

*L'oceano delle storie*

25



*Marshall G.S. Hodgson*

**L'ORDINE  
DEGLI ASSASSINI**

**LA LOTTA DEI PRIMI ISMAILITI NIZARITI  
CONTRO IL MONDO ISLAMICO**

*Traduzione di Svevo D'Onofrio*



**ADELPHI EDIZIONI**

TITOLO ORIGINALE:  
*The Order of Assassins*

© PHYLLIS W. HODGSON  
© 2019 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO  
[WWW.ADELPHI.IT](http://WWW.ADELPHI.IT)  
ISBN 978-88-459-3430-8

## INDICE

Prefazione	17
I. INTRODUZIONE: IL RETAGGIO ISMAILITA	19
L'edificazione di un mondo islamico	20
Il Califfato come contesto della rielaborazione di tradizioni precedenti su nuove basi, 21 - La nascita dell'Islam: la richiesta di purità civile e religiosa da parte di Muḥammad, 22 - L'islamizzazione del Medio Oriente, 23 - La sintesi sunnita, 26	
L'Ismailismo come proposta di una sintesi alternativa	28
La forma sciita dell'Islam, 28 - L'Ismailismo come setta sciita, 30 - L'Ismailismo come insurrezione eversiva, 33	
L'Impero fatimide: filosofia del cosmo e dell'uomo	36
Il razionalismo e il <i>bāṭin</i> , 36 - Occultismo: il processo cosmico di emanazione, 39 - Il ritorno cosmico, 40 - Posizione dell' <i>imām</i> : la concezione tipologica della storia, 42 - La crisi dell'Ismailismo e la risposta nizarita, 48	
L'interpretazione tradizionale dell'Ismailismo	50

La rivalutazione dell'Ismailismo fatimide, 51 - I nemici dei Nizariti, 55 - Von Hammer e la leggenda occidentale degli Assassini, 57

Riabilitazione dei Nizariti 59

Problemi relativi all'epoca selgiuchide e ayyubide, 59 - I testi nizariti, 60 - Ivanow e la rivalutazione moderna dei Nizariti, 62 - Opportunità di una storia generale dei Nizariti, 65

#### PARTE PRIMA

### L'OFFENSIVA CONTRO I SELGIUCHIDI

II. ḤASAN-I ŞABBĀḤ E LA CRISI DELL'ISMAILISMO 69

Lo scontro tra l'Ismailismo fatimide e il sunnismo selgiuchide 69

La dissoluzione del potere fatimide, 69 - La cultura sunnita in età selgiuchide, 70 - Atomizzazione sociale e integrazione religiosa, 72 - Un quadro dell'età nizarita, 74

Le fatiche di Ḥasan-i Şabbāḥ 75

Il giovane cercatore, 77 - Il viaggio in Egitto (1078 d.C.), 80 - Ḥasan presta servizio nella *da'wa* ismailita (1081-1090 d.C.), 83 - La presa di Alamūt (1090 d.C.), 86 - La figura di Ḥasan-i Şabbāḥ ad Alamūt (1090-1124 d.C.), 89

Ḥasan-i Şabbāḥ e il *ta'lim* ismailita 91

La guida di Ibn 'Aṭṭāš, 91 - La dottrina sciita del *ta'lim*, 93 - La critica di Ḥasan alla dottrina del *ta'lim*, 94 - Il ruolo della ragione nel conseguire una validità universale, 98 - L'Imamato assoluto e destoricizzato, 101 - La politica comunitaria autoritaria, 103

III. LA RIVOLTA NIZARITA 107

Lo scisma nizarita dal governo fatimide (1094 d.C.) 107

La disputa sulla successione tra Nizār e Musta‘li, 107 - Motivazione dello scisma, 109 - Giustificazione dello scisma: il problema di una figura rappresentativa, 113 - L’organizzazione di una <i>da‘wa</i> nizarita indipendente, 117 - Il successo della <i>da‘wa</i> nizarita, 120	
L’avvio della rivolta	122
Le prime sollevazioni: Rūdbār e Quhistān (1090-1092 d.C.), 122 - La rivolta ismailita trova il suo assetto (1092-1099 d.C.), 126 - Ambiguità da guerra civile, 128	
<b>IV. LA GUERRA CONTRO I SELGIUCHIDI: LA FASE DECISIVA</b>	<b>133</b>
Metodi di lotta	133
La <i>dār al-hijra</i> ideale e la cattura delle fortezze, 133 - La rivolta ismailita in un contesto sunnita, 135 - Il metodo dell’assassinio, 137 - L’assassinio come arma della disperazione, 139	
L’ascesa (1100-1105 d.C.)	141
La disgregazione del potere selgiuchide, 141 - Gli Ismailiti colpiscono al cuore del potere selgiuchide, 142 - Violenza anti-ismailita non organizzata, 144 - I Selgiuchidi tentano la repressione, 145 - Gli Ismailiti in Siria: il loro patrono Riḏwān, 147	
Il declino (1105-1118 d.C.)	151
Il rovescio delle sorti ismailite in Siria (1106-1113 d.C.), 151 - Smantellamento della <i>da‘wa</i> siriana (1113 d.C.), 153 - Muḥammad Tapar e la controffensiva selgiuchide (1105-1107 d.C.), 155 - I limiti della riconquista selgiuchide (1107-1118 d.C.), 157	
<b>V. LO STATO NIZARITA</b>	<b>161</b>
Buzurg’ummīd e lo Stato territoriale (1118-1138 d.C.)	161
Gli Ismailiti tra gli <i>amīr</i> (1118-1126 d.C.), 161 - Disfatta della nuova offensiva selgiuchide (1126-1131 d.C.),	

163 - Gesti magnanimi ad Alamūt (1131-1138 d.C.), 166	
Definizione della posizione ismailita a occidente	169
La carriera di Bahrām a Damasco: reviviscenza della <i>da'wa</i> siriana (1125-1128 d.C.), 169 - Sconfitta e ripie- gamento sulle montagne in Siria (1129-1140 d.C.), 170 - La fine del conflitto con l'Ismailismo fatimide, 173 - Lo scisma tra Ḥāfīzī e Ṭayyibī nella <i>da'wa</i> fatimide (1130 d.C.), 175	
Strategie ismailite: l'assassinio	177
Alternanza di assassini e massacri, 177 - Assassini per conto di non-Ismailiti, 180 - Gli assassini e i conflitti di potere locali, 182	
Struttura sociale e politica	184
Solidarietà e vigore dei Nizariti, 184 - Vita da predoni ad Alamūt, 186 - Alamūt: centro del potere nizarita, 187 - Stabilità della dinastia nizarita, 189	
VI. LA REAZIONE DEL MONDO ISLAMICO	193
Reazione sociale e giuridica: la proscrizione	193
Il terrore e il disprezzo popolari, 194 - Il problema giu- ridico di un'adesione puramente formale, 196	
La reazione degli intellettuali: Ġazzālī e la sfida del <i>ta'līm</i> alla ragione	200
La difesa ġazzaliana di un'alternativa sunnita al <i>ta'līm</i> , 200 - Il problema dell'autorità risolto in termini storici, 203 - La «bilancia» di Ġazzālī come risposta alle quattro proposizioni di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, 205 - Variazioni poster- iori sulla risposta di Ġazzālī, 207	
Frutti di fantasia	210
La leggenda del giardino, 211 - Il termine « assassino », 213 - La leggenda dei tre compagni di scuola, 215 - Or- rore e raccapriccio, 217	



PARTE SECONDA  
IL VANGELO DELLA « QIYĀMA »

<p>VII. STALLO E RIPARTENZA: ḤASAN ‘ALĀ DĪKRI-HI S-SALĀM</p> <p>Muḥammad ibn Buzurg’ummīd: il Signore della montagna (1138-1162 d.C.)</p> <p>Tenaci aspettative a dispetto della prospettiva locale, 224 - La rivolta in stallo: le campagne militari degenerano in scaramucce, 225 - Il rigorismo nizarita e il giovane erede, 227</p> <p>La proclamazione della <i>Qiyāma</i>: Ḥasan II come <i>dā‘ī</i> e <i>imām</i></p> <p>La festa della <i>Qiyāma</i>: la resurrezione dei morti (1164 d.C.), 230 - Il ritorno dell’<i>imām</i>: le rivendicazioni di Ḥasan, 234 - La resurrezione: Ḥasan come <i>qā’im</i>, 237 - La <i>Qiyāma</i> come fine della <i>taḡiyya</i> e compimento dell’Ismailismo, 240 - La resistenza alla <i>Qiyāma</i>: l’uccisione di Ḥasan, 243</p>	<p>223</p> <p>223</p> <p></p> <p>229</p> <p></p>
<p>VIII. LA PREDICAZIONE DELLA « QIYĀMA »</p> <p>Muḥammad II: la devozione rivolta all’<i>imām</i> (1166-1210 d.C.)</p> <p>Muḥammad II interprete delle rivendicazioni del padre, 248 - L’<i>imām</i> come rivelazione di Dio, 251 - La visione beatifica, 254 - Il vero punto di vista come salvezza, 256</p> <p>L’universo della <i>Qiyāma</i></p> <p>Identificazione di <i>Qiyāma</i> e <i>ḥaqīqa</i>, 257 - L’esistenza come personalità: il <i>taṣāḥḥuṣ</i>, 258 - Il saggio immortale: Melchisedec come <i>imām</i> e <i>qā’im</i>, 260 - L’individuo nella <i>Qiyāma</i>: i tre piani di esistenza, 264 - Superamento del sistema emanazionistico, 267</p> <p>La <i>Qiyāma</i> come dichiarazione di maturità spirituale</p> <p>L’analogia cristiana alla <i>Qiyāma</i>, 268 - L’ambivalenza dei Nizariti verso il sunnismo, 272</p>	<p>247</p> <p>247</p> <p></p> <p>257</p> <p></p> <p>268</p> <p></p>

La <i>Qiyāma</i> nel mondo: mancanza di lustro (1166-1192 d.C.)	275
Il sunnismo e i mistici: il furto della folgore, 275 - Le potenze sunnite dopo Sanjar: il dissenso e i Ġāzī siriani, 277 - La pace difensiva di Muḥammad nei territori iraniani, 278	
<b>IX. L'EPOCA DELLA «QIYĀMA» IN SIRIA: RAŠĪD AD-DĪN SINĀN</b>	<b>281</b>
Sinān in Siria: consolidamento interno ed esterno (1140-1192 d.C.)	281
Problemi militari, 282 - Sinān e il suo amico Saladino, 286 - L'amministrazione interna, 289	
Il ritratto di Sinān in Abū Firās: l'eroe	292
Sinān come solista, 292 - Tipologia dei prodigi di Sinān, 296	
Sinān e Alamūt: la risposta siriana alla <i>Qiyāma</i>	299
Sinān indipendente di fatto se non di nome, 299 - Il frammento n. 1: le apparizioni del Signore agli uomini, 302 - La <i>Qiyāma</i> nella versione di Sinān, 305 - Il sapore della <i>ḥaqīqa</i> siriana: speranza non irreggimentata, 308 - Sciismo popolare, 310 - L'eredità di Sinān in Siria (1192-1210 d.C.), 313	
<b>X. IL RIAVVICINAMENTO AL SUNNISMO: IL «SATR»</b>	<b>317</b>
Finzione e realtà tra le potenze sunnite	318
Nubi sul regno di Muḥammad II (1192-1210 d.C.), 318 - I Ḥwārazmšāh e la monarchia universale in Medio Oriente, 319 - Il califfo Nāṣir e l'impero civile, 322 - La rottura tra Muḥammad II e il suo erede, 325	
L'islamizzazione di Ḥasan III (1210-1221 d.C.)	327
La restaurazione della <i>šarī'a</i> , 327 - L'autorità di Ḥasan in patria, 329 - Avventura militare all'estero, 331 - Plausibilità della sincerità di Ḥasan, 334	

Le conseguenze della conversione di Ḥasan: la dottrina del <i>Satr</i>	338
L'allentamento della politica di Ḥasan: transizione al regno di Muḥammad III, 338 - Adattamento della <i>Qiyāma</i> alla storia: una nuova temperie muta il significato dei vecchi termini, 342 - <i>Satr</i> e <i>Qiyāma</i> come periodi alterni, 346 - Restrizione del privilegio della <i>wahda</i> agli uomini del <i>ta'yīd</i> , 347 - Restrizioni alla manifestazione dell' <i>imām</i> : la <i>hujja</i> come unico canale di accesso, 351 - Il risultato dell'iniziativa di Ḥasan, 355	
 XI. L'ULTIMA GENERAZIONE LIBERA	 357
Vita e cultura sotto il <i>Satr</i> (1121-1256 d.C.)	357
Il rispetto per l'erudizione: Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī, 358 - Le opere ismailite di Ṭūsī, 361 - Il senso di dignità dei Quhi-stānī, 364 - I luogotenenti siriani: grandi aspettative, 368 - La letteratura siriana superstite: i frammenti, 371	
Speranze di espansione	372
Lo scontro con il Ḥwārazm (1221-1231 d.C.), 373 - Negoziati tortuosi, 375 - Una prospettiva globale, 378	
La morte di Muḥammad III	381
Il carattere di Muḥammad: degenerazione della dinastia, 381 - La guerra contro i mongoli, 384 - Crisi e omicidio, 388	
 XII. IL FALLIMENTO DELL'EPOPEA NIZARITA	 391
Retrospectiva	391
La fine del potere nizarita	394
La resa di Ḥwuršāh (1256 d.C.), 394 - Ḥwuršāh tra i mongoli, 398 - La vendetta dell'Islam, 400	
Il crepuscolo	403
Il trionfo mamelucco in Siria, 403 - Sotto il dominio egiziano, 406 - Gli Ismailiti iraniani azzardano un ritorno sulla scena, 407 - L'eredità nizarita, 409	

## APPENDICI

I. Il successo popolare della <i>Qiyāma</i> : traduzione e commento dello <i>Haft bāb-i Bābā Sayyid-nā</i>	415
II. La dottrina di Ḥasan-i Šabbāḥ: traduzione da Šahrastānī	479
III. Note bibliografiche	485

<i>Indice analitico</i>	495
-------------------------	-----

### *Mappe e tavole*

La rivalità tra Fatimidi e Abbasidi	44-45
I Signori di Alamūt 1090-1256 d.C.	76
Le sollevazioni nizarite	84-85
Cronologia essenziale 1072-1275 d.C.	160-61
Genealogia degli <i>imām</i> ismailiti	256-57
I periodi dei profeti <i>Ūtū l-'azm</i>	345

# L'ORDINE DEGLI ASSASSINI

## ABBREVIAZIONI

BIFAO	« Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale »
BSOAS	« Bulletin of the School of Oriental and African Studies »
<i>EI</i>	<i>Encyclopedia of Islam</i> , a cura di M.Th. Houtsma <i>et al.</i> , Leiden, 1913-1936
JA	« Journal Asiatique »
JAOS	« Journal of the American Oriental Society »
JBBRAS	« Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society »
JRAS	« The Journal of the Royal Asiatic Society »
ZDMG	« Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft »

## PREFAZIONE

Una parte consistente di questo libro è stata scritta nel 1949-1951 come tesi di dottorato con il prof. von Grunebaum e il Committee on Social Thought dell'Università di Chicago. Molto è stato aggiunto nel 1953; in seguito ho inserito altre note, senza alterare l'impianto originale dell'opera.

La traslitterazione dei termini arabi segue il sistema oggi universalmente accettato (tranne quando una parola sia già entrata nella nostra lingua).<sup>1</sup> I non arabisti possono pronunciare le vocali come in italiano, le consonanti secondo la resa inglese più comune, ma senza variazioni – *h* è sempre pronunciata, *aw* suona come *ou* in *house*, *d* come *th* in *then*. I nomi persiani e turchi sono

1. Un'assoluta uniformità di traslitterazione è più difficile da conseguire per l'arabo che per la maggior parte delle altre lingue, perché la scrittura araba riporta o troppo poco per una agevole identificazione, o troppo perché l'esito sia chiaro. Nella sua forma consueta tale scrittura presenta, per uno dei nomi di Dio, quel che a rigore può essere reso con °*lrz*°*q* (dove ° indica una lettera muta); la forma pienamente vocalizzata della stessa parola può rendersi con °*al*°*rrazza*°*qu*. Tanto *al-Razzāq* quanto *ar-Razzāq* costituiscono un compromesso, e gli studiosi dissentono su quale dei due scegliere.

traslitterati secondo le regole dell'arabo, dato che nei testi in esame non vi è una netta distinzione tra le varie lingue; i persiani pronunciano *t* come *s*, *ḍ* e *d* come *z*, e *w* come *v*.

Voglio esprimere la mia gratitudine al prof. von Grunbaum per aver reso possibile questo lavoro; al prof. Nef e al Committee on Social Thought per avermi accolto e aver contribuito a finanziare la pubblicazione; a Miss Vindenas, della biblioteca del Chicago Oriental Institute, per aver provveduto a procurarmi i libri richiesti. Sono debitore, per il loro aiuto, a molti altri, parzialmente citati in nota nei luoghi opportuni; tra essi, desidero ricordare in modo particolare W. Ivanow, che mi ha gentilmente donato diversi volumi da lui pubblicati.

8 settembre 1955



# I

## INTRODUZIONE: IL RETAGGIO ISMAILITA

Il lettore non specialista avrà già sentito parlare degli Ismailiti nizariti in tre diversi modi. Avrà sentito del ricco leader indomusulmano, l'Agha Khan, e della setta che dovrebbe ritenerlo un dio. Probabilmente avrà sentito, in relazione all'Omar Khayyam di Fitzgerald, la storia dei tre compagni di scuola persiani che giurarono di condividere equamente il successo – a chiunque di loro avesse arreso –, e di Ḥasan-i Šabbāḥ che ritenne di essere stato defraudato del suo spettante e per vendetta abbatté un impero. Infine, potrebbe aver sentito dello stesso Ordine degli Assassini, «fanatici maomettani ... il cui principale obiettivo era assassinare i crociati»<sup>1</sup> in Siria e il cui mandante segreto era il Vecchio della Montagna. India, Persia, Siria: queste storie puntano tutte a una sola setta, della quale tratteremo i primi due secoli di spettacolare sviluppo; il misterioso Ḥasan-i Šabbāḥ del racconto di Fitzgerald ne fu il fondatore. Il termine «assassino», che in Occidente indica sicari e terroristi in genere, era in origine un nomignolo della setta, e non

1. *The American College Dictionary*, a cura di C.L. Barnhart, New York, 1949.

aveva nulla a che fare con l'omicidio. Ricevette questa connotazione nelle nostre lingue solo per analogia con i celebri omicidi degli « Assassini » – il cui « principale obiettivo », ad ogni modo, non era né l'omicidio, né tantomeno « assassinare i crociati ».

In questa sede non ci occuperemo del bizzarro esotismo di un culto che ha dell'incredibile, né del fascino della sua leggenda, o dei torbidi misteri di un potere omicida – anche se tutti questi elementi si insinueranno nella nostra storia. Ci occuperemo invece delle sorti di una minoranza ambiziosa, il cui orientamento religioso e sociale fu ripudiato dal grosso della società islamica; una minoranza che dovette confrontarsi con un modello di vita ortodosso a essa ostile, che andava consolidandosi progressivamente e che essa non poteva accettare. Tale era la situazione dei Nizariti nel Medio Oriente del dodicesimo secolo.

#### L'EDIFICAZIONE DI UN MONDO ISLAMICO

Gli Ismailiti (di cui i Nizariti erano una branca) formavano uno dei grandi rami della religione islamica. Avevano governato l'Egitto per due secoli e contavano fedeli in tutto il mondo islamico. Il loro retaggio, quanto a speculazione filosofica, devozione religiosa e raffinata tradizione sociale, non era meno ricco di quello di altre sette islamiche. Da ultimo gli Ismailiti si trovarono in rotta di collisione con un Islam unificato, ma questa opposizione celava una fondamentale unità. Con altri musulmani, essi avevano condiviso l'eredità culturale del Medio Oriente ellenistico; con altri musulmani avevano condiviso la sfida posta a quello stesso mondo ellenistico dalla religione rivelata. Il conseguente retaggio di vita e di pensiero così caro agli Ismailiti non era che una forma particolare del generale retaggio dell'Islam.

*Il Califfato come contesto della rielaborazione  
di tradizioni precedenti su nuove basi*

All'epoca delle conquiste islamiche della metà del primo millennio d.C. il senescente Impero romano e il suo rivale persiano sassanide si spartivano la vasta eredità materiale e intellettuale accumulatasi in Medio Oriente fin dai tempi più antichi. Ma le intraprese della cultura ellenistica avevano esaurito quasi ovunque il proprio slancio. Gli uomini si erano dati a costruire una vita nuova, che garantisse una validità universale, e concepita per la salvezza delle loro anime. Le pressanti esigenze della visione del mondo cristiana, ebraica, zoroastriana avevano piegato ai propri scopi i diversi prodotti dell'esperienza babilonese o dell'arte greca. Fu a questo punto che, nelle nazioni più civilizzate a ovest dell'Indo, fece la sua comparsa l'Islam, offrendo una via di salvezza ancora più perfetta.

Il Califfato islamico fu un governo militare, che occupò in breve tempo metà del territorio dell'Impero romano e la totalità di quello persiano. E lì restò per secoli, con la sua fede e la sua lingua, mentre al suo interno le residue istituzioni classiche furono preservate fino a quando il neonato genio islamico seppe forgiare al loro posto una società religiosa universale, in armonia con gli ideali che ormai dominavano l'umanità, sbarazzandosi infine della frivolezza mondana degli antichi.

La popolazione che tale Califfato teneva insieme, e in mezzo alla quale fu edificato l'Islam, era infinitamente variegata, non soltanto sul piano della lingua letteraria – greco, latino, armeno, copto, siriano, pahlavi, sogdiano, sanscrito –, ma ancor più su quello religioso: cinque o sei forme di Cristianesimo, ferocemente avverse, Ebraismo, Manicheismo, Zoroastrismo, Buddismo, Induismo, persino un paganesimo gnostico. Entro il Califfato i vari popoli furono autorizzati a conservare autonomamente le proprie comunità; ma ciascuno era libero di unirsi alla fratellanza musulmana e di contribuire a definire la forma che la nuova società avrebbe dovuto

assumere. Con il tempo la maggior parte della popolazione colse l'opportunità. Da quel momento, in Medio Oriente, fu in seno a una società e a una fede islamiche via via più cristallizzate che i diversi elementi del comune retaggio furono conservati, modificati, o eliminati.

*La nascita dell'Islam: la richiesta di purità civile  
e religiosa da parte di Muḥammad*

L'Islam degli esordi era a stento una religione nel senso pieno del termine, ed era lungi dall'essere quel sistema culturale integrale che sarebbe divenuto in seguito.<sup>1</sup> Mecca era una città mercantile, ma situata in una zona arretrata tra gli Imperi persiano e romano, in mezzo ai nomadi arabi e pagani. Muḥammad (m. 632 d.C.) vi predicò una versione purificata del monoteismo giudaico-cristiano in auge nelle più civili nazioni circostanti. La maestà unica del Dio Creatore e Padrone di tutto; l'inevitabilità del giudizio finale, allorché Dio punirà o ricompenserà ciascuno secondo la sua obbedienza a Lui – queste le elevate convinzioni che Muḥammad prescrisse alla sua gente, insieme al suo riconoscimento come messaggero di Dio presso gli uomini, al pari delle riverite figure dell'Ebraismo e del Cristianesimo. Accanto a questi pochi principi egli instillò un formidabile impulso spirituale. La sua personale esperienza spirituale si incarnò, in tutta la sua onestà e grandezza, nel Corano, nel quale tutte le generazioni di musulmani hanno trovato risorse inesauribili per rapportarsi al loro Dio. Tutto ciò formava un nocciolo duro contro i capricci a cui è soggetta la coscienza religiosa. Ma neppure nella loro formulazione coranica tali principi formavano ancora quella riserva integrale di interpretazioni e risposte a istanze sovrumane che ci attendiamo da una religione sviluppata.

1. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 36, richiama l'attenzione su questo punto.

Eppure Muḥammad stesso aveva avviato un tale sviluppo. Per garantire alla sua fede purificata un'opportuna espressione legale e sociale aveva costituito a Medina una comunità distinta dalla circostante vita tribale e che rispecchiava criticamente sia la società urbana dell'Impero cristiano sia i locali valori beduini. Le antiche consuetudini del costume arabo e le diverse tradizioni di cristiani ed ebrei vennero apparentemente accolte laddove non vi fossero ingiunzioni divine contro di esse – ma solo provvisoriamente. Muḥammad adottava e rifiutava in uno spirito costante di lucida pietà. Introdusse rozze fortificazioni (su consiglio, si dice, di un persiano), insistette su un decoro nel rapporto tra i sessi più severo di quello a cui le genti del deserto erano abituate, gettò le fondamenta di un codice giuridico scritto. Approvò come dottrina erudita la nascita virginale di Cristo e la sua ascensione al cielo. Ma rifiutò l'affermazione che Cristo fosse più che un messaggero divino, che fosse Dio stesso, in quanto palesemente in contrasto con l'assoluta unicità di Dio: su questo punto le nazioni avevano corrotto la verità divina, che andava dunque purificata. Si batté contro le superstizioni beduine, ma volle evitare anche quelle introdotte dai vecchi mono-teismi; dichiarò sua la fede di Abramo, che aveva preceduto sia i cristiani che gli ebrei, e spostò la direzione della preghiera dalla loro corrotta Gerusalemme a Mecca, rifugio del figlio di Abramo, Ismaele, progenitore degli arabi. In tal modo Muḥammad impresso alla sua gente una direzione nel mondo religioso dell'epoca che la lasciava aperta a molteplici influenze, ma con un nucleo indipendente.

### *L'islamizzazione del Medio Oriente*

Muḥammad aveva tentato più o meno consapevolmente di dotare la sua Arabia di una sintesi purificata del vasto retaggio di fede e usanze proprio del mondo civilizzato; quando la piccola comunità si espanse rapi-

damente fino a dominare gran parte di quel mondo, il suo tentativo su scala locale costituì un utile punto di partenza per un'analogia sintesi nell'intero Medio Oriente. Per molte generazioni i musulmani rappresentarono una minoranza dominante assai attiva; con ogni generazione lo spettro dei loro interessi si faceva più ampio, le loro controversie interne più penetranti. Le dispute intorno a ciò che l'Islam sarebbe dovuto diventare presero in prima istanza una piega politica: chi doveva detenerne la guida? Quelli che ne furono esclusi estesero allora il dibattito a questioni più generali di natura religiosa e sociale, dando vita a una pia opposizione, dalle molte sfumature differenti, al regime islamico ufficiale. Emerse così un'ampia rosa di capi religiosi, detti *imām*, ciascuno con i suoi zelanti uditori. Alcuni cercarono di fornire spiegazioni filosofiche sulla natura dell'uomo, dell'universo e della fede; altri si dedicarono alla redazione di un corpus di tradizioni, in parte ricordate, in parte improvvisate, che fungesse da codice dettagliato per il retto comportamento dei musulmani. Ciascuno aveva una propria visione di quale forma dovesse assumere la società islamica nel suo complesso, inclusa la sua organizzazione politica.

Quando infine giunse ad abbracciare la maggior parte della popolazione del Medio Oriente, l'Islam già straripava della più multiforme vitalità. I musulmani impararono a perfezionare le scienze degli antichi, a sviluppare forme proprie di arte, di letteratura, di storia, a trasformare i palazzi di giustizia e le corporazioni dei mestieri. Mentre i pii invitavano a una vita di ascetismo quasi monacale, o lodavano fanaticamente il nuovo codice tradizionale, gli intellettuali recepirono nientemeno che l'intero apparato della filosofia greca e del sapere persiano. Un pubblico sofisticato si dedicava a una poesia dove i temi ellenistici erano rielaborati dal genio degli arabi del deserto; a conversazioni brillanti nelle quali si discorreva con perspicacia di usanze cinesi, di eclissi lunari, o del cuore umano; e a un commercio su scala quasi planetaria, per soddisfare le bizzarre richieste delle

fiorenti città di un Califfato enorme. Pure in mezzo a tanta varietà, non si desistette mai dal tentativo di assicurare l'unità della nuova società tramite il pio ideale di un mondo ultraterreno.

Possiamo evidenziare due problemi che intralciarono gli sforzi di sintesi religiosa, problemi di particolare importanza per comprendere gli Ismailiti e i loro avversari sunniti. In primo luogo, le persone serie cercavano nell'Islam, come era accaduto per le religioni che lo avevano preceduto, una validità universale, la garanzia che i principi e i giudizi morali fossero veri non solo per l'antica e ormai perduta unità tribale, non solo per il singolo individuo sperduto nelle città brulicanti, ma per ogni uomo, ovunque, e in ogni circostanza. Questa validità universale poteva essere conseguita solo in due modi, che però sembravano contraddirsi. Da una parte, attraverso la filosofia scolastica, fondata sulla logica assoluta e sugli ideali autosufficienti di Aristotele e Platone. A partire dall'età ellenistica ogni fede si era vista costretta, per giustificare se stessa, a conquistare l'assenso alle proprie tesi in forza della comune esperienza umana, astrattamente formulata: a superare insomma la prova della ragione come la si intendeva allora. Dall'altra parte, nell'accettazione della continuità di una comunità che esigeva l'obbedienza di tutti gli uomini. Sempre più, a partire dall'età ellenistica, gli uomini erano venuti associandosi in comunità religiose, in raggruppamenti volontari che professavano una singola tradizione religiosa e tali da esigere un'assoluta fedeltà. Muḥammad aveva dato per scontata, fin dal principio, l'affiliazione per comunità religiosa. Una filosofia astratta sembrava incapace di ispirare devozione e lealtà a quella stupefacente pienezza di vita; non così una comunità religiosa. E tuttavia appariva controproducente, per una comunità siffatta, ammettere l'esistenza di un superiore criterio di giudizio dell'esperienza naturale, accessibile a tutti gli uomini singolarmente. Si pose così il problema di come conciliare le esigenze di una comunità tradizionale con quelle della ragione astratta.