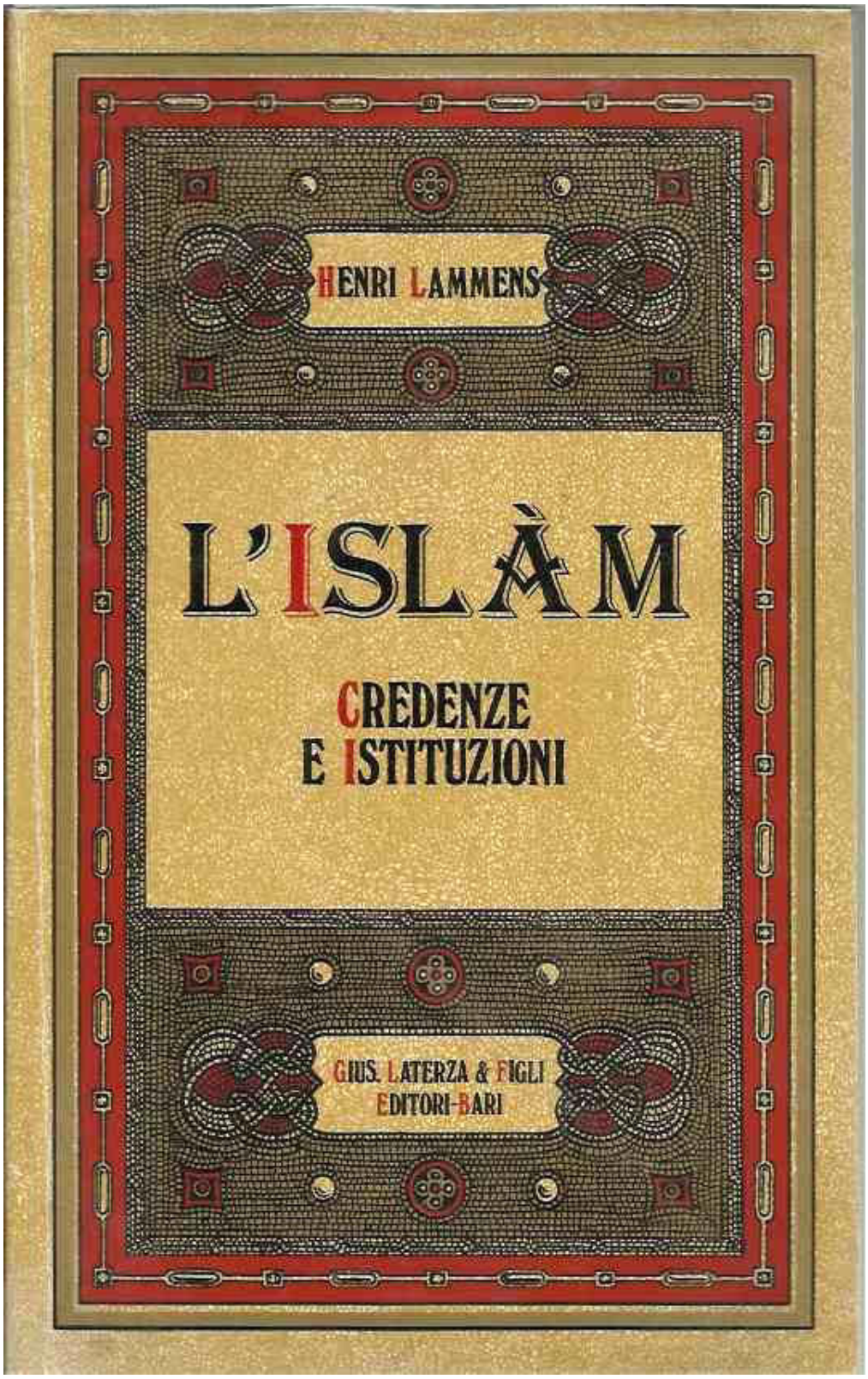

HENRI LAMMENS
L'ISLÀM
CREDENZE
E ISTITUZIONI
GIUS. LATERZA & FIGLI
EDITORI-BARI

HENRY LAMMENS

L'ISLAM
CREDENZE E ISTITUZIONI

NUOVA VERSIONE ITALIANA

DI

FRANCESCO GABRIELLI

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFIA EDITORI LIBRAI

1948

INDICE

Prefazione del Traduttore 5
Premessa dell'Autore 8

I. *La culla dell'Islàm* (L'Arabiapreislamica) 9

1. Il Higiàz 9
Il clima. — I nefùd. — Oasi.

2. La popolazione 11
I beduini. — Il loro ritratto. — La lingua e la poesia araba - Carattere. — Ospitalità. — Coraggio. — Tenacia. — Anarchia. — Il capotribù. — La Mecca.— Il governo della Mecca. Vita commerciale. — Carovane. — Sito della Mecca.

3. La religione 19
La Kaba. —Assenza d' idoli. —Gli ebrei. — I cristiani.

II. *Maometto* (Il fondatore dell'Islàm) 24

1. Periodo meccano 24
Giovinezza.— Matrimonio, vocazione.—Prima predicazione.— Insuccesso. L'ègira.

2. Periodo medinese 26
A Medina.—I combattimenti.—Badr.—Uhud.—Guerra del fossato. — Diplomazia. — Espulsione degli Ebrei. — Scacco di Muta (629). — Conquiita della Mecca. — Ultimi successi. — Morte di Maometto. — La successione.

III. *Corano* (Il libro sacro dell'Islàm) 33
Corano.—Autenticità.—Forma attuale.—Esegeti.— Principali commenti. — Sure meccane. — Sure medinesi. — Il dogma nelle Sure.—Profeti. — Escatologia. — Influenza del Corano.

I cinque pilastr dell'Islàm 45
Teodicea dell'islàm. — Il gihàd. — Statuto personale. — Altre prescrizioni.

IV. *La «Sunna»* (La tradizione dell'Islàm) 51
La Sunna. — Sua importanza. — Complemento del Corano. — Sunna dei «Compagni». — Il Hadìth.— Critica.—Principali raccolte.— I «sei libri».

V. *La giurisprudenza* (La legge dell'Islam) 62
Origine.—Le «radici» del fiqh. —Scuole antiche. — Scuole ortodosse. — Metodi. — Differenze. — Casuistica. — Pratica moderna. — Igmà. — Magistero vivente. — L'igtihàd. — Niente concili. — Niente clero. — Il califfato.

VI. *Ascetismo e mistica dell'Islàm* 81
Corano e ascesi. — Sufismo. — Influsso cristiano. — Influsso di Ghazzali. — Altri influssi. — Deviazioni, esoterismo. — L' inquisizione e i sufi. — Le confraternite di sufi. — Il«dhikr». — Musica. — Organizzazione interna. —- Principali confraternite. — Situazione attuale.

VII. *Le sètte dell'Islàm'* 100
Loro numero. — Gli Sciiti. — Il Katmàn o taqiyya. — L'imam invisibile. — Gli Imamiti o Duodecimani. — Il Mahdi. — Divergenze tra Sunniti e Sciiti. —Esegesi sciita. — I Metuali. — I Zaiditj. —Gli Ismailiti. — I Drusi. — I Nosairi. — Gli Ali ilahi.

VIII. *Riformisti e modernisti* 125
Reazione e riforma. — Ibn Taimiyya. — I Wahhabiti. — Ibn Saùd. — Gli Ahmadiyya. — Il Babismo. Il Bahaismo. — Abbàs Effendi. — Il problema contemporaneo del califfato. — Nazionalismo. — Congresso interislamico. — Il modernismo. — In India. — In Egitto. — In Turchia. — Qualche dato statistico. — Prospettive d'avvenire.

Bibliografia essenziale 156

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

II libro che qui si ripubblica in nuova veste italiana fu solo un parergo nella vasta e brillante opera del Padre Lammens. Nato a Gand nel 1862, ed entrato giovanissimo nella Compagnia di Gesù, egli trascorse la maggior parte della vita in Siria (dove morì a Beirut nel 1937), assorto nell'insegnamento superiore e nel lavoro scientifico. I suoi studi storici sulle origini dell'Islàm, l'ambiente arabo in cui sorse Maometto, le figure del Profeta e della sua cerchia, sono ben noti agli orientalisti per il loro acume critico, la sterminata dottrina, la forma squisitamente francese, vivida caustica e colorita, e per una tendenza che più o meno tutti li pervade ed infirma : una prevenzione sfavorevole cioè, di natura più o meno consapevolmente apologetica, nei riguardi della religione rivale del Cristianesimo e del suo fondatore, pur fatti oggetto di studio per tutta intera la vita dallo scienziato belga. Questa tendenziosità iniziale condusse il Lammens a demolire da un lato, con implacabile critica interna, l'edilìzio pseudo-storico eretto dalla *Sira* o tradizione biografica islamica sulla vita del Profeta, salvo ad accettare di essa per converso come validi quegli elementi che contribuivano a porre in luce sfavorevole personaggi ed eventi di quello stesso ambiente attorno a Maometto; elementi spesso in realtà non meno tendenziosi di quelli positivi. Inizialmente sincero nei suoi vaghi propositi di riforma religioso-morale, il Profeta arabo non sarebbe stato poi in seguito, per il Lammens, che un semicosciente impostore; i Compagni più venerati dell'antico Islàm, degli ambiziosi intriganti; il nimbo di pietà ardente, di devozione, di fede che circondò e accompagnò l'opera fatale del Fondatore, un manto gettato dalla tradizione seriore a coprire gare di cupidige, oblique trame e magagne... Tesi tutte queste, come abbiam detto, fondate su un apparato d'erudizione formidabile, e svolte con un'analisi corrosiva e un brio scintillante.

Piu sereno e costruttivo storico fu il Lammens per il periodo successivo a questa piò antica fase delle origini islamiche, per quel secolo del califfato omàyyade (660-750 d. C.) che fu l'epoca d'oro dell'impero nazionale arabo (*das arabische Reich*, come Io chiamò il Wellhausen). Di quanto la tradizione storiografica islamica aveva depresso la dinastia califfale di Siria, bollandola con grande esagerazione di empietà, mondanità e indifferentismo religioso, di altrettanto, e forse un po' per quelle medesime ragioni, essa fu cara allo storico gesuita: e in opere capitali egli ricostruì il regno del grande Moàwia, il fondatore della dinastia, riabilitò il geniale figlio Yazìd, aborrito spauracchio della pietà musulmana seriore, indagò storia e istituzioni, poesia e cultura, costume e arte del secolo della dinastia

damascena. Su questo brillante periodo più arabo che musulmano, e di un arabismo inurbatosi, raffinatosi, addolcitosi quasi nei molteplici tolleranti contatti col Cristianesimo orientale, la simpatia del Lammens potè riversarsi appieno, e le sue doti di grande erudito, di geniale affrescatore di quadri e ritratti storici, poterono risplendere senza danno della storica obbiettività. Ma tolto dai suoi prediletti Omàyyadi, il polemista e l'apologeta cattolico risorgeva in lui violento, e certo inconsciamente piegava al suo servigio il dotto filologo, l'esploratore e combinatore di fonti impareggiabile, il sottile scrutatore controluce di testi e di tendenze. Ciò che qualcuno udì dalle labbra del Lammens vecchio, che se avesse potuto ricominciare avrebbe forse trattato 1'Islàm con maggior benevolenza, rimase lo scrupolo e il rimpianto di chi sul cader della vita si volge indietro a guardare l'opera compiuta, più che un'evoluzione ideologica anche solo abbozzata negli scritti.

Tanto gioverà al lettore tener presente anche dinanzi a questa sintesi introduttiva all' Islàm, uscita dalla facile e nervosa penna del Lammens nel 1926. «Un libro di buona fede, *sine ira et studio*» l'ha definito l'autore nel presentarlo; e tale è stata indubbiamente la sua intenzione. In realtà non potrà sfuggire il riverbero, visibile anche in questo manuale, dell'atteggiamento fondamentale sopra notato. Sulla vita, il carattere, l'opera di Maometto, sul processo formativo del patrimonio dogmatico etico giuridico dell' Islàm, il Lammens informa con un tono ed un animus che si direbbe a tratti d'un illuminista settecentesco, con un ironico e pungente razionalismo, che non si può pensare senza malizia a quali effetti darebbe (anzi, ha storicamente dato) ove sia ritorto e applicato alle origini cristiane... Dal Profeta ai grandi dottori medievali (salvo forse il «cristiano» Ghazzali), ai riformisti e modernisti dell' Islàm contemporaneo, si ammetterà agevolmente che essi sian stati trattati dall'autore *sine studio*; ma si potrà dire ugualmente *sine ira*, con un briciolo di umana simpatia e comprensione, di quella comprensione che è del vero storico, e oltre le negatività sa vedere e far vedere la positività dei fenomeni e degli uomini narrati ?

Tale è il limite del libro. Ma entro questo limite, quale ricchezza e varietà d'informazione, quale delicata finezza di analisi, quale inimitabile vigore e lucida grazia di stile (questi ultimi, purtroppo, assai facili a svaporare in una traduzione [1]). Altri, sì, ha scritto dell' Islàm con equità maggiore, pochi con maggior dottrina e acutezza di sguardo, nessuno con maggior vena e felicità icastica di Henri Lammens.

Per tali durevoli pregi quest'operetta si raccomanda ancora, pur ad oltre vent'anni dal suo primo apparire, ad ogni cultore di storia e fenomenologia religiosa; e perciò, risultata per vari lati insoddisfacente la versione italiana fattane presso Io stesso editore nel 1929, si è voluto

apprestarne questa seconda. Il ventennio intercorso ha naturalmente fatto invecchiare qualche pagina dell'opera, che aveva al suo uscire maggior legame con la recente cronaca, e sapore di attualità (alludo sopratutto all'ultimo capitolo, con i paragrafi in buona parte superati dagli eventi sulla questione del Califfato, il riformismo turco, ecc.); ma tolti questi particolari, cui si è richiamata l'attenzione in nota, e tenuto anche conto di qualche per noi troppo ampio sviluppo dato alle sette eterodosse di Siria, il libro nell'insieme è più che mai vivo, suggestivo, battagliero, pur nella illusoria «obbiettività» dall'autore candidamente proclamata; ricco di una familiarità di mezzo secolo con l'ambiente musulmano, esso può essere una stimolante iniziazione, sol che si sia avvertiti con quale riserva e cautela fame uso.

Il traduttore, che forse mai vide il Lammens di persona, fu dalla benevolenza dell'illustre storico incoraggiato quando ancor ragazzo, sotto la dolce guida paterna, moveva i primi passi nello studio dell'arabo e dell' Islàm. E gli è perciò caro, anche col modesto lavoro d'una traduzione, rendere un postumo omaggio allo studioso insigne, che pur con la vivacità d'un temperamento intellettuale appassionato, fu un amico fedele, un cuore generoso e buono.

Francesco Gabrieli

Roma, novembre 1947.

NOTA. — Nella trascrizione dei nomi orientali, si è per praticità semplificata la grafia, mantenendo solo l'accento tonico sulle parole non piane.

PREMESSA DELL'AUTORE

Un libro di buona fede, ecco ciò che vuol essere questo lavoro. Senza controversia nè polemica, *sine ira nec studio.* Un'esposizione del tutto obbiettiva, come indica il sottotitolo, delle credenze e istituzioni dell'Islàm. Del resto, un manuale, cioè un'opera di volgarizzazione. Gli islamisti ed orientalisti con tutto ciò noteranno, oso sperare, che è una volgarizzazione informata e attinta alle fonti: Corano, Tradizione islamica, *Sira,* ecc. A questi mezzi di informazione mi si permetta di Aggiungere il lungo contatto con ambienti musulmani. Come citazioni, mi sono limitato a rinvìi al Corano.

L' Islàm qui considerato è anzitutto I' Islàm contemporaneo, quale è stato formato da una evoluzione di tredici secoli. I particolari forniti permetteranno peraltro di seguire il suo sviluppo storico. Suppongo già note le grandi linee della sua storia politica, a partire dalla morte del Profeta. Lascio da parte le sette scomparse, e così anche l'esposizione delle dispute della scolastica musulmana, che han dato origine alle scuole dei Mutaziliti, Ashariti, Murgiti, ecc., limitandomi a farvi breve allusione solo per quanto è richiesto dall'esposizione delle credenze. Circa le istituzioni private come il matrimonio, la schiavitù, ecc., mi son limitato agli elementi essenziali, sacrificando ogni particolare pittoresco

1
LA CULLA DELL' ISLAM

L'ARABIA PREISLAMICA

L'Arabia presenta l'immagine di un rettangolo, terminante a mezzogiorno l'Asia Anteriore. Questo gigantesco schermo di terre inospitali viene a frapporsi tra i paesi favolosi dell'India e l'Oriente classico, culla della nostra civiltà. Entro questo massiccio complesso, solo l'Arabia occidentale deve in questo studio fissare la nostra attenzione. Là, ad est del Mar Rosso, circa a mezza strada fra la Siria e l'Oceano Indiano, nella regione chiamata Higiàz, è nato I'Islàm. Da questa regione, limitata a nord dalla Siria, ad est dal Negd, a sud dal Yemen, ad ovest dal Mar Rosso, è partito l'impulso che ha condotto alle conquiste e all'espansione musulmana. E' dunque al Higiàz che dedicheremo ora le nostre prime pagine: al Higiàz, culla dell' Islàm.

1. —IL HIGIÀZ

IL CLIMA. — Il clima di questa regione è tropicale; il caldo, opprimente, ad eccezione di qualche zona montuosa, posta ai confini del Negd e del Yemen. In questo punto, la pittoresca regione ove sorge la città di Taif (circa 1500 metri d'altezza) e soprattutto il suo prolungamento meridionale, la catena del Saràt, giungente sino a tremila metri d'altezza, passano per una villeggiatura alpina. Eccessivo d'estate, il caldo resta penoso anche d'inverno, sopratutto nelle steppe scoperte dell'interno. La notte, il termometro vi discende allora sotto lo zero. Ogni cosa è rigida e angolosa nell'ambiente arabo: meteorologia, colori del paesaggio, carattere degli abitanti, la loro costituzione tutta nervi muscoli ed ossa, la loro lingua dalla gamma così povera di suoni vocalici accanto a una vera orgia di consonanti e gutturali, il loro alfabeto infine, in cui più della metà dei segni di trascrizione non si distinguono che con punti diacritici

Le piogge, assai distanziate e irregolari, non cadono che durante 1' inverno e all'inizio della primavera. Si conoscono anche periodi di siccità assoluta, che possono prolungarsi per tre anni e più. Per converso, capitano delle annate eccezionalmente piovose. Piogge di breve durata, vere trombe o nubifragi di straordinaria violenza. In qualche ora, esse formano nei fondovalle dei fiumi temporanei, larghi come il Nilo e 1' Eufrate, e trascinan via accampamenti interi con le loro greggi. Alla Mecca, penetrano nella Kaba e la rovesciano, Questi acquazzoni rianimano le steppe: attenuano l'eccessiva salinità del suolo, e sviluppano in pochi giorni la robusta flora pastorale del deserto.

E' il rabì, la festa della natura per le greggi e i loro guardiani, «Il latte e il burro, così si esprime un autore arabo, scorrono ben presto a fiotti. I piccoli beduini smagriti metton su pancia, si arrotondano in tutte le dimensioni. Le loro forme sferiche e rotondeggianti ricordano il can barbone, impinzato del latte materno». In tempi ordinari, i cammelli fanno senz'acqua per quattro e sin cinque giorni. Ora invece, ben pasciuti d'erbe, di piante grasse e rigurgitanti di linfa, non han più bisogno d'esser menati all'abbeveratoio. Sopportano allora la sete per quasi un mese. Al magro suo pasto abituale. l'Arabo può ora aggiungere un'abbondante raccolta di tartufi, di carciofi selvatici e di altre piante spontanee.

Il Beduino, secondo lo Sprenger, sarebbe il parassita del cammello. Questa frase brutalmente pittoresca vuol dire che quando il cammello è pasciuto a sazietà, tutta la Saracineria cessa di aver fame. Nulla di più giustificato della sollecitudine del nomade per il nobile animale. Esso è il fornitore dell'alimento ai Beduini, il loro mezzo di trasporto, la moneta di scambio. A ragione il Corano (16, 5-7) lo considera come un dono provvidenziale. Il suo latte, la sua carne, il suo pelo forniscono loro da vivere e da coprirsi; la sua pelle, otri e altri utensili domestici, il suo stesso sterco è utilizzato come combustibile, e la sua urina come specifico contro la malaria e le febbri persistenti.

I NEFÙD.—Ci si figura a torto l'Arabia come sepolta sotto un lenzuolo di mobili sabbie. Quest'ultima caratteristica non si applica che alle zone, fortunatamente abbastanza rare, chiamate nefùd. La parola è ignota alla lingua letteraria; in essa, i nefùd corrispondono al «deserto della Dahnà». Si tratta di file di dune bianche o rossastre ricoprenti centinaia di chilometri quadrati e giungenti talora a 50 metri d'altezza. D'estate, queste tristi distese di sabbia senz'acqua destano il terrore del viaggiatore.

Ma quando l'inverno è stato umido, esse divengono il paradiso del cammello. Al dire dell'esploratore Carlo Huber. «il possedere un pezzetto di territorio nel nefùd è considerato come una fonte di ricchezza». Le prime piogge ricoprono il suolo con un tappetto di verzura; delle euforbiacee, amiche dei terreni sabbiosi, vi si sviluppano in mezzo a una folla di umili piante, di liane vigorose, di erbe fortemente aromatiche e saporose.

OASI. — Il Higiàz presenta dunque l'aspetto di una contrada accidentata e montuosa, con un'alternanza di steppe sterili, fuorché dopo la stagione delle piogge invernali. L'apparenza grigiastra e cenerognola del paesaggio è interrotta da spazi coperti di rocce nere, resti di antichi vulcani. Sono queste le harra. Le si trova principalmente

verso Oriente, nella direzione del Nagd. Si conta un piccolo numero d'oasi. Le principali, andando da nord a sud, sono: Tabùk, Taimà, el-Ola, Fadak, Medina, Khaibar. Gli antichi palmeti scaglionantisi, presso i punti d'acqua, nel lungo corridoio di Wadi l-Qura fra Medina e Tabùk, sono oggi scomparsi, così come l'oasi di Fadak. Alcuni han voluto dedurne che il clima della Penisola si sia modificato. Ma in Arabia a partire dall'ègira, sopratutto dopo l'avvento degli Abbasidi, non v' è di cambiato che una recrudescenza di anarchia e di insicurezza, coincidente con una diminuzione dell'attività umana nella sua lotta contro un clima inclemente. Le sue oasi più importanti ricoprono appena una quindicina di chilometri di superfice. Khaibar, sita in mezzo alla harra, deve la sua esistenza alle sue acque abbondanti e alla disgregazione delle sue rocce vulcaniche. È rimasta celebre per la sua fertilità, non meno che per la sua insalubrità e per la calura torrida del suo clima. All'epoca dell'ègira tutte queste oasi, eccetto Tabùk, erano occupate e messe in valore da Ebrei. A Medina peraltro, sembra che gli Arabi abbiano ottenuto una lieve superiorità numerica sui loro concittadini ebrei. Eccettuata Medina, che diventerà la culla della tradizione musulmana, la popolazione delle oasi non ha esercitato che un assai debole influsso sull'evoluzione del primitivo Islàm.

2.-LA POPOLAZIONE

I BEDUINI. — La popolazione si divide in due classi: i Beduini o pastori nomadi, e i sedentari, questi ultimi antichi Beduini. Ovunque la lingua, i costumi e la religione sono i medesimi. I sedentari occupano le oasi e tre agglomerati che meritano il nome di città: Medina, la Mecca e Taif. L'agglomerato e il porto di Gedda (attualmente 30.000 abitanti) datano dall'egira.

I Beduini formavano la immensa maggioranza della popolazione, press'a poco come ai giorni nostri, in cui sono nella proporzione dell'83 per cento. Sono essi che accetteranno dai cittadini I'Islàm, e alimenteranno gli eserciti della conquista araba, in attesa che i popoli conquistati vengano a colmarne i vuoti. A questo titolo, meriterebbero già di attirare la nostra attenzione: ma anche perchè presso di loro il tipo, il carattere della razza si sono meglio conservati. Non può dirsi altrettanto dei sedentari. Benché rinnovati incessantemente dagli afflussi del deserto, tra i cittadini le influenze straniere e sin delle infiltrazioni di sangue non arabo sono innegabili. Taif era vicina al Yemen. La Mecca era divenuta un centro cosmopolita, frequentato dai mercanti di fuori, e anche un importante mercato di schiavi, sopratutto importati d'Africa. Essa aveva in sè una colonia di Abissini. Medina era per metà giudaizzata. Nulla di simile presso i Beduini, protetti

dall'asprezza dei loro deserti e dal loro isolamento contro l'invasione di costumi stranieri.

IL LORO RITRATTO. — Che pensare dell'Arabo, soprattutto del Beduino ? È lui che intendiamo indicare quando diremo semplicemente l'Arabo, e non già le popolazioni vicine d'Arabia, Siria, ed Egitto, cui la conquista musulmana ha finito con l'imporre 1' idioma del deserto. Come mai questo popolo, il giorno innanzi sconosciuto al mondo antico, fu condotto a una clamorosa entrata in scena sul teatro della storia ? «Nulla di più inesatto, ha detto Renan, che l'immaginarsi gli Arabi prima dell' Islàm come un popolo rozzo, ignorante, superstizioso». È un popolo eminentemente aperto, dall'intelligenza ricettiva. Anche a un primo incontro, il Beduino, malgrado la sua apparenza esteriore meschina, non può esser confuso con un primitivo o un barbaro. Il suo atteggiamento risoluto, il suo aspetto virile — l'inclemenza del clima, le privazioni della vita nel deserto, operano una naturale selezione e sopprimono brutalmente gli individui di costituzione difettosa — l'appropriatezza e finezza delle sue risposte, la disinvoltura con cui accoglie il suo ospite, darebbero piuttosto l'impressione di un gentiluomo decaduto, d'un tardo discendente dei patriarchi biblici. Ogni cosa in questo straccione, sino ai suoi cenci decorativi, al suo aspetto solenne, al suo parlare sentenzioso, completa l'illusione. Messo in condizioni favorevoli, che non trova se non fuori della sua patria, egli è in grado di assimilare il nostro progresso, le conquiste della più avanzata civiltà. Ricordiamo l'imperatore

Filippo l'Arabo, un Arabo sirianizzato del Hawràn, Zenobia, i monumenti di Palmira e di Petra.

LA LINGUA E LA POESIA ARABA. — Sin dal VI secolo dopo Cristo, il Beduino possedeva nella sua lingua nazionale uno strumento letterario di meravigliosa duttilità, capace di diventare, come in effetti diventerà, una lingua scientifica. Questo analfabeta ama e coltiva appassionatamente la poesia. Le donne condividono l'entusiasmo generale. Quale ci è «tata trasmessa dalla tradizione letteraria, a giudicarne dai frammenti del secolo prima dell'ègira, di cui alcuni son stati ritoccati sotto gli Abbàsidi, è questa una poesia di fattura esperta e dai metri prosodici svariati. Se è ricca di espressioni sentenziose, se trabocca d'energia e di passione più che non di idee, non manca d'armonia e di pittoresco, nè sopratutto di una sorprendente profusione di formule. Questa poesia è povera di sentimenti plasticamente espressi, di immagini originali, evocatrici di pensieri, e più ancora di motivi religiosi e morali, che sono per dire così lasciati in disparte. Pervasa da tirate eloquenti, essa non commuove la sensibilità e non fa sognare.

Si limita essa alla rappresentazione della vita esteriore, che rende con un realismo vigoroso e uno schematismo monotono come il deserto; con delle parole, mira a dare I' impressione delle forme e dei colori. Resiste piuttosto male alla traduzione. Disponendo di un idioma sonoro, spirito osservatore e appassionato, avido di indipendenza sino all'anarchia inclusa, l'Arabo possedeva tutte le qualità richieste per riuscire nell'eloquenza. Ma la sua organizzazione sociale rudimentale non gli sarà a ciò d'aiuto, nè dopo nè prima dell'ègira.

Se la perfezione di una lingua può esser considerata come riflettente l'anima, lo spirito di un popolo, l'evoluzione assai avanzata dell'idioma arabo dovrebbe bastare a vietarci di relegare i Beduini preislamici fra i popoli primitivi.

CARATTERE. —Circa le qualità morali, si impone una certa riserva: esse non erano al livello delle facoltà intellettuali e dello sviluppo letterario raggiunto dal Beduino. L'equità ci obbliga a reagire al cieco entusiasmo delle ammirazioni romantiche, degli amatori d'esotismo o di color locale. V è motivo di contestare l'esattezza dell'immagine, dell'idillico quadro che alcuni orientalisti han tracciato di questo campione d'una umanità fondamentalmente positivista e realista: Renan, per esempio: «Non so, egli afferma, se vi sia in tutta la storia della civiltà antica un quadro più grazioso, amabile, animato, di quello della vita araba preislamica, quale sopratutto ci appare nel tipo ammirevole di Antar». La scusa di Renan sta nella sua conoscenza un po' troppo sommaria dell'antica letteratura araba. Egli non si è data la pena di esaminare quanto racchiuda di storica verità la leggenda d'Antar, creata dai romanzieri di Baghdàd e di Kufa. Quando avremo qualificato il Beduino di individualista, avremo indicata la fonte principale dei suoi difetti, e riassunto in una parola le lacune più gravi della sua personalità morale. Mai egli è arrivato a sollevarsi alla dignità di animale sociale, a fondare una forma stabile e regolare di potere. Ibn Khaldùn lo ha già notato in pagine rimaste classiche della sua Muqàddima o Prolegomeni. La storia del califfato non deve farci illusione. Anzitutto quest'avventura strappò ai nomadi all' influenza disastrosa del loro ambiente. E poi, sotto gli Omàyyadi furono i Siri, a Baghdàd gli Iranici a organizzare una forma di governo e a permettere al regime califfale di funzionare, non senza scosse incessanti. L' individualismo soltanto spiega adeguatamente nel Beduino la mancanza di devozione all' interesse generale, di dolcezza soprattutto, o anche di semplice umanità. Il clima rude e deprimente del deserto esaspera le sue tendenze individualiste. Esso lo obbliga a vivere nell' isolamento, lui e la sua famiglia, a disputare al vicino l'acqua scarsa, i magri pascoli, che assicurano l'esistenza delle sue greggi, da cui dipende la

sua vita e quella dei suoi.

Dell' individualismo il nomade ha tutti i difetti, e anche le dubbie e torbide virtù: la fiducia in se stesso, una cupa risolutezza, l'egoismo tenace, la rapacità. Per converso, esaltando le sue facoltà innate, tendendole al punto da trarne il massimo del rendimento, obbligandolo a contare solo su se stesso, la solitudine gli ha impedito di cadere nella volgarità.

OSPITALITÀ. — Egoista, interessato, col cuore chiuso ai sentimenti altruisti, il Beduino ripugna istintivamente allo spargimento del sangue; non già per morbida sensibilità, ma perchè paventa le conseguenze della legge inesorabile del thar o vendetta. Egli la considera come la più santa delle istituzioni del deserto, come una vera religione con le sue dure conseguenze, cui non tenterà di sottrarsi il vendicatore legale, cioè il più vicino parente della vittima. Ma non proverà alcuno scrupolo a depredare un viaggiatore smarrito, senza protettore ufficiale, nel territorio della sua tribù. Hospes, hoslis, Gli averi dello straniero, anche arabo, che non sian protetti dall'egida della piccola comunità tribale, son considerati come bonum nullius, o, come si esprime l'Arabo, mal Allah «la roba di Allah», lecitamente appropriabile e alla mercè del più forte. Nelle annate buone, quando piogge abbondanti avranno rianimato la solitudine e gonfiato le poppe delle sue greggi, questo discendente d' Ismaele ricorderà Abramo. Si trasformerà d'un tratto in gran signore, ed eserciterà nobilmente i doveri dell'ospitalità, specie quando ai suoi fianchi ci sia un poeta per strombazzare ai quattro angoli d'Arabia—dove il poeta fa la parte del giornalista, arbitro dell'opinione pubblica — le prove della sua munificenza. Giacché egli è vanitoso, e sensibile al fascino dei bei versi. Egli professa il principio che u la fama merita d'esser comprata a peso d'oro».

CORAGGIO. — Lo si è proclamato coraggioso. Alcuni dotti hanno persino attribuito alla qualità eccezionale del suo valore i successi delle prime conquiste musulmane. V è motivo di esitare a condividere senza restrizioni un'opinione così lusinghiera, e si vedranno più oltre, nel nostro secondo capitolo, le ragioni di questa riserva, quando dovremo riassumere la carriera militare di Maometto. Il Beduino rifugge, specie dopo I' impiego delle armi da fuoco, dal combattere allo scoperto. Al posto ove noi mettiamo il coraggio, egli non vede che un'imprudenza, una gratuita bravata. Della guerra, non pratica che la razzia, anche ammesso che la razzia meriti il nome di guerra. Nella sua lotta per la vita, egli dà all'astuzia una parte preponderante. Come le fiere, preferisce cogliere di sorpresa il nemico; la fuga gli sembra un semplice

stratagemma di guerra. Infine non fa alcuna stima del valore anonimo, del soldato combattente nelle file o soccombente nella trincea, vittima oscura d'una consegna o dell'onore. Sulle tombe dei morti, le donne della tribù venivano a versar delle lacrime, u Non ti allontanare, gridavano, ombra generosa!» «Bella consolazione! rispondevano i poeti beduini — non bisogna stancarsi dal citarli, se si vuole giungere al fondo della mentalità del nomade — le elegie delle nostre donne mi richiameranno esse alla vita?»

TENACIA.—La più incontestabile virtù del Beduino — un altro frutto del suo individualismo—è il suo sabr. Non stiamo a tradurre questa parola con «pazienza». È tutt'altra cosa. È una tenacia indomabile a lottare contro la natura nemica, gli elementi implacabili, le fiere del deserto, e sopratutto contro gli uomini, cento volte più temibili per le sue greggi, che formano il suo unico avere, che non il lupo e le iene. Questa tenacia gli ha foggiato un temperamento d'acciaio, flessibile e resistente ad un tempo. Essa gli ha permesso di vivere e anche di prosperare sotto un cielo e in un ambiente ove tutto intristisce, fuorché il Beduino e il suo alter ego, la nave del deserto. In quei corpi angolosi, ossuti, immersi perpetuamente in un'aria secca e dura, bruciati dal sole, la sensazione penetra come la punta d'una lancetta. Di qui le sue collere, le sue cupidigie, e una sfrenata sensualità.

ANARCHIA. — A Ismaele, il biblico progenitore degli Arabi, la Genesi (16, 12) dedica questa descrizione: «manus eius contra omnes et manus omnium contra eum, et e regione universorum fratrum suorum figet tabernaculum». «La sua mano si leverà contro tutti e la mano di tutti contro lui; egli rizzerà la sua tenda in faccia a tutti i suoi fratelli». Nel suo isolamento ostinato e provocatore, il Beduino è rimasto l'autentico discendente del figlio d'Abramo, e il deserto resta pur sempre la regione del bellum omnium contra omnes. Incapace per se stesso di elevarsi al disopra del concetto di clan, di concepire una forma più evoluta di organizzazione sociale, egli cade fatalmente nello sbriciolamento politico appena il freno d'una mano di ferro lo abbandoni sulla china del suo temperamento anarchico.

IL CAPOTRIBÙ.—Del demagogo moderno, è stato scritto: «ritenendo di non avere alcuno al disopra di sè, giudica intollerabile di non esser egli superiore agli altri». Ecco un nuovo tratto che si applica magnificamente al Beduino. Il capotribù portava il titolo di sayyid, signore. Quest'appellativo è oggi sostituito da quello di sheikh dacché sayyid è riservato ai discendenti di Husain, il nipote di Maometto. Il

califfo Moawia si informò un giorno presso un nomade a che condizioni nel deserto si ottenesse il titolo di sayyid. La risposta merita d'esser meditata: «tavola aperta a tutti, dolcezza di linguaggio; vietarsi di nulla esigere ; mostrare la stessa affabilità ai piccoli e ai grandi; in una parola, trattarli tutti da uguali». Ciò significa domandare dell'abnegazione, dell'eroismo a getto continuo. La saggezza popolare lo attesta nel suo detto: «il sayyid della tribù deve farsi lo schiavo, il più umile di tutti ».

La designazione di sayyid dipenderà dunque dal libero suffragio della tribù. Questa scelta s'ispirerà al principio del seniorato. La precaria autorità di capo si trasmetterà, come dice la formula, «di vecchio in vecchio». Questi orgogliosi democratici dalla testa inzeppata di pregiudizi aristocratici, questi lottatori chiamati incessantemente a difendere contro un aggressore la piccola somma di beni che posseggono, ricusano ostinatamente di piegarsi agli ordini d'un giovane senza esperienza. Il vocabolo sheikh «anziano», vecchio, indica già queste ripugnanze. Senza riguardo ai servigi del capo defunto, o ai menti dei suoi figli e fratelli, essi rifuggiranno sopra tutto dal legarsi con una famiglia. Così l'autorità potrà passare dallo zio al nipote, ed emigrare da clan a clan. Si citeranno come fenomeni i casi di capi i cui avi, risalendo sino al terzo ascendente, furono successivamente sayyid. La trasmissione del potere, la successione in linea diretta, il principio dinastico in una parola, quale lo inaugureranno gli Omàyyadi, rivolteranno gli Arabi. Si giudichi se tali costumi politici permettessero di stabilizzare l'autorità e di attenuare I' individualismo, gli istinti anarchici della razza.

LA MECCA.—Volgiamo ora la nostra attenzione ai sedentari, cioè di preferenza ai cittadini. Per studiarli, considereremo la Mecca, la metropoli religiosa e commerciale del Higiàz, quale ci appare alla fine del VI secolo della nostra èra, alla vigilia dell'entrata in scena di Maometto.

La Mecca sembra corrispondere alla Macoraba del geografo greco Tolomeo. Il nome deriverebbe dal sabeo mukarrib, santuario; ciò che implicherebbe l'antichità della Kaba. Originariamente nomade, la tribù principale e signora della città, quella dei Quraish, vi si era stabilita da circa 200 anni, e vi deteneva tutto il potere. Essa governava attraverso una specie di sindacato commerciale, e formava come una repubblica oligarchica. La prosperità economica della Mecca dipendeva dalla sua situazione geografica, e dalle sue relazioni con l'importante via commerciale delle Indie. La strana città si trovava vantaggiosamente piantata all'estremità dell'Asia dei bianchi, di fronte all'Africa dei neri, sul crocicchio delle vie che portavano dalla Babilonide e dalla Siria agli

altipiani del Yemen, 1'«Arabia felice» degli antichi, alle province dell'Oceano Indiano e del Mar Rosso. Dalla Babilonide, dai porti del Golfo Persico e anche attraverso il Yemen, affluiscono i ricchi prodotti del Medio Oriente e dell' India; dalla Siria, quelli del mondo mediterraneo. Vediamo la Mecca aprir negoziati con gli Stati vicini, ottenere dei salvacondotti e il libero passaggio per le sue carovane, concludere l'equivalente di trattati di commercio con Bisanzio, l'Abissinia, la Persia, e gli emiri del Yemen.

IL GOVERNO ALLA MECCA. — Abbiamo pronunciato il nome «repubblica», in mancanza di un termine più appropriato. Alla Mecca, troviamo un'autorità, una forma di governo; ma quanto precaria, difficile a determinarsi! È il mala del Corano (23, 34, 48; 27, 29, 38), qualcosa come una assemblea di notabili, di capi del clan. Esso raggruppava le personalità delle più ricche e influenti famiglie. Così Abu Sufyàn, padre del futuro califfo Moawia, dell'illustre famiglia omàyyade. è chiamato «lo sheikh e il capo dei Quraish». Guardiamoci dallo stringer troppo da presso questa titolatura sonora, accordata del resto ad altri Quraishiti contemporanei. Alla Mecca stessa, troviamo ancora i costumi e i pregiudizi dell'Arabia individualista. Abu Sufyàn fu null'altro che il primo dei mercanti, dei finanzieri meccani, forse il più ricco, certo il più intelligente, il più patriota e dotato come nessuno del sentimento dell'interesse comune. In queste qualità sta il segreto della sua effettiva autorità e della sua influenza tutta morale. Di fronte a lui e ai suoi colleghi del sindacato mercantile, i capifamiglia quraishiti conservano gelosamente la loro autorità e il diritto di veto di cui non esitano a far uso, dovendo le decisioni esser prese all'unanimità. Ma pur senza intaccare l'autonomia dei clan particolari, la comunità o mala sa all'occasione esercitare una pressione discreta, allorché il bene pubblico e l'interesse delia città esigono quest'intervento. E'quest'interesse che essa invocherà per opporsi all' inizio alla propaganda religiosa di Maometto. Il mala comincia con dei consigli, cui seguono delle minacce. Viene infine la messa fuori legge, al bando cioè della tribù che rifiuta la sua protezione ai recalcitranti. Quest'istinto di solidarietà, unito al risorgere incessante dello spirito anarchico proprio degli Arabi, forma l'originalità dell'organizzazione meccana.

Questo spirito conservatore si trovò favorito dal desiderio di sfruttare commercialmente la salvaguardia dei mesi sacri, una specie di tregua di Dio, e poi l'attrattiva esercitata dal santuario della Kaba e dal pellegrinaggio annuo, con le sue stazioni vicine alla Mecca, centri di fiere visitate dalla maggior parte degli Arabi. Il sindacato quraishita si industriò a sfruttare questi vantaggi, unici in Arabia, per farne beneficiare gli interessi economici. La ragione mercantile passava

innanzi a ogni altra considerazione alla Mecca.

VITA COMMERCIALE. — Quando si studi da vicino la farraginosa e pittoresca letteratura della Sira e del hadìth, si ha l'impressione della vita intensa, traboccante da «questa sterile valle» della Mecca, come la chiama il Corano (14, 40). Si crede di cogliere come il ronzio d'un alveare umano, di trovarsi agli accessi delle nostre Borse moderne. E' la stessa agitazione, la stessa febbre di lucro, lo stesso furore di speculazione, e anche la stessa successione di rapidi arricchimenti e di repentine catastrofi. La Mecca diventa il paradiso dei sensali, intermediari, banchieri, con i loro prestiti di denaro collocato a interessi usurari, o che appaion tali a chi ricusa di tener conto dei rischi enormi corsi dal capitale in quell'epoca e in quell'ambiente. Nelle bottegucce dei cambiavalute, si specula sul cambio; si gioca al rialzo e al ribasso su monete straniere, sul carico delle carovane, sul loro arrivo e anche sul loro ritardo. L'afflusso delle monete bizantine, sasanidi, e yemenite, la complicazione degli antichi sistemi monetari, le conoscenze richieste per la loro manipolazione, davan luogo a infinite combinazioni, alle operazioni più redditizie.

CAROVANE. — Al dire di Straberne, tutti gli Arabi sono sensali e commercianti: κάπηλοι άλλον οί Δραβες, χαί έμποριχοί. Alla Mecca, «non si aveva stima che per i mercanti». Questa cieca passione aveva preso sin le donne. Esse impegnavano il loro avere nelle banche e nelle imprese commerciali; vi prendevano delle azioni, talvolta per minime somme. Perciò poche carovane partivano a cui tutta la popolazione, uomini e donne, non si trovasse interessata. Al ritorno, ognuno riceveva una parte dei guadagni proporzionata alla sua posta, al numero di azioni sottoscritte. Il dividendo non era mai inferiore al 50%; spesso anche toccava il doppio. Partendo, le carovane portavano cuoio, aromi, essenze preziose, metalli, particolarmente argento, proveniente dalle miniere d'Arabia. Dato questo movimento d'affari, non ci sarà da stupirsi di trovare alla Mecca dei commercianti che oggi collocheremmo tra i milionari. Debbo rinviare allo studio speciale che ho dedicato a quest'argomento (1).

SITO DELLA MECCA.—Pure, sarebbe stato difficile trovare un sito più austero, anche nella depressione della Tihama, la regione più

---

(1) Lei grottes fortunes à la Mecque au siècle de l'Hégire, in L'Egypte contemporaine, VIII, 17-30.

bassa e più desolata di quest'aspra provincia del Higiàz. Chiusa come in una morsa tra due montagne scoscese e nude, la città occupava il fondo di un avvallamento, una vera conca, dove venivano a immagazzinarsi d'inverno le piogge dei terribili temporali della Tihama. Tale era la loro violenza, che essi devastavano periodicamente la città, e, come s' è visto, giunsero a rovesciare sino il santuario della Kaba. In questo corridoio male aerato, bruciato per tutta un'interminabile estate dal sole implacabile d'Arabia, senza avere il riparo d'una palma, la popolazione, per estinguer la sete, si vedeva ridotta al variabile flusso del pozzo di Zemzem, presso la Kaba. Ma quel bassofondo, volta a volta palude e fornace, coincideva con una delle più importanti stazioni dell'antica via degli aromi, col crocicchio delle vie continentali che mettevano in comunicazione lo Yemen. l'Africa e la Siria, e conducevano ai ricchi mercati dell'India, meta delle cupidige e delle competizioni internazionali. Questa coincidenza spiega, nonostante i molteplici disagi del clima, la parte svolta in Arabia da questa strana città, che doveva albergare la culla di Maometto e quella dell' Islàm.

3.- LA RELIGIONE

Gli orientalisti continuano a dissertare sulla realtà e poi sulla profondità del sentimento religioso che conviene attribuire ai Saracini di prima dell'ègira. Non si trova traccia, lo si è visto, di vere preoccupazioni religiose, a esaminare i più antichi monumenti della letteratura beduina, «leggera e indevota», come l'ha giustamente qualificata Renan.

LA KABA. — Abbiamo già menzionato il culto della Kaba. Era un edifizio rettangolare, originariamente senza tetto. Serviva di reliquario alla piètra nera, che era il gran feticcio, la principale ma non l'unica divinità dei Quraishiti. La lunghezza attuale della Kaba, spesso rimaneggiata e ricostruita — l'ultimo restauro risale al secolo XVII — è di dodici metri su dieci, l'altezza di quindici metri. La pietra nera è incastrata nell'angolo sud-est a un metro e mezzo dal suolo. Alla vigilia dell'ègira, in tutta l'Arabia dei nomadi, e particolarmente nel Higiàz, la religione ci offre, dietro la pratica multiplex, attraverso la varietà dei culti locali, un tratto caratteristico. È il predominio e la popolarità della litolatria, del cullo delle pietre divine o betili. Esse eran chiamate bait Allah «casa di Dio», e passavano per la rappresentazione e anche la dimora della divinità, senza che nessuno pensasse a scrutare e discutere questi dati tradizionali. Originariamente santuario beduino, la Kaba, col pozzo sacro di Zemzem, aveva servito da centro d'attrazione a quell'agglomerato di sedentari che era divenuta la Mecca.

ASSENZA D'IDOLI. - Malgrado la mancanza d'una vera e propria mitologia che possa ricordare quella della Grecia, il paganesimo arabo possiede una specie di Pantheon in cui figurano degli dei e delle dee le cui relazioni sono poco studiate. Ma non ha conosciuto degli idoli propriamente detti, rappresentazioni figurate di esseri divini. Le sue divinità erano, lo abbiam visto or ora, delle pietre dalle più bizzarre forme: blocchi erratici, monoliti drizzati o scolpiti bizzarramente dalle erosioni atmosferiche, assumenti talora aspetto d'uomo, di colonne o di piloni. Alcune restavano attaccate alla roccia dove erano state scoperte. Altre, come la Pietra Nera, erano incastrate in un'edicola, quando non ci si contentava di circondarle d'un cerchio di pietre. Un pozzo si trovava di solito nelle vicinanze, utilizzato per le abluzioni, e spesso anche un albero sacro, dio esso stesso o ricettacolo di un essere divino. Esso serviva a sospendervi i trofei di guerra, le armi votive, le offerte dei visitatori, talora un pezzo o di stoffa o un lembo di veste.

Attorno si stendeva il haram o territorio sacro, che godeva del diritto d'asilo per tutti gli esseri viventi, uomini e animali. Gli alberi stessi del haram dovevano essere religiosamente rispettati: nessun ramo poteva esserne staccato. Questi santuari rustici all'aperto restavan deserti la maggior parte dell'anno. La tribù — ogni tribù o gruppo di tribù aveva i suoi dei particolari— vi si riuniva in epoche solenni, come al principio dell'autunno e della primavera, per offrire dei sacrifizi, principalmente di cammelli. I presenti erano sottoposti a purificazioni e ad astinenze rituali. L'olocausto biblico era sconosciuto. Il sangue della vittima, talor sostituito da libagioni di latte, era versato sul betilo o in un buco praticato ai piedi del dio-feticcio. Seguivano dei pasti rituali, una specie di comunione, in cui la carne era consumata dai partecipanti che si erano tutti fatto radere il capo. Finita questa cerimonia, si usciva dall'ihram, stato sacro, per rientrare nel hill, il profano, o in altre parole per riprendere le occupazioni ordinarie.

Alcuni belili erano trasportati in guerra, quando la comunità nomade era impegnata in una lotta ove fosse in gioco la sua esistenza. Lo stesso avveniva durante certe cerimonie religiose, quelle per esempio delle rogazioni o istisqà, a seguito di siccità prolungate o all'epoca dei pellegrinaggi. Per tali traslazioni si usavano delle qubbe, specie di padiglioni-tabernacoli in cuoio rosso. Queste processioni si chiudevano col settemplice tawàf, la circumambulazione rituale attorno al santuario. La guardia della qubba era affidata a una scorta di donne, che accompagnavano i canti liturgici e le acclamazioni sacre al suono dei timballi. All'epoca del pellegrinaggio, analoghe processioni conducevano i partecipanti alle diverse stazioni del pellegrinaggio, o collegavano fra loro santuari vicini. Si praticava anche la divinazione per mezzo di frecce rituali, tirate a sorte in presenza del betilo dal kahin

o indovino professionale. Esse davano la risposta positiva o negativa alla domanda proposta. Una kàhina o indovina prendeva spesso il posto del kahin.

A questo feticismo, estremamente primitivo, si collegava il culto quraishita e l'insieme del pellegrinaggio della Mecca, con le sue stazioni, mawqif, ad Arafa, Mina, ecc. le sue circumambulazioni e processioni a Safa e Marwa e altri santuari urbani. Di questo complesso di cerimonie arcaiche, il hagg islamico ha conservato le pratiche principali.

Esso ne ha solo sommariamente cancellato l'etichetta pagana. Per toglier loro il lor significato politeista, le collega col culto di Allàh, e le dice istituite da Àbramo, fondatore della Kaba. Inguaribili fatalisti, i Beduini non avevan serbato alcuna nozione precisa d'una vita futura o dell'eternità dell'anima. Essi ammettevano l'esistenza dei ginn, esseri maldefiniti, a mezzo tra il demone e l'uomo, e riproducentisi come quest'ultimo. Essi son temuti, perchè fruenti della facoltà di rendersi invisibili, eppur soggetti alla legge della morte. Nel secolo che vide nascere Maometto, Allàh comincia peraltro ad emergere dalla massa delle divinità particolari e dal gruppo dei belili. Questi son sempre onorati, ma si riconosce che Allàh akbar, Allàh è più grande.

Non esisteva vero clero o classe sacerdotale. Questa era sostituita da ierofanti, figure di grado inferiore, indovini, auguri, aruspici, inservienti, guardiani di belili e di santuari. Il kqhin, e il suo corrispondente femminile la kàhina, emettono oracoli, interrogano le frecce sacre, presiedono all'istisqà volto a ottenere la pioggia. I sadin sono dei semplici guardiani di santuari. Gli aif e i qaif interpretano gli auguri, e decidono i casi complicati di stato civile e di genealogia. I kahin occupano il sommo di questa gerarchia mal definita; la carica non è ereditaria come quella di sadin. Essi accompagnano gli eserciti, la qubba-tabernacolo, e grazie alla loro prescienza debbono informare sui piani e i movimenti del nemico. Esercitano del pari le funzioni di hakam, giudice-arbitro. Vien loro attribuito — di preferenza alle kàhine o pitonesse—un potere segreto, come di attirare la pioggia, di esorcizzare gli spiriti, le malattie, i malefizi, e quello di rendere inoffensive, per mezzo di formule misteriose, come il Balaam biblico, le armi e le manovre del nemico.

Nulla prova che 1'infanticidio fosse diffuso in Arabia, fuor della tribù di Tamìm, che l'avrebbe praticato durante una grave carestia. Questo capo d'accusa, troppo facilmente ammesso dagli orientalisti, poggia sul poco conto che i Beduini facevano delle loro figliuole. A questo si è raccostata una domanda oratoria del Corano (16, 61) che è stata interpretata troppo letteralmente dai poeti, nel I secolo dell' ègira.

GLI EBREI. —Abbiamo già menzionato l'occupazione delle oasi del Higiàz da parte degli Ebrei. In gruppi più compatti, li si trovava a Medina. Essi vi dominavano i campi migliori, il commercio e l'industria, e avevan permesso agli Arabi, quelli che presto saranno detti gli Ansàr, di stabilitisi come loro clienti. Questi clienti, avendo finito con l'acquistarsi la supremazia numerica, aspiravano a diventare esclusivi padroni. Dopo l'ègira, Maometto verrà a cozzare contro l'ostilità degli Ebrei di Medina: il Corano ne è testimone eloquente. Anche Taif aveva una colonia israelitica. Alla Mecca, non eran rappresentati che da mercanti di passaggio. Nel Yemen, eran riusciti a fondare uno stato ebraico, e vi vennero in urto coi Cristiani del luogo.

Avevano dei rabbini, delle sinagoghe, delle scuole, tutta l'organizzazione insomma, e anche i pregiudizi esclusivistici, del mosaismo talmudico. Per essi, gli Arabi erano degli ummiyyùn, dei «gentili», non già degli analfabeti, o soltanto nel senso che non possedevano un kitàb o libro rivelato. Li guardavano molto dall'alto, benché essi stessi, nella gran maggioranza, fossero composti di proseliti di origine ismaelitica. Questo disdegno farà loro torto nelle loro lotte contro l'Islàm; ma non li ha almeno impediti di coltivare anch'essi, e con successo, la poesia araba, e sullo stesso tono dei Beduini. Erano tutti sedentari, e non si conosce una sola tribù ebrea nomade.

I CRISTIANI. - Assai meno favorito come diffusione e soprattutto come coesione, non godendo come gli Ebrei del vantaggio di essere concentrato in delle oasi, tale era nel Higiàz il Cristianesimo, così diffuso tra i Beduini confinanti con la frontiera sira, e poi negli stati dei Ghassanidi, così come nel Yemen dove lottava vantaggiosamente col Giudaismo. Nel corridoio di Wadi l-Qura, e poi in vicinanza della Siria, si trovavano dei gruppi di asceti e di eremiti cristiani. La poesia antica attesta la popolarità di questi monaci, e il Corano (5, 85; 24, 35; 57. 27) conserva l'eco di questa simpatia. Alla Mecca, non possiamo constatare che l'esistenza d'un infimo gruppetto di cristiani indigeni, cioè quraishiti. Come gli Ebrei, i Cristiani si davano in Arabia al commercio, sopratutto di piccoli merciai nelle città, nelle oasi e negli accampamenti beduini. Gli Abissini cristiani, commercianti e schiavi, sembrano esser stati numerosi alla Mecca. Tutti questi stranieri erano seguaci di antiche eresie: essi appartenevano a sette eterodosse, principalmente al monofisismo, e poi al nestorianesimo e al cristianesimo d'Abissinia, fortemente misto di elementi giudaici. Maometto sembra aver cercato la loro compagnia (16, 105; 25, 8).

La pratica di tali informatori, spiriti gretti e parlanti una lingua straniera (Cor. 16, 105), mal conoscenti la loro stessa religione, e poi la loro discordia e le loro divisioni dottrinali (Cor. 19, 35, 38), tutte queste

circostanze non han potuto contribuire a fissare le idee di Maometto sui dogmi e il valore del Cristianesimo. Egli non ha cominciato col distinguerlo nettamente dal Giudaismo. Tale fu del pari l'illusione del piccolo gruppo contemporaneo dei hanif, monoteisti che non erano nè giudei nè cristiani. Al principio, e prima del suo arrivo a Medina, Maometto si è creduto nelle grandi linee d'accordo con le due religioni della scrittura. Si appella costantemente alla loro testimonianza (Cor. 16, 45; 21, 7, passim), e trova poi in quest'accordo sui dogmi monoteistici la prova della realtà della sua missione, di lavorare tra i suoi compatrioti al trionfo del monoteismo. Egli augura cordialmente (Cor. 30, 4) la vittoria dei Bizantini sugli Iranici politeisti. È a Medina, discutendo con gli Ebrei, che si accorgerà delle sue illusioni, e ne trarrà la risoluta conclusione della malafede della gente della Scrittura.

2
MAOMETTO

IL FONDATORE DELL' ISLAM

È in quest'anarchica Arabia, nell'ambiente cosmopolita e pagano della Mecca, che è nato «Muhammad», forma originale del nome latinizzato Maometto. Il Corano (61, 6) lo chiama anche Ahmad. La data della sua nascita andrebbe posta non già verso il 570 — data tradizionale ancor comunemente ammessa dagli islamisti — ma intorno al 580, se è vero che egli non ha passato la cinquantina.

La sua vita ci è nota per il Corano e per una compilazione biografica, la Sira, di cui sin dalla fine del I secolo dell'ègira, i musulmani cominciarono a raccogliere e poi a redigere i materiali. Specie da un mezzo secolo a questa parte, questo materiale documentario è stato dagli orientalisti sottoposto a una critica assai semata. La parte meno nota della Sira, e anche la più discussa, è il periodo meccano della vita del Profeta. A partire dall'egira, i dati principali van crescendo di precisione.

I. - PERIODO MECCANO

GIOVINEZZA. — Maometto apparteneva a una buona famiglia, quella degli Hashimiti. Essa si riconnetteva a quella che si potrebbe chiamare l'aristocrazia cittadina, ma era caduta nell'indigenza. Alla Mecca, i suoi nemici obbietteranno alla sua missione profetica questa oscurità, e l'umiltà della sua posizione sociale (Cor. 17, 96; 25, 8; 43, 30). Suo padre si chiamava Abdallàh, sua madre Amina; egli non conobbe il padre, morto all'estero, e conobbe appena la madre, scomparsa prematuramente. La sura 93 attesta che egli divenne presto orfano, e passò la sua infanzia e giovinezza nella miseria. A questi particolari si riduce tutto ciò che sappiamo di certo sui suoi primi 25 anni. Era, si afferma, stimato per la sua lealtà. Era uno spirito pensoso, che si interessava alle questioni religiose cui i suoi scettici concittadini restavano indifferenti. I suoi viaggi fuor della Mecca e anche fuori d'Arabia non hanno nulla d'inverosimile, dacché tutti i Quraishiti si trovavano impegnati nel commercio con le carovane. Il Corano vi fa frequenti allusioni, e persino a viaggi di mare. È nel corso di queste peregrinazioni che la Sira lo mette in rapporto con dei monaci cristiani.

MATRIMONIO, VOCAZIONE. — L'orfano hashimita sarebbe stato raccolto dapprima da suo nonno Abd al-Muttalib, poi da suo zio Abu Talib, padre di Ali. Sui 25 anni, sposò una ricca vedova meccana,

Khadigia, dì età assai matura, oltre la quarantina. Essa gli dette dei figli di cui le femmine sole restarono in vita. Sua figlia Fatima gli sopravvisse. Maritata a suo cugino Ali, essa divenne attraverso i suoi figli Hasan e Husain la progenitrice delle numerose famiglie di Sceriffi o discendenti del Profeta.

Il problema della vita futura non preoccupava punto i Meccani. Nel dibattere questo problema, Maometto sull'età di 30 anni (Cor. 10, 17) traversò una crisi religiosa, che in seguito a visioni notturne (Cor. 44, 3; 73, I sgg., 74, I sgg.; 97, I) condusse alla conversione di questo spirito serio. Disgustato del grossolano feticismo e del materialismo dei Quraishiti, egli abbracciò il monoteismo e la fede nel dogma della resurrezione. Trovandosi d'accordo su questi dogmi cogli Ebrei e i Cristiani, persuaso che, dato che non esiste se non un unico Iddio, non debba esserci che una sola rivelazione, fuor della quale gli Arabi non potevano esser lasciati, si ritenne chiamalo a predicare queste verità fra i suoi compatrioti. La data esatta, le circostanze precise di questa evoluzione religiosa, su cui gradatamente si credette innalzato alla funzione di profeta, ci son rimaste ignote. Non possediamo a tal riguardo che le misteriose allusioni del Corano (96, 1-5; 74, 1-10; 81, 17); le si ritrovano trascritte e particolareggiate nella Sira, in innumerevoli aneddoti pittoreschi.

PRIMA PREDICAZIONE. — Egli si mise a predicare la sua nuova legge, prima tra l'indifferenza, poi ben presto fra l'ostilità degli scettici Meccani. Le sue rivendicazioni sociali in favore dei poveri irritarono i ricchi, oppressori dei deboli. Contro il Profeta, i suoi avversari impiegarono principalmente l'arma del sarcasmo. La diressero di preferenza contro il dogma della resurrezione, instancabilmente predicato dal novatore, quindi contro la sua predizione di una catastrofe imminente, e gli sviluppi escatologici che il predicatore vi riconnetteva. Per sottrarsi a queste vessazioni, molti dei primi musulmani emigrarono in Abissinia. Queste discussioni si trovano esposte lungamente nelle sure meccane. Vi si ritrova del pari il racconto dell'isrà, del «viaggio notturno del Profeta dalla Mecca a Gerusalemme; esso forma l'inizio solenne della sura 17: «Gloria a Colui che di notte trasportò il suo servo dal santuario sacro (la Mecca) al santuario lontano, nel paese che noi abbiam benedetto (la Terrasanta), al fine di rivelargli le sue meraviglie. Allah ode e vede tutto». Da allora, I' Islàm considera Gerusalemme come sua terza città santa.

INSUCCESSO. L'ÈGIRA. — Presto il Profeta si convinse dell' impossibilità di convertire i suoi concittadini. La sua costanza non fu scossa per questo, nè la sua fede nella sua missione, che egli conserverà

sino alla fine. Egli cominciò col comunicarla a un piccolo gruppo di seguaci, tra cui si distinguevano degli uomini risoluti come Abu Belcr ed Omar, che diventeranno i suoi più devoti aiutanti. Dopo un infruttuoso viaggio di propaganda a Taif, un incontro fortuito lo mise in contatto con degli Arabi di Medina di passaggio alla Mecca, e che i rapporti con i loro concittadini ebrei avevano resi più accessibili alle idee religiose. Essi lo invitarono a trasferirsi da loro. Contava allora circa 40 anni, o 50 secondo la versione tradizionale.

Il suo esodo dalla Mecca inaugurò l"«ègira», higra o emigrazione. Esso segna il punto di partenza dell'era musulmana, istituita 17 anni più tardi dal califfo Omar, e che ha principio col 16 luglio 622 d. C. Nella carriera di Maometto, 1'ègira segna un punto non meno interessante: l'evoluzione politica dell' Islàm. Il Profeta sta per divenire Capo di stato. Nell'antico diritto arabo, 1'ègira significava non solo la rottura con la sua città natale, ma equivaleva per quest'ultima a una specie di dichiarazione di guerra. Il sindacato meccano non ebbe dubbi in proposito. Sino allora per i discepoli di Maometto la parola d'ordine, la consegna, era stata di «tener duro» tra le contraddizioni. Il gihàd era ancor una guerra spirituale. A Medina, si apre il periodo dell'azione. Verrà raccomandato di lottare con le armi, sinché 1' Islàm trionfi e «gli infedeli siano umiliali e obbligati a pagare l'imposta».

2. — PERIODO MEDINESE

A MEDINA. — Alcune centinaia di medinesi non tardarono ad accettare la nuova dottrina. Son questi gli Ansar (Cor. 9, 101) o Ausiliari. Dei Meccani musulmani avevano preceduto il maestro a Medina; essi e i loro concittadini che seguiranno il loro esempio sono designati sotto il nome di Muhagirùn «Emigrati». Ausiliari ed Emigrati formeranno i quadri della futura aristocrazia dell'Islàm. Con una convenzione, ahd, assai abilmente redatta, Maometto cercò di assumer la parte d'arbitro tra musulmani, ebrei e pagani di Medina, e di portare tutte le divergenze davanti al suo tribunale.

Vi sarebbe certo riuscito, data la malleabilità dei Medinesi, se non fosse stata l'ostinazione degli Ebrei delle oasi.

I suoi primi rapporti con essi gli permisero almeno di familiarizzarsi con la storia biblica di Abramo. Egli vi apprese le relazioni genealogiche di Ismaele col popolo arabo; dati che utilizzerà più tardi per render 1'Islàm indipendente dai due monoteismi «della Scrittura», il giudaismo e il cristianesimo, con cui non tardò a scoprire il suo disaccordo dottrinale. Maometto ricollegherà 1' Islàm ad Abramo, considerato come il suo progenitore religioso. Col proclamare questo patriarca fondatore della Kaba, egli si lusingò di poter spaganizzare il

vecchio santuario meccano, e di consacrarlo al culto di Allàh.

Dopo aver cercato di avvicinarsi agli Ebrei, almeno con una intesa politica, egli dovè convincersi che tutto lo separava da essi, e di quanto gli rimanessero ostili. Ponendo come principio che la profezia era privilegio esclusivo di Israele, essi si rifiutarono di riconoscere le pretese del profeta «ummi», gentile. I loro rabbini non cessarono di tormentarlo con le loro discussioni e le loro beffe; i loro poeti lo bersagliarono di epigrammi. Spinto all'estremo, Maometto finì col dichiararli «i peggiori nemici dell' Islàm» (Cor. 9, 85). Rinunciando a convincerli, egli pensò dapprima di poterli intimidire con l'assassinio dei loro principali capi. Quando poi si sentì sicuro dal lato della Mecca, adottò contro i suoi ostinati contraddittori misure anche più radicali.

I COMBATTIMENTI. BADR. — Qualche mese dopo il suo stabilimento a Medina, Maometto lanciò delle bande contro le carovane della Mecca. Era una risposta alle vessazioni contro i rari suoi adepti rimasti nella sua città natale; ed era anche un attaccarla nel punto più vulnerabile. Il sindacato quraishita si allarmò. Il traffico, cioè la prosperità della città, era compromesso, dipendente com'era dalla sicurezza delle vie commerciali.

Nel frattempo una importante carovana meccana aveva preso la via della Siria, donde doveva riportare per oltre un milione di merci e di valori. Maometto si propose di intercettarla al suo ritorno. Questa notizia mise in subbuglio la Mecca, dove il capo della carovana, Abu Sufyàn, aveva potuto dare l'allarme. Si organizzò colà tumultuosamente un contingente di parecchie centinaia d'uomini, mercanti e borghesi, strappati bruscamente ai loro banchi di bottega: soldati improvvisati, mal preparati ad affrontare degli avversari risoluti che avevano il torto di disprezzare. Quest'accozzaglia s’immaginò che il nemico si sarebbe disperso alla notizia del loro avvicinarsi.

Malgrado il contrordine inviato da Abu Sufyàn, che aveva potuto battere in velocità i Medinesi e salvare la carovana, i Meccani avanzarono nel più gran disordine verso Badr, sede di una fiera annuale. E a ogni buon conto i mercanti quraishiti avevan portato con loro le loro carabattole per non perdere una buona occasione. È al mercato di Badr che andarono inopinatamente a cozzare nei contingenti medinesi, accompagnati da Maometto in persona. Fu uno sbandamento pietoso. Malgrado la loro assai notevole superiorità numerica, i Meccani ebbero a lamentare parecchie dozzine di morti, e altrettanti prigionieri che dovettero riscattare ad alto prezzo, È questo il miracolo di Badr (anno 624) celebrato dal Corano (3, 119). Esso esaltò l'orgoglio dei musulmani, ed ebbe in Arabia una notevole eco.

UHUD. — L'umiliazione e la costernazione furono grandi alla Mecca. Per un anno intero, si preparò colà la rivincila militare. L'orgogliosa repubblica vi consacrò quel mezzo milione, ammontare dei profitti realizzati dalla carovana di Badr, che l'abilità di Abu Sufyàn aveva sottratto al disastro. I Meccani si presero la rivincita alla giornata di Uhud (625). 1 musulmani vi furono completamente battuti, e il Profeta stesso ferito. I vincitori non osarono attaccare Medina, città aperta e sprovvista di difensori; la loro indecisione mutò il successo di Uhud in una vittoria senza avvenire. Quanto a Maometto, questo grave scacco non riuscì ad abbattere il suo coraggio. Qualche mese dopo la giornata d'Uhud, egli aveva ristabilito la fiducia tra i suoi ; riprese i suoi attacchi e scorrerie contro il commercio meccano, che ridusse ben presto agli estremi

GUERRA DEL FOSSATO. — La Mecca convocò i contingenti delle tribù beduine sue alleate, e mobilitò le sue truppe mercenarie, gli Ahabtsh, così chiamati perchè in maggioranza originari Abissini. 11 nuovo esercito, forte di 10.000 uomini, venne nel 627 ad attaccare Medina. Questo episodio figura nella Sira come «guerra del fossato», o «trincea », khandaq. Per supplire alla forte inferiorità delle sue forze militari. Maometto aveva immaginato di proteggere per mezzo d'un modestissimo fossato, khandaq, la parte più vulnerabile della città. Bastò questo debole ostacolo per spezzare lo slancio degli assalitori. L' intesa venne a mancare fra Beduini e Meccani, e le abili manovre di Maometto finirono di dividerli. Si combattè a distanza, a sassate e frecciate. In capo a un mese, i confederati si decisero a levare il blocco di Medina (cfr. Cor. 33, 9-27). Sommando le perdite dei due campi, talora non si arriva neanche a fare intera la cifra di 20 morti. Questo esempio illustrativo dei fatti viene a confermare il nostro teorico schizzo del coraggio beduino.

DIPLOMAZIA. — A partire da questo successo. Maometto avrebbe potuto considerar la partita come vinta. Ma invece di sfruttarla con le armi, preferì ricorrere alla diplomazia in cui eccellette. Partito alla testa di 1400 musulmani col pretesto di compiere il pellegrinaggio, egli accettò per la forma uno scacco: si fece cioè fermare coi suoi sul limite del haram dai Meccani in armi. Ma, ciò cui teneva nel fondo del cuore, seppe strappare ai loro negoziatori, lui, il tarìd, il bandito politico, l'accordo detto di Hudaibiyya (628). In esso egli trattava da pari a pari con la Mecca, e in qualità di capo di stato. L' Islàm ne guadagnò in prestigio, e si assicurò dei nuovi seguaci fra i Quraishiti. Le più notevoli di queste nuove reclute erano incontestabilmente i due futuri capitani, Khalid ibn al-Walìd e Amr ibn al-As.

Pur preparando con le armi e con la diplomazia la resa della sua città natale, Maometto aveva lavorato, a partire da Uhud, ad assicurarsi il possesso esclusivo della sua base d'operazioni, l'oasi medinese. Un gruppo di Medinesi influenti aveva accettato di abbracciare 1' Islàm, ma intendevano restar padroni in casa loro, invece d'esser governati dai Meccani. Sono questi coloro che il Corano chiama munafiqim, ipocriti, o «cuori malati». Maometto trionfò senza troppa fatica di questo movimento a tendenze nazionalistiche, i cui capi mancarono di risolutezza.

ESPULSIONE DECLI EBREI.—Gli Ebrei di Medina gli dettero più filo da torcere. Egli aveva cercato invano di guadagnarseli; ma anche loro mancarono di decisione. Invece di unirsi risolutamente, prima fra loro, poi coi nemici di Maometto, si contentarono di provocarlo coi loro sarcasmi. Questa opposizione sorda ma sterile finì con l'esasperarlo. Egli cominciò con l'espellere i loro clan più deboli; l'ultimo, quello dei Banu Quraiza, fu vinto. Tutti gli uomini validi, in numero di seicento, furono passati per le armi senza pietà, le donne e i bambini furono venduti all'asta. Sulle loro floride proprietà, Maometto stabilì gli Emigrati della Mecca. Gli Ebrei di Khaibar e di Fadak dovettero del pari sottomettersi, e accettare di coltivare le loro fertili oasi per conto dei Musulmani, divenuti loro padroni.

SCACCO DI MUTA (629).—Invogliati da questi successi, e costretti d'altra parte per l'accordo di Hudaibiyya a rispettare le carovane meccane, i Musulmani volsero i loro sguardi dalla parte della Siria. Una forte colonna di 30.000 uomini partì per andare a razziare la Transgiordania. Maometto non sembra aver avuta troppa fiducia nell'esito della avventura, nè averla approvata, al pari dei suoi più intimi. Nulla prova che egli abbia seriamente progettate conquiste al di là delle frontiere arabe, altrimenti non avrebbe potuto rifiutare di unirsi alla pericolosa spedizione cui gli Abu Bekr, gli Omar ecc. si astennero ugualmente dal prendere parte. Egli vi si fece sostituire da Zaid, suo figlio adottivo. Arrivati a Muta presso Karak, all'est del Mar Morto, la razzia medinese si urtò nei Muslàriba, Arabi cristiani di Siria militanti sotto 1' impero bizantino.

Come Maometto aveva temuto, i musulmani furono completamente sconfitti. Khalid ibn al-Walìd riuscì a ricondurre a Medina i miserandi resti della pazzesca spedizione. Ma nel frattempo, Maometto aveva maturato nello spirito un progetto che gli era particolarmente a cuore: la conquista della sua città natale.

CONQUISTA DELLA MECCA. — In questa metropoli, tutti gli

spiriti chiaroveggenti giudicavano la partita irreparabilmente perduta per la Mecca. Senza scoprirsi, Maometto entrò in rapporti con l'uomo più qualificato tra i Quraishiti, Abu Sufyàn, di cui egli aveva allora sposato la figlia Umm Habiba, sorella del futuro califfo Moawia. Accorso a Medina sotto pretesto di rinnovare l'accordo di Hudaibiyya, il capo quraishita si impegnò segretamente a facilitare a suo genero Maometto l'ingresso nella sua città natale. Egli avrebbe distratto i suoi concittadini, e li avrebbe impediti dal prendere precauzioni militari. Da parte sua, Maometto avrebbe accordato piena amnistia pel passato; avrebbe rispettato le immunità e l'antica organizzazione della Mecca, dove il culto pagano doveva essere ufficialmente vietato. Maometto sembra aver anche accettato di non stabilirvi la sua residenza. Un agente da lui nominato lo avrebbe rappresentato; del resto, i Quraishiti avrebbero continuato a governarsi secondo i loro antichi costumi. Quanto agli «Emigrati», i compagni meccani di Maometto, essi non avrebbero reclamato la restituzione dei loro beni che eran stati confiscati.

È questo il fath Makkfl. la conquista della Mecca. Maometto vi penetrò senza colpo ferire (630). Tutto avvenne secondo il piano già precedentemente fissato. Non vi fu che un solo incidente: il Profeta mise a morte una mezza dozzina dei suoi nemici, tra i più gravemente compromessi. La popolazione meccana prestò l'atto di omaggio, baia, al vincitore. Ma la convinzione era scarsa; e perciò alla morte del Profeta si noterà un inizio di defezione alla Mecca.

ULTIMI SUCCESSI. — Dalla Mecca, Maometto mosse a disperdere nella giornata di Hunain (cfr. Cor. 9, 25) una forte coalizione di tribù beduine. Dopo di che venne a metter l'assedio alla città di Taif, di cui tentò invano di forzare la cerchia.

Di ritorno a Medina, dove mantenne la sua residenza, ricevette la sottomissione di Taif e l'omaggio di numerose deputazioni beduine, che si affrettavano a portare al Profeta vittorioso l'adesione delle loro tribù. Per parecchi questo passo era puramente politico, e non comportò affatto l'accettazione dell' Islàm.

L'anno 631, alla testa d'un forte esercito, il più numeroso che si fosse ancor mai riunito in Arabia, Maometto prese, con lo scopo certo di cancellare il ricordo doloroso di Muta, il cammino della Siria. Ma giunto all'oasi di Tabùk, limite del territorio bizantino, esitò ad avventurarsi più oltre. Da Tabùk si limitò a inviare delle bande che taglieggiarono le città della Nabatea e i piccoli porti del Mar Rosso.

Dalla resa della Mecca, Maometto si era astenuto dal rimettervi piede, anche all'epoca del pellegrinaggio. Si era contentato di farsi rappresentare alle cerimonie; ma decretò che d'ora innanzi gli infedeli

non avrebbero più potuto prendervi parte. È solo all'inizio del 632 che si decise ad andarvi ad assumere, per la prima volta, la direzione del pellegrinaggio.

MORTE DI MAOMETTO. —Tre mesi dopo il suo ritorno, egli spirò del tutto inopinatamente a Medina, l'8 giugno 632. A nostro avviso, non aveva affatto oltrepassato i cinquant'anni solari. La conversione dell'Arabia non aveva realizzato seri progressi che nel Higiàz. Medina sola poteva esser considerata come definitivamente guadagnata alla nuova dottrina, assai più che non le città della Mecca e di Taif. Ovunque altrove, l'islamizzazione era stata solo abbozzata; sopratutto, vi era stata riconosciuta la potenza politica dell' Islàm.

Sempre inafferrabili, i Beduini meritavano i rimproveri che rivolge loro il Corano, in primo luogo di mancanza di sincerità (9, 98, 100; 49, 14), di non professare l'Islàm che con la punta delle labbra. Essi repugnavano alla guerra santa, e non meno all'obbligo di pagare la decima. Alla morte del Profeta parecchie tribù, adducendo il carattere strettamente personale dell'omaggio, baia, si pretesero sciolte dal giuramento di fedeltà prestato a Maometto, e pur continuando a dirsi musulmane, rifiutarono di inviare a Medina il prodotto delle imposizioni fiscali. La defezione in massa dei Beduini mostrerà allora quanto le diffidenze di Maometto fossero fondate.

LA SUCCESSIONE. — Questa morte inattesa gettò lo scompiglio nella cerchia degli intimi di Maometto e nella comunità di Medina. Vi ridestò lo spirito di partito, i dissensi fra Medinesi e Meccani che solo la forte personalità e il prestigio del maestro avevan potuto sopire. Nulla era stato previsto circa la sua successione, nè per il futuro della comunità musulmana: su questi punti il Corano era rimasto muto, e certo Maometto si riservava di provvedervi ulteriormente. La recentissima perdita di Ibrahìm, il figlio che aveva avuto dalla schiava copta Maria, l'aveva reso perplesso. Gli restavano a completare i quadri e l'organizzazione della sua opera. Nei rari intervalli di tempo libero che gli lasciano le guerre e le vicissitudini delia sua carriera così movimentala, lo si vede modificare o anche abrogare dei versetti del Corano (2, 100; 16, 103). Lo si sente preoccupato di adattare I' Islàm alle circostanze senza tregua cangianti dell'ora presente. Avrà egli pensato a provvederlo di una gerarchia incaricata di presiedere ai suoi destini? Certo è che la morte non gliene lasciò il tempo.

Prima ancor di darsi cura di seppellire il suo cadavere, rimasto due giorni senza sepoltura, Ansàr e Muhagirùn si disputarono la sua successione. 1 primi avevano il loro candidato medinese. I Meccani si trovavano divisi. Dopo discussioni violente, la fazione quraishita,

stretta intorno ad Abu Bekr ed Omar, impose con un colpo di testa il suo candidato al califfato o vicariato del Profeta. Fu questi Abu Bekr, padre di Aisha, la moglie favorita del maestro scomparso. L'influenza di quest'ultima, e poi l'energico intervento di Omar, riuscirono a strappare le adesioni titubanti, a gran disappunto di Ali. La delusione provata dal marito di Fatima, che non si rassegnò mai, e poi le rivendicazioni dei suoi discendenti, furono presto causa dello scisma degli Sciiti, e dello spargimento di fiumi di sangue.

3
IL CORANO

LIBRO SACRO DELL' ISLAM

Le fonti dottrinali dell' Islàm son contenute nella raccolta del Corano e nel corpus della Sunna. Il Corano è la rivelazione scritta; la Sunna rappresenta la rivelazione orale, trasmessa per mezzo della Tradizione.

CORANO. — «Qur' àn» significa non già lettura ma recitazione (Cor. 16, 100; 17. 95; 69. 19; 73, 20; 87. 6). È essenzialmente un testo destinato ad essere recitato nelle cerimonie religiose, e a tenervi il luogo delle «lezioni» della Scrittura nella liturgia delle religioni monoteiste. Per i Musulmani, esso è kitàb Allàh e kalàm Allah, «libro» e «parola» di Allàh. Ecco perchè una citazione coranica è sempre introdotta dal preambolo «Allàh ha detto». La formula invece «il Profeta ha detto» rimanda sempre a un dato contenuto nella Sunna, mai a un testo coranico. E' Allàh che ovunque nel Corano si ritiene parli in prima persona, quando non apostrofa il Profeta che non è se non il suo organo. L'ortodossia musulmana considera il Corano come increato; non solo nel senso che riproduce una copia conforme al prototipo della rivelazione divina, ma che nella sua forma attuale, nella sua riproduzione fonetica e grafica, e nella sua veste linguistica araba, è identico e coeterno all'originale celeste. Quindi l'asserire che il fatto del recitarlo è un atto creato passa per un'affermazione gravemente eterodossa. Quanto alla data di composizione delle diverse parti del Corano, essa si distende per le prime tre decadi del VII secolo della nostra era (tra il 610 e il 632).

AUTENTICITÀ. — Così come ci è giunto, il Corano deve esser considerato come l'opera personale e autentica di Maometto. Questa attribuzione non potrebbe essere seriamente messa in dubbio. Essa è praticamente ammessa anche da quelle sette musulmane che si ostinano a contestare l'integrità del testo sacro, giacché tutti i dissidenti senza eccezione non usano se non il testo canonico degli ortodossi. Certe parti ne erano state rivedute e corrette dal Profeta in persona; egli ancor vivo, parecchie sure erano state fissate per iscritto. Sembra peraltro che la maggior parte restasse affidata a dei «recitatori» o qarì.

Nella sua forma esteriore attuale, l'edizione che possediamo è attribuita dalla Tradizione al califfo Othmàn (644-656). Egli comprese la necessità di arrestare in tempo la pericolosa diffusione di redazioni e di copie di carattere privato, e avrebbe anzi raccomandato di

distruggerle. Il suo intervento giunse a dar luogo — fatta astrazione da leggere varianti di lettura — a un testo di considerevole uniformità. A parte questa uniformità, gli editori del Corano di Othmàn non sembrano essersi ispirati a considerazioni critiche nello stabilire il testo. Gli Sciiti, in odio a Othmàn, loro bestia nera, pretendono che il testo primitivo sia stato gravemente alterato e sin mutilato. I Kharigiti ne escludono la sura 12, che giudicano una storia romanzesca. Ma dissidenti ed ortodossi, tutti, come abbiam detto, non posseggono che il Corano di Othmàn.

Gli editori della qìràa mashhura o textus receptus si son fatti dominare da una scrupolosità servilmente tradizionalistica. Altrimenti non avrebbero potuto resistere alla tentazione di migliorare, per mezzo di equivalenti forniti senza fatica dal lessico, le mediocri rime che terminano i versetti. Non avrebbero disseminato e sparpagliato a casaccio, attraverso la raccolta, talvolta nel corpo di una stessa sura, dei gruppi di versetti che si completano logicamente. Avrebbero cercato di sopprimere o di ridurre le principali ripetizioni o tautologie che ingrossano e appesantiscono la raccolta. Una revisione posteriore all'autore avrebbe rimaneggiato i versetti relativi a Zeinab (33, 3), e messo a punto le redazioni divergenti di una stessa leggenda profetica. Nell'enumerazione dei Profeti, avrebbe separato e distinto quelli del Vecchio e del Nuovo Testamento. Questa rimanipolazione avrebbe armonizzato la storia delle relazioni di Abramo con Ismaele ed Isacco, completamente disparate a seconda che figurino nelle sure medinesi o nelle meccane. Per decidere dell'ordine da assegnare alle sure, una revisione critica avrebbe almeno adottato un criterio meno primitivo che non quello della lunghezza. Avrebbe sopratutto soppresso gli anacronismi più urtanti, le confusioni fra le due Marie (19, 22), tra Amàn, ministro di re Assuero, e il ministro del Faraone di Mosè (Cor. 28, 5-7-40, 38), la fusione in una sola delle leggende di Gedeone, Saul, Davide e Golia (2, 250 sgg.), la parte del Samaritano (s/c) che avrebbe fatto adorare agli Ebrei il vitello d'oro (20, 87). La Vulgata coranica ha tutto rispettato, tutto lasciato nello stato in cui gli editori lo han trovato.

FORMA ATTUALE. — Questa vulgata si compone di 114 sure o capitoli, di lunghezza assai ineguale, da 3 a 280 versetti. Certi versetti non contano che due parole, altri occupano una mezza pagina. Le sure più ampie, come si è visto, si trovano poste arbitrariamente in testa alla raccolta, senza preoccupazioni per la cronologia o la data di pubblicazione di questi frammenti della rivelazione. I nomi adottati per designarli, sura della vacca, della luce, ecc. sono antichi e già menzionati da San Giovanni Damasceno, quindi prima del 750. Si contano in tutto 6206 versetti. Ogni versetto è terminato da assonanze, che tengon luogo di rime. Questo tipo particolare di rima, detto sag, è

assai più libero di quello ammesso nei metri prosodici. Negli interminabili versetti delle prosaiche sure medinesi, l'autore finisce col non curarsi più della rima. La divisione del Corano in 4, 8 o 30 giuz, parti, o 60 hizb, sezioni, è stata introdotta con uno scopo pratico, per facilitare le recitazioni private o pubbliche della raccolta: quelle in uso nelle solennità rituali, le commemorazioni funebri, ecc.

Dal punto di vista filologico, la frase si sviluppa disinvolta, specie nelle sure posteriori all'ègira, e tutto lo stile acquista una notevole perfezione in questa prima opera in prosa della letteratura araba. Alcuni orientalisti hanno sostenuto che vi sarebbero stati apportati dei ritocchi per avvicinarla alla perfezione della lingua fissata dai poeti preislamici; ma per ciò bisognerebbe supporre che quei puristi nella loro revisione non abbiano fatta attenzione alcuna alle rime estremamente primitive delle sure più recenti, e sopratutto che abbiano sorvolato alcune leggere scorrettezze grammaticali o stilistiche che, senza modificare il senso, sarebbe stato facile rettificare (Cor. 20, 66: inno seguito dal nominativo; 49, 9: soggetto duale di un verbo al plurale. In 2, 106, e 4, 40-41 il predicato è al singolare nel primo membro della frase, poi al plurale nel secondo, pur riferendosi allo stesso soggetto grammaticale). In 27, 61, 35, 25 e passim, Allàh parla in terza persona, poi senza transizione si esprime nella prima. E così che in 2, 172, il celebre filologo al-Mubarrad leggeva al-barr in luogo di al-birr per evitare una costruzione insolita: «la pietà è colui che». Comunque, non è il caso di stupirsi che il Corano abbia servito di canone per fissare le regole della grammatica nazionale, sopratutto le sure medinesi con le loro frasi più complete, meno interrotte da ellissi ed anacoluti che non quelle di prima dell' ègira.

Nei nostri Corani, il titolo di ogni sura è seguito da questa notazione: meccano o medinese, a indicare che essa è stata resa pubblica alla Mecca, o, dopo 1' ègira, a Medina. Invece di seguire l'ordine cronologico, cominciando con le prime, cioè le più antiche, l'editore ha adottato l'ordine in uso nei divani o raccolte di poesie, in cui si comincia sempre con i pezzi più lunghi. Ha del pari assegnato o mantenuto nelle sure meccane e viceversa nelle medinesi dei gruppi di versetti appartenenti a periodi diversi. Questa mancanza d'ordine è stata vivamente criticata dagli Sciiti, i quali senza esitare la attribuiscono al califfo Othmàn, che avrebbe soppresso i versetti riguardanti Ali e la sua famiglia.

Certo è che la scucitezza della redazione ufficiale non agevola l'intelligenza di un testo spesso conciso sino all'oscurità, e pieno di allusioni a fatti contemporanei di cui noi mal conosciamo i particolari. Son queste le mubhamàt, problemi la cui soluzione forma una sezione del Tafsìr o esegesi coranica. Allusioni a difficoltà, alle discussioni

sorgenti nella comunità musulmana o ai fatti privati di Maometto, attacchi contro i suoi avversari. Ebrei e «Ipocriti» di Medina, ingombrano le sure posteriori all'ègira. Il prudente Profeta ostenta con tutto ciò ancor più scrupolosamente di serbare una specie di anonimato e di evitare ogni personalismo: solo gli sfugge di bocca una volta la menzione del suo figlio adottivo Zaid. e di suo zio Abu Lahab. Di toponimi, non cita che la Mecca, Medina, Badr, Hunain. Si aggiunga i1 nome dei Rum, Bizantini, all'inizio della 30 sura: allusione assai fuggevole alle lunghe lotte di Eraclio coi Persiani. È questo uno dei rari punti cronologici di riferimento che si trovi nel Corano.

ESEGESI. — La disciplina del Tafsìr o esegesi si propone di risolvere tutti questi problemi d'ermeneutica. A tal fine, essa attinge sopratutto nella vasta raccolta del hadìth o tradizione (cfr. cap. IV), i cui innumerevoli aneddoti pretendono spiegare i crittogrammi del Corano, talora sin trasmettere un commentario derivante dal Profeta o dai suoi intimi. Delle qiraàt o lectiones variae si incontrano nelle opere dei grammatici e dei filologi arabi; esse sono state raccolte e codificate da quelle che si chiamano le «sette scuole di qurrà» considerate come ortodosse. L'esame comparativo di queste varianti è di ben scarso aiuto per stabilire un testo veramente critico.

Delle redazioni anteriori all'edizione di Othmàn non sussistono più che deboli indizi, di numero bastante a concludere su divergenze nei particolari, troppo poche per modificare sensibilmente la sostanza e 1'integrità dei testo canonico. Alcune varianti provengono dall' imperfezione paleografica dell'alfabeto arabo, dalla rarità delle lettere puntuale nei manoscritti più antichi. L'assenza totale delle vocalizzazioni dà luogo a letture e grafie ortografiche disparate. Si incontrano anche correzioni intenzionali. Alcune si propongono di attenuare in certi passi il testo coranico che è sembrato troppo duro, o di precisarne il valore con l'adozione di sinonimi, o anche con 1' inserzione di una brevissima glossa. Cosi la pratica del commercio è autorizzata nel corso del pellegrinaggio (Cor. 2, 194); «durante le fiere», aggiunge una variante. I digiuni omessi durante il ramadàn devono esser rimessi da un numero equivalente di giorni, «successivi» o «di seguito» si affretta a precisare una lezione. Per il primo versetto della sura ar-Rum, una variante mette ovunque all'attivo ciò per cui il textus receptus ha adottato il passivo.

Dio parla ovunque nel Corano in prima persona. Ma essendo Allàh onnisciente, è evidente che nulla può nè deve stupirlo. Impressionato da una tal considerazione, un qari a lettore coranico ha dunque sostituito (37, 12) agibtu «mi stupisco» con agibta «ti stupisci» cioè tu Maometto! La stessa ispirazione, a proposito dei versetti abrogati, ha

suggerito di sostituire a nunsiha «li facciamo dimenticare» (i versetti in questione) un'altra lezione giudicata più inoffensiva: nansauha, «li ritardiamo», li differiamo a più tardi. Il Corano insiste con compiacenza sul favore accordato agli Arabi nella persona di un Profeta assolutamente nazionale: min anfasikum «uscito di tra voi stessi»; credendo innalzare il prestigio di Maometto e la sua posizione presso Allàh, una variante propose di leggere min anfasikum, a tra i più pregiati di voi». Si aggiungano delle esitazioni nell' impiego delle particelle bi, fi, li, fa, wa, ecc. e ci si potrà fare un'idea delle risorse di cui può disporre la critica del testo.

Sinché non si sarà ritrovato uno degli esemplari che si dice siano stati distrutti da Othmàn, bisogna rinunciare alla speranza di possedere un testo differente dalla redazione attuale. Nella questione del califfato, e dei privilegi concessi ad Ali alla sua famiglia, come vedremo più innanzi (cap. VII), il tajsir sciita pretende ristabilire l'integrità del testo primitivo. Nonostante questa pretesa, la Shia non ha osato introdurre queste restituzioni nei Corani che adopera per le cerimonie liturgiche, i quali concordano con la redazione trasmessa pel tramite dei Sunniti.

PRINCIPALI COMMENTI.—Fondamentalmente ostile a ogni tentativo di critica soggettiva, il tafsìr sunnita si mantiene nei limiti di una interpretazione strettamente tradizionale, quale si ritiene sia stata trasmessa e fissata da Maometto, dai suoi primi Compagni, e dai maestri della giamàa, la comunità musulmana. Questo tafsìr mira non tanto a spingere sulla via del progresso lo studio del testo coranico quanto a nulla mettere innanzi che non porti lo stampo dell'ortodossia. Il commentatore più brillante, e certo il più rappresentativo di questo metodo strettamente conservatore, è il celebre storico e fondatore d'una scuola giuridica Tàbari (m. 923), autore d'un commento in 30 volumi, con circa 5200 pagine di fitto testo. Ottimo filologo, familiare come nessuno con la letteratura storica, religiosa e giuridica dell'Islàm, egli ha condensato nella sua monumentale compilazione l'erudizione esegetica dei suoi predecessori che egli cita e paragona fra loro. Si può dire che in lui si ascolta tutto il sapere coranico dei primi tre secoli dell'ègira.

Il Kashshàf di Zamàkhshari (1074-1143) rappresenta una tendenza più progressiva. Rispettoso del testo coranico quanto Tàbari, convinto come lui della sua origine divina, Zamàkhshari, seguace della scuola mutazilita, col moltiplicare le interpretazioni più razionali che razionaliste si sforza di eliminare dal Corano ogni traccia favorevole al determinismo, all'antropomorfismo, all' intervento dei ginn, e ad altre tesi combattute dal mutazilismo. Nel suo ampio commento, Fakhr ad-din ar-Razi (m. 1209), rappresentante della tendenza antimutazilita e

anti-zahirita, ha inserito delle dissertazioni letterarie, filosofiche, giuridiche, ecc.: vere monografie che nulla hanno in comune con l'esegesi. Egli chiude la serie dei grandi commentatori che han voluto fare opera originale. A Baidàvvi (m. 1286), assai noto in Europa grazie all'edizione del Fleischer, dobbiamo un bel manuale o compendio ermeneutico di tendenze assai conservatrici. Del pari assai noto è il Tafsìr al-Gialalain, così detto perchè vi son stati riuniti i commenti di due dotti egiziani, Gialàl ad-din al-Mahalli (m. 1459) e il suo discepolo, l'infaticabile poligrafo Gialàl ad-din as-Suyuti (m. 1505). Dello stesso Suyuti, citiamo al-Itqàn fi ulùm al-Quràn, una specie d'introduzione all'esegesi coranica.

Parleremo altrove dell'esegesi coranica quale la praticano le sette sciite: è il trionfo del ta'wìl, dell'interpretazione allegorica. Il ta'wìl è praticato con non minore impegno dagli aderenti al tasawwuf, dai membri cioè delle congregazioni di sufi. Questi mistici dell'Islàm trovano inoltre nel Corano la conferma delle loro dottrine esoteriche. Prendiamo un esempio dal lajsìr del famoso sufi andaluso Muhyi ad-din lbn ai-Arabi (1165-1240), morto e sepolto a Damasco: per lui, la 12 sura di Giuseppe diventa il dramma allegorico delle facoltà dell'anima. Giacobbe rappresenta I' intelletto, Giuseppe il cuore impressionabile, esposto all' invidia dei suoi sei fratellastri, raffiguranti i cinque sensi interni e i cinque sensi esterni.

SURE MECCANE. — La nostra edizione del Corano si contenta, come si è visto, di distinguere tra sure meccane e medinesi. Questa distinzione fondamentale va mantenuta, ma lo studio comparato del testo permette di spingerla ancor più in là e di stabilire una divisione cronologica meno sommaria. Così, studiando lo stile, i procedimenti di composizione e le materie trattate, si giunge a distinguere almeno due categorie nelle sure che appartengono al periodo meccano o preegirico.

Le più antiche, quelle contemporanee' o più vicine agli inizi della carriera profetica, sono le più movimentate, le più liriche e anche le più sconnesse. Le esclamazioni, le interiezioni e le immagini ardite vi abbondano. Molte frasi sono rimaste incomplete, e altrettanto dicasi per certi argomenti in cui la conclusione è semplicemente accennata. Tocca al lettore di completare le premesse o i membri della frase rimasti nel pensiero dell'oratore. Un'altra particolarità caratterizza le sure più antiche del Corano: è la molteplicità e l'accumularsi dei giuramenti. L'autore vi chiama a testimoni gli oggetti più disparati: il cielo, le stelle, le montagne, gli alberi, ecc. Questo ricorrere ai giuramenti diminuisce man mano che il Profeta si avvicina all' ègira, per sparire completamente a Medina. Nelle sure meno antiche del periodo meccano compaiono le leggende dei profeti biblici. Queste leggende

riflettono le peripezie della predicazione di Maometto e delle sue lotte alla Mecca. £ del pari allora che spunta la denominazione di ar-Rahmàn (il Misericordioso) per designare Allàh, così come l'apostrofe oratoria «o uomini» che a Medina sarà sostituita con «o credenti». I versetti, assai corti e quasi ansimanti nelle prime sure, cominciano ad allungarsi; la rima diventa più banale ; si ripresentano le ripetizioni stereotipate e si urtan fra loro le locuzioni sinonime. Nel complesso, Io stile di queste ultime sure annuncia già quello che esso sarà nel periodo medinese. Durante questi primi dieci anni della sua carriera profetica, Maometto non se la prende che con i pagani, e si astiene dall'attaccare gli Ebrei e i Cristiani, con i quali è persuaso di restar d'accordo per il fondo della sua predicazione.

SURE MEDlNESI. — Sono più facili a riconoscersi, così come le pericopi o frammenti medinesi sperduti entro le sure meccane. E ciò anzitutto per lo stile, più prosaico, specie nelle numerose prescrizioni legali. La frase si sviluppa più regolarmente, talvolta sino a rendere la forma del periodo. I versetti assumono una maggiore ampiezza. Le parti del sillogismo sono meno spesso sottintese che non nel periodo meccano. Per converso, la rima è sempre più negletta e frusta, o addirittura scompare. Il tono differisce totalmente da quello delle sure preegiriche: diventa più sicuro di sè, più aggressivo persino che non alla Mecca, dove esortava un pusillus grex alla tenacia, sabr in mezzo alle contraddizioni. Ora vi traspare la voce di un profeta e di un legislatore. Abbondano gli imperativi: «obbedite al Profeta; pagate l'elemosina legale, zakàt, ecc.». Quest'ultimo vocabolo, ed altri ancora, come quello di hanìf, monoteista, appartengono al lessico del periodo medinese. Gli sviluppi escatologici che riempiono le sure meccane — l'approssimarsi del Giudizio, ecc. — sono lasciati da parte. Le polemiche contro i pagani si (anno rare, e per contro sono attaccati gli Ebrei, i nemici medinesi di Maometto, gli «Ipocriti» e i «Cuori malati». Le allocuzioni militari occupano un posto considerevole. Le allusioni agli eventi contemporanei, alla cronaca del giorno si moltiplicano: incidenti della vita domestica del Profeta; il suo matrimonio con la moglie divorziata di Zaid suo figlio adottivo (Cor. 33, 37); l'accusa mossa ad Aisha, la sua favorita (24, 10, 11); lo statuto imposto alle sue donne dopo la sua morte, ecc. Abramo è presentato come il fondatore della Kaba, e l'Islàm chiamato «la religione d'Abramo» (22, 76 ecc.). Al di là di Mosè e di Cristo, Maometto si ricollega al patriarca biblico, che non era «nè ebreo nè cristiano» (3, 60). In altri termini, egli proclamava l' indipendenza dell' Isiàm di fronte alle religioni della Scrittura.

IL DOGMA NELLE SURE.—Le prescrizioni rituali e liturgiche — preghiera e pellegrinaggio — le leggi sociali e penali, tutta la legislazione canonica su cui vivrà l'Islàm primitivo e che svilupperanno le scuole giuridiche del II-III secolo dell'ègira, datano dal periodo medinese. E' viceversa nella sezione meccana del Corano che si trovano sommariamente enunciate le idee dogmatiche, la poco complicata teodicea dell'autore; concetti tutti cui i capitoli medinesi si contentano di aggiungere qualche tratto superficiale.

Agli inizi della sua missione, Maometto associa al dogma monoteistico delle preoccupazioni escatologiche. Egli annuncia, se non l'imminenza del Giudizio finale, almeno quella di una catastrofe che colpirà tutti i miscredenti ribelli alla sua predicazione. Questi sviluppi ritornano con insistenza monotona, senza sforzo visibile per variarne l'espressione, nè rinnovare il repertorio d'immagini e di paragoni, generalmente poco originali, sull'esistenza di Dio, i suoi attributi, i suoi rapporti col mondo.

Allàh è il Creatore, il Padrone unico e senza uguali. Egli non conosce «associati» o divinità rivali, come gliene attribuiscono i Pagani, che per tale ragione il Corano chiama mushrikùn, associatori. Prima dell'ègira, Maometto non prende di mira sulle prime che i pagani quraishiti e beduini. A Medina, dopo la sua rottura con Israele, la sua polemica aggiungerà loro «la gente del Libro», gli Ebrei cioè e i Cristiani.

Gli angeli sono presentati come i ministri di Allàh. L'angelologia del Corano è poco complicata; essa non si è sviluppata che a Medina, col commercio e le discussioni con gli Ebrei. Tra gli angeli, egli nomina specificamente l'arcangelo Michele, ma soprattutto l'arcangelo Gabriele (Cor. 2, 91, 92; 16, 104). Quest'ultimo, detto anche lo Spirito santo o semplicemente lo Spirito, è considerato come l'intermediario ufficiale delle rivelazioni profetiche. Degli angeli vegliano sull'uomo, e sono incaricati di registrare le sue azioni buone o cattive. Satana (Iblìs o Shaitàn) figura ovunque come il nemico dell'uomo e il tentatore per eccellenza. La sua caduta data dal giorno in cui si rifiutò di prosternarsi con gli Angeli davanti ad Adamo (Cor. 18, 48). Il Corano ha adottato la credenza nei ginn: creati dal fuoco, essi si dividono in buoni e malvagi; cercano di sorprendere i segreti del cielo; alcuni hanno abbracciato l' Islàm (46, 28).

Tra i libri rivelati e presentati come tali, solo il Pentateuco (Tauràt), i Salmi e il Vangelo sono specificati col loro nome nel Corano. Allàh ha predestinalo la sorte eterna degli uomini; d'altra parte, Egli è rappresentato come esorabile dal pentimento e dalle opere buone «che cancellano le cattive». Il Corano contiene dei passi prò e contro il determinismo, a seconda che il suo autore si propone di mostrare la

piena responsabilità dell'uomo, o di insistere sulla onnipotenza del Creatore. I passi sfavorevoli al libero arbitrio sono, se non i piò numerosi, almeno i più impressionanti, e sembrano meglio rendere l'intimo pensiero di Maometto. La tradizione musulmana se ne è resa ben conto, e perciò l'ortodossia sunnita si è formalmente pronunziata in favore del fatalismo. Essa considera come articolo di fede la predestinazione assoluta di tutti gli atti umani e non vi vede se non un semplice corollario della potenza illimitata di Allah. Solo i Qadariti e i Mutaziliti rifiutano di accedere a questa conclusione. I primi, considerati come eretici dall'ortodossia, han tratto di qui il loro nome, poiché proclamano che l'uomo resta libero di determinare il suo qadar o fatum, cioè il suo destino eterno.

PROFETI. — Dio non ha cessato di richiamare gli uomini alla professione del monoteismo per mezzo del ministero dei Profeti. Il Corano non ne indica il numero, ma la Tradizione li conta a migliaia. Le loro leggende, instancabilmente riprese e rimaneggiate, riempiono le sure. Ininterrotta da Adamo in poi, passando per Noè, Abramo, Lot, Ismaele. Mosè e Gesù Cristo, la serie finisce con Maometto, «suggello dei profeti» (Cor. 33, 40). Questo hapax legòmenon coranico viene generalmente tradotto con «l'ultimo dei profeti», nel senso, unico ammesso dall' Islàm, che dopo di lui non ne comparirà più alcun altro. Ma nulla impedisce di interpretare differentemente la misteriosa denominazione: Maometto sarebbe l'ultimo dei profeti perchè ratifica timbrandola a mo' d' un sigillo la predicazione dei suoi predecessori. È infatti una concezione familiare a Maometto che la sua dottrina non è una innovazione, bensì la «confermazione» dei monoteismi della Scrittura, dell' Ebraismo cioè e del Cristianesimo (cfr. 2. 38, 85. 71; 3, 2. 34; 4, 50; 5, 50, 52, passim).

O fils de Myriam, martyr mystérieux.
Pourquoi donc, devant toi, baisserais-je les yeux?
Pourquoi? Mon édifice immense louche au faite.
Jésus de Nazareth était aussi prophète,
Mais le Ciel me fit naître après Moise et lui.
Pour achever leur oeuvre et pour l'agrandir...
(H. DE BORNIER. Mahomet, atto II. sc. 6).

LA CRISTOLOGIA del Corano è estremamente caratteristica, ed è stata fortemente influenzata dalla letteratura dei vangeli apocrifi. Il Cristo, Isa, è detto figlio di Maria, e questa confusa con Maria sorella di Mosè ed Aronne (3, 31; 19, 29). La sua nascita verginale è energicamente attestata e mantenuta contro «le calunnie degli Ebrei»

(4, 155). Sin dalla culla, egli non ha cessato dall'operare i più stupendi miracoli: affermazione tanto più sorprendente in quanto Maometto confessa senza ambagi di non essere egli stesso taumaturgo (13, 8, 27; 17, 95; 25, 8; 29, 44). Cristo è «il Messia, il Verbo e lo Spirito di Allàh. Par bene che il Corano (3, 48; 4, 169) conservi qui un'eco del Logos di San Giovanni.

Il senso che egli dava alla parola kàlima, Verbo, resta oscuro. Certo egli voleva semplicemente far intendere che il Messia era servito d'organo, d' intermediario alla rivelazione divina: questa interpretazione realista è in armonia col suo concetto del profetismo. La predicazione di Cristo si sarebbe infatti limitata a quella del monoteismo (3, 44; 5, 117; 43, 63), altro tema questo favorito di Maometto. Gesù non è che «il servitore di Allàh», un semplice mortale come gli altri profeti; e avrebbe annunciato l'avvento di Ahmad, cioè di Maometto (61, 6). Questi non ha mai potuto ammettere il mistero della crocifissione

> Je mourrais mieux que toi ! Ta mort fut trop sublime,
> O Jésus! Tu permis le triomphe du crime!
>
> (H. DE BORNIER, loc. cit.).

La morte sulla croce non sarebbe che «un' illusione», una leggenda propalata dai Giudei (Cor. 4. 155, 156). Il Corano si indigna contro i Cristiani, che danno al Messia il titolo di «figlio di Dio» (5. 116; 9. 30, 43, 59). Egli ripete senza stancarsi che Allàh «non è generato e non ha generato». Oltre ai Cristiani, questa polemica mirava ai pagani che consideravano gli angeli come figli di Allàh (21, 26; 52, 39). È incontestabile che la cristologia del Corano assegna a Gesù un posto a parte fra tutti i Profeti. Con tanto maggiore sollecitudine, ma non logica, essa evita tutto ciò che possa metterlo al disopra dell'umanità a detrimento del dogma monoteistico.

ESCATOLOGIA. — I concetti escatologici sono stati esposti principalmente nelle sure meccane. Essi affermano la realtà d'una vita futura: del paradiso e dell' inferno, della Resurrezione e del Giudizio universale. Dopo morte, ognuno riceverà la ricompensa delle sue opere: i giusti in cielo, i malvagi all'inferno. Questo luogo di torture deve essere eterno, così come il cielo. Il Corano enumera alcuni peccati enormi, kpbàir, che meritano l'inferno, come il politeismo, l'uccisione di un innocente, ecc. Alcuni passi peraltro dichiarano che Allàh può nella sua onnipotenza liberare i dannati (2, 108-110). Altri insinuano che, per i Musulmani, l'inferno sarà temporaneo (4, 51, 116; II. 109, ecc.; 92, 15-16). Quest'ultima conclusione, adottata dalla Tradizione

contro i Kbarigiti, è stata probabilmente attinta agli Ebrei talmudici, cui però il Corano (2, 74) contesta il diritto di pretendere a un analogo privilegio.

I «veri credenti» non faranno che traversare il fuoco (19, 71-72): sarebbe dunque l'equivalente di un purgatorio.

Questi luoghi di delizie o di tormenti sono dipinti come materiali. Il vino del Paradiso, servito da efebi abbaglianti, «non causerà mal di testa» (56, 11 sgg.). Le sure medinesi evitano di ritornare sulle huri paradisiache, menzionate nei versetti preegirici (55, 72; 56, 22). Ammesse in cielo, le credenti e le spose dei credenti ne prendono il posto; ma queste spose saranno allora liberate delle infermità inerenti al loro sesso (2, 23; 3, 13 ; 4, 60). In nessun luogo è questione chiaramente della visione beatifica di Dio: Allah resta «inaccessibile agli occhi degli uomini» (6, 102). Se, il giorno della Resurrezione, «i loro sguardi si rivolgeranno verso il Signore» (75, 22-23), i commentatori ortodossi interpretano questo passaggio come una visione materiale, mentre i Mutaziliti non vi veggono che una locuzione figurata e simbolica. Altrimenti, argomentano questi ultimi, Dio occuperebbe un luogo, e sarebbe limitato.

Delle catastrofi e dei fenomeni eccezionali precederanno e annunceranno la fine del mondo: 1'invasione di Gog e Magog, l'apparizione di una bestia misteriosa, lo spaccarsi della luna, ecc. Allora si inizierà il Giudizio Universale, chiamato nel Corano con nomi assai vari: «l'ora, il giorno del giudizio, della resurrezione», ecc. Tutti i morti risusciteranno; è questo uno dei punti sviluppati più a lungo nei testi meccani. Su questo argomento, il Profeta moltiplica analogie e paragoni. Tutti gli uomini passeranno sotto il Giudizio finale, dove il loro destino eterno sarà definitivamente fissato.

Ma come raffigurarsi la sorte delle anime, durante il periodo che separa la morte dal Giudizio? Questo problema ha imbarazzato grandemente gli scolastici musulmani, certo perchè le sure non forniscono a questo riguardo alcuna chiara soluzione. Conformemente all'antica credenza araba, alcuni versetti suppongono i defunti addormentati e come intorpiditi nella tomba (Cor. 22. 7; 50, 18). La Tradizione dei Sunniti e degli Imamiti si è impadronita di questa suggestione, e ne ha tratta la sua teoria del «tormento della tomba». Questa teoria non riesce a precisare la natura delle sofferenze che colpiscono insieme l'anima e il corpo, malgrado la loro separazione e l'insensibilità che per il corpo ne consegue. Questa stessa tradizione continua a discutere per determinare se Maometto e i Profeti godano di una vita cosciente nel loro sepolcro. Per quanto concerne Maometto, la credenza popolare si pronunzia per l'affermativa.

Quanto ai martiri, dei testi coranici li proclamano «viventi presso

Allàh, e riceventi da lui il sostentamento» (2, 143; 3, 152, 163; 4, 76; 22, 57; 47, 5-7); asserzione che bisogna trovar modo di conciliare col fatto della resurrezione, che precederà di poco il Giudizio finale. Alcune anime privilegiate ricevono ugualmente e senza attesa, nel cielo, la loro ricompensa eterna. (Cor. 36, 25 ecc.). I miscredenti entrano immediatamente nell'inferno. Al Giudizio universale sarà prodotto «il Libro» con l'esatta annotazione dei minimi atti, e anche la «Bilancia» destinata a pesarli. A quest'apparato, la Tradizione musulmana aggiunge «il ponte affilato come il taglio di un rasoio, per cui dovran passare le anime». I Mutaziliti e, ai nostri giorni, i progressisti e i modernisti veggono nel «ponte» e nel «tormento della tomba» accolti nelle aqida o professioni di fede, delle raffigurazioni simboliche che è meglio evitare di indagare.

Questi sono i temi principali affrontati dalla teologia coranica. L'autore si contenta di affermarli vigorosamente e di riprenderne incessantemente l'enunciazione nelle sure meccane. Le rivelazioni medinesi sono piene di particolari e di prescrizioni d'ordine pratico, e non aggiungono a quest'esposto alcun elemento dottrinale nuovo. Nella sua qualità di profeta e di «ammonitore», nadhìr, Maometto non si ritiene obbligato a darne la dimostrazione. Messaggero di Allàh qual egli è, la sua missione si limita al balàgh, alla trasmissione dei messaggi divini. La cura di armonizzarli, di ridurli in sistema è lasciata ai teorici dei tre primi secoli musulmani, stimolati dalla necessità di combattere le sette dissidenti. Come Maometto confessa di non conoscere l'avvenire, così non gli venne l'idea di atteggiarsi a dialettico. I contraddittori son da lui rinviati, come abbiami visto, alla testimonianza di «quei della scrittura». Nelle loro bibbie (kitàb), si troveranno delle prove della sua missione e del suo insegnamento. Sentendosi in possesso della verità, egli stima che tocchi ai negatori e agli scettici di fornire degli argomenti (Cor. 21, 24). Per certi dogmi più combattuti dai miscredenti o che gli stanno più a cuore — quali l'unità di Dio, la creazione, la resurrezione — gli avviene sin di abbozzare un sillogismo. Così l'esistenza di più divinità gli appare inconciliabile con l'ordine dell'universo (17, 44; 21, 22). Il più spesso, egli si limita ad addurre dei paragoni e delle analogie.

INFLUENZA DEL CORANO. —È difficile esagerare l'influenza esercitata dal Corano sulla formazione della mentalità musulmana. Tutti i Musulmani ammettono senza discussione il miracolo del i'gìàz, cioè della insuperabilità del Corano. Quand'anche gli uomini e i ginn riunissero i loro sforzi, non riuscirebbero a comporre un frammento che possa ad esso esser comparato (Cor. 2, 21; 17, 90). Libro divino, esistente ab aeterno nel cielo, custodito dagli angeli (30, 13-15): è entro

la forma del Corano che è stata plasmata la concezione islamica del mondo. Questa concezione ci spiega l'uniformità degli ambienti musulmani, malgrado le loro differenze etniche.

Mandato a mente sin dall' infanzia, rimasto libro di testo sin dalla scuola primaria, il Corano offre al credente gli elementi facilmente assimilabili di una filosofia positiva e rivelata ad un tempo. Egli vi trova la spiegazione del governo della provvidenza e la valutazione di tutti gli eventi, nessun dei quali può più ormai sconcertarlo. Nel presentargli la comunità islamica come l'oggetto della compiacenza di Allàh, erede per elezione divina a raccogliere la successione delle nazioni infedeli (Cor. 6, 165; 10, 15, 74; 35. 37), il Corano lusinga l'amor proprio del credente e lo sostiene in mezzo alle prove. Esso è per lui un compendio di storia sacra e profana, un manuale di preghiere, un codice per la vita religiosa e sociale, un promemoria per la condotta quotidiana, infine una raccolta di definizioni e di massime d'ordine pratico. Il suo stile sentenzioso invita il musulmano alla riflessione; esso concentra tutta la sua attenzione sull'onnipotenza di Dio e sul suo incessante intervento nel governo del mondo.

I CINQUE PILASTRI DELL'ISLAM

Tra gli obblighi religiosi (ibadàt) incombenti a ogni musulmano, cinque, a causa della loro importanza, son detti «i pilastri dell' Islàm». Essi impegnano sia i credenti individualmente, sia, in loro mancanza, l'insieme della comunità dei fedeli. Sono la professione di fede, la preghiera, l'elemosina, il digiuno e il pellegrinaggio.

I) La shahada o professione di fede è contenuta in questa frase: «Non c' è altro dio che Allàh, e Maometto è il suo profeta». Nella sua concisione, questa formula, proclamando l'unità di Dio, unisce l' Islàm al gruppo delle religioni monoteistiche; ne lo distingue, invece, con l'affermare la missione profetica di Maometto. È il profferir questa formula che introduce l' infedele nella comunità musulmana. Ogni musulmano deve pronunciarla almeno una volta a partire dal momento in cui è considerato come mukallaf o sottoposto agli obblighi religiosi.

L'uso della preghiera, di cui la shahada costituisce una parte integrante, sostituisce praticamente questa obbligazione.

TEODICEA DELL'ISLÀM.— Abbiamo parlato sopra della missione profetica di Maometto, e di come la considera I' Islàm. La prima parte della formula, che proclama l'unità di Dio, implica l'esistenza di una teodicea musulmana. Il suo compito principale era di conciliare la trascendenza dell'essenza (dhat) di Allah, la sua ineffabile unità divina, con la molteplicità dei suoi attributi (sifàt), quali son

menzionati nel Corano: volontà, potenza, sapienza, ecc.; e quindi con gli innumerevoli qualificativi: veggente, ascoltante, seduto, parlante ecc. appoggiati in questa raccolta al nome di Allah. Bisognava evitare di dissociare essenza ed attributi ; peggio ancora, coli' insistere pesantemente sui qualificativi coranici, si rischiava di cadere nell'antropomorfismo. Questo problema ha preoccupato di buon'ora i teologi dell' Islàm, che ne han cercato la soluzione.

Abbiam già nominato i Mutaziliti. La loro attività dottrinale e la loro influenza si svolsero sopratutto durante il califfato di al-Mamùn (813-833) e dei suoi due successori. Noi li conosciamo già come difensori della libertà umana. Antideterministi, e poi contrari a ogni distinzione in Dio, tra la sua essenza e i suoi attributi, i Mutaziliti si chiamano «gli assertori della giustizia e dell'unità» (ahl al-adl wa-t-tawhìd), come se il loro sistema potesse solo garantire il concetto dell'equità, con l'affermare la libertà umana, e quindi quello dell'unità, quali convien riconoscerle in Dio. Ma come fare, pur mantenendo la realtà di questi attributi, per sfuggire alla necessità di riconoscer loro un'esistenza coeterna a quella di Dio? La scuola fondata da al-Ashari (m. 965) pensò aver trovata la soluzione, grazie a questa formula di compromesso e armonistica: «Dio conosce con la sua scienza; può con la sua potenza, ecc.; attributi i quali non sono effettivamente distinti dalla sua Essenza divina». Teoria e formula sono state adottate dall'ortodossia, senza pur implicare la condanna dei Mutaziliti come eretici. Quando il Corano parla del «viso, della mano di Allah, ecc.», al-Àshari accoglie queste espressioni nei loro senso letterale, ma ritiene di poter scansare la taccia di antropomorfismo con l'osservare che esse non danno il diritto di pensare a delle membra umane. Bisogna interpretare «bì-la kaifa», senza preoccuparsi di comprendere il come, o il modo. Il mistero di questa modalità supera la comprensione dell'uomo, e questa discussione deve essere evitata. Queste formule son destinate a soddisfare del pari gli intellettuali e i semplici fedeli.

2) La preghiera. — La preghiera privata e individuale (duà) non è sottoposta ad alcuna regolamentazione, all'opposto della salàt o preghiera rituale, sempre in lingua araba. La Tradizione ha fissato il numero—lasciato indeterminato dal Corano— delle cinque salàt quotidiane: quella dell'aurora, del mezzogiorno, del asr (a metà strada fra il mezzodì e il tramonto del sole), del tramonto, e della notte piena, un'ora circa dopo il tramonto del sole. Queste preghiere debbono essere compiute dal fedele, volto nella direzione della qibla, cioè della Mecca, e in stato di purezza rituale, tahara. Altrimenti, debbono esser precedute da una abluzione (wudù) del viso, delle mani e delle braccia sino al gomito, e poi dei piedi sino alla caviglia compresa. In caso di necessità,

l'acqua può essere sostituita dal tayammum o frizione con la sabbia. Altrettanto dicasi negli altri casi in cui è richiesta la purità rituale, per esempio la recitazione o anche il semplice contatto del Corano. Prima della preghiera pubblica del mezzogiorno, il giorno di venerdì, una abluzione completa (ghusl) è obbligatoria. La tahara si perde col sonno, il contatto di cose considerate impure, come i cadaveri, il vino, il maiale, il cane, ecc., i bisogni corporali, le relazioni sessuali, ecc.

La procedura della preghiera è strettamente regolata. Essa si compone da due a quattro raka, secondo le ore della giornata: quattro a mezzogiorno, all'asr e a notte fonda; tre al tramonto, e due soltanto all'aurora. Queste preghiere possono esser compiute in casa propria e alla moschea. Ognuna è annunciata dal muezzin (muàdhdhin) dal minareto della moschea. Se ci si trova in più d'uno, bisogna allinearsi sotto la direzione di un imam e presidente. Quando alla raka, essa si divide in inclinazioni del corpo (rukù) e in prostrazioni complete (sugiud), con la fronte poggiata a terra.

Ogni preghiera si apre con dei takbìr, ripetizione della formula Allah akbar: viene poi la recitazione della prima sura o fàtiha, poi quella della shahada: il tutto intermezzato dal qiyàm o stazione eretta, da inclinazioni del busto e da prostrazioni complete. Si termina con la «preghiera pel profeta» (salat ala n-nabi), e poi col saluto (salàm) all'uditorio, che si pronuncia voltandosi a destra e sinistra. Si può prolungare quest' insieme di positure e di formule, cercando di romperne la monotonia, con l'intercalare dopo la fàtiha altre invocazioni, sure o gruppi di versetti coranici. Il numero ne è determinato dalla devozione del fedele, e regolato dal rito da lui seguito. L'uso dell'arabo è di rigore. Abu Hanifa ammette un'eccezione per lo straniero inadattabile alla pronunzia dell'arabo (2).

La preghiera del venerdì è obbligatoria per ogni adulto maschio. Le donne non vi prendono parte. Essa si tiene alla moschea e a mezzogiorno, con un pubblico di almeno 40 fedeli e sotto la direzione di un presidente o imam. Prima della preghiera, dall'alto del pulpito, il presidente pronunzia in arabo due allocuzioni (khutba), in cui occorre la menzione del Capo dello Stato. Dopo di che egli compie con i presenti due raka. Il venerdì non comporta il riposo settimanale, obbligo sconosciuto all' Islàm.

Una salàt speciale con khutba solennizza le due grandi feste cano-

---

(2) Ma oggi in Turchia, per imposizione del Governo laico e nazionalista, anche la preghiera rituale va annunciata dal muezzin e tenuta pubblicamente dai fedeli in turco. (N. d. T.).

niche dell'anno: quella che termina il digiuno del ramadàn, e quella del decimo giorno del mese di dhu l-higgia, coincidente col sacrifizio dei pellegrini alla Mecca. Più recenti sono le feste istituite a commemorare la nascita (mawlid) di Maometto, la sua ascensione al cielo (miràg), ecc.

3) La zakàt, detta anche sàdaqa, è una specie di elemosina legale, di tassa sul capitale. La sua proporzione, un decimo, ventesimo, ecc. è regolata nei libri di fiqh, secondo la natura dei beni cui si applica. È prelevata ogni anno in natura sui beni del musulmano. Non deve esser spesa, secondo il Corano (6, 90), che per fini umanitari; riscatto di schiavi, assistenza ai membri della comunità, viaggiatori, debitori, volontari della guerra santa, e anche a coloro che, conformemente ai voti del Corano, preme di guadagnare alla causa dell' Islàm. La distinzione fra la zakàt e le altre imposte, e il suo impiego esclusivamente ai fini suindicati, sono caduti in disuso. Tutto affluisce al fisco. La sharia o legge sacra sembra non riconoscere per i musulmani che la stretta legalità della sola zakàt.

4) Il digiuno del mese di Ramadàn. Questo digiuno diurno comincia con le prime luci dell'alba e dura sino al tramonto del sole. Esso comprende la totale astinenza dal cibo, bevanda, profumi, tabacco e rapporti sessuali. Durante la notte, tutti questi divieti son tolti. Le dispense per motivo di malattia, viaggio, guerra santa, ecc. sono temporanee. L'obbligo risorge quando il motivo della dispensa vien meno. Bisogna supplirvi con un numero equivalente di giorni di digiuno. Nel caso di omissione arbitraria, vi si aggiungeranno delle opere di beneficenza, a mo' d'espiazione.

5) Il pellegrinaggio alla Mecca. Son dispensati da quest'obbligo i minorenni, gli schiavi, gli indigenti. Un altro motivo di dispensa sta nell'insicurezza delle strade o dei tempi, in periodi di guerra o di torbidi. Ma l'obbligo rinasce con lo scomparire degli impedimenti. «Il pellegrinaggio è il solo centro di coordinazione effettiva, capace di dare una struttura liturgica al sunnismo» (L. Massignon). Esso ha adottato la maggior parte delle cerimonie dell'antico pellegrinaggio arabo.

Comprende essenzialmente l'adozione dell'ihram, un vestito senza cuciture, il tawàf o circumambulazione attorno alla Kaba, la corsa (say) tra Safa e Marwa, la sosta (wuqùf) ai santuari suburbani di Àrafa, Muzdàlifa e Mina, con un sacrificio in quest'ultimo. E' questo lo id al-adha o festa del sacrificio, celebrata del pari con sacrifici nella stessa data in tutto l'Islàm. Sinché non ha deposto l'ihràm, il pellegrino resta legato alle astinenze imposte durante il digiuno del ramadàn. Deve

inoltre astenersi dalla caccia, dal taglio delle unghie e dei capelli. Alcune scuole giuridiche autorizzano il farsi sostituire per il pellegrinaggio. Altre considerano questa sostituzione come uno stretto obbligo, se esso non è stato compiuto dal musulmano da vivo.

La umra è un pellegrinaggio minore: pratica facoltativa, ma altamente meritoria, non è legata a nessun periodo dell'anno. Comprende le stesse cerimonie e gli stessi obblighi, salvo il sacrifizio, del pellegrinaggio maggiore, ma si limita alla visita della Kaba e dei santuari urbani della Mecca. Non meno in onore, eccetto che presso i Wahhabiti, è la visita a Medina, alla tomba di Maometto.

IL GIHAD - La guerra contro i non musulmani, così frequentemente raccomandata nelle sure medinesi, poco è mancato che, come presso i Kharigiti, non diventasse un «sesto pilastro dell' Islàm». Questo deve ad essa la sua espansione, nella quale la «missione» propriamente detta ha avuto una parte insignificante. La sharia ha sempre considerato la guerra santa come uno dei principali doveri del califfo; essa continua a esser considerata come un «dovere di sufficienza» (fard ala l-kifaya), un obbligo non individuale ma impegnante collettivamente la comunità. Sarà dunque tenuto per adempiuto, se un sovrano o uno stato musulmano vi si consacrano. Ma in teoria il gihàd non deve esser mai interrotto nè aver fine, prima della sottomissione del mondo all' Islàm. Questo concetto è uno dei più incontestabilmente popolari dell' ideale islamico.

A questa teoria dobbiamo la distinzione geografica in dar al-harb o territorio di guerra, e dar al-islàmt paese d'Islàm, retto dalle leggi del Corano. Con i paesi abitati da popolazioni pagane o della scrittura, ma indipendenti dal regime islamico, non possono in linea di principio esser conchiuse se non delle tregue di non oltre dieci anni, tregue del resto rinnovabili all' infinito. Il Corano (5, 56) vieta di «contrarre amicizia con Ebrei e Cristiani». In linea di diritto, quelle regioni appartengono all' Islàm, e bisogna tentare di farle rientrare nel diritto, appena le circostanze lo permettano. Sono ugualmente considerati come dar al-islàm i paesi musulmani divenuti colonie europee, o passati sotto il regime di protettorato. S' intende che anche per queste regioni «il regime non musulmano è una anomalia. Si deve sopportarlo solo sin tanto che non si ha la forza di reagire» (Snouck Hurgronje).

Col dar al-islàm bisogna riconnettere la nozione dei paesi interdetti, nel cui perimetro nessuno non musulmano deve penetrare sotto pena di morte. Questo divieto abbraccia i territori sacri (haram) della Mecca e Medina; è una estensione arbitraria del divieto intimato da Maometto ai soli pagani non già di metter piede alla Mecca, ma di partecipare alle cerimonie del pellegrinaggio. E' accertato che nel primo secolo dell'

ègira i non musulmani ottenevan licenza non solo di frequentare le città sante, ma anche di soggiornarvi o persino di stabilirvisi.

STATUTO PERSONALE. —Considerato come diritto religioso, e derivato dalle prescrizioni coraniche, lo statuto personale occupa il primo posto dopo le ibadàt o obblighi religiosi su enumerati. Noi capitolo quinto, tratteremo del matrimonio in quanto contratto. Il musulmano può sposare una donna della scrittura, ma questa autorizzazione è negata alla donna musulmana, la cui scelta è limitata ai correligionari. Per il marito, il diritto di pronunziare il divorzio è praticamente illimitato. Dopo la prima e la seconda proclamazione (talàq), può tuttavia ritrattarsi. Ma non può più ritornare sul terzo talàq, a meno che la sposa non abbia accettato un nuovo marito e subito un nuovo divorzio. La divisione dei beni ereditari è stata minuziosamente regolata dal Corano, secondo l'antico diritto arabo, emendato però in favore della moglie la cui parte è riservata. La sharia non ha potuto che conformarsi strettamente a queste prescrizioni.

ALTRE PRESCRIZIONI. — Il divieto assoluto del ribà esclude non soltanto l'usura o interesse usurario, ma ogni commercio di denaro, ogni combinazione di interesse fisso, ogni compenso per la locazione o la cessione temporanea del capitale. I giuristi musulmani, di fronte a questo rigore, si son trovati nella necessità di escogitare delle hila. Questi «espedienti» permettono, per vie traverse, di girare l'interdizione, di ricorrere al credito, e di non lasciare il capitale dormire improduttivo. È così che le società di assicurazioni, interdette dalla sharia come giochi d'azzardo, si son viste assimilate alle società in accomandita (3). Ai giorni nostri, in Arabia, 1' interesse del 50 per cento è considerato come legale. Il diritto penale, derivato principalmente dal Corano, conferma il qisàs, taglione o legge del sangue. Per certi delitti il Corano determina delle pene, hudùd: la flagellazione per l'adulterio e l'ubriachezza, l'amputazione della mano per il furto, la pena capitale per i ribelli e i briganti. Queste pene son dette hudùd Allah, diritti e giustizia di Dio. Questa considerazione obbliga l'autorità civile in terra d' Islàm a tener conto di quest'arcaica legislazione penale, e ne ritarda l'evoluzione, che studieremo nel V capitolo.

---

(3) In realtà, come osservò il Nallino, tale assimilazione fu fatta non per le società di assicurazione, ma per le casse di risparmio. La legittimità delle assicurazioni è ammessa solo da alcuni giuristi hanafiti, purché si tratti di Compagnie non musulmane e con sede centrale in lenitone non musulmano: clr. C. A. Nallino, in Oriente Moderno, VII (1927) pagine 446-461 (n.d.T).

4
LA «SUNNA»

O LA TRADIZIONE DELL'ISLAM

LA SUNNA. — Dopo il Corano, abbiam detto, la seconda fonte dottrinale dell'Islàm è contenuta nella «Sunna», cioè nella «costumanza». Come comprendere e definire questa «costumanza» ? Il Corano (17, 79; 33, 62) chiama «sunna di Allàh» la condotta di Dio nel governo provvidenziale dell'universo. La sunna che qui abbiamo di vista si chiama specificamente «sunna del Profeta». È essa il costume in cui questo «modello per eccellenza» (Cor. 33, 21) passa per aver emanato regole positive di vita religiosa e morale, quali risultano dai suoi esempi e dal suo insegnamento extracoranico, o quali per lo meno furon sanzionate dalla sua tacita approvazione (taqrìr).

SUA IMPORTANZA — Sin dal primo secolo dell'ègira, si sente bandire questo aforisma: «la Sunna può fare a meno del Corano, ma non il Corano della Sunna». Alcuni, rincarando la dose, affermano che «nelle materie controverse, la Sunna decide contro l'autorità del Corano, ma non viceversa». Come esempio, citano la pena per la lapidazione applicata inizialmente agli adulteri, benché il Corano (24, 2) non abbia prescritto che la flagellazione. Vero è che si fa dire ad Omar che il versetto della lapidazione era dapprima contenuto nel Corano. Questo (5, 42) ordina di tagliare la mano ai ladri; la Sunna ne eccettua i ladri di montoni e di datteri. Secondo il Corano (2, 176) il testatore deve lasciare una parte dei suoi beni ai suoi parenti ed affini; questa prescrizione è stata parzialmente abrogata da questa parola del Profeta: «l'infedele non eredita dal musulmano, nè questi dall'infedele».

D'altra parte, ash-Shàfii, Ibn Hanbal e altre autorità considerevoli non han mancato di protestare contro l'ipotesi di veder la Sunna abrogare il Corano. Tutti però ammettono che la Sunna completa e spiega il Corano. E davanti alla massa crescente di hadìlh talora contraddittori, si è finalmente convenuto di considerare Corano e Sunna come due fattori di importanza a un dipresso uguale, destinati a fissare le regole della vita religiosa. Il Profeta non agiva nè parlava mai «sotto l'imperio della passione» (Cor. 53, 3). Quando dunque ha stabilito i particolari della Sunna islamica, doveva essere ispirato dall'alto— i teorici dell' Islàm parlano qui di ispirazione latente — come- lo fu per promulgare il Corano. Il privilegio della isma o infallibilità, che bisogna in entrambi i casi riconoscergli, implica per i fedeli l'obbligo della obbedienza. Ecco perchè i Musulmani ostentano il nome di Ahl as-sunna, gente della Sunna o Sunniti.

COMPLEMENTO DEL CORANO — Vivo il Profeta, era egli lì per risolvere le difficoltà. Dopo la sua scomparsa, non si tardò ad accorgersi che la lettera morta del Corano sostituiva solo assai imperfettamente l'oracolo vivo. Il testo scritto fece scorgere delle oscurità e anche delle lacune. Quanto alle oscurità, il Profeta aveva cercato di diminuirne il numero, riprendendo la redazione di certi versetti per delucidarli (Cor. 2, 100; 16, 103). Ma colto come fu dalla morte non ebbe il tempo di ritoccare e completare il sommario abbozzo dogmatico e disciplinare, iniziato nel periodo meccano. Così il Corano, ad esempio, raccomanda incessantemente l'esercizio della preghiera, ma in nessun luogo ne ha descritto le modalità, nè fissato il numero delle preghiere quotidiane. Questi particolari pratici li suppone già regolati, e non possono esserlo stati che sull'esempio e le indicazioni del Profeta.

A Medina Maometto si vide bruscamente posto in una situazione nuova, e dovette organizzare in fretta la sua comunità. Condotto a legiferare dalle circostanze, lo fece talora con una prolissità stupefacente, e su questioni secondarie, come i testamenti e le eredità; viceversa, non si è mai parlato del califfato nè dell'organizzazione gerarchica dell'Islàm. Per la legislazione religiosa propriamente detta, per la vita culturale, le sure medinesi non han previsto e risolto che un numero insignificante di casi. E queste stesse troppo rare soluzioni non si indirizzavan per giunta che a una collettività assai ristretta, la società dell'Arabia patriarcale; esse non avevano pensato ai paesi di antiche civiltà, dove le conquiste stavano per portare bruscamente la nuova religione, ai conflitti che non potevano mancare di sorgere tra le prescrizioni coraniche e la legislazione di quei paesi sulla proprietà fondiaria, il diritto commerciale, ecc.

Distratto dagli incidenti della sua vita domestica, trascinato dalle necessità del suo stabilimento a Medina, e infine dalle guerre, il Profeta dovè procedere a tastoni nei suoi tentativi di regolamentazione legislativa. Ricordiamo le fasi che prepararono il divieto definitivo del vino. Temporeggiatore per natura, egli sembra aver temuto di logorare la sua autorità, di screditare in anticipo col ricorrervi intempestivamente l'espediente precario del naskh o abrogazione. Furono le circostanze assai più che non 1' importanza delle questioni a provocare il suo intervento. Nei casi dunque in cui nessun uso era stabilito, là dove il testo del Corano non aveva nulla prescritto, ci si rifece spontaneamente alla Sunna, all'uso del Profeta. Si cercò di scoprire un esempio o una decisione del Maestro, a eccezione peraltro dei casi in cui le khasais del Profeta, i suoi privilegi strettamente personali lo avevano, come per la poligamia, posto al di sopra della legge comune. Talora anche una pia finzione non esitò a supporre ciò che egli avrebbe deciso dinanzi a

situazioni nuove.

SUNNA DEI «COMPAGNI». — Migliaia di credenti avevano avuto 1' insigne favore di praticarlo e poterlo consultare. Questo vantaggio ha loro valso l'invidiato titolo di Sahabi o Compagno. In mancanza di esempi del Profeta, la posterità cercò di informarsi sull'atteggiamento, i gesti e detti di questi testimoni. L'accordo debitamente constatato dei Compagni è considerato come infallibile, dacché il Corano (48, 18) li ha proclamati l'oggetto della «compiacenza divina». La Tradizione non mette in discussione il fatto che il Maestro li ha sin da principio educati a servire dopo di lui da guida per la comunità musulmana, per far la parte di istruttori e di educatori religiosi. Essa suppone che, pienamente consapevoli di questa delicata missione, abbian passato il tempo a osservare, a fotografare in certo qual modo il «bel modello», e ad annotar poi diligentemente i minimi risultati delle loro osservazioni per trasmetterli alla posterità. Ai Sahabi si trovano talora aggiunti i loro discendenti o successori immediati, chiamati perciò Tabiùn, «susseguenti». Questi epigoni passano per aver avuto come cura principale di raccogliere le impressioni dei «Compagni», e i loro ricordi sull'età eroica.

Ciò che questa generazione primitiva aveva professato in materia di credenze aiutò a precisare la regola della fede. Ciò che aveva praticato, passò per la norma di una vita religiosa agli occhi dei loro successori. Credenze e pratiche dovettero supplire ai silenzi, fornire la soluzione agli enigmi del testo coranico. Fu stabilito che esse ne davano il commento vivo e autorizzato. A Medina sopratutto, il Profeta avrebbe dunque, in virtù di questa concezione storica, passato gli anni più decisivi della sua carriera in mezzo a una nubes testium, la folla cioè dei Compagni all'erta per osservarlo.

Ecco perchè Medina, capitale di Maometto e dei primi califfi, doveva diventare dar as-sunna, la dimora e il centro della Sunna. I 40 primi anni passarono per l'età dell'oro dell' Islàm. A loro volta, i «Susseguenti dei Susseguenti», i musulmani cioè del primo secolo, si daran cura di trasmettere dapprima oralmente, e poi di raccogliere per iscritto tutto ciò che sapevano o credevan di sapere sulle parole, le decisioni, gli atteggiamenti e i silenzi stessi del Profeta. L'autentica Sunna del Profeta altro non sarebbe se non l'uso praticato sotto i suoi occhi e dalla collettività dei Compagni, e registrato accuratamente dai loro successori. D'or innanzi essa acquisterà forza di legge, accanto al Corano, e all'«uso del Profeta».

IL HADÌTH. —Da questa massa di notazioni minuziose, da quest' insieme di osservazioni, raccolte nel primo secolo con più zelo che

discernimento, doveva nascere nel secolo seguente una disciplina speciale, quella del hadìth, destinata ad assumere un prodigioso sviluppo. Il hadìth, letteralmente «racconto», è un tratto o un detto attribuito al Profeta o ai suoi Compagni, con cui si cerca di giustificare, di confermare la Sunna. Questa è dunque cronologicamente anteriore al hadìth. Si ricorrerà del pari al procedimento del hadìth per creare una sunna inesistente o determinare una corrente d' idee. Si daranno più oltre degli esempi. Ma, per evitare il sospetto d' innovazioni, questo espediente si chiamerà «suscitare, o vivificare la sunna».

Ogni hadìth si compone essenzialmente di due parti: l'isnùd e il matn. Il matn rappresenta il fondo, il testo stesso del hadìth, che deve riprodurre scrupolosamente. L' isnàd sviluppa la catena delle autorità, che precede e introduce il matn, la sequela ininterrotta dei garanti, pel cui tramite il hadìth è pervenuto all'ultimo trasmissore o muhaddith. Eccone un esempio: «A ci ha raccontato (hàddatha) da B, e questi da C, che lo aveva sentito da D, ecc. quanto segue»; e qui viene il matn del hadìth.

La scienza che si occupa di questi hadìth, la cui raccolta forma una enorme biblioteca, ha ugualmente il nome di hadìth. Si scende ai particolari più intimi, più pittoreschi, e anche più realistici. Per l'istruzione dei credenti, il hadìth ci insegna come Maometto compiva le sue preghiere, come mangiava, digiunava, vestiva, si conduceva nella vita domestica e coi suoi contemporanei. Impariamo a conoscervi la lista delle vivande della sua tavola, il suo guardaroba, la disposizione delle sue stanze. Il Maestro passa per darvi in anticipo le risposte alle difficoltà dogmatiche, disciplinari e politiche che dovevano sorger più tardi. Enumera minutamente, chiamandole col loro nome, le città e i paesi, la cui conquista è riservata alle armi dell'Islàm; condanna gli eretici dei tempi avvenire, i Kharigiti, gli antideterministi. Proscrive le dottrine pericolose. E, con tutte queste precisazioni, determina la Sunna e completa le prescrizioni sommarie del Corano. Esplicativo e interpretativo nella forma, il hadìth legifera di frequente, ma sempre nascondendosi dietro la persona del Profeta, di cui passa per sviluppare 1' insegnamento. In questa massa imponente di notizie, raccolte frettolosamente, e ricordanti con le loro minuzie il metodo del Talmùd — al quale non si tardò ad attìngere svariati imprestiti — tutte le parti non potevano pretendere allo stesso grado di autenticità. In più di un punto lo zelo dei collezionisti, e i loro pregiudizi, avevan passata la misura.

I partiti che sorsero in seno all' Islàm primitivo cercarono ben presto di utilizzare il metodo del hadìth in prò delle loro mire politiche. Si vedranno Omàyyadi, Abbàsidi ed Alidi combattersi e polemizzare con gran rinforzo di hadìth. Essi saranno imitati dalle sette dissidenti, le

quali, avendo il loro tafsìr o tradizione interpretativa eterodossa, pretendon possedere la loro sunna individuale, risalente anch'essa sino al Profeta. Per i loro khabar (plurale akhbài)—sinonimo che preferiscono a hadìth — gli Sciiti non ammettono nell' isnàd che i nomi degli Alidi, degli imam e dei loro partigiani. Ortodossi e dissidenti faranno a gara di zelo. Ogni partito, ogni setta, ogni scuola, terrà a possedere le tradizioni più favorevoli alle sue pretese o alle sue dottrine. Il hadìth servirà anche a coprire dei rancori personali. Per vendicarsi di un maestro di scuola che ha sferzato il suo figliolo, un muhaddith fabbricherà delle tradizioni rinvilenti i pedagoghi; altre saran fabbricate contro i poliziotti e i gendarmi.

Si intraprenderanno viaggi lontani, ci si farà globe-trotter (rahhàl, gicwwàl) alla ricerca di hadìth inediti: giacché la trasmissione deve essere orale, «Andate sino in Cina ad acquistarvi la scienza» dei hadìth; così vorrebbe un consiglio attribuito al Profeta e che as-Suyuti dichiara apocrifo. Dei muhaddith si vantavano di sapere a mente 100.000 hadìth, e sino a un milione; altri, d'aver sacrificato un patrimonio, 700.000 dirhain, al loro acquisto. Sulle sole varianti, qiraàt, del Corano, un tradizionista ne aveva raccolto diecimila. Si parla di maestri del hadìth presso i quali «si potevano contare 10.000 calamai, usati a metter per iscritto le loro lezioni». Per dare alimento a questa passione, per arricchire la letteratura del hadìth, la tenace memoria dei Compagni e dei Susseguenti non potè presto più bastare. Si andò allora ad attingere ovunque: si frugò nella storia profana, e anche in quella delle religioni bibliche. I qass, o predicatori popolari, si distinsero in questo pio passa-tempo. È in questi ambienti che fu attribuito a Maometto quest'aforisma: «se trovate un bel detto, non esitate a metterlo sotto il mio nome; io debbo averlo profferito». Non ci si meraviglierà dunque di trovare nelle collezioni di hadìth degli imprestiti biblici e delle citazioni evangeliche, compreso il Padrenostro, il tutto appena dissimulato. Segnaliamo tra l'altro la parabola degli operai dell'undicesima ora — applicata ai musulmani — e il detto: «che la vostra sinistra ignori il bene fatto dalla vostra destra».

CRITICA — Questi eccessi dovevano provocare una reazione. Essa si manifesta nettamente a partire dal III secolo dell'ègira (X d. C), periodo di stabilizzazione per l'ortodossia musulmana. Sotto la spinta dell' igmà o consenso della comunità dei dottori, si comincia a sentire il bisogno dell'unità e della regolamentazione. Nelle dottrine, si stabilisce una specie di coacervo, una prima classificazione : è il movimento che darà origine alla collezione dei «sei libri», e alla costituzione dei quattro riti canonici. La libertà illimitata lasciata alla ricerca dei hadìth, lo slancio irriflesso che l'aveva guidata, rischiavano di compromettere

la Sunna. Per darvi ordine, si pensò a creare la «scienza (ilm) del hadìth», detta anche talvolta semplicemente «la scienza», che doveva esercitarsi a studiare la credibilità e l'autenticità delle tradizioni, e giungere a smascherare le mawduàt o apocrife; critica in cui più tardi si distinguerà un Ibn al-Giawzi (m. 599 ègira, 1203 d. C).

Si tratta di una messa a punto assai prudente e anodina, ben lontana dal metodo che suggerisce allo spirito la parola «critica». Essa evita di toccare la sostanza stessa delle tradizioni, il testo cioè del matn. Bisognava essere mutazihta, per denunciarvi certe asserzioni di un antropomorfismo troppo spinto! Non è quindi il caso di parlare di critica interna. La «scienza» del hadìth non opera che con criteri esterni. Essa chiude gli occhi sugli anacronismi, le assurdità logiche o storiche del mah. Quando 1'isnàd resta formalmente inattaccabile, il hadìth stesso deve essere dichiarato sahìh, o sano. Per contro, l'isnàd sarà sottoposto al più minuzioso esame; non è esso il «piede» su cui riposa la tradizione, il «vincolo» del hadìth, che permette alle parti del mah di stare assieme?

Ma 1'isnàd si compone esclusivamente di nomi propri. Importa dunque provare la realtà storica di questi nomi, far quindi conoscenza col passato dei rigiàl, «uomini» o garanti, citati nell' isnàd. Questa operazione si chiama in linguaggio tecnico marifat ar-rigiàl, «la conoscenza degli uomini»; e giacché tutto dipende dalla considerazione che meritano questi testimoni, si tratta di stabilire, di dosare esattamente il loro valore intellettuale e morale: altra operazione, che prende il nome di giarh wa-tadìl, «lesione e giustificazione».

Questi lavori d'approccio han permesso di costruire tutta una gerarchia di qualificativi, indicanti il grado di confidenza da accordare ai garanti. Questi qualificativi non debbono essere accordati che dopo maturo esame: se, cioè moralmente e religiosamente, il testimone è superiore a ogni sospetto, se non professa nè diffonde opinioni eterodosse o pericolose, se passa generalmente per veridico, come atto a rendere una testimonianza, e, in tal qualità, ammesso in tribunale. Se l'esame gli si dimostra su tutti i punti favorevole, egli è dichiarato thiqa o fede-degno, mulqin o esatto, adl, incensurato, ecc. Meno elogiativi sono i qualificativi seguenti: la basa bihi, «niente a ridire su di lui», o «non è mentitore», ecc. A un grado inferiore sono i testimoni detti «facili nel hadìth», e più in giù ancora i «deboli» daif, ecc. Vengono infine i «mentitori» e coloro di cui «si scarta il hadìth».

Questa inquisizione non è sembrata ancor sufficiente. L'isnàd presuppone una trasmissione ininterrotta ed orale. Nell' Islàm, la testimonianza orale è solo ammessa; ma la necessità obbligherà a contentarsi talvolta di una trasmissione scritta. Si giunse perfino ad ammettere l'igiaza, la «licenza» cioè data da un maestro di trascrivere e

trasmettere la raccolta dei suoi hadìth. Queste sono concessioni posteriori ai primi tre secoli. Per il periodo anteriore, resta da assodare che tra gli anelli dell'isnàd non si siano insinuate delle soluzioni di continuità, delle lacune cronologiche, che i garanti si siano incontrati o abbian potuto farlo, almeno che siano stati contemporanei. È questo un controllo assai delicato, e che spesso non può condurre che a risultati approssimativi. Aggiungiamo che dei falsari senza scrupoli han cercato di sviare la critica, di colmare le lacune dell'isnàd, introducendovi dei nomi qualsiasi, o, come li si chiama, degli «sconosciuti» (maghùl). La presenza di questi intrusi basta a rendere sospetto il hadìth.

È certo che l'insieme di queste precauzioni ha permesso almeno alla critica musulmana di eliminare migliaia di tradizioni apocrife, e di additare quelle che essa chiama «le malattie del hadìth». Il grande Bukhari vi ha fatto ricorso, per non mantenere nella sua raccolta che 10.000 circa sulle 300.000 tradizioni che aveva inizialmente raccolto; su questo totale, egli ne dichiarava 200.000 completamente apocrife. Ma in definitiva questa critica unilaterale si limita a stabilire il grado di credibilità dei garanti, e la possibilità del loro incontro. D'altra parte, essa lascia sospeso il fondo stesso del dibattito, il giudizio cioè da dare sul valore della tradizione, vale a dire sul mah. Questo metodo conduce a stabilire delle catene di isnàd assolutamente inattaccabili, conformemente alle regole fissate dalla «conoscenza degli uomini». E i falsari si affretteranno ad appiccicare degli isnàd corretti a dei hadìth apocrifi, del che le opere consacrate alle mawduàt non cesseranno dal lamentarsi.

Il ricorrere alla critica interna avrebbe tagliato corto a questo abuso. Citiamo come esempio «il gallo di Allah, il cui canto dà in paradiso il segnale ai galli della terra per annunciare l'ora della preghiera». Gli autori che denunciano il carattere apocrifo di questa tradizione si contentano generalmente di segnalare le debolezze del suo isnàd, e lo scarso valore dei garanti che vi appaiono nominati. Ricordiamo del pari la leggenda sciita del miracolo di Giosuè, rinnovato da Maometto in favore di Ali. Pur riconoscendo dei difetti nell' isnàd, Suyuti alla fin fine cerca di salvare il hadìth con questa citazione di ash-Shafìi: «Maometto ha operato gli stessi miracoli, e più grandi ancora, degli antichi profeti».

PRINCIPALI RACCOLTE — Le più antiche datano dal nostro secolo IX: è il periodo in cui si cominciò a classificare metodicamente i materiali che dovevano costituire le raccolte di hadìth. La teoria e la tecnica dei hadìth datano dal secolo seguente. E allora che apparvero ugualmente le discipline ausiliarie che vi si ricollegano: biografie e «classi» di garanti, esegesi filologica del gharìb, o vocaboli rari che si

incontrano nei hadìth, ecc. Tutte queste raccolte sono state stabilite secondo i principi di una critica puramente formale, e non si distinguono fra loro che per un maggiore o minor rigore nella composizione degli isnàd. Il fondo del matn resta visibilmente il medesimo. Si vedono ricomparire gli stessi racconti, talora preceduti da nuovi isnàd e conditi di varianti sempre pittoresche e spesso suggestive. La differenza principale sta nel raggruppamento delle tradizioni, adottato dagli autori dei musnad o dei musannaf.

I Musnad le hanno disposte secondo gli isnàd, donde il loro nome. I hadìth si trovano allineati sotto il nome del garante, che appare per ultimo nella catena dell'isnàd. E questo l'ordine personale: così vi si trovano disposti sotto il nome di Àisha o di Fàtima tutti i racconti la cui trasmissione risale in ultima istanza alla vedova o alla figlia del Profeta; o ancora, sotto il nome di Abu Huraira, le centinaia di hadìth che dobbiamo a questo loquace Compagno. Il più antico e il prototipo dei Musnad è la compilazione, in sei volumi in 4°, del celebre Ahmad ibn Han-bal. Questa collezione di 2885 pagine di fitto testo comprende circa 30.000 hadìth, risalenti a 700 Compagni.

I Musannaf adottano un ordine meno artificiale, e attestano una preoccupazione di progresso nella redazione. Abbandonando il principio strettamente personale che ha presieduto alla composizione dei Musnad, i Musannaf allineano per materia tutte le tradizioni riferentisi a uno stesso argomento: preghiera, pellegrinaggio, guerra santa, ecc. senza preoccuparsi di sapere se rimontino ad Abu Bekr, a Omar o altri. E questo l'ordine adottato da un discepolo di lbn Hanbal, al-Bukhari (m. 870), e che il suo prestigio farà prevalere.

I «SEI LIBRI».— La compilazione di hadìth raccolti da Bukhari, si intitola al-Giami as-sahìh, cioè «La raccolta autentica». L'autore non vi ha accolto che le tradizioni che l'esame dell'isnàd gli ha permesso di considerare come perfettamente «sane», cioè non sospette. Neanche egli penserà ad applicare al matn le regole della critica interna, prima di accoglierlo nelle pagine del suo Sahìh. Le soprascritte (targiama) dei paragrafi suggeriscono discretamente come utilizzare i racconti, spesso anche l'opinione dottrinale cui possono servire d'appoggio. Bukhari accompagna talvolta il hadìth con un assai breve commento; questa annotazione manca invece nella raccolta, dello stesso titolo e ispirantesi allo stesso metodo, di Muslim (m. 874), un contemporaneo di Bukhari.

In materia di hadìth, Muslim e Bukhari passano per autori classici: sono «i due sheikh» per eccellenza. Non si sarebbe potuta meglio indicare l'alta considerazione di cui godono le loro compilazioni, dette correntemente «i due Sheìkh». Si sarebbe quindi poco bene accetti a contestare le tradizioni che hanno raccolte, e il valore dei garanti

nominati nei loro isnàd. Per questi ultimi, l'esservi nominati equivale a un diploma di moralità indiscutibile. Magister dixit. Ambedue sembrano aver perseguito uno scopo pratico: hanno diviso il loro lavoro in paragrafi (abwàb), come se avessero pensato ai faqìh o giureconsulti canonisti che vi sarebbero venuti ad attingervi dei hadìth in appoggio alle loro conclusioni legali. Capita loro di riprodurre testualmente, senza nessuna variante, lo stesso matn o racconto preceduto da un nuovo isnàd. E infatti inteso che una tradizione aumenta di autenticità se deriva da parecchie fonti o vie (tarìq, plur. turuq) parallele e ritenute indipendenti.

Dopo Bukhari e Muslim, si conoscono quattro grandi raccolte di tradizioni. Le si chiama generalmente sunan o raccolte di sunna, cioè di hadìth che vengono in appoggio alla sunna. In minor grado, sono anch'esse accettate come autorità tradizionali, e con le due prime formano la collezione dei «sei libri». Sono le raccolte di Abu Dawùd (m. 888). di Tìrmidhi (m. 892). di Nasai (m. 915), e di Ibn Magia (m. 886), cui si aggiungono talvolta le sunan di Dàrimi (m. 869). Tìrmidhi fu discepolo insieme di Ibn Hanbal, di Bukhari e di Abu Dawùd. Pur avendo conservato il piano dei due Sahìh, le quattro Sunan si distinguono per un maggior zelo nella compilazione dei hadìth che vengono a illuminare la pratica della sunna e della legge canonica, lasciando invece da parte quei racconti che non presentano se non un interesse dottrinale o semplicemente storico, come i particolari della Sira o biografia del Profeta che i due «grandi Shaikh» han tenuto a conservare. Per converso, le quattro Sunan si mostrano più accomodanti sul valore degli isnàd, senza perciò diventar più esigenti sulla sostanza del mah. Così esse non esitano, sopratutto Ibn Magia, ad ammettere dei garanti falsi, ogni volta che non sia stabilita l'intesa sulla loro insufficienza o la loro improbità. Nasai scende ai più infimi particolari della vita religiosa; Tìrmidhi indica spesso il rito canonico cui possono servire i hadìth da lui riportati.

L'ammissione delle Sunan di Ibn Magia tra i «sei libri» o «i sei divani» come ancor li si chiama, urlò sulle prime in qualche opposizione. Gli si rimproveravano le sue «debolezze» nell' isnàd. Su questo punto, l'accordo non si concluse prima del settimo secolo dell'egira. Ma in questa collezione dei Sei, in cui il Musnad di Ibn Hanbal, del pari assai stimato, non ha potuto essere ammesso, la preferenza dei credenti si afferma senza esitare per i due Sahìh, sopratutto per quello di Bukhari. La sua raccolta è divenuta oggetto di una venerazione eccezionale: esso serve a prestar giuramento, onore generalmente riservato al Corano; nelle pubbliche calamità, pestilenza, carestia, ecc. lo si porta solennemente in processione. Dei recitatori si dividono le sezioni del Sahìh in modo da completarne la pubblica

lettura in un giorno. La raccolta ha fama di preservare dal naufragio e dall' incendio. L'autore è sepolto presso Samarcanda, ove la sua tomba è divenuta meta di pellegrinaggio.

Ciò che spiega il successo dei «sei libri» è l'essere essi giunti al momento giusto, allorché la religione coranica stava per prendere la sua forma definitiva e diventare l'islàm tradizionale, la vigilia del giorno in cui «la porta dell'igtihàd, della ricerca indipendente, stava per esser chiusa». Il metodo adottato dai compilatori, la classificazione degli argomenti in libri, capitoli e paragrafi sotto chiare rubriche, rispondeva ai bisogni dell'insegnamento e alle correnti dottrinali che si profilavano in seno alle quattro scuole canoniche. Tutti non potevano che apprezzare la loro costante preoccupazione d'ortodossia: essi escludono i hadìth formalmente sciiti, anche Nasai personalmente favorevole ad Ali. Non meno apprezzata era la moderazione delle loro opinioni. Questo atteggiamento liberale li portò a conservare nelle loro raccolte i hadìth di tendenza opposta a quella cui vanno le loro personali preferenze. Essi registrano imparzialmente il prò e il contro, o, come è convenzione di esprimersi, l'hadìth «abrogati» (mansùkh) e «abroganti» (nasikh). Giacché questa teoria dell'abrogazione si applica alla Sunna così come al Corano, dove essa ancor più ci sorprende. Così il Profeta avrebbe dapprima rifiutato di pregare sul feretro dei Musulmani morti insolvibili. Ma altri hadìth attestano in lui la pratica contraria, che è stata adottata dalla Sunna. Il Profeta aveva dapprima vietato al marito di percuotere la moglie; poi ha revocato questo divieto, purché la correzione fosse inflitta per un giusto motivo, e scevra di brutalità.

Dopo il successo ottenuto dai «sei libri», ogni tradizione desiderosa di assicurarsi il favore del pubblico, dovrà conformarsi al metodo seguito da Bukhari, Muslim, e compagni, sopratutto dai due primi. Con la fine del IV secolo dell'ègira, si apre nella scienza dei hadìth il periodo dei commenti, dei manuali e dei compendi. Il quarto secolo vedrà comparire qualche nuova compilazione, come quella di Daraqutni (m. 385 eg.)

La materia resta la stessa, ed il metodo anche. La terminologia, e le qualifiche accordate ai garanti dell'isnàd si fanno più precisi.

Tra le sunne o manuali del V secolo dell'ègira, citiamo quello di Baghawi (m. 1117 o 1122) Masabìh as-sunna, «Fiaccole della Sunna». L'autore, uno di coloro che hanno ottenuto il titolo onorifico di «vivificatore della sunna», ha riassunto e ordinato le tradizioni sotto tre rubriche, in corrispondenza del loro grado di credibilità; anzitutto le sahìh «sane», tutte attinte ai «due Sahìh» classici; poi le tradizioni hasan «belle», in maggior parte compilate secondo le quattro Sunun; l'ultimo posto è riservato ai hadìth gharìb, «rari, o strani». Son questi

considerati come i più debolmente attestati, perchè trasmessi attraverso una sola «via» (tarìq) o in altre parole attraverso un'unica catena di isnàd. Questi tre qualificativi, con le classificazioni che portan con sè, riassumono assai esattamente tutto il lavorio della critica musulmana in materia di hadìth (4). L'attività spiegata da questa critica durante un millennio ci riporta in ultima analisi al corpus dei «Sei Libri».

Segnaliamo infine una classe speciale: quella dei cosiddetti hadìth qudsi (sacri) o ilahi (divini), i quali si ritiene conserverebbero il testo di aforismi e sentenze attribuite direttamente ad Allah. A tal titolo, godono di una considerazione del tutto speciale. Pur distinguendoli nettamente dagli altri hadìth detti nàbawi o profetici, e raccolti da Bukhari, dai suoi emuli e successori, la tradizione non si è creduta autorizzata, come ci si sarebbe dovuto aspettare, a incorporarli nei testo del Corano. Ove se ne contesti l'autenticità, non perciò si incorre nella qualifica di miscredenza. Si posson toccare le raccolte che li contengono senza compiere preventivamente, come è richiesto pel Corano, le abluzioni; ma non se ne può far uso nella preghiera rituale, privilegio questo riservato ai versetti coranici.

---

(4) In generale, la qualifica comune del terzo tipo di hadìth, è piuttosto quella di daìf («debole»)

5
LA GIURISPRUDENZA

E LA LEGGE DELL'ISLAM

ORIGINE —L'espansione dell'Islàm fuori d'Arabia, la fondazione e l'organizzazione del Califfato condussero a formulare il diritto (fiqh), letteralmente la saggezza, la (iuris)prudentia dei Romani. Come presso questi ultimi, ma in un senso assai più stretto, il fiqh è *rerum divinarum alque humanorum notitia*, la conoscenza e la definizione delle istituzioni e delle leggi divine ed umane. L' Islàm è essenzialmente una religione legale: nulla è lasciato all'arbitrio o all' iniziativa del credente.

Il fiqh abbraccia dunque 1'insieme degli obblighi ere la Legge (Sharia o Shar) coranica impone al musulmano nella sua triplice qualità di credente, d'uomo e di cittadino di una teocrazia. Il Corano è stato come un «Discorso sulla storia universale», e gli ha insegnato il mistero dei destini religiosi delle società umane. Ed ecco che la Sharia, presentandosi come interprete della rivelazione, detterà al credente lo statuto familiare, il diritto penale, il diritto pubblico, le relazioni con i non musulmani; regolerà infine la sua vita religiosa, politica e sociale, di cui si riserva di sorvegliare le svariate manifestazioni, e di dirigere il complesso ritmo.

Così il faqìh e il alim (plur. ulamà, donde il nostro ùlema) i dotti cioè dedicati a questo studio, sono meno dei giureconsulti professionali che dei teologi e dei moralisti. In più d'un punto, il fiqh ha subito l'influsso delle legislazioni straniere, tra l'altro quello del diritto romano-bizantino vigente in Siria allorché i musulmani vi si stabilirono. La finzione del hadìth permise di attribuire al Profeta e ai grandi Compagni tutti gli imprestiti stranieri. Questi furono del resto assimilati al punto che la giurisprudenza dell'islàm fa un' impressione di unità e di originalità.

LE «RADICI» DEL FIQH. — In teoria il fiqh è nel tutto e nelle sue parti, un diritto rivelato. A questa concezione esso deve il suo carattere di rigidità e immutabilità. Esso attingerà dunque la sua vita nelle due «radici» (usùl) della rivelazione, il Corano e la Sunna. La pratica non di meno ha obbligato ad allargare questo concetto teorico. Come la Sunna era venuta a completare e spiegare il Corano, così l'esperienza ha costretto a riconoscere che il fiqh non può fare a meno delle operazioni della logica. Fu ammesso che fosse lecito risolvere dei casi nuovi, applicando loro regole stabilite per generi analoghi. è così che il qiyàs o analogia è diventata un'altra «radice» del diritto. Una quarta ha nome

igmà, o consensus universalis, e ne parleremo più innanzi. Finalmente, in mancanza di ogni nass o testo del Corano o della Sunna, e di ogni precedente riconosciuto dall'ìgmà, i creatori del fiqh si son visti condotti a ricorrere ai lumi del ray o giudizio umano. Ma è stato tacitamente inteso che questo ricorso sarebbe stato eccezionale, e non avrebbe valso al ray d'esser considerato come una quinta «radice».

SCUOLE ANTICHE. — Il predominio più o meno visibile degli elementi tradizionali o speculativi del fiqh, l'importanza vera o pretesa accordata a ognuna delle quattro «radici», è quel che spiega la nascita delle scuole giuridiche: madhhab, «rito» o indirizzo (non «setta», come talvolta vien tradotto). Dapprincipio, ognuno cercò la sua via, e regnò una gran varietà d'opinioni. Coloro di cui si sospettò troppo facilmente si attenessero al ray a detrimento del Corano e della Sunna, ebbero sulle prime a lottare per farsi posto. Non era tanto questione di principi, quanto di guadagnarsi le masse, ed assicurarsi il favore dell'autorità, dispensatrice di posti nella magistratura. Una dopo l'altra, si veggono sparire le scuole antiche, quella del siro Awzai (m. 774), quella del celebre storico ed esegeta Tàbari (m. 923). Tale sarà anche il caso dei Zahiriti, scuola fondata da Dawùd ibn Ali (m. 883), che contò a lungo dei seguaci in Spagna e nel Maghrib; il nome di Zahiriti vien loro dal fatto che non riconoscono tra le «radici» del fiqh altro che il Corano e la Sunna, interpretandoli secondo il senso esterno (zahir) e servilmente letterale. Essi respingono con la massima energia ogni elemento speculativo, salvo a ricorrervi per vie traverse. Il Corano (17, 24) vieta di insultare i genitori, e dunque di percuoterli, conchiudono tutte le scuole; secondo i Zahiriti, la questione non si pone; essa è sottintesa (mafhùm).

SCUOLE ORTODOSSE. —A partire dal VII secolo dell'egira, le lotte si calmano, e ci si accordò a riconoscere quattro scuole, tutte considerate come ugualmente ortodosse. La loro diffusione regionale dipende da circostanze abbastanza secondarie: meno dal valore del loro insegnamento che dal prestigio del fondatore, poi dall' influenza esercitata dai più eminenti fra i loro discepoli— come il cadi Abu Yusuf tra i Hanafiti — infine dal favore e dall'intervento dei sovrani che li favorirono nella loro cerchia. Il geografo al-Màqdisi osserva assai giustamente che la scuola sua di al-Awzai, un tempo così diffusa sino in Andalusia, dovette la sua graduale scomparsa alla sua distribuzione geografica al di fuori degli itinerari seguiti dai pellegrini della Mecca.

La scuola dell'imam ash-Shafii (m. 819) dominò dapprima sotto gli Abbàsidi, con cui il fondatore era imparentato, sino a che l'influenza dj Abu Yusuf, discepolo di Abu Hanifa, le disputò la preminenza nel Iràq.

Dall' Iraq gli Shafiiti si diffusero lungo il Golfo Persico nell'Arabia Meridionale, nell'Africa Orientale, nell'Arcipelago Indiano, in Palestina, nel Higiàz, e nel Basso Egitto. Il Cairo possiede la tomba del fondatore, cosi come la celebre moschea di al-Azhar, donde s' irraggia l'insegnamento shafiita.

La scuola dell'imam Malik ibn Anas (m. 795) fu fondata a Medina, culla della tradizione primitiva, dar as-sunna. Essa pretende dunque di aver serbato il puro legato dell'ortodossia, e nelle sue decisioni di risalire sino alla Sunna seguita dal Profeta e dai suoi primi compagni. Predominante un tempo in Andalusia, dove soppiantò gli Awzaiti, essa regna attualmente nel Maghrib, nell'Africa Occidentale, nel Sudan, in tutta l'Africa del Nord a eccezione del Basso Egitto, infine nei distretti arabi rivieraschi del Golfo Persico. I paesi turchi, e quelli staccati dall'antico Impero ottomano — ove il rito hanafita fu il solo riconosciuto come rito ufficiale — quelli dell'Asia Centrale e del Continente indiano, seguono la scuola dell'imam Abu Hanifa (m. 767). Quasi la metà dell'Islàm mondiale professa il fiqh hanafita; segue poi la scuola shafiita col maggior numero di seguaci.

Quasi scomparsa è quella dell'imàm Ahmad ibn Hanbal (m. 855), l'autore del Musnad o raccolta di tradizioni. Dopo lotte talor sanguinose, i Hanbaliti non riuscirono a farsi ammettere come formanti una scuola giuridica che a partire dal VI secolo dell'ègira. Prima non li si considerava che come dei tradizionisti, e non pare che il loro fondatore abbia avuto altre aspirazioni. Questa scuola, dalle tendenze assai combattive, rappresentava l'estrema destra dell'intransigenza ortodossa. Essa si mostra attaccata alla lettera del hadìth e del Corano, ma con minore asprezza estremista. Nessun'altra fra le quattro scuole ostenta una maggiore ostilità al sufismo. Essa riduce al minimo l'estensione dell'igmà e del qiyàs, e si oppone violentemente alla dogmatica di al-Àshari, che rappresenta un compromesso tra le teorie hanbalite e mutazilite. Questa scuola contò numerosi aderenti in Siria e in Mesopotamia, dove i Selgiuchidi lavorarono attivamente a diffondere il fiqh hanafita. Ibn Taimiyya e i suoi discepoli le valsero, nel secolo XIV, una reviviscenza in Siria.

L'influenza degli Ottomani, continuando la reazione inaugurata dai Selgiuchidi, le inflisse un serio colpo a vantaggio della scuola di Abu Hanifa. Quest'ultima, nata nell'ambiente cosmopolitico e affarista dell'Iraq, si mostra più aperta delle sue rivali alla casistica, e quindi ai metodi speculativi. Alla metà del secolo XVIII, la riforma wahhabita rimise in vigore nel centro dell'Arabia il sistema di Ibn Hanbal, di cui essa esagera l'opposizione a ogni innovazione.

METODI — è stato attribuito alla scuola di Abu Hanifa il merito di

aver compreso meglio delle sue rivali che occorreva riservare un posto adeguato al ray, al ragionamento individuale, così come le si è rinfacciato d'avere a questo modo sminuita la funzione della Sunna. Presentati sotto questa forma, elogio e biasimo sono ugualmente immeritati. Quel che è certo, è che la scuola irachena urtò di buon'ora contro l'opposizione della scuola medinese, il cui capo Malik ritenne dover rivendicare i diritti imprescrittibili della Sunna profetica. Ancor più accaniti si mostrarono i Hanbaliti: essi non ammettono il ray che nei casi disperati, in assenza di ogni prescrizione coranica o di un precedente della tradizione, donde la necessità per essi di far buon viso anche ai hadìth più vulnerabili. Nel percorrere gli scritti dei loro polemisti più rappresentativi, gli Ibn al-Giawzi (m. 1200) e gli Ibn Taimiyya, si pensa involontariamente agli Scribi del Vangelo: come essi, non veggono altra salvezza che nell'attaccamento servile alla «tradizione degli Antichi».

La scuola di ash-Shafii presume interporsi, conciliare questi contrasti, trovare il giusto mezzo tra i Hanafiti e i loro avversari. Essa riesce almeno a determinare, più esattamente di quanto non si fosse fatto sino allora, il valore rispettivo delle «quattro radici», a precisare la funzione spettante al qiyàs o analogia, e così a prevenire il possibile abuso delle deduzioni logiche.

Fatte queste riserve, le tendenze di queste scuole e i loro metodi presentano delle divergenze più apparenti che reali. Nessuna può far del tutto a meno del ragionamento. I punti su cui esse si dividono si riducono spesso a differenze di classificazioni, a decisioni secondarie, tutte ammissibili con tranquilla coscienza.

Il loro accordo, debitamente constatato, stabilisce la legge per tutti o igmà. Le loro divergenze non impegnano che i seguaci del rito. Ogni musulmano deve appartenere a una delle quattro scuole ortodosse, e condursi secondo il fiqh della sua scuola. Ma egli non vi resta confinato per tutta la vita, e gli è lecito di passare da una all'altra. In seno alla stessa famiglia, il padre e il figlio possono appartenere a scuole differenti, così come, in casi particolari, i giuristi hanno il diritto di appellarsi alle decisioni di una scuola differente dalla loro. Così nel Cristianesimo il teologo può ad libitum schierarsi dal lato dei tomisti, dei molinisti, degli agostiniani, degli scotisti, dei probabilisti o degli equiprobabilisti.

Per meglio comprendere le tendenze delle quattro scuole, prendiamo una questione concreta, assai discussa in questi ultimi tempi, sopratutto dopo le audaci innovazioni dei Kemalisti: è lecito tradurre il Corano? Tutte le scuole si mostran d'accordo per l'uso rituale e liturgico del Corano. Le formule della salàt, insegna ash-Shafii, debbono esser recitate in arabo; questo è un minimum. «Ogni credente farà dunque

opera meritoria col perfezionarsi in questa lingua, veicolo dell'ultima rivelazione profetica».

Abu Hanifa, egli stesso d'origine iranica, ammette peraltro un'eccezione a favore dello straniero incapace di pronunziare le formule della preghiera in arabo. Ma è forse lecito insegnare il Corano ai non musulmani? — ipotesi che implica la traduzione del testo sacro. Abu Hanifa non vi trova difficoltà; egli si appoggia sul hadìth, e si trova questa volta d'accordo, a quanto pare, con la dottrina della scuola hanbalita. Shafii ha enunciato il prò e il contro. Solo Malik si mostra risolutamente ostile, e non minore intransigenza dimostra quando si pone la questione di una traduzione integrale del Corano. Shafii, come in quell'altro caso, si mostra esitante, e non adotta una soluzione risoluta. Hanafiti e Hanbahti approvano quando si tratti di una versione interlineare— come ne esistono in persiano, urdù, malese, ecc.—o quando la traduzione porti a fronte il testo coranico in arabo.

DIFFERENZE — L'accordo non sembra stabilito circa lo stretto obbligo della circoncisione. Alcune raccolte di fiqh si astengono dal menzionarla, o non la menzionano che di sfuggita, e permettono di ritardare sino all'età di 15 anni questa pratica che si è voluto considerare come il simbolo dell'iniziazione all' Islàm.

Ricordiamo le discussioni relative alle modalità in uso nell'esecuzione della preghiera. Quali formule debbono essere pronunciate a voce alta o bassa? All'opposto dei Hanafiti, gli Shafiiti sono per la «recitazione manifesta», ad alta voce (dhikr giahri). Bisogna lasciar ricadere le braccia lungo il corpo durante la preghiera? (Malik). A quale altezza bisogna levarle nel pronunciare il takbìr o Allàh akbar: «Dio è grande»? Quale deve essere, nel corso della preghiera, la posizione delle mani, sopra o sotto l'ombelico? La preghiera rimane essa valida quando una donna prende posto accanto al fedele o in mezzo alle file? Qui Abu Hanifa adotta una soluzione antifemminista. Per la zakàt al-filr, elemosina da distribuire alla fine del Ramadàn, gli Shafiiti la considerano come fard o dovere di rigore, i Hanafiti come wagib, meno strettamente obbligatoria, i Malikiii come sunna o costumanza.

Che sorte debbono avere i prigionieri fatti nella guerra santa? Abu Hanifa li condanna a morte o alla schiavitù. Shafii invece permette di liberarli contro e anche senza riscatto. Si vede così che presso Abu Hanifa la concezione liberale è intermittente. Per contro, egli ammette il matrimonio con una donna «della scrittura», autorizzazione che Shafii condanna, col pretesto che gli Scritturarii, avendo «alterato il testo della Bibbia», avrebbero perduto il diritto ad esser trattati da Scritturarii. Tra le quattro scuole, quella dei Hanbahti si mostra in fin dei conti la meno tollerante riguardo ai non musulmani.

Come e quando convien rimettere i digiuni omessi durante il ramadàn? Il rinnegato pentito deve rimettere la serie delle preghiere e dei digiuni tralasciati dal tempo della sua apostasia? All'opposto delle altre scuole, Abu Hanifa e Shafii rinunciano a impigliarsi in calcoli così complicati. Un trovatello va considerato come musulmano ? Sì, rispondono tutti i capiscuola, a eccezione di Abu Hanifa, fautore della negativa, se il ritrovamento ha luogo in un sito abitato da non musulmani. Secondo lo stesso autore, l'eretico musulmano prima d'esser condannato deve essere invitato alla resipiscenza (istitaba); questa procedura non è richiesta presso i Malikiti. Malik e Shafii condannano a morte l'apostata, senza riguardo al sesso; se si tratta di una donna, Abu Hanifa si contenta della reclusione. Secondo Malik, il prezzo del sangue per un tributario assassinato ascende alla metà — il terzo solamente, secondo Shafii — della somma da pagare per un musulmano; assai più umano, Abu Hanifa non ammette queste distinzioni, ed esige il pagamento del prezzo completo. In Arabia, i pagani non hanno che la scelta fra l'Islàm e la morte. Per gli altri pagani, le scuole sono divise: li si può ammettere a pagare il tributo, si può contrarre con essi matrimonio, ecc. ?

Le mancanze di rispetto al Profeta vanno punite. Se si tratta di un uomo della Scrittura, Abu Hanifa si mostra abbastanza indulgente; le altre scuole reclamano dei castighi severi, e sino la morte. Abu Hanifa ammette la pena capitale di un musulmano, assassino di un tributario; ciò che tutte le altre scuole respingono. Secondo Malik e Abu Hanifa, chi prende in prestito un oggetto può prestarlo a sua volta ad altri senza chiedere l'autorizzazione del proprietario, indispensabile invece a giudizio di Shafii. Per la durata legale della gestazione, il più esagerato in materia dei quattro imàm, Malik, ammette che possa giungere sino a quattro anni. Secondo questo sistema, un bambino nato tre anni dopo la morte di suo padre sarebbe autorizzato a reclamare la sua eredità in tribunale! Sui cibi permessi o illeciti, sull'uso per esempio della carne di cavallo, le scuole sono divise: Malik soltanto autorizza la carne degli animali da preda.

CASUISTICA. — Tutte queste questioni e altre ancora hanno prodotto una ricca letteratura in cui si è sfrenata la sottigliezza dei dottori. Con la maggior serietà, essa si esercita su casi fittizi o fantastici. Che diritti può accampare un avo in quinto grado sull'eredità di un discendente dello stesso grado, morto senza figli? I matrimoni con i ginn implicano forse conseguenze pel diritto successorio? Con quali artifizi (hiyal) ci si può toglier d'imbarazzo, eludere un obbligo legale, un giuramento sacro, una prescrizione incomoda della Sharia? E' tutta una scienza, questa, in cui la scuola di Abu Hanifa ha spiegalo

l'inesauribile fecondità del suo genio inventivo. Queste hiyal formano un ramo speciale del fiqh pratico, assai in onore nella scuola irachena. Gli sono stati consacrati dei trattati, anche presso gli Shafiiti che se ne dichiararono sulle prime nemici. Queste raccolte di sottigliezze, sotterfugi e scappatoie hanno incorporato nel diritto sunnita tutta una tradizione di lassismo ipocrita: essa permette di serbare intatto il testo della legge, per meglio tradirne lo spìrito.

Applicando opportunamente le regole di una ermeneutica accomodante, sì trasformeranno in semplici ottativi alcuni imperativi del Corano, mutando cioè dei rigorosi doveri in opere supererogatorie. Con la medesima facilità, si farà l'operazione opposta. «Sposate a vostro piacimento due, tre, quattro donne» dice il Corano (4, 3): è evidentemente una autorizzazione, una concessione! Dei casuisti ingegnosi vi hanno invece scoperto un ordine, e l'esplicita condanna del celibato, E' il trionfo della casuística, che permette di trovare nel testo del Corano, e anche tra le righe di un hadìth, le decisioni appropriate alle circostanze più impreviste, e di adattarle ai bisogni del momento. Riformisti e modernisti musulmani sapranno trarne partito.

PRATICA MODERNA. — Passando per prodotto della rivelazione coranica, il fiqh, come abbiamo già notato, deve a questa concezione il suo carattere d'immutabilità. All'uomo non spetta di modificare le decisioni della rivelazione. D'altra parte, questa rigidezza si è sempre opposta alla sua applicazione integrale, astrazion fatta da certe materie, come lo statuto personale, i beni di manomorta (waqf), ecc. Anche nei paesi retti da governi musulmani, lo Stato non sì è mai interdetto di emanare tutta una legislazione secolare indipendente (qanùn, megella, ecc.). E' così che il fiqh è diventato una scienza speculativa, avente ad oggetto un diritto ideale, e una costruzione puramente scolastica, che ha perduto il contatto con la realtà della vita contemporanea.

Con altrettanta serietà e impegno polemico quanti ne avrebbe messi al suo tempo un Mawardi (m. 1058), il teorico del potere nell' Islàm, il fiqh continua a studiare uno stato musulmano che non esiste più. Ne descrive minuziosamente i congegni e il funzionamento; disserta sull'amministrazione e l'impiego delle rendite immaginarie d'un tale Stato; parte dal postulato del califfato mondiale, destinato a piegare l'universo sotto la legge dell' Islàm; determina le regole del diritto internazionale e del diritto di guerra, del regime da applicare ai tributari dell' Islàm. La sua concezione del diritto commerciale e dei contratti civili cozza con l'organizzazione del credito finanziario e con le relazioni economiche stabilite fra i popoli moderni; commenta un diritto penale in cui il Corano (2, 175) ha mantenuto il principio beduino del qisàs o taglione. Alle vittime e ai loro parenti lascia la

scelta tra il perdono e una composizione pecuniaria, diya. La decisione della parte lesa spoglia lo Stato di ogni autorità a intraprendere un'azione punitiva per la violazione della giustizia sociale. Per certi reati, lo Stato è del pari costretto ad attenersi ai hudùd Allah, o pene indicate nel Corano.

Come in materia di Sunna e di Tafsìr o interpretazione, le sètte dissidenti hanno anch'esse il loro fiqh speciale. I punti principali in cui diverge dalla giurisprudenza dei Sunniti, saranno indicati nel capitolo delle sètte.

IGMÀ (5). — Il Profeta aveva detto: «la mia comunità non si accorderà mai nell'errore»; gli viene attribuito del pari il detto: «la varietà dei pareri è una misericordia (rahma) di Allah», ciò che andrebbe inteso nel senso che la diversità di interpretazioni presso i dotti deve dar tranquillità alla coscienza dei fedeli, lasciando loro la scelta fra le decisioni. Queste due parole son destinate a spiegare la varietà delle scuole ortodosse, e anche l'origine dell'igmà.

Sembra che l'onore d'aver abbozzato la prima formula del-l'igmà spetti a Malik, il fondatore della scuola medinese. Egli credette di trovarvi un'arma contro Abu Hanifa, che accusava di essersi prese delle libertà con la Sunna. La teoria, sviluppata dall' imam Shafii, permise sin dagli inizi di venire a una decisione nei casi sempre più numerosi in cui le tre altre «radici» del fiqh non conducevano a soluzione alcuna. L'igmà non tardò a esorbitare dagli stretti limiti in cui si era creduto mantenerlo. Così le deduzioni tratte dal qiyàs dovettero essere omologate dal consensus. Lo stesso accadde ben presto con la Sunna, che si vide anch'essa sottoposta al controllo tratto dall'accordo dei credenti. Restava da definire, e poi scoprire quest'accordo.
Quali potranno esserne i testimoni, gli interpreti autorizzati ? L'assenza di una gerarchia ecclesiastica non ha mai permesso di intendersi pienamente su questo punto. Si cominciò col pensare ai Compagni del Profeta, e ai loro successori immediati. I primi si supponevano formati direttamente dal Maestro, e tutti eran vissuti durante il periodo che si è considerato come l'età dell'oro dell'Islàm. Tale doveva essere, s'intende bene, la definizione adottata dall' imam Malik, il difensore della Sunna medinese; essa otterrà l'adesione di numerosi Hanbaliti, e più tardi dei Wahhabiti. I Zahiriti non ammetteranno che l'igmà dei Compagni. Pure, bisognò decidersi ad allargare questo concetto per non chiuder la porta alla soluzione di nuove difficoltà, «Gli ùlema sono gli eredi dei Proeti,

---

(5) Si pronunzi con g palatale, come in «giorno» (N. d. T.).

avrebbe detto Maometto

A essi spetta «il compito di annodare e sciogliere»; non sono essi «i dotti che posseggono l'interpretazione della rivelazione» coranica (3, 5)? Fu dunque convenuto di definire l'igmà come l'accordo fra i dottori e gli ùlema di un dato periodo. Ciò che una generazione di legislatori aveva insegnato fu considerato dalla generazione seguente come segnato della stampa dell'igmà. Quest' insegnamento si ritiene trasmetta integralmente la tradizione dei i «pii progenitori» (as-salaf as-salih) e resti abbastanza elastico per rispondere pienamente a tutte le necessità dei tempi nuovi.

Una consultazione generale non è richiesta, e l'organizzazione dell' Islàm la renderebbe impossibile. Basta che la decisione di un gruppo di ùlema trovi l'approvazione tacita dei loro colleghi. Le masse non hanno a intervenire in queste questioni. «Chi seguirà una via diversa da quella dei credenti, Allàh lo abbandonerà all'errore» (Cor. 4, 115). Nell'Islàm i veri eretici son coloro che si rifiutano di sottomettersi all'igmà. Giustamente gli ortodossi si chiamano non solo «gente della sunna», ma anche «gente della giamaa», ligi cioè alle decisioni dell' igmà. Così concepito, nella sua fluidità ed elasticità, l'igmà tien luogo dell'intervento dell'infallibile consensus Ecclesiae, e garantisce in larga misura l'intesa dottrinale della comunità. Esso tollera, non potendo impedirla, una certa evoluzione della Sharia, ma sa intervenire opportunamente per prevenire gli abusi di una illimitata libertà. È generalmente il risultato di un compromesso fra dottrine estreme, e in seguito alle lotte talor sanguinose tratte in lungo dall'intemperanza dei Hanbaliti. L'intesa non è mai completa, anche entro i limiti di una scuola di giurisprudenza; ma queste divergenze non infirmano la cattolicità del sistema islamico, dato che l'igmà le fa tutte sue, e garantisce loro il suo carattere d' infallibilità. È l'igmà che ha fatto ammettere il testo vulgato del Corano, così come il suo tafsìr a esegesi autorizzata. I «sei libri» del hadìth, e le quattro scuole giuridiche debbono del pari ad esso il loro riconoscimento ufficiale, assai più che all'eccellenza del loro metodo e al prestigio dei loro autori e fondatori. Il misticismo morale o sufismo ortodosso ha potuto fruire, ma più tardivamente, della stessa autorizzazione. Il sufismo è debitore di tale successo, malgrado la resistenza dei Hanbaliti, all'ascendente personale di al-Ghazzali, divenuto uno dei «vivificatori della religione» (muhyi addin) per le sue lotte contro gli abusi della speculazione filosofica e giuridica. L'igmà lascia aperta la porta allo schiudersi di formule e opinioni nuove, inizialmente combattute come innovazioni (bida) pericolose. Poi, attenuandosi il conflitto, esse sono parzialmente ammesse dalle scuole ortodosse, e finalmente confermate dall' igmà, dal quale esse ottengono almeno una sorta di lasciapassare, un tolerari

potest.

Citiamo ad esempio il culto del Profeta, le feste stabilite in suo onore, come quella del suo natale o mawlid, la credenza nei suoi miracoli, credenza contestata dal Corano, l'esistenza e l'intercessione dei santi (wali, plur. awliyà), dato che l'Islàm primitivo riconosce ai soli Profeti il carattere della santità, la venerazione delle loro tombe... Tutte queste innovazioni sono opposte in linea di principio allo spirito del monoteismo coranico, che non ammette alcun intermediario fra Allàh e i credenti. Passando sopra all'opposizione dei. Hanbaliti, 1'igmà le ha legittimate, dando loro la consacrazione dell'Islàm mondiale, l'approvazione attestata dall'uso popolare e dal silenzio dei dottori. I califfi ottomani ne hanno avuto la convalida del loro titolo califfale con la dispensa dall'origine quraishita, condizione questa di cui l'igmà aveva dapprima proclamata la necessità. Questi ha finito col legittimare l'uso del tabacco, la riproduzione litografica degli esemplari del Corano...; quella tipografica suscita ancora degli scrupoli presso i credenti timorati. Lo stesso organo di convalida non tarderà senza dubbio a pronunziarsi in favore della pittura e della fotografia di esseri animati (6).

L' igmà è un fenomeno spontaneo, frutto di un bisogno di uniformità, una manifestazione di ciò che si potrebbe chiamare l'istinto del popolo credente. Abbiam visto come, attraverso parecchi tentennamenti, l'Islàm si sia accordato su una formula abbastanza elastica per essere ammessa, e di cui la «chiusura dell'igtihàd» assicurerà l'efficacia. Alcuni orientalisti han pensato che questa elasticità possa essere utilizzata per adattare la Sharia ai bisogni moderni: «Ciò che 1'igmà ha stabilito, un altro igmà può modificarlo»; e tale è anche il ragionamento dei modernisti musulmani. Ma la loro pretesa avrebbe fatto sobbalzare gli ùlema che hanno elaborato la teoria dell' igmà. L'accordo dottrinale non stabilisce nulla; esso non può crearsi e organizzarsi artificialmente. Non si può che constatare la sua esistenza. Riguarda non l'avvenire, ma il passato. Quando avviene ai dottori di invocarlo, è unicamente per giustificare e legittimare delle innovazioni, per collegarle laboriosamente alla «sunna dei pii antenati», e non per contestare la perpetuità della tradizione. Sembra dunque temerario il voler considerare l'igmà come un eventuale strumento di ri-

---

(6) Il ventennio trascorso da quando il Lammens scriveva queste parole ha confermato tale previsione, sia riguardo alla stampa del Corano, sta per la tolleranza delle altre «novità» (n. d. T.)

forme da introdurre nella Sharia.

MAGISTERO VIVENTE. — La teoria afferma che la Sharia deriva in linea retta dal Corano e dalla Tradizione profetica. La logica vorrebbe che il primo dovere dei fedeli fosse di darsi tutti allo studio di queste due «radici» della dottrina islamica. Ma ciò non avviene neanche presso gli spiriti più indipendenti come il zahirita lbn Hazm (m. 1064) e il hanbalita Ibn Tai-miyya, che pur pretendono non aver altra guida che il Corano e la Sunna. In pratica, non è nè la lettera delle sure nè il contenuto della Sunna, è la loro interpretazione ad opera del magistero vivente, residente nel corpo degli ùlema, che serve da criterio per dirimere le questioni religiose.

È stato convenuto che a partire dal IV secolo dell'ègira «la porta dell'igtìhàd rimane chiusa». Da allora, dotti e fedeli son tutti ridotti al taqlìd, la sottomissione cioè senza restrizioni alle decisioni di una delle scuole ortodosse. La fine del III secolo dell'ègira coincide con la costituzione di queste scuole, e la compilazione dei «sei libri» con la fissazione del dogma tradizionale, che accetterà ben presto la teodicea di al-Ashari. Questi tre secoli avevan permesso all' Islàm di prendere a prestito all'esterno gli elementi indispensabili alla sua evoluzione dottrinale e giuridica, salvo a camuffare questi imprestiti sotto l'autorità del Profeta. Si convenne di ammettere che tutti i grandi problemi eran stati discussi e largamente delucidati nell'insegnamento delle scuole ortodosse.

L'IGTIHÀD (7), o, come si ama precisare, l'igtihàd assoluto (mutlaq), è lo studio critico, la discussione indipendente delle «radici» della rivelazione coranica, nei loro rapporti col dogma e la disciplina. È il diritto di passar sopra alle opinioni già fatte delle scuole e degli antichi maestri, come i quattro grandi imàm Malik, Shafii, ecc.; di formarsi ed emettere una interpretazione basata direttamente sul testo del Corano e il contenuto della Sunna, senza curarsi dell'esegesi e delle glosse tradizionali. Tale diritto di risalire alle fonti, le generazioni dei tre primi secoli dell'egira passano per averlo esaurito; e da allora nulla più autorizza a rivedere le loro decisioni, consacrate da un igmà secolare. Non resta altro che la risorsa dell'igtihàd relativo: il compito cioè di illustrare le interpretazioni particolari di ogni singola scuola, di ammodernarle ove occorra, e di scoprir loro nuove applicazioni.

È dunque sulle decisioni degli antichi maestri, ordinate sotto specia-

---

(7) con g palatale, come igmà.

li rubriche e riunite in manuali, che si esercita tutta l'attività degli ùlema, professori di fiqh. Così circoscritto, il loro insegnamento si li-limita a commentare le raccolte in uso nei diversi riti. Non si può parlare di risalire alle «radici» del diritto, il Corano e la Sunna, di cui questi manuali han preso il posto. £ solo su punti particolari, là dove i redattori dei compendi scolastici sono in disaccordo, che è lecito al professore di far cader la sua scelta e di emettere un parere personale. E per giunta egli di solito si limiterà a un tentativo di conciliazione fra le soluzioni divergenti. Questi commenti finiscono col sostituirsi ai manuali precedenti. Essi provocano ulteriori glosse, e danno origine a nuove compilazioni, che si trasformano alla lor volta in testi scolastici.

Il pubblico insegnamento consiste dunque nella lettura d'uno di questi testi, che il professore accompagna con brevi spiegazioni filologiche e giuridiche, attinte nei migliori commenti dei suoi predecessori. Ciò basta a indicare in che angusti limiti, prima l'igtihàd relativo, poi la teoria del taqlìd, l'obbligo cioè di attenersi strettamente alle opinioni di una data scuola, rinchiudono l'evoluzione dottrinale e il progresso della speculazione islamica. La «chiusura dell'igtihàd» non poteva mancare di sollevar le proteste dei modernisti musulmani, i quali vi han visto «un delitto commesso dagli ùlema contro l'Islàm, sotto il manto della religione». Altri più moderati han dichiarato che non si aveva il diritto di esaltare gratuitamente l'autorità dei maestri umani a spese del Corano e della Sunna.

NIENTE CONCILII. — Da nessuna parte più che presso gli Sciiti son stati sottolineati i lati deboli della teoria dell'igmà e del taqlìd. Qui si è proclamata la radicale incapacità della ragione umana ad arrivare alla assoluta certezza in materia di dogma. Al taqlìd dei Sunniti questi dissidenti hanno sostituito il loro taqlìd; al concetto vacillante e variabile dell'igmà essi oppongono un organo ufficiale e permanente di certezza, che non è altro che il giudizio dell' imàm infallibile. Questo discendente di Ali possiede il senso sublime e occulto (tawìl) del Corano, trasmesso a lui dai suoi antenati, che lo avevano avuto dal genero del Profeta. I dottori sciiti si chiamano mùgtahid. Essi si considerano come gli interpreti e gli organi dell'imam alide, e in tal qualità partecipano della sua infallibilità. Nella Shia, non si parla dunque di scuole nè di varietà di opinioni : essa non riconosce che il principio di autorità.

I Sunniti non possono ammettere le prerogative di questo ipotetico personaggio. Per essi l'igmà non è neanche, come nel cristianesimo, il risultato di riunioni sinodali e di decisioni conciliari. Manca all'Islàm una gerarchia col compito di vegliare ufficialmente sul legato della rivelazione coranica. Nei tredici secoli dell'ègira, non è mai sorta l'idea

di consultare pubblicamente i fedeli sulle questioni controverse: non bisognerà vedere in ciò un indizio che una discussione del genere ripugna alla costituzione dell' Islàm? La sua realizzazione avrebbe cozzato con l'indipendenza e l'autonomia reciproca delle scuole ortodosse. Non potendo che appoggiarsi sulla dottrina di una di queste scuole, le decisioni prese in comune resterebbero senza valore obbligatorio per gli aderenti degli altri madhhab. Entro uno stesso paese, gli ùlema appartenenti a una medesima scuola non han neanche pensato a deliberare in comune, non potendo nessuno rivendicare il privilegio dell'igtihàd «assoluto». Allorché quelli dell'università di al-Azhar al Cairo emettono un parere collettivo su una questione concernente l'intero Islàm, essi han piena consapevolezza, e all'occorrenza c'è chi si incarica di ricordarglielo, che non parlano se non in nome degli Shafiiti. E'dunque una innovazione grave di conseguenze il progetto di un congresso islamico mondiale, messo innanzi in questi ultimi tempi per regolare la questione del califfato.

L' Islàm vive sul postulato che il Corano e la Sunna contengono la risposta a tutto. A che prò riunirsi e discutere quando si possiede il tesoro del tafsìr ortodosso, e le decisioni dei grandi imam? Il corpo dei faqìh e degli ùlema ha il compito di «annodare e sciogliere»; a essi spetta l'ufficio di sostituire la vox populi. Si è dunque stabilito il principio che la via media seguita dagli ùlema autorizzati, che ti loro insegnamento esplicito e anche il loro solo silenzio (laqrir) dovevano esser considerati qual regola, e che i punti garantiti dal loro accordo dottrinale, da un'intesa quasi universale, non potevano esser rimessi in discussione.

È contro questo igmà dei dottori ortodossi che nel secolo XVIII s'è urtato il movimento dei Wahhabili, e la loro pretesa di restaurare la purezza dell'Islàm primitivo. Su questioni particolari — le polemiche del precursore dei Wahhabili, lbn Taimiyya, l'avevano mostrato — i novatori dell'Arabia Centrale potevano anche aver ragione. Il loro torto fu di voler rinchiudere I'igmà in limiti cronologici troppo stretti, di negare ogni adattamento posteriore, di chiuder la porta all'evoluzione dottrinale e disciplinare, resa necessaria dall'espansione mondiate dell'Islàm. Analogamente, la Chiesa greca d'Oriente pretende di non ammettere che le definizioni dei sette primi concili ecumenici. Accogliere le pretese dei puritani wahhabiti significava ammettere tacitamente che la comunità musulmana s'era imita nell'errore per più di un millennio

GLI ÙLEMA son considerati, come abbiam detto, quali gli interpreti autorizzati del consensus. A essi s'indirizzano i fedeli nei loro dubbi, per la soluzione di casi di coscienza o la definizione di punti

dottrinali controversi. Le risposte scritte che ne ricevono sono motivate sui testi del Corano, sulla Sunna, sulla dottrina d'una delle quattro scuole, e infine sull'igmà. Queste risposte costituiscono una fatwa o decisione. Per i credenti la fatwa vale ciò che valgono gli argomenti su cui è basata la conclusione. Gli autori di queste fatwa, quando sono ufficialmente incaricati di dare tali soluzioni, si chiamano muftì, letteralmente «datori di fatwa»; essi occupano una categoria a sè nella corporazione degli ùlema, e sono in Turchia detti khogia, in Persia e in India mulla (da mawla), signore.

Ai tempi dell' Impero Ottomano, il capo supremo degli ùlema e dei muftì portava il titolo di Shaikh al-islàm. Dal punto di vista religioso e dottrinale, la sua autorità superava quella del sultano-califfo. Ma dato che era nominato da quest'ultimo, e revocabile a volontà, questa precauzione garantiva il potere da ogni velleità d'indipendenza.

IL CADI, scelto del pari nella classe degli ùlema, è il titolare di una giudicatura o magistratura giudiziaria. Abbiam già constatato l'esistenza di una specie di dualismo giuridico in molti paesi musulmani, dei tentativi di ammodernare alcune parti del fiqh. Così accanto allo Shaikh al-lslàm, da cui teoricamente dipendevano i cadi, l'Impero Ottomano aveva un Ministero della giustizia. La Turchia repubblicana ha completamente sconvolta e laicizzala l'antica giurisprudenza musulmana; e anche il governo egiziano ha rimaneggiato alcuni punti dello statuto familiare.

Quanto al cadi, le sue sentenze si basano esclusivamente sulla legge canonica o Sharia, e pretendono ignorare le modificazioni introdotte dal potere civile. Le materie che rientrano nella sua competenza sono tutte quelle in cui il Corano ha emanato una legislazione speciale: statuto personale, successioni, fondazioni pie (waqf). In materia penale, egli decide dell'applicazione dei hudùd Allàh, e in tutte le questioni di cui l'autorità civile gli rinvia l'esame. Davanti al suo tribunale è solo ammessa la testimonianza orale; quella d'un non musulmano è esclusa. I governi musulmani han sempre cercato di restringere la giurisdizione del cadi, specie in materia penale; essi si riservano non solo di dare esecuzione ma anche di approvare le sentenze emanate dai tribunali canonici. Giudice a un tempo e notaio quale è il cadi, la sua competenza si estende talora alla giustizia civile. Egli autentica gli atti, e a questo titolo può esser chiamato a intervenire nella stipulazione di atti di vendita, e anche nei contratti di matrimonio. D'altra parte la sua presenza non è richiesta per la validità del vincolo matrimoniale. Egli è il tutore degli orfani, il sorvegliante e talora anche l'amministratore dei beni waqf.

NIENTE CLERO. — L' Islàm non ha un clero, nè, a stretto rigore, una liturgia. Solo i sufi, nelle loro riunioni del dhikr, organizzano una parvenza di cerimonie liturgiche. Queste comprendono, con canti e danze, la recitazione di litanie, particolari a ogni confraternita di sufi. Tali manifestazioni son viste di malocchio dall'ortodossia, che non dimostra maggior entusiasmo per l'illuminazione delle moschee e dei minareti in certi giorni festivi, le processioni in tempo di pestilenza, la celebrazione del mawlid e altre cerimonie, che rompono la monotonia del culto ufficiale.

Il Venerdì musulmano non presenta nulla di comune col Sabato o la Domenica. Esso non implica, come abbiam già visto, l'obbligo del riposo settimanale. Il fedele è soltanto tenuto ad assistere alla preghiera pubblica del mezzogiorno. Ciò che, oltre alla pubblicità, distingue questa preghiera dalle altre, è la khutba o sermone che la precede, sempre in lingua araba. L' imam incaricato di pronunziarla dall'alto del minbar o pulpito, prende il nome di khatìb o predicatore. Dato che per la preghiera pubblica del venerdì occorre la presenza di almeno 40 fedeli, il khatìb non funziona che nelle moschee principali o giami, a esclusione dei masgid o moschee secondarie.

L'uso della khutba non è riuscito a creare nell'Islàm una letteratura che ricordi l'eloquenza del pulpito cristiano. Lo stile di essa è compassato, e impacciato dal ricorso alle assonanze o sag. I suoi sviluppi e le esortazioni di cui essa si compone, non escono dalle generalità, e son spesso attinti a collezioni anteriori, specie nei paesi dove l'arabo non è che una lingua morta.

L' interesse principale sta in quella parte della khutba che si è voluto ravvicinare al nostro Domine salvum fac, con la differenza che essa comporta, assai più che non nella liturgia cristiana, il carattere di un manifestazione di lealismo politico: vogliamo cioè indicare le invocazioni in cui si chiaman le benedizioni divine sul sovrano del paese, i principi e i musulmani tutti. Nella storia dell'Islàm, il privilegio della sikka o moneta, e poi quello della menzione nella khutba son stati sempre considerali come gli esterni simboli dell'indipendenza e della sovranità politica. Sopprimere la menzione del principe nella khutba equivaleva per lui a una dichiarazione di decadenza; è qui dunque il segreto dell'importanza che i diversi regimi musulmani non han cessato dall'annettere ad essa.

Ecco un estratto della khutba in uso nel Higiàz, ai tempi del re Husain ibn Ali, anteriormente alla sua rivendicazione del califfato. Questo saggio mostra del pari quel che una khutba può contenere di rivendicazioni politiche: «Iddio, proteggi il tuo servitore, figlio del tuo servitore, guardiana della tua città ben difesa e della città del suo avo, il signore dei Profeti (Maometto), Sceriffo ed Emiro della Mecca, re dei

paesi arabi, nostro signore e padrone, lo sceriffo Husain... ! Fai prosperare tutti i capi dei musulmani; fai perire gli empi e gli eretici, e chiunque vuol male ai tuoi fedeli credenti, dall'oriente all'occidente ».

La teoria considera il Califfo come il capo dell'Islàm mondiale. A tale titolo, il suo nome doveva figurare nella khutba; ma siccome le circostanze non permettono sempre di soddisfarvi, ecco come si è introdotto l'uso della khutba «tacita» o implicita: senza pronunziare alcun nome, e come se vi fosse «sede vacante», il khatìb prima di menzionare il sovrano locale, si limita a pregare per «il Califfo dei musulmani». Questa formula è meno anodina di quanto appaia, giacché è l'omaggio prestato a una supremazia politica, poiché il califfato non comporta alcuna prerogativa spirituale o strettamente religiosa.

Al Marocco, nulla si oppone alla khutba «esplicita», al nome del sultano, che è insieme califfo e sovrano del paese. Un altro paese dalla khutba esplicita è l'Egitto, ove è fatta al nome del re Fuàd. L'Iràq e gli altri paesi sottoposti agli Sceriffi hashimiti la fanno al nome del padre di questi, l'ex-re Husain. Nell'Afghanistan e in territorio wahhabita, dopo il nome del sovrano regnante, ci si limita a menzionare globalmente «gli altri emiri musulmani». La Turchia repubblicana ha espressamente soppresso ogni allusione al califfato nella khutba. A Tunisi, in India, in Siria e Palestina, nel Sudàn egiziano, questa soppressione è ritenuta «provvisoria», in attesa che si riunisca il futuro congresso musulmano (8).

L'assenza di liturgia e di cerimonie del culto rende priva d'oggetto l'esistenza di una classe di ministri ordinati in special modo a dirigere il servizio divino. Quanto alla cura spirituale delle anime, l'ortodossia non ne riconosce la necessità. Essa impugna formalmente la direzione che i sheikh sufi esercitano sui loro novizi e discepoli. Questa pratica le appare come una gratuita ingiuria inflitta alla illimitata efficacia della Sharia e della Sunna profetica. Ignorando l'istituzione dei sacramenti e il dogma cristiano della espiazione, l'Islàm non può ammettere un clero quale intermediario gerarchico ed esclusivo di grazie spirituali.

Quest'ultima concezione, così come la necessità di una gerarchia ecclesiastica, gli sembrano inconciliabili con gli imprescrittibili diritti e l'assoluto dominio di Allah sulle sue creature. Il Corano (9, 31, e cfr. v. 34) rimprovera agli Ebrei e ai Cristiani d'aver preso «i loro rabbini e i loro monaci a loro padroni». Questa è in realtà la parte che la Shia riserva ai suoi imam «infallibili e impeccabili», presunte fonti di bene-

---

(8) Questi dati riflettono naturalmente la situazione di venti anni fa: oggi vari nomi di sovrani sono cambiali (Farùq in Egitto al posto di Fuàd, ecc.). (N. d. T.).

dizioni e grazie illuminanti. Nel sistema islamico non c' è posto per la confessione; il perdono delle colpe si ottiene automaticamente con lepene canoniche (hudùd) prescritte nel Corano contro determinate trasgressioni: adulterio, furto, bevande alcooliche, ecc. e infine con la fede e il pentimento del reo. La professione di fede (shahada) preserva dalle pene eterne dell'inferno. Ghazzali consiglia ai peccatori l'esame di coscienza, la contrizione e il fermo proponimento, infine la confessione dei peccati in presenza di Allah.

I ministri addetti al servizio delle moschee non han dunque bisogno di alcuna formazione speciale. Basta loro conoscere i loro doveri ed essere in grado di adempierli, per esempio possedere sufficientemente la lingua araba. Si chiamano muezzin (muadhdhin) quei funzionari subalterni, i quali dall'alto del minareto sono incaricati di convocare alle preghiere quotidiane, o più esattamente di annunciarle. Degli sheikh o imam sono preposti a certe moschee o pii istituti. I capi delle confraternite di sufi si chiamano del pari sheikh. A nessuno di costoro la sua situazione conferisce il diritto esclusivo di presiedere alla preghiera, diritto democraticamente diviso fra tutti i fedeli. Questa presidenza può essere assunta da qualsivoglia credente, purché sia buon musulmano e sufficientemente padrone delle modalità della preghiera. Così la circoncisione potrà essere eseguita dal primo barbiere che capiti.

Dei cadi e degli imam presiedono talora ai matrimoni. Essi sbrigano questa incombenza in qualità di testimoni privilegiati, o in virtù di una delega dell'autorità civile, allo scopo di legalizzare il contratto matrimoniale, e non già in virtù di una prerogativa inerente alla loro carica, che non comporta alcun carattere spirituale. Il cadi non interviene d'ufficio se non quando la fidanzata non ha alcun parente (wali) a rappresentarla. Costei non può sposare un non musulmano (Cor. 2, 220). L'uomo ha facoltà di prendere una moglie di religione «scritturaria», concessione che è stata contestata da alcune scuole. L'essenza del matrimonio islamico, in cui non interviene alcuna benedizione rituale, consiste in una promessa scambiata fra le parti contraenti, e sanzionata dalla presenza di due testimoni e dal pagamento di una dote (mahr, sadàq) alla sposa. Ciò conduce del pari alla conclusione che non v'è Chiesa nell' Islàm, non gerarchia sacerdotale, non sede centrale direttrice e conservatrice ad un tempo.

IL CALIFFATO — è in favore del califfato che alcuni orientalisti immaginosi han voluto rivendicare questa missione centralizzatrice. Invece di chiedersi che cosa L'Islàm pensasse in argomento, essi han cominciato con l'assimilare alla struttura della cristianità quella del mondo musulmano, e il califfato ottomano al pontificato romano.

Questa assimilazione conduceva logicamente a concedere al primo la giurisdizione e la supremazia spirituali sull' Islàm mondiale.

Doveva toccare ad uomini di stato europei di dar consistenza a questa concezione fantastica, al punto da introdurla nella redazione di trattati internazionali, il più antico dei quali fu quello di Kuciùk Kainargè (1774). Per rendere accettabile all'opinione pubblica musulmana la cessione imposta alla turchia di province popolate da musulmani, i diplomatici europei escogitarono una distinzione nella doppia autorità del sultano: la spirituale e la temporale. Così ogni cosa sarebbe stata salvaguardata, si sarebbero calmati gli scrupoli dei credenti, e, nelle province staccate dal sultanato, il potere spirituale del califfo avrebbe continuato ad esser mantenuto. In segno di ciò, egli vi avrebbe designato i capi della magistratura islamica, e il suo nome doveva figurare nella khutba del venerdì. Ecco il mito che ha permesso al vecchio sultano Abd ul-Hamìd di organizzare la sua agitazione panislamica, e di atteggiarsi a protettore ufficiale dell' Islàm mondiale.

Sarebbe stato difficile inventare una teoria più nettamente contraria all' insegnamento dell'Islàm come agli interessi dell' Europa, che l'ha favorita a sue spese. Mai l'ortodossia sunnita ha confuso il Califfo con un dignitario della gerarchia cristiana, Papa o Patriarca che fosse. Ben lungi dal riconoscergli prerogative spirituali, essa giunge sino a negargli ogni autorità dottrinale, compresa la facoltà, concessa all'infimo degli ùlema, di emettere delle fatwa. Il problema del califfato fra causato i più gravi scismi in seno all' Islàm. Per essersi lasciati troppo impressionare dal ricordo di queste dissidenze, alcuni autori musulmani han ceduto alla tentazione di parlare del califfato come avrebbero fatto di una questione di dogma. Ma anche per essi il califfo «altro non è mai stato e non è se non la sentinella avanzata vegliante alla porta dell'Islamismo» (Perron): non già un Pontefice, ma il difensore laico della Sharia. Essi lo considerano come il mandatario della Comunità, incaricato di mantenere intatte le regole prescritte dal Corano, e, con le sue sanzioni, di richiamare pubblicamente al rispetto della Legge canonica, tal quale lo Zar nell'antica organizzazione della Chiesa russa, e il re d' Inghilterra di fronte alla Chiesa anglicana.

L' imam nascosto e infallibile degli Sciiti non è che una deformazione caricaturale di questo concetto, ispirato da un senso profondo dell'unità. Il califfo sunnita non ha alcun potere legislativo, che risiede nella Sharia, così come il potere giudiziario nel corpo degli ùlema. Egli è vicario del Profeta, ma solo per il lato temporale. Non avendo che un potere esecutivo, egli deve mantenere all' interno la coesione dell'Islàm, e assicurare all'esterno la sua difesa e la sua espansione. In mancanza di armi spirituali, non può svolgere questo compito che ricorrendo alla spada. Nel riservargli la missione

principale del gihàd, il fiqh ha ritenuto che egli dovesse all'occorrenza prendere l'offensiva; esso non ha potuto obbligarlo a rimanere il conservatore passivo di un patrimonio che fosse impotente a difendere. Ed ecco quanto basta a condannare in anticipo ogni tentativo di riformisti e modernisti musulmani per istituire un califfato che non disponesse pienamente dell'autorità sovrana.

Ai nostri giorni, i più moderati fra i musulmani ortodossi veggono nel califfato lo strumento unico e permanente di convalida per le istituzioni canoniche; preghiera, sentenze dei tribunali, ecc. Essi dimenticano allora di dirci che giudizio bisogna dare sulla validità delle preghiere durante i periodi anarchici in cui l'Islàm non conobbe alcun califfo, e quelli in cui ne contò parecchi. Dopo aver cominciato con lo spogliare il califfo di Costantinopoli del sultanato, i Kemalisti di Angora hanno semplicemente decretato la soppressione del califfato.

La tesi più recente, e anche la più radicale, è stata sviluppata dal cadi egiziano Ali Ahd ar-Raziq nel suo libro «L'Islàm e le basi del potere» (al-Islàm wa usùl al-hukm, Cairo, 1925, in più edizioni). Eccone le idee principali. La religione islamica prescinde completamente da ogni forma di governo, abbandonando questa questione alla libera scelta dei credenti. Ignorato dal Corano, che non vi fa la menoma allusione, il califfato non ha alcuna base nel dogma islamico. Sono i manuali di fiqh che han creato un equivoco su questo punto. Legislazione esclusivamente religiosa, la Sharia non implica alcun necessario legame con la sovranità politica. I tribunali canonici non possono rivendicare alcuna competenza religiosa; i cadi non si distinguono in nulla dai giudici civili. La missione di Maometto fu puramente religiosa, e non ebbe mai ad obbiettivo di fondare un qualsiasi tipo di governo. L'Islàm non presenta dunque che una legislazione spirituale, una regola di fede e una disciplina morale, senza relazione di sorta con un potere esteriore incaricalo di assumerne l'esecuzione.

Queste tesi sono state tutte censurate dal consiglio supremo degli ùlema dell'università di al-Azhar al Cairo. L'agitazione continua attorno al problema del califfato; per risolverlo, si è proposto di riunire un congresso mondiale dell' Islàm

6
ASCETISMO E MISTICA DELL' ISLAM

La Sharia non legifera per il foro interno. Disciplina sociale qual essa è, sorta di legge superiore, essa limita la sua ambizione a raccoglier tutti i fedeli attorno ai riti e alle norme osservate dalla comunità musulmana, senza preoccuparsi di entrare nei particolari della vita interiore. La fedeltà alla Sharia non perciò passa per meno operante nel perfezionamento spirituale dei fedeli; metter questo in dubbio sarebbe dubitare della sua qualità di legislazione rivelata. È difficile concepire una antinomia più netta fra questa concezione e quella che darà origine al sufismo.

CORANO E ASCESI. — Indubbiamente il sentimento mistico «non può essere privativa esclusiva di una razza, una lingua, una nazione» (Massignon). Il Corano non vuol essere che la redazione, ad uso degli Arabi, della grande rivelazione che ha dato origine alle religioni monoteistiche. Parecchi dei suoi versetti non sono che delle trascrizioni e reminiscenze della Scrittura, nè più nè meno alterate delle sue leggende profetiche. Molti inculcano vivamente il timor di Dio e dei suoi giudizi, timore che si trova a fondamento di ogni sana ascesi. Altri passi coranici sottolineano il valore dell'intenzione nella vita morale e religiosa.

Questi testi considerati dal credente come ispirati, da lui debitamente recitati e meditati, potevano condurre a tentativi di «interiorizzazione», ed elevare gradualmente, come vedremo in Ghazzali, all'orazione mentale. Pur tuttavia nel suo insieme il Corano sembra poco fatto per svegliare la sensibilità interiore e propriamente spirituale. Esso ignora la caduta della natura umana, e mai dichiara la guerra all'uomo vecchio per formar l'uomo nuovo. La necessità di questa lotta, assioma dell'ascetismo cristiano, e non meno il dogma del peccato originale, sembrano all'ortodossia musulmana delle «illusioni diaboliche», talbìs Iblìs.

Questa mancanza di vita interiore, e la preponderanza dell'elemento giuridico nell'Islàm ufficiale, non potevano soddisfare tutte le coscienze, nè soprattutto convenire ai neofiti musulmani, transfughi dei precedenti monoteismi. Dalla loro prima educazione religiosa, essi avevan serbato il ricordo di un altro ideale, come una nostalgia di perfezione e di ascesa spirituale. Questi spiriti più raffinati non tardarono a trovarsi a disagio entro un rigido dogmatismo senza irraggiamento liturgico: una religione di guerrieri e di pastori, adatta alla società patriarcale dell'Arabia preegirica. Il formalismo esteriore della Sharia, la legislazione minuziosa elaborata dalle scuole ortodosse,

non teneva alcun conto della «sensibilità e tenerezza» spirituale che il Corano (57, 27) ha lodate nei Cristiani. «In che cosa, si chiede Ghazzali, le discussomi sui casi di divorzio e sulle compravendite, preparano i credenti all'ai di là ?»

Lo spietato polemista hanbalita Ibn Taimiyya giunge sino a contestare il principio stesso della «virtù della povertà» invocata dai sufi come condizione importante della perfezione spirituale. Egli non riesce a scoprirne menzione nel Corano, il quale non parla che di zuhd, termine implicante non l'effettivo dispogliarsi ma solo il distacco ideale dai beni terreni. Nella «povertà dei sufi» Ibn Taimiyya non vuol riconoscer che un imprestito altamente riprovevole al Cristianesimo. Al par di lui, gli interpreti della stretta ortodossia non ammettono se non l'osservanza delle prescrizioni legali. Fuor di questa via tracciata dai «pii antenati», essi non voglion riconoscere nè perfezionamento morale nè progresso religioso. È degno di noia che le più antiche sette come i Kharigiti e tutte le frazioni dell'imamismo si mostrano nettamente contrarie al sufismo. La stessa ostilità si osserva presso i Wahhabiti, che pretendono restaurare l'Islàm primitivo. Quest'accordo non è forse un indizio che il misticismo è nell' Islàm un apporto straniero ?

In cento luoghi, il Corano propone come ideale la fiducia in Dio, la sottomissione assoluta alla volontà di Colui che esso proclama il Misericordioso. D'altra parte, il suo monoteismo ha collocato Allah assai in alto, assai lontano dalla debole umanità; esso proscrive l'appellativo evangelico di «Padre che è nei cieli». Tra il Creatore e la creatura, non ammette la possibilità di alcuna reciprocità. L'amore implica l'idea di dono e di ricambio; la teodicea sunnita sospetta quindi e considera come un non senso il concetto dell'amore di Dio e ancor più quello dell'«unione» (wisàl) con Lui. Il vocabolo mahabba, indicante la consumazione dell'amore e dell'unione divina, le sembra odioso. Essa non vuol scorgervi se non un'attrazione fisica, e non tollera le parole che presuppongono il desiderio, la brama, come shawq. Contro i dinieghi degli ùlema, Grazzali ha dovuto indugiarsi a provare la possibilità dell'amor divino, di cui egli studia gli effetti nell'anima fedele.

Dunque fra Dio e gli uomini niente comunicazione diretta e regolare. Ogni sforzo per diminuire la distanza che li separa sembrava intinto di shirk, una manovra politeista. Nella sua lotta per assicurarsi la salvezza, l'anima non può contare sull'aiuto di nessun intermediario. Nei ritratti più idealizzati della Sira e del hadìth, Maometto non si è mai presentato che come lo strumento della rivelazione, e per di più non ne ha ricevuto il deposito immediatamente, bensì attraverso il ministero di un angelo.

SUFISMO — All'opposto di teorie così rigide, dei credenti come Hasan al-Basri (m. 728) e lbrabìm ibn Adham (m. 777), sentirono il bisogno di diminuire quella distanza. Essi pensarono di entrare in rapporti più stretti con la divinità in altro modo che con la fedeltà alle pratiche esteriori e per la via della giustizia legale. Questi fedeli aspirarono a una esperienza personale e più intensa delle verità religiose, che dovrà facilitare la graduale ascesa dell'anima verso Dio. Queste tendenze mal soddisfatte nell' Islàm ufficiale dettero origine alla disciplina mistica del tasawwuf o sufismo.

Questo termine deriva da suf «lana», perchè i più antichi sufi affettarono di vestirsi di bigello e di stoffe di lana, a imitazione dei monaci cristiani. Sinonimo di sufi è il vocabolo faqìr, povero, e il persiano derwìsh, che significa mendicante. Entrambi essi alludono al distacco dal mondo professato dai mistici. Nell'Africa nord-occidentale, son detti di preferenza u marabutti», termine formato su murabit, asceta cioè che vive in un ribàt. Così si chiamavano dei fortini eretti lungo le frontiere, e dei sobborghi dei centri urbani, dove si stabilirono di preferenza i primi adepti del sufismo, amanti di solitudine.

INFLUSSO CRISTIANO.—Il Corano (5, 85) vanta l'umiltà dei monaci. Esso loda il monachesimo (rahbaniyya, 57, 27), modo di vita «da essi spontaneamente abbracciato per guadagnarsi il gradimento di Dio». È questa un'allusione coperta alla via dei consigli evangelici, di cui non si trova eco nel Corano. Le antiche sure predicano l'esercizio della preghiera e sin la preghiera notturna, a imitazione indubbiamente degli uffici notturni in uso nei monasteri cristiani. Alle concezioni escatologiche che caratterizzano gli inizi del periodo meccano si trovan mescolate considerazioni ascetiche sulla vanità dei beni di questo mondo, e l'opportunità di distaccarne il cuore.

Senza mai giungere sino al si vis perfectus esse o al consiglio della povertà volontaria, questi sviluppi, che conservan sempre il tono oratorio, si attenuano gradatamente per sparire completamente dopo l'ègira. L'islàm accentua allora il suo carattere politico e conquistatore. Se precedentemente aveva bandito il dovere sociale di spartire le ricchezze con gli indigenti della comunità, esso proclama a Medina la necessità di sacrificare per la guerra santa (gihàd) i beni della terra, il Corano non distingue in nessun luogo tra la via dei precetti e quella dei consigli. L' influsso del Cristianesimo resta innegabile sugli inizi del sufismo, che pretende niente meno che introdurre nell' Islàm la via dei consigli. Lo si indovina dalla qualifica di rahib «monaco», data agli antichi asceti musulmani, e poi dalla tendenza in alcuni di essi a pretendere di camminare sulle orme di Gesù Cristo e sin di collocarlo al di sopra di Maometto, nella sua duplice qualità di asceta e di profeta.

Il sufismo nacque nei paesi che furon culla e terra d'elezione del monachesimo, la Siria e 1'Egitto. Attinse una parte del suo vocabolario tecnico alla lingua siriaca. Nel II secolo dell'ègira, non si trova alcuna traccia di organizzazione tra gli asceti musulmani: essi vivono isolati, senza vincoli nè dottrina comune. La teoria non compare che il secolo seguente. Contenti d'aver trovata per sè stessi la via della perfezione, e di mostrarne il cammino a quelli che vengono a consultarli, essi si occupano assai più di opere buone che di teorie.

Il grosso pubblico dà loro nomi svariati: ora sono i qurrà «recitatori», datisi a conservare il testo del Corano e a insegnarlo alla massa degli ignoranti; poi i bakkaùn o piagnoni, e i qussàs o predicatori popolari. Tra questi ultimi, alcuni sono addetti al seguito degli eserciti in campo, dove svolgono funzioni che ricordano alla lontana quelle dei nostri cappellani. Essi fan breccia sulla sensibilità con delle descrizioni e dei sviluppi escatologici; a loro si deve nelle raccolte di hadìth l'inclusione di racconti dalle tendenze ascetiche.

Da questa folla anonima emergono, al terzo secolo dell' ègira, alcune personalità presso le quali appare un abbozzo di dottrina mistica, Antaki (m. 835), Bishr al-Hafi (m. 841), Muhàsibi (m. 857), Sari as-Sàqati (m. 870), Tìrmidhi (m. 895). Col loro contemporaneo Abu Yazìd al-Bistami (m. 875) questa dottrina versa già nel panteismo, scoglio che saprà evitare il prudente Ciunaid (m. 911), uno dei maestri di Hallàg. È a partire dal quarto secolo dell'ègira, che si notano presso i sufi tracce di vita e di legislazione comuni, come in quegli eremiti musulmani che il geografo siro al-Màqdisi incontrò in Siria nelle montagne del Libano e del Giawlàn.

«Allah vuol rendervi leggera la pratica della religione, mettervici ad agio e non a disagio», proclamava il Corano (2, 181; 22, 77). «Mangiate, godete (esso aggiunge qua e là) dei beni che Allàh vi ha concessi». In compenso della loro docilità al profeta, esso prometteva ai credenti «la vittoria sul nemico, e spoglie opime» (Cor. 48, 18, 19). Il sufismo invece manifestava le sue preferenze per la via stretta; esso segnava una reazione contro la corrente realista e mondana che si pretendeva giustificare con quei versetti e, con l'aiuto del hadìth, con l'esempio e la pratica del Profeta: «seguite la mia sunna, avrebbe egli detto, io bevo, mangio, mi sposo». Tutti questi hadìth son ben lontani dall'essere autentici. Molti son stati messi in circolazione dagli avversari del sufismo per rassicurare la coscienza dei mondani, e anche per rispondere a quei tratti di un'esagerata austerità che i qussàs avevano introdotto nel ritratto del Profeta. Come abbiam già notato, le scuole continuano a combattersi a gran rinforzo di tradizioni. E' così che, per screditare il sufismo, dei tradizionisti mostrarono Maometto aborrente dalle vesti di lana.

Come risulta principalmente dall'ultimo hadìth citato, queste massime lassiste han sopratutto di mira l'esclusione del celibato monastico. «Niente monachesimo nell' Islàm; il suo monachesimo è la guerra santa». «I celibi sono i fratelli del diavolo». «Due prosternazioni di un musulmano sposato valgon più che non settanta di un celibe». Contro queste anticipate proteste attribuite a Maometto, resta vero che il sufismo ha cominciato con l'attingere al misticismo cristiano diverse pratiche di cui non trovava attorno a sè l'equivalente: pratiche destinate a inaugurare i rapporti liturgici dell'anima con Dio: sedute di raccoglimento, meditazioni solitarie, veglie prolungate, recitazioni di sezioni coraniche e di litanie, dhikr. Esso non esitò a prendere in prestito anche altri elementi dell'ascetismo poco compatibili con lo spirito dell'Islàm, come la necessità di un murshid o sheikh, direttore spirituale.

«Questa terra non è una dimora eterna. La penitenza deve distaccarcene, e non meno il ricordo dei nostri peccati.

Bisogna piangerli, espiarli col digiuno, la preghiera e l'abbandono della propria ricchezza ai poveri». A imitazione degli asceti cristiani, il timore del giudizio e del conto da rendere, il dono «delle lacrime» — le lacrime che gli Arabi antichi consideravano come una debolezza indegna dell'uomo — diverranno i segni, i carismi distintivi dei grandi mistici o sufi, quelli almeno che rivendicheranno loro le loro biografie. Tutti saran qualificati di bakkàun o piagnoni. Il sufismo bandisce l'amore di Allah, amore affettivo e di tenerezza e non soltanto di gratitudine e di compiacenza per il Sommo Bene, come lo intendeva Ghazzali, sempre dominato dalla speculazione sin nelle effusioni del suo misticismo. Gli ùlema per loro conto non ammettono che l'amore di sottomissione (taa) e di rassegnazione (sabr) agli ordini divini, in cui il servitore (abd) non serba più che il sentimento della sua debolezza. A questa concezione che esclude rigorosamente la qualifica di figli, i sufi vorrebbero sostituire l'equivalente del vos dixi amicos evangelico. Il loro nuovo ideale di vita spirituale guadagnerà dei proseliti negli ambienti musulmani. Esso conquistò alcune cerchie teologiche che deploravano la mondanità e il formalismo in cui s'andava arenando l' Islàm ufficiale

INFLUSSO DI GHAZZALI.— Ghazzali (m. 1111) diventerà il più illustre e simpatico rappresentante di questa tendenza. Il suo prestigio contribuirà potentemente a ottenere l'approvazione dell'igmà ai principi donde uscì il tasawwuf. La loro applicazione pratica degenerò ben presto nelle confraternite di sufi. Teologo, giurista e filosofo, Ghazzali dopo esser passato per tutte le esperienze della vita ascetica volle considerare in tutta la sua ampiezza il problema mistico quale si pone

dinanzi all'ortodossia musulmana. Come leale tentativo di conciliazione fra la Sharia e il Sufismo, la sua tesi presenta delle innegabili affinità con le teorie dell'ascetismo cristiano. Questi due caratteri ne costituiscono 1' incontestabile originalità.

Come gli asceti cristiani, Ghazzali presuppone l'esistenza di tre vie: purgativa, illuminativa e unitiva. Gli esercizi della prima permetteranno all'anima di sbarazzarsi delle sue imperfezioni. Allora s'aprirà innanzi a lei la via mistica, in capo alla quale essa giungerà alle «stazioni» (maqamàt) della perfezione e dell'unione con Dio. All'inizio della sua pedagogia mistica, Ghazzali pone dunque la necessità della penitenza per giungere alla più piena purezza del cuore. L' illuminazione mistica dipende da questa condizione. Questa illuminazione (ilkàm) procura circa le verità eterne una certezza più assoluta di quella ottenuta con le operazioni discorsive della speculazione filosofica o teologica. Ghazzali distingue tra peccati mortali (kabair) e peccati «piccoli» o veniali. Se evita ogni classificazione rigorosa, è perchè non trova i testi del Corano e della Sunna — le sue due autorità principali — abbastanza espliciti in materia di canone penitenziale.

Egli raccomanda senza esitare il rendiconto di coscienza allo sheikh o direttore spirituale. Il discepolo si sottometterà alle penitenze e alle prove che il suo padre spirituale crederà opportuno di imporgli per la guarigione delle sue infermità morali. A questa apertura di coscienza che comprende la confessione delle colpe non manca in verità che l'assoluzione sacerdotale per ricordare punto per punto la confessione sacramentale in uso presso i Cristiani. Ghazzali raccomanda e descrive l'esame di coscienza quotidiano con una precisione che Sant' Ignazio di Loyola non ha superata. Sin dal suo levarsi al mattino, il fedele avrà cura di formare la sua intenzione e di fissare il suo fermo proposito per la giornata, e di prevedere le occasioni di caduta. Venuta la notte, si darà a un esame (muhàsaba) minuzioso degli atti della giornata. Ghazzali consiglia l'uso di un giornale (giarida): questo libretto permetterà di iscrivere e comparare i risultati dell'esame particolare. Se si trova in fallo, l'asceta si imporrà una penitenza; egli «rimbrotterà la sua anima», ispirandosi a motivi soprannaturali, capaci di provocare il dolore delle sue colpe.

La vita spirituale trova, secondo Ghazzali, il suo più sostanzioso alimento nella meditazione (tafakkur). Si applicano a questa le tre facoltà dell'anima: memoria, intelligenza, volontà. Questo esercizio si apre con quello che gli asceti cristiani han chiamato «la composizione di luogo». Il testo del Corano e del hadìth ne fornirà la materia; tocca al meditante di farne l'applicazione al suo stato d'anima. Egli eviterà di perdersi in speculazioni teologiche o anche semplicemente pie; l'importante è di giungere a delle risoluzioni pratiche e di «trarne il

frutto». I principianti cominceranno col meditare sui fini ultimi e sulle virtù da acquistare. Quanto alla contemplazione sulle perfezioni divine, va riservata ai più provetti. Ghazzali consiglia loro prudentemente, se vogliono evitare le illusioni e sino i dubbi contro la fede, di non scegliere come materia di contemplazione l'essenza divina. Si contentino di trovarne i riflessi nelle creature.

Ghazzali ha ugualmente affrontato l'argomento dell'estasi. Egli la considera come un carisma gratuito; invita quindi a disporvisi con l'orazione mentale, il digiuno, il silenzio, il ritiro, e anche con la musica o concerto spirituale (samà); espediente questo più delicato su cui dovremo tornare. Egli ammette la realtà della comunione mistica dell'anima con Dio. Ma all'opposto delle fantasticherie panteistiche di certi sufi, nega energicamente che la personalità dell'estatico possa annichilirsi al punto da essere assorbita in quella di Dio. Egli avverte che certi fenomeni anormali susseguenti alla trance mistica (wagd) non sono una prova necessaria di perfezione morale, così come ammette senza ambagi di non aver personalmente raggiunto il grado dell'estasi illuminante, ciò che attribuisce all'influenza disseccatrice dei suoi antichi studi filosofici.

Per permettere di meglio cogliere l'influsso del cristianesimo sull'evoluzione di questa teoria mistica, bisognerebbe insistere sul richiamo incessante dell'autore all'esèmpio del Cristo e all'autorità dei Vangeli. Si vede che si è dato la briga di consultarli. Egli li cita abitualmente secondo il testo usato dai Cristiani. Gli altri sufi sembrano non aver conosciuto che i loghia e gli aforismi pseudo-evangelici conservati nel hadìth. Questa familiarità con la mistica cristiana gli ha senza dubbio ispirato questa confessione: il Cristianesimo sarebbe l'espressione assoluta della verità se non fosse il dogma della Trinità e la sua negazione della missione divina di Maometto.

Ce n'era abbastanza per valergli l'odio tenace d'un Ibn Taimiyya e dei Hanbaliti. I Wahhabiti han messo all' indice i suoi libri. La loro ostilità non ha impedito all' Islàm di considerare Ghazzali come uno di quei mugiaddid o «rinnovatori » della religione, che compaiono agli inizi di ogni secolo. Esso gli ha riconosciuto l'autorità di un «mùgtàhid assoluto». Era un omaggio reso alla sua profonda conoscenza delle scienze islamiche, come anche alla sua costante preoccupazione di ortodossia e alla sua fedeltà alle prescrizioni legali, che egli riesce a conciliare con delle aspirazioni a una vita interiore più intensa.

ALTRI INFLUSSI. — Sin dal secondo secolo dell'ègira, quando venne a rallentarsi il moto delle conquiste esterne, i centri intellettuali dell' Islàm entrarono in contatto con gli ambienti aramaici. Furon questi ambienti, cristiani ed ebrei, che rivelarono loro la filosofia greca, o più

esattamente li iniziarono al sincretismo filosofico orientale. L'ascetismo musulmano vi attinse dei temi neoplatonici, gnostici e sin manichei. Più tardi, quando il sufismo penetrò in Asia Centrale, si aggiunsero a questi imprestiti dei motivi di origine buddista e delle pratiche in onore presso gli Yoghi dell'India. Tra questi imprestili, segnaliamo il fanà, l'annientamento dell' io, il venir meno della personalità umana, che sbocca nel baqà, 1'«eternizzazione » in Allàh (9). Presso l'ortodosso Ghazzali, il fanà, fenomeno concomitante dell'estasi, determina l'anestesia organica del soggetto, e sospende momentaneamente l'uso del libero arbitrio.

Ma la prima interpretazione va assai più lontano. L'unità di Dio — così ragionano i suoi partigiani—, implica l'assorbimento della creatura. Questa non può esistere al di fuori della sua Essenza, altrimenti costituirebbe un principio eternamente distinto, vera divinità opposta alla divinità. I Sufi pretendono di appoggiare questa dottrina sul Corano (54, 19). In luogo dell'innocua lezione del testo vulgato inna kulla shai, essi leggono modificando una semplice vocale inna kullu shai e traducono senza esitare. «Noi (Allàh) siamo ogni cosa». È questo il monismo. L'ittihàd o unificazione supera lo stadio negativo del fanà: esso aspira alla sparizione del dualismo (ithnaiyya) mantenuto da Ghazzali nella comunione mistica, e pensa realizzare l'unione effettiva dell'anima con Dio. A questo grado il sufi pretende di arrivare col distacco assoluto, col metodico allenamento nelle pratiche del sufismo esaltato. Così Mosè sul Sinai — questo paragone era divenuto familiare ai Sufi — pensando all' Essere unico, si era talmente unificato, semplificalo, separato dal creato, che Dio non poteva più mostrarsi a lui che nell'isolamento perfetto della sua semplice Unità. E' allora che ha luogo il fenomeno dello shath, lo scambio delle parti, 1'inversione delle personalità (10).

Il caso più straordinario è quello di Abu Yazìd al-Bistami, che sboccò in incredibili eccessi di esaltazione orgogliosa. Ecco come nelle sue orazioni gli è accaduto di apostrofare Allah: «tu mi obbedisci più di quanto io non ti obbedisca». Un giorno, udendo l'appello del muezzin Allàh akbar, esclamò «io sono ancor più grande». La più clamorosa di queste esplosioni d'orgoglio fu la formula da lui contrapposta al subhàn

---

(9) I più recenti studi, che riducono di molto l'influsso indiano sulla mistica islamica, hanno anche respinto il tradizionale riaccoslamento tra il fanà e il nirvana: cfr. M. M. Moreno, Mistica musulmana e mistica indiana, in Annali Lateranensi, X (1946), specie pp. 156-161 (n. d. T.).

(10) Shat è propriamente il linguaggio psicopatico, la glossolalia del mistico, di apparenza talora blasfemo, quando parla come fosse egli Dio (n. d. T.)

Allàh («lode a Dio!»): essa si apriva con subhani «lode a me! Come la mia gloria è più grande!». Bistami l'avrebbe profferita, spiegano i Sufi, in uno stato di ebbrezza estatica. Questa ebbrezza un Ibin Taimiyya non oserà qualificarla di colpevole, mentre si mostrerà senza pietà nel caso di al-Hallàg. Egli e i Sufi cercano giustificarlo assicurando che avrebbe pronunciato quelle parole una volta sottratto alla percezione del suo io, e allorché non constatò in sè che Dio.

Alcuni Sufi-nominismo tra essi il celebre al-Hallàg — finiranno col sostituirsi a Dio, per parlare in prima persona, in luogo e veci di Allah. Hallàg esclamerà un giorno: «io son la verità». Ecco la spiegazione che ne danno i Sufi: tali parole vengono sulle labbra dell'estatico, quando si accorge di realizzare completamente il tawhìd, l'unità, e che ne è impregnato. Saremmo cioè ancora dinanzi al fenomeno dello shath, il rovesciamento delle personalità sopravveniente nel corso dell'unione mistica. Dio cederebbe la sua parte all'anima estatica, che diventa il suo portavoce, e non ha quindi che a parlare in prima persona, o meglio è Dio che parla per la sua bocca. Così i Vangeli gnostici fan dire a Cristo: έγώ αΰ χαί σΰ έγώ (Epifanio, Heres., 26, 3).

DEVIAZIONI, ESOTERISMO.— Esiste un sufismo musulmano ortodosso, che aspira a ravvivare con lo spirito una religione lealmente praticata, e al distacco dal mondo. Questa ascesi, a un tempo rispettosa della Sharia e avversa a ogni infiltrazione panteistica e monistica, avversa al hulùl o «infusione» e a ogni altro modo di annichilamento dell'individualità, fu quella che volle popolarizzare Ghazzali. Ma, come le nostre citazioni han mostrato, il sufismo trascende facilmente nell'esoterismo, senza eccettuarne nemmeno quello di Ghazzali. Anch'egli si è astenuto dal dirci l'ultima parola sulle sue esperienze religiose. Questo misticismo temperato non è fatto neanche per la massa.

E' proprio questo carattere, unitamente ai suoi imprestiti cristiani e alla sua pretesa di «spiritualizzare» la Sharia, che gli ha attiralo l'opposizione violenta dei Hanbaliti. Quel che è mancato al sufismo, è la sorveglianza di una gerarchia debitamente autorizzata. Il suo intervento avrebbe, come nel cattolicesimo, «captata la sorgente, e l'avrebbe canalizzata prima che diventasse un torrente fangoso. Essa avrebbe imposto il controllo rigoroso delle norme morali, ricusando di incoraggiare un'estasi sterile che non diventasse un mezzo di perfezionamento» (Maurice Barrès). Lasciato a se stesso, il sistema sufi doveva logicamente sboccare a degli eccessi che avrebbero attirato i giusti rigori dell' Islàm ortodosso.

Quest'ultimo, agli occhi del sufismo, è «la religione delle membra» o «delle apparenze sensibili» (mubsaràt), come dicono i Sufi. Questa

religione par loro ben inferiore alla «religione del cuore» o del «senso interno» (basair). Essi proclamano alto la preminenza della màrifa, la gnosi o saggezza divina, sul ilm, la scienza acquisita o discorsiva, quella cioè degli ùlema, che non si occupano che del «difuori». cioè della legalità esteriore. I Sufi sono gli «iniziati». Giunto allo stadio dell'ittihàd, dell'endosmosi ascetica dell'Essenza divina, il sufi si giudica dispensato dalla pratica delle opere esteriori. Egli non vi riconosce che delle allegorie, dei simboli, in altre parole dei «mezzi», e quindi di un carattere transitorio. Essi debbon cedere il luogo alle pratiche del misticismo, alle opere spontanee e non «mercenarie», come qualifica sommariamente le pratiche della religione legale. Di qui al proclamare la loro inutilità (isqàt al-wasait), l'abolizione dei mezzi o riti esteriori, una volta raggiunto il fine, non v' è che un passo: il sufismo esaltato lo ha compiuto, e ha veduto in quei «mezzi» degli ostacoli ritardatori all'ascesa spirituale dell'anima.

Non dubitando di aver raggiunto il grado dell'unione mistica, dei Sufi han parlato nel nome stesso di Allàh. Una parte di questi detti è passata nella collezione dei hadith qudsi. Partendo poi dal principio che l'unione mistica diretta supera la rivelazione mediata, accordata ai Profeti, han pensato di poter mettersi alla pari con questi ultimi. Solo i più sinceri hanno osato — ciò che molti dei loro confratelli pensavan nell'intimo — di rivendicare la precedenza sui profeti stessi. «Il mio stendardo, ha esclamato Bistamì, è più largo di quello di Maometto». «Noi, afferma Ibn Arabi (m. 1240) ci siamo tuffati nell'Oceano, mentre i profeti sono rimasti sulla riva!». Non c' è dunque da meravigliarsi se, all'opposto della dottrina cattolica, il sufismo si mostra incline a proclamare la preminenza dei wali, cioè dei santi, asceti e mistici, sui profeti.

Esso è almeno riuscito a fondare e poi a popolarizzare il culto dei wali, assieme alla credenza nei loro miracoli (karamàt), o piuttosto meraviglie e prodigi. Le aqide o catechismi ortodossi non riconoscono che ai soli profeti il dono delle mugizàt, o miracoli propriamente detti. Quest'ultimo vocabolo manca nel lessico del Corano, che, per «miracolo» non adopera se non i termini aya «segno» e burhàn «prova». La scelta di mùgiza sembra dover esser messa in rapporto con la teoria del igiàz a inimitabilità del Corano.

Andando ancor più in là, certi mistici, più conseguenti e più audaci di al-Giunaid (m. 909) — uno dei più antichi teorici del sufismo ortodosso—, hanno esteso il loro disdegno per le pratiche della Sharia sino alla morale convenzionale, e ai divieti emanali dalla legislazione coranica. Questi predecessori delle teorie alla Rasputin, affermano che invece di lottate contro le tendenze sregolate val meglio abbandonarvisi, per provarne la vanità e potersene più agevolmente

distaccare. È questo l'atteggiamento adottato dai Malamatiyya, letteralmente «i Biasimevoli», una specie di cinici. Essi pretendono umiliarsi e calpestare l'orgoglio col commettere pubblicamente gli eccessi meno scusabili, e ostentar così la loro indipendenza di fronte all'opinione e al giudizio umani. Non ci si stupirà quindi di trovare tra i Sufi dei perfetti agnostici, proclamanti l'uguaglianza e l'inutilità di tutte le confessioni religiose, e giunti alla indifferenza dottrinale più assoluta; i loro aforismi almeno, presi alla lettera, sembrano giustificarla.

Ghazzali, come abbiam visto, attribuiva gran Valore alle illuminazioni mistiche, pur senza pregiudizio degli argomenti di fede e di ragione, «Guai, esclama Ibn Àrabi, il celebre mistico monista e panteista spagnolo, guai a chi fonda le sue convinzioni su dei sillogismi! Questi restano esposti in balia delle obbiezioni. La vera fede è la fede intuitiva, quella del cuore, superiore a ogni contraddizione». Ibn Àrabi si raffigura tutta la creazione come emanante da Dio, e l'unione mistica come una evoluzione in senso inverso, in capo alla quale noi «ridiventiamo» Dio. Dato che Dio è ovunque, egli argomenta, attaccarsi a un determinato credo a detrimento degli altri è privarsi di una parcella della vera essenza divina. È a questo immanentismo agnostico che il sufismo ha attinto il suo atteggiamento generalmente tollerante nei riguardi degli eterodossi. Un'eccezione fa Ibn Arabi, che almeno nella sua corrispondenza coi sovrani musulmani li sprona a rimettere in pieno vigore contro gli infedeli la legislazione vessatoria falsamente attribuita al califfo Omar, e datante dall'epoca dei califfi abbàsidi.

L'INQUISIZIONE E I SUFI.— E' lo stesso Ibn Arabi che inaugura la rottura definitiva tra il misticismo e l'irraggiamento sociale ch'esso avrebbe potuto esercitare con l'esempio salutare d'una vita consacrata alla preghiera e al distacco dal mondo. Esagerando la riserva osservata da asceti ortodossi, come Giunaid e Ghazzali, egli riduce il sufismo a una scienza che non deve essere divulgata ma riservata a circoli iniziatici, «di fumatori d'oppio soprannaturale» (Massignon). Ibn Arabi sopprime l'umile meditazione così come il controllo dell'esame di coscienza, e si abbandona in balìa della sua immaginazione delirante. L'Essenza divina si rivela a lui sotto la forma del vocabolo Hu «Lui», «al centro di un disegno geometrico luminoso di fulgido candore, il tutto spiccante su un fondo rosso». In un altro luogo delle sue Fuluhàt makkiyya (I, 8; II, 591), egli ci racconta seriamente come una notte contraesse un'unione mistica «con tutte le stelle del firmamento», seguita da un altro matrimonio «con le lettere dell'alfabeto».

Queste stravaganze mostrano perchè quest'Andaluso è stato

diversamente giudicato dall'opinione pubblica musulmana. Senza rendersi conto della propria incapacità a dirigere il movimento mistico, l'ortodossia comprese almeno la necessità di sorvegliare le tendenze eterodosse sviluppate dal sufismo. Quest'ultimo, riparandosi dietro il velo dell'esoterismo, affettava all'esterno il suo rispetto per la religione e il libro del Corano. Questo esso interpreta allegoricamente, e ad esso attinge una parte del suo lessico particolare. L'inquisizione, stabilita dagli Abbàsidi per sorvegliare le sette segrete a tendenze manichee o alidi, vide la sua attenzione attirata sui gruppi di mistici che cominciavano a moltiplicarsi. Si ritenne opportuno di vibrare un gran colpo.

Dopo un processo clamoroso, il più celebre degli adepti del sufismo, al-Hallàg, fu condannato alla pena capitale: flagellato, mutilato, impiccato, infine decapitato dopo la sua morte (922). Il suo cadavere fu bruciato. Un emulo giavanese di al-Hallàg se la cavò più a buon mercato: questo sufi aveva adottato come professione di fede la formula: «io sono Allah ». I suoi confratelli in misticismo pensavan di reclamare la condanna a morte dell'audace bestemmiatore. Ma quando gli fu comunicata la sentenza, i suoi giudici credettero riconoscere a «dei segni certi» che lo sheikh incolpato era nel vero; e lo si incriminò soltanto di aver enunciato «una verità» troppo sublime per le intelligenze terrene e che avrebbe dovuto serbare per sè solo.

Si può vedere quanto avessero ragione le autorità musulmane di tener gli occhi aperti sulla condotta e la dottrina delle confraternite mistiche. I Mamelucchi d'Egitto, per meglio sorvegliarle, avran cura di nominare al Cairo uno sheikh supremo dei Sufi. Nel diploma di investitura concesso a questo titolare, si può leggere questa raccomandazione: «egli veglierà a che nessuno dei suoi dipendenti ammetta l'ittihàd o il hulùl, l'infusione cioè nell'uomo della natura divina, nè ardisca credere che ci si possa accostare a Dio per altra via che non sia quella tracciata dai profeti».

Ibn Arabi aveva dimorato lungamente in Egitto e in Siria sotto g|i Ayyubiti. Doveva aver raccolto aderenti in Siria, egli che dichiara questo paese «la migliore delle terre di Allah, quella che preferiscono i suoi servitori». Il decreto del regime mamelucco aveva forse di mira la sua dottrina monista? Non sappiamo. Ma al di là del panteismo, essa condannava il principio stesso del sufismo, pretendendo di rinchiuderlo nello stretto orizzonte della Sharia. Non tutto era degno di riprovazione nelle vie nuove aperte dal sufismo. Esso aveva mostrato l'insufficenza di una pratica religiosa immobilizzata nel formalismo e negli eccessi della casistica; e aveva insistito sulla necessità di una vita interiore, in cui trovassero posto il distacco dal mondo e l'amore di Dio.

LE CONFRATERNITE DI SUFI. — Esse han nome tariqa (plur. turuq). Il vocabolo significa «via», metodo morale, e può esser stato preso in prestito dal Corano (46, 29 e passim). Si ritrova nella organizzazione delle confraternite di sufi una lontana analogia con quella degli ordini religiosi, così come con la cura d'anime demandata al clero cristiano: intendiamo dei rapporti di volontaria subordinazione, stabiliti fra il maestro (sheikh) e il novizio (murìd), aspirante ad essere ammesso nella congregazione. Ghazzali consigliava l'esame di coscienza. Andando assai più in là, i Baktashi praticherebbero persino la confessione al loro superiore, e riceverebbero da lui l'assoluzione dei loro peccati.

Di fronte al suo maestro, il candidato sufi deve comportarsi perinde ac cadaver, o, come si esprimono gli scritti sufi, «come il cadavere tra le mani del lavatore». Gli viene inculcalo che «l'obbedienza vien prima dell'osservanza cultuale». Lo sheikh potrà quindi ordinargli di intralasciare alcune pratiche della religione esteriore, se il bene della sua anima lo esige. È l'unica e debole traccia di potere spirituale che sia dato scoprire nell'Islàm, questa religione amministrata dai laici uomini di legge. L'autorità che si arrogavano gli sheikh di fronte alle loro decisioni non poteva che rivoltare il farisaismo degli ùlema, ai quali i sufi non mancavano di replicare: «praticate dunque il decimo dei doveri che imponete ai credenti!».

Nessuno meglio di Ghazzali si renderà conto dell' incomprensione e insufficienza spirituale di queste guide ufficiali dell'Islàm. Ma rispettoso com'era della Sharia, sentendo la necessità di combattere l'illuminismo e il panteismo che dai tempi di Bistami insidiavano gli aderenti del sufismo, egli cercherà di inaugurare il suo misticismo morale, una specie di via media, A questo tentativo l'igmà accorderà un'approvazione limitata dall'astensione in massa degli Hanbaliti. Dando l'esempio dello sue dottrine, Ghazzali adottò la vita ritirata dei Sufi. Fedele alle pratiche esteriori, egli si sforzerà di nobilitarle con lo spirito, di «romperne la scorza esteriore per giungere al midollo nascosto». «E'il cuore, egli afferma, prendendo a prestito il linguaggio dei Sufi, che avvicina ad Allàh; non il cuore di carne, ma un dono spirituale, grazie al quale noi possiamo cogliere i misteri divini che sfuggono ai sensi esteriori».

E' al nostro secolo XII che risale la fondazione delle grandi confraternite, e che si vedono moltiplicarsi i cenobi collettivi. Nel secolo scorso, soprattutto in Africa, le confraternite hanno spiegato una grande attività esteriore. Le manifestazioni di quest'attività, ostile ai progressi della colonizzazione europea, hanno giovato alla propaganda islamica nel continente nero. Tutte han cercato di aumentare il numero dei loro adepti, e di crearsi una specie di terz'ordine con l'aggregazione

di affiliati. Son questi i «fratelli» o Ikhwàn (volgarmente Khuan). Sottoposti all' influenza degli sheikh o muqaddam, essi ricevon da questi la parola d'ordine. Costoro raccolgon le offerte degli aderenti, e riscuotono le rendite spesso considerevoli delle pie fondazioni legate alla confraternita.

Ognuna di queste confraternite si è foggiato un isnàd di aggregazione, una «catena» (sìlsila), dei misteriosi appoggi con cui pretendono far risalire la loro genealogia spirituale sino ai Compagni del Profeta. Vi si ritrovano i nomi dei più antichi asceti (o ritenuti tali) dell'Islàm primitivo: Abu d-Dardà e anche Abu Dharr. Questo selvaggio Compagno beduino è stato trasformato in asceta dalla Shia per ricompensarlo della sua ostilità agli Omàyyadi. Il santo più popolare dell' Islàm, Hasan al-Basri (m. 728), è stato ugualmente annesso dai Sufi. Nella stona del sufismo, il nome di Khidr occupa un posto a parte. Personaggio misterioso, i cui tratti combinati ricordano quelli dell' Elia biblico e di San Giorgio. Il Corano (18, 64-81) lo presenta come superiore ai profeti, giacché egli diventa la guida incaricata di dirigere Mose. Numerosi sufi, come Bistami, Ibn Àrabi, ecc. pretendono esser stati in diretti rapporti con lui.

Questi ultimi fanno a meno di qualsiasi isnàd artificiale, e ricollegano senz'altro intermediario a Khidr la loro iniziazione mistica.

IL «DHIKR». — Le confraternite hanno le loro zavie, dette anche ribàt, khanqà, tekke ecc. Sono, più ancor che monasteri, luoghi di riunione, consacrati ad esercizi liturgici in comune. Questi esercizi collettivi son generalmente indicati sotto il nome di dhikr letteralmente «menzione». Il dhikr consistè dapprima nella recitazione in comune di parti del Corano, cui seguiva una meditazione sui testi appena uditi. Queste riunioni non tardarono a degenerare con lo sviluppo preso dalle confraternite. I promotori cercarono di svilupparne la parte puramente affettiva, di farvi presa sulla sensibilità, a detrimento dello spirito interiore. Come per tutto ciò che riguarda la vita mistica, i sufi, desiderosi di mettersi al riparo dalla censura ortodossa, si richiamano su questo punto al Corano, e pretendono di ritrovarvi il dhikr. Non raccomanda forse questo libro di «menzionare Allah di una frequente menzione» (dhikran kathiran. Cor. 33, 41)? Essi lo ritrovano in questo inizio di versetto (6,91): «Dì: Allah!», e in decine di altri consimili, che sembran tutti proclamare le virtù del nome divino e del semplice atto del profferirlo.

Ghazzali ha dovuto del pari ispirarsi a questi passi nelle sue considerazioni sui diversi modi d'orazione. Uno di questi metodi di orazione mentale si riduce alla pronuncia incessantemente ripetuta del nome di Dio. Ritirato nella sua celletta, con la testa velata, il

contemplante si dà ad articolare senza tregua

Il termine Allah, concentrandovi tutta la sua attenzione. Egli deve perseverare in questa ripetizione sino a che la lingua e le labbra si arrestino, e sola sussista in fondo al cuore l'impressione di quella parola. Che egli non si fermi qui, ma riprenda il suo esercizio sino a che questa immagine sensibile non si cancelli anch'essa dal cuore, e resti l'idea immateriale del nome divino, così vìva che lo spirito non possa staccarsene più.

Per il loro dhikr, i membri delle confraternite sostituiscono anche il nome di Dio col pronome hu «Egli», in cui, sempre secondo il Corano (3, I), essi racchiudono la più completa astrazione del concetto della divinità. A questo misterioso monosillabo Ibn Àrabi ha consacrato una speciale monografia. Gli assistenti debbono concentrare la loro attenzione, e regolare l'alterno moto della respirazione sui vocaboli emessi durante i dhikr.

Il tema principale consiste nella ripetizione intensa e ripresa in coro da tutti i presenti di hu, ha, hi, o Allahu, Allaha, Allahi. Un dhikr, attribuito al celebre mistico Mallag, è così descritto da as-Sanusi, il fondatore della celebre confraternita dei Senussi: esso consiste nella ripetizione del nome di Allàh, «sopprimendo la sillaba iniziale al- e dando all'h finale le tre vocali, a alla destra, i alla sinistra, e u verso il cuore». Delle antiche riunioni di pia meditazione, il dhikr ha serbato la salmodia, fatta di invocazioni con termini coranici, e di passi del Corano.

Vi si aggiunge talvolta la recitazione di poesie mistiche in cui si celebra l'amore divino con una profusione di immagini e di paragoni realistici attinti al repertorio dell'amor profano. Questa promiscuità non ha nulla che offenda lo spiritualismo di un Ghazzali. Egli concede che il Corano non si adatta in ogni circostanza alle diverse situazioni morali, e che l'abitudine al testo sacro finisce per l'ottundere la sensibilità dell'uditorio. Tutt'altro gli sembra l'effetto della poesia lirica, soprattutto quando la musica viene a rafforzarne I' impressione. Ogni confraternita possiede le sue formule speciali di dhikr, le sue litanie di nomi e attributi divini, le sue raccolte di testi coranici o misticolirici. La loro recitazione modulata in cadenza deve essere accompagnata da inclinazioni del corpo, da una ginnastica delle membra destinata, come tutto il programma del dhikr, a favorire i fenomeni estatici.

MUSICA. — La Sunna non tollera che la lettura salmodiata del Corano; essa vieta rigorosamente ogni altro intervento della musica, anche nella vita profana. Ghazzali, come abbiamo visto, si dichiara fautore del samà o concerto sacro nelle riunioni dei sufi. Egli sembra talvolta aver intuito i pericoli di una tale concessione, giacché consiglia

di escludere gli estranei, la cui presenza diventerebbe una causa di distrazione, e anche i murìd o novizi, in considerazione della loro formazione incompleta. Un cantore (qawwàl) intona degli inni mistici con o senza accompagnamento di strumenti. Seduti in cerchio, immobili a capo chino e con le membra rigide, sorvegliando il proprio respiro, gli astanti evitano di turbar l'attenzione dell'uditorio, sino a che fuori di sè un Sufi non manifesti con grida, batter di mani o danze l'inizio dell'estasi. La comunità deve allora associarsi ai suoi atti. Ghazzali si appoggiava a questo fenomeno per concluderne la liceità del samà. Se l'estasi tardasse a prodursi, il qawwàl passerebbe ad altri pezzi scelti nel suo repertorio lirico e musicale. Autorizzando, al seguito di altri mistici, questa messa in scena, Ghazzali prelude inconsapevolmente all'organizzazione artificiale dell'estasi nelle riunioni del dhikr. A partire dal XII secolo, le confraternite si ingolferanno per questa via scabrosa, e mireranno a scatenare meccanicamente i fenomeni anormali, come la perdita dei sensi ecc., che i confratelli si ostinano a confondere con lo shath o rapimento illuminativo. È nello shaih che si ritiene Iddio largisca all'anima delle comunicazioni soprannaturali: il mistero della predestinazione, la rivelazione del segreto dei cuori, senza parlare di altre manifestazioni miracolose come la bilocazione, e la familiarità intima con Khidr. Per l'ottenimento di questi carismi, da lui lungamente enumerati, Ghazzali enuncia quale condizione primaria il meritarli col dominio degli appetiti inferiori e con un'umile sommessione alla volontà di Dio; ma questi saggi consigli non saranno ascoltati.

Quando si pensa alle esibizioni organizzate dai dervisci urlanti e giranti, con 1' intervento di eccitanti e stupefacenti, non si può che condividere il disgusto dei musulmani colti per i dhikr dei Rifaiyya e Isawiyya— volgarmente detti Aissawa—. In queste esibizioni di isterici, per la mancanza di una direzione autorizzata e di una forte disciplina morale, doveva fatalmente sboccare il movimento mistico in seno all' Islàm.

ORGANIZZAZIONE INTERNA. — L'ammissione in una tariqa è preceduta da un periodo di prova o noviziato, detta irada, donde il nome di murìd, dato all'aspirante sufi. L'iniziazione del candidato ha luogo con la consegna della khirqa e dell'isnàd di aggregazione, col quale la confraternita si ricollega ai grandi santi dell'Islàm. Ricevuta dalle mani dello sheikh o direttore, la khirqa, o abito dell'ordine, rappresenta la povertà e il distacco dal mondo che si ritiene il candidato professi. Alcune confraternite accordano ugualmente la khirqa a delle donne, pratica violentemente combattuta dal hanbalita Ibn al-Giawzi. Il celibato è eccezionale, fuorché presso i Bektashi che vi si mostrano

favorevoli. I confratelli sposati, talvolta anche poligami, vivono nelle loro famiglie. Il famoso mistico Ibn Arabi aveva largamente passato la sessantina quando contrasse a Damasco una nuova unione con una ragazza di 18 anni. Nella sua giovinezza, questo stesso Ibn Àrabi aveva avuto lezioni da due mistiche andaluse. Egli visse due anni, in qualità di discepolo e di commesso, in una capanna di canne con Fàtima, una estatica morta in età di 95 anni.

Come regola generale, non si deve appartenere che ad una sola tariqa. Ma dopo l'istituzione di un terz'ordine, l'affiliazione a più di una confraternita passa per meritorio fra i terziari. Il fondatore dei Senussi aveva ricevuto 1'iniziazione di varie confraternite. All' influsso dei sufi è dovuta verosimilmente la diffusione tra i musulmani di una specie di rosario, la cui prima menzione è in Abu Nuwàs (verso l'808-813).

Anteriormente al XII secolo, ogni sheikh formava direttamente col suo insegnamento e il suo modo di vivere dei discepoli (khuddàm), che si raggruppavano attorno a lui. Tra il maestro e i suoi discepoli, non esisteva che un vincolo d'obbedienza, essenzialmente temporaneo e strettamente personale. Era ignota la trasmissione del saio o khirqa, che simboleggerà più tardi l'impegno contratto con una determinata congregazione. Questa libertà di formazione mistica cessa con l'apparizione delle prime tariqa. Queste confraternite serbano il nome dei loro fondatori, a cui esse si ricollegano con una specie di filiazione spirituale, e con l'assunzione dell'abito. Nominiamo qui le principali.

PRINCIPALI CONFRATERNITE. — I) I Qadiriyya, fondali da Abd al-Qadir al-Ghilani (m. 1166). Sono diffusi in tutto il mondo musulmano. Il loro fondatore, un santo assai popolare, apparteneva alla scuola hanbalita, di cui è nota l'ostilità al sufismo. — 2) I Rifaiyya, fondati da Ahmad ar-Rifai (m. 1175). - 3) I Mawlawiyya, detti volgarmente dervisci danzanti, con centro a Conia in Anatolia, attorno alla tomba del loro fondatore, il celebre poeta mistico Gialàl ad-din Rumi (m. 1275). – 4) Shadhiliyya, fondati da Ali ash-Shadhili (m. 1256), congregazione principalmente africana, con numerose sottoconfraternite a denominazione particolare: Madaniyya, ecc. I frenetici Isawiyya o Aissawa si sono nel XV secolo distaccati dal tronco principale degli Shadhiliyya. — 5) I Badawiyya, così detti da Ahmad al-Badawi (m. 1274) sono una congregazione egiziana, con centro a Tanta nel basso Egitto. — 6) I Naqshbandiyya con fondatore Baha ad-din Naqshband (m. 1389). — 7) Nelle Indie, son segnalati i Shattariyya (da un Shattàr, m. 1415). — 8) I Beklashiyya sembrano rappresentare una setta più che una congregazione mistica.

Anteriori al secolo XVI, essi servirono da imàm alla milizia dei Giannizzeri, che li protessero contro l' inquisizione ottomana. La loro

dottrina segreta, ancor malnota, li ravvicina agli Ali Ilahi e ad altre sette sciite estremiste. I Bektashi ammettono, come è stato già osservato, il celibato. Malvisti dal regime turco, privati dei loro protettori nati, dopo la distruzione dei Giannizzeri, prosperano in Albania ove hanno abbracciato la causa nazionalista. — 9) I Senusiyya o Senussi, fondati nel 1837 dallo sheikh as-Sanusi (m. 1859) si distinguono nettamente dalle tariqa precedenti. Essi formano una congregazione-stato il cui centro è stabilito nelle oasi deserte della Cirenaica. Il loro obbiettivo, non meno politico che religioso, si avvicina a quello dei Wahhabiti. Xenofobi come questi ultimi, essi sognan com'essi di un ritorno all'Islàm primitivo, con la differenza che per meglio pervenirvi ricorrono al sufismo, aborrito dai Wahhabiti.

Come regola generale, la direzione suprema di queste confraternite si trasmette in via ereditaria, o almeno in modo da rimanere entro la famiglia del fondatore. Questa sete di preminenza, e non meno l'avidità con cui ci si dispulano le rendite dell'ordine, mal si conciliano con i principi fondamentali del sufismo.

SITUAZIONE ATTUALE. — La coesione tra le zavie e i membri di uno stesso ordine, sparsi nei diversi stati, ha lasciato sempre a desiderare. I tentativi di sottometterli a una specie di Gran Maestro hanno favorito le scissioni. Tutti i governi han diffidato di un'autorità potentemente centralizzata e sfuggente al controllo ufficiale. In Egitto, i Mamelucchi non si son limitati a sorvegliare le dottrine dei sufi, ma hanno anche preso misure contro la loro immistione nella politica. L'impero ottomano non ha dimostrato loro fiducia maggiore. Le tariqa non hanno veramente prosperato che in ambienti intellettualmente arretrati e in regioni governate anarchicamente.

In Albania il numero dei Bektashi e dei loro affiliati è considerevole. Lo stesso si deve constatare pel Marocco, dove malgrado alcuni innegabili sintomi di diminuzione, i Khuan son tuttora assai potenti. Alcuni computi vi calcolano la proporzione degli iniziati e degli affiliati al decimo della popolazione totale. Un ramo distaccatosi dai Khalwatiyya verso il 1770, quello dei Rahmaniyya della Cabilia, contava una trentina d'anni fa 150.000 membri, divisi fra 170 zavie. I Tigianiyya di Ain Madi (Algeria), considerati come francofili, contavano alla stessa data 25 mila aderenti e 32 zavie.

Ovunque altrove le confraternite sono in decadenza. Conosciamo già l'atteggiamento adottato a loro riguardo dai Hanbaliti. i Wahhabiti e i Kharigiti. Le sette sciite di ogni colore mostran loro non minore ostilità: Zaiditi, Ismailiti, lmamiti, ecc. Questa inimicizia dipende dal dogma dell'lmàm infallibile, guida esclusiva dei credenti e solo intermediario di tutte le grazie illuminanti e santificanti, mentre i sufi

pretendono di entrare in diretta comunicazione con la divinità.

II declino del misticismo è sopratutto accentuato nei paesi musulmani aperti alle influenze occidentali. Gli ambienti progressisti a tendenze ortodosse, o Salafiyya, come essi si chiamano, vi si mostrano non meno ostili dei seguaci di principi modernisti. Questi ultimi considerano i sufi come dei volgari ciarlatani. In questi paesi, delle società segrete semi-politiche tendono a sostituirsi alle antiche confraternite. Come i Bektashi in Albania, esse han dovunque adottato, esasperandole, le rivendicazioni dei nazionalismi locali. Tale fu il caso della Siria alla vigilia della guerra mondiale. Le logge dell'Unione e progresso han preparato il movimento dei Giovani Turchi e l'avvento del Kemalismo. La massoneria ha permeato profondamente l'elite musulmana. La Repubblica turca ha decretato nel 1925 la soppressione ufficiale di tutte le confraternite e organizzazioni di sufi.

7
LE SETTE DELL'ISLAM

LORO NUMERO. — Maometto aveva detto: «la mia comunità si dividerà in 73 frazioni, di cui una sola sarà salvata» Gli antichi eresiologi musulmani - Abd al-Qahir al-Baghdadi e Shahrastani, per non citare che questi nomi — si son dati molto da fare per arrivare a compiere il numero tradizionale di 72, nelle loro enumerazioni delle sette derivate dall'Islàm. Essi han pensato di potersi buttare sulle opinioni e i sistemi messi innanzi dalle scuole filosofico-teologiche: Mutaziliti, Qadariti, Murgiti ed altri. Grazie a questa aritmetica, non è stato loro difficile di contare venti sette mutazilite e dieci murgite. È bastato loro esporre al minuto le diverse soluzioni che questi logici dell'Islàm han preteso di dare sui problemi della teodicea coranica: anzitutto l'eterno pomo di discordia tra gli scolastici dell'Islàm, la questione dell'essenza e degli attributi divini; poi quella della sostanza e degli accidenti in rapporto all'azione creatrice di Allàh; la questione della libertà umana e della predestinazione, la natura e la definizione della fede, gli antropomorfismi del Corano, ecc.

Questo metodo ha permesso di allineare fra gli eresiarchi un bello spirito scettico, al-Giahiz (m. verso l'868), autore di paradossi brillanti, e poi il mistico esaltato Hallàg. Noi non li seguiremo in queste sottili distinzioni, così come passeremo sotto silenzio le sette ai nostri giorni estinte. Consideriamo come sette distìnte i gruppi che nelle questioni stimate fondamentali dalla Sunna e dall'accordo dell' lgmà, si son separate dall'Islàm storico, quale si è costituito a partire dal IV secolo dell'ègira. Come per meglio affermare la loro autonomia, tutti questi gruppi si son data un'organizzazione indipendente dall'ortodossia sunnita.

Non discussioni dottrinali come nel Cristianesimo, ma dissensi politici han dato origine agli scismi e alle eresie dell'Islàm.

A chi spettava, dopo Maometto, la direzione della nuova comunità? A questa questione il testo del Corano non dà alcuna risposta. Se pure il Profeta ha preso in considerazione il problema, è morto senza aver tentato di risolverlo. Suo genero Ali pretese di raccogliere la successione, ma per tre volte consecutive la scelta della comunità musulmana, o del gruppo di elettori che passavano per rappresentarla, dette torto alle pretese di Ali, scartando la sua candidatura. Ma fu convenuto che il Califfato sarebbe stato riservato alla tribù di Quraish, quella di Maometto. Questa precisazione, registrata dalla Sharia e dalle grandi collezioni di hadìth, si contentò di erigere in legge l'uso seguito durante i primi secoli dell'ègira, come mostra la storia dei califfi omàyyadi e abbàsidi. Contro la prerogativa accordata ai Quraishiti si

levò di buon'ora l'opposizione armata dei Kharigiti, letteralmente dissidenti (11). Essi formano la più antica setta dell'Islàm.

I KHARIGITI proclamarono che l'autorità non poteva diventare proprietà esclusiva di una famiglia nè di una tribù, e che il suffragio dei credenti doveva designare tra i più degni il successore del Profeta, fosse anche un negro. Questi rappresentanti degli istinti ugualitari dei Beduini antichi e moderni non perciò disconoscono la legittimità dei due primi califfi. Del resto i Kharigiti non si distinguono dai Sunniti o ortodossi che in punti particolari, nelle prescrizioni della Sharia e nelle norme del rituale, che è rimasto presso di loro più primitivo. Benché anteriori cronologicamente alle discussioni sollevate dalle scuole scolastiche, essi han subito l'influsso delle idee mutazilile. Ricusano infatti del pari di ammettere che il Corano sia increato, così come di riservare ai non musulmani l'eternità delle pene d'inferno. Per i musulmani, la fede e l'intercessione del Profeta non basteranno a salvarli senza le buone opere. Vietano il culto dei santi, i pellegrinaggi locali e le confraternite dei sufi. Le rivolte di questi musulmani democratici han turbato i primi tre secoli dell'ègira e provocato l'effusione di fiumi di sangue.

Ai nostri giorni, son detti comunemente Ibaditi (o Abadili, secondo una pronunzia più diffusa), da Ibn lbàd, capo della meno estremista fra le numerose sottofrazioni in cui si sono divisi. Alcuni vorrebbero, oltre alla sura di Giuseppe, escludere dal Corano le maledizioni lanciate contro Abu Lahab (111, I). Su questo punto di esegesi si incontrano con dei commentatori mutaziliti. Interpretano alla lettera la pena della mano mozza che il Corano infligge ai ladri, senza riguardo all' importanza del furto commesso. Ammettono, anche contro un lbadita, la testimonianza di un eterodosso.

Si trovano in gruppi poco compatti principalmente nell'Africa settentrionale, nello Mzab (Algeria), nei dintorni di Ghardaya, nell' isola di Gerba, nel Gebel Nefusa in Cirenaica, poi nella provincia dell'Omàn (Arabia), donde son passati a Zanzibar. In Algeria la loro opposizione ai Sunniti ha ravvicinato gli Mzabiti al governo francese, soprattutto dacché esso li ha autorizzati ad esser giudicati secondo il loro diritto particolare. La devozione della Siria alla causa degli Omàyyadi non ha mai permesso al Kharigismo, setta del primo sècolo, di infiltrarsi in quel paese.

---

(11) O, secondo altre re3centi interpretazioni, «attivisti, insorgenti, militanti», per la causa di Dio (N.d.T.)

GLI SCIITI. — La spinosa questione del vicariato del Profeta doveva del pari provocare la nascita di altri scismi, e del più importante fra tutti per la sua estensione e le sue ramificazioni, quello degli Sciiti. Questo nome vien loro dal vocabolo Shia, «partito», l'insieme cioè dei partigiani di Ali, «shiat Ali».

Alla questione politica, causa prima del conflitto, si aggiunsero più tardi divergenze dottrinali, alcune estremamente audaci, soprattutto presso le frazioni estremiste degli Sciiti: sopravvivenza dell'imam sciita, credenza nella sua riapparizione, poi alla metempsicosi, all' incarnazione parziale o totale della divinità nella persona degli Alidi. L'ambizione e la molteplicità dei discendenti di Ali divisero presto la Shia in una quantità di sette — ne son state contate circa 70 — che si anatematizzano fra loro.

Tutte, salvo alcune attenuazioni ammesse dai Zaiditi (v. oltre) negano che il Califfato, o l'imamato come esse si esprimono, possa esser fatto oggetto di elezione. Esse lo dicon riservato ai discendenti di Fàtima, figlia del Profeta e moglie di Ali, in virtù d'una espressa stipulazione di Maometto. A partire da Ali, spetta ad ogni Imam di designare il suo successore tra i suoi figli. Questi Alidi formano la casta degli Sceriffi (sharìf) o Nobili, titolo più particolarmente riservato alla discendenza diretta di Hasan, il primogenito di Fàtima. Quello di sayyid signore, è la qualifica dei Husainidi, la discendenza di Husain, fratello minore di Hasan. Allontanati dal potere dagli Omàyyadi, incarcerati o uccisi dagli Abbàsidi, privi di senso politico, pieni fra loro di gelosie e disputandosi il titolo di Imàm, essi costituirono un partito di opposizione le cui cospirazioni e rivolte male organizzate riempiono gli annali dei due primi secoli dell' ègira.

Il ricordo della morte di Husain, nipote di Maometto, caduto nella pazza avventura di Kerbelà (10 ottobre 680) forma una delle loro feste principali. E' una solennità di lutto, celebrata il decimo del mese di muharram, una specie di settimana santa degli Sciiti, occupata da rappresentazioni sceniche (taziyè) destinate a commemorare il dramma di Kerbelà. La sventura di Husain, personalità abbastanza opaca, esalta sino al delirio gli Sciiti. «Fino in seno al Paradiso, scrive un Indiano sciita, noi continueremo a piangerlo. Il cuore di ogni vero Sciita è la tomba vivente di Husain». E in un libro pretenzioso, Husain in the Philosophy of History (Lucknow, 1905), lo stesso autore chiama il suo eroe «la causa prima dell'esistenza».

Presso gli Sciiti, senza eccettuarne i più moderali, il culto dell'ahl al-bait o «Gente della famiglia», titolo portato dai discendenti diretti di Maometto, va a scapito della venerazione che l'Islàm vota al suo Profeta. Maometto scompare leggermente davanti ad Ali, come Ali sparisce alquanto davanti a Husain. Il pallido eroe di Kerbelà ha

soppiantato completamente suo fratello maggiore Hasan, cui gli Sciiti mal perdonano di essersi accordato con Moawia, il primo califfo omayyade. Husain passa per essersi sacrificato volontariamente per accostare Iddio all'umanità e realizzare così una specie di redenzione. Maometto, Ali e Husain formano una trinità sciita. Il primo rappresenta la rivelazione. Ali l'interpretazione o senso esoterico (tawìl) del Corano, Husain la redenzione.

La tomba di Husain e quella di Ali a Kerbelà e Nagiaf sono per gli Sciiti mete di pellegrinaggio non meno sacre delle città sante del Higiàz. Kazimain e Samarra, nel Iràq, contano fra le città sante, dove essi han caro, come nelle altre due località sunnominate, di trasportare le spoglie dei loro morti. In questi centri risiedono i grandi ùlema, o mùgtahid, come essi li chiamano, quelli la cui autorità presso di loro fa legge.

IL KATMÀN O TAQIYYA. — La vigilanza degli Omàyyadi e più ancora la sanguinosa repressione degli Abbàsidi avendo ridotti gli Sciiti a dissimulare, essi inventarono la teoria del katmàn o «segreto», caratteristica delle tendenze di questi settari. Essi lo chiamano anche «prudenza» taqiyya, vocabolo preso a prestito dal lessico del Corano (3, 27). Tutte le raccolte sciite contengono un capitolo speciale intitolato «libro della taqiyya».

Gli Hanafiti stessi prevedono e legittimano il caso in cui, per salvare se stesso o parenti ed amici si fa ricorso alla restrizione mentale. La taqiyya sciita va ben oltre tale concezione. Un vero Sciita si sente non solo autorizzato ma obbligato in coscienza a nascondere i suoi intimi sentimenti, e più ancora le sue convinzioni religiose. Tra gli avversari delle sue credenze, egli può parlare e comportarsi come fosse uno di loro. Agendo in questo modo e prestando se occorre testimonianze false e falsi giuramenti quando l'interesse della setta lo esige, egli crede di obbedire all'ordine dell' imam supremo o nascosto. L'imam degli Sciiti essendo secondo la loro concezione infallibile, l'adepto nel dissimulare il suo pensiero acquista il diritto di parlare come farebbe l'imam nelle stesse circostanze, pur credendo nell'intimo come crede 1'imam. Inutile rilevare le conseguenze morali di questa teoria, di questa legge del segreto, che mantiene e legittima un perpetuo equivoco. Ad eccezione degli Zaiditi, tutte le sette emananti dalla Shia han ricorso alla taqiyya. Essa è praticata col massimo rigore dagli Sciiti estremisti e ad affiliazione segreta, come Ismailiti, Nusairi, Drusi, soprattutto questi due ultimi.

L'IMAM INVISIBILE. — Al posto del Califfo sunnita, usurpatore agli occhi degli Sciiti, il capo di questi ultimi prende il nome di Imam.

Come si è visto, egli deve appartenere alla «Gente della Famiglia» o «della Casa». Questa locuzione è attinta al Corano (33, 33). Il contesto mostra chiaramente che essa designa l'harem e le spose del profeta, riunite sotto il testo della sua casa, al momento della proclamazione del passo coranico.

L'esegesi tradizionale ha cominciato a estenderlo anzitutto alla sua discendenza, poi alla sua parentela. Quest'ultima estensione fu creata artificiosamente dagli Abbàsidi che la utilizzarono per preparare la loro ascesa al Califfato. Gli Sciiti le negano ogni valore quando si tratta di determinare il detentore del califfato o sovranità islamica. Ai loro occhi, l'Imàm-califfo deve essere un discendente diretto, non un semplice parente del Profeta. Ciò equivaleva a riservare questa dignità ai soli Fati-midi, discendenti di Fatima ed Ali, a esclusione dei rampolli di altri matrimoni contratti da Ali, e soprattutto degli Abbàsidi o discendenti di Abbàs zio di Maometto.

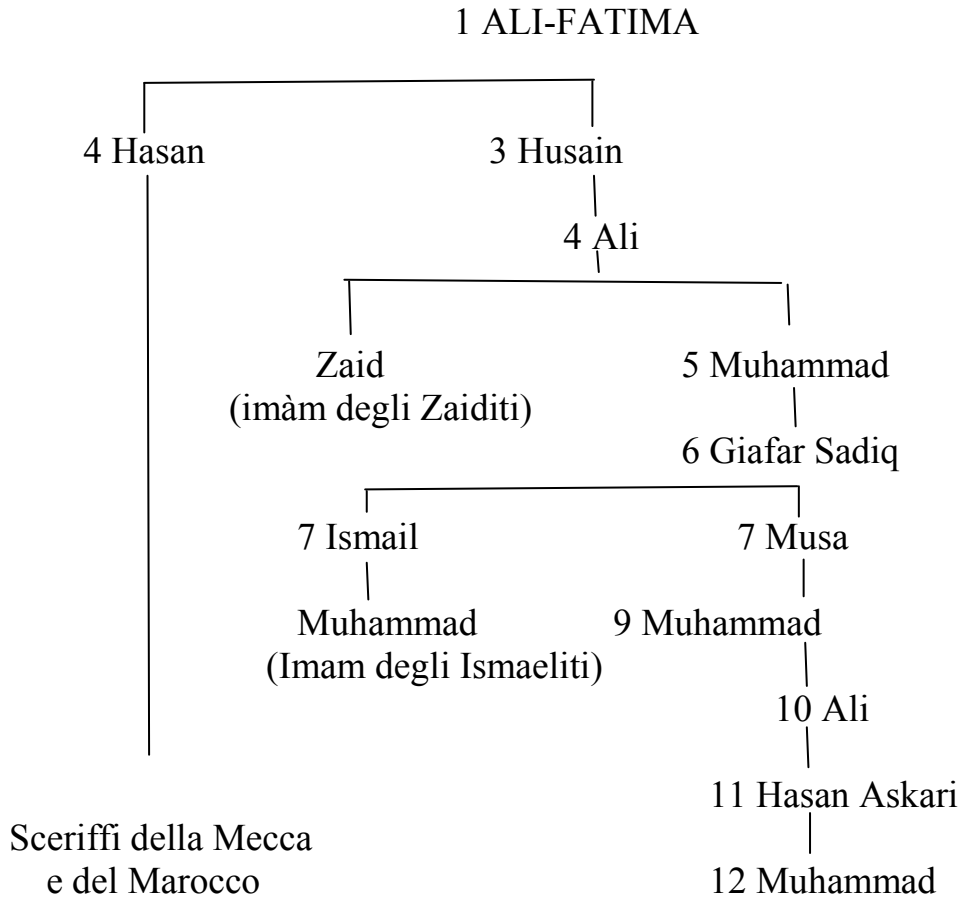
La persecuzione li obbligò a dissimularsi, e dalla morte del loro dodicesimo imàm, scomparso senza lasciar discendenti, al vedersi privata di capi, la Shia inventò una strana teoria: quella delle ghaiba o «assenza », assenza cioè dell'imàm. Da allora essi costituiscono una «comunità invisibile», diretta da un imàm misterioso, egli stesso sottratto alla morte. Noto o ignoto che sia, gli adepti son tenuti a giurargli fedeltà allo stesso titolo che ad Allàh e al Profeta: è questa la wilàya, o sudditanza all'imàm. Questa sudditanza si sovrappone ai «cinque pilastri dell'Islàm» e prende il primo posto presso gli Sciiti.

A differenza del califfo sunnita, capo temporale, privo di ogni autorità in fatto di dogma, semplice guardiano della Sharia e difensore civile dell'Islàm, l'Imàm sciita ne diviene il pontefice e il dottore infallibile. Non soltanto successore del potere temporale di Maometto, ma erede della sua dignità, egli ne ha raccolto le prerogative straordinarie di testimone e interprete della rivelazione. È un vero capo religioso e spirituale, ancor più che il Papa stesso nella cattolicità, giacché al privilegio della infallibilità (isma) congiunge il carisma della impeccabilità. Egli resta quindi il tramite esclusivo e permanente di tutte le prerogative santificanti e di tutte le ispirazioni illuminative.

Per questa ragione la Shia non può ammettere, come si è visto, il principio del sufismo e i suoi metodi di perfezione spirituale, indipendenti dall' Imàm nascosto e sottratti al suo controllo. Per quanto riguarda queste prerogative eccezionali, l'imàm si ritiene le debba a una parcella della scienza e della luce divina scesa nell'anima sua. Egli stesso rimane peraltro una semplice creatura, come lo furono i suoi ascendenti alidi. Si vede così qual distanza separi l'imàm sciita dal califfo ortodosso. Egli possiede la scienza esoterica (ta'wìl) comunicata da Maometto ad Ali e trasmessa agli imàm. È questa una nuova ragione

che spiega l'ostilità della Shia pel sufismo. All'imàm soltanto spetta decidere nelle questioni controverse. Dato che la sua autorità infallibile non ammette restrizione, nè il controllo di una discussione, gli Sciiti credono aver trovato di meglio che non l'accordo (igmà) della comunità, intesa di necessità incompleta, difficile a constatarsi e in ultima analisi esposta all'errore; deficienze che gli Sciiti non mancano di sfruttare nella loro polemica coi Sunniti.

GLI IMAMITI o DUODECIMANI. — Son questi i punti che si potrebbero dir comuni alle diverse frazioni in cui non tardò a dividersi la Shia. Nella famiglia di Ali, l'unione lasciò sempre a desiderare. Tra i suoi numerosi discendenti, usciti o no dal suo matrimonio con Fatima, e poi tra gli Alidi veri o pretesi, gli aspiranti all'ufficio di Imam si andaron moltiplicando e dettero origine a nuove sette. La più diffusa, quella che meno si allontana dal punto di partenza della Shia, è quella degli lma-miti puri o Duodecimani (Ithnaashariyya). Quest'ultimo nome vien loro dal fatto che essi riconoscono l'esistenza di dodici imam. Eccone la lista, insieme a cui si ritroverà del pari la genealogia degli imàm cui i Zaiditi e gli Ismaeliti fan risalire l'origine della loro setta:



Il dodicesimo ed ultimo nella serie di questi discendenti diretti di Fàtima è un ipotetico Muhammad soprannominato al-Muntazar (l'atteso), figlio dell'undicesimo imàm Hasan, che portava il soprannome di al-Askari. Questo Muhammad, nato nell'873, sarebbe presto scomparso in condizioni misteriose. Questa sparizione forma il punto di partenza della ghaìba sciita. Alcuni lo dicon morto, altri risuscitato. Ma tutti i suoi fautori concordano nel dire che deve riapparire quando suonerà l'ora per adempiere alla missione che la Tradizione assegna al Mahdi, «il ben guidato», «per riempir di giustizia la terra invasa dall' ingiustizia, e riportarvi l'età dell'oro». E questi lo «imàm nascosto», il qaim az-zamàn, il signore dell'epoca. Tutte le frazioni sciite credono al ritorno, alla parusia di un imàm fatimida, imàm divinizzato dagli estremisti. Dai Safavvidi in poi (1501-1722) l'imamismo duodecimano è divenuto in Persia religione di stato. All'opposto del califfo sunnila, vicario temporale del Profeta, il sovrano di Persia non è considerato che come il locum tenens dell' Imam nascosto, sino alla riapparizione di quest'ultimo.

L'imamismo conta in Persia circa sette milioni di seguaci. A questa cifra bisogna aggiungere cinque milioni di adepti spàrsi nell'India britannica, e un milione e mezzo nell'Iràq. La massa degli Sciiti di Persia appartiene alla frazione degli usuli, diretti da dottori canonici o mugtahid. La minoranza, un milione, ha adottato il nome di akhbari perchè accanto al Corano gli Akhbari non ammettono che gli akhbàr o tradizioni. Parleremo più oltre degli Sheikhi (v. Babismo) e del ramo degli Imamiti detti Metuali, diffusi in Siria.

IL MAHDI — La credenza nell'imàm-Mahdi e nella sua parusia forma il centro del credo sciita. Analoghe tradizioni millenariste son penetrate nell' Isiàm ortodosso, senza avervi conseguito la stessa consistenza che nella Shia, nè esservi divenute articoli di fede. Sotto la loro forma più antica, queste tradizioni sunnite si riferiscono alla parusia di Isa o Gesù Cristo. Alcune, nate dal bisogno di sperare in un avvenire migliore, considerano il Mahdi come il restauratore politico e religioso dell' Islàm. Altri hadìth, desiderosi indubbiamente di render queste credenze inoffensive per l'ordine e i pubblici poteri, presentano semplicemente il Mahdi come il precursore della fine del mondo, e rinviano sino a questa data la sua riapparizione. E questa la missione escatologica riservata inizialmente a Cristo, di cui così il Mahdi viene a essere un duplicato.

Personalità mal definita, il Mahdi dei Sunniti, a parte la sua discendenza da Fatima, non ricorda che assai da lontano l'imam sciita, ricomparente dopo secoli di «assenza». Egli deve portare lo stesso nome del suo antenato, il Profeta dell'Islàm, cioè Muhammad ibn

Abdallàh; particolare che sembra avere per scopo di eliminare la candidatura dell'imàm sciita, Muhammad ibn Hasan. La missione di restauratore dell'Islàm assegnata al Mahdi, resta con tutto ciò un dato preoccupante. Malgrado la sua forma più moderata, e pel fatto stesso che è penetrata profondamente nella coscienza popolare, la teoria sunnita ha potuto esser sfruttata da avventurieri e agitatori politici, i quali sino in questi ultimi anni (ricordiamo Muhammad Ahmad, il Mahdi del Sudan) han messo in rivoluzione i paesi musulmani spacciandosi per il Mahdi.

Presso gli Sciiti l'Imàm-Mahdi, malgrado la sua «assenza», è ritenuto restare in comunicazione costante, attraverso i suoi «privilegiati», coi suoi fedeli, che non possono sottrarsi ai suoi ordini. Quando nell'ottobre 1908 il Partito Costituzionale in Persia lanciò il suo appello al popolo, mise innanzi «la consultazione dei dottori della Santa Città di Nagiaf». La loro decisione affermava che «opporsi alla Costituzione equivaleva a trar la spada contro 1' Imàm del Tempo (il Mahdi). Possa Allah accordarci di assistere al suo ritorno!». Due anni prima l'apertura del primo Parlamento nazionale aveva avuto luogo ugualmente sotto gli auspici «e in presenza dell' Imàm nascosto». Nella Costituzione stessa, il capitolo II era dichiarato intangibile «sino al ritorno dell'Imàm».

DIVERGENZE TRA SUNNITI E SCIITI. — Tra i due partiti la gran linea di demarcazione è tracciata dal dogma fondamentale dell'Imàm-Mahdi. Questa dottrina, politica e religiosa ad un tempo, fa della Shia un'eresia e uno scisma dal punto di vista ortodosso. Capo nato dell'Islàm, l'imàm sciita è masùm: gode cioè la duplice prerogativa della infallibilità e impeccabilità. Questi privilegi l'Isiàm ortodosso non li riconosce che ai Profeti, posti al riparo dall'errore dottrinale come dalle imperfezioni fisiche e morali che potrebbero nuocere al successo della loro missione. In dogmatica, gli Sciiti aderiscono nell' insieme alle teorie dei Mutaziliti. La loro devozione sta tutta intera nel culto degli Imàm. Tutti i Persiani portano il nome di un imàm, spesso preceduto dalle parole Abd, Ghulàm, «servo», o da un predicato riferentesi a una prerogativa degli Imàm.

Del resto la Shia si distingue dalla Sunna, in fatto di credenze di riti e di disciplina, da divergenze appena più pronunziate di quelle che separano le quattro scuole giuridiche. Si è perciò proposto di contarla come una quinta scuola, con la qualifica da essi accettala di rito «giàfari», denominazione presa dal nome del sesto imàm sciita Giafar as-Sadiq, che gli Sciiti considerano come l'autore del fiqh imamita. Essi non perdonano al grande Bukhari di averlo escluso negli isnàd del suo Sabìh.

Presso i Sunniti, il novilunio di ramadàn deve essere constatato empiricamente e attestato da testimoni: gli Sciiti ammettono la sua determinazione col calcolo astronomico. Essi hanno introdotta una lieve variante nell'adhàn o appello alle preghiere quotidiane. Alla preghiera dei funerali aggiungono un quinto takbìr ai quattro in uso presso i Sunniti. Costoro si chiamano per eccellenza ahl as-sunna, gente della Sunna o Sunniti per sottolineare il loro attaccamento all'uso e alle tradizioni del Profeta.

Se ne è concluso a torto che gli Sciiti respingano la sunna e i hadìth che si ritiene la stabiliscano, e che li disconoscano come seconda «radice», dopo il Corano, del dogma e della disciplina religiosa. Ma il fatto è che essi pretendono di possedere la loro Sunna e le loro tradizioni o akhbàr, termine che sostituiscono a quello di hadìth. Questi akhbàr, che essi considerano come soli autorizzati, si distinguono dai hadìth perchè nell'isnàd non è ammessa che la testimonianza degli Alidi, degli Imàm e dei loro fautori. Queste raccolte, voluminose quasi altrettanto quelle dei Sunniti, sono state compilate e interpretate, con ancor minori scrupoli di critica interna, in modo da appoggiare i privilegi degli imam, il dogma sciita dell' imàm-mahdi, e le pretese esclusive degli Alidi al Califfato.

ESEGESI SCIITA — Essi pensano ritrovarle ugualmente nel Corano, per mezzo del ta'wìl o interpretazione allegorica. Questo pieghevole simbolismo ha procurato loro una ricca letteratura esegetica che essi fnn risalire agli imàm. Il ta'wìl permette loro di utilizzare e conservare il testo del Corano ufficiale, in attesa dell'ora in cui 1'imàm nascosto verrà a rivelare al mondo il testo originale. Questo ta'wìl è spesso puerile: così nella vacca da immolare (2, 63), essi propongono di riconoscere Aisha, la nemica mortale di Ali. Ciò equivale a riconoscere che essi interpretano lo stesso Corano degli ortodossi, pur affermando che esso non rappresenta la redazione primitiva. Qua e là essi vi suppongono delle varianti, vi insinuano delle glosse, pur senza giungere al punto di mantenere questi ritocchi nel testo di cui si servono nelle cerimonie religiose.

L'assenza della menzione del nome di Ali nel libro di Allàh causa loro serio imbarazzo. Ma essi riconoscono il nome del marito di Fatima nell'epiteto ali che la sura 43, 3 applica alla rivelazione coranica. Altrove, invece di Ilyasìn (37, 130), nome coranico del Profeta Elia, essi propongono di leggere Ali ya sin. Ossessionati dalle loro teorie imamite, sostituiscono nei versetti il vocabolo umma, «nozione», con la grafia assai vicina nella scrittura araba di aimma che permette loro di trovare nel testo sacro un'allusione agli imàm (Cor. 2, 137, 3, 106, ecc.). Ne scoprono un'altra, e questa volta alla scienza esoterica degli

imàm, nel versetto «Dio ha rivelato alle api» (16, 70), cioè, come deve intendersi, agli Alidi. «Il liquore salutare, confezionato dalle api» di cui parla quel passo, altro non sarebbe che il Corano stesso. È a questa audace esegesi che Ali deve il suo originale soprannome di «emiro delle api» conferitogli dagli Sciiti, specie negli scritti religiosi dei Nusairi. Un ultimo tratto finità di caratterizzare il tafsìr degli Sciiti. «Egli ti trovò dallan» (fuorviato): ecco come Allàh apostrofa Maometto nella sura 93, 7. Questo versetto allude all'errore politeista professalo dal futuro Profeta prima della sua missione. Un interprete sciita se ne è mostrato scandalizzato, e sostituendo il nominativo all'accusativo del testo ha letto dallun in luogo di dallan. Questa correzione dà il senso «un fuorviato ti ha trovato» o incontrato, correzione che gli pare salvi il prestigio del Profeta, progenitore degli Imàm.

Dopo la teoria centrale dell'imàm-mahdi e i corollari che ne derivano, il punto disciplinare più grave che separa Sunniti e Sciiti consiste nella mula o matrimonio temporaneo. Questa unione, suscettibile di esser rotta dopo un periodo stipulalo fra i coniugi, è severamente condannata dal fiqh ortodosso che la assimila all'adulterio.

I METUALI. — Gli Sciiti ad eccezione dei Zaiditi si distinguono dai Sunniti anche per un atteggiamento notevolmente più intollerante verso le altre confessioni. A differenza dei Sunniti, essi interpretano alla lettera la sentenza del Corano «l' infedele è impuro» (9, 28) e ne inferiscono che il suo contatto o anche la semplice sua compagnia causa una contaminazione morale. Essi rifiutano di mangiare e di bere in un recipiente toccato da un eterodosso, di prendere il cibo da lui preparato, di sposare una donna «della Scrittura». Maledirono tutti i nemici di Ali, cioè tutti coloro, tra i suoi contemporanei, che non sposarono la sua causa. Non ne eccettuano neanche i più intimi amici di Maometto. È questo un eccesso giudicato severamente dalla Sharia ortodossa, dopo che il Corano ha canonizzato in blocco i «Compagni» del Profeta, dichiarandoli «oggetto delle compiacenze di Dio».

Questa intransigenza selvaggia può essere ancor constatata ai nostri giorni presso gli Sciiti di Siria, noti in questo paese sotto il nome di Metuali: denominazione derivata da mutawali «fautore, partigiano» di Ali cioè e degli Imàm alidi. Li si trova raggruppati principalmente sul territorio del Gran Libano, ove se ne contano circa 130.000, a cui bisogna aggiungerne altri 25.000 sparsi in altri punti della Siria. Essi respingono la storica denominazione di Metuali, resa popolare dagli antichi documenti, e le sostituiscono quella di Sciiti o Giafariti, per il rito giuridico cui si ricollegano. Appartengono come i Persiani alla setta degli Imamiti o Duodecimani, ma sono del resto Siriani di razza.

I ZAIDITI. — Stanziati nei massicci montani dello Yemen (Arabia meridionale) vi han fondato un imamato alide indipendente, e godente di una organizzazione in teoria assai democratica. È tra gli Imamiti la frazione più moderata, più vicina ai Sunniti. Invece del quinto imam dei Duodecimani, riconoscono un certo Zaid nipote di Husain, nipote quest'ultimo a sua volta del Profeta. (Vedi albero genealogico a p. 128). Questo Zaid credette dover rivendicare con le armi alla mano i diritti della famiglia alide, e cadde combattendo ned' Iraq contro le truppe del califfo omayyade Hishàm (740). Questa morte Io mise in vista; ma egli funge solo da prestanome, poiché in vita era rimasto perfettamente aderente all'ortodossia del suo tempo. Gli Zaiditi lo considerano ciò non di meno come fondatore della loro setta e della loro speciale legislazione.

Gli Zaiditi affermano il diritto superiore di Ali al califfato, non tanto a causa della sua parentela col Profeta quanto per le qualità straordinariamente eminenti che gli attribuiscono. Non perciò contestano la legittimità dei due primi successori di Maometto; essi rifiutano di maledirli, non ammettendo nè la scienza esoterica degli imam infallibili, nè il matrimonio temporaneo come fanno i Duodecimani, nè l'inferno temporaneo per i musulmani morti impenitenti e colpevoli di kabair. L'imam, hasanide o husainide che sia, deve essere un uomo d'azione e far valere il suo diritto; il che vai quanto dire che non aderiscono alla teoria dell'imam nascosto nè alla pratica della taqiyya. Tutte queste particolarità danno agli Zaiditi un atteggiamento più franco che non quello degli Imamiti e delle altre sette sciite. Si mostrano ostili al sufismo e al culto dei santi. Ma tengono energicamente alla loro indipendenza politica sotto un imam alide, in linea di principio elettivo. Più d'un dotto musulmano trova in questo lor attaccamento una ragione sufficiente per escluderli dalla giamaa o collettività ortodossa.

Nel complesso, le opinioni zaidite coincidono notevolmente con quello che è stato chiamato «sciismo lodevole» o moderato (lashayyu hasan). Questa teoria, condivisa in passato da Sunniti di gran conto, professa un culto discreto per la «Gente della Casa», la famiglia cioè del Profeta, senza cadere nelle esagerazioni della Shia. Essa riserva tutta la sua severità per i califfi Omayyadi. L'antica dinastia degli Sceriffi della Mecca, che appartengono alla linea di al-Hasan, aveva sulle prime abbracciato la confessione zaidita.

Pur derivate dall' Islamismo, le sette di cui ora sarà parola sono strettamente segrete ed iniziatiche, vale a dire che non vi si è ammessi che per via di una iniziazione. Esse han tratto le ultime conseguenze dai principi posti dai Duodecimani sulla preminenza degli Imam alidi. Nessuna ha costituito per l'avvenire dell'ortodossia islamica una più

grave minaccia dell'lsmailismo. Questa dottrina andrà sempre evolvendo, e con 1'intermediario del qarmatismo e del fatimismo darà origine al drusismo.

GLI ISMAILITI prendono il nome da Ismaìl (m. 762) figlio del sesto imam dei Duodecimani, Giafar as-Sadiq. Con questo Ismaìl fan terminare la serie degli «imam visibili». Ma per essere egli premorto a suo padre o per essere stato da lui sconfessato, gli altri Sciiti gli contestano la qualità di Imam. Più logici nel loro legittimismo alidico, gli Ismailiti pretendono che il suo titolo è dovuto passare a suo figlio Muhammad, e considerano praticamente Ismaìl e suo figlio come il settimo imam. Per questa ragione son detti anche Sabiyya o «Settimani».

Essi proclamano la necessità di un talìm o insegnamento posto al disopra delle discussioni umane; donde il loro nome di Talimiyya. Questa dottrina, pensano, non può esser dispensata da altri che l'Imam. Come corollario esigono dai loro seguaci una adesione cieca al talìm dell'imam ismailita, di cui sottolineano ancor più vigorosamente degli Imamiti puri il carattere d'infallibilità e le prerogative sovrumane. Il talìm ismailita sulle prime non differì sostanzialmente dal tawìll o allegorismo in uso presso gli.Sciiti. Dopo i Càrmati, l'ultima parola di questo insegnamento sembra essere stata che le diverse religioni sono simboli ad uso delle masse. Alla classe degli iniziati è riservata una dottrina filosofica e astratta, la scienza cioè del latin, del senso interno, dissimulata nei versetti del Corano. Questo metodo esegetico ha valso loro il terzo soprannome di Batiniyya.

Tra lo sbriciolamento della Shia, in cui i pretendenti quasi tutti insignificanti si moltiplicano e combattono, i Settimani sembravan destinati a formare una sottosetta imamita propagata da emissari (dai, pl. duàt) al servizio di un nuovo imam nascosto. Essi avrebbero vegetato nell'oscurità senza l'adesione al loro programma dei Càrmati, cupi rivoluzionari le cui violenze insanguinarono nei secoli dal IX all' XI la Siria e la Mesopotamia. A sua volta l'ismailismo càrmata genererà 1'imamismo dei califfi fatimidi (909-1171). Questa dinastia, fondata nel Maghrib dall'avventuriero Ubaidallàh (909-934), e resasi padrona dell'Egitto e della Siria, seppe convogliare a suo profitto e domare la foga càrmata in modo da farsene uno strumento di dominio politico.

Adottato dai Càrmati, l'ismailismo si era mutato in una specie di carboneria raggruppante tutti gli scontenti. Arabi e Iranici, per condurli all'assalto del califfato abbàside. Il principio del legittimismo alidico servì loro a mascherare tutto un programma di rivoluzione sociale e giustizia egualitaria. A queste rivendicazioni dettero l'attrattiva del mistero e della novità scientifica, sfruttando le idee neoplatoniche in

circolazione dopo la traduzione delle opere della filosofia greca. In religione il Carmatismo praticò una catechizzazione metodica, adattata a tutte le confessioni, razze e caste, col ricorso incessante alla cabbala gnostica, pretestando il senso «interno» dei libri sacri.

I mestatori càrmati avevan finito per disinteressarsi del legittimismo alide, e lavorare per proprio conto. Preoccupati di interessi dinastici, i Fatimidi facenti capo ad Ali e al settimo imam torneranno all'imamismo ismailita. La riforma sociale passò in secondo piano.

Del suo stadio càrmata, I'ismailismo non serberà che il suo scientismo ermetico, un'organizzazione segreta di propaganda, e dei gradi di iniziazione che ricordano i gradi della massoneria.

Non possediamo che a frammenti gli scritti originari della setta. Gli altri dati di epoca più tarda ci informano insufficientemente sull'evoluzione della dottrina ismailita nel suo passaggio dal carmatismo al fatimismo e infine alla dawa giadida, neo-ismailismo o riforma inaugurata dagli Assassini di Alamùt (1090) e da quelli di Siria. Accanto ai postulati dogmatici, presi a prestito alle frazioni più avanzate dell'Imamismo, quel che subito colpisce nel sistema dei Settimani è la parte data al numero sette, mantenuto nella cifra degli Imàm, malgrado l'aggregazione di Muhammad a suo padre Ismaìl, e poi in quella dei gradi di iniziazione.

La cosmogonia ismailita sembra di origine gnostica. Dio è senza attributi e inaccessibile. Egli non ha rapporti con l'universo se non per sette gradi di emanazione: Dio, la Ragione Universale (aql), l'Anima universale (nafs), la Materia prima, lo Spazio, il Tempo e il mondo terreno. È con la Ragione e l'Anima universale che Dio ha creato il mondo inferiore. Il Tempo è diviso in sette cicli, corrispondenti ciascuno a una manifestazione della divinità. Sette ugualmente è il numero dei Profeti o Naliq «Parlanti». La lista di questi parlanti si apre con'Adamo e seguita con Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto, e infine l'imam ismailita. Il Naliq è la Ragione universale incarnata. È assistito dall'Anima universale, anch'essa incarnata e chiamata Asàs «base». Questi assistenti o basi sono anch'essi in numero di sette. La loro missione consiste nel manifestare col metodo del senso interno la dottrina esoterica del «Parlante». Così Aronne ha assistito e completato Mosè, e Simon Pietro, Gesù Cristo; e così Ali ha dato l'interpretazione allegorica e definitiva del Corano e della predicazione di Maometto.

Si contano sette gradi di iniziazione, portati a nove sotto i Fatimidi. Prima con insinuazioni e con una serie di domande capziose, poi col dubbio metodico (tashkìk), l'adepto è condotto gradatamente a giurare di sottomettersi ciecamente al talìm dell'imam infallibile e semidivinizzato. Giunto allo stadio del tasìs o «stabilizzazione», egli si trova allora posto al disopra di tutte le credenze, libero da tutti gli

obblighi religiosi. Giacché tutti questi non sono che simboli: l'inferno indica l'ignoranza, il paradiso significa lo stato dell'anima pervenuta alla perfetta scienza; la resurrezione (qiyama) è la manifestazione dell'imam ismailita, il qaim az-zamàn, il Signore dell'Epoca. È questo grado che ha meritato agli Ismailiti il soprannome di lbahiyya, «libertari» o nichilisti, cosi come l'accusa di pratiche immorali e riunioni licenziose, la cui realtà non ha potuto esser provata.

La massa degli adepti non andava oltre il terzo grado, con cui ci si legava con l'imam ismailita. I missionari e propagandisti (dai) giungevano appena al penultimo. Gli assassini politici, cui i Settimani debbono la loro sinistra fama, non formano un punto del loro talìm o dottrina segreta. Essi sono la «propaganda coi fatti», eccessi ordinati dai terribili Gran Maestri di Alamùt, e che la carboneria càrmata aveva già praticato.

E infatti al neoismaelismo o dawa giadida, mezzo scisma e mezzo riforma del Fatimismo, inaugurato da Hasan ibn Sabbàh (m. 1124) che si ricollegavano i partigiani dello Sheikh al-giabal o Vecchio della Montagna soprannominati Assassini (dall'arabo Hashshashìn) perchè li si diceva dati al hashish e altri stupefacenti. Nel secolo delle Crociate, terrorizzarono la Siria coi loro assassinii politici. Assai diminuiti di numero e del resto inoffensivi, i loro discendenti vi formano ancora un modesto gruppo (circa 20.000) nelle montagne fra Hamàt e Ladhiqiyyà, così come a Salamiyya, a oriente di Homs. Sono del pari diffusi in Persia e nell'Afghanistan.

Il loro centro principale è nell'India, dove prendono il titolo di Khogia o Mawla. Essi vi formano delle ricche comunità in cui l'emigrazione in Africa Orientale è in onore; sono «Nizariyya», cioè partigiani dell'imamato di Nizàr, figlio primogenito del califfo fatimita al-Mustansir (m. 1094). Questo Nizàr era stato soppiantato in favore del suo fratello minore, diventato il califfo Mustali (1904-1101), il cui imamato è invece sostenuto dai Bohora o protoismailiti d' India. I Bohora sono essi stessi suddivisi in sottosette, la più notevole delle quali, quella dei Dawudi, conta 130.000 aderenti.

Il capo attuale dei Khegia è sir Mohammed Shaik ibn Agha Ali, detto comunemente l'Aghà Khan. Questo discendente di Hasan ibn Sabbàh, primo gran maestro di Alamùt e iniziatore del neoismailismo, è contato come il 47° imam risalendo sino ad Ali genero del Profeta. È un gran signore favolosamente ricco, assai noto nei circoli mondani dell'Occidente. I Khogia gli cedono il decimo delle loro rendite. La visita a questo personaggio divinizzato prende il posto del pellegrinaggio meccano. Ma il suo prestigio comincia ad essere seriamente discusso fra i suoi seguaci, giacché l'Agha Khan non ha figli maschi, ciò che costituisce un'obbiezione insolubile nel sistema delle

sette sciite, che presuppone la perpetuità di un Imàm.

Qualche rappresentante dell'ismailismo càrmato si trova anche in Arabia (Nagràn) e nella provincia di al-Ahsa, antico centro càrmato. Come pel pellegrinaggio, così le sette ismailite non si curano degli altri «pilastri dell'Islàm». Malgrado lo sfavore che lor testimoniano a gara Sunniti e Sciiti, è notevole che i capi ismailiti, con l'Agha Khan in testa, manifestano un vivo sentimento di solidarietà musulmana, come han provato nella recente crisi del califfato.

I DRUSI. — I teologi sunniti han sempre badato a mantenere la distanza che separa Dio dalle sue creature. Essi lo mostrano non comunicante con esse che attraverso la rivelazione sommaria di leggi e sanzioni imperative. Le sette sciite al contrario han cercato di diminuire questa distanza; esse credettero di giungere a ciò con l'esaltare in diversi gradi la preminenza degli imam alidici. Gli imàm o califfi fatimidi partecipano essi della natura divina? La dottrina ismailita non lo afferma ex professo, e si limita solo a insinuarlo.

In una lettera ufficiale, destinata a ricondurre alla sua obbedienza i dissidenti cannati, il califfo fatimida al-Muizz (952-975) sotto cui si compì la conquista dell'Egitto, non esitava a proclamare la preesistenza degli imam suoi antenati. E in considerazione di loro, egli assicurava, che il mondo sarebbe stato creato, «Essi erano la parola eterna di Allah, i suoi nomi perfetti, le sue luci abbaglianti, i suoi segni fulgenti, e i decreti ineluttabili del Fato divino; eran l'Anima universale, procedente dall' Intelletto cosmico, meraviglie celesti divenute sensibili e visibili».

Il giorno in cui lo stravagante califfo al-Hakim (996-1020) si dette per l'incarnazione definitiva della divinità, non fece che trarre le ultime conseguenze da queste premesse, contenute in germe nel sistema dell' ismailismo fatimida: e così facendo dette origine al drusismo.

I Drusi non contestano le incongruenze ed eccentricità del loro eroe, così come i dottori cristiani non rinnegano «le follie e lo scandalo della croce». Cli autori della setta vi insistono anzi con compiacenza, le considerano apertamente e non provano alcun imbarazzo a interpretarle allegoricamente. Tutte queste bizzarrie erano intenzionali e simboliche: «esse non debbono esser considerate che come degli emblemi aventi tutti per oggetto l'instaurazione della dottrina unitaria» (S. De Sacy), cioè della religione drusa. Hakim ha lasciato crescere i suoi capelli perchè la capigliatura è l'emblema delle pratiche esteriori della Legge. Ha ostentato di portar degli abiti di lana, che raffigurano il tawìl o Legge interiore. Ha adottato per cavalcatura un asino che rappresenta (sic) i Natiq o «parlanti» delle religioni anteriori che egli aveva allora abolite.

Tra i più antichi e più attivi propagandisti del Drusismo va

nominato ad-Dàrazi, familiare del califfo al-Hakim. Obbligato per eccessi di zelo a lasciare l'Egitto, ad-Dàrazi diffuse la setta in Siria, nei cantoni in cui la presenza di comunità ismailite gli aveva preparato il terreno. Dal Wadi t-Taim ai piedi dell'Hermon, essa si propagò nel Libano, poi nel Giabal Summàq e negli altri distretti montani della regione di Aleppo.

Dàrazi venne in conflitto con Hamza ibn Ali, il portavoce di al-Hakim e vero creatore del sistema religioso dei Drusi. Tentò di soppiantare il rivale, e soccombè nella lotta: il suo nome fu votato all'esecrazione ed egli stesso condannato a morte. Ma il suo ministero aveva dovuto essere singolarmente fecondo, se, nonostante questi ricordi spiacevoli, i Drusi hanno ereditato da ad-Dàrazi il loro nome popolare e storico, che essi stessi peraltro respingono

Il califfo al-Hakim perì misteriosamente. I suoi fautori si rifiutarono di credere alla sua morte. Dato che la sua forma umana non era che un'apparenza, e «il velo trasparente della sua divinità», questa morte non poteva essere che una prova, «destinata a operare la discriminazione tra credenti e ipocriti». Hakim si era momentaneamente nascosto nella sua Essenza divina per ricomparire al momento determinato, assicurare ai suoi fedeli il dominio del mondo, e punire i miscredenti. Sino all'epoca di questo ritorno, non ci sarà più da attendere altra parusia o incarnazione della divinità.

Ai nostri giorni i Drusi non son più rappresentati che in Siria, ove il loro selvaggio spirito di indipendenza li ha messi contro lutti i regimi che vi si son succeduti. Son concentrati nel Libano Meridionale, nel Wadi t-Taim e nel Hawràn, che ha preso da loro il nome di «Montagna dei Drusi». Il loro numero supera lievemente il totale di 100.000 aderenti.

Come risulta da questo esposto, il Drusismo, derivato dall' imamismo fatimida, non costituisce in ultima analisi che una setta ismailita, ma ismailita estremista. I loro antichi teorici attingon volentieri agli Ismailiti il numero sette, nell'enumerazione degli imam, dei «parlanti», delle «basi» ecc. In conformità di quest'aritmetica cabbalistica, essi osservano che al-Hakim durante sette anni si lasciò crescere i capelli e non cavalcò che asini. Dell'ismailismo hanno adottato le teorie più audaci, che si contentano di adattare alla men peggio al postulato della divinità di al-Hakim.

Questo postulato ha condotto a un rimaneggiamento del sistema ismailita, operato da Hamza ibn Ali, che si è fatta la parte del leone in questa riforma. Essendo il califfo fatimida passato al grado di dio si è dovuto riportare su di un altro la titolatura precedentemente spettantegli; e Hamza l'ha ereditata. I Drusi han conservate le teorie ismailite sull'Intelligenza e l'anima universale, che considerano come i

due primi ministri del dio al-Hakim. Un terzo ministro incarna la Parola (Kàlima), prodotto quest'ultima dell'anima attraverso l'Intelligenza. I due altri ministri sono «il Precedente» (Sabiq) e «il Seguente» (Tali).

Questi cinque ministri si sarebbero incarnati in personaggi storici che, nell'instaurazione del drusismo, hanno avuto una parte di primo piano. Cosi, vivo ancor Hakim, l'Intelligenza universale si chiamava Hamza ibn Ali. E a Hamza che tutte le creature debbono la loro esistenza. Egli resta l'unico mediatore presso Dio, il veicolo di tutte le conoscenze soprannaturali. Nominiamo anche il quinto ministro, quello che gli scritti drusi chiamano Mùqtana e Bahà ad-din. Fu questo uno dei loro più attivi emissari, e forse il polemista più fecondo della loro letteratura religiosa. Mediocremente variata, questa attinge abitualmente i suoi argomenti polemici nell'arsenale ismailita.

Durante il lor breve periodo di espansione, i Drusi adottaron del pari nelle grandi linee l'organizzazione propagandistica degli Ismailiti, o meglio si limitarono a mantenere quella dei Fatimidi. Gli emissari drusi eran divisi in tre categorie: i dai o missionari, i madhùn o «licenziati» e i naqìb o «sorveglianti». Questi agenti formavano una casta a parte, e verso di loro era prescritta la più assoluta obbedienza. Al vertice di questa casta quasi clericale figuravano i dai o capi-missione, che comandavano ai membri formanti le due altre classi. I «licenziati» ricevevano i giuramenti e gli impegni scritti degli adepti. La funzione dei naqìb, detti anche mukasir «rompitori» ci è malnota. Questa organizzazione, fortemente gerarchica ed eccezionale nell' Islàm, non durerà che durante il periodo di espansione, e ci si può ben domandare se non era stata concepita esclusivamente per tale periodo.

La propaganda drusa sembra aver guadagnato aderenti in tutti i centri ove eran rappresentati gli ismailiti: Egitto, Arabia, Siria, ed India. Essa si rivolse del pari ai Cristiani. Tutto questo movimento si arrestò bruscamente in seguito ai torbidi causati dal dissidio Hamza-Dàrazi e dalla morte di al-Hukim. Da allora in poi il drusismo per sentirsi più sicuro di conservare il suo segreto, si è gelosamente ripiegato su se stesso. Quest'atteggiamento di mistero e di isolamento esso ha mantenuto sino ai nostri giorni. Non soltanto esso non esercita più alcuna propaganda, ma rifiuta ostinatamente i proseliti che vengono a offrirsi. La morte di al-Hakim, e poi la caduta dei Fatimidi, non gli han certo permesso di conservare gli adepti che si era procurati fuor della Siria.

La dogmatica drusa si riassume nella «conoscenza di Dio nostro signore, mawlana», cioè al-Hakim. La sua teodicea riproduce, come è il caso di tutte le sette sciite, sull'unità e la semplicità ineffabile della natura divina, i dati del Mutazilismo: «Dio (Hakim), dice Hamza, è unico, senza alcun attributo; è solo, ma non per privazione, e troppo

elevato per poter essere definito. La lingua resta muta, la ragione confessa la sua incapacità ad esprimere adeguatamente l'unità del suo Creatore». I Drusi son talmente entusiasti di queste concezioni che ritengono di esser soli a professare il tawhìd, l'unità divina, in tutto il suo rigore. Ecco perchè chiaman se stessi Muwahhidùn, unitari. Abbiam visto sopra come essi cercan di conciliare in Hakim l'unione dell'umanità con la natura divina, «Egli ci ha permesso, dice ancora Hamza, di vedere il velo sotto cui si era nascosto, e il luogo in cui si è degnato parlarci, affine di essere adorato sotto una forma sensibile; il tutto per pura misericordia e per bontà verso gli uomini». E questo mistero, così argomentano i loro teorici, che costituisce «il merito della fede drusa, e le permette di diventare un libero consenso dello spirito».

Nell'etica del drusismo, «i ritrova ancora 1'imprestilo ismailita del numero sette. Perciò sette precetti si trovan sostituiti ai «cinque pilastri» dell'Islàm che Hamza aveva arbitrariamente aumentati di due unità aggiungendovi la guerra santa e la sottomissione all'autorità. Quei cinque pilastri, il drusismo li demolisce, o si limita ad eluderli col metodo dell'allegoria. Così digiunare significa rinunciare alle religioni anteriori. Hamza non esita a gettare il ridicolo sul pellegrinaggio alla Mecca: alla sua riapparizione, al-Hakim distruggerà questa città come Gerusalemme.

Il primo dovere del Druso è la veracità; ma questa deve essere assoluta e senza restrizioni solo tra adepti dell'unitarismo. Con gli altri invece i Drusi sono autorizzati in coscienza a ricorrere al sotterfugio della taqiyya. Questa teoria, comune a tutta la Shia, in nessuno come in loro è più sviluppata. Uno dei loro libri religiosi li dispensa dalla franchezza «con gli uomini immersi nell' ignoranza e nelle tenebre». La veracità in questo caso, dice lo stesso scritto, si riduce a un banale dovere di cortesia, ma non implica alcun dovere morale verso i non-Drusi. Quest'obbligo non esiste che di fronte agli unitati; questi ultimi, quando si tratti di un non-Druso, posson tutto negare, debiti contratti, depositi ricevuti, partecipazione a un reato, quando la confessione comprometterebbe loro o un «unitario», o quando si trovassero momentaneamente in imbarazzo.

Fuor di questi casi, la verità riprende tutti i suoi diritti e la franchezza diventa un obbligo, al fine, come concludono sentenziosamente i moralisti drusi, «di non distruggere il commercio reciproco in questo mondo». Questa teoria li ha condotti, come nella massoneria, a escogitar dei segni e delle parole d'ordine che permetton loro di riconoscersi.

Il secondo dovere comprende l'assistenza mutua che i Drusi debbon prestarsi. Il terzo, il quarto e il quinto raccomandano di riconoscere la religione di al-Hakim, di professare l'unità di «Nostro Signore» e di

rinunziare a ogni altro culto. Questi precetti obbligano ad abbracciare nell'intimo la dottrina unitaria, e ad aderirvi in spirito e col cuore: ma forse che essi impongono a qualsiasi prezzo la pubblica professione di tale credenza?

L'insegnamento attuale dei Drusi e il loro Formulario li autorizzano non solo a dissimulare la loro religione, come lo consiglia la teoria della taqiyya, ma anche a conformarsi esteriormente alle pratiche del culto dominante. L'approfittare di tale autorizzazione non implica presso ì Drusi il cadere in alcun discredito, e non equivale a un'apostasia. Uno dei loro libri religiosi proibisce di «comunicare il mistero di Nostro Signore» (al-Hakim), e il Formulario aggiunge che «la predicazione è soppressa e la sua porta resta chiusa», s'intende ai non-Drusi. Il sesto e il settimo precetto comandano di «esser soddisfatti delle opere di Nostro Signore, e sottomessi alle sue volontà». Il numero delle anime è considerato come invariabile; la metempsicosi le condanna a passare successivamente in diversi corpi. Esse si reincarnano ininterrottamente e immediatamente, e vi è quindi una compensazione costante fra le nascite e le morti.

L' insieme di questa dottrina e di questa morale vale per gli iniziati dei due sessi, giacché le donne possono ugualmente aspirare alla iniziazione. La proporzione degli iniziati è sempre rimasta estremamente ristretta.

Ai nostri giorni i Drusi si dividono in due categorie: gli «spirituali» (ruhani) e i «corporali» (gismani). La prima categoria comprende gli iniziati «al mistero di Nostro Signore». L'iniziazione si ritiene li abbia come smaterializzati, unendo la loro intelligenza limitata alla Intelligenza universale. Questi «spirituali» vegliano sul patrimonio religioso, tenuto strettamente segreto. Tra gli spirituali, si distinguono i raìs o ra’s ad-din o anche sheikh al-aql, capi religiosi propriamente detti, sempre in piccolo numero; poi gli àqil (plur. uqqàl), letteralmente «savi». E la qualifica generale concessa agli iniziati. Quella di agiawid designerebbe gli iniziati di secondo grado. Per le donne «spirituali» o iniziate esistono del pari tre gradi di iniziazione: àqila, giawida e ràqiya.

La categoria dei «corporali» comprende la massa dei profani o non-iniziati: gli emiri, poi i giahil (pi. giuhhàl), letteralmente «ignoranti». Gli emiri amministrano gli interessi materiali della comunità drusa, di cui costituiscono il braccio secolare. Gli «ignoranti» ne sono i soldati. Ugual dovere incombe del pari agli «spirituali» di ogni grado, senza eccettuarne i capi religiosi, che in tempo di guerra si battono in prima linea democraticamente confusi tra le file degli «ignoranti». Non possedendo alcun embrione di liturgia, la massoneria drusa non ha edilìzi religiosi; essa si contenta di logge o khalwa, riservate ai soli iniziati

I NOSAIRI. — Molte di queste sette, come si è visto, avevano spinto all'estremo la loro fanatica venerazione per Ali e la sua discendenza. Gli eresiologi musulmani li conglobano sotto la qualifica di ghulàt «esagerati» o esaltati. Alcune proclamarono Ali uguale o sin superiore a Maometto. Coscientemente o no, l'angelo Gabriele avrebbe invece che ad Ali trasmesso a Maometto il messaggio coranico, tanto che la frazione imamita dei Ghurabiyya si arrogava il diritto di maledire l'arcangelo. Altri gruppi sciiti ammettevano l'infusione della natura divina in Ali e negli Imam. Delle sottosette ismailite, col divinizzare Ali, avevano aperta la via al drusismo e al neoismailismo dei Khogia. Presso questi Ismailiti estremisti, Ali, già incarnazione dell'anima universale, emanazione dell'essenza divina e creatore del mondo esterno, salì ancor d'un gradino per diventare dio.

Nessuno è andato per questa via così lontano quanto i Nosairi, spesso chiamati Ansariyya, grazie a una deformazione malamente diffusa dai viaggiatori occidentali, e che si presta a una confusione con gli Ansar di Maometto. Secondo la domanda da essi rivolta al Mandato francese in Siria, li si chiama ora Alawiti, denominazione ambigua perchè spettante a rigore agli Alidi, cioè agli Sceriffi o discendenti di Ali.

La setta risale a un certo lbn Nusair, partigiano esaltato dell'undecimo imam alide, Hasan al-Askari, morto nell'873. La sua esistenza in Siria è segnalata da Baqillani (m. 1012), lbn Hazm (in. 1064), e dai polemisti drusi come Hamza ibn Ali e altri. Il sistema religioso dei Nosairi forma un bizzarro sincretismo di elementi cristiani, pagani e musulmani; questi ultimi tutti ricavati dalle teorie sciite più esaltate, e assai vicine all'ismailismo, che sembra averle influenzate. Presso i Nosairi, Ali diventa una incarnazione pura e semplice della divinità. Un altro tratto caratteristico della loro religione è lo sviluppo dato alla liturgia, rimasta allo stato embrionale in tutte le altre frazioni dell' Islàm.

Il primo dei loro dogmi è quello di una triade divina. Si compone questa di un principio fondamentale, detto Mana «Senso» e di due ipostasi che da esso procedono, dette rispettivamente lsm nome e Bab porta. Il Senso rappresenta il divino archetipo, l'essenza stessa di Dio. Queste denominazioni «derivano da un'assai curiosa teoria sul processo della conoscenza, la genesi delle idee, l'iniziazione alla verità» (Massignon). Il «Nome», detto anche «Velo», è la manifestazione esterna, la rivelazione pubblica del «Senso». La «Porta» conduce ad esso, come una specie di Paracielo, servente a facilitare l'accesso al senso nascosto, ai misteri della religione; giacché si tratta di una religione esoterica e iniziatica.

Le tre persone della triade han rivestito corpi umani in ciascuno dei

sette cicli — imprestito questo dalle teorie dei Settimani — in cui si divide la storia del mondo. L'ultima di queste manifestazioni o incarnazioni coincise col periodo dell'ègira. Essa si componeva di Ali, Maometto e Salmàn al-Farisi. Annunziato da Salmàn, suo precursore, Ali fu intronizzato da Maometto. Quanto a Salmàn, è un oscuro Compagno del Profeta, specialmente venerato da tutte le sette sciite, che lo considerano come uno dei principali fautori di Ali.

Benché le persone della triade divina sian dichiarate «inseparabili», le due ultime non son poste alla pari di Ali, ma son piuttosto presentate come emanazioni della divinità archetipo, cioè di Ali stesso. È quest'ultimo che ha creato Maometto, il quale a sua volta «ha creato il signore Salmàn con la luce della sua luce». Questa preminenza assai pronunciata di Ali permette ai Nosairi di proclamarsi anch'essi Muwahhidùn, «Unitari». Questa triade si distingue con la sigla 'Ams, formata con le lettere ‘ain, mim, sin, iniziali di ‘Ali, Muhainmad, Salmàn, le tre ipostasi dei Nosairi. Le relazioni fra le tre persono divine costituiscono «il mistero di 'Ams», il grande arcano rivelato agli adepti nelle sedute di iniziazione. Salmàn si è assunto il compito di creare i «Cinque incomparabili» (Atiam) di cui è stata compilata la lista, scegliendo tra i Sahabi o Compagni del Profeta i partigiani più decisi di Ali. A questi Incomparabili è stata demandata la creazione del mondo.

Sin qui tutti i Nosairi si dichiarano d'accordo. Ma in qual simbolo esterno la divinità si manifesta in modo permanente? Quale tra i fenomeni naturali deve esser considerato come sede dell'essere divino, e oggetto sensibile del culto religioso? La determinazione di questo emblema ha dato origine alle quattro sette in cui i Nosairi si suddividono: Haidari, Shamali, Kilazi e Chaibi.

Gli uni cercano il simbolo religioso ora nel sole o la luna, ora nel bagliore che precede il sorgere e il tramonto del sole. Altri infine pensano ritrovarlo nell'aria o nell'atmosfera. Queste divergenze han valso ai Shamali il nome di Shamsi o adoratori del sole, e ai Kilazi quello di Qàmari o adorator della luna. Una nuova fonte di divisione si è aperta quando si è trattato di determinare se questi fenomeni naturali siano simbolo di Ali, di Maometto o di Salmàn. Queste discussioni hanno alimentato sottili polemiche tra i teorici nosairi, e noi ci limitiamo qui a menzionarle.

I Nosairi credono alla metempsicosi. La Via Lattea è costituita dalle anime dei fedeli «unitari» trasformati in stelle. La seconda sura del loro Corano non è che una preghiera che implora come una grazia di sfuggire ai gradi inferiori della metempsicosi, cioè al passaggio nel corpo degli animali, costituente a rigore l'inferno dei Nosairi. Soli tra le sette musulmane, essi ammettono il peccato originale. In principio, eran tutti astri scintillanti e godenti della visione di Ali; ma si compiacquero

nella contemplazione della loro eccellenza e per punire questa superbia. Ali li esiliò sulla terra e li rinchiuse in corpi umani.

Come i Drusi, si dividono in due classi: la massa dei profani (amma) e l'elite degli iniziati (khassa). L'iniziazione, cui presiede una specie di padrino o «zio», si protrae per almeno nove mesi e non comincia prima dell'età di 18 anni. Le donne non sono mai ammesse all'iniziazione. Non hanno edifizi destinati al culto; ma il loro paese è coperto di qubbe o cupole, erette in cima a colline in vista, e racchiudenti le tombe dei loro santi. Son circondate di alberi secolari, divenuti essi stessi oggetto di un culto superstizioso. La religione della massa profana consiste nella visita a questi santoni, e nei sacrifizi che ivi vengono offerti. Il popolo è tornato praticamente al culto delle alture: sub omni ligno frondoso (Geremia, 2, 20). Per l'iniziato, invece, la religione consiste nella rivelazione della sigla sacra 'Ams e nella spiegazione allegorica dei libri religiosi.

Derivato dalla Shia e consacrato al culto di Ali, il nosairismo ha adottato varie feste sciite. La maggiore è quella «dello stagno di Khumm»: essa commemora l'anniversario del giorno in cui secondo la tradizione imamita Maometto avrebbe solennemente istituito Ali come suo vicario. Questo dato non poteva soddisfare il fervore alide dei Nosairi. A sentir loro, il Profeta avrebbe allora proclamato che Ali era il Mana o Senso, cioè l'essenza stessa della divinità. Celebrano del pari la commemorazione di Kerbelà, ma senza la messa in scena che l'accompagna presso gli Imamiti.

Assai più sorprendente, e particolarità unica nelle sette musulmane, è presso i Nosairi l'adozione delle grandi feste cristiane: quella del Natale (25 dicembre, vecchio stile), del Capodanno, dell'Epifania o Battesimo (ghitàs) di Cristo, delle Palme, di Pasqua, di Pentecoste. Si aggiungano gli imprestiti al martirologio delle Chiese orientali: le feste di Santa Barbara, di San Giovanni Crisostomo, di Santa Caterina. Portano del pari nomi cristiani, fenomeno senza parelleli nell'Islàm: quello di Matteo, Giovanni (Yuhanna, forma cristiana, sostituita alla grafia musulmana Yahya), Gabriele, Spiridione, Elena, Caterina, ecc.

Le feste religiose si celebrano talora di notte, per meglio serbare il segreto — sempre fra soli iniziati — in una casa privata, quella del fedele che accetta di sopportare le spese della cerimonia. L'imam o officiante è scelto tra gli «sheikh ad-din», corrispondenti ai rais al-aql dei Drusi, e prende posto tra due ministri o accoliti. Davanti ad essi si dispongono dei ceri, dell' incenso, delle piante odorifere, e del vino. Uno dei ministri incensa l'imam e gli astanti più prossimi. Poi passa 1'incensiere al secondo ministro, che traversa le file dell'assemblea per incensarla. Delle orazioni (quddàs) son recitate sulle coppe di vino che si sono allora incensate. Gli astanti si scambiano il bacio di pace. Dopo

nuove preghiere, l'imam mescola una parte della sua coppa con quella del suo accolito: a questo segno, tutti gli astanti vuotano le loro e intonano dei canti religiosi.

Par difficile non notare l'analogia di questa liturgia con le cerimonie cristiane. Essa diventa ancor più impressionante quando le si accosti quest'osservazione del catechismo nosairi. Questa raccolta menziona apertamente «la consacrazione del vino», dopo di che aggiunge: «il più grande dei misteri di Dio è quello della carne e del sangue, di cui Gesù ha detto: questa è la mia carne e il mio sangue; mangiate e bevete di questo, poiché è la vita eterna». Il vino si chiama abd an-nur («Servo della luce»), giacché Iddio vi si é rivelato.

Secondo René Dussaud, i Nosairi presentano «il caso notevole di una popolazione passante direttamente dal paganesimo all'ismailismo». Cosi, cosi non sarebbero mai stati cristiani. Resterebbe allora da spiegare questo (atto, completamente isolato nella storia delle varietà dell'Islamismo, e da giustificare l'adozione e l'origine di imprestiti serbanti un'impronta cosi nettamente cristiana : l'uso del vino, dei ceri, dell'incenso, il bacio di pace, l'uso d'un vocabolario liturgico schiettamente cristiano; insomma tutto un insieme di feste e cerimonie ombrosamente eliminate nelle manifestazioni cultuali dell'Islàm, non eccettuate le sette più lontane dall'ortodossia coranica.

Il segreto religioso é, se possibile, osservato ancor più strettamente che presso i Drusi. La sua violazione comporta per il colpevole la pena di morte. Anche presso di loro é permesso di conformarsi esteriormente alla religione dominante: cristiani con cristiani, musulmani con musulmani. «Noi Nosairi, dicon essi talvolta, siamo il corpo e gli altri culti una veste. La veste non cambia la natura dell'uomo, e lo lascia tale qual era. Cosi noi restiamo sempre Nosairi, benché all'esterno adottiamo le pratiche religiose dei nostri vicini».

Si son loro attribuite, cosi come ai loro vicini e fieri nemici gli Ismailiti, delle pratiche e riunioni licenziose. Il profondo segreto di cui circondano le loro cerimonie notturne, e l'uso liturgico del vino, dovevano, specie agli occhi dei Musulmani, accreditare questi rumori malevoli. Il Mandato francese ha posto fine alle vessazioni con cui li opprimeva il regime turco. La liturgia nosairi vi rispondeva con maledizioni all'indirizzo dell'Islàm, e con preghiere «per la distruzione della potenza ottomana».

Ai nostri giorni gli Alawiti, partecipando al governo delle loro montagne dove formano la maggioranza, non esitano più ad affermarsi pubblicamente. Le donne non sono tenute a nessuna pratica religiosa; essi lascian loro una gran libertà di movimenti e non le obbligano a portare il velo. Usano solo eccezionalmente della licenza coranica di sposare quattro mogli. Non svolgono alcuna propaganda e non

ammettono proseliti. La loro letteratura religiosa — polemica e poesia liturgica — attesta una gran povertà intellettuale. Il loro principal libro sacro, il Kitàb al-magmù, pallida ricalcatura del Corano, é diviso in sedici sure. Un altro Magmù o «raccolta» enumera e commenta le feste liturgiche particolari della setta. Formano una popolazione di coltivatori assai attivi, e son sparsi nella Siria del nord e del centro, cosi come nella Cilicio turca. Il loro totale giunge a circa 300.000 adepti.

GLI ALI ILAHI. — L'origine dei Nosairi risale agli inizi del decimo secolo. Il loro sistema religioso era interamente costituito quando sopraggiunsero in Siria i primi missionari drusi, che attaccarono le loro dottrine. Affine ai Nosairi con cui vien talora confusa sino ad applicarle il loro nome, è la setta assai più moderna— non sarebbe anteriore al sec. XVII —degli Ali Ilahi o Ali Allahi, fautori cioè del dio Ali. Essi chiaman se stessi Ahl-i haqq «Gente della verità».

Son diffusi in Anatolia, in Persia, nel Turkestàn e nella Russia meridionale; la Siria del nord ne conta circa 13.000 fra le tribù curde. Formano in queste diverse regioni dei gruppi compatti, ma cercano dissimularsi adattandosi per la forma alle pratiche confessionali dei loro vicini. La loro considerevole arca di dispersione, il loro spezzettamento fra i nazionalismi turco, curdo, persiano, le cui aspirazioni sono violentemente opposte, il mistero in cui sono costretti a rinchiudersi, con dei testi religiosi redatti in turco, persiano e curdo, tutto questo groviglio di circostanze sfavorevoli non ha permesso loro di giungere, come invece i Nosairi, a una relativa unità di dottrine e pratiche culturali.

Son divisi in numerose sette, e la loro liturgia ricorda quella dei Nosairi. Vi si ritrova una specie di comunione rituale dove han luogo il pane e il vino. Tutti si accordano sulla divinità di Ali, che considerano come una delle sette incarnazioni dell'essenza divina, ma continuano ad attendere ancor un'ultima parusia. Quelli di Anatolia, detti spesso Àlawi o Alawiti, e volgarmente Qizil bash «teste rosse», han dei punti di contatto e i loro capi religiosi mantengono rapporti con i Bektashi ed i Nosairi. Questi li considerano volentieri come una loro sottosetta, ed à questo uno dei motivi che han spinto i Nosairi di Siria a chiedere la denominazione ufficiale di Alawiti.

I concetti dogmatici di questi Alawiti di Anatolia, in maggioranza di razza curda, posson riassumersi cosi. Non esiste che una verità (haqq), cioè Ali. Ad Ali dunque risalgono tutte le rivelazioni, ad Ali che ha parlato attraverso tutti i profeti. Tutti, Mose, Cristo, Maometto avevano la loro missione profetica per grazia di Ali; a quest'ultimo quindi si riferisce in ultima istanza l'insegnamento esoterico di tutti gli inviati del cielo. E ciò appunto il nome di questa «Gente della verità»

intende proclamare .

Inutile aggiungere che queste sette — Drusi, Nosairi, Ali Ilahi, tutti rampolli della Shia ismailita — non han piò nulla di comune con I'Islàm, nonostante certi atteggiamenti convenzionali dietro cui cercano dissimulare il loro particolarismo religioso. Ed ecco indubbiamente perchè non sono stati invitati i loro rappresentanti al «Congresso del Califfato», cui pur son state convocate le altre sette come Ibaditi, Imamiti, Zaiditi, e sino Ismailiti.

8
RIFORMISTI E MODERNISTI

REAZIONE E RIFORMA.— Uno dei tratti caratteristici dell'Islàm è il suo spirito conservatore. Esso professa d'essere il culto della Sunna e della Tradizione; e al di fuori della via tracciata dalla Sunna o uso del Profeta, seguito dai «pii antenati» (as-salaf as-salih) non conosce salvezza. Ogni innovazione (bida), ogni deroga dalla Sunna gli sembra sospetta e sinonimo di eresia. Tale è il principio espresso dalla qualifica di Sunniti, adottata dagli ortodossi, e da quella più moderna di Salafiyya, fautori cioè e imitatori degli avi.

Ma la vita non si cura di astratte teorie, e l'Islàm per vivere ha dovuto piegarsi alle condizioni che subiscono tutti gli organismi viventi. Esso si è adattato all'ambiente e alle circostanze, ha ammesso dei temperamenti e dei compromessi. Questa evoluzione cominciata poco dopo la morte del Profeta e a Medina stessa, «culla della Sunna» si è continuata durante tutto il corso dell'ègira. Queste innovazioni, dapprima combattute, (ricordiamo la stampa, autorizzata soltanto da alcune fatwa nel 1729), sono state coperte dall'autorità dell'igmà, il quale per legittimarle ha scoperto la teoria delle bida lodevoli e salutari.

Ma il suo intervento non ha disarmato l'opposizione. Si son sempre trovati dei zelanti che si son dati come missione la «reviviscenza del costume» (ihyà as-sunna), e non han cessato di declamare contro gli abusi introdotti sotto il manto del consensús. Tale fu l'atteggiamento adottato dai Zahiriti o Letteralisti; è poi presso i Hanbaliti che questa reazione ha sempre incontrato l'eco più viva. Non ci fu insuccesso che li scoraggiasse, ed essi non indietreggiarono neanche dinanzi al prestigio di un Ghazzali, cui pure l'opinione ortodossa era grata d'aver lavorato, col mostrar i'accordo possibile della filosofia, della teologia e della mistica, alla «restaurazione (ihyà) delle scienze religiose».

IBN TAIMIYYA. — Il più originale fra tutti questi protestanti è senza dubbio il polemista siro Taqi ad-din Ibn Taimiyya, il cui nome ci è già occorso di fare più volte. La sua disordinata attività dilagò in ogni territorio delle discipline islamiche. Logico spietato, Ibn Taimiyya si dichiarò contro i metodi speculativi che gli Ashariti e Ghazzali avevan messo al servizio dell'ortodossia.

Egli non riconobbe il valore dell'igmà, creato dall'accordo laborioso degli ùlema. Instancabile subodoratore di eresie, trascorse la vita a denunciare le novità, a scoprire delle eterodossie. Nemico accanito delle confraternite mistiche, Ibn Taimiyya, che Dhahabi chiama «lo stendardo degli asceti», proscrisse non soltanto la casuística in giurisprudenza, ma anche gli onori resi al Profeta, il culto dei santi e

delle loro tombe. Seguace della scuola hanbalita, egli reclamava contro gli abusi le più rigorose sanzioni, spesso la pena capitale. I suoi opuscoli polemici hanno dei titoli suggestivi, come «La spada sguainata» (as-Sarim al-maslùl). La sua dirittura è fuori questione, ma il suo torto fu di non tollerare che un solo ideale religioso, quello che egli stesso si era formato. Questo zelo intemperante, alimentato da una incontestabile dottrina tradizionistica, non poteva che imbarazzare il conservatorismo dei suoi contemporanei. Costoro giudicarono, al dire di Ibn Battuta «che egli aveva il cervello spostato», vittima di quella deformazione spirituale che si è chiamata talora odium theologicum.

Così egli spese la maggior parte della sua agitata carriera nelle prigioni dell'Inquisizione musulmana, al Cairo e a Damasco (morì infatti nella cittadella di quest'ultima città) senza nulla cedere della sua intransigenza, senza mai interrompere, neanche in catene, le sue polemiche a voce o per iscritto (m. 1328). Il suo discepolo, il damasceno Ibn Qayyim al-Giaw-ziyya, ebbe a soffrire le stesse prove e spiegò la stessa indiscreta attività di polemista.

A tutti e due toccherà la strana ventura di vedersi esaltati e citati del pari da Wahhabiti e Modernisti. Questi ultimi pubblicano o ripubblicano i più dimenticati pamphlets dell'implacabile controversista damasceno, Ibn Taimiyya e pensano di non poter attestar meglio di così la loro riconoscenza per i colpi vigorosi da lui portati alle superstizioni introdottesi nell'Islàm. A Damasco, Ibn Taimiyya «fu sepolto nel cimitero dei Sufi» (Dhahabi). La tomba del grande avversario del culto dei sepolcri continua a ricevere gli omaggi dei visitatori.

I WAHHABITI. — Le sette che abbiamo studiate nel capitolo precedente devon tutte come si è visto la loro origine a un dissidio politico, la questione del califfato. Nel secolo XVIII, un Arabo del Negd doveva creare una nuova dissidenza. Questo novatore, detto Muhammad ibn Abd al-Wahhàb (1703-1791) nacque a Uyaina, modesta località del Negd. Sarà dunque suo padre, il dottore hanbalita Abd al-Wahhàb, che trasmetterà il suo nome ai Wahhabiti, benché personalmente ben lontano dall'approvare gli eccessi puritani del figlio. Sotto la sua direzione, Muhammad si iniziò alle scienze islamiche. Le sue tendenze novatrici, la sua riprovazione per certe pratiche dell'Islàm tradizionale non tardarono a manifestarsi quando egli partì per il Higiàz.

Studiò qualche tempo a Medina, e forse in questa città si entusiasmò per gli scritti di Ibn Taimiyya. Nel frattempo dava libero corso alle sue critiche sulle visite e le cerimonie compiute alla tomba del Profeta. Dopo un breve soggiorno nel Negd, andò a Bassora, donde le sue opinioni lo fecero espellere. Stabilitosi infine nel suo paese, si

rivolse senza successo a diversi capi arabi per guadagnarli alla sua dottrina. Verso il 1745, trovò ascolto presso Muhammad ibn Saùd, emiro del Negd, (m. 1768), che divenne suo genero. Sostenuto da quest'ultimo, egli impose metà per persuasione metà per forza il suo credo, che, divenuto nel Negd religione di stato, vi sarà propagato e mantenuto col braccio secolare.

Il novatore wahhabita riprende tutte le tesi del suo maestro lbn Taimiyya. Come lui, per ricondurre 1'Islàm all'età dell'oro del Profeta e dei Compagni, egli predica il ritorno alle due sole «fonti» della Rivelazione, il Corano e la Sunna primitiva. In teodicea, esegesi e tradizioni, proscrive ogni glossa di speculazione. Accetta al modo dei Zahiriti il senso letterale del Corano e del hadìth, ogni loro espressione antropomorfica, senza cercare di scrutare il kaifa, il modo di intenderle, senza neanche soffermarsi alle assai discrete attenuazioni ammesse degli Ashariti. Condanna tutte le innovazioni con cui I'Islàm ha tentato di adattarsi alle situazioni mutevoli, tutto il lassismo introdotto dallo spirito di mondanità, e l'oblio dell'austerità antica. Si riportino le moschee alla loro forma del tempo del Profeta, quindi senza mosaici e dorature, e senza minareti. E l'anlimodernismo in tutto il suo rigore.

I sultani ottomani, come Muràd IV (1632-1640), avevan cominciato col proscrivere il tabacco e il caffè, sino a che delle fatwa non ne avessero autorizzato l'uso. Ibn Abd al-Wahhàb rifiuta di riconoscere questa legittimazione per via dell'igmà. In questa condanna egli include la musica, l'uso di vesti di seta, di gioielli d'oro e d'argento da parte degli uomini. Con la tradizione primitiva, i puritani wahhabiti approvano l'istisqà o preghiera per ottenere la pioggia in tempo di siccità; ma aborrono dall'andare a chiedere questo o qualsiasi altro favore alla tomba di un santo, non eccettuata quella del Profeta. Senza formalmente condannare la visita a quest'ultimo monumento, essi vi proibiscono di farvi preghiera, e vietano del pari le preghiere pubbliche in tempo di pestilenza e di altre calamità. «Noi proscriviamo, scriveva al principio del sec. XIX Ibn Saùd emiro del Negd al pascià di Damasco, l'erezione di edifici sulle tombe, la fiducia nei santi, nei profeti e nei martiri; quindi le confraternite dei faqìr e dei dervisci, in una parola l'ufficio di intercessori che viene attribuito a delle creature umane. Queste convinzioni e istituzioni, le consideriamo intinte di politeismo. E assimiliamo ai peccati gravi, alla par del vino, il giuramento fuor che nel nome di Allàh, e i giuochi d'azzardo... ».

Dalle polemiche i Wahhabiti non tardarono a passare all'azione. Cominciarono con l'attaccare le città sante della Shia, di cui saccheggiarono i ricchi santuari di Nagiaf e Kerbelà. Signori dell'Arabia centrale, si impadronirono nel 1803 e 1804 della Mecca e Medina, e ivi costrinsero gli ùlema e la popolazione a ratificare la

dichiarazione del loro proprio takfìtr, a riconoscere cioè ufficialmente che sino allora eran vissuti in stato di «infedeli». Non contenti di demolirvi i mausolei e le cupole erette sulle tombe, sostituirono con stoffe comuni i veli di seta ricoprenti la Kaba. A Medina, fecero man bassa sui tesori accumulati presso la tomba di Maometto; ma gli ùlema locali dovettero consegnar loro delle fatwa giustificatrici di quest'audacia, e adducenti l'impiego di quei tesori nell' interesse della popolazione medinese. Per parecchi anni taglieggiarono i pellegrini della Mecca, e finalmente sospesero il pellegrinaggio. Bisognò sottomettere con le armi gli iconoclasti del Negd. La decadenza dell'impero ottomano obbligò ad affidare questa missione al potente pascià d'Egitto Mohammed Ali. Egli e i suoi figli ne vennero a capo solo dopo una campagna che durò non meno di un quarto di secolo.

IBN SAÙD. —Il silenzio si fece allora attorno ai Wahhabiti. Essi si divisero tra Nord e Sud, tra le due famiglie rivali di Ibn Saùd e Ibn Rashìd, i cui litigi hanno a lungo insanguinato il deserto. Alla fine del 1921, Abd al-Azìz ibn Saùd, l'emiro ereditario del Negd meridionale, riuscì a vincere il suo avversario Ibn Rashìd, emiro dello Shammar o Negd settentrionale, prese la sua capitale Hail, e massacrò il resto della famiglia. In conflitto dal 1918-19 con Husain ibn Ali, Sceriffo della Mecca e dal 1916 re del Higiàz, Ibn Saùd si impadronì nell'estate del 1924 di Taif e della Mecca. Un anno di blocco gli dette in mano il porto di Gedda, ultimo rifugio del re Ali, divenuto successore di suo padre, l'ex re Husain. Questa vittoria ha posto fine all'esistenza dell'effimera dinastia sceriffiana del Higiàz.

Ibn Saùd, che aveva precedentemente preso il titolo di Sultano, si appella a un congresso mondiale dell'Islàm per decidere dell'avvenire del Higiàz. Le sue vittorie lo han reso il sovrano più potente d'Arabia. I suoi domini toccano 1'Iràq, la Palestina, la Siria, il Mar Rosso e il Golfo Persico. La sua personalità di rilievo si è affermata con la creazione degli Ikhwàn o Fratelli: una confraternita di Wahhabiti attivisti che l'inglese Philby ha chiamato «una nuova massoneria». Essi formano l'organizzazione propagandistica della setta, i quadri delle truppe di lbn Saùd: soldati scelti in campo, agricoltori in tempo di pace. Si conterebbe nel Negd una ventina di colonie agricole create dagli Ikhwàn.

Il proselitismo wahhabita è traboccato negli stati arabi vicini del Negd, in Mesopotamia, nell'Oman e in Somalia. L' India conta numerosi raggruppamenti sotto le varie denominazioni di Salafiyya, Ahi al-hadìth, Faraidiyya, ecc. Pur senza aderire completamente al programma dottrinale dei Wahhabiti, essi si ispiran tutti alle loro tendenze riformatrici. Queste comunità neo-wahhabite mirano a

purificare l'Islàm dalle contaminazioni del politeismo induistico.

L'errore del Wahhabismo è stato di negare o almeno lìmitare arbitrariamente la funzione dell'igmà. Con la loro facilità ad anatematizzare (takfìr) tutti gli altri musulmani, con gli eccessi del loro puritanesimo suntuario, i Wahhabiti si sono attirate le severità dei Sunniti, non meno che con le loro violenze contro le persone dei loro avversari, e i monumenti e le istituzioni tradizionali dell'Islàm, eccessi tutti che solo i loro fautori cercano contestare. A stretto rigore, essi non costituiscono pertanto una setta, e ancor meno una eresia nel vero senso della parola. Sono gli ultra, gli «integristi» dell'Islàm ortodosso. Discepoli di Ibn Taimiyya, formano l'estrema ala destra della scuola hanbalita. In questi ultimi anni, hanno d'altronde allentato la loro primitiva intransigenza.

Nella loro recente occupazione delle città sante del Higiàz, han dato prova di relativa moderazione, apprezzabile ove la si paragoni ai loro atteggiamento di un secolo fa. Cupole e tombe sopraelevate sono state ancora rase al suolo, alcuni santuari sono stati dichiarati falsi e messi fuori uso. Ma il tesoro del mausoleo di Maometto è stato rispettato; il divieto del caffè, bevanda favorita del sultano wahhabita, è stato revocato o è caduto in disuetudine. Le circostanze hanno imposto loro altre concessioni non meno significative. Il sultano del Negd ha aggiunto a questo titolo quello di re del Higiàz, e non si ritiene al termine della sua missione e della sua ascesa (12). Essendosi appellato al mondo musulmano, la sua politica intende la necessità di aver riguardo per l'opinione pubblica islamica, soprattutto dell'Islàm d'India ove conta i suoi partigiani più influenti. Il 3 luglio 1925, alla fine del pellegrinaggio annuo, in presenza della delegazione degli ùlema indiami, egli ha emesso questa dichiarazione, di cui va ben ponderato ogni singolo termine:

«Davanti a Dio e a tutti i Musulmani, prendo l'impegno di invitarli a stringersi alla religione antica. La mia credenza e la mia professione di fede sono quelle dei «pii antenati»; il mio rito (madhhab) è il loro rito. Ogni volta che esiste un versetto coranico esplicito o un hadìth autentico, o una prescrizione risalente ai primi quattro califfi, o confer-

---

(12) Son note le ulteriori tappe di quest'asceta, nel ventennio dacché furon vergate queste pagine: nel 1927, Ibn Saùd prese il titolo di «Re del Higiàz, del Negd e dipendenze», nel 1932 di «Re del Regno Arabo Saudiano», nel 1934 si fece con le armi riconoscere dal Yemen il possesso dell'Arir e del Nagràn, nel 1945 entrò a far parte, autorevole membro e patrono, della Lega Araba. Si veda per ulteriori particolari, C. A. Nallino, Raccolta di scritti editi e inediti. I, L'Arabia Saudiana, Roma, 1939 (N. d. T.).

rmata dalla condotta unanime dei Compagni del Profeta; quando si può constatare l'accordo tra i quattro imàm, fondatori dei riti giuridici, o 1'intesa tra gli ùlema loro successori, e attenendosi al Corano e alla Sunna; in tutti questi casi, io non adotto altra credenza, e professo quel che han professato i pii progenitori».

È difficile immaginare una più abile formulazione. Le questioni scabrose sono state messe da parte. Il testo, pur insistendo sull'accordo dottrinale, evita di definire la funzione che vi spetta all'igmà, e di determinare il terminus ad quem della sua estensione cronologica. In tali condizioni, Sunniti e Wahhabiti potevano aderirvi. Ciò spiega il mutamento di rotta operatosi nel campo ortodosso. Appena voci isolate si levano ancora a ricordare le fatwa che un tempo han condannato i Wahhabiti, sotto la pressione, come ora si riconosce, delle autorità ottomane. Ai nostri giorni, scrittori sunniti imprendono volentieri l'apologia delle loro dottrine, e li presentano come dei calunniati la cui riabilitazione è opera di giustizia.

Più inattese dovrebbero sembrare le simpatie wahhabite degli intellettuali e modernisti musulmani. Il loro scetticismo dottrinale sembrerebbe doverli separare da quei sinceri credenti che sono i novatori del Negd, per i quali il progresso consiste essenzialmente in un ritorno al più lontano passato. Senza parlare delle frazioni neo-wahhabite d'India, la scuola riformista del Manàr (v. oltre) è interamente devota ai Wahhabiti. Queste simpatie si son rumorosamente manifestate in occasione degli eventi che han rivoluzionato la situazione politica nel Higiàz. I modernisti si lusingano di trovare nei Wahhabiti degli utili ausiliari che faciliteranno loro la riforma dell'Islàm. Inoltre i due partiti si incontrano su un altro punto del loro programma comune: la volontà di chiudere la Penisola araba a ogni penetrazione straniera. Chi finirà col prevalere? I ritardatari d'Arabia, o coloro che propongono di bruciare le tappe per recuperare il vantaggio perduto sulle vie del progresso moderno?

GLI AHMADIYYA —Un più recente tentativo di riforma dell'Islàm, datante dal 1880, ha condotto alla creazione di una nuova setta, quella degli Ahmadiyya. Il fondatore da cui ha preso il nome, Mirza Chulàm Ahmad (m. 1908) di Qadyàn nel Pengiab (India), pretese aver scoperto la vera tomba di Cristo, che avrebbe trovato un asilo in India e vi sarebbe morto. Questa «scoperta» servì da un punto di partenza alla dottrina degli Ahmadiyya.

Le sue tre principali novità sono la sua cristologia, la sua teoria del Mahdi e quella del gihàd, e a quest'ultima essa deve la sua apparenza di riforma islamica. La dottrina rimanipola arbitrariamente non solo la cristologia del Vangelo, ma anche quella del Corano. Se questo libro

nega la crocifissione (4, 154 ecc.), afferma d'altra parte che Cristo non è morto, ma che «nella sua onnipotenza Allàh lo elevò presso di lui, che tutta la gente della Scrittura crederà in lui prima della sua morte, e che il Giorno del Giudizio egli servirà per tutti da testimone».

Un hadìth, sfruttato da tutti gli aspiranti al titolo di Mahdi, annuncia l'apparizione d'un restauratore dell'Islàm all'aurora di ogni nuovo secolo. Ghulàm Ahmad si presentò per un tale riformatore, comparente alla vigilia del XIV secolo dell'ègira (1880 d. C.= 1299 èg.). Egli riuniva in se la duplice missione del Messia e del Mahdi, che sarebbero un solo e non già due personaggi, come pensano i Sunniti. Il Mahdi degli Ahmadiyya ha orrore del sangue: la guerra santa deve quindi esser principalmente condotta con armi spirituali, per quanto si lascino intravvedere, ove le circostanze vengano a cambiare, mezzi più energici.

La setta conta dei seguaci soprattutto al Pengiab, valutati fra 75 mila e mezzo milione. Quest'ultima cifra è fornita dagli Ahmadiyya. Posseggono quattro moschee in Europa (Inghilterra, Germania); pubblicano dei periodici e degli opuscoli di propaganda. La setta aspira a diventare una specie di religione universale «non solo per la riforma dell'Islàm, ma per la rigenerazione degli Indù, dei Musulmani e dei Cristiani». Gli Ahmadiyya non hanno avuto alcun successo nei centri musulmani, che li hanno tutti scomunicati.

Dopo la morte del fondatore, si son divisi in due frazioni nettamente avverse. La più antica, quella di Qadyàn resta sotto la direzione di suo figlio e continua il suo insegnamento. La seconda, il cui centro è a Lahore, cerca di ravvicinarsi all'Islàm sunnita, senza rinunciare ad agire sulle sette indù. La sua principale originalità consiste nello spirito di proselitismo. Ha messo su una organizzazione missionaria quale non hanno mai posseduta le altre comunità musulmane. Questa propaganda si esercita principalmente nelle colonie africane; si deve ad essa una traduzione del Corano in inglese (questa condannata per sentenza degli ùlema dell'Università di al-Azhar al Cairo) e in altre lingue, urdù, malese ecc. Nella sua qualità di Mahdi, il capo dei primitivi Ahmadiyya, Messia Gesù ritornato sulla terra, aspira al titolo di Califfo, pur riconoscendosi leale suddito di Sua Maestà Britannica. Gli avversari dell'Ahmadismo lo accusano di essere al servizio della politica inglese.

IL BABISMO. — Se la riforma wahhabita è una reazione, un ritorno al passato, quella del Babismo doveva portare alla creazione di una nuova religione. Nell'ambiente sovreccitato dell'imamismo persiano, un sognatore religioso originario dell'Arabia orientale, lo a sheikh» Ahmed Ahsai (1753-1826) aveva fondato una nuova scuola

sciita, quella degli «Shaikhi»; essa si ispirava a dottrine panteistiche, e spingeva sino al fanatismo il culto dell'imam nascosto, di cui annunciava la prossima parusia. Gli Shaikhi sin dalla loro apparizione furono violentemente combattuti e perseguitati dai dottori duodecimani. Conterebbero oggi 250.000 seguaci. Dall'ambiente shaikhi uscì il Babismo, che da esso attinge le sue dottrine estremiste sugli imam e sul Mahdi, così come la teoria ismailita sull'intelligenza universale.

Il fondatore del Babismo, il sayyid (quindi un husainide, discendente del Profeta) Ali Mohammad, nato a Shiràz in Persia nel 1821, si presentò come una emanazione di questa Intelligenza. In lui abitava lo spirito del Mahdi e dei Profeti. Bab o «porta» è una denominazione eminentemente sciita. Nella Shia Ali e gli Imam dopo di lui sono la porta della scienza esoterica, del senso intimo e occulto della religione. Questa porta sarà riaperta quando riapparirà l'imàm nascosto. Ali Mohammad cominciò con l'adottare il titolo di Bab, donde il nome dei suoi seguaci. Egli era la porta di comunicazione tra i fedeli e l'imàm nascosto, in nome del quale egli perseguirà la radicale riforma dell'Islàm, o più esattamente dell' Islàm imamita; giacché non è provato che lo sguardo del Bab abbia oltrepassato l'orizzonte della Shia.

Il Bab ne svaluta le pratiche rituali e disciplinari. Egli demolisce l'edilìzio giuridico laboriosamente innalzato dagli antichi maestri, per sostituirgli le sue proprie concezioni. Contro i Sunniti l'imamismo, con più virtuosismo che successo, aveva maneggiato il processo tendenzioso del tawìl, dell'interpretazione allegorica. Il Bab riprende a sua volta il metodo allegorico, applicandolo non soltanto ai testi del Corano ma anche ai dogmi rimasti comuni alle due grandi frazioni islamiche : il Giudizio, ii Paradiso, l'Inferno, la Risurrezione.

Egli predica l'uguaglianza dei due sessi, sopprime l'obbligo del velo per le donne, la circoncisione, le abluzioni, la teoria delle impurità legali, quella sulle leggi suntuarie. Ammette un interesse per le merci vendute a termine. Il numero 19 corrisponde al numero delle lettere arabe componenti la formula completa del Bismi-llàh: questo numero ha una gran funzione nel babismo: digiuno annuo di 19 giorni, anno diviso in 19 mesi, il mese in 19 giorni, obbligo di leggere giornalmente 19 versetti del Bayàn («Esplicazione»).

Il Bayàn è appunto il titolo della raccolta contenente la riforma babista. Esso è redatto nello stile del Corano, che evidentemente ha servito da modello al Bab, ma in una fraseologia ampollosa e contorta sino all'oscurità. Questo libro è animato da un soffio più liberale e più moderno; solo il Bab si guarda dal presentarlo come l'ultima parola della rivelazione; altri, egli assicura, verranno dopo di lui per riprenderla e completarla.

Tale è almeno l'interpretazione dei Bahaisti; ma, come vedremo,

essi avevano interesse a presentare il Bab come un semplice precursore è possibile che, come l'autore del Corano con la teoria dei versetti abroganti e abrogati, il Bab abbia voluto semplicemente riservarsi l'opportunità di tornare sull'opera sua e di annunciare più esplicitamente il proprio avvento. I suoi avversari non gliene lasciarono il tempo. Ma prima di scomparire, egli si dichiarò da se stesso il Mahdi e l'imàm atteso dagli Sciiti.

IL BAHAISMO —Nel luglio 1850, il Bab fu giustiziato per sentenza del governo persiano. Dopo questa morte, uno dei suoi discepoli. Babà Allah, «splendore di Allah», nato nel 1817. Si arrogò la missione di riprendere alla base l'opera del maestro scomparso, il fratellastro di Bahà Allah, noto sotto il nome di Subh-i Ezel «aurora dell'Eternità» sembra fosse stato designato come il successore ufficiale del Bab, e voleva in sostanza conservare la primitiva dottrina babista, ma fu violentemente soppiantato da Bahà Allah. La loro rivalità degenerò in aperto scisma, e condusse a degli assassinii che decimarono le file degli Èzeli, come furon detti i seguaci della minoranza dei protobabisti o continuatori del Bab.

Il Bab in definitiva non aveva vagheggiato che una riforma della Shia imamita, quella dei Duodecimani, quale era stata costituita da un'evoluzione più volte secolare. Per riuscirci, era ricorso a espedienti mediocremente originali. S'era contentato di utilizzare i principi posti dalle sette sciite: imamismo, millenarismo, sheikhismo. Bahà si liberò risolutamente da questo vincolo, e fondò una religione nuova, il Bahaismo, così detto dal suo nome.

Egli si presentò come l'emanazione della divinità, l'apostolo della liberazione definitiva, non più soltanto per la Shia e per 1'Islàm, ma per tutta l'umanità. Questa pretesa lo condusse a far tabula rasa di tutte le concezioni imamitiche conservate dal Bab, che non fu più considerato se non come un semplice precursore del Bahaismo. Egli soppresse le ultime pratiche, la liturgia, i ministri del culto, gli ultimi vincoli che legavano ancora il Babismo all'Islàm.

La nuova rivelazione si trova contenuta nel Kitàb aqdas, «il santissimo Libro», altra contraffazione del Corano che Bahà completò con una serie di epistole ufficiali dirette ai capi dei governi. Queste elucubrazioni predicano la pace e la fraternità universale. Le guerre son condannate. Vi si preconizza lo stabilimento di un tribunale universale, l'adozione di «una lingua mondiale da scegliere o creare, per metter fine ai malintesi fra le nazioni, le razze e le religioni». La monogamia è raccomandata, la bigamia tollerata, ma come l'ultima concessione in fatto di legislazione matrimoniale. Ognuno prega quando e dove vuole. Perciò niente edilìzi cultuali. Le mortificazioni corporali sono vietate. Il Bahaismo non conosce alimenti interdetti: «tutto è permesso, fuorché

ciò che ripugna all'intelligenza umana». Le entrate della comunità consistono nelle ammende, poi nella tassa del 19 per cento, prelevata una volta per tutte sul capitale.

ABBÀS EFFENDI, figlio primogenito di Bahà nato nel 1844. succedette al padre, morto nel 1892. Adottò i titoli di Abd al-Bahà «servo dello Splendore» e Ghusn Azam «Ramo supremo», abbreviazione di Ghusn Allàh Azam. Ancor vivo il padre, che passò la vita in carcere o in un ritiro, aveva già assunto la direzione dei Bahaisti. Anche Abbàs venne in urto con il suo fratellastro Mohammed Ali, soprannominato al-Ghusn al-Akbar «il Ramo maggiore».

Stabilitosi a Caifa e ad Acri in Palestina, dove era stato confinato con suo padre, Abbàs ha ancor accentuato il carattere cosmopolita, pacifista e umanitario del bahaismo, le sue aspirazioni a diventare una religione universale. «L'umanità è una; l'attaccamento fanatico a una religione, una razza, una patria, distrugge questa unità. Bisogna liberarsi dalle credenze tradizionali per attenersi ai principi della religione divina». Egli si è sentito incoraggiato in questa via, soprattutto dopo il suo successo in America.

I Bahaisti dissidenti, che han seguito Mohammed Ali, si chiamano Muwahhidùn o «Unitari», e sono scomunicati dai seguaci di Abbàs. Non rimane più che un modesto gruppo di Babisti puri, restati fedeli alla dottrina primitiva del Bab. Quanto agli Èzeli perseguitati e decimati in Persia (1906-1912), ammonterebbero a circa 50.000. Queste due frazioni rappresentano il partito conservatore o ortodosso nel movimento, inaugurato da Sayyid Ali Muhammad. Tale è ugualmente l'atteggiamento adottato nel bahaismo dai seguaci assai poco numerosi di Mohammed Ali o Unitari. In definitiva, Abbàs ha creato una nuova rivelazione, derivata direttamente dal Bahaismo. In questa seconda reincarnazione religiosa del Babismo, Abbàs figura come il Messia e il figlio di Dio.

La Siria non conta che qualche centinaio di Bahaisti, antichi emigrati dalla Persia e stabiliti attorno al centro di Acri-Caifa, il quale esercita sugli aderenti la stessa attrazione della Mecca e Medina sui musulmani. Gli adepti son diffusi principalmente in Persia, ove il loro numero si eleva a un totale da 800.000 a un milione. È questa una valutazione tra le tante: nella crisi che attraversa l'imamismo persiano, liberalismo e bahaismo si trovano praticamente confusi, e poi un buon numero di bahaisti delle diverse confessioni finiscono con l'andare a ingrossare la massa degli agnostici e degli indifferenti.

Giunta allo stadio cui l'ha condotta Abbàs Effendi, l'evoluzione bahaista con i suoi imprestiti ai monoteismi biblici, all'umanitarismo, al pacifismo, all'internazionalismo (esso reclama l'istituzione dell'arbitrato

obbligatorio, un «Parlamento dell'umanità»), questo sincretismo d'origine babista non presenta più nulla di comune col Corano. La sua originalità dottrinale rimane mediocre. Ciò non di meno, esso pretende «realizzare l'ideale più elevato: riassumere le migliori tendenze del Cristianesimo, del Giudaismo, del Buddismo, dell'Islàm, della massoneria, della teosofia...».

Per contro, la sua importanza politica non sarebbe da disprezzare per l'avvenire dell'Oriente, posto che le statistiche della setta sul numero dei Bahaisti meritino fiducia. Il miglior conoscitore europeo della questione babista, E Browne, afferma che «la Potenza che, conciliandosi il loro Pontefice supremo ad Acri, riuscisse ad utilizzare la loro organizzazione in Persia, potrebbe assicurarsi un'enorme influenza in quel paese».

V' è qualche migliaio di seguaci negli Stati Uniti. La Germania conta qualche gruppo poco compatto di Bahaisti. La loro introduzione nell'ambiente americano è dovuta alla propaganda del dott. lbrahìm Georges Khairallàh, un Libanese cristiano: nato a Bhamdùn nel 1849, fu uno dei primi allievi del collegio americano di Beirùt. Dopo una visita ad Acri nel 1898, fu indotto a romperla con Abbàs e si dichiarò in favore di Mohammed

Ali, ma non riuscì a trascinare con sè la maggioranza dei bahaisti americani. Questi dilettanti religiosi d'Oltre-atlantico, pur plaudendo per snobismo alle teorie umanitarie del profeta di Acri, si guardan bene dal romperla con le loro «congregazioni» protestanti, di cui continuano a frequentare i templi. Il loro numero sembra rimasto stazionario.

D'altra parte le contribuzioni dei discepoli americani han permesso ad Abbàs Effendi di accentuare la sua propaganda. Egli visitò gli Stati Uniti nel 1912, e morì a Caifa nel novembre 1921. Aveva ricevuto dal Governo Britannico il titolo di Sir. L'Alto Commissario Inglese in Palestina fu presente ai suoi funerali. Abbàs non ha lasciato che delle figlie. Suo nipote Shawqi Rabbani, studente a Oxford, è stato proclamato suo successore, ma non è riuscito a unire attorno alla sua candidatura l'unanimità dei Bahaisti, seguaci di Abbàs Effendi.

IL PROBLEMA CONTEMPORANEO DEL CALIFFATO. — Il Corano ignora l'istituzione del Califfato. Quanto alla Tradizione, essa si limita a esigere per il suo titolare un'origine quraishita. Si è visto più sopra qual funzione l'Islàm ortodosso assegni al califfato: un compito di centralizzazione all' interno, e di difesa contro il pericolo esterno, quale organo esecutivo delle istituzioni canoniche.

Lentamente elaborata dai giuristi, a partir dal tempo di Mawardi (XI secolo) la teoria delle attribuzioni del califfato era passata dalle speculazioni delle scuole in certi manuali di fiqh e nelle aqaid o

catechismi. Essa vi appariva talora come fard kifaya o dovere di sufficienza, obbligante collettivamente la comunità musulmana: qualifica di gran peso, la stessa che queste raccolte applicano all'obbligo del pellegrinaggio. Essa spiega la confusione commessa dagli Occidentali, compresi gli orientalisti, che assimilarono il califfato al papato.

Il sultano Abd ul-hamìd (1876-1908) ne aveva profittalo per intensificare la sua azione panislamica. Dopo la sua caduta, i Giovani Turchi riprenderanno la teoria, e se ne valsero per far riconoscere dalla diplomazia europea la «potenza spirituale» del sultano-califfo, e come un diritto di soprintendenza sull'Islàm mondiale. La grande guerra segnò un declino per queste idee e per il prestigio esterno del califfato. Il suo appello per la guerra santa ai musulmani rimase senza eco. E all'indomani dell'armistizio, quando si trattò di amputare la Turchia, non fu il pencolo che minacciava il califfato, bensì 1'ideale nazionalista che fece insorgere i Turchi di Anatolia. Solo i musulmani d'India si appellarono all' Islàm e crearono dei comitati per «la difesa del califfato»; i loro capi proclamarono che a nessun costo avrebbero lasciato «vaticanizzare il califfo».

Il 1° novembre 1922 la Grande Assemblea Nazionale d'Angora con un semplice decreto tolse al Sultano-Califfo di Costantinopoli ogni potere temporale. I musulmani indiani non fiutarono. Il 3 marzo 1924 la stessa Assemblea con un tratto di penna soppresse il califfato ottomano. Due giorni dopo, il 5 marzo, il re Husain ibn Ali, Sceriffo della Mecca, si proclamò califfo. La presa della Mecca da parte dei Wahhabiti (13 ottobre 1924) portò con sè la caduta di re Husain e la vacanza del califfato.

Non possiamo se non constatare la debole reazione del mondo musulmano davanti alla brutale soppressione del Califfato. Il «Comitato indiano per la difesa del califfato» pensò di chiedere spiegazioni a Mustafa Kemàl, presidente della Repubblica Turca. Ne ebbe questa risposta: «Il sogno secolare, accarezzato dai musulmani, che il califfato dovesse essere un governo islamico abbracciarne tutti i musulmani, non è mai potuto diventar realtà. Esso è divenuto invece un fomite di dissensi, d'anarchia e di guerra fra i credenti. Meglio inteso, l'interesse di tutti ha ormai messo in chiaro questa verità: che il dovere dei musulmani è di avere governi distinti. Il vero vincolo spirituale fra loro è la convinzione che tutti i credenti sono fratelli» (Corano, 49, 10).

Non si potrebbe negare a questa risposta il merito della franchezza. Essa proclama senza tante circonlocuzioni oratorie il fallimento del califfato tradizionale, e propone di sostituirlo col vincolo della fraternità tra i popoli musulmani. L'idea farà strada. Quanto alle proteste dei Vecchi Turchi e dei Curdi d'Anatolia, esse furono soffocate

nel sangue. Dei due ultimi califfi ottomani successivamente deposti, Mohammed VI Vahìd ad-din (1916-1922) ha abdicato in favore di re Husain. Il suo successore Abd ul-Megìd (1922-1924) si era in anticipo squalificato accettando da una Assemblea, priva di mandato ad hoc, un califfato amputato del potere temporale. Con tutto ciò, egli mantiene ancora i suoi diritti al califfato.

Sotto pretesto di procedere contro i partigiani dei califfi decaduti, i Kemalisti han decretato la soppressione di tutte le confraternite, han confiscato i loro beni e chiusi i loro luoghi di riunione. A mala pena fuor della Turchia si è levala una voce — quella d'un partigiano del re-califfo Husain — per proclamare «irregolare un Islàm privo di califfo. Che diventa la preghiera canonica del venerdì per tutti coloro che pongono, come condizione della sua validità, che essa sia autorizzata dall'Imam?».

I paesi arabi si son trovati divisi tra due tendenze: quella dei Hashimiti del Higiàz e quella dei Wahhabiti. Questi ultimi, conformemente ai loro principi democratici, non avevano sino a questi ultimi tempi prestata alcuna attenzione al califfato. E' questa una constatazione sconcertante presso questi puritani che vengon considerati come gli integristi dell'Islàm e come i depositari della sua più antica dottrina. Se i Wahhabiti son ritornati su un tale esclusivismo, se han consentito a menzionare nel loro programma il problema califfale, è stato in seguito alla pressione esercitata dai potenti comitati indiani che li avevano così efficacemente sostenuti nella loro guerra contro gli Hashimiti. Ma essi protestano contro la tendenza che vorrebbe assimilare il califfato a una «funzione spirituale» (wazifa ruhiyya), monopolio di una razza o di un gruppo.

NAZIONALISMO — Nella maggior parte dei paesi musulmani un fenomeno recente, il risveglio del nazionalismo, ha singolarmente raffreddato l'entusiasmo per la ricostituzione organica e l'unificazione dell' Islàm, missione che si vorrebbe assegnare al califfato. Un tempo ogni credente si considerava come cittadino dell'Islàm, e il suo paese come una provincia dell'umma, la nazione islamica. Questo sentimento va indebolendosi, con gran disperazione dei vecchi conservatori, e cede il posto alla teoria della stirpe, al concetto di solidarietà etnica. Il primato del sangue e della lingua torna ad affermarsi.

I nazionalisti musulmani, turchi, arabi, egiziani, ecc. cedono alla tentazione di ripiegare sul loro ambiente immediato e sul loro passato storico. Essi non considerano più come «secoli di ignoranza» (giahiliyya) e di barbarie il periodo anteriore all'ègira. Su questo punto, si staccano nettamente dalle tradizioni storiche dell' Islàm. I musulmani turchi e turanici si mostran fieri dei loro avi pagani: gli Sciti, Attila e gli

Unni, Genghiz Khan e i Mongoli, Qubilay Khan, il conquistatore mongolo della Cina. Nella Persia dei nostri giorni, la nuova generazione si sforza di dimenticare il passato musulmano per pensare ai grandi avi del periodo anteriore all' ègira: gli Achemenidi, i Parti, i Sasanidi, gli eroi leggendari Rustem, Isfendyar, ecc.

Questa evoluzione nelle idee rende l'opinione pubblica islamica accessibile alle suggestioni dei Kemalisti d'Anatolia: che cioè «l'interesse meglio inteso dei musulmani è di avere dei governi distinti» di promuover ciascuno il loro ideale particolare, e di lavorare in pace a realizzare le loro aspirazioni nazionali. Il Massignon attira l'attenzione sul fatto che «l'uso esagerato del principio di nazionalità da parte dei Musulmani racchiude in sè un particolare pericolo per 1'Islàm» I nazionalisti non se ne preoccupano. Molti si disinteressano del problema del califfato, o si dichiarano in linea di principio fautori di una pluralità di califfati locali, che è la negazione della tesi tradizionale.

Restano i riformisti e i partigiani di una soluzione democratica, che essi trovano in un ritorno alla shura dell'Islàm primitivo, al periodo elettivo dei primi califfi. Dopo le delusioni provate coi Kemalisti, i comitati indiani si sono schierati per questo programma. Esso progetta la creazione di un Consiglio supremo dell'Islàm, di cui il califfo non sarebbe che l'amministratore delegato. I pareri son discordi sui poteri di questo Consiglio: i membri sarebbero rinnovati annualmente o nominati a vita? I più moderati limiterebbero la loro competenza alle questioni religiose. I più avanzati, sotto l'influsso dei comunisti musulmani di Russia, parlano di conferir loro poteri dittatoriali, a mo' dei Sovieti moscoviti. Abbiamo più sopra analizzata la tesi radicale dell'ùlema Abd er-Raziq.

Un progetto, destinato a risolvere la crisi del califfato, e che rischia di complicarla, è la riunione di una specie di concilio, o, se si preferisce, di un congresso interislamico.

CONCRESSO INTERISLAMICO — L' Islàm ignora, abbiam visto, la riunione di assemblee conciliari o sinodali. Potremmo aggiungere che la sua costituzione vi ripugna. Esso pretende supplirvi con l'intervento affatto spontaneo dell'igmà. Si deve forse supporre che in mezzo alle attuali complicazioni il gioco dell'igmà abbia perduto la sua antica elasticità? È forse venula l'ora di riaprire spalancata «la porta dell'igtihàd»? Certo è che nei primi secoli dell'ègira, la proposta di una unione conciliare avrebbe sollevato il sospetto di eresia, bida; non si sarebbe mancato di denunciarvi una contraffazione cristiana. «Adottate il contrario degli usi in vigore presso la gente della Scrittura». Così si esprime un hadìth, attribuito al Profeta. Questo detto rende assai bene il sentimento dell'Islàm primitivo.

Un ùlema siriano, Saìd al-Karmi, gran cadi in Transgiordania, non ha mancato di calcare il tono su questa antinomia. Egli osserva con ragione che «è una innovazione inaudita negli annali dell'Islàm», e confessa di aver vanamente cercato di scoprirne una legittimazione nella legislazione islamica. «Se se ne conoscesse un sol precedente, come spiegare che nessuno sino a oggi se ne sia ricordato, nè abbia pensato a citarlo? Pure, le occasioni non son mancate in questi ultimi tempi, quando si è trattato di legalizzare il riconoscimento o la deposizione dei sultani Abd ul-Azìz. Muràd. Abd ul-hamìd, Rashàd, Mohammed VI Vahìd ad-din. Forse che in quelle circostanze la religione non era essa in gioco? Non esistevano allora, in seno all'Islàm, dei personaggi incaricati di «annodare e sciogliere» da cui si doveva prender consiglio? Conveniva forse allora di lasciare il califfato come un giocattolo nelle mani dei Giovani Turchi? Ci si è anche solo data la pena di discutere se in queste molteplici successioni di sultani-califfi, le prescrizioni canoniche fossero state osservate? Come spiegare che gli ùlema siano rimasti allora in silenzio?». Ecco le domande che 1'ùlema Said al-Karmi ha rivolte ai suoi colleghi di al-Azhar. Tutte sono rimaste senza risposta.

Nella Turchia stessa non tutti i credenti hanno approvato la deposizione di Mohammed VI, nè la mutilazione arbitraria del califfato ottomano votata dalla Grande Assemblea Nazionale d'Angora. Questi conservatori ritengono che il califfato non è assimilabile a una monarchia costituzionale. Essi trovano illegale la dissociazione del califfato e del sultanato, e infine il passaggio dei poteri califfali a una assemblea. Quanto ad Abd ul-Megìd, all'indomani della sua caduta, pur non reclamando del califfato che l'esercizio delle prerogative canoniche, si è appellato alla decisione di un congresso dell'Islàm. Egli è stato riconosciuto in qualità di Califfo in Egitto, in India ed altrove. Si è visto sopra che i comitati indiani «per la difesa del califfato» han rimesso anch'essi la soluzione del problema a un congresso. Ma la loro adesione è subordinata a una condizione che esorbita notevolmente dalla questione iniziale. Essi auspicano che la riunione cominci con lo stabilire un complesso di riforme urgenti, destinate a realizzare una coordinazione confessionale.

Si comprenderanno agevolmente le apprensioni che questa condizione suscita presso i Salafiyya. Questi ultimi, riformisti moderati, conservatori e progressisti insieme, accettano in linea di principio il programma indiano, o piuttosto vi si rassegnano per non restare isolati in mezzo all'adesione generale. Ma non si sentono sicuri sull'esito del congresso interislamico. Essi si chiedono se i loro dissensi non finiranno con l'accrescere la confusione, e quale autorità avrà la forza di resistere alla spinta del laicismo e dei partiti di sinistra.

Per metter fine all' indecisione, il rettore dell'Università di al-Azhar aveva preso l'iniziativa di convocare il congresso al Cairo, per il mese di marzo 1925. Subito sorsero dei controprogetti, e si moltiplicarono le proteste. Si è biasimata l'iniziativa, e contestato il diritto degli ùlema azhariti. «L'Egitto, si è obbiettato, non gode dell'indipendenza politica», proponendosi quindi di riunirsi in Turchia o nell'Afghanistàn. Da parte sua, e sotto la pressione dei musulmani indiani, il sultano wahhabita Ibn Saùd ha lanciato un appello, invitando i Musulmani a riunirsi alla Mecca per regolare la sorte dei luoghi santi dell'Islàm. Ma questa sorte non è essa già fissata, dato che Ibn Saùd si è proclamato re e si rifiuta di sgombrare il paese? In presenza di un disaccordo così caratterizzato, la data del congresso egiziano ha dovuto esser rinviata. Nel groviglio delle proposte, dei partiti e dei comitati, non ci si intendeva nè sul programma del futuro congresso, nè sui membri nè sul luogo di convocazione.

Una condizione essenziale di successo era di assicurare al convegno il carattere di ecumenicità. Come regolarsi? Nell'attivo «Comitato indiano del Califfato» figuravano degli eminenti Sciiti; ci si poteva dispensare dall'invitare i loro correligionari? Si sarebbero ad essi aggiunti gli Zaiditi, i meno sciiti fra tutte le sette imamite? Ammetterli, significava impegnarsi ad accordar loro il diritto di voto, a trattarli su un piano di uguaglianza, in una parola ad accordar loro un diploma di ortodossia! In altri termini, era rompere con tutto il passato dell'Islàm storico.

Gli stessi problemi si ponevano per i Kemalisti di Anatolia, per i Musulmani di Russia ed Asia Centrale, lavorati dal bolscevismo e guadagnati alle idee repubblicane. Si sarebbe fatto appello ai musulmani del Marocco, ai partigiani attardali dei due ultimi sultani ottomani, e a quelli di re Husain? Ma per essi il problema del califfato non esiste, o si riduce a un ritorno al passato. Con l'ammissione dei Kemalisti e dei musulmani originari delle repubbliche sovietiche, si spalancavano le porte alle rivendicazioni laiche e sin comuniste. Queste complicazioni giùstificano ampiamente presso i conservatori l'assenza di entusiasmo per il progetto di congresso interislamico. L'esperienza mostrerà se e come esso riuscirà ad adattarsi al sistema dell'Islàm tradizionale.

Il saggio tentato al Cairo non è stato incoraggiante. Il congresso interislamico progettato da due anni, ha finito col tenervisi nel maggio 1926, in mezzo all'indifferenza dell'opinione pubblica musulmana. Esso ha riunito una quarantina di delegati e di ùlema, rappresentanti non dei paesi ma delle associazioni private. La maggioranza degli inviti diramati era rimasta senza risposta. I congressisti han deliberato a porte chiuse sulla natura del califfato e sulle qualità richieste per il suo

titolare. In conclusione, han dovuto constatare il disfacimento dell'antico internazionalismo religioso in seno all'Islàm, e l'avvento del nazionalismo con la creazione di stati musulmani, differenti pei loro istituti e tendenze politiche, ma tutti gelosi della loro indipendenza.

Questa constatazione li ha condotti a dichiarare che ogni soluzione pratica in materia di califfato sembrava lor prematura. Nel frattempo, consigliavano la creazione di un'organizzazione interislamica: essa comporterebbe una commissione centrale al Cairo, rappresentante tutti i paesi, e dei comitati nazionali facenti funzione di comitati esecutivi. Questi comitati locali sarebbero ugualmente incaricati di risolvere le difficoltà in materia religiosa, sino alla riunione di un nuovo congresso intermusulmano al Cairo. Lo sheikh Mohammed Rashìd Rida invita i musulmani a non scoraggiarsi; egli ritiene che occorreranno numerosi congressi e «parecchie decine d'anni per rimettere in piedi un istituto che l'assalto dei secoli ha rovesciato». Tale sembra esser stata del pari la convinzione dei congressisti riuniti alla Mecca nel giugno 1926, poiché han ritenuto opportuno redigere gli statuti dei futuri congressi interislamici che si progetta di convocare annualmente alla Mecca in occasione del pellegrinaggio.

Dopo lo spettacolo di due congressi interislamici svolgentisi parallelamente e ostentando ignorarsi a vicenda, si comprenderà l'imbarazzo dei musulmani che si domandano con inquietudine se l'espediente conciliate non aprirà una nuova fonte di divisione in seno all' Isiàm (13).

IL MODERNISMO — I tentativi di riforma sin qui studiati han condotto a sette separate o addirittura a una nuova religione, come il bahaismo. Restano a segnalare le correnti di opinione moderniste, che ai nostri giorni agitano l'Islàm e in particolare il mondo dell'ortodossia sunnita. Esse vi han determinato una crisi interna che, al giudizio della

---

(13) Tutto questo paragrafo, cui un'attualità ormai superata ha dato nell'opera del Lammens proporzioni e tono eccessivamente analitico, non ha ormai più che un valore storico: altri congressi pel Califfato non son più stati tenuti, dopo quello inconcludente del 1926, e tutta la questione è da tempo accantonata. All'impallidire dell'ideale panislamico, che nel problema del Califfato trovava il tuo centro, è succeduto, nella direzione indicata appunto dal Lammens, un intensificarti di quello nazionale, specialmente panarábico. Come problema arabo infatti, più ancor che musulmano, fu ed è sentita per esempio la questione della Palestina, per cui nel 1938 si riunì al Cairo un «Congresso interparlamentare dei paesi arabi e musulmani». Il movimento panarábico, come è noto, è culminato nella Lega Àraba del 1945. (N. d. T.)

rivista al-Manàr, rischia di diventare «più funesta dell'offensiva delle Crociate. Queste avean dato il segnale dello stringer le file tra i musulmani; la crisi modernista, lotta di idee e di principi, getta il disordine nelle loro file e le spinge le une contro le altre. Ridotti a trastullo dei loro nemici, essi si dilaniano con le proprie mani».

Nell'Oriente islamico, il modernismo è nato dal contatto con la civiltà europea. Ha insegnato ai musulmani di quanto essi fossero in ritardo, specialmente nel campo della tecnica e delle scienze naturali. Nulla li aveva preparati a questa brusca rivelazione. L'umiliazione che ne provò il loro amor proprio scosse presso gli intellettuali la fiducia illimitata da essi prestata sino allora al sapere tradizionale. Essi ne fecero ricadere la responsabilità sulla «chiusura dell'igtihàt», e più non pensarono che a riguadagnare il vantaggio perduto, persuasi che sarebbe loro bastato di mettersi a scuola dell'Europa. D'ora innanzi fra gli argomenti discussi nella stampa periodica figurerà il seguente: «quali son le cause della decadenza (inhitàt) dell'Islàm, e come rimediarvi?». La risposta è generalmente: «con la diffusione delle conoscenze moderne».

«Non posso credere, scrive un intellettuale musulmano, che Dio abbia chiuso le porte del progresso davanti al suo popolo, eletto a giungere al punto più alto cui possa giungere l'uomo. Mi rifiuto di ammettere che Dio voglia che tutte le nazioni, salvo le musulmane, lavorino a ricercare le leggi più appropriate alla specie, alla religione, al tempo, e che mentre la loro potenza scientifica e letteraria cresce per questo sforzo, la sua nazione eletta si vegga precludere ogni ricorso al libero esame e all'esperienza: che insomma la Provvidenza le precluda ogni mezzo di brillare nella gara delle nazioni intraprendenti».

I principali focolari del modernismo musulmano si trovano in India, in Egitto e in Turchia, posto che quello della Turchia meriti ancora un tal nome, trascinato al rimorchio del laicismo kemalista. Tutti i modernisti procedon d'accordo nella lotta contro le superstizioni. I più moderati fra essi si son preso il compito di mostrare il pieno accordo fra l'Islàm, rettamente inteso, e i progressi e le aspirazioni dei tempi moderni. Essi affermano che solo dei malintesi han fatto credere alla loro antinomia, e si propongono di dissiparli, «Si avrebbe avuto il torto di dar valore assoluto a particolari di secondaria importanza, di innalzare a leggi immutabili ed eteme delle regole ispirate dalle necessità momentanee di una determinata epoca».

Una considerazione che essi sviluppano con spiccata predilezione è il principio della «evoluzione storica», che regge le società umane. Questo principio essi credon ritrovare nella sunnat Allah, la norma o consuetudine di Dio, cioè «il piano provvidenziale osservato nella storia delle nazioni», cui, essi assicurano, il Corano (33, 62) rende

omaggio. La màslaha, l'interesse superiore dell'Islàm, deve prevalere anche su un nass o testo formale, ma diventato lettera morta. Questa lettera essi intendono ravvivarla con uno spirito nuovo. Dio, autore della rivelazione coranica, non può volere il ristagnare della società umana di cui egli è ugualmente l'autore. Fuor dei dogmi rivelati, non esistono testi irriformabili, e quindi non leggi intangibili. Per dirigere i rapporti della vita sociale, v'è posto solo per regole abbastanza elastiche da potersi adattare alle esigenze sempre mutevoli del tempo. Bisogna distinguere nella Sharia dei precetti «universali» (mugmal), e altri specifici (mufassal), questi ultimi validi per un periodo e un ambiente determinato.

Ciò equivale a riconoscere che i modernisti, anche quelli della tendenza moderata, reclamano imperiosamente la riapertura della «porta dell'igtihàd», la libertà di discussione e l'indipendenza di giudizio di fronte ai quattro riti ortodossi. Non si stia a opporre loro l'accordo stabilitosi tra i dottori dei secoli passati. Questa intesa può esser vantaggiosamente sostituita da un altro accordo, un nuovo igmà che terrebbe conto dei bisogni nuovi.

Alcuni modernisti assimilano Maometto a qualsiasi altro legislatore umano. A tal titolo, il Profeta poteva esigere obbedienza: ma i suoi successori, avendo ereditato il medesimo diritto, eran qualificati ad emendare e completare la sua opera legislativa. Secondo questa teoria l'Islàm non è che un codice di disciplina morale, una raccolta di verità religiose. Esso non deve immischiarsi nelle questioni politiche e di legislazione umana. «Le cose di quaggiù hanno troppo poca importanza agli occhi di Allàh perchè egli possa aver ritenuto opportuno di affidarne la regolamentazione a un Profeta; e i profeti le stimano troppo nel loro giusto e scarso valore per aver mai consentito ad occuparsene».

A sentire l'ùlema Abd er-Raziq, «si cercherebbe invano, nella carriera di Maometto, la minima traccia di organizzazione politica». Semplice concezione e ideale di vita spirituale e religiosa, l'Islàm come tale non forma uno Stato, e meno ancora una Chiesa-Stato. Non può dunque pretendere di governare la società civile, nè rivendicare una giurisdizione esteriore, nè reclamare dei tribunali speciali. Per contro, il governo dei primi quattro califfi non aveva alcun carattere religioso. Donde segue che la legislazione e la sunna loro attribuite debbono essere considerate come istituzioni umane, cioè transitorie e suscettibili di emendamento.

Dopo questo schizzo sommario delle tendenze generali del modernismo musulmano, nessuno si stupirà al vedere l'interesse da esso spiegato non solo per la sociologia, ma anche per ciò che esso chiama a la filosofia delle religioni». Si cominciano a fondar cattedre e a comporre libri per promuovere «lo studio critico e comparato delle

religioni». Inutile osservare che questa critica si ispira a tutt'altro spirito da quello cui noi dobbiamo le compilazioni di Shahrastani e degli altri antichi eresiologi musulmani.

IN INDIA — È questo nell'Islàm il più antico focolare modernista. I suoi creatori han creduto opportuno di alzare quasi a bandiera l'appellativo di neo-mutaziliti. A sentir loro, non mirano che a rinnovare e ringiovanire le dottrine dell'antico mutazilismo. E tanto per cominciare, una gratuita finzione permette loro di annettere a questo sistema una teoria cara a tutti i modernisti, quella della evoluzione storica. Il vero è che nè i Mutaziliti nè alcun altro teorico musulmano ha mai avuto sentore della teoria dell'evoluzione.

Uno dei più attivi propagandisti del modernismo indiamo fu il sayyid sir Ahmad Khan Bahadur (1817-1898), fondatore ad Aligarh (1875) del Mohammedan Anglo-Otiental College, eretto poi in Università. Egli è autore di un commento al Corano e di numerosi scritti in cui difende i principi della nuova scuola, «Allàh, affermano i suoi seguaci, ha racchiuso i precetti dell' Islàm entro i limiti di una legislazione elastica e suscettibile di sviluppi ulteriori». Assai eclettici in materia di tradizioni, essi non si lasciano imbarazzare dai hadìth, quando questi non si accordano col progresso moderno. Non esitano allora a respingerli, ricorrendo alla critica interna. Anche qui la loro argomentazione tutta soggettiva manca di logica, e non teme di deformare la storia. Così, per i bisogni della causa, essi ci descrivono l'ambiente medinese del primo secolo dell' ègira e il regno dei primi quattro califfi come ispirantesi alle tendenze del più avanzato liberalismo. Un giornale persiano, al-Habl al-matìn, (27 maggio 1915), ci mostra nell'immediata cerchia del profeta, Fatima e Àisha che sostengono delle tesi filosofiche.

Secondo loro, Maometto si sarebbe mostrato contrario alla schiavitù. Se è stato possibile l'equivoco in proposito, è per aver interpretato male i testi del Corano che sembrano legittimare questa istituzione. Ahmed Khan Bahadur fa ad essi lo stesso credito «che alle Mille e una notte e alla leggenda di Hatim at-Tai». Tali sono i metodi dialettici adottati dalla scuola indiana. Viceversa essa ammette la forza probante del hadìth ogni volta che quest'ultimo quadra con le sue preferenze evoluzionistiche. Rifiuta di riconoscere l'autorità del consensus o igmà, qualora le venga opposto» Accettare l'immutabilità e l'infallibilità dell'igmà significherebbe ammettere arbitrariamente una legislazione indipendente da quella del profeta». Donde la conclusione, comune a tutti i modernisti, che un nuovo igmà può annullare e riformare l'antico.

Da questa scuola indiana è uscita nel 1911 una versione inglese del

Corano. Le sure vi si trovan disposte non già come nelle edizioni ufficiali secondo la loro lunghezza e il numero dei loro versetti, ma secondo il loro ordine cronologico. Innovazione arrischiata, non potendosi stabilire l'ordine cronologico che congetturalmente e in modo approssimativo. Ma essa attesta l'audacia e l'iniziativa dei novatori, che non hanno arretrato dinanzi alla condanna dell'ortodossia. Il gihàd causa loro notevole imbarazzo, così come imbarazza gli Ahmadiyya. A sentir loro, il Corano non aveva di mira che la guerra difensiva, e le sue raccomandazioni non varrebbero che pel periodo del Profeta.

Il loro centro scientifico si trova nell'Università musulmana di Aligarh. Dopo la morte di Ahmed Khan Bahadur, il sayyid Amìr Ali, autore di The spirti of Islam (1902), si è mostrato uno dei più attivi interpreti delle loro dottrine. Egli rimprovera in termini assai vivaci agli ùlema reazionari la folle pretesa di «cristallizzare delle regole emanate ad uso di una società patriarcale», e ciò contro le intenzioni del Profeta, «quell'uomo superiore, che proclamò l'impero della ragione e la legge dell'evoluzione sociale».

IN EGITTO —Assai più recente, il modernismo egiziano ha una storia ben differente da quella del modernismo indiano. Esso è scaturito dal tentativo di rinascita islamica dei Salafiyya. Questo partito fu fondato nel 1883 dall'agitatore panislamico Giamal ad-din al-Afghani (1839-1897) e dal suo più brillante discepolo, l'egiziano Mohammed Abduh, nato nel 1849, morto nel 1905, gran muftì d'Egitto.

All'opposto del modernismo indiano, che persegue un adattamento ai progressi del secolo, la scuola dei Salafiyya nella sua campagna riformista pretende, ad eccezione della tecnica moderna, di nulla dovere e nulla prendere in prestito all'Europa, di cui teme il predominio per la coesione e l'indipendenza dei popoli musulmani. E' una sorta di neo-wahhabismo: essa proclama la decadenza dell'Islàm, deplora la sua «sterilità dottrinale dall'epoca di al-Ghazzali » (Moh Abduh), ma si afferma in grado di rimediarvi riconducendolo allo spirito del Corano e alla autentica tradizione. Dominata dalla fobia dell'Occidente, guadagnata al programma panislamico e panarábico, essa si mostra ostile alle correnti nazionaliste che agitano gli ambienti musulmani. Preconizza la fusione in una delle quattro grandi scuole giuridiche, la riunione delle sette musulmane dissidenti in una vasta concentrazione o associazione islamica, capace di tener testa all' Europa e di lottare «contro la sua cultura e il suo imperialismo invadenti».

Mohammed Abduh cominciò con l'esporre il suo programma progressista in una serie di conferenze di gran risonanza all'Università di al-Azhar. Furono queste in Egitto le prime manifestazioni pubbliche del modernismo. Presto l'opposizione degli ùlema reazionari costrinse il

conferenziere a rinunciarvi. Allora egli aiutò il suo allievo favorito, il siro sayyid Mohammed Rashìd Rida, a fondare (1897) la rivista mensile al-Manàr «il Faro», che doveva servire di organo dottrinale al partito. Rashìd Rida, che si proclama «arabo e quraishita», è un fanatico ammiratore di Ibn Taimiyya, e non ha fatto se non accentuare le tendenze wahhabite della scuola.

Il Manàr professa che «il vero Islàm ammette tutti i progressi del secolo, purché non ci si tenga astretti a un rito giuridico. Tutto si trova nel Corano e nella Sunna autentica». Il problema si riduce a scoprire nel loro testo più che millenario l'equivalente dei concetti e delle idee moderne. Gli uomini del Manàr eccellono in questa delicata operazione. Son noti gli scrupoli che causa nei musulmani timorati la legislazione proibitiva sulle immagini. Una fatwa dello sheikh Abd al-Azìz Shawìsh dichiarò che questo divieto non aveva valore se non fino a che sussisteva il pericolo di un ritorno al politeismo. Il Manàr aggiunge questa considerazione (XX, 274-275): le scienze non possono fare a meno di figure, e così l'arte militare, la polizia, ecc. Come concepire i progressi dell'elettricità e della meccanica senza le arti del disegno e tutto ciò che con esse è connesso? Il loro intervento non potrebbe esser dunque che legittimo.

Il Manàr condanna le sottigliezze e tutta la casuistica delle quattro scuole. Esso rimprovera loro la leggerezza con cui hanno emanato delle leggi senza tener conto dell'avvenire. Il loro disaccordo, le loro discussioni sterili, esso le paragona «alle dispute dei teologi bizantini mentre Maometto era accampato sotto le mura di Costantinopoli». La sua logica rifiuta di ammettere che la vita contemporanea possa essere vincolata da una legislazione elaborata durante i tre primi secoli dell'ègira, e che la ricerca (igtihàd) sia preclusa di fronte a problemi nuovi, e in questioni interessanti l'esistenza stessa dell'Islàm.

Su questo punto, esso si separa tacitamente dai Wahhabiti, con i quali è d'accordo nella lotta contro le superstizioni. Come loro, esso predica la soppressione delle feste del «mawlid» (la nascita del Profeta) col loro aspetto di «fiere tumultuose», e propone di occupare le confraternite dei Sufi a opere di utilità pubblica; beneficenza, istruzione, ecc. La sua ironia si applica soprattutto al culto delle tombe di santi e ai loro visitatori, che esso tratta di quburiyyàn «tombo-latri».

D'accordo coi modernisti dei diversi paesi musulmani, i Salafiyya concludono sulla necessità di una riforma. Tra i due movimenti non vi è spesso di differente che il tono, e anche la scelta degli argomenti. Per i Salafiyya, tutto si limiterebbe a una epurazione dell'antica religione, sbarazzata alfine delle scorie degli abusi e delle superstizioni. Quanto ai modernisti, essi sacrificano senza rimpianto le «tradizioni profetiche», compresa la raccolta dei «Sei libri»; la tattica dei Salafiyya si sforza

invece di salvarli a mezzo di glosse pseudoscienlifiche.

Così per esempio «la realtà del malocchio» attestata in Bulchari, è attribuita dal Manàr (V, 947) a degli «effluvi magnetici». Se il Profeta ha negato «la trasmissibilità delle malattie infettive», ciò sarebbe dovuto, secondo la medesima rivista (V, 358-359), all'affermare contro i dinieghi dei pagani l'intervento diretto dell'azione divina. Quando la Sunna vieta di abbandonare una zona infetta, ciò sarebbe «allo scopo di circoscrivere l'estensione del focolare epidemico».

Il Manàr ritrova nel testo coranico le più audaci teorie moderne, non eccettuato l'evoluzionismo del Darwin. I ginn rappresenterebbero l'attività dei microbi. Non significa forse in origine la parola ginn «quel che è nascosto»? Il Corano avrebbe fatto un'altra allusione ai microbi col cenno (105, 4) agli uccelli ababìl che distrussero l'esercito degli Abissini. Quando nel Libro sacro si parla della folgore, bisogna intendere l'elettricità. Mohammed Abduh e i suoi discepoli sfoggiano citazioni di Leibniz, Spencer, A. Comte, Berthelot, Tolstoi, G. Le Bon. Propongono di sostituire col grammofono i «due testimoni» richiesti dal Corano. Secondo loro, il ricorso ai raggi X sostituirà con vantaggio la idda o indugio coranico di tre mesi imposto alla moglie divorziata. (Manàr, XXI, 78).

Non è sempre facile, come si vede, il tracciare una linea di demarcazione tra i programmi dei progressisti e dei modernisti. Decisa a non perder mai il contatto con l'ortodossia, la scuola del Manàr tiene a distinguersi per la novità e 1'inatteso delle sue spiegazioni. Ma quando si tratta del Corano, i modernisti più avanzati non ne parlano che con rispetto, e non mettono mai in discussione il suo carattere di libro rivelato. Tutti gareggiano di zelo nell'apologia dell' Islàm. All'attivo delle istituzioni coraniche, essi invocano volentieri la campagna antialcoolica, e la recrudescenza dei divorzi nelle società cristiane. I progressisti soprattutto affermano di poter provare che per la libertà di coscienza i «diritti dell'uomo» e le altre conquisto della civiltà moderna, 1'Islàm si trova in vantaggio di parecchi secoli sull' Europa.

Con energia meritoria si levano tutti contro la poligamia. Ma come eludere il testo del Corano (4, 3) che ammette il numero di quattro mogli? «Questo passo, essi rispondono, non mira che a una misura d'eccezione; non può trattarsi che di un semplice permesso. Ora nessuno potrebbe contestare allo Stato il diritto di revocare dei permessi, quando li giudica nocivi al bene pubblico». Questa tolleranza, il Corano l'ha del resto resa caduca «poiché 1'ha circondata di condizioni umanamente parlando irrealizzabili. La poligamia mal si concilia con l'educazione familiare. Tocca dunque alle autorità religiose di studiare il problema. Dato che la religione ha di mira il bene della società, quando un istituto produce effetti nocivi, è fuori dubbio che

esso deve esser modificato, e adattato alle necessità dell'epoca. Ne consegue, conclude il Manàr (XII, 572), che la poligamia è assolutamente illecita». I modernisti indiani eran giunti alla stessa conclusione, e quelli turchi l'hanno inserita in un testo di legge. Tutti son d'accordo per affermare che, interpretato con giudizio, il Corano non solo proclama la completa uguaglianza dei due sessi, ma che nel suo sforzo per innalzare il livello della donna avrebbe superato tutte le altre confessioni.

Abbiamo menzionato precedentemente l'opinione dei modernisti egiziani che assimilano Maometto a qualsiasi altro legislatore, o contestano alla legislazione coranica il diritto di sindacare la società civile.

IN TURCHIA — Il modernismo fu strettamente sorvegliato sotto il regno di Abd ul-hamìd. Esso non ebbe libertà di manifestare la sua vitalità se non dopo la caduta di quel sultano (luglio 1908), Si distingue dagli altri modernismi sbocciati in terra musulmana per la sua stretta subordinazione a un programma di rivendicazioni nazionaliste, cui dopo l'intermezzo dei Giovani Turchi i Kamalisti dettero le ultime realizzazioni. Prima dell'avvento di questi, ecco qual era in Turchia l'atteggiamento dei partiti di fronte al problema religioso.

I conservatori ortodossi si mostravan contrari a ogni innovazione, e volevano mantenere l'Islàm quale avevan formato tredici secoli di esistenza. Questo partito si trovava disarmato dinanzi alla pressione dei nazionalisti e dei riformisti. I primi nutrivano delle vaghe simpatie per 1'Islàm, «religione storica dei popolo turco», ma miravan senz'altro a modificarne la legislazione politica e sociale per adattarla a quella dei paesi moderni. Essi prepararono la via ai sommovimenti rivoluzionari dei Kemalisti. I riformisti auspicavano dei miglioramenti e pretendevano oltre I'Islàm tradizionale di risalire all'Islàm primitivo. Il loro programma si confondeva nelle grandi linee con quello dei Salafiyya. Nazionalisti e riformisti riconoscevan tutti la necessità di riorganizzare 1'insegnamento religioso del popolo, con la differenza che i primi volevano affidarla allo stato, senza passare per il controllo dello Sheikh al-islàm.

I nazionalisti han lentamente lavorato a «disarabizzare» la religione musulmana: han protestato contro l'uso esclusivo dell'arabo nelle cerimonie del culto, e contro l'importanza data alle tradizioni e costumanze arabe nella legislazione religiosa dell'Islàm. Essi mettono sullo stesso piano della Sharia i Qanùn o codici di leggi emanati dai sultani ottomani. «Solo l'oscurantismo poteva ostinarsi a negar loro lo stesso valore, così come aveva causato l'insuccesso delle timide riforme tentate dalle Tanzimàt».

Per i riformisti, il problema religioso passava innanzi a tutto. Il loro rappresentante più autorizzato fu il principe egiziano Saìd Halìm Pascià, antico gran visir morto a Napoli, dove si era ritirato dopo la guerra mondiale. «Per prevenire la crisi interna dell'Islàm», anch'egli proclamava la necessità di una riforma religiosa, che si doveva limitare a una «reislamizzazione», conformandosi ai dogmi, alla morale, all'ideale sociale e politico dell'Islàm. Questo ritorno all' Islàm primitivo sarà esso un regresso? No certamente, poiché ci si lusinga di «piegarlo opportunamente ai bisogni del tempo e dell'ambiente». Non si dispone forse di un rimedio sovrano? Utilizzando giudiziosamente l'igtihàd, «si possono creare indefinitamente delle leggi adattate al progresso delle età e dei bisogni dei popoli».

In uno studio intitolato Islamlashmàq «Reislamizzazione», il principe egiziano riassume le aspirazioni del partito riformista.

Questo studio contiene l'apologia dell'islamismo, presentato come la religione definitiva dell'umanità: «libera da ogni pressione esteriore, essa confida ai più virtuosi, ai più saggi e più dotti la direzione dei loro simili». A giudizio dei riformisti, la decadenza dei Turcbi sarebbe stata conseguenza della loro disislamizzazione, delle istituzioni prese a prestito all'occidente, e anche d'un nazionalismo esasperato. Anche qui essi si incontrano con i Salafiyya. Se sappiamo capire le lezioni dell'ultima guerra, bisogna, concludono, riconoscere la condanna del nazionalismo. Dunque torniamo all' internazionale islamica! Dato che il Corano contiene la verità assoluta, civile, sociale e politica, questa verità non può avere una impronta nazionale.

A questa apologia del programma riformista, la letteratura dei nazionalisti oppone le sue più audaci rivendicazioni. I poeti si sono assunto il compito di popolarizzarle. Essi attaccano i predicatori delle moschee: «perchè denigrano essi il progresso materiale? Il progresso è la vita. Al tempo di Noè esistevano forse dei vapori? La legge dell'evoluzione domina tutto. Il mondo le deve ogni progresso. Dio senza dubbia lancia la folgore; ma l'uomo ha trovato il modo di stornarla; egli ha scoperto la corrente elettrica, e meglio ancora gli aeroplani».

In occasione del congresso riunito alla Mecca, uno dei più eminenti pubblicisti turchi, Agha Oghlu Ahmad Bey, ha descritto in quale spirito ormai il Turco emancipato d'Anatolia compirà il pellegrinaggio: «Baciando la Pietra Nera, egli proverà la sensazione di venerare non già un pezzo di pietra piovuto dal cielo, ma un emblema sacro di tutte le tradizioni, di tutta la storia della religione. Bevendo l'acqua di Zemzem, la considererà non come una panacea a tutti i suoi mali, ma come rappresentante una comunione con la religione che egli venera e con i santi personaggi che 1'hanno istituita. Compiendo la corsa tra Marwa e

Safa, pon penserà di cacciare il demonio e di ottenere il perdono dei suoi peccati, ma penserà con emozione a ciò che han sofferto tra quelle due colline, il Profeta e i santi per una fede, una convinzione, una legge. Facendo infine il settemplice giro intorno alla Kaba, egli non lo farà con la superstizione di girare intorno a un'edicola, in cui abiti Dio, ma si ricorderà che fu in quel monumento che il monoteismo ha trionfato del paganesimo. Ecco quel che il Turco farà sapere al mondo musulmano, ed ecco il culto degno della divinità, che egli farà rivivere».

Un poeta assai notevole, Ziyà Gök Alp, già professore di sociologia all'Università di Stambul, morto recentemente, è stato incaricato di preparare gli spiriti alla turchizzazione del culto musulmano. E' a quel che sembra l'obbiettivo cui mira la poesia Vatàn «la Patria». «La patria del Turco è il paese ove dal minareto l'appello alla preghiera risona in turco, ove il contadino comprende il senso della preghiera, ove, nelle scuole, il Corano è letto in turco». Tutte queste suggestioni poetiche i Kemalisti si sono incaricati di realizzarle, compresa la traduzione del Corano in turco, che scandalizza così fortemente i Salafiyya.

Le poesie di Ziyà si occupano ugualmente della donna e della famiglia. Per la donna, egli rivendica «l'eguaglianza del contratto nuziale per il divorzio e l'eredità. Sino a tanto che una fanciulla non varrà per l'eredità che la metà e per il matrimonio che il quarto di un uomo, nè la famiglia nè il paese avranno probabilità di risollevarsi». Un tal risultato, «si ha diritto di attenderselo solo dall'accordo dell'uomo e della sua donna, dall'unione di due anime per creare la patria. Prima i due sessi dovevano pregare a parte. Ora tutti e due adorano insieme un unico Iddio».

Anche qui la Grande Assemblea Nazionale di Angora non ha fatto che trascrivere in articoli di legge i suggerimenti del poeta nazionalista. Nella loro riforma dello statuto personale, i Kemalisti non hanno avuto alcun riguardo alle prescrizioni del Corano in tema di matrimonio e di eredità. Ne han dato da poco una nuova prova con l'adottare di peso il codice civile svizzero, il quale non considera la disparità di culto come una causa di nullità di matrimonio. Secondo la legge canonica dell'Isiàm, nulla vietava l'unione matrimoniale di un credente con una donna non musulmana; ma 1'inverso, il matrimonio di una donna credente con un infedele, è interdetto da un esplicito testo coranico (60, 10). Su questo divieto gli ambienti musulmani anche più favorevoli alle idee moderniste non avevan mai consentito a transigere. E' quindi evidente che con l'adozione del codice svizzero il regime kemalista si mostra disposto a passar sopra a ogni considerazione del tradizionalismo religioso (14)

In Albania, la preghiera pubblica in molte moschee è recitata in

albanese. Il congresso di Tirana (aprile 1923) ha imposto la monogamia, soppresso il velo delle donne, e dichiarata facoltativa l'abluzione rituale.

QUALCHE DATO STATISTICO (15). — Su questo punto non si può trattare che di approssimazioni. Non disponiamo di censimenti che per alcune delle regioni popolate da musulmani: Egitto, India inglese, Malesia olandese, Africa francese, Siria, ecc.

Quando si tratta di determinare il totale della popolazione musulmana del mondo, ci vediamo ridotti a valutazioni di scarso valore e quasi sempre gonfiate. Ricordiamo il brindisi di Damasco (1908), ove 1'imperatore Guglielmo II si proclamava l'amico di 300 milioni di musulmani, cifra a cui la rivista al-Manàr (V, 605) si affrettò ad aggiungere altri 60 milioni. La cifra totale più alta che sia stata prodotta è quella di un pubblicista musulmano d'India protestante «in nome di 400 milioni di suoi correligionari» contro il trattato di Sèvres. Nelle antiche statistiche europee, i calcoli oscillavano tra 260 e 175 milioni di musulmani. Ci si facevano strane illusioni sulla densità della popolazione musulmana in certe regioni. In luogo di 4-5 milioni d'abitanti, se ne supponevano da 12 a 14 milioni al Marocco (oggi circa 8 milioni); 40 milioni di musulmani in Cina, invece di 8-10 milioni al massimo (oggi forse una ventina di milioni). Si era del pari ammesso per atto di fede che il dominio dell'Islàm sui neri fosse «inesorabile e fatale», che nel corso dell'ultimo secolo tutta l'Africa al nord dell'Equatore fosse divenuta musulmana. Uno specialista di questioni negre, il Delafosse, osserva invece che I'Islàm «non è mai penetrato in modo efficace e profondo tra le popolazioni negre o negroidi viventi sul margine del Sahara. I suoi seguaci divengono sempre più rari via via che si avanza verso il sud, e anche nella regione che noi chiamiamo comunemente Sudàn è ben lungi dall'essere la religione numericamente predominante»

---

(14) Il processo di laicizzazione della Repubblica turca kemalista è ulteriormente continuato dacché furono scritte queste pagine; e oggi, mentre l'Islàm non può dirai affatto spento colà come religione e culto della maggioranza del popolo, lo è totalmente come fattore di vita intellettuale, argomento di polemica e pubblicistica, fede sia pur discussa di élites. Il «riformismo» di Ziyà Gök Alp ed altri, di cui qui si è parlato, è stato del tutto superato dagli eventi: soffocato dal radicalismo e nazionalismo laico, esso non è più in Turchia che un ricordo (n. d. T.).

(15) Alle cifre statistiche dell'edizione originale, naturalmente invecchiate, facciamo seguire tra parentesi quelle desunte dai più recenti calcoli disponibili. Cfr. L. Veccia Vaglieri, Islàm, Napoli 1946, pp. 209-215 (n. d. T.).

Non basta. Dacché si conosce meglio l'Africa nera, si è dovuto constatare che tra la popolazione negra la propaganda islamica è rimasta stazionaria, e che delle popolazioni un tempo convertite a forza son ritornale in massa alle loro antiche credenze animistiche.

L'Annuaire du monde musulmán del Massignon registrava per il 1923 un totale di 227 milioni di musulmani. Rettificando i suoi dati statistici del 1914, la rivista The Modem World sostituisce ai 201 milioni di musulmani originariamente ammessi la cifra di 235 milioni (oggi 330-350 milioni). Su questo numero 106 milioni vivono nelle colonie, protettorati o paesi di mandato britannico, 94 milioni dipendono da altre potenze occidentali, di cui 39 milioni dall'Olanda (oggi 55), 32 milioni dalla Francia, ecc. Non resterebbe dunque che un totale di 34-35 milioni di musulmani indipendenti da ogni regime occidentale, e sparsi in Cina, Siam, Turchia, Arabia, Afghanistàn, Persia, ecc. (oggi saliti invece a oltre un centinaio di milioni). Se dalla cifra totale di 235 (330) milioni si detraggono le sette, si constata che 200-215 (circa 300) milioni di credenti fanno capo alla confessione ortodossa o sunnita. Su questa massa, più di 90 milioni (110) dipendono dal rito hanafita.

I quattro quinti dell'Isiàm mondiale si trovan diffusi in Asia. L'Oceania è la parte del mondo che conta meno musulmani, cioè circa 40.000 (?). Vien poi l'America con 170-180 mila musulmani (250-300 mila). Sui 19 milioni di musulmani d'Europa (penisola Balcanica e Russia), 1'Europa occidentale non ne conterebbe che 50.000 tutti immigrati. In Inghilterra una decina di famiglie anglo-sassoni hanno aderito all'Islàm sotto la forma dell'Ahmadismo (oggi sono qualche migliaio di seguaci). Nelle altre regioni europee i casi di islamizzazione individuale «non hanno avuto estensione familiare nè trasmissione ereditaria» (Massignon). Si è trattato più su dei Bahaisti americani.

Nelle regioni rimaste indipendenti il numero della popolazione musulmana è rimasto stazionario. Esso non aumenta che nei paesi dipendenti in uno o altro modo dalle Potenze occidentali: India inglese e olandese, Africa francese, ecc. In Egitto la popolazione è quintuplicata nello spazio di un secolo. Quest'aumento è stato soprattutto rapido nel corso degli ultimi 50 anni, cioè dopo i grandi lavori di utilità pubblica intrapresi o promossi dagli Occidentali.

La percentuale degli analfabeti resta considerevole, negli ambienti musulmani lontani da ogni contatto col mondo occidentale. Non disponiamo a tal riguardo di dati precisi che per l'India inglese e 1'Egitto, due paesi ove la lotta contro l'analfabetismo è stata condotta con maggior sistematicità ed energia. Per l'Egitto la proporzione dei musulmani che sanno leggere è del 10 per cento, e di 0,60 per cento per le musulmane. In India, su 78 (oggi 95) milioni di musulmani, se ne

conterebbero circa tre milioni (?) capaci di leggere. Prendendo per base le statistiche che ci sono accessibili per altri paesi popolati di musulmani — 95 per cento di analfabeti tra i musulmani delle Indie Olandesi — il Modem World crede poter affermare che sull'insieme dell'Islàm mondiale il numero dei musulmani capaci di leggere «non giungerebbe a otto milioni; quello delle musulmane resterebbe al disotto di 500.000» (16).

PROSPETTIVE D'AVVENIRE — Come abbiam già notato, la popolazione musulmana continua a crescere, meno per i progressi del proselitismo che per le condizioni favorevoli che essa trova nelle colonie e nei protettorati occidentali. Ovunque altrove la mortalità infantile, le epidemie, l'insicurezza e l'instabilità politica arrestano o diminuiscono il suo sviluppo.

All'opposto di ciò che vien troppo leggermente affermato, è cosa niente affatto inaudita il vedere dei gruppi più o meno compatti abbandonare l'Islàm, anche dopo secoli di professione nominale. Abbiamo citato il caso dei negri d'Africa. Nelle Indie inglesi l'Induismo lavora, e riesce a provocare delle apostasie tra gli antichi convertiti musulmani. In Europa, in seguito agli ultimi scambi di popolazioni, è prevedibile il tempo in cui la sola Russia conterà ancora dei gruppi importanti di musulmani, cbe il bolscevismo comincia a intaccare.

Col libro dello sheikh Abd ar-Raziq già da noi ricordato, la critica storica ha fatto bruscamente irruzione negli ambienti conservatori dell'Islàm. La condanna del tribunale di al-Azhar non sembra dover arrestare l'avanzata delle idee sviluppate dall'ùlema egiziano. Meno di un anno dopo (marzo 1926) usciva il libro non meno suggestivo del dr. Taha Husain, professore all'Università Egiziana del Cairo, intitolato Fi sh-shir al-giahili («Sulla poesia preislamica»). In questo studio dedicato a esaminare il grado di autenticità della poesia araba anteriore all'Islàm, l'autore coglie l'occasione di rivelare ai suoi correligionari il metodo del dubbio cartesiano, ne spiega il funzionamento e lo preconizza come solo capace di condurre alla certezza scientifica. Secondo lui, noi « dobbiamo dimenticare la nostra razza e la nostra religione. Tanto peggio se le nostre conclusioni vengono a contraddire le nostre idee nazionali e religiose».

Taha Husain definisce la Sira o Vita del Profeta «una raccolta di racconti e aneddoti, che van passati al vaglio di una critica severa».

---

(16) Queste affermazioni, e i dati statistici su cui si fondano, sarebbero oggi più o meno profondamente da rivedere. (N, d. T.).

Applicando ad essi il suo metodo, egli scopre che tutte le citazioni poetiche che vi figurano sono degli apocrifi, destinati a mostrare la nobiltà di origine del Profeta, la realtà e l'attesa universale della sua missione. Tutta la preistoria e la protostoria dell'Islàm, che per gran parte son legate alla poesia anteriore all'ègira, si troverebbero così ingombre di documenti apocrifi. La menzione d'Abramo nel Corano e le sue relazioni genealogiche col popolo arabo non debbono secondo Taha Husain esser considerate come argomenti storici irrefragabili. Come si vede, coi suoi primi inizi presso i musulmani la critica storica ha voluto andar oltre le conclusioni piò avanzate dell'islamistica europea. La stampa egiziana ha fatto a questo libro la più rumorosa réclame.

Sino negli ambienti di al-Azhar soffia uno spirito nuovo. Ecco che in questa cittadella dell'Islàm conservatore, dove si formano gli ùlema d'Egitto, un gruppo compatto di studiosi futuri ùlema reclama la riforma dei regolamenti e dei programmi per l'insegnamento delle scienze religiose. Tra le loro domande citiamo la seguente: «1'invio in università europee per perfezionarvisi nelle materie insegnate ad al-Azhar, e specialmente nella filosofia (sic) delle religioni, e nelle scienze connesse con le credenze religiose».

L' Islàm si trova a un punto cruciale. Eccettuati i vecchi conservatori, tutti vi sentono l'urgente necessità di una riforma e di una intesa col progresso moderno. Ma ogni partito intende la trasformazione a suo modo. Su un solo punto tutti si sentono istintivamente d'accordo: a nessun costo essi intendono avvicinarsi alla civiltà cristiana.

Per i Salafiyya o progressisti ortodossi, la riforma si confonde con una rinascita musulmana, cui la scienza occidentale servirà soltanto da stimolante. Tutto si ridurrà a prendere a prestito la tecnica e i progressi materiali dell'Europa, dato che l'Islàm ha in se stesso tutti gli elementi necessari alla sua rigenerazione. Altri limitano tutte le loto idee riformatrici allo sviluppo degli affari. Questa tendenza ha fatto sorgere nell' Islàm dei tipi sconosciuti un quarto di secolo fa: grandi industriali, armatori, banchieri e agenti di cambio. In questi ambienti la parola d'ordine è di passar sopra alle prescrizioni restrittive della Sharia riguardo al commercio col denaro, di conservare all' Islàm le ricchezze dei paesi musulmani, di sostituirvi al capitale straniero il capitale musulmano.

Del gran miscuglio di popoli dell'Asia turanica, la Russia Sovietica ha fatto tutta una serie di piccoli stati laici e secolarizzati, presso i quali essa rafforza ogni giorno la coscienza nazionale, e che essa sveglia alla vita moderna a spese dell'ideale islamico. In Anatolia Mustafa Kemàl presiede a una rivoluzione analoga. Salvo sfumature, Angora e Mosca

adottano gli stessi metodi nei riguardi dell'Islàm tradizionale. Tutte e due si appellano alla «ragione pura» e alla a emancipazione intellettuale». Su tutti i popoli (uranici si abbatte oggi una ondata di modernismo.

Fuori del mondo turanico, le idee moderniste camminano più discretamente, ma pur guadagnano ovunque terreno. È, nei circoli dirigenti e negli ambienti intellettuali dell'Islàm che esse reclutano la massa dei loro aderenti. Qui ancora il Moslem World si azzarda a dare delle precisazioni numeriche: esso parla di «da sei a dieci milioni di musulmani che avrebbero così bene adottato la cultura occidentale e rotto col tipo tradizionale dell'ortodossia islamica, da poterli schierare nella categoria dei musulmani moderni».

Ignoriamo su quali basi poggino questi calcoli sommari. Ma sarebbe altrettanto temerario negare la crisi interna che I'Islàm attraversa, quanto volerne profetizzare il risultato. «Presso Allàh, mille anni non contano più di un giorno» (Corano, 22, 46).

* * *

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

(Alla vaila e un po' farraginosa bibliografia dell'edizione originale si è peniato sostituirne una sfrondata e aggiornata insieme, e particolarmente adattata al lettore italiano. Sono infatti qui indicati di preferenza, accanto a fondamentali e insostituibili opere stranieie — più d'una però accessibile in versione italiana o francese — i contributi che i pochi ma valenti studiosi italiani hanno apportato agli studi arabo-islamici. Contributi quasi tutti di alto valore, che toccano ogni argomento trattato nel libro, e in cui dietro i lavori sintetici e divulgativi i tutta una vasta bibliografia, qui di necessità omessa, di ricerche speciali, talora fondamentali. Questo lavoro italiano, del resto già largamente citato a suo tempo dal Lammens stesso, meritava oggi più che mai di esseie ricordato e valorizzato (N. d. T.).

OPERE GENERALI

Storia politica degli Arabi e del mondo musulmano:

A. MUELLER, Der Islam in Morgen - und Abendland, Berlino, 1885-87 (trad. it. di D. Valbusa, Milano. 1898-99, Coll. Oncken).
CL. HUART, Histoire des Arabes, Parigi, 1912-13.
PH. HITTI, History of the Arabs, Londra, 1937.
C. BROCKELMANN, Geschichte der islamischen Voelker und Staaten, Monaco-Berlino, 1939.

Storia religiosa e istituzioni islamiche:

I. GOLDZIHER, Vorlesungen ueber den Islam, Heidelberg, 1910 (tr. francese di F. Arin. Parigi, 1920).
M. GUIDI, Storia della religione dell'Islàm, in Storia delle religioni diretta da P. Tacchi-Venturi, Torino, 1936 II, 227-359. 2- ed. ibid., 1944. II, 257-387.
M. M. MORENO, La dottrina dell'Islàm, Bologna, 1935.
L. VECCIA VAGLIERI, Islàm, Napoli, 1946.
Articoli vari nella Encyclopédie de l'Islàm, Leida, 1907-1938 e nella Enciclopedia Italiana, 1929-1937.

Capitolo I: L'Arabia preislamica.

JACOB, Altarabisches Beduinenleben, Berlino, 1897.
J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, 2° ed., Berlino. 1897.
I. GUIDI, L'Arabie antéislamique, Parigi, 1921.
LAMMENS, Le berceau de l'Islàm: l'Arabie occidentale à la veille de

l'hègire, Roma, 1914.
G. GABRIELI, I tempi, la Vita e il canzoniere della poetessa araba al-Khansà, 2° ed., Roma, 1944 (per la sua parte generale).

Capitolo II: Maometto.

L. CAETANI, Annali dell'Islàm, Milano, 1905 e sgg., voll. I e II; Studi di storia orientale, Milano, III, 1914.
T. ANDRAE, Mohammed. Sein Leben und Glauben, Gòttingen, 1932, (tr. it. di F. Gabrieli, M. la sua vita e la sua fede, Bari, 1933).
F. BUHL, Dos Leben Mohammeds (tr. ted. di H. H. Schaeder). Lipsia. 1930.
C. A. NALLINO, Vita di Maometto, Roma, 1946 (due letture orientative).

Capitolo III: Il Corano.

Trad. ital. di LUIGI BONELLI, 2° ed., Milano, 1940.
V. VACCA, Antologia del Corano, Firenze, 1943.
TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorans (Nuova rielaboraz. di F. Schwally, G. Bergslraesser, ecc.), Lipsia, 1909, sgg.

Capitolo IV: La Tradizione.

I. GOLDZIHER, Ueber die Entwicklung des Hadith, in Mohammedanische Studien, II, Halle, 1890. 1-274 (fondamentale).
A. GUILLAUME, The Traditions of Islam, Oxford, 1924
C. A. NALLINO, Raccolta di scritti editi e inediti, II, Roma, 1940.

Capitolo V: Il diritto.

T. JUYNBOLL, Manuale di diritto musulmano, tr. it. di G. Baviera, Milano, 1916.
SANTILLANA, Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita, Roma, 1926, 1938, 2 vol.
BUSSI, Principii di diritto musulmano, Milano, 1943.
C. A. NALLINO, Raccolta di scritti cit. III, Roma. 1941 (pel califfato) e IV, 1942 (diritto).

Capitolo VI: La Mistica.

R. A. NICHOLSON, The Mystics of Islam, Londra, 1914 (tr.it. di V. Vezzani, Torino, 1925).

DEPONT e COPPOLANI, Les confréries religieuses musulmanes, Algeri, 1897.
L. MASSIGNON, La passion d'al-Hallaj, Parigi, 1922; Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Parigi, 1922.
C. A. NALLINO, Raccolta di scritti cit., II.
M. M. MORENO, La mistica araba, in R. Accademia d'Italia: Caratteri e modi della cultura araba, Roma, 1943, 95-125.

Capitolo VII: Le sette.

D. DONALDSON, The Shiite Religion, Londra, 1933.
B. LEWIS, The origins of Ismailism, Cambridge, 1933.
S. DE SACY, Exposé de la religion dei Druses, Parigi, 1838.
R. DUSSAUD, Histoire et religion des Nosairis, Parigi, 1900.
M. GUIDI, Sui Kharigiti, in Riv. di studi orientali, XXI, (1944), 1-14.
Origini dei Yazidi e storia religiosa dell'Islàm e del dualismo, ibid., XIII (1932), 286-300. Nuove ricerche sui Yazidi, ibid., 377-427.

Capitolo VIII: Riformisti e modernisti.

Rivista Oriento Moderno, Roma, 1921 e sgg.
L. VECCIA VAGLIERI, Apologia dell'Islamismo, Roma, 1925.
H. A. R. GIBB. Whither Islam?, Londra, 1932; Modem Trends in Islam, Chicago, 1947.
C. A. NALLINO, Raccolta di scritti cit., I, Roma, 1939, (Wahihabismo e Arabia Saudiana).
La nuova Turchia (scritti di E. Anchieri, E. Migliorini, S. Nava, E. Rossi), Roma, 1939.
Egitto moderno (scritti di A. Sammarco, E. Rosei, M. Guidi, ecc.). Roma. 1939.
V. VACCA, L'India musulmana, Milano, 1941.
R. Accademia d'Italia, Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano, Roma, 1941 (scritti di M. Guidi, F. Gabrieli, L. Veccia Vaglieri, E. Cerulli, V. Vacca, F. Beguinot, M. Nallino).