

ALCUNI ASPETTI DI TEOLOGIA ISLAMICA

La *Mu'tazila* e il suo impatto sul pensiero riformista moderno: il caso di *Muhammad 'Abduh*

1- La scuola teologica della *Mu'tazila* e l'utilizzo delle discipline razionali

Considerata la prima scuola di teologia musulmana (*'ilm al-kalâm*),¹ organicamente strutturata, la scuola della *Mu'tazila*² fu fondata a *Basra* all'inizio del II secolo (H.) da *Wâsil ibn 'Atâ'* e *'Amr ibn 'Obayd*, conoscendo il suo periodo di maggior splendore durante il III secolo (H.), con i grandi pensatori quali, *Abû Hodhayl al-'Allâf* e *Nazzâm*. In poco tempo, grazie all'insegnamento dei *mu'taziliti*, la teologia della *Mu'tazila* raggiunse quasi tutte le regioni dell'Impero 'abbâsside. Questa scuola si distinse per l'audacia della sua dottrina e per il coraggio dei suoi discepoli nel confrontarsi con l'influenza delle culture dei popoli conquistati e nel cercare di ridurre la frammentazione tra le sette musulmane.³ Proprio per questo motivo, i *mu'taziliti* cercarono l'appoggio dell'autorità costituita, i califfi, al fine di imporre il loro metodo d'interpretazione della tradizione, ottenendo però la forte opposizione dei popolo e dei tradizionalisti che li costrinse, dopo un breve periodo di splendore, ad essere condannati da quegli stessi califfi da cui essi cercavano il sostegno. Paladina delle tesi tradizionaliste fu la scuola

¹ Su questo tema vedi: R. Caspar, Le renouveau du Mo'tazilisme, in *Mlanges de l'Institute Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, n. 4, Caire 1957, 141-201. Questo articolo è importante, perché presenta le linee fondamentali del pensiero classico della corrente teologica della *Mu'tazila*, con in più le varie tappe del suo rinnovamento e la sua influenza sul pensiero dei riformatori moderni, primo tra tutti: *Muhammad 'Abduh* (1849-1905). Lo stesso vale per un'altro studio: L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970, 39-93, che presenta in termini comparativi il pensiero teologico *mu'tazilita* e quello *as'arita*. Altri studi importanti sono: H. Laoust, *Les schismes...*, 127-131; 185-187; H. S. Nyberg, «al-Mu'tazila», in *Sh. EI*, Koninklijke Brill, Leiden, 1991, 421-427; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey*, The University Press, Edinburgh 1997, 46-55. L'autore critica l'articolo di *EI-1* sulla *Mu'tazila* (vedi H. S. Nyberg in *Sh. EI*), giudicandolo datato in alcuni aspetti, soprattutto per le congettive che indicano i *mu'taziliti* delle origini come i propagandisti della politica degli 'Abbâssidi; tesi che, secondo W. Montgomery Watt, deve essere rigettata (55). D. Gimaret, «Mu'tazila», in *EI-2*, VII, English Edition, Koninklijke Brill, Leiden 1993, 783-793. Questo articolo contiene un'estesa bibliografia.

² Vi è discussione sull'origine del termine *Mu'tazila*. Tuttavia, la tesi più accreditata sia in ambito musulmano che in quello occidentale è quella che sostiene che i *mu'taziliti* sono coloro che professano la dottrina dell'*i'tizâl* (essersi ritirati), o meglio la dottrina dello «stato intermedio» tra la fedeltà e l'infedeltà.

Dalla radice verbale ' – z – l (rimuovere, mettere da parte, isolare, ritirare), deriva il termine *mu'tazila* (coloro che si sono ritirati). Ci riferiamo all'episodio, storicamente accettato da musulmani e occidentali, riportato da *al-Šahrastânî*, che pone le origini della *Mu'tazila* al tempo della formazione del circolo di *Hasan al-Basrî* (d.110 H./728). Quando ad *al-Basrî* fu chiesto se il peccatore grave doveva essere considerato un fedele o un infedele, egli esitò nel rispondere. Un altro teologo dello stesso circolo, *Wâsil ibn 'Atâ'* rispose affermando che il peccatore grave non doveva essere considerato né un fedele, né un infedele, ma come un individuo che vive in uno stato intermedio (*manzila bain al-manzilatayn* – o posizione tra le due posizioni). Tale affermazione diede origine a una discussione che portò *Wâsil* a lasciare il circolo con alcuni suoi sostenitori, costituendo un altro circolo separato da quello di *al-Basrî*, il quale affermò che *Wâsil* e i suoi discepoli si erano ritirati (*i'tazala*) da loro. Cfr. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology...*, 47. Idem, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oneworld Publications, Broadway Rockport, MA – USA 1998, 209-211.

³ Cfr. R. Caspar, Le renouveau..., 141.

teologica *aš'arita*,⁴ che, rivale della *Mu'tazila*, rifiutò le tesi di quest'ultima dichiarandole innovazioni (*bid'a*), e discreditando la sua dottrina fino al punto di considerarla una vera e propria eresia, contraria alla tradizione islamica.

I teologi *mu'taziliti* definivano la loro come la dottrina della giustizia e della unicità divina (*al-'adl wa-l-tawhid*), da formularsi in cinque tesi fondamentali.⁵ Questa sintesi non era frutto di regole messe a priori, da cui far derivare i comportamenti morali per i credenti, ma era il risultato delle riflessioni teologiche, fatte a partire dalle domande che venivano poste dai credenti, a cui i teologi *mu'taziliti* cercavano di rispondere. Essi si ispiravano ad alcuni principi generali, i quali dovevano essere interpretati nei singoli casi, attraverso il metodo razionale dell'*iqtihâd*. Vediamo ora in sintesi le cinque tesi (o principi) della dottrina *mu'tazilita*:

1. Il rigido monoteismo islamico, fondato sulla stretta unicità di Dio, che nega in termini assoluti l'esistenza di qualsiasi altra divinità che non sia Dio stesso, oltreché l'apparenza della molteplicità all'interno del Dio unico. Gli attributi divini sono puramente indentificati con l'essenza divina, tantoché gli atti divini *ad extra* sono creati. Dio conosce ogni cosa attraverso una conoscenza eterna che si identifica con la sua propria essenza. Dio parla all'umanità attraverso il *Qur'ân*, che viene considerato creato, perché atto di Dio.
2. Dio è giusto (*al-'adl*), poiché egli è la pienezza della bontà, teso solo a fare il bene delle sue creature. Egli non può dunque fare il male in quanto non è malvagio, ma è benevolente verso tutti. Il male è solo opera degli uomini che sono i creatori e gli autori delle loro azioni. Da qui si deduce che gli uomini sono persone libere, poichè possono scegliere di compiere un'azione buona o una cattiva.
3. Dio ricompensa i buoni e punisce i cattivi. Egli è legato alla sua promessa, al suo giudizio sull'operato dell'umanità. Egli non può perdonare un musulmano colpevole di un peccato

⁴ La scuola teologica *'aš'arita* si ispira al pensiero del suo fondatore *Abû al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl al-Aš'arî* (837-935), originario di *Baṣra*, che dedicò la sua vita alla difesa del dogma sunnita, secondo l'interpretazione *hanbalita*. *Al-Aš'arî* entrò in piena polemica con la corrente *mu'tazilita*, divergendo nei seguenti punti: 1) Egli sosteneva che il *Qur'ân* fosse «increate», essendo la vera Parola di Dio, e che, al pari degli altri attributi divini, il Libro sacro fosse eterno e distinto dall'essenza di Dio; 2) Circa le espressioni antropomorfiche presenti nel *Qur'ân*, *al-Aš'arî* insisteva che queste dovessero essere accettate, senza specificare il come (*bi-lâ khaf*). I *mu'taziliti* sostenevano invece che quando, per esempio, il *Qur'ân* parlava della «mano di Dio», tale espressione dovesse essere letta metaforicamente col significato di «grazia di Dio»; 3) *Al-Aš'arî* insisteva sul fatto che i riferimenti escatologici coranici dovevano essere considerati a partire da come essi stessi si presentavano nel testo. Tali riferimenti non erano delle metafore. Un esempio può essere l'interpretazione *mu'tazilita* della visione di Dio in Paradiso da parte dei fedeli. I *mu'taziliti*, contrariamente agli *aš'ariti*, pensavano che i musulmani dovessero intendere tale visione metaforicamente, come la «conoscenza di Dio nel proprio cuore», dal momento che per loro il cuore era la sede della conoscenza. Nel caso di un'altra espressione coranica: «Al loro Signore miranti» (Q. 75,23), *al-Aš'arî* sosteneva che la frase dovesse essere interpretata letteralmente come «mirare», nel senso di ammirare, senza specificare il come; 4) *Al-Aš'arî* rigetto completamente la dottrina *mu'tazilita* del libero arbitrio, che attribuiva all'uomo la capacità di compiere liberamente un atto e l'opposto di questo. Egli sosteneva invece la dottrina della acquisizione (*kashb, iktisâb*), secondo la quale è Dio che crea gli atti umani; gli uomini possono solo acquisirli. Gli uomini hanno solo una «semianza di possesso» dei loro atti. Cfr. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology...*, 64-66.

⁵ Cfr. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology...*, 48-52.

grave, il quale morendo non si pente. Tale musulmano andrà all'inferno, ma la sua pena sarà più lieve di quella degli infedeli. La sola fede non è sufficiente a salvare il peccatore se le sue opere sono malvagie.

4. Il musulmano colpevole di un peccato grave non è né un credente, né un infedele, ma vive in una situazione intermedia. Egli vive nel mondo come membro della comunità musulmana.
5. È dovere di ogni musulmano fare osservare il bene e difendere dal male (*al-'amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahi 'an al-monkar*). I musulmani useranno la persuasione e il rimprovero e se necessario la forza, verso quelle autorità che abbandonano la retta via.

Ciò che a prima vista emerge dalla formulazione di queste tesi è il fatto che esse hanno come sorgente d'ispirazione la rivelazione coranica, seguendone le linee fondamentali: 1) l'Unicità divina; 2) Il giudizio e la retribuzione secondo le opere compiute, 3) La chiamata alla responsabilità personale nell'esercizio della libertà. Tutto viene però sottomesso all'uso della ragione, da esercitarsi come ultimo giudice nella scelta per il bene o per il male.

I problemi che sorsero a partire da queste tesi non furono pochi. Tra tutti il più immediato fu l'apparente contraddizione di alcuni testi coranici rispetto alle tesi rigorosamente dedotte. In questo caso i *mu'taziliti* ribadirono l'importanza di interpretarli allegoricamente, per poterli poi applicare alle singole situazioni attraverso il metodo razionale. Diverso fu il caso di quegli *Hadîth* che erano in contraddizione con le cinque tesi; essi dovevano essere semplicemente negati. Il principio ispiratore di tale metodo interpretativo stava nel fatto che se Dio aveva creato l'umanità e il mondo, lo aveva fatto per un motivo ben preciso: il bene delle creature. Egli era quindi tenuto a fare solo il bene, che doveva essere retribuito secondo i meriti e i demeriti. Questi ultimi, dipendevano dunque non dalla predestinazione ma dalla libertà umana. Diversamente, Dio sarebbe entrato in contraddizione con se stesso, poiché sarebbe andato contro il suo scopo principale: fare il bene. Egli non poteva dunque avere parte alle azioni umane, in particolar modo quelle cattive. Qui solo l'uomo era responsabile delle sue azioni, in quanto egli solo era il creatore dei suoi atti.⁶ La problematica che la *Mu'tazila* affrontò fin dal suo nascere fu il dialogo-confronto tra il pensiero islamico e quello filosofico greco. I *mu'taziliti* ritenevano che l'incontro culturale di reciproca conoscenza tra le due civiltà, quella islamica e quella greca, fosse importante se non vitale per l'evoluzione del pensiero teologico musulmano. Da questo incontro la *Mu'tazila* comprese l'importanza dell'uso della ragione, al fine di combattere le religioni e le ideologie quali: il giudaismo, il cristianesimo, il dualismo e il materialismo (*dahirîya*). Esse utilizzavano le discipline razionali per sostenere le proprie argomentazioni nelle dispute con le altre tradizioni religiose. Per sostenere il confronto, la *Mu'tazila* trovò nella filosofia greca quei metodi razionali che l'aiutarono a provare la veridicità

⁶ Cfr. R. Caspar, Le renouveau..., 145.

delle sue tesi di fronte alle domande e ai dubbi dei neo-convertiti all’*islâm*. Infatti, questi ultimi cominciarono a chiedere conto delle affermazioni dei *mu’taziliti*, sollecitati anche dalla tendenza a introdurre nella nuova fede, l’*islâm*, degli elementi provenienti dalle loro antiche credenze, giungendo a una sorta di comparativismo e relativismo religioso. Per evitare questo rischio la *Mu’tazila* doveva andare oltre la semplice interpretazione e applicazione letterale dei decreti divini e aprire a una riflessione e a una speculazione sul credo islamico. In altri termini, bisognava dare ragione ai neo-convertiti della fede islamica, senza limitarsi all’applicazione meccanica dei decreti divini.

I *mu’taziliti* accettarono questa sfida cercando di fare dell’*islâm* non solo una religione fondata sulla legge, ma anche una religione con uno spessore filosofico e teologico che potesse difendere razionalmente le proprie tesi attraverso un dialogo-confronto apologetico con i rappresentati delle altre religioni: difesa dell’*islâm* nel rifiuto delle tesi dell’avversario sul terreno delle stesse argomentazioni razionali. Da qui crebbe il desiderio per lo studio delle opere dei greci, che portò alle traduzioni che vennero fatte sotto il califfo *al-Ma’mûn* (d. 218 H./833), col fine preciso di imparare e di assumerne il metodo dialettico da usare durante le controversie filosofiche e teologiche. Secondo R. Caspar, più che paladini del pensiero liberale all’interno dell’*islâm*,⁷ i *mu’taziliti* divennero i paladini della riforma islamica: cavalieri della fede in quanto veri cavalieri della ragione, che spinti dalla curiosità del sapere, si lanciarono nella ricerca sperimentale e nello studio della metafisica.⁸ Per questa loro apertura alla speculazione e ai metodi razionali della filosofia greca, ma anche per lo spirito riformista contro una tradizione islamica statica, troppo preoccupata ad interessarsi dell’esegesi coranica, della collezione degli *Hadîth* e della casuistica legale, i *mu’taziliti* furono attaccati dai tradizionalisti (*mohaddithûn*). Questi ultimi rimasero fedeli alla lettera del *Qur’ân*, rimettendo solo a Dio la soluzione di ogni problema umano, senza dare una spiegazione esauriente di quanto contenuto negli articoli della fede. L’accusa mossa ai *mu’taziliti* fu quella di voler innovare la fede islamica attraverso una serie di messe in discussione di quella che era la prassi fino ad allora accettata. Uno dei punti forse più discussi fu l’atteggiamento ipercritico di alcuni *mu’taziliti*, tra cui lo stesso *Nazzâm*, il quale accusava i Compagni del profeta di «falsificazione» e di fabbricazione di alcuni *Hadîth*, fino al punto da mettere in discussione la

⁷ Interessante in questo senso è il giudizio che W. Montgomery Watt dà della scuola teologica della *Mu’tazila*. Egli critica fortemente alcuni studiosi Europei che considerano i *mu’taziliti* come i promotori del pensiero liberale all’interno dell’*islâm*: «They were not free-thinkers but quite definite Muslims, even if they indulged in speculations in some points; and, far from being liberal in outlook, they were behind the unhappy episode of the “Inquisition” in the ninth century. In other ways, too, their theological views were linked with the politics of the day. Finally it was realized that some at least had been zealous apologists for Islam towards members of other religions. the Mu’tazilites who attracted the European scholars and who were important in the history of Islamic theology were those who were involved in the process of bringing Greek conceptions into the discussions of Islamic dogma, that is, in the first elaboration of the discipline of *Kalâm*», W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology...*, 46.

⁸ Cfr. R. Caspar, *Le renouveau...*, 146.

perfezione letteraria del *Qur'ân* stesso. Così facendo *Nazzâm* e i *mu'taziliti* urtarono la sensibilità popolare, provocando la reazione dei tradizionalisti, spiazzati dalla loro sottile dialettica.

Il tema che però portò lo scontro al suo apice fu senza dubbio la questione della creazione del *Qur'ân*. Secondo i *mu'taziliti*, la Parola di Dio è creata, come tutte le sue azioni *ad extra*. Da qui deduttivamente essi conclusero che se il *Qur'ân* era la Parola di Dio, esso doveva essere creato in quanto azione *ad extra* di Dio. I tradizionalisti consideravano invece la Parola di Dio come increata e la veneravano in quanto tale. Essi consideravano il *Qur'ân* la realtà più grande dopo Dio che si poteva trovare e pertanto non potevano accettare che se ne facesse una semplice creatura. Dal canto loro i *mu'taziliti* tacciarono di oscurantismo la posizione dei tradizionalisti che consideravano divino e increato tutto ciò che era contenuto nel *Qur'ân*, anche la carta e l'inchiostro. Tale credenza è ancora oggi presente in alcune correnti tradizionaliste e porta a dire che se un non-musulmano tocca il Libro sacro, la sua azione viene giudicata un sacrilegio.

La controversia tra *mu'taziliti* e tradizionalisti divenne insanabile e coinvolse anche le masse, diventando una questione politica e di potere. Il califfo teologo ‘abbasside *al-Ma'mûn* si rivolse ai governatori delle provincie, attraverso alcune lettere dove sosteneva con argomentazioni coraniche la dottrina della creazione del *Qur'ân*. Egli intimò a questi stessi di implementare la dottrina *mu'tazilîta* nei loro distretti amministrativi, perché diventasse la dottrina ufficiale del califfato. Tale ordinanza portò all’istituzione di un esame (*mîhna*) sulla fedeltà dei teologi, dei filosofi e dei giudici, i quali furono esaminati circa la purezza della loro fede. In caso non fossero stati in linea con il pensiero *mu'tazilîta*, sarebbero stati perseguitati, affrontando in qualche raro caso anche la morte. Lo stesso campione della corrente tradizionalista: *Ahmad ibn Hanbal*, fu flagellato e esiliato.

Con il terzo successore di *al-Ma'mûn*, il califfo *Motawakkil*, la *mîhna* fu abbandonata, con la conseguente condanna della dottrina della creazione del *Qur'ân*. Il califfo chiuse definitivamente il regime politico *mu'tazilîta* nel 232 H./846, con un primo editto, a cui ne fecero seguito altri due, che vietavano di discutere la dottrina della creazione del *Qur'ân*, lasciando però in carica il giudice *mu'tazilîta Ahmad ibn abî Do'âd*, il principale responsabile della *mîhna*. In seguito, nel 234 H./848 il califfo ordinò che coloro che erano stati esaminati e i tradizionalisti riprendessero le loro attività giuridiche e teologiche, interrotte per via dell’applicazione della *mîhna*. In fine, nel 237 H./851, *Motawakkil* si dichiarò contrario alla dottrina *mu'tazilîta*, deponendo il giudice *Ahmad ibn abî Do'âd* e riabilitando il campione del tradizionalismo *Ahmad ibn Hanbal*. A seguito di questi avvenimenti, le sorti politiche della *Mu'tazila* cambiarono, ma quelle teologiche rimasero pressoché immutate. Anche se limitata nella sua azione, la *Mu'tazila* rimase viva a livello di circoli ristretti (*mağâlis*) dove si continuò a parlare della sua dottrina, nonostante il decreto di divieto del 232 H./846. Ad ogni modo, quello che poteva essere il possibile tentativo di riforma della tradizione

islamica, attuato dalla *Mu'tazila*, attraverso la rivalutazione della ragione e l'uso dei metodi dialettici razionali nell'interpretazione del *Qur'ân* e della *Sunna*, si dimostrò essere in realtà un attacco apologetico a tutto ciò che non sosteneva la dottrina *mu'tazilita*. Il risultato più grave fu il giudizio negativo dei tradizionalisti verso il metodo *mu'tazilita* di apertura alla conoscenza del pensiero filosofico greco, che venne tacciato di «innovazione». Per rompere questo pregiudizio fu necessario in seguito un teologo e mistico della portata di *al-Ghazâlî* (d. 1111), il quale operò una sintesi tra tradizione, filosofia e mistica al fine di beneficiare di una teologia che potesse integrare nel proprio metodo i ricchi apporti del pensiero greco. Solo a partire dal XIX secolo, sotto l'influsso della rinascita islamica (*nahâda*), e della cultura scientifica e tecnologica moderna proveniente dall'Europa, le idee *mu'tazilite* ritornarono ad essere in parte riconsiderate, soprattutto per la rivalutazione del metodo dell'*iğtihâd* nell'interpretazione del *Qur'ân* e della *Sunna*. Le posizioni troppo rigide della teologia tradizionale che condizionava lo stesso approccio ai problemi della modernità, non si rivelò più soddisfacente nel rispondere alle domande poste nel campo della giurisprudenza e della teologia, dalle nuove generazioni. Da qui il bisogno di voler rivalutare il ragionamento personale, come metodo interpretativo della tradizione, al fine di aprire quest'ultima alle nuove problematiche che la società moderna imponeva.⁹ In questo senso, l'*islâm* doveva adattarsi a questi nuovi problemi se voleva ritrovare il suo antico splendore, ma, come spiega R. Caspar, questo «ripensare» la tradizione islamica esigeva un ulteriore ripensamento: quello del rapporto tra l'insegnamento tradizionale e la riflessione personale; tra la fede e la ragione, che a sua volta metteva in evidenza da una parte la difficoltà dell'*islâm* d'incontrare le altre culture e tradizioni religiose, e dall'altra la necessità di aprirsi a un dibattito teologico che andasse al di là della semplice affermazione di quanto la legge stabiliva. Chi più di tutti si dedicherà a questo ripensamento della tradizione in epoca moderna (fine del XIX secolo), sarà *Muhammad 'Abduh* (1849-1905), che nella sua lotta per la riforma dell'*islâm*, adotterà le principali posizioni teologiche della *Mu'tazila*, riproponendole come un esempio per tutti i riformatori, sia per il metodo, che per lo spirito in esse contenuto, pur senza dichiararlo esplicitamente per non rinfuocare antiche polemiche.

2- *Muhammad 'Abduh: erede della Mu'tazila e ispiratore del neo-mu'tazilismo*

Muhammad 'Abduh (1849-1905), docente e riformatore egiziano, è considerato «l'architetto del modernismo islamico».¹⁰ la sua nascita coincide con la morte dell'avventuriero albanese e creatore dell'Egitto moderno *Muhammad 'Alî*, che introdusse, attraverso il suo regime politico, il processo di modernizzazione istituzionale del paese, che andava di pari passo con una riforma

⁹ Cfr. R. Caspar, *Le renouveau...*, 142.

¹⁰ K. Cragg, «'Abduh *Muhammad*», in *OEMIW*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1995, 11-12; J. Schacht, «*Muhammad 'Abduh*», in *Sh. EI*, E. J. Brill, Leiden, 1991, 405-407; P. Nicelli, «Le origini... (parte seconda)», 24-26.

educativa popolare. ‘Abduh crebbe in questo contesto culturale di forti cambiamenti sociali, a cui partecipò con la sua attività di giornalista, teologo e giurista. La sua carriera fu favorita dagli studi fatti all’università di *al-Azhar* e dall’iniziale adesione all’esperienza mistica della *Šâdhiliyya*.¹¹ A differenza di *al-Afghâni*, ‘Abduh, che ne fu il discepolo più brillante, concepiva una riforma fatta su basi più educative che militanti, con dei tempi di realizzazione più lunghi, che favorivano il processo di assimilazione e di trasformazione delle coscienze dei musulmani. ‘Abduh fece l’esperienza del metodo tradizionale di apprendimento della religione islamica, basato sulla memorizzazione continua di parole e di libri, tra cui il *Qur’ân*. Tale metodo sacrificava la comprensione dei contenuti. Da qui ‘Abduh arrivò alla conclusione che la memorizzazione meccanica senza comprensione, non favoriva l’uso della ragione e non giovava al miglior apprendimento della tradizione islamica.

Nel suo pensiero ‘Abduh si pone sostanzialmente nel solco tradizionale dell’*islâm*, ma specialmente per l’aspetto che riguarda il tema del rapporto tra fede e ragione e l’uso dell’*iqtihâd* come esercizio di riflessione autonomo, si accosta alle linee fondamentali della scuola teologica della *Mu’tazila*, soprattutto nel recupero dei metodi d’indagine razionale usati dai filosofi greci. Un tale connubio tra tradizione islamica e cultura greca fa di ‘Abduh il pensatore musulmano che più di tutti opera una vera sintesi filosofica e telogica, al punto che alcuni orientalisti lo considerano l’ispiratore del *neo-mu’tazilismo*. Tratteremo ora alcuni aspetti della *Mu’tazila* che hanno influenzato il pensiero del riformatore e che hanno portato a uno sviluppo ulteriore del pensiero della riforma islamica moderna.

Affrontando la questione del carattere increato o creato del *Qur’ân* ‘Abduh cerca di trovare una mediazione tra la posizione *aš’arita* e quella *mu’tazilita*. Egli ricorre alla distinzione classica successiva ad *Aš’ari*, che sostiene che il *Qur’ân*, in quanto parola di Dio, è eterno e increato, ma, in quanto proferito e scritto per la comunità dei credenti, è creato.¹² Pur salvaguardando la posizione *aš’arita*, ‘Abduh si fa anche erede della dottrina *mu’tazilita*, aprendo al concetto di creazione del *Qur’ân* per ciò che riguarda la forma di trasmissione del testo. Qui come altrove, ‘Abduh testimonia la stessa vocazione che egli condivide con i *mu’taziliti*: riformare l’*islâm* nei suoi costumi più che nella sua dottrina, armonizzando l’uso corretto della ragione con la fede nella rivelazione coranica. In questo senso ciò che accomuna ‘Abduh e i *mu’taziliti* è la lotta contro il *taqlîd* (imitazione servile) e

¹¹ La *Šâdhiliyya* era un ordine di Dervisci riuniti da *Abû al-Hasan ‘Alî ibn ‘Abd Allâh al- Šâdili* (593-656 H.). Egli volle introdurre i suoi adepti a un più alto sistema di moralità, come quello contenuto nelle opere *Ihyâ ‘ulûm al-dîn* e *Kût al-Kutûb*. I cinque principi (*uṣûl*) di tale sistema erano: 1) Il timore di Dio, manifestato apertamente e nel segreto; 2) L’adesione alla *Sunna* in parole e atti; 3) L’oltraggio (disprezzo) del genere umano nella prosperità e nell’avversità; 4) La rassegnazione e accettazione della volontà di Dio nelle cose grandi e piccole; 5) Il ricorrere a Dio nella gioia e nella sofferenza. Su questo tema vedi: D. S. Margoliouth, «*Šâdhiliyya*», in *Sh. EI*, E. J. Brill, Leiden 1991, 509-511.

¹² Cfr. R. Caspar, Le renouveau du Mo’tazilisme, in *Mlanges de l’Institute Dominicain d’Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, n. 4, Caire 1957, 159-160.

il *tawakkul* (fatalismo). Infatti, per il Nostro, un'interpretazione letteralista del testo coranico può solo portare a formulare dei giudizi irragionevoli, fuori dalla storia e improponibili oggi, con la conseguente lettura fatalista del destino dell'uomo.

Per questo motivo l'idea fondamentale che *'Abduh* riprende dai *mu'taziliti* è il bisogno di riconsiderare all'interno della tradizione temi quali: il rapporto tra fede e ragione e quello tra onnipotenza divina e libertà umana. Temi questi che abbiamo in parte già trattato nel paragrafo precedente, ma che ora brevemente riprendiamo.

Per i teologi *mu'taziliti* come per *'Abduh*, questi temi sono importanti perché toccano la dimensione antropologica e morale dei musulmani nel processo educativo di liberazione che essi devono intraprendere contro qualsiasi struttura di peccato personale e sociale. Imitazione e fatalismo nell'interpretazione della tradizione non giovano a una conoscenza ragionevole della realtà, fondata sull'esercizio di una ragione pienamente libera, perché spalancata al reale e illuminata e sostenuta dalla fede. A partire da queste considerazioni, si rende necessaria per *'Abduh* la riconsiderazione del rapporto tra fede e ragione, nei termini indicati da R. Caspar:

«La foi est la guide suprême en matière religieuse; mais l'islam est la religion de la raison et de la science; donc la foi et la raison doivent s'accorder et se soutenir réciproquement. Dans les cas de conflit apparent, il faut soit s'en remettre à Dieu comme le faisaient les anciens (*tawfiq al-salaf*), soit interpréter les textes révélés comme l'ont fait les modernes (*ta'wil al-khalaf*) mais en respectant le sens littéral». ¹³

Dalle parole di Caspar emerge l'equilibrio tra tradizione e rinnovamento che *'Abduh* vuole raggiungere, per superare l'antica controversia tra i tradizionalisti e i *mu'taziliti*. Da una parte il riformatore segue la dottrina tradizionale che vuole la ragione sottomessa alla rivelazione coranica in quella che è la conoscenza delle verità assolute; dall'altra egli sostiene il pensiero della *Mu'tazila* che difende l'autonomia della ragione nella conoscenza della realtà, attraverso il recupero delle discipline razionali greche. In questo sta il massimo contributo della *Mu'tazila* al pensiero riformista islamico moderno: l'interesse e l'utilizzo dei metodi d'indagine razionale dei filosofici greci per sostenere la ragione umana nel suo cammino di ricerca della verità. L'uso stesso del ragionamento personale (*iğtihâd*), non si limita ad essere uno strumento giuridico d'interpretazione del decreto divino, esso diventa il metodo interpretativo e di ricerca da applicarsi a tutta la tradizione islamica, ma ancor più l'*iğtihâd* diventa il metodo di comprensione della realtà, per formulare le risposte ai bisogni fondamentali dei musulmani di oggi. Nel processo interpretativo può, tuttavia, verificarsi che all'interno del *Qur'ân* o tra questo e la *Sunna*, vi siano delle

¹³ R. Caspar, Le renouveau..., 162. Per «sens littéral», R. Caspar non intende l'imitazione servile che non aiuta la ragione a cogliere l'oggetto della rivelazione coranica, ma intende lo spirito che anima la lettera del *Qur'ân* e della *Sunna*, cioè il fatto che Dio vuole il bene per le sue creature.

contraddizioni, che - come già indicato in altre occasioni - possono dare origine a confusioni o ad erronee interpretazioni. Anche qui '*Abduh*' richiama i musulmani alla considerazione della «via mediana» tipica del pensiero tradizionale *aš'arita*,¹⁴ che vuole coniugare il rispetto per la rivelazione e l'esercizio della ragione, aprendo però al pensiero *mu'tazilita* sull'autonomia della ragione nella ricerca della volontà di Dio. A tale riguardo, parlando del tema della missione del Profeta, R. Caspar scrive: in '*Abduh*' «la raison doit accepter la mission du Prophète et tout ce qu'il révèle. Cela n'inclut pas que la raison puisse accepter deux contradictoires ou deux contraires sur un même sujet, car la révélation ne peut comporter de telles contradictions». Poi riporta una citazione di '*Abduh*: «Mais si le sens apparent du texte révélé semble comporter cela, la raison doit croire que le sens apparent n'est pas le sens voulu; elle a ensuite le choix entre l'interprétation (*ta'wil*), en se guidant par tout le reste de ce qu'a dit le Prophète qui a apporté le texte douteux, et la remise à Dieu (*tafwîd*) et à Sa Science». ¹⁵ Per '*Abduh*', dunque, la ragione non può fermarsi al senso apparente delle cose accettando delle contraddizioni. Essa deve credere che tra di essa e la rivelazione c'è un sostanziale accordo che può cercare di dimostrare, per affidarsi infine al sapere divino.

Ecco dunque l'ulteriore contributo che '*Abduh*', riceve dall'aver armonizzato i due pensieri, quello tradizionale *aš'arita* e quello *mu'tazilita*. Da qui deriva un'importante conseguenza per ciò che riguarda il rapporto tra onnipotenza divina e libertà umana: quest'ultima non deve rinunciare alla ricerca dell'accordo tra le sue facoltà e la rivelazione, pur mantenendo la consapevolezza dei suoi limiti, poiché la sola ragione, nella sua piena autonomia d'indagine, non è sufficiente a donare la felicità all'uomo.¹⁶

Su queste basi, '*Abduh*' dà ai musulmani un duplice criterio d'interpretazione dei testi: nelle sue opere dottrinali egli, sapendo che i suoi correligionari sono attaccati alla tradizione, invita i credenti a usare la ragione senza però farne il presupposto della fede e neppure il criterio ultimo della verità. Nelle sue opere apologetiche, al contrario, egli da più importanza alla ragione e ai suoi metodi d'indagine razionali, senza però escludere la fede, come punto di riferimento e guida. Passa poi a elencare i temi fondamentali su cui la ragione non è libera di compiere la sua opzione fondamentale, e quindi deve seguire la fede: 1) Dio e il mondo invisibile (*ghayb*); 2) La profezia; 3) La resurrezione. Questi sono gli ambiti dove il musulmano deve ragionevolmente rimettersi a Dio in un pieno atto di fede. Tutto il resto è invece lasciato all'idagine della ragione: in questo caso si lascia la libertà ai fedeli di poter giungere a delle conclusioni differenti, senza che queste vengano

¹⁴ *Ibidem*, 158.

¹⁵ *Ibidem*, 163.

¹⁶ *Ibidem*, 163.

tacciate d'eresia.¹⁷ Qui vi è in ‘Abduh un passaggio ulteriore rispetto al pensiero dei *mu’taziliti* delle origini, che danno la priorità alla ragione, ammettendo della rivelazione coranica solo ciò che gli sembra conforme alle loro conclusioni. ‘Abduh vuole salvaguardare il principio di trascendenza divina (*tanzîh*), rivelato nel *Qur’ân*,¹⁸ là dove un’affermazione dottrinale, di fatto rivelata, viene dedotta dalla ragione alla luce della fede. Tale principio è salvaguardato da ‘Abduh, che rimane nell’alveo della rivelazione coranica, opponendosi a qualsiasi testo che mette in discussione la trascendenza divina.

Un ulteriore punto su cui vi è concordanza tra il pensiero di ‘Abduh e quello dei *mu’tziliti* è l’aspetto della «fondazione dell’obbligazione morale». Secondo il riformatore, la legge stabilisce l’imperativo morale del bene e il rifiuto del male. La rivelazione coranica conferma la morale naturale, completandola attraverso delle norme supplementari.¹⁹ In tale processo, la coscienza umana sperimenta partendo già dalle cose sensibili la distinzione tra il bello-buono (*al-hasân*), e il brutto-male (*al-qabîh*): la bellezza di un fiore, la bruttezza di un animale spregevole. Lo stesso vale per il mondo immateriale: la bellezza di Dio, la bruttezza di un’anima peccatrice. La coscienza percepisce la stessa differenza negli atti liberi umani: la bellezza della musica e la bruttezza di un’azione, quale può essere il furto, l’omicidio, etc.. Da qui l’uomo percepisce nella sua coscienza che il bello e il brutto sono nell’essere stesso delle cose. ‘Abduh conclude sostenendo che è proprio qui il fondamento della distinzione tra la virtù, che è bella e il vizio, che è brutto. Il bene e il male sono dunque riconosciuti dalla coscienza umana a prescindere dalla rivelazione. Allo stesso modo l’obbligazione morale viene dedotta per semplice uso della ragione a partire: 1) dall’esistenza di Dio, 2) dalla sua giustizia, 3) dalla sopravvivenza dell’anima, 4) dalla retribuzione secondo le opere.²⁰ La ragione è dunque sufficiente per fondare la legge morale. Tuttavia, un simile insieme di deduzioni presuppongono sempre un a-priori, come fattore costituito da cui muovere il ragionamento, metodo che non necessariamente viene confermato dall’esperienza umana. Infatti, ‘Abduh si rende conto che nei fatti la storia testimonia che l’uomo è limitato, in quanto incapace di orientarsi a compiere sempre il bene per sé e per gli altri, poiché raramente dotato, perfettamente e simultaneamente, delle tre facoltà intellettuali: 1) la memoria, 2) l’immaginazione, 3) la ragione. Pertanto ha bisogno di un aiuto, che gli viene da Dio, per rivelazione, per poter comprendere ciò che ha solo intuito o non ha potuto conoscere fino in fondo. In questo senso, toccando l’aspetto della profezia, R. Caspar sottolinea come sul concetto di obbligazione morale ‘Abduh si allontani dalla

¹⁷ Cfr. Muhammad ‘Abduh, *Hâşıya ‘alâ šarḥ al- Dawwâni li-l-‘aqâ’id al-‘addodîya*, 1876, 107, in R. Caspar, Le renouveau..., 164.

¹⁸ «Nulla assomiglia a Lui, che è l’Audiente e il Veggente» (Q. 42,10), in M. M. Moreno, *Il Corano*, UTET, Torino 1967, 437.

¹⁹ Cfr. R. Caspar, Le renouveau..., 164.

²⁰ *Ibidem*, 165.

posizione tradizionalista *aš'arita* per seguire testualmente quella *mu'tazilīta*: «C'est le prophète et sa loi révélé qui détermine et précise ce qui est». Citando poi *'Abduh* ne riporta testualmente la conclusione: «mais ce n'est pas elle qui rend bon [...] elle précise la loi morale et ses motifs, mais ne change pas le fait que les choses son belles ou laides en elles-mêmes».²¹

Ammettendo la possibilità che il bene e il male sono nell'essere delle cose, *'Abduh* apre la strada a una certa indipendenza dell'uomo nell'esercizio del libero arbitrio per determinare il proprio destino, riconoscendo l'esistenza di una legge naturale a cui la ragione umana può appellarsi per conoscere la realtà delle cose e ciò che è in se stesso buono e cattivo. Tale posizione si scontra con la dottrina *'aš'arita* che invece riconosceva solo a Dio l'assoluto potere di determinare ciò che è buono o cattivo per contrastare la teoria dei *mu'tazilīti* i quali erano giunti a sostenere che l'uomo è creatore e non solo autore dei propri atti.²² Egli fa appello alla testimonianza della coscienza umana: l'uomo ha la coscienza d'esistere, d'essere la sorgente dei suoi atti, ma ha anche la coscienza dei suoi limiti, del suo potere, che lo invita a riconoscere una potenza superiore alla sua: l'onnipotenza divina. Quanto detto ci riporta ai paragrafi precedenti, là dove *'Abduh* ammonisce i credenti di non domandare su alcune cose certe e assolute, che la ragione non può capire da se stessa. Tale monito deve essere letto alla luce di questa profonda realzione tra Dio, la sua assoluta libertà e la libertà dell'uomo di scegliere razionalmente per il bene o scegliere irrazionalmente per il male. *'Abduh* riconosce quindi l'esistenza di due libertà, quella di Dio onnipotente e quella dell'uomo, «autore» dei suoi atti. Il non riconoscere la libertà umana è, per il riformatore, il vero peccato al cospetto di Dio.

Quanto detto fino ad ora è il più grande contributo dalla *Mu'tazila* alla riforma islamica moderna, che *'Abduh*, nella sua sintesi tra tradizione e rinnovamento, ha offerto ai musulmani contemporanei.

²¹ *Ibidem*, 166.

²² A questo riguardo è interessante quanto R. Caspar scrive: «Pourtant Mohammad 'Abdoh évite soigneusement, pour désigner la maîtrise de l'homme sur ses actes, d'utiliser le mot maladroit et choquant de "créateur" mis en avant par les mu'tazilites. Conscient des répulsions de l'islam traditionnel, il reprend le célèbre terme de *kash* (acquisition) qui, chez les ash'arites ne recouvre qu'un semblant de possession de ses actes par l'homme... Mais que signifie le mot chez lui ('Abduh – ndr)? L'homme "acquiert" et possède ses actes parce qu'il parvient au bonheur par sa volonté et ses propres efforts: Dieu intervient soit pour empêcher la réalisation de ce que nous voulons, soit pour nous donner ce que nous ne pouvons obtenir. Il faut demander à Dieu de nous aider, mais après avoir fait tous nos efforts. C'est là, d'après le Maître, ce qui a guidé les anciens (*salaf al-omma*). On pourrait résumer ainsi sa pensée: l'homme agit et Dieu complète. Nous voilà bien loin du *kasb* d'Ash'arī et bien proches du *khalq* mo'tazilite, avec le pélagnisme inévitable en toute théologie qui partage en deux domaines le rôle de Dieu et celui de l'homme. Un dernier effort de Muhammad 'Abdoh pour sauvegarder la Toute-Puissance divine le conduit à adopter une autre thèse mo'tazilite: la Puissance divine se réduit à la Prescience des actes humains», R. Caspar, Le renouveau..., 168.