāfil è quello che esegue il decreto della separazione violenta dell'anima dal corpo. Dopo la sepoltura del cadavere, che avviene senza bara, il morto riceve da Dio anima e sensi per rispondere alle domande degli angeli Múnkar e Nakír; se mostra fede insufficiente egli riceverà fino al giorno del Giudizio la così detta pena del sepolcro (v. pag. 293), concetto non ben distinto, di cui è cenno incerto nel Corano: i buoni riceverebbero, secondo alcune credenze, un'anticipazione dei godimenti del Paradiso. I Profeti e i Martiri vanno invece direttamente in Cielo, accolti nel ventre di bellissimi uccelli verdi. Esiste anche la concezione di un luogo intermedio di cui è cenno nel Corano (*al-a'rāf*), detto anche *al-bárzakh*, ove sarebbero le anime di coloro che hanno eguali meriti e demeriti. Ma questa materia è lungi dall'esser chiaramente definita, e la fantasia popolare vi ha moltissima parte.

Il giorno del Giudizio sarà preceduto da segni calamitosi, come fenomeni naturali, corruzione della fede, lotte fraterne tra Musulmani, guerre di Turchi, sorgere del sole a Occidente invece che ad Oriente, apparizione alla Mecca della Bestia della Terra (adattamento della Bestia dell'Apocalisse), conquista di Costantinopoli da parte di sessantamila discendenti di Isacco, infine la venuta del Máhdi, o Guidato da Dio. Di questo personaggio misterioso nel Corano e nell'Islam antico non si parla, e la credenza in lui si ispira a dottrine messianiche, giudaiche ed iraniche ed assume un carattere speciale nella Shí'ah (v. pagg. 309-310). Egli convertirà il mondo all'Islam e lo riempirà di giustizia: sarà preceduto dal Daggiál o Messia ingannatore, una specie di Anticristo, con un solo occhio, cavalcante un asino, mentre le orde di Gog e Magog infrangendo la muraglia eretta da Alessandro Magno invaderanno la terra. Verrà poi Cristo; secondo la credenza più diffusa calerà sul minareto della grande moschea di Damasco, ucciderà l'Anticristo e farà regnare per quarant'anni la pace. Del resto questi segni sono riferiti con grandissima varietà, che è caratteristica della escatologia musulmana.

Finalmente l'angelo Isrāfil suonerà la tromba, e tutte le creature morranno; a un secondo squillo risorgeranno, e in una pianura, sotto i raggi del sole, gocciando sudore, attenderanno il Giudizio che avverrà per intercessione di Maometto. Sarà

fatto, con il *mizán* o bilancia, il computo delle azioni buone e cattive (i Profeti, i Santi e i Martiri ne saranno dispensati); coloro le cui azioni buone prevarranno, avranno il libro del loro conto nella mano destra, mentre coloro le cui opere cattive prevarranno, lo avranno nella sinistra. Tutti passeranno quindi per un ponte « più sottile di un capello e del filo di una spada » attraverso un abisso enorme che è la Geenna o Inferno. I buoni lo percorreranno sani e salvi, i cattivi precipiteranno. I buoni prima di entrare in Paradiso si disseteranno nel *háud* o bacino del Profeta, alimentato dal *Kaúthar*, fiume dolce del Paradiso. Le pene dell'inferno sono di vario genere: fuoco, acqua bollente, freddo intenso, frutti disgustosissimi che i dannati devono ingoiare, pece, ecc. L'inferno ha sette porte e sette nomi diversi. Per la eternità delle pene v. qui sopra « Fede ed opere ». (Cap. IV, B, par. 2, pag. 279).

Il Paradiso è invece un giardino con alberi pieni di frutta a portata di mano, con acqua limpida, latte corrente, e vino e miele. Il credente, mollemente sdraiato su divani e tappeti, avrà anche bellissime compagne nelle *Hūr*, o belle dagli occhi neri, di verginità sempre rinnovata. Il Paradiso (*Giánnah* o *Firdáus* = giardino, parco), è immaginato nei tempi posteriori come avente otto gironi con diversi gradi di gloria. Solo elemento spirituale nella descrizione del Paradiso, così materiale e sensuale, è quella del godimento degli occhi che guardano Dio. Da un vago accenno coranico è nata la credenza ortodossa della visione di Dio che i Mu'taziliti negano (v. pag. 352).

15. — Il Musulmano è anche tenuto a credere all'esistenza dei sette cieli su cui è lo *'arsh* o trono di Dio; che Dio ha creato una tavola (*láulh*) e una penna (*qálam*) per registrare gli atti degli uomini, ecc. Queste varie credenze sono imposte dalla lettera del Corano, che l'ortodossia non può interpretare allegoricamente, come fanno i Mu'taziliti.

Varie altre definizioni concernono l'opinione verso i quattro primi Califfi, e sono resto di antichissime lotte politiche, su cui v. il Cap. IV, Parte B.

Anche i Compagni di Maometto debbono essere tenuti in buona opinione.

16. — Molte differenze separano le varie sette dalla ortodossia, come già si espose nella parte storica. Tutta la *Shí'ah* estrema, qui a lungo descritta (v. Cap. IV), inclina verso credenze di tipo gnostico che l'allontanano sensibilmente dall'Islam; la *Shí'ah* più moderata, quella dei duodecimani, è anche eterodossa per la credenza nell'ispirazione dell'Imám, e nel *Máhdí*. Più vicina alla ortodossia è la dottrina zaidita. Del resto *Shí'ah* duodecimana e zaidita seguono la scuola mu'tazilita e sono quindi anche per questa parte eretiche. Esse negano gli attributi e affermano creato il Corano, credono al libero arbitrio, ecc. (cfr. inoltre pagg. 314 e 318). Analogamente gli *Ibāditi* sono distinti non solo dalle concezioni rigoriste *khārigite* (v. pag. 280) ma anche da quelle mu'tazilite, avendo la loro dogmatica molti punti di contatto con la mu'tazilita.

17. — Il culto musulmano è assai semplice. Qui sopra è stato fatto cenno delle principali cerimonie religiose e del culto. Il primo luogo di preghiera fu stabilito da Maometto, secondo la tradizione, ove il suo cammello entrando in Medina si arrestò

(v. però pag. 253). Intorno al luogo della preghiera vennero costruite le dimore per il Profeta e per le sue mogli. La moschea è il luogo ove si compie la preghiera solenne; essa ha un *minbar* per l'allocuzione del *Khaṭīb*, un *mihṛāb* che indica la *qiblah* o direzione della Mecca, un minareto serve per l'appello alla preghiera del *mu'adhdhin* o colui che alle ore indicate chiama i fedeli a compiere il loro dovere rituale, ecc. Nella moschea oltre alla preghiera solenne del Venerdì, che è l'atto fondamentale del culto pubblico musulmano, si compiono anche altre pratiche di devozione, oltre alla preghiera individuale, che è meritorio fare in essa.

Ricerche di dotti hanno stabilito l'origine dei singoli elementi del culto e mostrata la grande importanza del precedente e dell'esempio cristiano. Per le confraternite e il culto dei santi v. pagg. 328 e 330.

18. — La superstizione ha abbondantemente fiorito nell'Islam; le principali manifestazioni di essa si ricollegano con il culto dei santi (v. pag. 331).

C) LA MORALE ISLAMICA E LA PRATICA ASCETICO-MISTICA

Non è un manuale di storia religiosa la sede per una esposizione diffusa sulla morale islamica: basti qui un cenno su tale argomento.

L'intima ragione religiosa dell'Islam, la quale sta in un compromesso tra i beni della terra e i beni del cielo; il valore in esso della pura fede che dà ai Musulmani il più grande privilegio e, per la maggior parte delle dottrine, la sicurezza della finale ammissione in Paradiso nonostante le colpe; la solidarietà intesa più specialmente tra Musulmani; la minuta prescrizione di ogni parte del rito che porta inevitabilmente ad una formalizzazione, son tutte circostanze che spiegano assai bene i difetti della morale islamica. Essa non ha saputo porre innanzi ai fedeli la rigidità dei precetti cristiani, nè suggerire una costante ed efficace norma di educazione morale; e il senso di intransigenza e di rigore è stato proprio solo di alcune sette che appunto per questo sono state dichiarate eretiche. È facilmente comprensibile come sia potuto avvenire che l'omaggio esterno alla religione, e i meriti nella violenta diffusione di essa, abbiano elevato assai in alto nella stima dei fedeli persone, la cui condotta morale sarebbe viceversa stata criterio sufficiente, in altri ambienti, per condannarle. Esempi assai acconci a mostrare le insufficienze dell'etica dell'Islam sono nell'istituto della famiglia, basato sulla poligamia, scosso dalla pratica del divorzio, diffusissima e grandemente facilitata dalla estrema semplicità della sua procedura: o ancora nella tolleranza per la tratta degli schiavi, che fu largamente esercitata anche da confraternite, note per la loro pietà religiosa, e per la loro azione a pro' dell'Islam.

Ma ciò non deve indurre a un giudizio unilaterale e troppo severo sulla morale islamica; da Maometto è partito anche un profondo ammonimento e se nel carattere complessivo essa appare inferiore a quella di altre religioni, soprattutto a quella

del Cristianesimo, singoli individui e singole espressioni religiose hanno potuto attingere alla fede islamica una intensa vita morale.

È naturale che la morale islamica nel suo insieme abbia tratto la maggiore forza da quel processo di interiorizzazione che abbiamo visto disegnarsi successivamente nello sviluppo islamico; e che, superando la concezione esteriore della pura *Sharī'ah*, ha condotto non solo alla dogmatica ma anche all'acme della vita interiore, l'ascetico-mistica. E nell'ascetico-mistica fiorisce la più intensa vita morale, come appare osservando la vita e l'esempio dei più famosi mistici, ma come appare soprattutto osservando l'effetto che nel campo della morale ha prodotto la riforma di al-Ghazzālī. E per quanto questa ascetico-mistica si rifaccia anche allo spunto di Maometto, non si può negare che il più intenso carattere morale che l'Islam ne ha ricevuto, risale in parte alle forze che lo hanno fecondato dopo il Profeta, prima fra tutte il Cristianesimo, e alla personalità stessa di al-Ghazzālī che gli stimoli ha saputo elaborare e promuovere in maniera incomparabilmente efficace.

Così se l'antologia delle suggestioni morali di Maometto — in parte del resto sterili, perchè le altre sue concezioni le hanno soffocate — costituirebbe un bello e ricco esempio di vita morale, è certo che solo dopo al-Ghazzālī appare una disciplina e un metodo, appare infine un complesso singolarmente ricco e coerente di precetti e di norme morali, ispirato a nobilissime, altissime concezioni, come nobilissima, altissima è la figura di al-Ghazzālī. S'intende però che l'influenza delle circostanze esposte qui sopra hanno continuato ad avere sul complesso della morale islamica la loro deprimente azione.

Il dogma della predestinazione potè certo frenare l'ascesa verso la virtù, ma d'altra parte il Musulmano è da esso anche stimolato; si pensi al significato che può assumere l'opera buona quando appaia frutto di una decisione, e cioè di una grazia divina.

Non è qui il luogo di enumerare i suggerimenti dell'etica islamica che più riccamente che altrove troviamo esposta, per es., nel libro con cui al-Ghazzālī riformò la religione musulmana, cioè l'*Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, o « vivificazione della religione » già sopra citata. Spigolando tra di essi se ne trovano dei nobilissimi, come la protezione dei deboli, degli orfani e delle donne, la carità per i miseri, la compassione per gli animali; come l'esercizio di principali virtù, la cui esaltazione tuttavia in nome dell'Islam non è in pieno accordo con il metodo violento della primitiva diffusione di esso, l'idea di fratellanza limitata (nella concezione prevalente) ai soli Musulmani, ecc.

Un mezzo assai efficace per la diffusione della morale, inculcata dai mistici e da al-Ghazzālī, è stata naturalmente la pedagogia mistica. In al-Ghazzālī, la cui definizione è così profondamente penetrata nella vita musulmana, si distinguono le tre vie, la purgativa, la illuminativa e la unitiva, come presso gli asceti cristiani. La prima, con la tendenza che ne è alla base, è un incomparabile mezzo di propulsione per la morale; la distinzione tra peccati veniali e mortali, l'esame di coscienza con la confessione dei peccati (alla quale manca naturalmente l'assoluzione), la meditazione che è primo alimento della vita spirituale, ne sono i mezzi principali.

L'etica islamica non ha però avuto, neanche dopo la definizione di al-Ghazzālī, una vera e propria teologia morale analoga alla cristiana, che teorizzasse profondamente su di essa. Non mancano certo i prodotti di un genere più letterario che religioso, che tratta degli *akhlāq* o costumi; si tratta del resto in gran parte di una dotta imitazione dell'etica greca.

L'impulso di al-Ghazzālī per la vita morale si è diramato profondamente anche tra il popolo per mezzo dell'organo efficacissimo di vita mistico-spirituale che hanno fornito le confraternite. Alle notizie che ne abbiamo già date (v. pag. 328 e sgg.) e dalle quali risulta quale parte il popolo minuto abbia potuto e possa prendere alla vita religiosa di esse, aggiungiamo l'elenco delle principali che sono rappresentate nelle nostre colonie, e cioè: *Qādirīyyah*, *Rifā'īyyah*, *'Arūsīyyah*, *'Isāwīyyah*, *Madantīyyah*, *Aḥmadīyyah*, *Sāliḥīyyah*, *Sanūsīyyah*.

Abbiamo anche notato che il raggiungimento dei gradi più elevati della via ascetico-mistica è riservato nelle confraternite ad una *élite* di Ṣūfī; essi soli si sottopongono al lungo alunnato, in qualità di *murīd* o aspiranti, che li conduce attraverso le varie tappe della via al raggiungimento del grado sommo di essa che è l'unione mistica. Questo appare nella mistica islamica in tre forme diverse, di cui è ortodossa solamente quella detta *wiṣāl*, nella quale la sensazione di esser tutt'uno con la divinità è una illusione dovuta alla perdita della coscienza del mistico; mentre nelle altre due forme è ammessa una vera unione sostanziale con Dio.

D) SISTEMA POLITICO ISLAMICO

Il sistema politico islamico si basa sulla concezione teocratica nata a Medina e sulla fratellanza di tutti i Musulmani.

Secondo la dottrina classica l'Islam è una monarchia universale sotto la sovranità del Califfo, il quale è il custode della unità e della integrità della fede, il garante della sua osservanza, ma non ha alcuna attribuzione per definire legge e costumi, e non è in alcun modo insomma paragonabile con il Papa. L'Islam non ammette quindi nello Stato, che la presenza di Musulmani, Ebrei o Cristiani, i quali ultimi sono tollerati, ma in uno stato di inferiorità ai fedeli. Gli altri non musulmani sono da considerarsi nemici, e i loro paesi sono soggetti alla guerra santa. La legge è unicamente la *Sharī'ah* la quale regola ogni forma di vita. Non importa qui accennare a quello che fu l'organizzazione del governo califfale.

La storia ha naturalmente recato continua offesa all'ideale musulmano universale e teocratico, utopia ben presto dimostratasi irrealizzabile. Fin dal tempo del Califfato Abbaside si staccarono degli Stati che assunsero un carattere nazionale; e l'omaggio al Califfato è divenuto man mano più sentimentale che reale. L'ultimo Califfato, quello che con un artificio è stato assunto dai Turchi, è stato abolito nel 1924,

come è detto sopra, senza che l'opinione islamica si commovesse troppo per questo. La vita nuova maturatasi attraverso i secoli ha concesso a molti principi della dottrina musulmana di rimanere, si può dire, intatti negli schemi dei nuovi Stati; non così alla universalità del regno islamico, ormai utopia solo vagheggiata da minoranze panislamiche, con scopi piuttosto politici che religiosi. Anche il concetto assoluto di *Shari'ah* ha dovuto modificarsi dinanzi alla necessità di introdurre norme più moderne prese dall'Europa; caso caratteristico è l'adozione di codici ispirati agli Europei, per materia però che non abbia stretto legame con la religione.

E) DIFFUSIONE DELL'ISLAM

La conquista islamica dei primi tempi diffuse fulmineamente con la violenza e con la spada la nuova fede; il considerare i non Musulmani come nemici da combattere, o come inferiori (nel caso di Ebrei e Cristiani), è stata l'arma più efficace di propaganda, la quale certo non è ricorsa, oltre alla guerra, a vere e proprie persecuzioni (sebbene le gravi vessazioni non siano mancate) verso gli infedeli viventi in paese musulmano. Per la diffusione dell'Islam hanno avuto molta efficacia, specialmente tra alcune popolazioni dell'Africa, le confraternite; all'infuori di questi casi e dell'azione di alcune sette e soprattutto quelle di carattere estremo, non si trova nell'Islam un pensiero e un'organizzazione missionaria che sia lontanamente paragonabile a quella del Cristianesimo o di altre religioni. Esce dal compito di questo scritto narrare le vicende della diffusione della fede islamica.

I Musulmani nel mondo possono ora calcolarsi a circa duecentocinquanta milioni. È musulmana gran parte dell'Africa settentrionale, mentre altri gruppi notevoli si trovano in altre parti di quel continente. In Asia la popolazione della Palestina, della Siria, dell'Asia Minore, della Mesopotamia è in maggioranza musulmana; e quasi completamente musulmane sono Transgiordania, Arabia, Turchestan, Persia, Afghanistan, Indie Olandesi e qualche altra regione. Numerosissimi sono anche i Musulmani nel Caucaso, nell'India, in Cina e altrove.

In Europa vi sono ancora Musulmani nelle regioni che già furono sotto la Turchia e inoltre nella Turchia europea; in Russia, soprattutto nei paesi del Volga, ecc.

La grandissima maggioranza è sunnita: la Persia è shi'ita (come molti musulmani della Mesopotamia e dell'India). Resti di altre sette sono sparsi qua e là, come si è detto nella parte storica.

Non giova qui soffermarsi su previsioni sull'avvenire dell'Islam. Ci siamo studiati in quanto precede di esporre i caratteri della sua storia religiosa: l'intelligente meditazione su di essa e sulla forza della vita moderna può suggerire i più vari prognostici. Ma occorre non dimenticare con quanta duttilità l'Islam ha creato sempre nella sua storia passata le più varie forme di compromesso fra tradizione e realtà nuova.

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

GEN