

Indice della Parte Seconda

	PAG.
· Maria Teresa Petti Suma, <i>Il viaggio in Sudan di Evlyā Čelebi</i>	433
Angelo Piemontese, <i>L'organizzazione della « zurxane » e la « Futuwwa »</i>	453
· Lanfranco Ricci, <i>Un opuscolo cattolico di polemica teologica in amarico della fine del secolo XIX</i>	475
Umberto Rizzitano, <i>Alcuni consensi e dissensi della critica araba in Egitto nella poesia di Aḥmad Šawqī</i>	511
· Rita Rose Di Meglio, <i>Il commercio arabo con la Cina dalla Ġāhiliyya al X secolo</i>	523
Roberto Rubinacci, <i>La professione di fede di al-Ġannāwuni</i>	553
Clelia Sarnelli Cerqua, <i>La vita intellettuale a Denia alla corte di Muġāhid al-'Āmirī</i>	597
Gianroberto Scarcia, <i>Lo scambio di lettere tra Hārūn al-Rašid e Hamza al-Ĥārīġī secondo il « Ta'riḥ-i Sistān »</i>	623
Biancamaria Scarcia Amoretti, <i>Una polemica religiosa tra « 'ulamā' » di Mašhad e « 'ulamā' » uzbeki nell'anno 977/1588-1589</i>	647
Umberto Scerrato, <i>Oggetti metallici di età islamica in Afghanistan</i>	673
Luigi Serra, <i>Testi berberi in dialetto di Zuara</i>	715
Vincenzo Strika, <i>La formazione dell'iconografia del Califfo nell'arte omniade</i>	727
al-Sayyid 'Abdallāh al-Tilbāni, <i>Il poeta umayyade al-'Udayl ibn al-Farḥ</i>	759
Renato Traini, <i>La corrispondenza tra al-Manšūr e Muḥammad « an-Nafs az-zakiyyah »</i>	773
Virginia Vacca, <i>L'amore ideale</i>	799
Benito Volpi, <i>Ughniyyat al-mawt (Il canto della morte)</i>	817
Elizabeth A. Zachariadou, <i>The first Serbian Campaigns of Mehenmed II (1454, 1455)</i>	837

ROBERTO RUBINACCI

La professione di fede di al-Ġannāwunī

Alle ricerche sui testi ibāditi Laura Veccia Vaglieri ha dedicato cure assidue e feconde di risultati originali. La certezza pertanto che la nostra insigne islamista gradirà l'argomento m'induce a pubblicare in questa occasione lo studio, che da tempo mi ripromettevo di approntare, su un antico documento di fede ibādita, la 'aqida dello *ṣayḥ* Abū Zakariyā' al-Ġannāwunī.

In un sistema, qual'è quello dell'Islam, ove non esiste autorità pontificale, a fissare le posizioni dommatiche valgono, com'è noto, principalmente le 'aqida, o professioni di fede, nelle quali singoli tradizionalisti, giuristi, teologi, mistici espressero nel corso dei secoli, con maggiore o minore fortuna a seconda dell'autorità morale e scientifica, il proprio punto di vista, o quello delle loro scuole, di fronte ai principali problemi di teologia dommatica e di rito. Le più importanti 'aqida ortodosse sono state studiate, nel quadro del loro sviluppo storico, da A. J. Wensinck in un'opera magistrale, *The Muslim Creed*¹. Esistono altresì traduzioni di singoli credi e monografie su particolari problemi². Delle 'aqida ibādite due soltanto sono state sinora rese note e su di esse si sono in genere basati gli islamisti. L'una è attribuita allo stesso fondatore dell'ibādismo, 'Abdallāh b. Ibād al-Tamīmī, che nacque sotto il califfato di Mu'āwiya (41-60 eg., 661-680 d.C.) e scrisse sotto quello di 'Abd al-Malik (65-86 eg., 685-705 d.C.); è contenuta nel *Kaṣf al-ġumma*, tarda opera di uno *ṣayḥ* ibādita dell'Oman rimasta manoscritta nel testo originale, ed è stata tradotta dal Sachau³. L'altra è dello *ṣayḥ* magrebino 'Amr b. Ġamī', vissuto nel IX secolo dell'egira, XV d.C., ed è stata pubblicata

¹ Cambridge, 1932.

² Si veda la bibliografia di W. Montgomery Watt, s.v. 'Aqida nella nuova edizione della *Encyclopédie de l'Islam*.

³ *Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika in Mittheilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen*, 1899, Westas. St., II, 1899, p. 62-69.

e tradotta da A. de C. Motylinski, sotto il titolo *L'aqida des Abadhites* ⁴.

Il credo del quale ci occupiamo è contenuto nel *Kitāb al-Waḍ' fi 'l-furū'*, la maggiore opera di Abū Zakariyā' Yahyā b. al-Ḥayr b. abi 'l-Ḥayr al-Ġannāwunī, dotto ibādīta del Gebel Nefūsa (Tripolitania), vissuto nella prima metà del VI secolo dell'Islam, XII d.C. ⁵. Di quest'opera esiste una litografia cairina del 1303 eg., 1886 d.C. ⁶. Il credo è stato anche litografato a parte, ad Algeri nel 1325 eg., 1907 d.C., sotto il titolo di *'Aqīdat Nefūsa*. Entrambe le stampe recano glosse marginali del magrebino Muḥammad Abū Sitta al-Qaṣbi ⁷.

al-Ġannāwunī fu il primo a sistemare teoricamente gli ammaestramenti di una lunga tradizione risalente, attraverso gli anelli della *silsilat al-dīn* ⁸, fino ad Abū Zāġir Ismā'il b. Darrār al-Gādāmsi, cioè uno dei famosi cinque portatori della scienza che, formati in Basra alla scuola del celebre Abū 'Ubayda al-Tamīmī, si trasferirono nel Maġrib nella prima metà del II secolo dell'Islam, VIII d.C. ⁹.

La sua *'aqīda* tratta estensivamente le posizioni dommatiche ibādīto-wahbīte al VI secolo dell'egira, XII d.C. Essa inoltre ci consente di fissare la posizione cronologica delle altre due *'aqīda* suddette non esaminata sinora e di studiare il problema prospettato dal Nallino circa i rapporti fra la dommatica mu'tazilīta e quella degli Ibādīti dell'Africa Settentrionale ¹⁰.

2. La speculazione teologica esperita dalle varie correnti determinatesi nel seno dell'Islam, prima di giungere ad al-Ġannāwunī, aveva percorso un lungo cammino.

Fino a che il Profeta visse non vi fu formulazione dei principi fondamentali della nuova religione al di fuori del contenuto della *ṣahāda*, la ri-

⁴ In *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médersas*, Algeri 1905, p. 505-545.

⁵ Sull'autore e la sua opera si veda R. Rubinacci, *La purità rituale secondo gli Ibādīti* in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S., VI, 1957, p. 2 sgg.

⁶ Del *Kitāb al-Waḍ'* la Biblioteca dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli conserva un ms. in ottimo stato di conservazione che non presenta varianti notevoli rispetto al testo litografato. Si veda R. Rubinacci, *Notizia di alcuni manoscritti ibādīti esistenti presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, *A.I.U.O.N.*, N.S., III, 1949, p. 436-7.

⁷ Morto nel 1088 eg., 1677 d.C. Sulla sua vita e le opere si vedano R. Rubinacci, *Notizia*, cit., p. 431-4 e Id., *La purità*, cit., p. 7.

⁸ «La catena della religione»: è per gl'Ibādīti la serie regolare e ininterrotta dei trasmettitori della loro dottrina.

⁹ R. Rubinacci, *La purità*, cit., p. 2 sgg.

¹⁰ C. A. Nallino, *Rapporti fra la dogmatica mu'tazilīta e quella degli Ibādīti dell'Africa Settentrionale* in *Rivista degli Studi Orientali*, VII, Roma, 1916-18, p. 455-60, ripubblicato in *Raccolta di scritti editi e inediti*, II, Roma, 1940, p. 170-75.

tuale professione di fede islamica. La preoccupazione di definire le credenze si determinò verso la metà del I secolo dell'Islam, quando la comunità ortodossa fu costretta a giustificare, mediante discussioni talora vivacissime, la propria posizione di fronte alle avverse dottrine delle sette. Chiaritasi l'atmosfera, le soluzioni ortodosse dei punti polemici vennero condensate dai dottori dell'Islam in sommari della fede, comunemente denominati *fiqh*. Di questi i più antichi che si conoscano sono il cosiddetto *Fiqh Akbar I* attribuito al famoso caposcuola Abū Ḥanifa (m. 150 eg., 767 d.C.) che s'apre con un articolo diretto contro i Ḥārigiti, e la *waṣṣya*, attribuita egualmente ad Abū Ḥanifa, ma di sicuro non sua perchè di tendenze ḥanbalite, che combatte soprattutto i Qadariti e i primi Mu'taziliti. Il più antico credo, costruito sistematicamente, è il *Fiqh Akbar II* - pure attribuito ad Abū Ḥanifa - ma la cui origine non può essere anteriore al IV secolo dell'Egira, X d.C., perchè rappresenta la posizione finale della comunità ortodossa di fronte ai Mu'tazila, quale era stata raggiunta attraverso gli sforzi di al-Aṣ'arī (m. 324 eg., 935 d.C.). Il *Fiqh* si apre con un profilo generale della fede, basato sulla tradizione. Seguono vari articoli che trattano dell'essenza di Dio e dei Suoi attributi, dei profeti e in particolare della missione profetica di Maometto. La polemica vi trova ancora espressione ma non occupa più un posto preminente.

La *waṣṣya* e, in più larga misura, il *Fiqh Akbar II* rappresentano la fase più antica della teologia musulmana (*kalām*), la cui speculazione è rivolta massimamente ai problemi dell'essenza e degli attributi di Dio. Nel *Fiqh Akbar II* termini, quali sostanza (*ḡawhar = οὐσία*) e accidente (*'araḍ = συµβεβηκός*), rivelano i primi influssi della filosofia aristotelica.

Nel corso del IV e V secolo dell'Islam, X e XI d.C., il processo di intellettualizzazione e organizzazione della dommatica, nel solco del pensiero aristotelico, si accentua, e compaiono, sia pure discontinuamente, le categorie del necessario (*wāḡib = ἀναγκαιόν*), del possibile (*mumkin o ḡā'iz = δυνατόν*) e dell'impossibile (*mustahil = ἀδύνατον*). La svolta decisiva, preparata da filosofi come al-Fārābī (m. 339 eg., 950 d.C.) e Ibn Sinā (m. 428 eg., 1037 d.C.) è merito di 'Abd al-Qāhir al-Baḡdādī (m. 429 eg., 1037 d.C.) che per primo, a quanto sembra, introdusse nella teologia la dottrina della conoscenza. Sulla teoria della conoscenza si imposta la dimostrazione dell'esistenza di Dio, prima pietra dell'edificio teologico. La più antica espressione ne è il *Fiqh Akbar III* che, sebbene attribuito all'*imām* al-Sāfi'i, non può essere anteriore agli inizi del V secolo dell'egira, XI d.C. Il *Fiqh* definisce la conoscenza e applica il nuovo strumento al mondo, facendo emergere non solo le cose, ma il loro Fattore e i Suoi attributi. Quindi una serie di articoli chiarisce la relazione tra Dio e l'uomo, la missione del Profeta, il valore della fede, il senso della comunità e, per la prima volta nelle *'aqida*, le condizioni dell'*imāmato*. Il *Fiqh Akbar III* non ha più la sobrietà delle *'aqida* precedenti, ma un

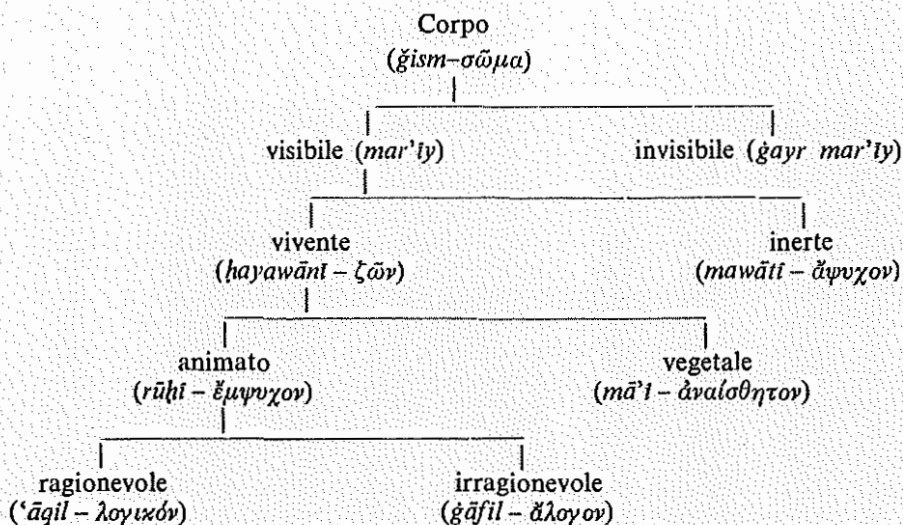
carattere catechistico che si accentuerà ancora in seguito come, in Oriente, nella 'aqida di Abū Ḥafṣ 'Umar al-Nasafi (m. 537 eg., 1142 d.C.) e, in Occidente, nel credo di Ibn Tūmart, il Mahdi degli Almohadi (m. 537 eg., 1142 d.C.).

A questi tipi di credo o catechismo, risponde anche la 'aqida di al-Ġannāwunī.

3. Secondo la disposizione tradizionale, al-Ġannāwunī premette le nozioni della filosofia scolastica sulla conoscenza. La via migliore per accedere alla Verità è conoscere le cose esistenti (*mawġūdāt*) e discernere nella somma delle entità note (*ma'lūmāt*). Le cose o esistono *ab aeterno* (*qadīm*), o sono prodotte nel tempo (*muḥdat*). Eterno è Dio. Prodotti nel tempo sono il corpo (*ġism*) e l'accidente (*'araq*). Per gl'Ibaḍiti non sussiste la differenza postulata dalla scuola aš'arita tra *ġawhar*, sostrato materiale indivisibile, e *ġism*, sostanza corporea composta e quindi divisibile. Per come rileva il commento di al-Qaṣbi, non v'ha differenza tra *ġawhar* e *ġism* perchè l'uno o l'altro sono limitati (*mutaḥayyiz*). Il limitato non può esser concepito indivisibile (*ġayr munqasim*). Ogni sostanza limitata è, infatti, divisibile perchè il lato (*ġiha*) volto a Occidente si differenzia da quello volto a Oriente. La tesi è analoga a quella di Ibrāhim al-Nazzām (m. 231 eg., 845 d.C.) che fu l'unico tra i Mu'taziliti a respingere la dottrina atomistica e sostenere che « ogni atomo è divisibile in parti infinite, se non realmente, per lo meno con l'immaginazione »¹¹.

Distinto l'accidente in « quiete » (*sukūn*) e « movimento » (*ḥaraka*) e quest'ultimo ancora in « necessario » (*darūriya*) e « acquisito » (*kasbiya*), al-Ġannāwunī dà la classificazione della sostanza corporea (*ġism*). Il suo schema è pressochè analogo a quello della *Εισαγωγή* di Porfirio. Pressochè, in quanto vi è soppresso il concetto di *οὐσία* (*ġawhar*), e la distinzione che questa comporta tra « corporeo » (*σωματικόν*) e « incorporeo » (*ἀσώματος*) si tramuta in quella tra « visibile » (*mar'iy*) e « invisibile » (*ġayr mar'iy*) ed è riferita al « corpo » (*ġism*). A sua volta la distinzione che il corpo (*σῶμα*) comporta tra « animato » (*ἐμψυχον*) e « inanimato » (*ἄψυχον*), quale distinzione tra « vivente » (*ḥayawānī*) e « inerte » (*mawātī*) è attribuita al « visibile »; e quella che il vivente (*ζῶν*) comporta tra « sensibile » (*αἰσθητικόν*) e « insensibile » (*ἀνασθητικόν*) diventa distinzione tra « animato » (*rūḥī*) e « vegetale » (*mā'ī*) ed è attribuita al « vivente ».

¹¹ al-Aš'arī, *Maqālāt*, ed. Ritter, Istanbul 1929, I, p. 319. Si vedano inoltre 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, *Kitāb Uṣūl al-dīn*, Istanbul 1928, p. 36, con la confutazione della teoria di al-Nazzām; M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen in Islam*, Bonn 1912, p. 227 sgg.; A. N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beirūt 1956, p. 155.



Insomma, come appare chiaro da quest'albero, la maggior parte dei termini hanno lo stesso valore di quelli della *Εἰσαγωγή*, ma hanno subito uno spostamento.

Sotto la classe dell'animale ragionevole al-Ġannāwunī colloca sia gli uomini e i *ġinn* (*al-taqalān*), sia gli angeli (*al-malā'ika*). Non si pone dunque per lui la difficoltà che rendeva inaccettabile ad Ibn Sinā l'albero di Porfirio: « quest'albero, sebbene utile per illustrare la subordinazione dei concetti, è inesatto perchè non comprende gli angeli, i quali non possono ordinarsi, in maniera propria, nè sotto la classe del corpo animato, con l'animale e la pianta, nè sotto la classe dell'animale ragionevole, con l'uomo »¹².

al-Ġannāwunī aggiunge ulteriori distinzioni particolari all'Islam: l'essere ragionevole è credente o miscredente; il credente, impeccabile o non impeccabile; il miscredente *mušrik* o *munāfiq*; il credente non impeccabile può riconoscere la somma della fede e attuarla, ovvero riconoscere la somma della fede e non attuarla.

Fonti della conoscenza delle cose create sono la « percezione innata » (*al-ḥiss al-maḥbū'*), la « ragione composita » (*al-'aql al-maġmū'*), la « legge tramandata » (*al-šar' al-masmū'*). La formula è quella tradizionale dei catechismi di cui si è sopra parlato, inaugurata da al-Baġdādī¹³. È da osservare soltanto che qui la « legge ascoltata » prende il posto della fonte che nei

¹² Ibn Sinā, *Kitāb al-Šifā'*, ms. del British Museum, no. 7500, fol. 8a, 39-44. Il passo è riportato in traduzione da Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristotele dans le monde arabe*, Parigi 1934, p. 74.

¹³ *Uṣūl*, p. 9 sgg.

catechismi sunniti è definita: « informazione attendibile » (*al-ḥabar al-ṣādiq*). La sostituzione si spiega, precisa il commentatore al-Qaṣbī, in quanto la Legge è della « informazione attendibile » la manifestazione più eminente.

La percezione è o dei sensi, ovvero dell'organismo, come nel caso del dolore morale, della gioia, della tristezza, della esistenza, della non esistenza. La distinzione è sempre di al-Baḡdādi il quale nella conoscenza naturale o primaria (*'ilm ḍarūrī*) discerne una specie percepibile dai sensi (*'ilm ḥissi*) e una intuitiva (*'ilm badīhi*), percepibile dall'organismo intero ¹⁴.

La ragione composita (*'aql maǧmū'*) implica le categorie del necessario (*wāǧib*), del possibile o contingente (*ǧā'iz*) e dell'impossibile (*mustaḥil*). Di ciascuna di queste al-Ġannāwunī dà la definizione e gli esempi. Necessario è ciò la cui esistenza non può non essere concepita dalla ragione o, in altri termini, ciò che rigorosamente dipende dalla premessa logica o apodissi: ad es., la nozione dell'agente dopo che sia stata accertata l'azione. Impossibile è ciò la cui esistenza non può essere concepita dalla ragione, come, ad es., l'unione dei contrari, il moto di un corpo in due direzioni, ecc. Possibile è ciò la cui esistenza non è nè necessaria nè impossibile.

Le categorie sono quelle dello schema logico aristotelico: *ἀναγκαῖον* (*wāǧib*), *δυνατόν* (*ǧā'iz*), *ἀδύνατον* (*mustaḥil*). al-Ġannāwunī, come vedremo, le applicherà ai concetti di Dio e del Profeta offrendo in tal modo la più antica testimonianza della introduzione dell'intero schema nella teologia musulmana.

La terza radice del conoscere, la « legge tramandata » (*al-šar' al-masmū'*) ossia l'argomento di autorità, è suddivisa in: a) « fonte » (*aṣl*), b) « quel che è argomentabile della fonte » (*ma'qūl al-aṣl*), c) « continuità dello stato della fonte » (*istiṣḥāb ḥāl al-aṣl*). La fonte comprende il Corano, la Sunna e il consenso (*iǧmā'*) ¹⁵.

Del ragionamento analogico, *qiyās*, non è qui alcun cenno, sebbene risulti, come ho notato altrove, che gl'Ibāḍiti ne fanno largo uso ¹⁶. La ragione di questa assenza è indirettamente spiegata da al-Qaṣbī che cita un passo delle *Su'ālāt* ¹⁷: « il Corano è *aṣl* per la sunna, la sunna è *aṣl* per l'*iǧmā'*, l'*iǧmā'* è *aṣl* per il *qiyās*, giacchè è soltanto dall'*iǧmā'* che il *qiyās* riceve autorità ». Per gl'Ibāḍiti dunque, così come per gli Šāfi'iti, il procedimento analogico

¹⁴ *Uṣūl*, p. 8-9.

¹⁵ Nell'articolo « Ibāḍiyya » della *Encyclopédie de l'Islam* è detto che gl'Ibāḍiti accettano, come fonti del *fiqh*, il Corano e la sunna, ma invece dell'*iǧmā'* e del *qiyās*, hanno il *ra'y*. Sul rapporto *ra'y*, *qiyās* e *iǧmā'* si veda qui avanti p. 574 sgg.

¹⁶ R. Rubinacci, *La purità*, cit., p. 20.

¹⁷ Opera perduta di un dotto ibāḍita del VI secolo dell'eg., XII d.C., Abū 'Amr 'Uṭmān b. Ḥalīfa al-Šūfi. Cf. Motylinski, *Bibliographie du Mzab*, in *Bulletin de Correspondence Africaine*, III, Algeri 1878, p. 27, no. 66.

non è fonte immediata della Legge, ma criterio interpretativo e sulla sua validità è chiamata a pronunciarsi la comunità.

Accanto alla fonte (*aṣl*) al-Ġannāwunī pone il « *ma'qūl al-aṣl* », ossia quel che è argomentabile della fonte stessa e che ne precisa la portata. Siamo qui nel campo della ermeneutica. Operazione logica, dunque, di conoscenza. Alla interpretazione concorrono, secondo al-Ġannāwunī: 1. il « valore del discorso » (*laḥn al-ḥiṭāb*), ossia l'elemento grammaticale, per cui il significato della norma deve desumersi, tenuto conto di tutte le parole, anche sottintese, e dei nessi grammaticali da cui sono collegate; 2. la « implicazione del discorso » (*fahw al-ḥiṭāb*), ossia l'elemento logico, per cui la effettiva volontà del legislatore, benchè non risulti dai termini, si desume necessariamente dalla regola enunciata. Per esempio la norma coranica che vieta di dire « Uff! » ai genitori (*Cor.*, XVII, 23) implica, per al-Ġannāwunī, il divieto di picchiarli e di ucciderli. al-Baġdādī, che prende in esame la stessa norma e fa la medesima deduzione, vede in questa non già un caso di interpretazione estensiva, bensì analogica (*qiyās ḡalt*)¹⁸; 3. il « significato del discorso » (*ma'nā al-ḥiṭāb*), ossia l'elemento letterale, per cui alla norma è da attribuire il significato che risulta da quello ovvio (*zāhir*) delle parole.

Il terzo elemento che al-Ġannāwunī comprende nella Legge, l'*istiṣhāb ḥāl al-aṣl*, la « continuità dello stato della fonte », è la conclusione cui giunge il giurista collegando uno stato di fatto al precedente. In altri termini, dimostrata che sia l'esistenza di uno stato di fatto in un certo momento, si presume che quello stato perduri, fino a prova del contrario. al-Šāfi'ī che per primo applicò questo principio, senza peraltro usare il termine *istiṣhāb*, lo considera come parte del *qiyās* e del *ma'qūl*¹⁹. La regola fondamentale è, per al-Ġannāwunī, la libertà da obbligazione (*bar'at al-ḍimma*); chi ne pretende il vincolo (*ṣuġl al-ḍimma*) deve darne la prova, così come chi nega questa, dopo che è stata portata, deve dare la prova. Ne deriva che nessun dovere (*farḍ*) incombe al credente se la Legge non lo stabilisce. La posizione *ibādita*, commenta al-Qaṣbī, è dunque contraria a quella dei Mu'tazila, per i quali fonte di doveri può essere anche il solo *'aql* o ragionamento sistematico. Un aspetto ancora dell'*istiṣhāb* è, per al-Ġannāwunī, l'*istiḥsān*, che egli definisce « sentenza basata sull'autorità di altri (*taqlīd*), senza vincolo, prova o dimostrazione ». In altri termini, l'*istiḥsān*, che è il far prevalere sulla norma dettata dalla analogia altra dettata da ragioni di utilità pratica o di equità, non sarebbe che un *taqlīd*, ossia sentenza sprovvista di qualsiasi prova diretta. Il rapporto *taqlīd-istiṣhāb* è poi spiegato da al-Qaṣbī col fatto che chi fa uso

¹⁸ *Uṣūl*, p. 18.

¹⁹ *Kitāb al-Umm*, Bulāq 1321-25, IV, p. 170. Cf. J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950, p. 126.

del *taqlid* si collega (*istaṣhaba*) all'affermazione del *muqallad*. A prescindere dalla giustezza dei ragionamenti, quel che interessa qui notare è che non solo l'*istiḥsān*, ma anche il *taqlid* sono riconosciuti dagli Ibāditi ²⁰.

Il catechismo entra quindi nella parte teologica propriamente detta. Per al-Ġannāwunī, così come per la scuola aš'arita, l'affermazione della esistenza di Dio, della Sua eternità e della Sua unicità è la conclusione di un ragionamento fondato su un argomento d'autorità, la Legge rivelata. La *sūra* del « Culto sincero » (*sūrat al-iḥlāṣ* - CXII), che afferma con particolare vigore l'unicità di Dio, è invocata a respingere di volta in volta le opinioni dei Materialisti (*Dahrīya*), dei Dualisti (*Tanawīya*), degli Antropomorfisti (*Muḡassīma*), degli Ebrei e dei Cristiani, degli Assimilanti Dio alle creature (*Mušabbiha*). Il *tanzih*, la *via remotiois*, per cui di Dio si nega tutto quel che pertiene alle creature, è applicato con estremo rigore per purificare la nozione del *tawḥīd*. Secondo questa Dio è Uno nella Sua essenza, Uno nei Suoi attributi, Uno nella Sua azione. Sono Suoi attributi: potenza (*qudra*), volontà (*irāda*), scienza ('ilm), vita (*ḥayāt*), parola (*kalām*), udito (*sam'*), vista (*baṣar*). Tali attributi, precisa al-Qaṣbī arguendo dalle parole di al-Ġannāwunī: « *wa ma'nā al-waṣf la-hu* [i.e. Dio] *bi-hāḍihi al-ṣifāt al-nafy li-addā-di-hā* », non sono, come potrebbe apparire, attributi *ma'ānī*, cioè realtà inerenti alla essenza divina, come vogliono gli Aš'ariti, ma sono tale essenza stessa, poichè al-Ġannāwunī li interpreta, al pari dei Mu'taziliti, esclusivamente come negazioni. La questione è ripresa dallo stesso al-Qaṣbī a proposito dell'attributo divino della Parola (*kalām*). al-Ġannāwunī, egli dice, ha ritenuto tale attributo *dātt*, essenziale, escludente il contrario (*mutakallim laysa bi-aḥras*), perchè tale era l'accezione (*iḥlāq*) dominante fra gl'Ibāditi fino a quando essi, per tema di cadere nel *maḏhab* degli avversari (cioè degli ortodossi che dalla essenzialità della Parola divina deducono la tesi del Corano in-creato), non l'abbandonarono e preferirono l'altra seguita da un gruppo di Mu'taziliti, secondo la quale la Parola è fra gli attributi operativi (*ṣifāt al-af'āl*) di Dio che ammettono il contrario (Dio è *mukallim*, ma può essere anche *sākit*, silente) e si manifestano nel tempo. In ragione di questa manifestazione la Parola è contingente, creata, donde la tesi del Corano creato.

Si potrebbe pensare che fra gl'Ibāditi la tesi del Corano creato sia il risultato di una tarda speculazione e pertanto ancora ignota ad al-Ġannāwunī se, leggendo il *Kitāb al-Ġawāhir* di al-Barrādī ²¹, non si constatasse che la creazione del Corano era già ammessa dal sovrano rustamide (di Tāhart) Abū 'l-Yaqzān Muḡammad b. al-Aflāḥ che regnò ca. 240-281 eg., 860-849

²⁰ È quindi da rivedere l'affermazione dello Schacht in *Handwörterbuch des Islām*, s.v. che il *taqlid* è respinto dagli Ibāditi.

²¹ Cairo 1302, p. 186 sgg. Sull'autore e la sua opera si veda R. Rubinacci, *Il Kitāb al-Ġawāhir di al-Barrādī* in *AIUON*, N.S., IV, Roma 1952, p. 95-110.

d.C., cioè tre secoli prima dello scrittore ibāḍita magrebino. Non sembra da scartare l'ipotesi che gl'Ibāḍiti, pur riconoscendo in un primo tempo al *kalām*, «parola», di Allāh qualità di essenza (*sifat al-dāi*), non lo abbiano mai identificato, come hanno fatto invece gli Ortodossi, con le Sue singole «parole» e col Corano. In tal caso la posizione ibāḍita non sarebbe diversa da quella cristiana, secondo la quale il *λόγος*, l'eterna parola di Dio, non si identifica con le *ῥήματα* (*Θεοῦ*), le singole «parole» di Dio, nè con la Sacra Scrittura nel suo complesso²².

4. Se la metodologia di al-Ġannāwunī è posta sotto il segno del *kalām* e la sua teodicea sotto quello del *tanzih*, o *via remotiois*, la sua morale è interamente dominata dalla nozione del *taslim*, o sottomissione totale al comando di Dio, alla Sua legge come al Suo verdetto (*qaḍā'*). Di qui il carattere totalitario della nozione di fede. Questa è non solo professione verbale (*qawl*), ma soprattutto pratica (*'amal*). E la pratica consiste nell'ottemperare in primo luogo ai precetti di stretta osservanza (*fariḍa*), come la purità rituale, la preghiera, il digiuno, l'elemosina legale, il pellegrinaggio, la guerra santa. Il numero dei precetti non è limitato, e affianco ai suddetti pilastri (*arkān*) dell'Islam, figurano molti altri obblighi non meno imperativi, come quello di scegliersi un *imām* e quello di rifiutare la contemporaneità di due *imām*²³. Ma la fede comprende altresì tutte le opere supererogatorie (*nāfila*) che, secondo quanto si arguisce da una frase di al-Ġannāwunī²⁴, sarebbero anch'esse comandate da Dio. Questo concetto della fede è prettamente mu'tazilita²⁵ e non trova riscontro nella ortodossia, secondo la quale le opere supererogatorie non condizionano la fede, ma assicurano, senza obbligo di rendiconto, la ricompensa celeste²⁶.

Stabilita la natura della fede, al-Ġannāwunī espone e confuta l'avversa dottrina murġi'ita, secondo la quale le opere sono irrilevanti per la fede. Nell'ambito di questa affermazione comune a tutti i Murgī'iti egli distingue fra i rappresentanti del movimento tre gruppi: 1. quello di Ġahm b. Šaf-

²² Teodoro Abū Qurra, in Migne, vol. XCVII, col. 1592.

²³ I due precetti sono in contrasto col carattere non obbligatorio dell'imāmato riferito dal Lewicki (*Handwörterbuch des Islām, s.v. Ibāḍiya*) e con la possibilità di un doppio *imām* attribuita agli Ibāḍiti dal Nallino (*Enciclopedia Italiana*, VIII, p. 413, art. «*Califfo*») il quale però sembra avere esteso a questi un principio accertato soltanto per un'altra setta ḥārigitā, i Ḥamziya, ramo degli 'Aġārīda (Šahrastāni, *Religionsparteien und Philosophenschulen*, trad. Th. Haarbrücker, Halle 1850, I, p. 145).

²⁴ *Wa annmā al-'amal allāḡi huwa min al-imān fa-kull mā amara Allāh bi-'mūtiālī-hi min fariḍa wa nāfila.*

²⁵ al-Aš'arī, *Maqālāt*, cit., I, p. 266 sgg.

²⁶ 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, *Uṣūl*, cit., p. 249. Cf. *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, p. 182 a.

wān²⁷, secondo il quale la fede è conoscenza (*ma'rifa*) senza confessione (*iqār*); 2. quello di Abū Marwān Ġaylān²⁸, secondo il quale la fede è confessione senza conoscenza; 3. quello di Abū Ḥanifa, secondo il quale la fede è confessione e conoscenza assieme. La distinzione è quella delle *Maqālāt* di al-As'ari, ove tuttavia figurano ulteriori nove distinzioni basate sull'ammissione, o non, di altri elementi (amore, paura e sottomissione ecc.) per ciascuna delle suddette definizioni²⁹.

Il concetto *ibādita* della fede è condiviso da Šufriti, Qadariti, crassi antropomorfisti (*hašwīya*) (ossia Sunniti), Zayditi e Sciiti, sebbene diverso sia l'atteggiamento che ciascuno di questi gruppi assume verso colui che fa la professione di fede, ma neglige la pratica. Mentre per i Šufriti costui è *mušrik*, e quindi al di fuori della comunità islamica, e per i Sunniti è soltanto *muḍnib*, ossia colpevole, per Ibāditi, Zayditi e Sciiti, egli è *kāfir* e, pertanto, al di fuori della comunità *ibādita*, ma non di quella islamica. Dopo alcune considerazioni sui significati della parola *dīn* illustrati da citazioni di poeti celebri, segue un *excursus* giuridico sui rapporti con i seguaci dei diversi culti, introdotto dal versetto coranico XXII, 17, che tali culti appunto enumera.

Di fronte all'*ibādita*, depositario della vera dottrina islamica, vi sono due categorie d'infedeli (*kāfir*).

1. I Musulmani [intendendo Ibāditi] che escono dall'obbedienza o commettono peccati gravi ovvero fanno innovazioni. Essi vanno combattuti e posti al bando finchè rimangono dissidenti (*muḥālifūn*). Non è però lecito far bottino dei loro beni, far prigionieri i loro figli, uccidere i loro feriti, inseguire i fuggitivi. Rimangono fermi i diritti di successione e così pure lo stato matrimoniale.

2. I *mušrikūn*, o politeisti. Questa categoria comprende non soltanto gl'idolatri (*'abadat al-awṭān*), ma anche « i possessori del Libro » (*ahl al-kitāb*), cioè i seguaci della Scrittura: Ebrei, Cristiani, Sabii, cui vengono congiunti i Magi (*Mağūs*). Le norme da applicare non sono però uguali per tutti e corrispondono a quelle stabilite dalle scuole sunnite. Mentre con gl'idolatri lo stato di guerra è perpetuo, e non può cessare se non per la loro conversione all'Islam, con i seguaci della Scrittura che si sottopongono al dominio musulmano ed accettano di pagare tributo (*ğizya*) vige tolleranza, ad essi dandosi protezione e sicurtà pubblica. Sull'ammontare del tributo c'è divergenza in dottrina³⁰.

La *'aqida* entra quindi nella parte polemica. Prendendo spunto dalla

²⁷ Sul quale si veda *E.I.*², s.v.

²⁸ Abū Marwān Ġaylān b. Muslim al-Dimašqī al-Qibṭī. Su questo personaggio si veda *E.I.*², s.v. « Ghaylān b. Muslim ».

²⁹ *Maqālāt*, cit., I, 132 sgg.

³⁰ Si veda *qul avanti* p. 573.

famosa predizione del Profeta secondo la quale la comunità musulmana si sarebbe divisa in settantatre sette, di cui una soltanto nel vero, essa passa in rassegna i nove *uṣūl*, ossia le nove materie fondamentali della dommatica nelle quali ci fu divergenza di opinioni fra Musulmani, e in relazione a ciascuno di questi *uṣūl* precisa la posizione ibādita e confuta la dottrina degli avversari. Sappiamo così quali erano i punti fermi della dommatica ibādita al principio del VI secolo dell'egira, XII d.C.

1. *Tawhīd*: negazione di ogni rapporto o analogia fra gli attributi di Dio e quelli delle creature (contro gli Antropomorfisti).

2. *'Adl*: affermazione della giustizia di Dio, e quindi del principio che gli uomini possono essere puniti o ricompensati per i loro atti (contro i Ġabriti).

3. *Qadar*: riconoscimento del decreto eterno di predeterminazione e, conseguentemente, del principio che le azioni umane sono create da Dio (contro i Qadariti).

4. *al-Wilāya wa 'l-'adāwa*: l'amicizia e l'inimicizia di Dio entrano nell'oggetto della Sua scienza e si identificano con essa in quanto conoscenza della ricompensa e del castigo. Siccome la scienza è attributo essenziale di Dio, l'amicizia e l'inimicizia sono anch'esse attributi essenziali, unitamente allo sdegno (*suht*) e al compiacimento (*riḍā*) divino (contro gli Ḥasaniya³¹).

5. *al-Amr bi 'l-mar'ūf wa 'l-nahy 'an al-munkar*: obbligatorietà del precetto di « comandare il bene e vietare il male » e, conseguentemente, obbligatorietà di scegliersi un *imām* (contro i Nukkāt³²).

6. *al-Wa'd wa 'l-wa'id*: affermazione che Dio è veridico nella sua promessa e nella sua minaccia, e immutabile nelle sue parole, e quindi che le pene sono eterne per il musulmano reprobato (contro i Murġi'iti).

7. *al-Manzila bayna al-manzilatayn*: esistenza di uno stato intermedio, quello di *munāfiq* (= *kāfir*), tra il *mušrik* e il *mu'min* (contro i Murġi'iti).

8. *Lā manzila bayna al-manzilatayn*: inesistenza di uno stato intermedio tra il *kāfir* e il *mu'min* (contro i Mu'taziliti).

9. *al-Asmā' wa 'l-aḥkām*: affermazione che gli *asmā'*, « i nomi », ossia i termini antitetici di fede e miscredenza, credente e infedele, sono conse-

³¹ Sottosetta ibādita dell'Africa Settentrionale che prende nome dallo *ṣayḥ* Aḥmad b. al-Ḥasan (al-Ḥusayn) al-Aṭrābulusī al-Ibāḍī, vissuto in Tripolitania all'epoca dell'*imām* Aflaḥ (190-240 eg., 881-860 d.C.) (Šammāḥī, *Siyar, cit.*, p. 336, 546; Masqueray, *Chronique d'Abou Zakariya*, p. 60; Motylinski, *Chronique d'Ibn Ṣaḡhir*, in *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes*, III, Parigi 1907, p. 73; T. Lewicki, *Subdivisions de l'Ibāḍiyya* in *Studia Islamica*, IX, Parigi 1958, p. 80).

³² Od anche Nukkār (si veda avanti p. 564). Importante sottosetta ibādita sulla quale si veda T. Lewicki, art. *al-Nukkār* in *E.I., Suppl.*, pp. 185-6.

guenti agli *ahkām*, « i giudizi », ossia le prescrizioni di ordine religioso che si connettono con siffatte qualificazioni³³ (contro i 'Umariya³⁴).

Questo ordinamento della materia, come ha rilevato il Nallino³⁵ che lo riscontrò nel libretto dello *šayh* 'Āmir b. 'Alī al-Šammāhī (viii secolo eg., xiv d.C.) intitolato *Uṣūl al-diyānāt*, è prettamente mu'tazilita e non ha riscontro nei trattati aš'ariti; si ritrova invece presso gli autori sciiti che, com'è noto, assorbono buona parte della dommatica mu'tazilita. Di tipo mu'tazilita, come hanno rilevato il Goldziher³⁶ e lo stesso Nallino³⁷ è anche la maggior parte dei punti dommatici sopra fissati (n. 1, 2, 5, 6, 9). In disaccordo con i Mu'tazila gl'Ībāditi serbano fermo il principio che Dio crea le azioni umane (n. 3), che l'amicizia e l'inimicizia di Dio sono attributi essenziali (*ṣifāt al-dāt*) e non operativi (*ṣifāt al-af'āl*) (n. 4)³⁸, che c'è uno stato intermedio tra il *mušrik* e il *mu'min* (n. 7), ma non tra il *kāfir* e il *mu'min* (n. 8).

Una osservazione peraltro s'impone. Se al-Ġannāwuni respinge in egual misura il determinismo assoluto dei Ġabriti e il libero arbitrio assoluto (*qadar*) dei Qadariti e dei Mu'taziliti, e d'altra parte accetta la tesi mu'tazilita secondo la quale la giustizia (*'adl*) di Dio implica che gli uomini possano essere puniti e ricompensati per i loro atti, non può non ammettere, sia pure in forma ristretta, la libertà delle azioni umane. Come questa forma ristretta sia quella del *kash* aš'arita vedremo in seguito.

Questa parte polemica si conclude con la spiegazione del significato delle parole *īmān*, *kufir*, *nifāq*, *islām* illustrato come al solito da citazioni di poeti celebri, e con considerazioni sulle origini dei nomi Yahūd, Našārā, Sābi', Murgiya, Qadariya, Mu'tazila, Nukkār o Nukkāt.

5. Alle sette avversarie è opposto il partito eletto da Dio, la setta trionfante (*firqa nāgiya*), la gente della vera fede.

Di questa fede la *'aqida*, riprendendo in parte concetti già espressi, fissa in maniera schematica i principi fondamentali. Essa è conoscenza di Dio (*'ilm*), pratica di opere (*'amal*), intenzione pia (*niya*), astensione dal peccato (*wara'*), sottomissione pienamente e volontariamente accettata allo

³³ Della stessa opinione è il mu'tazilita al-Ġubbā'i; cf. al-Aš'arī, *Maqālāt*, cit., II, p. 582.

³⁴ Sottosetta ibādita, fondata da un personaggio chiamato 'Isā b. 'Umar ('Umayr) nella prima metà del ii secolo dell'eg., viii d.C. Sosteneva che gli *Ahl al-Kitāb* non sono affatto *mušrikūn* (Šammāhī, *Siyar*, p. 105, Masqueray, *Chronique*, cit., 60-61; Motylinski, *Chronique d'Ibn Šaghīr*, cit., p. 73; Lewicki, *Subdivisions*, cit., p. 80).

³⁵ C. A. Nallino, *Rapporti*, cit., p. 172.

³⁶ I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Parigi 1920, p. 163 e 281.

³⁷ C. A. Nallino, *Rapporti*, cit., pp. 170-75.

³⁸ al-Aš'arī, *Maqālāt*, Cairo 1950, I, p. 302.

ordine di Dio nella certezza della Sua giustizia e misericordia. Sono suoi « canali » il Libro, la sunna, il consenso, e sue « fortezze » l'obbligo dommatico di amicizia e solidarietà (*wilāya*) verso il vero credente e di inimicizia (*barā'a*) più o meno militante, contro chi non merita questa qualifica. Le « vie » che il credente può seguire sono diverse: la manifestazione (*zuhūr*), quando esistono tutte le condizioni per la dichiarazione dell'imāmato; la difesa (*difā'*), quando un pericolo grave minaccia la comunità e si sceglie un *imām* temporaneo per la tutela dei diritti di Dio; l'occultamento (*kitmān*), quando è impossibile trionfare sui nemici di Dio e nominare un *imām* palese; il sacrificio della vita (*širā'*), quando si sceglie di combattere sino alla morte.

Alla fede si oppone la miscredenza, con la ignoranza e i sentimenti più bassi: orgoglio, invidia, partigianeria, desiderio, paura, passione, ira.

6. Il capitolo finale verte sulla classificazione delle nozioni e sulla misura nella quale il credente è tenuto ad acquisirle. Assolutamente obbligatoria, per il pubere sano di mente (*mukallaḡ*), è la conoscenza del *tawḥīd* e dello *širk*, la quale implica anzitutto la nozione di quanto è da Dio comandato, ossia fede e obbedienza, e di quanto è da Lui proibito, ossia miscredenza e ribellione.

Il credente deve avere, in secondo luogo, nozione di Dio e del Suo Inviato, cioè di quanto è necessario (*wāḡib*), possibile (*ḡā'iz*), impossibile (*mu-staḥīl*) rispetto all'uno e all'altro. Per quanto riguarda Dio è *wāḡib*: la divinità, la signoria, la unicità; è *ḡā'iz*: la creazione, l'annientamento, la risurrezione; è *mu-staḥīl*: l'averne un socio, una moglie, un figlio. Per quanto riguarda l'Inviato è *wāḡib*: la veridicità, la comunicazione ad altri, la missione profetica; è *ḡā'iz*: l'errore, il sonno, la dimenticanza; è *mu-staḥīl*: la menzogna, la frode, il tradimento.

Incontriamo qui per la prima volta al completo la triade logica aristotelica, *wāḡib*, *ḡā'iz*, *mu-staḥīl*. Che queste categorie avessero fatto ingresso nella teologia molto prima del tempo di al-Ġannāwuni lo prova il fatto che il secondo termine dello schema, *ḡā'iz*, ricorre, applicato ai miracoli dei nemici di Dio, già nel *Fiqh Akbar II*³⁹, composto intorno alla metà del iv secolo dell'egira, x d.C. È però solo in un credo posteriore, o tutt'al più contemporaneo a quello di al-Ġannāwuni, la *'aqīda* del *qāḍī* Iyād b. Mūsā (m. nel 544 eg., 1149 d.C.), detta « Spiegazione delle due *Šahāda* », che erano stati sinora riscontrati assieme gli altri due termini dello schema⁴⁰. La essenza e le qualità di Dio che occupano la prima e la seconda parte di questa *'aqīda* sono infatti presentate sotto le categorie di quel che è necessario (*wāḡib*) o impossibile (*mu-staḥīl*) in senso logico.

³⁹ Cf. Wensinck, *The Muslim Creed*, cit., p. 193, 227, 273-4.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 274.

Il credente deve avere altresì nozione dell'obbligo dommatico di amicizia (*wilāya*) e di sconfessione (*barā'a*). Egli deve sapere, da un lato, che la *wilāya* è obbligatoria verso: 1) i credenti nel loro complesso (*wilāyat al-ğumla*); 2) le persone lodate nel Corano; 3) l'*imām* giusto; 4) le singole persone (*wilāyat al-ašhās*) che adempiono in modo soddisfacente ai precetti della religione; e, dall'altro lato, che la *barā'a* è obbligatoria contro: 1) i miscredenti nel loro complesso; 2) le persone biasimate nel Corano; 3) l'*imām* ingiusto; 4) le singole persone che non meritano il titolo di credente. Il dogma, che è una conseguenza di quello di comandare il bene e vietare il male, trova corrispondenza nella ortodossia soltanto per quanto concerne l'obbligo generico di solidarietà verso i credenti nel loro complesso, e di ostilità contro i miscredenti.

Il credente deve anche conoscere che virtù fondamentale è osservare un giusto equilibrio fra il timor di Dio e la speranza nella Sua misericordia. Egli deve infine sapere che Dio è completamente libero nella Sua azione, e nulla deve a nessuno, perchè è sovrano assoluto, e che quanto l'uomo riceve da Lui di gradito è Sua pura degnazione.

Contro i Mu'taziliti, e negli stessi termini dell'aš'arismo, è dunque vigorosamente affermata la sovranità della volontà divina: Dio vuole tutte le cose, buone e cattive, sebbene Egli non le comandi nè le approvi tutte. Nessun obbligo pesa su di Lui di fare, per esempio, come vogliono i Mu'taziliti, quanto è meglio per gli uomini, e di ricompensarli per le loro buone azioni. E ancora una volta l'accento è messo sul determinismo che Dio esercita *a parte ante* sugli eventi. D'altra parte sappiamo, perchè al-Ğannāwunī espressamente lo respinge, che questo determinismo non è quello assoluto dei Ğabriti. Sicchè, di fronte al libero arbitrio assoluto (*qadar*) dei Mu'taziliti, anch'esso respinto da al-Ğannāwunī, non resta che la soluzione media aš'arita. Che tale soluzione egli accetti, lo si arguisce da quanto afferma a proposito del dovere del credente di riconoscere nelle cose create una prova e testimonianza di Dio: « *Amma wāḥid yadullu 'alā wāḥid, fa wuğūd al-fi'l yadullu 'alā 'l-istiḫā'a* », « Una cosa prova una cosa: l'esistenza dell'atto prova la facoltà umana ad agire ». Gli atti degli uomini, sebbene creati da Dio, procedono da un potere (*istiḫā'a*) che l'uomo possiede. Ma questo potere è Iddio che lo crea, e lo crea al momento dell'atto per realizzare questo atto e non un altro. L'ipotesi che l'*istiḫā'a* possa avere per oggetto l'atto o il suo contrario è esclusa, da una parte, dal contesto ove è chiaramente affermato che *al-wāḥid yadullu 'alā 'l-wāḥid* e, dall'altra, dal fatto che essa, ove accolta, significherebbe un ritorno alla posizione mu'tazilita, rinnegata da al-Ğannāwunī. Anche se nel testo non compaiono i termini *kasb* o *iktisāb*, l'uso di *istiḫā'a* ci riporta alla dottrina aš'arita che ammette la libertà delle azioni umane, ma in modo ristretto.

Se per il vero credente la conoscenza dei principi soprariportati è obbli-

gatoria sempre, non lo è altrettanto quella dei doveri religiosi ove essi presuppongano il verificarsi di una condizione. E questa può essere l'avvento della prova (*argumentum revelationis*), quale gli attributi di Dio, un profeta, un angelo; ovvero la sopravvenienza del tempo prescritto, come nel caso dei doveri rituali, quali la preghiera e il digiuno.

Tanto meno il credente è tenuto ad aver nozione delle norme della Legge che presuppongono una particolare competenza tecnica.

7. Esaminiamo, ora, la posizione della *'aqida* di al-Ġannāwunī rispetto agli altri due credi, anch'essi *ibādito-wahbiti*, di cui s'è detto sopra. L'uno è quello attribuito a 'Abdallāh b. Ibād e tradotto dal Sachau. È un piccolo catechismo di poche pagine. Si apre con un profilo generale della fede che, sebbene non raggiunga la completezza di quello dato da al-Ġannāwunī, va molto al di là delle semplici espressioni contenute nelle tradizioni. Vi si ritrovano le tesi della predestinazione, della eternità delle pene infernali anche per il musulmano reprobato, del rigetto di ogni antropomorfismo e una dottrina analoga a quella del *kasb* aš'arita. Si ritrova pure la tesi della impossibilità di vedere Dio nella vita futura, tesi che manca nel credo di al-Ġannāwunī. Non è toccata la questione degli attributi divini, sebbene il concetto di Dio, quale essere infinito, esente da limitazioni di tempo e di spazio, inaccessibile alla fantasia umana, ecc., sia immediatamente introduttivo, nello sviluppo del pensiero dommatico, al problema del rapporto tra essenza divina e attributi (p. 62-65). Seguono norme di diritto e precetti morali assenti nella *'aqida* di al-Ġannāwunī (p. 65-67). La parte finale del credo è dedicata alla polemica. In ordine ai vari punti della dottrina *ibādita* sono confutate le eresie dei Murgi'iti, degli Ḥašwiya, dei Šifatiya, degli Sciiti, dei Qadariti, dei Mu'taziliti e in più, rispetto al credo di al-Ġannāwunī, quelle degli Ismā'īliti, dei Rāfida e degli Azraqiti (p. 67-69).

L'autenticità del credo difficilmente potrebbe essere sostenuta. La maggior parte delle questioni teologiche ch'esso agita furono discusse nel corso del II e III secolo dell'egira, VIII e IX d.C., e cioè assai dopo l'epoca di 'Abdallāh b. Ibād. Inoltre il rilievo dato alla parte etica farebbe pensare a una influenza della dottrina gazzaliana. Dal punto di vista letterario il credo sembrerebbe poi posteriore a quello di al-Ġannāwunī, giacchè accentua il carattere catechistico particolare ai credi d'epoca tarda.

A più ampie considerazioni si presta l'esame del rapporto tra la *'aqida* di al-Ġannāwunī e il credo dello *šayḥ* magrebino 'Amr b. Ġami', pubblicato dal Motylinski. Secondo quanto lo stesso *šayḥ* dice nella introduzione, egli trovò questo credo redatto in lingua berbera e lo tradusse in arabo per facilitarne l'intelligenza. Da quel tempo esso è diventato il catechismo più divulgato nella regione del Mzāb e nell'isola di Gerba, principali sedi del *hārigismo* nord-africano.

Dell'originario documento berbero non è rimasta traccia. Nella traduzione araba troviamo un riferimento allo *šayh* Yūnus b. Abi Zakariyā'. Questo riferimento ci consente di fissare il *terminus post quem* per datare il documento. Sappiamo infatti, da al-Darġini⁴¹ e da al-Šammāhi⁴², che il suddetto *šayh* fu uno dei migliori discepoli del celebre Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Bakr, l'autore della regola della *ḥalqa*, vissuto nella prima metà del v secolo dell'egira, xi d.C.⁴³ Come *terminus ad quem* non abbiamo, ovviamente, che l'epoca del traduttore arabo, ix eg., xv d.C. Ora, siccome la 'aqida di al-Ġannāwuni fu composta nel vi secolo dell'egira, xii d.C., e cioè entro l'ambito di tempo al quale è da attribuire presumibilmente la redazione del documento berbero anzidetto (v-ix eg., xi-xv d.C.), non è possibile stabilire, sulla base dei dati esterni, se essa sia anteriore o posteriore a questo documento. Dobbiamo pertanto far ricorso a criteri interni del testo.

Se poniamo a confronto i due credi risulta che per alcune parti essi corrispondono e per altre divergono. Le parti in comune sono sottolineate nella traduzione della 'aqida di al-Ġannāwuni che diamo in appendice. Queste parti non sempre coincidono perfettamente. Delle discrepanze ch'esse presentano alcune sono stilistiche e potrebbero dipendere dal fatto che i testi sono stati scritti originariamente in lingue diverse, l'uno in arabo e l'altro in berbero. Pertanto possono essere lasciate da parte nel confronto. Altre discrepanze sono invece sostanziali e le riportiamo qui di seguito in traduzione. Per i corrispondenti testi arabi si vedano l'edizione Cairo 1303 eg., 1886 d.C., del *Kitāb al-Waḍ'* di al-Ġannāwuni e la 'aqida di 'Amr b. Ġami' edita dal Motylinski.

al-Ġannāwuni

a) Confessare che non v'ha Dio all'infuori di Lui, l'Eterno senza principio, il Perpetuo senza fine, il Vivente senza secchezza o freschezza... ecc. [p. 44].

b) Credere nel decreto che, buono o cattivo, viene da Dio [p. 47].

'Amr b. Ġami'

Confessare che non v'ha Dio all'infuori di Lui, l'Unico, il quale non ha nè socio, nè emulo, nè avversario, nè compagno, nè simile, nè eguale [p. 508-9].

Credere che Dio è il creatore (*mukawwin*) di tutto ciò che è stato, sarà ed è [p. 509, l. 6].

⁴¹ *Kitāb Ṭabaqāt al-mašā'ih*, ms. della Biblioteca della Università di Lwów, no. 275, ff. 54.

⁴² *Kitāb al-Siyar*, cit., p. 471, 512.

⁴³ Su questo *šayh* e sulla caratteristica istituzione *ibādita* della *ḥalqa* si veda R. Rubinacci, *Un antico documento di vita cenobitica musulmana*, in *AIUON*, N.S., X (1961), p. 37-78.

c) La pratica consiste nell'ottemperare ai precetti obbligatori e supererogatori comandati da Dio [p. 48].

d) Corano, sunna, *iġmā'* [p. 48].

e) Derivano dal Libro: l'obbligo della preghiera, la *zakāt* nelle varie specie, il digiuno del mese di ramaḍān, la lavanda per la grande impurità, l'abluzione, il pellegrinaggio alla Casa di Dio per chi può farlo, la guerra per la causa di Dio, le quote ereditarie, l'interdizione di tutte le cose proibite, le sanzioni obbligatorie e quanto è a ciò simile [p. 49].

f) Derivano dalla sunna: il numero delle cinque preghiere, l'ammontare delle quote della *zakāt*, la lapidazione dell'adultero, la preghiera del *witr*, la *maḍmaḍa*, l'*iṣṭin-šāq*, il *mash* delle orecchie, l'*iṣṭin-ġā'*, la circoncisione, il fatto che non c'è *waṣṭya* per l'erede e quanto è a ciò simile, purchè non ne sia menzione nel Libro [p. 50].

g) Derivano dall'*iġmā'*: il patto dell'imāmato, l'impossibilità [della esistenza] di due *imām* su una sola via, la fustigazione di colui che beve vino, la quota ereditaria di un sesto per i due avi, il *qiyām* del mese di ramaḍān, le norme concernenti l'assente e quanto è a ciò simile, purchè non ne sia menzione nel Libro di Dio e nella sunna [p. 51].

La pratica consiste nell'ottemperare a tutti i precetti obbligatori [p. 509, l. 1-2].

Rivelazione, sunna, *ra'y* [p. 509, l. 16].

Dalla rivelazione sono state estratte numerose prescrizioni fra le quali sono state scelte quattro: la preghiera, la *zakāt*, il digiuno, il pellegrinaggio per chi può farlo [p. 509, l. 16-17].

Dalla sunna ... : l'*iṣṭinġā'*, la circoncisione, la lapidazione, la preghiera del *witr* [p. 509, l. 18].

Dal *ra'y* ... : l'assenza, l'imāmato, la sanzione per chi beve vino, la quota ereditaria di un sesto per i due avi [p. 509, l. 19-20].

h) Le norme concernenti la *milla* islamica [dissidente] sono: ... Non sarà però lecito far bottino dei loro beni, non si farà prigioniera la loro prole, non si uccideranno i loro feriti, non si inseguiranno i fuggiaschi. Se si sottomettono e obbediscono all'*imām* dei Musulmani, questi prenderà la *ṣadaqa* sui loro beni e la spartirà ai destinatari, e impedirà loro di manifestare cose riprovevoli e atti di ribellione. Rimarranno validi i diritti di successione e così pure lo stato matrimoniale. Sarà vietata a noi la loro *wilāya* finchè permarranno nella loro divergenza e nella loro innovazione [p. 61-2].

i) Sull'ammontare della *ḡizya* ci fu divergenza: alcuni hanno affermato: « un *dirham* ogni mese »; altri: « questo finchè lo riterrà l'*imām* »; altri ancora: « a carico dei *dihqān* quattro *dirham* al mese, della classe media due *dirham* al mese, degli umili un *dirham* al mese » [p. 65-6].

l) Le fortezze della religione sono tre: la *wilāya* per il credente che adempie [ai suoi doveri], la *barā'a* verso l'ipocrita e il politeista, l'astensione (*imsāk*) verso verso colui di cui si ignorano le opinioni finchè non le si conoscano [p. 97].

Le norme per i Musulmani [ribelli] sono: ... Se la schiera dei Musulmani ha il sopravvento su di loro ed essi hanno un riparo dove potersi riparare e un rifugio dove potersi rifugiare, si inseguiranno i fuggiaschi e si uccideranno i feriti. Se non hanno un riparo dove potersi riparare e un rifugio dove potersi rifugiare, non si inseguiranno i fuggiaschi e non si uccideranno i feriti. Le armi dei ribelli saranno loro restituite o, secondo alcuni, seppelitte, ovvero secondo altri, vendute, e il prezzo di vendita sarà elargito a titolo di *ṣadaqa* ai poveri che hanno assistito al combattimento. Si applicherà loro la *barā'a* per questo fatto [p. 512, l. 14-18].

Ogni individuo pubere e sano di mente dovrà pagare dieci *dirham*. Il cristiano pagherà due *dirham* in più [p. 512-13].

Le fortezze della religione sono tre: la *wilāya* verso colui che sappiamo fare il bene; la *barā'a* verso colui che sappiamo fare il male, l'astensione (*tark*) da ogni ribellione. Si dice anche: l'astensione (*wuqūf*) verso colui di cui non si sanno le opinioni finchè non le si conoscano [p. 510, l. 1-3].

m) Perciò si è detto che sei cose si accompagnano a sei: ... la *wilāya* e la *barā'a* [p. 102].

n) La *wilāya* degli impeccabili, lodati nel Libro di Dio, qualificati come obbedienti e bene operanti [p. 106].

o) La *barā'a* di coloro che sono biasimati nel Libro di Dio, qualificati come ribelli e corruttori, specificati con i loro nomi [p. 109].

p) La *barā'a* dell'*imām* ingiusto e di chi gli presta obbedienza nella sua ingiustizia [p. 109].

q) Quanto alla *barā'a* dei fanciulli dei politeisti e degli ipocriti, bisogna astenersi nei loro riguardi fino a che non sopraggiunga la pubertà [p. 110].

L'uomo è tenuto a sei cose che si accompagnano a sei: ... la *wilāya* e la *'adāwa* [p. 510, l. 8-10].

La *wilāya* degli impeccabili, cioè di coloro che Dio ha menzionato nel Suo Libro e ha elogiato, assicurando loro il Paradiso. Essi comprendono dieci uomini e dieci donne [seguono i nomi] [p. 510-11].

La *barā'a* di coloro che Dio ha minacciato, ossia quelli che Egli menziona nel Suo sacro Libro, destinandoli all'inferno [seguono i nomi] [p. 512, l. 2-4].

La *barā'a* del sultano ingiusto, del suo segretario e del suo tesoriere. Essa non si applica a coloro che sono sotto la sua autorità, perchè fra essi può esservi un musulmano che vi sottostà per salvaguardare la sua persona (*taqiyyat^{an} 'alà nafsihī*) [p. 512, l. 5-7].

Quanto alla *wilāya* dei fanciulli dei politeisti e degli ipocriti, bisogna astenersi (*wuqūf*) nei loro riguardi [p. 511, l. 19-20].

Gli elementi divergenti tra i due testi sono costituiti dai passi che si trovano in più in ciascuno di essi rispetto all'altro.

Sono in più in al-Ġannāwunī:

- a) teoria generale della conoscenza [p. 13-30];
- b) essenza e attributi divini [p. 31-41];
- c) esposizione e confutazione di dottrine avversarie [p. 52-59];
- d) precisazione di vari punti dommatici e relativa confutazione delle posizioni contrarie [p. 67-90];

e) esemplificazione e sviluppo delle nozioni obbligatorie per il credente [p. 103-5 e 111-17].

Sono in più in 'Amr b. Ġami':

a) specificazione delle venti preghiere (otto di *fard* e dodici di *sunna*) dovute a Dio [p. 510, l. 11-14];

b) numero totale dei libri rivelati da Dio e numero dei profeti; distinzione tra precetti obbligatori e pratiche di *sunna*; qualità degli angeli; mesi sacri, mesi di armistizio, del pellegrinaggio; peccati di *širk* o di *nifāq*; riepilogo dei punti essenziali della dommatica ibādita [p. 513-16].

Le notevoli discrepanze e il fatto che per ampie parti i testi divergono fanno escludere la derivazione diretta. Possiamo soltanto dire che un testo, quello di 'Amr b. Ġami', sembra rispecchiare un'epoca posteriore rispetto a quello di al-Ġannāwunī perchè sviluppa, come diremo, alcuni punti dottrinali a differenza di altri. Anche dal punto di vista letterario questo credo appare posteriore in quanto, rispetto a quello di al-Ġannāwunī, ha un più accentuato carattere catechistico.

Esclusa la derivazione diretta, si può avanzare la congettura che i testi costituiscano due elaborazioni differenti di un unico esemplare o delle redazioni, araba e berbera, di questo esemplare. Per la ricostruzione di questo ipotetico capostipite la prima operazione è l'atetesi degli elementi divergenti tra i due testi, in quanto ciascuno rappresenta il prodotto della speculazione teologica particolare all'epoca del suo autore. Dalla 'aqīda di 'Amr b. Ġami' andrebbe pertanto espunta, in sostanza, la parte finale, che manca in quella di al-Ġannāwunī, dedicata ad alcuni punti particolarmente sviluppati dalla seriore teologia: profeti, angeli, libri rivelati. Dalla 'aqīda di al-Ġannāwunī andrebbero espunte invece la teoria della conoscenza e la parte polemica che mancano in quella di 'Amr b. Ġami', giacchè la prima, dopo la protesta di al-Ġazzālī contro ogni specie di intellettualismo teologico, andò man mano scomparendo dai credi, e la seconda non fu più al centro dell'interesse, una volta diffusasi la sensazione che il pericolo delle sette e degli scismi era finito.

Espunte le parti divergenti, i due esemplari corrispondono e farebbero fede del testo del presumibile archetipo laddove coincidono perfettamente. Sono da considerare varianti rispetto a questo testo le discrepanze che abbiamo sopra rilevate. Esse non hanno tutte lo stesso valore. Alcune appaiono come interpolazioni chiarificatrici o esemplificatrici, ora in al-Ġannāwunī (e, f, g), ora in 'Amr b. Ġami' (n, o), o come semplici inversioni (q). Altre sembrerebbero fraintendimenti del testo occasionati, forse, dalla mediazione del berbero. Per esempio, in m, 'Amr b. Ġami' porta erroneamente 'adāwa al posto di *barā'a*. In l si hanno due diverse lezioni della terza «fortezza» della religione. Quella in 'Amr b. Ġami' (*l'astensione da ogni ribellione*) non si spiega nel contesto ed è probabile che sia anch'essa dovuta a errore di traduzione.

L'errore sarebbe stato corretto a margine, secondo la lezione giusta che si ritrova in al-Ġannāwunī, e la glossa inserita nel testo come espressione sinonimica (*Si dice anche... ecc.*). Altre varianti (*h, i, p*) danno regole diverse su alcuni punti di applicazione del diritto di guerra. Il principio, espresso in 'Amr b. Ġami' (*h*), che la guerra contro i Musulmani dissidenti è senza quartiere, ove questi abbiano la possibilità di rifugiarsi in luoghi sicuri e rinvigorire le loro forze, riflette, probabilmente, rispetto alla posizione meno rigorista di al-Ġannāwunī, una fase più antica, quando cioè i dissidenti costituivano causa perenne di turbamento e di guerra. Basta pensare alle lotte senza tregua condotte dall'ibādismo africano di Tāhart contro gli scismi nati nel seno della comunità. Così pure la norma che in 'Amr b. Ġami' (*i*) fissa nella misura – che non trovo altrove – di dieci *dirham* per la Gente del Libro in generale e di dodici *dirham* per i Cristiani l'importo della *ġizya*, sembra documentare, rispetto ad al-Ġannāwunī che viceversa riporta le opinioni dei giuristi in materia, un concreto e attuale provvedimento tributario dell'autorità ibādita. E poichè soltanto con la dinastia dei Rustamidi (160-226 eg., 776-909 d.C.) l'ibādismo ebbe autorità e funzioni di stato, si potrebbe azzardare l'ipotesi che a quel periodo risalga la suddetta norma tributaria. Una particolare situazione storica, quale per esempio quella degli Ibāditi sottomessi agli Aġlabidi ma fedeli ai Rustamidi, potrebbe riflettere il principio, contenuto in 'Amr b. Ġami' (*p*), che la *barā'a* non si applica ai sudditi dell'*imām* ingiusto per tema che ne venga a soffrire l'ibādita che dissimula la fede per salvaguardare la propria persona (*taqiyat^{an} 'alā nafsihī*). Testimoni infine di un diverso orientamento dottrinale sono le varianti in *a, b, c, d*. In *a*, la descrizione del concetto di Dio, fatta da 'Amr b. Ġami', non contiene alcun riferimento agli attributi divini (*ṣifāt*) che sono viceversa elencati in al-Ġannāwunī. La mancanza è significativa in quanto la questione degli attributi di Dio non interessò i teologi se non a partire dal III secolo dell'egira, IX d.C. In *b* si hanno due diverse formulazioni del dogma della predestinazione. La lezione di 'Amr b. Ġami', a differenza di quella di al-Ġannāwunī, non contiene la precisazione che Dio è autore così del bene come del male. È risaputo che i Mu'taziliti criticavano il dogma della predestinazione con l'argomento, fra gli altri, che Dio, essendo giusto, non può volere il male. Sicchè la formulazione del dogma, così com'è in al-Ġannāwunī, che in campo ortodosso ritroviamo per la prima volta nella *waṣṭya* attribuita ad Abū Ḥanīfa (III eg., IX d.C. ⁴⁴), appare come una protesta contro la tesi mu'tazilita e rappresenta, rispetto a quella di 'Amr b. Ġami', un passo ulteriore. In *b*, la lezione di al-Ġannāwunī che estende la pratica delle opere anche a quelle supererogatorie, dà al concetto di fede una coloritura

⁴⁴ Cf. Wensinck, *The Muslim Creed*, cit., p. 126.

mu'tazilita assente in 'Amr b. Ğami'. In *d*, le varianti *iğmā'* (al-Ğannāwunī) e *ra'y* ('Amr b. Ğami') possono essere spiegate in più d'una maniera. Si potrebbe pensare che un originario termine berbero usato per indicare l'*iğmā'* sia stato ritradotto con *ra'y*. Ma la cosa sembra poco probabile perchè i termini tecnici erano mutuati dall'arabo tali e quali. Una ipotesi è che i termini *iğmā'* e *ra'y* siano per gl'Ibāditi equivalenti, come è stato sostenuto da M. M. Moreno⁴⁵. Come prova dell'equivalenza il nostro compianto islamista portò il fatto che un autore ibādita del VI secolo dell'egira, XII d.C., Abū Ya'qūb al-Warḡalānī, nel suo *Kitāb al-Dalīl li-ahl al-'uqūl*, così enumera le fonti del diritto: *al-kitāb wa 'l-sunna wa ra'y al-Muslimīn wa 'l-'aql*⁴⁶. L'affermazione del Moreno è giusta. Occorre tuttavia precisare che per gl'Ibāditi *ra'y* non solo è equivalente a *iğmā'*, ma comprende anche il *qiyās*. al-Qaṣbī infatti, nel suo commento alla '*aqida* di al-Ğannāwunī, osserva che invece del termine *iğmā'* l'autore avrebbe dovuto usare il termine *ra'y*, perchè comprensivo appunto del *qiyās*. La stessa cosa dice sostanzialmente lo *ṣayḥ* Aṭfiṣ nel commento alla '*Aqīdat al-tawḥīd* di 'Amr b. Ğami': «*ra'y* è la *interpretatio legis* dei dottori (*iğtihād al-'ulamā'*); quanto all'*iğmā'*, esso è ciò che si prende dal Corano e dalla sunna, ma il suo posto (*ma'had*) è nascosto; e questo è *iğtihād*, in quanto [la norma] è nascosta soltanto a quelli che non fanno *iğmā'*. Se così non fosse e [la norma] apparisse chiara e manifesta nel Corano e nella sunna o in uno dei due, si direbbe che essa deriva dal Corano o dalla sunna, ma non dall'*iğmā'*⁴⁷». Insomma, il ragionamento dello *ṣayḥ* Aṭfiṣ è il seguente sillogismo: *ra'y* = *iğtihād*; *iğmā'* = *iğtihād*; *ra'y* = *iğtihād* e *iğmā'*. Tutto ciò spiega come l'*Encyclopédie de l'Islam*⁴⁸ e un moderno autore arabo non ibādita, Šakīb Arslān⁴⁹, sono giunti alla conclusione che gl'Ibāditi mancano dell'*iğmā'* e del *qiyās* e che entrambi sono sostituiti dal *ra'y*. In altri termini, come abbiamo già rilevato, la conclusione adottata in base a un ragionamento sistematico (*ra'y*, *iğtihād*, *qiyās*) non assume per gl'Ibāditi valore obbligatorio se non con la sanzione dell'*iğmā'*, o consenso dei dottori. Il processo per il quale al termine *ra'y* è venuto a sostituirsi il termine *iğmā'* potrebbe essere quindi così ricostruito: in origine le fonti del diritto non erano che il Corano, la sunna e sussidiariamente il *ra'y*. Ciò è

⁴⁵ Note di teologia ibādita, in *AUON*, N.S., III (1949), p. 301.

⁴⁶ Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Warḡalānī, *Kitāb al-Dalīl li-ahl al-'uqūl*, Cairo, lit., 1306 eg., 1889 d.C., II, p. 18. L'autore, morto nel 570 eg., 1175 d.C., secondo al-Šammāhī, *Siyar*, cit., p. 445, è chiamato anche al-Sadrātī e il suo libro *Kitāb al-Dalīl wa 'l-burhān*.

⁴⁷ Muḥammad b. Yūsuf Aṭfiṣ, *Šarḥ 'Aqīdat al-tawḥīd*, lit., s.n.t., 1326 eg., 1908 d.C., p. 93-4.

⁴⁸ Si veda a p. 558, no. 15.

⁴⁹ Lothrop Stoddard e Amīr Šakīb Arslān, *Hādīr al-'Alam al-islāmī*, Cairo, 1343 eg., 1924 d.C., II, p. 353.

conforme alla tradizione secondo la quale Mu'ād b. Ġabal fu mandato nel Yemen come giudice e in risposta alle domande del Profeta circa i principi che intendesse seguire come giudice, rispose che avrebbe usato il proprio criterio (*aġtahidu ra'yī*) se non avesse trovato alcuna guida nel Corano o nella sunna del Profeta, programma che il Profeta avrebbe approvato calorosamente⁵⁰. Il consenso intervenne in seguito a garantire l'autenticità e la corretta applicazione del Corano, la fedele trasmissione della sunna del Profeta, il legittimo uso del *ra'y* e i suoi risultati; a coprire, in breve, ogni norma applicata a particolari fattispecie. Sicchè la sua funzione prevalente finì con l'assorbire quella del *ra'y*. Soltanto in un secondo tempo il *ra'y*, nella forma limitata del *qiyās*, riacquistò il suo autonomo valore e si pose come quarta fonte della legge. Quest'ultimo passo gl'Ibāditi, almeno al tempo di al-Ġannāwunī, non l'avevano ancora compiuto.

Se le considerazioni avanzate e le ipotesi formulate rispondono alla realtà, le varianti di cui è portatore l'esemplare di 'Amr b. Ġamī' rispecchierebbero, rispetto a quelle di al-Ġannāwunī, una fase più antica del pensiero giuridico-dommatico. Esse sarebbero pertanto quelle che con maggiore probabilità rispondono al testo da cui i due documenti deriverebbero.

Questo testo ricostruito come presunto archetipo manterrebbe la posizione ibādita sui seguenti punti: (a) fede e opere, (b) predestinazione, (c) imāmato, (d) obbligo di prescrivere il bene e di vietare il male, (e) *wilāya* e *barā'a*, (f) *kitmān*, (g) atteggiamento verso i non ibāditi.

Non sono toccati i seguenti punti dipendenti dalla dottrina mu'tazilita, i quali invece si ritrovano nei credi ibāditi posteriori:

- a) creazione del Corano;
- b) invisibilità di Dio;
- c) interpretazione metaforica di particolari della escatologia e degli antropomorfismi apparenti;
- d) eternità delle pene infernali anche per il musulmano reprobato;
- e) essenza e attributi divini.

Il nostro ipotetico testo sarebbe dunque immune dalle sovrastrutture della dottrina mu'tazilita. Poichè, d'altra parte, contiene riferimenti a posizioni teologiche posteriori alla metà del II secolo dell'egira, VIII d.C., (nonchè a uno storico personaggio, Abū 'Ubayda al-Tamīmī⁵¹, morto nel 137 eg., 754 d.C.), bisognerebbe ritenere che fino a tale epoca non ci furono influssi mu'taziliti, sebbene ibādismo e mu'tazilismo avessero comune centro spirituale in Baṣra. Sarebbe pertanto da escludere che gl'Ibāditi, i quali emigrarono nel Magrib agli inizi del II secolo dell'egira, avessero assorbito già in Oriente elementi della dommatica mu'tazilita. Questi elementi non si sarebbero

⁵⁰ Abū Dā'ūd, III, 220.

⁵¹ Sul quale si veda p. 591, no. 93.

fatta strada nell'ibādismo se non in un secondo tempo. Potrebbe darsi che ciò sia avvenuto presso gl'Ibāḍiti d'Oriente e che poi i dogmi mu'taziliti siano passati agli Ibāḍiti d'Occidente per effetto dei rapporti intellettuali, mai intermessi, tra gli uni e gli altri, ma è assai più probabile che l'infusso mu'tazilita abbia agito nell'Africa Settentrionale, dove il mu'tazilismo era penetrato sul finire dell'VIII secolo e si era particolarmente sviluppato a opera degli Sciiti idrisiti. Sarei pertanto propenso a risolvere in questo senso il problema prospettato del Nallino se gl'Ibāḍiti dell'Africa Settentrionale accolsero la dommatica mu'tazilita in Oriente prima di emigrare nel Maḡrib, ovvero l'accolsero nell'Africa Settentrionale, a contatto con gli Sciiti idrisiti e con i Mu'tazila dell'antica provincia tingitana.

TESTO DELLA 'AQĪDA IN TRADUZIONE

I.

- p. 9 Sappi - e Iddio ispiri noi, dia a te discernimento e ci conceda per
 p. 10 Sua grazia aiuto e soccorso - che Iddio eccelso attesta per sè l'unicità
 (*waḥdanīya*) e l'attestano per Lui gli angeli cherubini; e quelli che conoscono Dio sono i credenti. Dio eccelso ha detto: « Dio stesso è testimonio che non c'è altro Dio che Lui, e gli angeli e i signori della scienza testimoniano ancora: ' Non c'è altro Dio che Lui, il Governante con giustizia, il Potente, il Saggio ' » (*Cor.*, III, 18). Egli ha reso obbligatoria la professione della Sua unicità (*tawḥīd*) per ogni Suo servo legalmente obbligato (*mukallaḥ*), libero
 p. 11 e schiavo, maschio e femmina, quando abbia raggiunto la pubertà e non abbia mente inferma che impedisca il *taklīf*, per le parole dell'Eccelso: « Non ho creato i *ḡinn* e gli uomini altro che perchè M'adorassero » (*Cor.*, LI, 56), cioè professassero l'unicità di Dio. Mandò inviati per invitare le Sue creature a confessare la Sua unicità, così dicendo: « agli 'Ād inviammo il loro fratello Hūd, che disse loro: ' O popol mio! Adorate Dio! Non avete altro Dio che Lui ' » (*Cor.*, VII, 65), cioè confessate la sua unicità; e ancora: « Ai Tamūd inviammo il loro fratello Šālīḥ, che disse loro: ' O popol mio! Adorate Dio! Non avete altro Dio che Lui ' » (*Cor.*, VII, 73), cioè professate la Sua unicità; e così gli altri inviati. E giacchè il servo di Dio è tenuto in modo preciso a professare la Sua unicità, egli deve riconoscere il suo Creatore non appena pubere (*ma'a awwal al-bulūḡ*) e non ha la facoltà d'ignorarLo nemmeno per un batter d'occhio.

II.

Sappi che non v'ha via più chiara per giungere alla conoscenza p. 13
 (*ma'rifa*) del Creatore che il conoscere le cose esistenti (*mawġūdāt*) e il discernere (*tamyīz*) tra la somma dei conoscibili (*ma'lūmāt*). Orbene, devi sapere che tutte le cose sono di due specie: ciò che esiste *ab aeterno* (*qadīm*) e ciò che è prodotto nel tempo (*muḥdaṭ*). Eterno è Dio – sia lode a Lui –, il solo ad avere la qualità di unico, di dio, di signore. Ciò che è prodotto nel tempo è di due specie: corpo (*ġism*) e accidente (*'araḍ*). L'accidente è di due specie: movimento (*ḥaraka*) e quiete (*sukūn*). Il movimento è di due specie: acquisito (*kasbīya*) e necessario (*ḍarūrīya*). Il corpo è di due specie: visibile p. 14 (*mar'īy*), come gli oggetti, e invisibile (*ġayr mar'īy*), come l'aria e i venti. Il visibile è di due specie: vivente (*ḥayawānī*) e inerte (*mawānī*). L'inerte è di due specie: inerte che ha vita come la terra e le sementi, e inerte che non ha vita, come il ferro e le pietre. Il vivente è di due specie: animato p. 15 (*rūḥī*) che striscia e cammina e vegetale (*ma'ī*) che germoglia e s'eleva. L'animato è di due specie: intelligente (*'āqil*) legalmente obbligato (*mukallaḥ*), come gli angeli e i *ġinn* e gli uomini (*taqīlān*), e irragionevole (*ġāfil*) non considerato [dalla Legge] (*muhmal*), come le fiere e le greggi. L'intelligente è di due specie: credente (*mu'mīn*) e miscredente (*kāfir*). Il credente è p. 16 di due specie: impeccabile (*ma'ṣūm*) e non impeccabile (*ġayr ma'ṣūm*). L'impeccabile è come gli angeli e i profeti; il non impeccabile come gli altri che credono nei profeti. Il miscredente è di due specie: infedele (*muṣrik*) e ipocrita (*munāfiq*). L'infedele è di due specie: rinnegatore (*ġāḥid*) e equiparante (*musāwī*). Il non impeccabile è di due specie: che riconosce la fede nel complesso e ne osserva l'esplicazione, e che riconosce la fede nel complesso e ne omette l'esplicazione.

Se è stabilito e consolidato nella tua comprensione (*fahm*) e nella p. 17 tua mente (*'aql*) che le cose sopra menzionate sono prodotte nel tempo (*muḥdaṭa*), fatte (*maṣnū'a*), create (*maḥlūqa*) col segno (*dalīl*) del nuovo, del bisogno e della imperfezione, riconoscerai che esse hanno un produttore (*muḥdiṭ*) che le ha prodotte, un creatore che le ha create, perchè l'opera (*ṣan'a*) prova il suo fattore e il suo produttore. Dio – grande e potente – ha detto: « Di Dio dunque dubitate, del Creatore dei cieli e della terra? » (*Cor.*, XIV, 10). Fu chiesto a un beduino: ' qual'è la prova che questo mondo ha un fattore? ' E quegli rispose: ' lo sterco prova il cammello, l'orma del piede colui che l'ha impressa e un edificio sublime di tanta bellezza e una sede umile p. 18 di tanto disegno non rivelerebbero il Fattore esperto? ».

Disse il savio:

« Forse non moriremo noi tutti? Quale dei figli d'Adamo è eterno? »

« Essi han principio dal Signore, tutti al loro Signore ritorneranno.
 « Stupisce come ci si possa ribellare al Signore, e come possa esserci chi lo rinneghi.

« In ogni cosa è un segno che prova essere Lui l'Unico.

« In ogni movimento o quiete c'è sempre una testimonianza di Dio » ⁵².

- p. 20 Questa prova è fra quelle che la ragione impone senza che sorga contrasto in seno alla gente d'intelletto (*ahl al-'uqūl*). Orbene, i dotti hanno
 p. 21 limitato a tre le vie della conoscenza umana: percezione innata (*al-hiss al-maṭbū'*), ragione composita (*al-'aql al-maḡmū'*), legge tramandata (*al-šar' al-masmū'*).

La percezione innata si divide in tre categorie: percezione per aderenza, come si ha con il tatto e il gusto; percezione con distacco, come si ha con la vista, l'odorato e l'udito; percezione da parte dell'organismo, come è il
 p. 23 caso, ad esempio, del dolore, del male, della gioia, della tristezza, dell'esistenza, della non esistenza, del prodursi nel tempo e dell'essere eterno.

p. 24 La ragione composita si divide nelle tre categorie:

- p. 25 1. del necessario (*wāḡib*), come la nozione dell'agente una volta accertata l'azione. Dio - Grande e Potente - dicendo: « Di Dio dunque dubitate, del Creatore dei cieli e della terra? » (*Cor.*, XIV, 10), ha asserito che il dubbio è bandito da colui che abbia scacciato da sè l'ignoranza che v'è stata una creazione (*futūr*). Fra le necessità della ragione (*wāḡibāt*) è che: resta affermata (*tubūt*) la potenza (*qudra*) in colui del quale si è affermata l'azione; resta affermata la scienza in colui del quale si è affermata la
 p. 26 potenza; resta affermata la vita in colui del quale si è affermata la scienza; resta affermata l'esistenza in colui del quale si è affermata la vita;

2. dell'impossibile (*mustahil*), come l'unione dei due contrari, l'esistenza di una unica cosa in due luoghi, il dar moto al corpo in due direzioni. Impossibile è l'agente (*fā'il*) impotente (*ḡayr qādir*), il potente non sapiente (*ḡayr 'ālim*), il sapiente non vivo (*ḡayr ḥayy*), il vivo non esistente (*ḡayr mawḡūd*);

3. del possibile (*ḡā'iz*): ossia di quanto per la ragione non è nè necessario nè impossibile e che per la stessa può esistere oppure non esistere.

La legge tramandata (*al-šar' al-masmū'*) si divide in tre categorie: fonte (*aṣl*), ciò che è arguibile dalla fonte (*ma'qūl al-aṣl*), continuità dello stato della fonte (*istiṣhāb ḥāl al-aṣl*).

- p. 27 La fonte si divide in tre categorie: Corano, sunna, consenso (*iḡmā'*).
 « Ciò che è argomentabile della fonte » si divide in tre categorie: valore

⁵² I versi sono di Abū 'l-'Atāhiya. Si ritrovano, tranne l'ultimo, in Abū 'l-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, Būlāq 1285 eg., 1868 d.C., III, 143. Sul poeta, morto nel 210 eg., 825 d.C., si veda *E. I.*, s. v.

(*lahn*) del discorso (*al-ḥiṭāb*), implicazione (*fahw*) del discorso, significato (*ma'nā*) del discorso ⁵³.

La « continuità dello stato della fonte » si divide in tre categorie libertà da obbligazione (*barā'at al-dimma*), vincolo di obbligazione (*ṣuġl al-dimma*), equità (*istiḥsān*). Quanto alla libertà da obbligazione, la regola (*aṣl*) nei doveri rituali (*farā'id*) è che si è esenti da obbligazioni: non vi è dovere (*farḍ*) se la legge non lo stabilisca; chi pretende [che v'è in un dato caso] il vincolo della obbligazione deve darne la prova, e chi lo nega dopo che questa è stata accertata deve dare la prova. L'equità è sentenza basata sull'autorità di altri (*taqlid*), senza vincolo, prova o dimostrazione. p. 28

Quanto al « valore del discorso », esso è il sottinteso (*ḍamir*) [ossia quanto è in esso sottinteso] senza di che il discorso non sarebbe completo [ossia non avrebbe significato ⁵⁴], come nel caso delle parole di Dio eccelso: « Se però qualcuno di voi è malato o ha un inconveniente alla testa, dovrà riscattare l'obbligo con un digiuno » (*Cor.*, II, 192), se cioè si rade ⁵⁵. p. 29

Quanto alla « implicazione del discorso », essa si ha quando il significato delle parole esige più di quello che è espressamente detto, come è nel caso delle parole di Dio eccelso: « Non dir loro [ossia ai genitori] 'Uff'!, non li rimproverare » (*Cor.*, XVII, 23); si deve infatti intendere che l'insulto, la percossa e l'uccisione sono più del rimprovero.

Il « significato del discorso » è quanto si intende della sua lettera. p. 30

Dato che la ragione col suo argomentare, necessario al riguardo, indica che l'opera deve avere un fattore, fattore di queste cose fatte e create è Allāh - sia lodato Egli, il Grande, il Potente, l'Eterno - Allāh che non può ricevere attributo (*sifa*) fra gli attributi delle cose prodotte (*muḥdat*), nè può essere qualificato con essi; se lo fosse, Gli inerebbero gli stessi bisogni e la stessa imperfezione che ineriscono alle cose prodotte. p. 31

È certo quindi che l'eternità spetta a Dio solo e che Egli è l'inventore (*bādi'*) dei cieli e della terra e di quanto v'ha in essi. Non v'ha creatore, non provveditore, non produttore all'infuori di Lui. Dio eccelso ha detto: « V'è forse un creatore altri che Dio? Egli vi provvede dal cielo e dalla terra » (*Cor.*, XXXV, 3). E ha detto anche: « Non è a Lui che appartengono la Creazione e l'Ordine? Sia benedetto Iddio, il Signore del Creato! » (*Cor.*, VII, 54).

La unicità, nella lode di Dio eccelso, spetta necessariamente a Dio solo

⁵³ Qui avanti la spiegazione di queste espressioni.

⁵⁴ Questa è la definizione di *kalām* data dai grammatici: la proposizione per essere tale deve avere un senso compiuto.

⁵⁵ Che si tratti di rasatura si desume dalla frase precedente dello stesso versetto: « Compilate il pellegrinaggio e la visita ai luoghi santi per amor di Dio, ma se ne siete trattenuti, andranno bene in cambio le offerte che potrete con facilità inviare, e, finchè l'offerta non sia giunta a destinazione, non radetevi la testa ».

p. 32 per la prova della ragione e per quanto si ascolta della Legge. Dio eccelso di ciò ha ammonito i suoi servi con le parole: « Di', Egli, Dio, è uno, Dio, l'eterno. Non generò, nè fu generato – e nessuno Gli è pari » (*Cor.*, CXII, 1, 4).

Le parole: « Di', Egli, Dio, è uno » sono confutazione ai Materialisti (*Dahriya*); la parola « uno » è confutazione ai Dualisti (*Tanawiya*); la parola « Eterno » è confutazione agli Antropomorfisti (*Muğāssima*); le parole p. 33 « non generò, nè fu generato » sono confutazione ai Giudei⁵⁶ e ai Cristiani; le parole « e nessuno Gli è pari » sono confutazione agli Assimilanti [Dio alle creature] (*Mušabbiha*).

Si è detto che le specie del politeismo (*širk*) sono otto: la pluralità (*kuṭra*), il numero (*'adad*), il mutamento (*taqallub*), le deficienze (*naqā'is*), la causa (*'illa*), l'effetto (*ma'lūl*), i contrari (*aḍḍād*), le forme (*aškāl*).

Dio ha allontanato da sè la pluralità e il numero dicendo: « Di', Egli, p. 34 Dio, è uno »; ha allontanato da sè il mutamento e le deficienze con la parola « Eterno »; ha allontanato da sè la causa e l'effetto dicendo: « Non generò, nè fu generato »; ha allontanato da sè i contrari e le forme dicendo: « e nessuno Gli è pari ».

Han detto alcuni dotti: è possibile (*ğā'iz*) descrivere ogni cosa come una, ma l'Uno in verità è Dio – sia lode a Lui – perchè il Creatore non accetta divisione a differenza delle creature. Non vedi che l' « uno » per quanto riguarda noi è in verità due, corpo e anima? [nasce] da due, maschio e femmina? [vive] per due, cibo e bevanda? in due, notte e giorno? con due, movimento e quiete? Dio eccelso è diverso da questo, Egli è Uno nella Sua essenza, Uno nei Suoi attributi; Uno nella Sua azione. Ossia, non v'ha p. 35 essenza come la Sua, nessuno può essere qualificato con i Suoi attributi, nessuno può agire come Lui.

La spiegazione di « *al-ṣamad* » nella lingua araba è « il signore giunto all'estremo limite nella signoria e nobiltà ». Ha detto il poeta:

« Ahimè! È venuto di buon mattino l'annunciatore di morte del migliore dei Banū Asad, 'Amr ibn Mas'ūd, il signore eccelso (*al-ṣamad*) »⁵⁷.

Si dice anche: « *al-ṣamad* » è colui cui ci si rivolge nel chiedere l'apagamento dei bisogni. Ha detto lo *ṣayh* Aḥmad b. al-Nazar al-'Umānī⁵⁸:

« O Signore mio, a te mi rivolgo affinché Tu accolga il mio pentimento e mi sgravi dalla mia colpa ».

La spiegazione di « *kufū'* » è « compagno nelle stesse qualità ». Ha detto Ḥassān b. Tābit:

⁵⁶ Cf. *Cor.*, IX, 30: « I Giudei han detto: 'Uzayr è il figlio di Dio!' ».

⁵⁷ Il verso si ritrova in *Ağānī*, XIX, p. 88, attribuito a una anonima prefica.

⁵⁸ Da me non altrimenti conosciuto.

« Lo metti in satira, e tu non sei compagno (*kufū'*) a lui; il peggiore di voi due è di riscatto al migliore »⁵⁹.

Dissentirono i dotti sulla derivazione del nome « Allāh » eccelso. Alcuni dissero che l'origine è da *lāha* [essere alto] e che « *al-ilāh* » nella lingua araba significa « l'alto ». Dicono infatti gli Arabi: *lāhat al-šams* quando il sole è alto. Ha detto il poeta⁶⁰: p. 37

« Il mio Signore si è levato sulle creature tutte, il Creatore del creato non si vede, ma ci vede ». p. 39

Si è detto anche che l'origine è da « *al-wālih* » che significa « perplesso », perchè i cuori si rivolgono a lui perplessi nel chiedere l'appagamento dei bisogni. Ha detto il poeta:

« Io mi vedo commosso nel seguirli come chi è titubante (*tarab al-wālihi*) e smarrito »⁶¹.

Si è detto che « Allāh » è il nome di Colui che solo (*illā huwa*) merita di essere onorato e si è detto che « Allāh » è un nome sul quale sono costruiti gli attributi. Suoi attributi sono: vita, scienza, potenza, volontà, parola, udito, vista. Qualificarlo con questi attributi significa escludere i loro contrari: Dio eccelso è vivo, non morto; sapiente, non ignorante; potente, non impotente; volente, non costretto; parlante, non muto; udente non sordo; veggente, non cieco. « Ma no! D'immensa altezza più alto e glorioso è Lui sopra quel che dicono gl'iniqui! » (*Cor.*, XVII, 43). p. 40 p. 41

III.

Sappi che del *tawḥīd* non si giova se non il credente che osserva la religione di Dio eccelso. La religione di Dio è l'Islam. L'Islam si divide in due parti (*qism*): professione verbale (*qawl*) e pratica (*'amal*). La professione verbale si divide in tre parti: la prima è confessare che non v'ha Dio all'infuori di Lui, l'Eterno senza principio; il Perpetuo, senza fine; il Vivente, senza secchezza o freschezza; il Sapiente, senza apprendimento o studio; il Potente, senza difficoltà o fatica; il Volente, senza bramosia o bisogno; il Parlante, senza lingua o labbra; l'Udente, senza orecchi o condotti auricolari; il Veggente, senza palpebra o pupilla. p. 44

⁵⁹ Il verso si ritrova in *Agāni*, cit., IV, p. 5. Sul poeta, morto nel 54 eg., 674 d.C., si veda C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, I, 37 e S.I., 67.

⁶⁰ Non identificato.

⁶¹ Il verso è di al-Nābiga al-Ġa'dī e si ritrova in M. Nallino, *Le poesie di an-Nābigah al-Ġa'dī*, Roma 1953, p. 80, v. 34.

- La seconda parte è confessare che Muḥammad b. 'Abdallāh b. 'Abd al-Muṭṭalib al-Hāsimi al-Qurayṣi è servo di Dio e Suo inviato. Egli lo ha mandato con la retta guida e la Religione della Verità perchè prevalga sulle religioni tutte, anche a dispetto degli idolatri (*Cor.*, IX, 33). Egli ha suggellato con lui i Suoi profeti e lo ha preferito a tutte le creature. Ne è prova il detto del Profeta di Dio – lo benedica Egli e lo salvi –: « Mi sono state date cinque cose che nessuno prima di me aveva avute: sono stato inviato ai rossi e ai neri; mi è stata fatta la terra luogo di prosternazione e la sua polvere mezzo di purificazione; m'è stato reso lecito il bottino, mentre non era stato ad alcuno prima di me; sono stato aiutato col terrore, che mi precede di un mese; m'è stata data l'intercessione e l'ho riservata alla mia comunità» ⁶².
- p. 46
- La terza parte è confessare che quanto Muḥammad b. 'Abdallāh ha apportato è verità e ciò consiste nel credere in Dio, nei Suoi angeli, nei Suoi libri, nei Suoi inviati, nella resurrezione, nel rendiconto [delle azioni], nel paradiso, nell'inferno, nel decreto (*qadar*) che, buono o cattivo, viene da Dio.
- p. 47
- Quanto alla pratica (*'amal*) che fa parte della fede, essa consiste nell'ottemperare ai precetti obbligatori e supererogatori comandati da Dio. Quel che è stato comandato si divide in tre parti: tramite il Libro, tramite la sunna, tramite l'*iḡmā'*. Colui che nega un qualsiasi punto della confessione verbale e della pratica è politeista (*muṣrik*).
- p. 48
- Derivano dal Libro: l'obbligo delle cinque preghiere ⁶³, la *zakāt* nelle sue varie specie, il digiuno del mese di *ramaḍān*, la lavanda per la grande impurità (*ḡanāba*), l'abluzione, il pellegrinaggio alla Casa [di Dio] per chi può farlo, la guerra per la causa di Dio, le quote ereditarie, l'interdizione di tutte le cose proibite, le sanzioni (*ḥudūd*) obbligatorie, e quanto è a ciò simile.
- p. 49
- Derivano dalla sunna: il numero delle cinque preghiere, l'ammontare delle quote della *zakāt*, la lapidazione dell'adultero (*zānⁱⁿ muḥṣan*), la preghiera del *witr* ⁶⁴, la *maḍmaḍa* ⁶⁵, l'*istinṣāq* ⁶⁶, il *mash* delle orecchie ⁶⁷,
- p. 50

⁶² Cf., al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Bulāq 1296 eg., 1879 d.C., I, p. 80.

⁶³ L'aggiunta del « cinque » è errore evidente corretto poco dopo, là dove si parla degli obblighi derivanti dalla sunna.

⁶⁴ Preghiera supererogatoria della fine della notte.

⁶⁵ Pratica tradizionale nell'abluzione. Consiste nello sciacquarsi la bocca.

⁶⁶ Altra pratica tradizionale nell'abluzione. Consiste nell'aspirare acqua colle narici.

⁶⁷ Nell'eseguire l'abluzione.

l'istingā' ⁶⁸, la circoncisione, il fatto che non c'è testamento (*waṣīya*) per l'erede ⁶⁹, e quanto è a ciò simile, purchè non ne sia menzione nel Libro.

Derivano dall'*ig̃mā'*: il patto (*'aqd*) dell'imāmato, l'impossibilità [dell'esistenza] di due *imām* su una sola via, la fustigazione di colui che beve vino, la quota ereditaria di un sesto per i due avi, il *qiyām* del mese di rama-dān, le norme concernenti l'assente, e quanto è a ciò simile, purchè non ne sia menzione nel Libro di Dio e nella sunna. p. 51

Sulla fede (*imān*) la gente dissenti in due opinioni. I Murgi'iti affermarono: la fede consiste unicamente nel professare l'unicità di Dio, come da Lui comandato, negare che Egli abbia simili e eguali e che abbia attributi delle sue creature che a Lui non si addicono. Oltre a questo, gli ordini di ubbidienza e i divieti di ribellione non sono per loro nè *imān*, nè *dm*, nè Islam. Si divisero in tre sette: una setta affermò: « la fede è conoscenza (*ma'rifa*) senza confessione (*iqrār*) », ed è rappresentata da Ğahm b. Ṣafwān ⁷⁰ e dai suoi seguaci. Un'altra setta affermò: « la fede è confessione senza conoscenza », ed è rappresentata da Marwān b. Ğaylān ⁷¹ e dai suoi seguaci. La terza setta affermò: « la fede è confessione e conoscenza », ed è rappresentata da Abū Ḥanīfa. p. 52

L'argomento di Ğahm [tratto] dal Libro è il detto di Dio eccelso: « Quelli che dicono ' Abbiamo creduto! ' con le loro bocche, ma non credono i loro cuori » (*Cor.*, V, 41); e quello [tratto] dalla sunna è il detto dell'Inviato di Dio - preghi Egli per lui e lo salvi -: « ' La fede è qui ' e indicò con mano il petto », e fatti simili. L'argomento di Marwān [tratto] dal Libro è il detto di Dio eccelso: « O voi che credete » ⁷² ossia professate [la fede]; e quello [tratto] dalla sunna è il detto dell'Inviato di Dio - preghi Egli per lui e lo salvi -: « Mi è stato ordinato di combattere la gente fino a che non dicano ' Non v'ha Dio all'infuori di Allāh ' », e frasi simili. Abū Ḥanīfa addusse a favore della propria opinione l'argomento sia degli uni che degli altri. p. 53

Ma il resto della comunità fu d'accordo che la fede è professione verbale (*qawl*) e pratica (*'amal*) in difformità dall'affermazione dei Murgi'iti. Essi ebbero cinque dottrine diverse su colui che fa la professione verbale (*atā bi 'l-qawl*) e neglige la pratica (*ḍayya'a al-'amal*). I Ṣufriti affermarono: colui che fa la professione verbale e neglige la pratica è politeista p. 54

⁶⁸ Il nettarsi con acqua dopo aver soddisfatto a necessità naturale.

⁶⁹ L'erede legittimo del testatore è cioè incapace di ricevere per testamento. Cf. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma, II (1938), p. 534 sgg.

⁷⁰ Si veda p. 562, nota 27.

⁷¹ Precisamente Abū Marwān Ğaylān. Si veda p. 562, nota 28.

⁷² *Passim* nel Corano.

(*mušrik*), miscredente (*kāfir*), traviato (*dāll*), perverso (*fāsiq*), ribelle (*'āṣ*), non musulmano, non credente.

I Qadariti affermarono: colui che fa la professione verbale e neglige la pratica è perverso, traviato, ribelle, non credente, non musulmano, non politeista, non miscredente.

Gli Antropomorfisti affermarono: colui che fa la professione verbale e neglige la pratica è credente, musulmano, ribelle, colpevole (*muḏnib*), non miscredente, non traviato, non perverso; Dio, se vuole, lo punisce e, se vuole, ne ha misericordia.

I Murgi'iti affermarono: colui che fa la professione verbale e neglige la pratica è credente, musulmano, non politeista, non miscredente, non traviato, non perverso.

GI'ibāditi di ogni specie, gli Zayditi e gli Sci'iti affermarono: colui che fa la professione verbale e neglige la pratica è miscredente, ipocrita, traviato, perverso, ribelle, non credente, non musulmano, ma non politeista, e le sue norme sono quelle della *milla* islamica.

Milla è ogni legge (*šari'a*) e sistema (*ṭariqa*) che una gente prescrive a se stessa e assume a religione (*dīn*). *Dīn*, *imān* e *islām* sono nomi diversi per una sola cosa, che è obbedienza (*tā'a*) a Dio eccelso. Si dice che ogni *imān* è *dīn* e ogni *islām* è *dīn*, ma non si dice che ogni *dīn* è *islām*, nè che ogni *dīn* è *imān*, perchè *dīn* nella lingua araba s'impiega in modi diversi.

Dīn ha il significato di obbedienza. Ha detto il poeta ⁷³:

« Se tu scendessi fra i Banū Asad in obbedienza (*dīn*) ad 'Amr, si frap-
porrebbe fra noi Fadak ».

[*Dīn*] ha il significato di « consuetudine ». Ha detto al-Muṭaqqib al-'Abdī:

« Essa [la cammella] dice quando le scuoto la cinghia della sella: è sempre questo il suo *dīn* e il mio? » ⁷⁴, cioè la sua consuetudine e la mia consuetudine.

[*Dīn*] ha anche il significato di « ricompensa ». Ha detto il poeta:

« Sappi e sii certo che il tuo regno scomparirà, sappi che come avrai ricompensato (*tadīnu*) sarai ricompensato (*tudānu*) » ⁷⁵.

[*Dīn*] ha anche il significato di conto (*ḥisāb*): « quello è il *dīn* giusto » (*Cor.*, IX, 36), ossia il conto retto.

[*Dīn*] ha anche il significato di legge (*ḥukm*): « egli non avrebbe potuto

⁷³ Non identificato.

⁷⁴ Il verso si ritrova in *Lisān al-'Arab*, s.v. « waḍana ». Sul poeta, morto nel 588 d.C., si veda Brockelmann, *G.A.L.*, *Suppl.* I, p. 56.

⁷⁵ Il verso è citato anche da al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhid*, cit., cap. « fi ma'nā 'l-dīn », p. 345.

prendere suo fratello, secondo il *dm* del re » (*Cor.*, XII, 76), ossia secondo la legge del re.

Si dice che ogni *milla* è *dm*, ma non si dice che ogni *dm* è *milla*, per il motivo che abbiamo detto innanzi. p. 59

Tutte le *milla*, menzionate nel Libro di Dio, sono sei. Secondo le parole di Dio eccelso esse sono: « coloro che hanno creduto, i Giudei, i Sabii, i Cristiani, i Magi e quelli che associano, Dio distinguerà fra loro nel dì della Resurrezione » (*Cor.*, XXII, 17).

Le norme di queste *milla* sono diverse presso i Musulmani.

Le norme della *milla* islamica sono: se alcuni escono dall'obbedienza e commettono peccati mortali (*kabā'ir*) o innovano nella *milla* quel che non hanno permesso nè Dio nè il Profeta, i Musulmani li invitano ad abbandonare ciò su cui hanno traviato. Se tornano all'obbedienza, essi hanno gli stessi diritti e doveri dei Musulmani; ma se rifiutano l'obbedienza e si separano dai Musulmani, l'*imām* dei Musulmani muoverà loro guerra finchè non tornino all'ordine di Dio e non sarà lecito altro che versare il loro sangue e tenerli al bando finchè essi rimangano dissidenti (*muḥālifūn*) verso i Musulmani. Non sarà però lecito far bottino dei loro beni, non si farà prigioniera la loro prole, non si uccideranno i loro feriti, non si inseguiranno i fuggiaschi. Se si sottomettono e obbediscono all'*imām* dei Musulmani, questi prenderà la *ṣadaqa* sui loro beni e la spartirà ai destinatari, e impedirà loro di manifestare cose riprovevoli e atti di ribellione. Rimarranno validi i diritti di successione e così pure lo stato matrimoniale. Sarà vietata a noi la loro *wilāya* finchè permangano nella loro divergenza (*hilāf*) e nella loro innovazione (*bid'a*). p. 61

Quanto alle norme delle *milla* politeistiche, esse sono le stesse per i Giudei, i Cristiani e i Sabii. L'*imām* inviterà costoro ad abbracciare l'Islam; se lo fanno avranno gli stessi diritti e doveri dei Musulmani; se rifiutano di abbracciare l'Islam, egli li invita a pagare la *ḡizya* « uno per uno, umiliati » (*Cor.*, IX, 29). Se acconsentono, si prende la *ḡizya* da loro e godranno sicurezza col pagamento di essa. Nei loro confronti saranno proibite tre cose: versare il loro sangue, far bottino dei loro beni, far prigioniera la loro prole; e lecite tre cose: mangiare le bestie sgozzate da loro, sposare le loro donne libere, prendere la *ḡizya* dai loro liberi puberi. A questa non sono tenute le loro donne, i loro bambini, i loro schiavi e i loro insani di mente. Se rifiutano di pagare la *ḡizya* o di abbracciare l'Islam, l'*imām* dei Musulmani p. 62

- moverà loro guerra. Diventerà quindi lecito nei loro confronti quello che era proibito col pagamento della *ġizya*, e proibito quel che era lecito. Alla guerra
- p. 65 non sarà posto termine, fino a che non si sottomettano a uno dei due comandi: l'Islam o la *ġizya*. Sull'ammontare della *ġizya* ci fu divergenza: alcuni hanno affermato « un *dirham* ogni mese »; altri: « questo finchè lo riterrà l'*imām* », altri ancora: « a carico dei *dihqān* quattro *dirham* al mese,
- p. 66 della classe media due *dirham* al mese, degli umili un *dirham* al mese ».

Quanto ai Magi, le norme son identiche in tutto e per tutto a quelle della gente del Libro, salvo per ciò che riguarda le bestie sgozzate da loro e il matrimonio con le loro donne libere: queste due cose sono vietate, anche col pagamento della *ġizya*.

- Quanto a coloro che associano (*ašrakū*), cioè gli idolatri, le norme nei loro confronti sono le seguenti: *l'imām* li inviterà a abbracciare l'Islam; se lo fanno, avranno gli stessi diritti e doveri dei Musulmani; se rifiutano e gli fanno opposizione, *l'imām* moverà loro guerra fino a che non si convertano volenti o nolenti. Non si prenderà da loro la *ġizya* e sarà lecito far prigioniera la loro prole, predare i loro beni e versare il loro sangue, fino a che per-
- p. 67 mangono nel loro politeismo.

- Si tramanda che il Profeta - Lo benedica Iddio e lo salvi - disse: « Ho sperimentato gli Ebrei e ho trovato che essi avevano mentito su mio fratello Mosè e si erano divisi in settantuna setta, tutte dannate tranne una che si salverà, quella che Dio ha menzionato nel Suo libro, dicendo: ' Fra il popolo di Mosè c'è una comunità che si dirige secondo la Verità, e secondo la Verità agisce con giustizia ' (*Cor.*, VII, 159). Ho sperimentato i Cristiani e ho trovato che essi avevano mentito su mio fratello Gesù e si erano divisi in settantadue sette tutte dannate, tranne una che si salverà, quella che Dio ha menzionato nel suo Libro: ' Questo avviene perchè fra di loro vi sono preti e monaci ed essi non sono superbi ' (*Cor.*, V, 82). La mia comunità si dividerà in settantatre sette, tutte dannate, eccetto una che si salverà e tutti pretenderanno di essere quell'unica setta ⁷⁶ ».
- p. 68

La scissione di questa comunità sorgerà da nove *uṣūl* da cui si dirameranno le opinioni (*arā'*) finché essi cadranno nel vaniloquio. Ciò in quanto dissentirono sul *tawḥīd*, sul '*adl*, sul *qadar*, sulla *wilāya* e la '*adāwa*, sul *amr* e l'*al-naḥy*, sul *wa'd* e il *wa'id*, sulla *manzila bayna al-manzilatayn* e sul fatto che non v'ha *manzila bayna al-manzilatayn*, sugli *asmā'* e gli *aḥkām*.

Quanto al *tawḥīd*, la comunità islamica è d'accordo nell'affermare che

⁷⁶ Cf. Abū Dāwūd, *Sunan*, Cairo 1951, IV, p. 276 (*K. al-sunna*).

Dio è unico, che nulla è come Lui, che Egli è l'Udente, il Veggente, che non somiglia ad alcuna cosa e che nessuna cosa gli somiglia in nome, attributo, essenza. I *Muṣabbiha* negarono questa affermazione allorchè assomigliarono Dio eccelso alle Sue creature, dissentendo fra di loro in ventiquattro opinioni che al-Farrā' ⁷⁷ ridusse a quattro: la prima è quella di Muqātil b. Sulaymān ⁷⁸ e dei suoi seguaci, i quali hanno asserito che Dio eccelso è corpo lungo, largo, [di] carne e sangue; un gruppo ha asserito che Dio eccelso è corpo lungo, largo, però non ha affermato che abbia carne e sangue; un gruppo ha asserito che Egli ha membra come quelle dell'uomo, occhio, viso e mano, ma non è andato oltre; un gruppo ha asserito che Egli è corpo diverso dagli altri corpi. Ma Dio si leva ben al di sopra di quel che dicono gl'iniqui. Essi mentono in quel che dicono ed errano d'un errore che li allontana [dalla verità].

Quanto al *'adl* sono stati tutti d'accordo che Dio è giusto, non potendo a Lui attribuirsi l'ingiustizia e non potendo essere Egli qualificato con essa. Hanno negato questo i Giabriti (*Muḡabbira*) tutti, affermando che Dio eccelso costringe gli uomini alle azioni per cui li rimprovera e poi li castiga. Argomento contro di loro è il detto di Dio eccelso: « in premio delle loro azioni » (*Cor.*, XXXII, 17) ossia per « quel che le vostre mani han commesso » (*Cor.*, VIII, 51).

Quanto al *qadar*, sono tutti d'accordo che Dio è creatore e che quanto è al di fuori di Lui è creato. I Qadariti negarono questa affermazione, asserendo che Dio eccelso non ha creato le loro azioni, ma l'argomento contro di loro è il detto di Dio eccelso: « Mentre Dio ha creato voi e quel che voi fate » (*Cor.*, XXXVII, 96).

Quanto alla *wilāya* e alla *'adāwa*, sono d'accordo i *Muwaḥḥidūn* [ossia gli *Ibāditi*] che Dio eccelso è sempre a conoscenza di quello che è stato, quello che sarà e quello che non è stato e, di quello che non è stato, come sarebbe stato se fosse stato. Egli sa ciò di per sè, non per scienza rinnovantesi (*muta-ḡaddid*) che perviene alla Sua essenza per calata [in Lui] o trasferimento. Gli *Ḥasaniya* ⁷⁹ negarono questa affermazione, sostenendo che la *wilāya* e la *'adāwa* di Dio mutano. Ma l'argomento contro loro è il detto di Dio eccelso: « Egli vi ha chiamato *Muslim* già da antico [cioè nella Bibbia (*Tawrāt*)] e in questa rivelazione ancora [cioè nel Corano] » (*Cor.*, XXII, 78).

Quanto al *amr* e al *nahy*, i *Muwaḥḥidūn* sono d'accordo che Dio eccelso ha imposto l'*amr bi'l-ma'rūf* e il *nahy 'an al-munkar* ai suoi servi in

⁷⁷ Probabilmente il *qāḍi* Abū Ya'lā b. al-Farrā', m. nel 458 eg., 1077 d.C., autore di varie opere di teologia e di diritto. Su di lui si vedano Zirikli, *al-A'lām, cit.*, VI, p. 331 e Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damasco 1958, *indice*.

⁷⁸ Su di lui si veda *E. I.*, s. v.

⁷⁹ Ved. p. 563, nota 31.

- p. 79 ogni momento (*hīn*) e tempo (*awān*), secondo la misura della capacità ('*alā qadr al-tāqa*). I Nukkāt⁸⁰ negarono questa affermazione, sostenendo che l'imāmato non è obbligatorio per il popolo. Ma l'argomento contro
- p. 80 di loro è il detto di Dio eccelso: « e [obbedite] a quelli di voi che detengono l'autorità » (*Cor.*, IV, 59), e il detto dell'Inviato - preghi Iddio per lui e lo salvi -: « Se vi comanda uno schiavo abissino, mutilato del naso, prestategli ascolto e ubbidienza »⁸¹.

Quanto al *wa'd* e al *wa'id*, sono d'accordo i *Muwahhidūn* tutti che Dio è veridico (*sādiq*) nella sua promessa e nella sua minaccia. I Murgi'iti negano questa affermazione sostenendo che Dio vien meno alla Sua minaccia, ma non alla Sua promessa. Essi hanno argomentato che, se il magnanimo fa una minaccia a qualcuno e poi vien meno alla sua minaccia e perdona, è cosa questa per lui lodevole e hanno addotto a prova anche i versi del poeta:

« Io, se minaccio ovvero prometto, vengo meno alla mia minaccia, ma mantengo quanto ho promesso »⁸².

- L'argomento contro di loro è il detto di Dio eccelso: « Avanti a me la sentenza non cambia, nè io fo torto ai Miei servi » (*Cor.*, L., 28) Quindi
- p. 82 noi diciamo loro, dato che avete fatto ricorso alla prova della poesia: il poeta⁸³ ha detto:

« È gente che, se promette o minaccia, conferma la verità della voce che corre: ciò che dice fa ».

- Quanto alla *manzila* tra le due *manzila*, essa è la *manzila* della ipocrisia tra la *manzila* della fede e la *manzila* dello *širk*. I Murgi'iti sostengono che non v'ha *manzila* tra lo *širk* e la fede e hanno fatto tutta la fede *tawhīd* e tutta la miscredenza *širk*. Argomento contro di loro è il detto di Dio eccelso: « perchè Iddio possa punire gli ipocriti e le ipocrite, gli idolatri e le idolatre, e possa volgersi benigno ai credenti e alle credenti » (*Cor.*, XXXIII, 73). Ma la loro affermazione: *lā manzila bayna al-manzilatayn*, cioè non c'è *manzila* tra la *manzila* della fede e dello *širk*, essa si appoggia sulle parole di Dio eccelso: « che ci si mostri grato, o ci si mostri ingrato » (*Cor.*, LXXVI, 3), cioè affermi egli il *tawhīd* oppure lo neghi.
- p. 83

Quanto agli *asmā'* e agli *aḥkām*, sono d'accordo i *Muwahhidūn* nello affermare che gli *asmā'* seguono gli *aḥkām*: negarono cioè 'Īsā b. 'Umayr [o 'Umar] e Aḥmad b. al-Ḥusayn [o al-Ḥasan]⁸⁴, asserendo che la Gente

⁸⁰ Ved. p. 563, nota 32.

⁸¹ Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Cairo 1930, XII (*wuḡūb tā'at al-umarā'*), p. 225.

⁸² Il verso è di 'Āmir b. al-Ṭufayl. Si ritrova in *Lisān al-'Arab*, s.v. *wa'ada*. È citato anche da al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd*, ed. R. J. Mc Carthy, Beirut 1957, p. 352, cap. « *al-wa'd wa 'l-wa'id* ». Sul poeta si veda Brockelmann, *G.A.L.*, *Suppl. I*, p. 57.

⁸³ Non identificato.

⁸⁴ Fondatori rispettivamente delle sottosette *ibāḍite* degli 'Umarīya e dei Ḥasanīya per le quali si veda p. 564, nota 34 e p. 563, nota 31.

del Libro non diviene *mušrik* dopo che si sia considerato lecito applicare ad essi le norme concernenti i *mušrik* e si sia considerato proibito applicare quelle proibite per questi.

IV.

La maggiore divergenza in seno alla comunità sorse soltanto per gli *asmā'*, in quanto ci fu dissenso sulla obbedienza, la fede, la ribellione (*ma'-šiya*) e la miscredenza (*kufir*). Alcuni dissero: obbedienza e fede sono entrambe *tawhīd*; ribellione e miscredenza sono entrambe *širk*. Altri dissero: la fede tutta quanta è *tawhīd*, l'obbedienza ora è *tawhīd*, ora no; la miscredenza tutta quanta è *širk*, la ribellione ora è *širk* ora no. Altri dissero: l'obbedienza è quanto ha connessione con l'ordine [divino] del *tawhīd* o d'altro; la fede è quanto ha connessione con la ricompensa [divina] per il *tawhīd* o per altro; la ribellione è quanto ha connessione con la proibizione [divina] dello *širk* o d'altro; la miscredenza è quanto ha connessione con la punizione [divina] per lo *širk* o per altro.

p. 84

p. 85

Questa ultima opinione è la nostra e in essa crede la gente della nostra dottrina (*madhab*) e su di essa s'appoggia.

Tawhīd è tutto quello che ha connessione con l'idea di solo (*ifrād*), e l'idea di solo comporta l'abbandono di ogni equiparazione del Creatore al creato e del creato al Creatore. *Širk* è tutto quello che ha connessione con l'equiparazione (*tasāwi*), cioè qualificare il Creatore con gli attributi del creato o qualificare il creato con gli attributi del Creatore. *Īmān* nella lingua araba può significare « ritenere veritiero » (*tašdiq*); Dio eccelso ha detto: « Però tu non ci credi, benchè siamo veritieri » (*Cor.*, XII, 17), cioè non ci ritieni veritieri. *Kufir* nella lingua araba significa coprire, velare e perciò la notte si dice *kāfir* perchè vela ogni cosa con la sua oscurità. Ha detto il poeta:

p. 86

« Ricordano e si rammentano gli struzzi delle uova deposte nella umida buca dopo che il sole ha gettato la sua mano nella oscurità (*kāfir*) »⁸⁵.

E un altro:

« Finchè [il sole] getta una mano nella oscurità (*kāfir*) e le tenebre coprono le zone indifese dei confini »⁸⁶. E un altro ancora:

« Egli va in groppa [alla cammella] ininterrottamente in una notte in cui le nuvole coprono (*kafara*) le stelle »⁸⁷.

⁸⁵ Il verso è del poeta preislamico Ta'labā b. Šu'ayr e si ritrova in al-Qāli, *Kitāb al-Amāli*, Cairo 1954, II, p. 142.

⁸⁶ Il verso, secondo il commento, è di Labīd b. Rabī'a. Manca in *Aġāni*, cit., e in Brockelmann, *Die Gedichte des Labīd*, Leida 1892.

⁸⁷ Di questo verso il secondo emistichio è citato anche da al-Bāqillāni, *Kitāb al-Tawhīd*, cit., p. 348, cap. « *fī ma'nā 'l-kufir* ».

L'agricoltore è detto *kāfir* perchè cela le semenze. Dio eccelso ha detto: « È simile a una pioggia, una pioggia che fa germinare erbe, che piacciono ai *kuffār* » (*Cor.*, LVII, 20), cioè gli agricoltori. *Kufr* nella legge vuol dire far male (*istifsād*) al benefattore. Ha detto 'Antara:

« Sono stato avvertito che 'Amr non mi è riconoscente pel mio favore. L'ingratitude (*kufr*) fa male all'animo del benefattore »⁸⁸.

p. 87 Principi della ipocrisia sono: *hulf*, che significa violare una promessa, e *kaḍib*, che significa menzogna. Lo provano il detto di Dio eccelso: « poichè hanno violato la promessa che fecero a Dio, e perchè hanno mentito » (*Cor.*, IX, 77); e il detto dell'Inviato - la salvezza sia su di lui - con cui descrive l'ipocrita: « se parla mente, se promette non mantiene, se gli si dà fiducia tradisce »⁸⁹.

Islam, nella lingua (araba), è *inqiyād* che significa lasciarsi guidare e sottomettersi. Ha detto il poeta:

« Mi sono sottomesso a Colui cui si sottomettono le nuvole che portano dolce, fresca acqua »⁹⁰.

I Giudei furono chiamati « *Yahūd* » perchè leggevano mormorando (*tahawwada*) la *Tawrāt*; ovvero per aver essi detto: « Siamo tornati a te (*hud-nā*); ovvero per aver seguito *Yahūd* b. *Ya'qūb* - la salvezza sia su di lui.

p. 88 I Cristiani furono chiamati « *Naṣārā* » perchè dimoravano in un villaggio chiamato Nazaret; ovvero perchè dicevano: « noi siamo gli ausiliari [*anṣār*] di Dio ».

I Sabii furono chiamati così per il loro passare (*subū'*) da una religione all'altra.

I Murgi'iti furono chiamati così per il loro rinviare (*irḡā'*) [il giudizio] sui colpevoli di peccati capitali senza decidere su di loro; ovvero per il loro rinviare (*irḡā'*) il giudizio su 'Alī, senza ritenerlo quarto califfo. *Raḡā'* nella lingua [araba] significa tenere indietro (*ta'hīr*). Dio eccelso ha detto: « Tieni a bada lui e suo fratello » (*Cor.*, XXVI, 36), cioè tienli indietro.

I Qadariti furono chiamati così perchè bandivano il potere (*qudra*) di Dio dalle loro azioni.

p. 89 I Mu'taziliti furono chiamati così per il loro ritirarsi (*i'tizāl*) dalla cerchia (*maḡlis*) di al-Ḥasan b. Abī al-Ḥasan al-Baṣri; ovvero per il loro tenersi neutrali (*i'tizāl*) senza aderire ad una delle due opinioni.

⁸⁸ Il verso si ritrova nel suo *Diwān* (ed. Ahlwardt), p. 48, v. 68, ed è citato in Lane, *Arabic-English Lexicon*, New York 1955, s.v. « *ḥabaṭa, maḥbaṭa* ». Sul poeta si veda *E.I.*², s.v.

⁸⁹ Cf. al-Buḥārī, *imān*, 24.

⁹⁰ Il verso è di Zayd b. 'Amr e si ritrova in *Aḡānī, cit.*, III, 17. Sul poeta, morto nel 606 d.C., si veda Ziriklī, *al-A'lām, cit.*, III, p. 100.

I Nukkāt furono chiamati così per aver infranto (*nakt*) la missione dell'*imām* 'Abd al-Wahhāb – che Dio sia soddisfatto di lui – e furono detti Nukkār per averla disconosciuta (*inkār*)⁹¹.

V.

La religione ha: basi (*qawā'im*), pilastri (*arkān*), vie (*masālik*), canali (*mağāri*), prescrizioni (*hudūd*), distinzioni (*afrāz*), fortezze (*aḥrāz*). Le basi sono quattro: la scienza, la pratica, l'intenzione, l'astensione [dal peccato].

p. 91

I pilastri sono quattro: la sottomissione all'ordine di Dio; il gradimento del verdetto divino (*qaḍā'*); la fiducia in Dio; l'affidamento (*tafwīḍ*) a Dio.

p. 92

Le vie sono quattro: la manifestazione (*zuhūr*), come ai tempi di Abū Bakr e di 'Omar; la difesa (*difā'*), come ai tempi di 'Abdallāh b. Wahb al-Rāsibī⁹²; l'occultamento (*kitmān*), come ai tempi di Abū 'Ubayda⁹³ e Ġābir b. Zayd⁹⁴ – Dio abbia misericordia di loro –, il sacrificio della vita (*širā'*), come ai tempi di Abū Bilāl Mirdās b. Ḥudayr⁹⁵ – abbia Dio misericordia di lui.

p. 93

p. 95

I canali sono tre: il Libro, la sunna, il consenso (*iğmā'*).

p. 96

Le prescrizioni sono tre: la scienza di ciò che non è permesso all'uomo ignorare, come il *tawhīd*; la pratica di ciò che non è permesso all'uomo negligere, come gli obblighi rituali (*farā'iḍ*) fisici e finanziari; l'omissione (*tark*) di ciò che non è permesso all'uomo fare, come le ribellioni.

p. 97

⁹¹ Si veda p. 563, nota 32.

⁹² Personaggio scelto come capo dei Ḥārigiti quando, abbandonando 'Alī, si diressero ad al-Nahrawān, e caduto nella battaglia (38 eg., 658 d.C.).

⁹³ Abū 'Ubayda al-Tamīmī, uno dei più grandi dotti ibāditi, vissuto nella prima metà del II secolo dell'egira, VIII d.C. Fu a capo della comunità ibādita di Baṣra. Si veda al-Šammāḥī, *Siyar, cit., passim* (Cf. Crupi La Rosa, *I trasmettitori della dottrina ibādita, AIUON, N.S., V [1954], p. 129*); Masqueray, *Chronique, cit., 4, 19–20, 138 nota*; T. Lewicki, *Notice sur la chronique ibādite d'ad-Darġini*, in *Rocznik Orjentalistyczny*, Lwów 1936, pp. 169, 170.

⁹⁴ Personaggio, morto intorno al 100 Eg., che fu a capo della comunità ibādita di Baṣra. Si veda al-Šammāḥī, *Siyar, cit., passim* (Cf. Crupi La Rosa, *art. cit., 131*); Masqueray, *Chronique, cit., 181–83 nota*; Lewicki, *Une chronique ibādite « Kitāb al-Sijar » in Revue des Études Islamiques*, 1934, 20, 77.

⁹⁵ Famoso capo ḥārigita di Baṣra, ucciso nel 61 eg., 680 d.C. Si veda *E.I., s.v. « Mirdās »*.

Le distinzioni sono tre: l'adempimento (*wafā'*) del credente, la noncuranza (*tadyi'*) dell'ipocrita, il rinnegamento (*huḡūd*) del politeista.

Le fortezze sono tre: l'amicizia (*wilāya*) per il credente che adempie ai suoi doveri; la sconfessione (*barā'a*) dell'ipocrita e del politeista; l'astensione verso colui di cui si ignorano le opinioni finchè non le si conoscano.

La miscredenza (*kufr*) ha basi (*qawā'im*) e pilastri (*arkān*). Le basi sono p. 99 quattro: l'orgoglio; l'invidia; la partigianeria (*'aşābiya*); l'ignoranza.

I pilastri sono quattro: la brama, la paura, la passione, l'ira.

VI.

p. 100 Sappi che le scienze sono tre: la scienza di ciò che non è permesso all'uomo ignorare un solo istante; la scienza di ciò che è lecito ignorare fino a che non s'appalesa; la scienza di ciò che è permesso ignorare sempre.

Quanto alla scienza di ciò che non è permesso ignorare un solo istante, essa è la conoscenza del *tawḥīd* e dello *širk*: la ignoranza di entrambi non è p. 102 permessa perchè chi ignora lo *širk* non conosce il *tawḥīd*. La conoscenza di entrambi è obbligatoria con i primi segni della pubertà (*ma'a awal al-bulūg*). Per questo si è detto che sei cose si accompagnano a sei: l'osservanza degli obblighi rituali (*taklīf*) e la pubertà (*bulūg*); il comando (*amr*) e il divieto (*nahy*); la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'Inviato; l'amicizia (*wilāya*) e la sconfessione (*bara'a*); la paura (*ḥawf*) e la speranza (*raḡā'*); i favori divini (*mann*) e le prove (*dalā'il*).

Taklīf nella lingua [araba] significa sopportare ciò che è gravoso per l'animo. Ha detto il poeta:

« La vita della famiglia di Zayd mi è di peso; chi mi darà pane e companatico? »⁹⁶.

E un altro:

p. 103 « Mi sono infastidito dei gravami della vita, e colui che vive ottanta anni, diamine, si infastidisce! »⁹⁷.

La pubertà si manifesta in cinque maniere, tre comuni a maschi e femmine, due particolari alle donne. Quelle comuni, sono la crescita, i sogni p. 104 (*iḥtilām*), l'età; le due particolari alle donne sono il mestruo e la gravidanza.

Quanto al comando e al divieto, essi si applicano coi primi segni della

⁹⁶ Il verso è di Ġarīr e si ritrova in *Agāni, cit.*, VII, p. 60. Sul poeta si veda *E.I.*², s.v.

⁹⁷ Il verso, secondo il commento, è di Labīd b. al-Rabī'a. Manca nella raccolta edita da C. Brockelmann « *Die Gedichte des Labid* », Leida 1892. Sul poeta si veda *E.I.*, s.v.

pubertà al *mukallaf* in stato di *taklif*: il significato di entrambi è che il *mukallaf* è tenuto alla fede e all'obbedienza e gli sono vietate la miscredenza e le ribellioni.

Quanto alla conoscenza di Dio e alla conoscenza dell'Inviato – la pace sia su di lui –, esse sono insieme obbligatorie per il *mukallaf* in stato di *taklif*. Si è detto che Allāh si conosce sotto le categorie del necessario (*wāğib*), del possibile (*ğā'iz*), dell'impossibile (*muštaḥil*). Quel che è necessario è la Sua divinità, la Sua signoria, la Sua unicità; quel che è possibile è la creazione, l'annientamento (*ifnā'*), la resurrezione (*i'āda*); quel che è impossibile è l'aver un socio, una moglie, un figlio. p. 105

L'Inviato si conosce sotto le categorie del necessario, del possibile e dell'impossibile. Quel che è necessario è la veridicità, la comunicazione [ad altri], la missione profetica; quel che è possibile è l'errore, il sonno, la dimenticanza; quel che è impossibile è la menzogna, la frode, il tradimento. p. 106

Quanto all'amicizia (*wilāya*) e alla sconfessione (*barā'a*), esse sono obbligatorie con i primi segni della pubertà per il *mukallaf* in stato di *taklif*. La *wilāya* si distingue in quattro specie: I) la *wilāyat al-ğumla*, ossia che comprende tutti i musulmani, uomini e ġinn (*taqalān*), vivi e morti, conosciuti e ignorati; II) la *wilāya* degli impeccabili (*ma'šūm*) lodati nel Libro di Dio, qualificati come obbedienti e bene operanti; III) la *wilāya* dell'*imām* giusto e di tutti quelli del suo ambiente che gli obbediscono, fintanto che non si appalesi nei riguardi di qualcuno [fra essi] cosa per cui lo si debba sconfessare; IV) la *wilāya* delle persone moralmente e fisicamente bene individuate di cui sia evidente l'osservanza della religione di Dio. p. 107

Le condizioni per il dovere della *wilāya* [individuale] sono quattro: sia soddisfacente ciò che di lui si vede; soddisfacente ciò che da lui si ascolta; soddisfacente ciò che il cuore accoglie; piena l'aderenza alla *šari'a* e alla [nostra] dottrina. p. 108

Nello spiegare la *wilāya* vengono aggiunte altre tre specie: I) La *wilāya* dei fanciulli dei Musulmani che è compresa in quella dei loro padri; mentre per la *wilāya* dei figli degli schiavi vi sono due opinioni; II) la *wilāya* di colui che dal *maḏhab* della divergenza torna al *maḏhab* della gente della Verità, sempre che essa non sia impedita da altro fatto diverso; III) la *wilāya* di cclui che è uscito dallo *širk* per entrare nell'Islām. p. 109

La *barā'a* si divide in quattro specie: I) la *barā'a* di tutti i miscredenti in genere, uomini e ġinn, vivi e morti, conosciuti o ignorati; II) la *barā'a* dell'*imām* ingiusto (*ğā'ir*) e di chi gli presta obbedienza nella sua ingiustizia; III) la *barā'a* di coloro che sono biasimati nel Libro di Dio, qualificati come

ribelli e corruttori, specificati con i loro nomi; IV) la *barā'a* della persona, conosciuta con precisione, di cui ci appaia azione che renda obbligatoria la *barā'a*.

p. 110 Nello spiegare la *barā'a* vengono aggiunte altre due specie: I) la *barā'a* di colui che è uscito dal *madhab* della Verità per abbracciare quello della divergenza; II) la *barā'a* di colui che è uscito dall'Islam per darsi allo *širk*. Ma la *barā'a* è obbligatoria soltanto verso chi commetta peccati capitali. Quanto ai fanciulli dei politeisti e degli ipocriti bisogna astenersi nei loro confronti fino a che non sopraggiunga la pubertà.

Quanto alla paura e alla speranza, anch'esse sono obbligatorie con i
p. 111 primi segni della pubertà; esse sono fatti del cuore ed è obbligatorio per l'uomo porre equilibrio tra loro affinché entrambe siano sullo stesso piano come la bilancia indiana e l'una non penda rispetto all'altra, perchè, se il cuore inclina alla speranza, c'è da temere che si ritenga al sicuro dal castigo divino. Dio eccelso ha detto: « E che? Son forse al sicuro dalla astuzia di Dio? Contro l'astuzia di Dio si sentono sicuri solo i perdenti » (*Cor.*, VII,
p. 112 97). Se il cuore inclina alla paura c'è da temere per lui che disperi della misericordia divina; Dio eccelso ha detto: « Della misericordia di Dio non disperan che gli empi! » (*Cor.*, XII, 87).

Quanto ai favori [divini] (*mann*) e alle prove (*dalā'il*), anche la loro conoscenza è obbligatoria con i primi segni della pubertà; cioè si deve sapere che Dio eccelso creò le creature e provvide ai mezzi di sussistenza per Suo favore e merito, non per necessità nè per obbligo. Egli le creò per mostrare la Sua potenza (*qudra*) e per attuare la Sua volontà anteriore e la Sua parola vera *ab aeterno*, non perchè ne sentisse necessità e ne avesse bisogno; li produsse con la Sua potenza (*qudra*) non per bisogno, nè per trarne profitto; creò gli angeli che tiene vicini per averli vicini ed esserne felice; creò i *ğinn*
p. 113 e gli uomini per metterli alla prova ed averli devoti; creò il resto del creato per prova e testimonianza.

Quanto alle prove, esse sono le cose create da Dio eccelso, le quali provano la signoria di Allah e la Sua unicità. L'intelligente, lucido di mente, ove consideri le cose con l'occhio della intelligenza, apprende i conoscibili (*al-ma'lūmāt*) e ne deduce altri. La prova della lucidità della mente è la bontà degli indirizzi secondo cui l'uomo procede (*husn al-maqā'ib*). Perciò si dice: otto cose sono provate, e per quanto riguarda le loro prove, una [cosa] prova una [cosa], due [cose] provano una [cosa], una [cosa] prova due [cose]. [Cioè:]
p. 114 una [cosa] prova una [cosa]: l'esistenza dell'atto (*fi'l*) prova la facoltà umana ad agire (*istiṭā'a*). Due cose provano una [cosa]: il movimento necessario e il movimento acquisito provano la vita. Una cosa prova due [cose]: la bontà degli indirizzi secondo cui l'uomo procede provano la ragione e il

taklif. La ragione è quella che distingue tra le sensazioni, e la sensazione è quanto i sensi percepiscono. I sensi sono cinque: udito, vista, odorato, gusto e tatto. Le sensazioni dell'udito sono i suoni nelle loro varie specie; le sensazioni della vista sono le figure e i colori; le sensazioni del gusto sono i [sapori dei] cibi nelle loro varie specie: dolce, amaro, gelato, disgustoso. Le sensazioni dell'odorato sono gli odori buoni e cattivi; le sensazioni del tatto sono la morbidezza, la ruvidezza, il caldo e il freddo. I sensi portano p. 115 quanto hanno percepito alla mente la quale distingue tra le sensazioni e deduce da quel che essi hanno percepito quel che non hanno percepito.

La scienza di ciò che è lecito ignorare fino all'appalesamento è di due tipi. Il primo è ciò che è lecito ignorare sino all'avvento della prova, quale gli attributi di Dio eccelso, un profeta o un angelo mediante il quale si è avuta la prova, e casi simili. Il secondo si ha con i doveri rituali (*farā'id*) p. 116 di cui sono prescritti i tempi, come il digiuno e la preghiera; la loro ignoranza è permessa fintanto che non sia arrivato il tempo prescritto.

Quanto alla scienza che è lecito ignorare sempre, essa riguarda, ad esempio, la divisione dell'eredità, il taglione per ferite. Per quanto ri- p. 117 guarda la proibizione dei contratti aleatori e tutte le cose proibite, eccetto lo *širk*, è lecita l'ignoranza, fintanto che non si forgi menzogna nei riguardi di Dio e non si commetta peccato in conseguenza di siffatta menzogna.

Chiediamo a Dio eccelso scienza utile, opera elevata, devozione che sia di barriera [al male]. In Lui è il successo.