

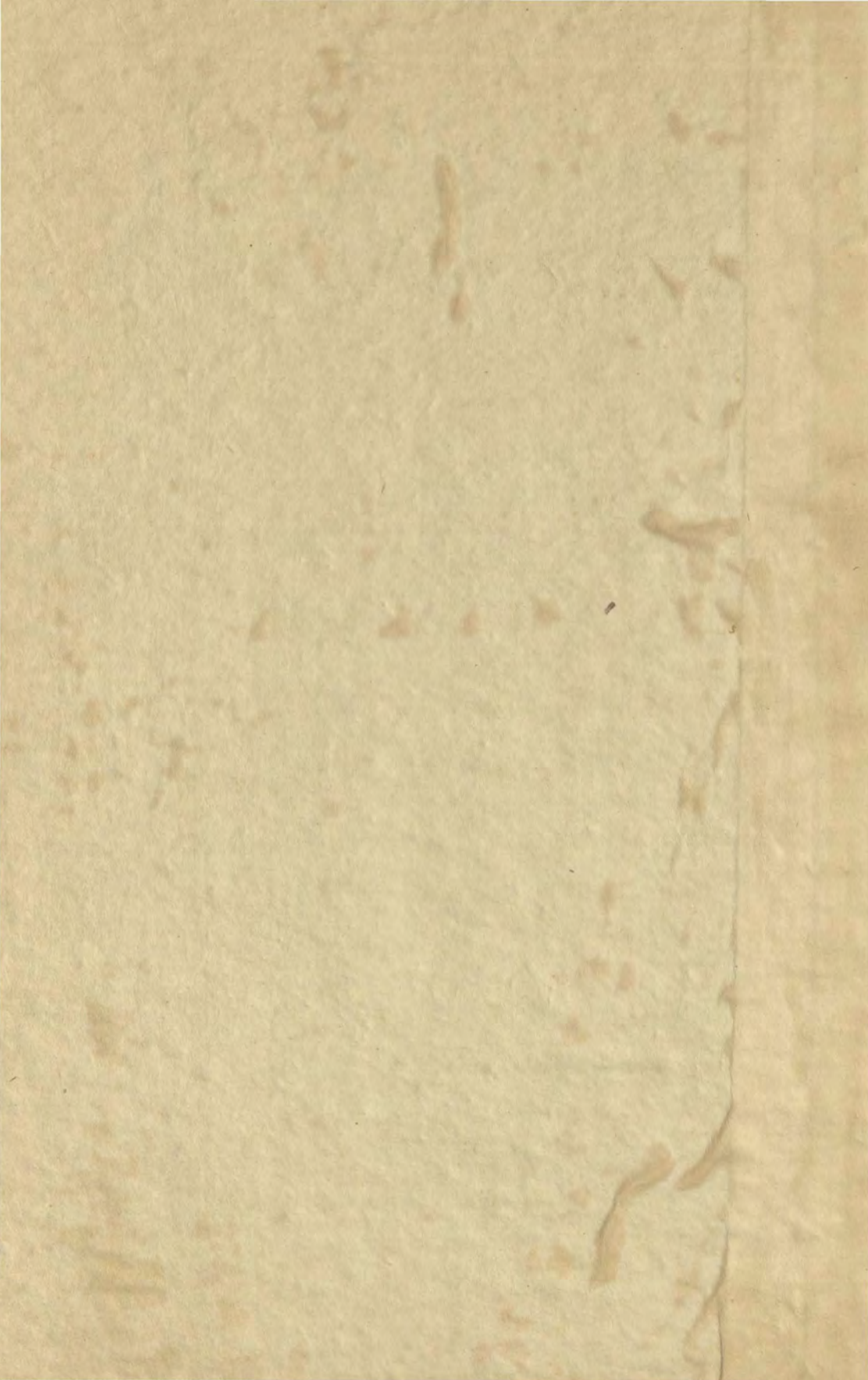
ERNISMO MUSULMANO
MOHAMMAD IQBAL

8U1.66V3Ita

JEF-I

1934

937



29
69

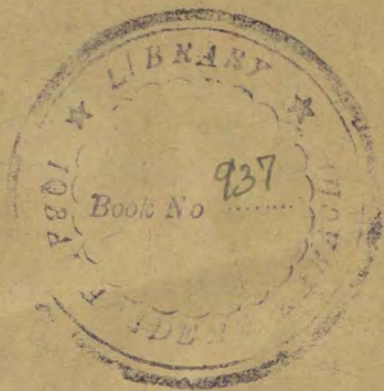
937

3764

ARTHUR JEFFERY

Il modernismo musulmano dell'indiano "Sir" Moḥammad Iqbāl

Estratto dalla Rivista mensile *Oriente Moderno*,
Anno XIV, n. 10, ottobre 1934



ROMA
ISTITUTO PER L'ORIENTE
VIA LUCREZIO CARO, 67

1934-XII

ISTITUTO PER L'ORIENTE

VIA LUCREZIO CARO, 67

ROMA (126)

TELEFONO 35-660

ROMA (126)

L'Istituto per l'Oriente, fondato il 13 marzo 1921, si propone di divulgare ed accrescere la conoscenza della vita culturale, politica ed economica dell'Oriente, sovra tutto musulmano, pubblicando la rivista mensile ORIENTE MODERNO, stampando opere di carattere precipuamente divulgativo ma sempre ispirate a rigorosi criteri scientifici, istituendo una biblioteca speciale nella sua Sede ed un ufficio per raccolta d'informazioni e per lo spoglio della stampa periodica in lingue europee ed orientali, promovendo conferenze e discussioni, favorendo l'incontro a Roma fra Orientali ed Italiani, ecc.

Per disposizione statutaria la direzione scientifica dell'Istituto deve essere affidata ad un orientalista professore di Istituti d'istruzione superiore o membro d'Accademie governative.

Sono *soci fondatori* coloro che versano all'Istituto, una volta tanto, una somma di lire 1000 almeno. Sono *soci effettivi* quelli che versano una quota annua di lire 12, ridotta a lire 6 per gli studenti. L'ammissione dei soci è soggetta all'approvazione del Consiglio d'Amministrazione. Tutti i soci hanno diritto a ricevere l'ORIENTE MODERNO aggiungendo lire 18 alla quota sociale annua, se in Italia o nelle Colonie, lire 28 se all'estero; essi inoltre potranno avere a prezzo ridotto le altre pubblicazioni dell'Istituto.

Le cariche sociali per il triennio 1933-35 sono costituite nel modo seguente:

Presidente: S. E. cav. di Gr. Cr. AMEDEO GIANNINI, Senatore.

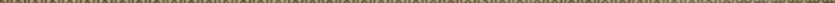
Vice Presidente: cav. di Gr. Cr. CARLO CONTI ROSSINI, Consigliere di Stato.

Consiglieri d'Amministrazione: Gr. Uff. GINO BUTI, Ministro Plenipotenziario. — S. E. ROBERTO PARIBENI, Accademico d'Italia. — Comm. ROMOLO TRITONJ, Console generale a riposo. — Gr. Uff. TULLIO ZEDDA, Ispettore generale del Ministero delle Colonie.

Direttore scientifico: S. E. Gr. Uff. CARLO ALFONSO NALLINO, prof. nella
Regia Università di Roma.

Segretario: dott. GIUSEPPE TEGANI.

La rivista " Oriente Moderno ", di carattere puramente ed imparzialmente informativo, non ha opinioni sue proprie; anche i pareri espressi negli articoli originali della Sezione Politico-Storica rappresentano soltanto il pensiero personale dei rispettivi autori.



ARTHUR JEFFERY

Il modernismo musulmano dell'indiano “Sir” Moḥammad Iqbāl

Estratto dalla Rivista mensile *Oriente Moderno*,

Anno XIV, n. 10, ottobre 1934



ROMA

ISTITUTO PER L'ORIENTE

VIA LUCREZIO CARO, 67

1934-XII

IL MODERNISMO MUSULMANO DELL'INDIANO "SIR" MOHAMMAD IQBĀL ⁽¹⁾

È apparso da poco, in lingua inglese, un volume d'apologetica modernista musulmana, col titolo: *The reconstruction of religious thought in Islam by Sir Mohammad IQBAL* (London, Oxford University Press, 1934, in-8°, vii + 192 pp.), il quale è una ristampa di conferenze tenute in India sotto gli auspici della *Madras Muslim Association* e pubblicate a Lahore nel 1930 ⁽²⁾. L'autore è un Musulmano indiano che ebbe educazione inglese e che ha già pubblicato, tanto in persiano che in inglese, parecchi saggi semi-sūfici e componimenti in poesia ⁽³⁾ che rivelano una padronanza notevole delle due lingue, ma nozioni assai nebule di filosofia sì orientale che occidentale.

Il difetto dei suoi primi volumi è il difetto principale della presente opera. L'autore ha il dono meraviglioso d'esprimersi con frasi pittoresche e di dare una forma elegante a ciò che avrebbe potuto divenire un periodo involuto e pesante. Egli sa scegliere il vocabolo giusto, ha un senso squisito della forma e dell'armonia della frase; ma, se dalla forma si passa al contenuto, la cosa cambia. Nel libro si possono cogliere continuamente periodi dettati in un inglese elegante e risonante, ma il cui contenuto è praticamente nullo.

L'autore ha una larga conoscenza della letteratura filosofica recente, purchè edita in inglese. I nomi di Bergson, Einstein, Wildon Carr, Haldane, Bertrand Russell, Whitehead, Broad e Eddington ricorrono frequenti nelle sue pagine, ed egli fa sfoggio dei moderni concetti filosofici di spazio-tempo, atomismo, relatività, continuità, qualità di

(1) Traduzione dal manoscritto inglese del prof. A. Jeffery a cura di Maria Nallino.

(2) *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Kapen, 1930, viii + 249 pp.

(3) *The Development of Metaphysics in Persia: a Contribution to the History of Muslim Philosophy*, London, 1908; *Asrār-i Khūdī*, Lahore, 1915, in persiano, di cui esiste una traduzione inglese del prof. R. A. Nicholson intitolata *The Secrets of the Self, a Philosophical Poem*, London, 1920 [cfr. l'osservazione in *Oriente Moderno*, XII, 1932, 610, nota 1]; *Payām-i Mashriq* « Il Messaggio dell'Oriente », Lahore, 1923 (in persiano, specie di risposta al *West-östlicher Divan* di Goethe), seconda edizione più ampia e con nuovi poemi, 1924; *Rumūz-i Bēkhūdī*, in persiano, cioè « I misteri dell'essere disinteressato », poema, ch'io non ho veduto, sull'Islām quale società ideale; *Giāwēd-nāmāh* « Il libro dell'Eterno », Lahore, 1931, poema persiano di lontana ispirazione dantesca [sul quale si veda *Oriente Moderno*, XII, 1932, 610-622].

esperienza, riemergenza, intuizione ecc. Tuttavia un esame un po' più da vicino mostra che le sue cognizioni di dottrine filosofiche vanno raramente al di là della superficie. Egli ha altresì una qualche notizia di filosofi dei tempi passati, come Kant, Hegel, Platone e Aristotele, quantunque tale notizia sia assai meno accurata che quella degli scrittori moderni⁽¹⁾; ma ciò ch'è più strano è la sua limitata conoscenza dei così detti filosofi arabi, cioè di uomini come al-Fārābī, Averroè, Avicenna e al-Ghazzālī, che continuarono in arabo la tradizione orientale dell'aristotelismo. Ci saremmo aspettati che uno scrittore musulmano, scrivendo intorno alla ricostruzione del pensiero religioso musulmano, avesse avuto almeno una completa familiarità con questi filosofi musulmani; invece, per quanto egli ne nomina parecchi nel corso del suo lavoro — usando generalmente forme persianizzate dei loro nomi — è impossibile scoprire dove egli abbia preso le sue idee intorno alle loro dottrine e, comunque, è del tutto certo che egli non conosce nulla dei bellissimi studii fatti negli ultimi anni per dilucidarle.

Le principali tesi dell'autore sono:

1) Maometto sarebbe stato un profondo filosofo. Il Profeta dell'Arabia, quale ci appare nel Corano e nella primitiva biografia, è un uomo d'azione, semplice e franco, la cui predicazione era d'indole pratica ed etica, e dipendente dalla situazione del momento. Egli fu un uomo di esperienza religiosa e di profonde convinzioni religiose che, con grandissimo ardore, impose questi convincimenti sui suoi contemporanei; ma nulla avrebbe potuto essere più lontano dal suo pensiero che speculazioni metafisiche sul suo messaggio. Eppure l'autore vorrebbe farci credere che: « la ricerca di fondamenti razionali nell'Islamismo può considerarsi cominciata col Profeta stesso. La sua costante preghiera era: " Dio mi conceda la conoscenza dell'ultima natura delle cose " ».

2) Il Corano sarebbe un libro profondamente filosofico. Nessun lettore ordinario avrebbe mai indovinato questo, poichè, di tutte le Scritture Sacre sopravvissute fino a noi, il Corano è la meno filosofica. Esso contiene esempi di saggezza comune e gnomica e riflessioni religiose derivanti da fonti giudee e cristiane; ma nella sua parte principale è una predicazione semplice, pratica, che in ogni pagina ha l'impronta di genuinità, quale espressione del pensiero di Maometto. Le sue riflessioni, i suoi soliloqui, i suoi comandi e le sue esortazioni, i suoi avvertimenti e recriminazioni, le sue polemiche e tribolazioni, i suoi dubbi e le sue esultanze, la legislazione per la sua comunità e perfino le sue angustie familiari sono tutti fedelmente e vivamente rappresentati in esso. Per il lettore ordinario il Corano è un documento umano di grande interesse, in quanto che fornisce di prima mano la testimonianza di un'esperienza religiosa che ebbe l'importante risultato di dare alla luce una nuova religione. Per il Musulmano ortodosso, però, esso non è il libro di Maometto, ma il libro di Allāh, e come tale Moḥammad Iqbāl lo prende quale un documento fondamentale di filosofia. Il suo

(1) Alcune delle sue affermazioni riguardo a filosofi delle età passate rivelano una sorprendente ignoranza; per es., quando a p. 99 l'autore, riferendosi alla dottrina di Cartesio intorno ai rapporti tra anima e corpo, dice: « E io credo che la sua posizione del problema e la sua soluzione finale furono largamente influenzate dall'eredità manichea della primitiva Cristianità ». Certamente il primitivo Islamismo sembra aver ereditato alcune dottrine manichee; ma siccome Mani morì nell'ultimo quarto del III sec. d. C. e il suo insegnamento non si propagò nell'Impero romano fino al IV secolo, è un po' sorprendente leggere di una supposta eredità dal suo sistema nel primitivo cristianesimo.

metodo è di discutere una fase del moderno pensiero filosofico e poi di cercare alcuni versetti o un versetto o una singola frase del Corano, che possa essere interpretata come conforme con questo pensiero. Quello che egli non ha sentito, però, è che la stessa cosa avrebbe potuto essere fatta con qualsiasi raccolta di scritti. Si potrebbe paragonare ognuno dei suoi passi con le Scritture ebraiche, buddhiste o zoroastriane, come si potrebbe paragonarli con Platone od Aristotele o persino con Goethe, Shakespeare o Dante.

3) Se non tutte, la maggior parte delle idee che dominano la nostra moderna filosofia occidentale sarebbero state anticipate da pensatori musulmani. In alcuni casi egli trova il germe dell'idea nel Corano, in altri lo trova nell'ulteriore sviluppo dell'Islamismo. « Il più notevole fenomeno della storia moderna — egli dice — è la rapidità con cui il mondo dell'Islām si sta muovendo spiritualmente verso l'Occidente. Non c'è nulla di erroneo in questo movimento, giacchè la cultura europea, nella sua parte intellettuale, è soltanto uno sviluppo ulteriore di alcune delle più importanti fasi della cultura dell'Islām. La nostra unica paura è che l'abbagliante esteriore della cultura europea possa arrestare il nostro movimento e impedirci di raggiungere il vero senso intimo (*inwardness*) di questa cultura » (p. 7).

4) Dopo il Medioevo l'Islamismo sarebbe caduto in un sopore intellettuale. Durante questo periodo il pensiero dell'Occidente ha fatto enormi progressi in ogni campo di sforzi intellettuali, così che oggi il nostro mondo intellettuale è un mondo molto diverso da quello in cui le scuole musulmane formularono i loro sistemi. Ora che l'Islamismo si sta di nuovo svegliando, la sua prima necessità è una ricostruzione del suo pensiero religioso, così che la sua fede possa essere esposta in termini del mondo odierno del pensiero.

Lo scopo di questo libro è di mostrare la strada per questa ricostruzione. « In questi discorsi — dice l'autore — io mi propongo di intraprendere una discussione filosofica su alcune delle idee fondamentali dell'Islamismo, nella speranza che ciò possa almeno essere di aiuto per una adeguata comprensione del significato dell'Islamismo come messaggio all'umanità ».

Gli argomenti di queste letture sono: 1) Conoscenza ed esperienza religiosa; 2) La prova filosofica delle rivelazioni dell'esperienza religiosa; 3) La concezione di Dio e il significato della preghiera; 4) L'Ego umano: sua libertà e immortalità; 5) Lo spirito della cultura musulmana; 6) Il principio di movimento nella struttura dell'Islām. A ciò nella nuova edizione è aggiunto un saggio sulla questione: La religione è possibile?

Quello che maggiormente ci interessa nel libro è la maniera con cui l'autore si accinge alla ricostruzione. Di primaria importanza a questo riguardo è, naturalmente, il suo modo di trattare il Corano. Abbiamo già avuto occasione di notare la maniera in cui versetti coranici sono addotti per mostrare che moderni problemi filosofici già sono prospettati in esso. Un esempio può bastare (p. 43-44): « Noi abbiamo visto che il prof. Whitehead descrive l'universo, non come qualcosa di statico, ma come una struttura di eventi che possiedono il carattere di un continuo flusso creativo. Questa qualità di passaggio della Natura in tempo è forse l'aspetto più significativo di una esperienza che il Corano esprime con enfasi particolare e che, come spero di poter

dimostrare più avanti, offre la guida (*clue*) migliore all'ultima natura della Realtà. Ho già attirato la vostra attenzione su alcuni versetti che indicano ciò. Data la grande importanza dell'argomento, voglio aggiungerne qui alcuni altri: "Certamente negli avvicendamenti della notte e del giorno e di tutto quello che Dio ha creato nel cielo e nella terra, ci sono segni per coloro che lo temono" (*Corano* 10, vs. 6). "Ed è Lui che ha ordinato alla notte e al giorno di succedersi l'uno all'altro per coloro che desiderano di pensare a Dio e desiderano di essere grati" (*Corano* 25, vs. 63). "È per opera sua che la notte ritorna nel giorno e che il giorno ritorna nella notte" (*Corano* 39, vs. 7). C'è un altro gruppo di versetti che, indicando la relatività del nostro calcolo del tempo, suggerisce la possibilità di livelli ignoti di coscienza; ma io mi voglio accontentare di una discussione del familiare, per quanto profondamente significativo, aspetto di esperienza a cui si allude nei versetti citati sopra ».

Un altro, ed ancora più importante, aspetto di questo modo di trattare il Corano, è quello che riguarda i racconti coranici. È noto che Maometto, nella sua predicazione pubblica, fece uso di parecchie antiche leggende, alcune delle quali sono conservate nel Corano. Alcune di esse provengono da vecchi cicli di leggende dell'Arabia settentrionale, altre da fonti ebraiche e cristiane, dal Talmūd e dai Midrāsh giudaici o dagli Apocrifi cristiani e da leggende ecclesiastiche. Tali racconti sono evidentemente pervenuti a Maometto attraverso fonti orali e sono riprodotte come meglio egli poteva ricordarle, con omissioni, interruzioni e inconseguenze, con alterazioni e aggiunte, quali noi inevitabilmente incontriamo in simili trasmissioni orali. Questo fatto è ridotto dall'autore ad una teoria: « Il Corano non ha simpatia per universali astratti. Esso fissa sempre lo sguardo sul concreto, che soltanto di recente la teoria della Relatività ha insegnato a vedere alla filosofia moderna ». Perciò questi racconti sarebbero un concretamento di verità spirituali e sarebbero deliberatamente manipolati in modo da servire gli scopi del divino. « In questa leggenda il Corano conserva in parte gli antichi simboli; ma la leggenda è materialmente trasformata allo scopo di dare ad essa un significato interamente nuovo. Il metodo coranico di completa o parziale trasformazione di leggende per animarle con nuove idee e adattarle così al progrediente spirito del tempo è un punto importante, sfuggito quasi sempre agli studiosi dell'Islām, sia musulmani, sia non musulmani. Lo scopo del Corano nel narrare queste leggende è raramente storico; esso mira quasi sempre a dare ad esse un senso morale o filosofico universale. Egli raggiunge questo scopo omettendo i nomi di persone e località, i quali tendono a limitare il significato di una leggenda col dare ad essa il colore di uno specifico evento storico, e anche cancellando particolari che sembrano appartenere ad un differente ordine di sentimenti » (p. 77-78).

Questo principio è applicato quindi alla leggenda della caduta di Adamo, dove le notevoli differenze della narrazione coranica da quella biblica sono interpretate dall'autore come dimostranti il più alto scopo della narrazione coranica: 1) Il Corano omette insieme i motivi tanto del serpente quanto della costola, il primo a causa delle sue ispirazioni falliche, e il secondo per mostrare che lo scopo della narrazione coranica non è di dare un resoconto storico delle origini della prima coppia, cosa che è indicata anche dall'omissione dei nomi propri di Adamo ed Eva nella storia coranica — Adamo essendo nel Corano un concetto, non un nome proprio. — 2) Il Corano dà la

narrazione in due distinti episodi, uno che si riferisce all' «albero» nella VII *sūrah*, l'altro che si riferisce all' «albero dell'eternità» nella XX *sūrah*. — 3) Invece di contenere una maledizione al terreno, come nel Vecchio Testamento, il Corano in realtà benedice la terra come luogo d'abitazione dell'uomo e fonte dei suoi profitti. Perciò l'autore conclude: «Così vediamo che la leggenda coranica della caduta non ha nulla a che fare con la prima apparizione dell'uomo in questo pianeta. Il suo scopo è piuttosto di indicare il sollevarsi dell'uomo da un primitivo stato di appetiti istintivi al cosciente possesso di un libero io, capace di dubbio e di disubbidienza. La caduta non significa una depravazione morale: essa è il passaggio dell'uomo dalla semplice coscienza al primo guizzo della coscienza di se stesso, una specie di risveglio dal sogno di natura con un battito di causalità personale nel proprio essere» (1) (p. 80). Soluzione che suona stranamente familiare ad orecchie cristiane.

Dello stesso genere è la sua interpretazione di vocaboli usati nel Corano. Ce n'è un esempio proprio in questa trattazione della storia della caduta di Adamo, nella parola *giannah* («giardino»), uno dei numerosi vocaboli presi a prestito dall'aramaico. Nel caso della caduta *giannah* non può significare l'eterna dimora dei giusti, perchè questa è sempre descritta come un luogo libero dal peccato, mentre *giannah* in questo racconto è proprio la località del primo peccato dell'uomo. Perciò ci deve essere una speciale spiegazione: «Il Corano stesso spiega il significato in cui la parola è usata nella sua propria narrazione. Nel secondo episodio della leggenda il giardino è descritto come un posto "dove non c'è nè fame, nè sete, nè caldo, nè nudità". Perciò io inclino a pensare che la *giannah* nella narrazione coranica sia la concezione di un primitivo stato nel quale l'uomo è praticamente senza relazione col suo ambiente e per conseguenza non sente gli stimoli di bisogni umani, la nascita dei quali soltanto forma il principio della cultura umana» (p. 80).

Un altro esempio è il modo in cui egli tratta il vocabolo (2) da lui tradotto con «cuore» (*heart*), come nella storia della creazione: «allora lo plasmò e soffiò in lui il Suo spirito e diede a voi udito, vista e cuore» (Corano, XXXII, vs. 8), dove ad un vocabolo, che ad un lettore ordinario sembrerebbe essere un'espressione innocente per «comprensione» (*understanding*), è dato un sottile significato psicologico: «Il "cuore" è una specie di intuizione interna o conoscenza intima, che secondo le belle parole di Rūmī (3), si nutre dei raggi del Sole e ci porta in contatto con aspetti della Realtà, diversi da quelli che sono aperti alla percezione del senso. Secondo il Corano, è qualcosa che "vede", e le notizie *ch'esso dà*, se interpretate giustamente, non sono mai false. Tuttavia non dobbiamo riguardarla come una misteriosa facoltà speciale; essa è piuttosto un modo di entrar in rapporto colla Realtà, nel quale la sensazione, nel senso fisiologico della parola, non ha alcuna parte» (p. 15).

Questo ci conduce ad un altro principio di ricostruzione, quello cioè di far scomparire le crudezze e le espressioni indecorose nel sistema. Questo procedimento ci è

(1) *A kind of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's own being.*

(2) [In arabo *fu'ād* o *qalb*. — *Trad.*].

(3) [Gelāl ed-Dīn Rūmī, il grande poeta mistico persiano, nato nel 604 eg. (1207 Cr.), morto nel 672 (1273 Cr.). — *Trad.*].

abbastanza familiare negli scritti dei propagandisti Ahmadiyyah (1), specialmente nel loro commento del Corano e nella recente traduzione inglese del Corano di Marmaduke Pickthall (2). Il problema è chiaro. Il Corano fu scritto per uomini dell'Arabia del settimo secolo. Il suo messaggio fu considerato alla stregua dei loro problemi, dei loro modelli etici, della loro vita sociale e della loro mentalità. Letto alla luce del nostro mondo intellettuale tanto differente, della nostra etica assai progredita, e del nostro ambiente stranamente diverso, molto sembra in esso assai crudo e indecoroso. Così il lettore ordinario paragona, per esempio, piuttosto sfavorevolmente il Corano con l'Avestā dello Zoroastrismo o con i libri del Canone Buddhista, che furono salvati dalla crudezza e trivialità per il fatto che si occupavano di verità eterne. Ora è chiaro che nel ricostruire il pensiero religioso nell'Islamismo occorre trovare alcuni metodi di interpretazione per rimediare a questa situazione. Ci limitiamo ad un esempio del modo in cui Moḥammad Iqbāl tratta questa difficoltà, e scegliamo la sua discussione sul Paradiso e l'Inferno, indicati quali una delle più gravi crudeltà nel Corano. «Paradiso e Inferno - egli dice - sono stati, non località. Le loro descrizioni nel Corano sono rappresentazioni visuali di un fatto interno, cioè d'un carattere. Nelle parole del Corano l'Inferno è "il fuoco acceso di Dio che monta sui cuori" il penoso accorgersi del proprio fallimento come uomo. Il Paradiso è la gioia del trionfo sopra le forze della disgregazione. Non esiste affatto dannazione eterna nell'Islamismo. La parola "eternità" usata in certi versetti a proposito dell'Inferno è spiegata dal Corano stesso come indicante soltanto un periodo di tempo (*Corano*, LXXVIII, vs. 23). Il tempo non può essere del tutto irrilevante per lo sviluppo della personalità. Il carattere tende a divenire permanente, la sua riforma deve richiedere tempo. L'Inferno perciò, come è concepito dal Corano, non è un abisso di tortura perpetua inflitta da un Dio vendicativo; è un'esperienza correttiva, che può rendere ancora una volta sensibile al soffio vivificante della Grazia Divina un ego indurito. Neppure il Paradiso è una festa. La vita è una e continua. L'uomo cammina sempre in avanti per ricevere sempre fresche illuminazioni da una Infinita Realtà, che ogni momento appare in una nuova gloria» (p. 116-117).

Un altro dei suoi principii di ricostruzione è di trovare una norma caratteristica per la cultura islamica. Che cosa è che può essere scelto come caratteristica dell'Islām per distinguerlo chiaramente da tutte le altre culture? Egli affronta questo problema nella sua lettura sullo «Spirito della cultura musulmana», sebbene la linea adottata per risolverlo sia la stessa a cui tutto il libro è informato. In primo luogo egli espone a modo suo la dottrina ortodossa musulmana che Maometto fu il sigillo dei Profeti: «Il Profeta dell'Islām sembra stare tra il vecchio mondo e il moderno. Per quanto concerne la fonte della sua rivelazione, egli appartiene al vecchio mondo; per quanto riguarda lo spirito della sua rivelazione, egli appartiene al mondo moderno. In lui la vita scopre altre fonti di conoscenza, adatta alla sua nuova direzione. La nascita dell'Islamismo, come io spero di poter ora provare con vostra soddisfazione, è la nascita

(1) [Sugli Ahmadiyyah, setta musulmana dell'India, si veda MUHAMMAD ALI, *Dottrine e attività dei Musulmani Ahmadiyyah di Lahore*, in *Oriente Moderno*, VI, 1926, 108-123. - Trad.].

(2) [Su questa traduzione si veda A. JEFFERY, *Su due recenti traduzioni musulmane inglesi del Corano*, in *Oriente Moderno*, XII, 1932, 109-116. - Trad.].

dell'intelletto induttivo. Nell'Islamismo la profezia raggiunge la sua perfezione nello scoprire la necessità della sua propria abolizione. Ciò implica percepire nettamente che la vita non può essere guidata in eterno con le dande (*leading strings*): che, per raggiungere piena coscienza di sé, l'uomo deve alla fine essere lasciato alle proprie risorse. L'abolizione del sacerdozio e della monarchia ereditaria nell'Islamismo, il costante appello alla ragione e all'esperienza nel Corano e il suo insistere sulla Natura e sulla Storia come fonti della conoscenza umana sono tutti aspetti diversi della stessa idea di finalità» (p. 120).

Questo conduce l'autore alla sua caratteristica norma per la cultura islamica. Questa cultura è il frutto della cultura classica greca, mentre lo spirito del Corano — così egli vorrebbe farci credere — è essenzialmente anticlassico, cosicchè i primitivi teologi e filosofi musulmani erano su una falsa via nel loro seguire i pensatori greci, che essi impararono a conoscere attraverso il contatto con loro in Siria e Mesopotamia. La cultura greca tendeva all'astratto e precipuamente si interessava a speculazioni raffinate e chimeriche. Invece la cultura musulmana basata sul Corano si rivolge sempre al concreto e s'interessa ai fatti, ed in questo modo fu l'iniziatrice del metodo induttivo e sperimentale.

L'autore non è molto felice nella sua scelta in questa materia, perchè l'interesse al concreto piuttosto che all'astratto è arabo e non musulmano. Esso era caratteristica degli antichi poeti arabi, sia pagani, che ebrei o cristiani, molto prima del sorgere dell'Islamismo, ed inoltre non è particolarmente caratteristico dei Musulmani persiani e turchi, salvo in quanto il loro pensiero è influenzato dal Corano. Veramente questa concretezza di visione mentale è semitica ancora più che araba, essendo caratteristica degli Ebrei e di altri Semiti tanto quanto lo è degli Arabi. La stessa attitudine è stata assai manifesta in certi tempi e in certi ambienti della Chiesa Cristiana, dove i Cristiani di cui si tratta erano in gran parte di origine semitica. Di più, mentre l'autore dà importanza all'idea che i primi sperimentatori del Medio Evo conoscevano gli scritti dei dotti musulmani, egli dimentica che questi dotti musulmani trasmettevano all'Occidente quello che essi stessi avevano imparato dai Greci e dai Siri in Oriente, e che non c'era che poco o nulla di particolarmente islamico nel contributo che essi arrecavano in questa maniera. Anche il suo riferimento agli storiografi musulmani, a p. 133, non è molto felice, poichè l'influenza direttiva venne a loro certamente dalla Persia e non era affatto di origine particolarmente islamica.

Più vitale è il tentativo, nella lettura VI, di ripensare le basi della giurisprudenza musulmana. È ben noto che il carattere statico, inflessibile del sistema islamico è stato uno dei più grandi ostacoli al progresso in paesi musulmani. In un paese dopo l'altro abbiamo visto la *shari'ah*, la Legge sacra dell'Islamismo basata sul Corano, sfasciarsi e tramontare sotto l'urto delle moderne condizioni di vita. In un paese dopo l'altro codici civili, basati su modelli europei, hanno successivamente preso il posto della vecchia *shari'ah*. Un tale processo sembra significare praticamente l'abbandono di quello che era uno dei più caratteristici aspetti della vita e del pensiero musulmani. In una ricostruzione, perciò, si deve trovare qualche maniera di occuparsi di questa situazione. Come tanti altri scrittori musulmani, seguendo le orme del defunto shaykh egiziano Moḥammad 'Abduh, il nostro autore vedrebbe la soluzione di tutte queste difficoltà nel

far rivivere l'*igtibād*. « So che gli '*ūlamā*' dell'Islām proclamano la completezza delle scuole popolari di Diritto musulmano ⁽¹⁾, benchè essi non trovino possibile di negare la possibilità teoretica di un *igtibād* completo. Ho tentato di spiegare le cause che, secondo la mia opinione, determinano questa attitudine degli '*ūlamā*'; ma giacchè le cose sono cambiate e il mondo dell'Islamismo è oggi affrontato e sconvolto (*affected*) da nuove forze scatenate dagli straordinari sviluppi del pensiero umano in tutte le sue direzioni, non vedo la ragione per cui questa attitudine dovrebbe essere mantenuta più a lungo. I fondatori delle nostre scuole hanno forse mai preteso completezza (*finality*) per i loro ragionamenti e per le loro interpretazioni? Mai. La pretesa dell'attuale generazione di Musulmani liberali di interpretare di nuovo i principii istituzionali giuridici alla luce della loro propria esperienza e delle cambiate condizioni della vita moderna è, a mio modo di vedere, assolutamente giustificata. L'insegnamento del Corano, che la vita è un processo di creazione progressiva, rende necessario che ogni generazione, guidata ma non intralciata dall'opera dei suoi predecessori, abbia il permesso di risolvere i suoi propri problemi » (pp. 159-160).

Tutto questo è profondamente interessante. Il libro di Moḥammad Iqbāl non porta contributi alla nostra comprensione dell'Islamismo storico, ma è una chiarissima esposizione della maniera in cui i Musulmani liberali moderni affrontano il problema serio che riguarda la loro religione. L'Islamismo è in una curiosa posizione fra le grandi religioni del mondo. Mentre il Buddhismo, lo Zoroastrianismo e il Cristianesimo, per esempio, presentarono una nuova filosofia della vita e una nuova interpretazione dell'esperienza religiosa, avendo così in se stessi sorgenti di vita spirituale, l'Islām non venne con nulla di nuovo. Le sue concezioni teologiche e, nel senso più largo, religiose erano quelle del Giudaismo e del Cristianesimo e quindi già pienamente conosciute. Le sue forze d'espressione erano differenti e alquanto differente era il suo linguaggio; ma esso non offriva nuove sorgenti a cui gli uomini potessero bere, nè nuova filosofia di vita. La sua forza era nella persona del suo fondatore e nella appassionata lealtà con cui il sistema sociale e la coltura da lui fondati erano seguiti. Ciò gettò la primitiva comunità musulmana in una forte opposizione contro le comunità che la circondavano, e questa opposizione, finchè fu viva, fu un potere eccitante. Era, tuttavia, inevitabile che, quando questa forza scemò, il sistema si cristallizzasse in un duro e sterile formalismo, quale è stata la condizione dell'Islamismo per secoli. Era pure inevitabile che nel mondo moderno, quando nuove forze di vita si sparsero fra i popoli musulmani e questi sentirono l'incitamento dell'età nuova, il vecchio sistema si rompesse e si sfasciasse.

La grande massa dei Musulmani è ancora conscia soltanto di un vago disagio causato da questa nuova situazione. In alcuni luoghi il disagio è divenuto penoso ed ha dato origine a reazioni più o meno violenti contro le forze che hanno prodotto il disagio. In Egitto, per esempio, la classe colta musulmana è divenuta sensibile, in modo anormale, ad ogni critica fatta all'Islamismo; sensibilità che si è tradotta in violenti esplosioni anti-missionarie. Ma per coloro che hanno avuto più alta istruzione, i quali si prospettano più chiaramente la situazione e comprendono pienamente l'inevitabilità

(1) *Claim finality for the popular schools of Muhammad Law.*

che l'Islamismo tramonti sotto la critica indagatrice del pensiero moderno, si presenta il problema: Possiamo essere ancora Musulmani? Il vecchio sistema deve cedere, perchè è incompatibile con la vita moderna e con il pensiero moderno. Ma può esserci una ricostruzione? Il Cristianesimo, in maniera assai straordinaria, è stato capace di ritornare alle sue fonti originali e attingerne nuovi sorsi di vita spirituale, mentre adattò il suo sistema alle mutevoli condizioni di un mondo che cambia. Non può l'Islamismo fare lo stesso? Non ci può essere una nuova interpretazione del Corano, una nuova costruzione della *Shari'ah*, una nuova affermazione dello spirito dell'Islamismo adeguata a questa nuova età?

Alcuni osservatori moderni pensano che questo sia impossibile. A differenza del Cristianesimo e del Buddismo, che hanno in se stessi le forze adeguate per una tale riforma e un tale adattamento alle nuove condizioni, essi pensano che l'Islamismo debba sfasciarsi e tramontare quando il vecchio sistema non possa reggere più a lungo. Altri pensano che l'Islamismo possa ancora avere in serbo, per noi, delle sorprese. Ad ogni modo il Musulmano liberale moderno sta cercando di trovare la via per una possibile ricostruzione del sistema, e il libro di Moḥammad Iqbāl è un con tributo a questo problema.

Lasciando da parte gli errori e le esagerazioni del libro, e concentrandoci sui suoi suggerimenti costruttivi, quello che più ci colpisce è il posto centrale del Corano in tutto questo problema. Moḥammad 'Abduh aveva visto ciò ed aveva incominciato un nuovo tipo di commento del Corano; commento che è stato ora completato ed edito dalla tipografia cairina al-Manār e che, in una maniera alquanto illogica, si addentra fra tutte le questioni d'interesse musulmano. Anche Moḥammad Iqbāl ha veduto la stessa cosa, per quanto possa non esserne pienamente conscio. Tutta la ricostruzione che egli suggerisce dipende dalla possibilità di una nuova interpretazione. È molto dubbio, però, se una nuova interpretazione fatta secondo i suoi suggerimenti potrebbe essere mai capace di sostenersi. Il suo metodo è di afferrare alcune idee mediante una considerazione dei problemi discussi dai moderni scrittori, e poi di cercare nel Corano qualche cosa che possa in certo modo essere interpretata in accordo con quelle idee. Conosciamo abbastanza bene questo metodo nella storia dell'esegesi cristiana da Origene di Alessandria fino ai nostri giorni. Non è questo, tuttavia, un metodo che possa reggere alla prova della critica. Tutta la nostra tendenza moderna è di insistere sul principio che i documenti devono essere studiati alla luce del loro ambiente originale e che tutti i nostri sforzi devono essere diretti a comprendere quello che le parole esprimevano per coloro che le udirono originalmente. Studiate con un simile metodo, quelle parole che recano all'umanità un messaggio indipendente dal tempo riveleranno facilmente il loro carattere eterno, mentre quelle che sono locali e temporali rimarranno tali.

Così studiato, il messaggio coranico — bisogna confessarlo — somiglia assai poco a quello che Moḥammad Iqbāl ne deduce. Ci accorgiamo che qui è il nodo della questione. Nell'Islamismo la grande battaglia avverrà intorno al Corano. I grandi commentatori musulmani che servono come modello hanno affogato il messaggio originale nella loro massa di glosse grammaticali, retoriche e giuridiche. Una sana esegesi deve ora cercare di riportarci al messaggio originale e lasciarci vedere che cosa vi sia in esso che possa fornire una base per la ricostruzione del pensiero religioso nell'Islamismo.

Pubblicazioni dell' ISTITUTO PER L' ORIENTE ⁽¹⁾

- FRANCESCO BEGUINOT. *Il berbero Nefûsi di Fassâto. Grammatica, testi raccolti dalla viva voce, vocabolarietti.* Roma, Istituto per l'Oriente, 1931, in-8° gr., viii-314 pp. L. 40.
- VITTORIO M. CASTELLANI. *La questione di Tangeri. Con prefazione di Amedeo Giannini.* Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926, in-8°, viii + 182 pp. L. 15.
- KAROLUS CONTI ROSSINI. *Chrestomathia Arabica meridionalis epigraphica edita et glossario instructa.* Roma, Istituto per l'Oriente, 1931, in-8° gr., xi + 264 pp. L. 45.
- GIUSEPPE FURLANI. *La civiltà babilonese e assira.* — Roma, 1929, in-12°, xii + 519 pp. L. 22.
- GIUSEPPE FURLANI. *Leggi dell'Asia Anteriore antica.* — Roma, 1929, in-8° gr., xii + 113 pp. L. 12.
- AMEDEO GIANNINI. *Documenti per la storia della Pace Orientale (1915-1932).* Roma, Istituto per l'Oriente, 1933-XI, in-8°, 392 pp. L. 40.
- AMEDEO GIANNINI. *Le Costituzioni degli Stati del Vicino Oriente: Afgânistân, Egitto, Higiâr, Irâq, Libano e Siria, Palestina, Persia, Transgiordania, Turchia.* Roma, Istituto per l'Oriente, 1931-IX, in-8°, 470 pp. L. 50.
Ogni Costituzione è riprodotta per intero, annotata e preceduta da uno studio storico-critico.
- AMEDEO GIANNINI. *L'ultima fase della questione orientale (1913-1932).* Roma, Istituto per l'Oriente, 1933, in-8°, 416 pp., con 3 carte. L. 50.
- KURT GRUNWALD. *Le finanze statali dei territori sotto Mandato nel Vicino Oriente durante il loro primo decennio.* Traduzione dall'originale inglese con aggiunte dell'Autore. Roma, Istituto per l'Oriente, 1933-XI, in-8°, 125 + 1 pp., L. 15.
- IGNATIUS GUIDI. *Elementa linguae copticae, brevi chrestomathia et indice vocabulorum instructa.* — Neapoli, apud R. Ricciardi, 1924, in-8°, x + 59 pp. L. 20.
- IGNAZIO GUIDI. *Grammatica elementare della lingua amarica con esercizi di traduzione e glossario.* Terza edizione ampliata. Napoli, presso R. Ricciardi, 1924, in-8°, viii + 84 pp. L. 20.
- IGNAZIO GUIDI. *Storia della letteratura etiopica.* Roma, 1932, in-12°, 116 + (1) pp. L. 10.
- DAVID SANTILLANA. *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiti.* — Vol. I, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926, in-8° gr., xvi + 374 pp. L. 36.

(1) Ai soci dell'Istituto per l'Oriente è concessa la riduzione del 15 % sui prezzi qui indicati.

ITALIA
AGENCE DU LIVRE ITALIEN
EN FRANCE
75 BOUL^D ST GERMAIN
PARIS - 6^E
DANTON 34-35



00000937