

Dominique Sourdel
Janine Sourdel-Thomine

civilizația islamului clasic



Editura Meridiane

D. et J. SOURDEL
La Civilisation de l'Islam Classique

© B. Arthaud, Paris 1968

Volumul face parte din colecția
„Les Grandes Civilisations“
condusă de Raymond Bloch,
Director de studii la Școala
practică de înalte studii, din Paris

Toate drepturile
asupra prezentei ediții în limba română
sînt rezervate Editurii Meridiane

Dominique Sourdcl

Profesor la Facultatea de litere și științe umane

din Bordeaux

și

Janine Sourdcl-Thomine

Director de studii la Școala practică de înalte studii

din Paris

civilizația islamului clasic

Volumul I

Traducere de

EUGEN FILOTTI

Prefață de

AUREL DECEI

EDITURA MERIDIANE
BUCUREȘTI, 1975

Pe copertă :

Cortegiul princiar

(fragment)

Miniatură mesopotamiană din secolul al XIII-lea

PREFAȚA

la ediția românească

Coborîndu-și ochii și spiritul asupra bogatei cărți a soților Dominique și Janine Sourdel, cunoscuți și distinși arabiști ai zilelor noastre, în traducerea românească corespunzătoare a lui Eugen Filotti, cititorul român se găsește în fața unei strălucite realizări culturale, înfăptuită asupra unui domeniu mai puțin familiar în literatura noastră. Deschiderea amplă ce se deliniază în ultima vreme în republica literelor și a civilizației românești în toate direcțiile unde pulsează viața umană, dar mai cu seamă înspre locurile unde oamenii au creat, în timp, forme deosebite de viață materială și spirituală, cristalizate în tot atâtea civilizații, dintre care unele se impun ca civilizații originale, superioare și competiționale, în istoria omenirii, a prilejuit apariția acestei cărți.

Civilizația islamică este una din aceste civilizații, căreia îi revine, cu drept cuvânt, și atributul de *mare*.

Autorii, armonizându-și știința cu dorința editorului, s-au oprit asupra secolelor IX—XIII, îndeosebi, făcînd cuvenitul loc și începuturilor Islamului, care pornește impetuos în secolul al VII-lea al erei noastre. Secolele IX—XIII, însă, au văzut constituindu-se o nouă civilizație mondială ce acoperea imensa zonă geografică extinsă din hotarele Indului pînă în valurile Atlanticului. Nu se ivise din senin, meteoric, așa cum era piatra neagră, din

5 Ka'ba de la Mecca, rămasă piatra unghiulară a

Islamului pînă în zilele noastre. Temeliile i le oferiseră civilizațiile anterioare sau existente. Elenismul și iranismul, mai presus de toate, dar și civilizația romană și cea bizantină. Ulterior, creatorii musulmani s-au inspirat și de la alte surse, în special în epoca post-clasică.

În acest punct, e necesară o corelare între originile civilizației islamice și legămîntul transmis de ea posterității, nu numai islamice. Pe rădăcinile interne, economice și sociale, destul de firave, s-au suplatat și amalgat într-o armonie proprie elementele și factorii civilizatorici amintiți, și au făcut posibilă ivirea noului sistem al civilizației islamului. În epoca clasică a acesteia au apărut, apoi, așa cum apare clar în această sinteză a soților Sourdel, o serie de fenomene de cultură, transmise și integrate în civilizația noastră modernă. Anume, pe lîngă arhitectură, artă decorativă, textile, damaschinării și alte arte minore dar tenace, ni s-au transmis nouă, modernilor, cuceririle științei arabe medievale (uneori înfăptuite de iranieni și chiar de turci), precum: algebra și teoria numerelor, fracțiile, apoi diferite rezultate valabile ale cercetărilor în domeniul astronomiei, opticii, chimiei, științelor naturale — întinse în clime geografice așa de variate — și în al medicinei (oftalmologia și circulația mică, pulmonară). Puntea între trecut, antichitate și epoca modernă, a fost asigurată de civilizația Islamului.

Ambii autori, scot în evidență adeseori factorii economici și sociali care au fost determinanți pentru înflorirea suprastructurii lumii islamice, ca o sublimare a vieții materiale arabe, sau a celorlalte popoare supuse și înglobate în califatul cu pretenții de universalitate. Ei nu stabilesc însă originea Islamului de pe o bază materială, economico-socială, care este decisivă pentru oricare civilizație, ci schițează cadrul economico-social abia după ce au fost înfățișate, evolutiv, apariția lui Muhammad laolaltă cu Coranul — firește, fără de care n-ar fi existat și nu ar exista Islam, și nici civilizația islamică — și acest procedeu așază efectul — civilizația — înaintea cauzei: cadrul economico-so-

cial. S-ar înțelege mult mai ușor apariția, personalitatea, înflorirea maximă, adică „clasicismul“ acestei civilizații, ca și opera ei, chiar declinul ei, în sine considerat sau raportat la progresele civilizației europene, neislamice, dacă lui *Deus ex machina*, lui Muhammad și lui Allah, i-ar fi premers în expunerea soților Sourdel evocarea factorului economic și social. Condiționarea materială a apariției, dezvoltării, restrângerii și decăderii civilizației Islamice se cere arătată, pentru cititor, nu numai în performanțele ei, de multe ori excepționale, așa cum se constată în partea a treia a acestei admirabile cărți, în *Economie și medii sociale*, care este totodată și ultima parte, ci ca o premisă determinantă.

Planul lucrării aparține, fără îndoială, celor ce au scris-o și este un plan clar și consecvent. Însă, din motivele arătate în cele ce preced, rezultă unele dezavantaje pentru lucrare, nu numai din punctul de vedere al materialismului istoric. Anume, creația spiritualității tipice islamice în secolele înfățișate abundant cititorului, fie genuin arabă, adică semitică, fie iraniană, adică indo-europeană, lasă impresia unei fenomenologii considerată *a posteriori*. Cauzele concrete ale apariției și ale sensurilor multiplelor forme ale acestei civilizații, trebuie căutate spre sfârșitul cărții. Oricum, cei ce vor citi-o și vor aprofunda-o, vor găsi răspunsuri la majoritatea fenomenologiei unei civilizații bine distincte de alte civilizații, și — trebuie s-o subliniem — într-un stil *sachlich*, atît sub raport analitic, cît și sintetic.

Cei ce se angajează în peisajele materiale ale civilizației, care merg *pari passu* cu cele geografice, în această carte, ajung să stăruie apoi, îndelung, asupra peisajelor — ca să întrebuițăm tot un termen al concreteței — spirituale. Adică, aproape exclusiv asupra doctrinei Islamului, care, deși era una din religiile revelate (ca atîtea altele ivite în Asia anterioară), s-a revelat a fi mai exclusivistă decît oricare altă religie. Islamul ia naștere, după cum se știe, din premisele teosofice triple:

7 iudaism, creștinism, zoroastrism, însă acestea,

trunchiate sau eliptice în esența lor, sînt grefate, după cum rezultă abundant din această carte și concepție a soților Sourdel, pe materialul uman arab, atît cel aflat în stadiul social al beduinilor crescuți din solul arid și categoric al Arabiei, cît, mai ales, pe personalitatea-chintesență arabă a lui Muhammad. Doctrina Islamului s-a constituit pe baza Coranului, considerat a fi cuvîntul lui Allah, într-un timp scurt, record, curînd după moartea Profetului. Se spune: Coranul conține tot. Totuși, o amplificare și o explicitare a raportului dintre doctrina islamică și ansamblul relațiilor morale și juridice, în care apar interferențe din lumea din afară, mediteraneană, adică greco-romană, semitică ne-arabă, și iraniană, ar fi folosit cititorului. Ne gîndim la domeniul juridico-administrativ și la sectorul militar și al fortificațiilor, în care atît influențele, cît mai ales bazele existente în clipele constituirii credinței, societății și a lumii Islamului au fost descifrate și studiate de specialiștii acelor vremuri și civilizații. În felul acesta, „clasicismul“ islamic se integra totodată în clasicismele generale, universale ale omenirii, cu toate particularitățile sale proprii.

Cartea, așa cum este scrisă, cuprinde vîrsta apogeului — după părerea tuturor islamiștilor — civilizației care și-a cîștigat titlul de a fi una dintre cele mai strălucitoare, dacă nu cea mai strălucită, în secolele amintite, în raport cu Dark Age-ul Occidentului, corespunzînd aceluiași secole ale istoriei universale. Autorii au reliefat contrastul dintre pre-islam, vîrsta numită de arabi *djāhiliyya*, a „ignoranței“, nu numai religioase, și euforia strălucirii maxime, conștientă de calitatea ei. Totuși, nu se poate absolutiza, în această privință, așa cum se complac unii exegeți a o face.

Islamul, producătorul civilizației ce-i poartă numele, era monolitic. Așa se afirmă de obicei. Secetele musulmane se ridicau însă la cifra de 70, făcînd abstracție de quadrifronția „școlilor teologice“ — care-și au amvoanele lor separate ridicate chiar în curtea interioară a Ka'bei — sau de antinomia atît de sîngeroasă pe parcursul istoriei: 8

sunna și *șî'a* („tradiția“, ortodoxia; și schisma). În această perspectivă, acuzația ce-o aduc musulmanii creștinilor, că sînt *musteșirk*, „asociaționiști, politeiști“, nu este perfect întemeiată. Credința, dacă nu panteonul, este scizionată în egală măsură și la musulmani, chiar și atunci cînd duceau sau cînd duc război împotriva doctrinelor „necredincioase“, *kafara*, adică „ghiaure“.

Cu toate acestea puterea de pătrundere și influențare a islamului continuă și mai tîrziu, chiar în zilele noastre, mai ales la popoarele învecinate cu regiunile deja islamizate, ca și în unele cazuri izolate din alte regiuni.

Vitalitatea de care a dat dovadă islamul își are rădăcinile, firește, în primordii, dar și în caracterul său direct, foarte accesibil omului simplu. Aceasta a avut desigur o mare importanță, mai ales în epoca clasică a civilizației islamice, nouă în raport cu altele, epocă în care forța politică realizase, de asemenea, nu numai expansiunea universală, pe trei continente, dar închegase și exemplificase metodele de pătrundere.

Ni se impune o corelație, în acest punct, între civilizația clasică a Islamului, luată în bloc, și icoana ținuturilor Arabiei peninsulare, unde a izbucnit Islamul — care s-a dezvoltat, însă, în celelalte regiuni, de veche și organizată formă istorică urbană, fapt asupra căruia stăruie cu insistență și cu justete autorii.

În accentuarea rolului orașului, în înfăptuirea civilizației Islamului, ambii autori întrebunțează expresii dure la adresa beduinilor. Ei nu fac altceva, însă, decît a descifra poziția istorică a beduinilor, — nu cea folclorică, în contextul civilizației în genere, și a celei islamice în speță — așa cum o preconiza marele „sociolog“ și gînditor istoric al Islamului, Ibn Chaldūn, din secolul al XIV-lea.

Volumul acesta, atît de hrănit cu toate fructele zenitului civilizației Islamului, de către competenții autori — care ei înșiși au făcut ample săpături arheologice în cîteva centre ale acestei civilizații —

pilde vîi din toate fațetele caleidoscopului acestei civilizații, se încheie cu cuvintele (p. 229, II): „... o civilizație care se voise de bună seamă triumfătoare, doctrinară și unică, ce-și scoate fără îndoială din această conștiință esențialul originalității sale, dar care rămase cu toate acestea fragilă și perfectibilă, în lenta continuitate a eforturilor și mutațiilor sale“.

Forțele noi, infuzate de civilizația, să-i zicem universală de astăzi, de pretutindeni, vor revivifica și lumea islamică, oriunde ar fi ea și orice caracter tehnic ar avea, impunîndu-i o nouă civilizație. Aceasta va avea, firește, alte caractere, alte trăsături, alt *habitus*, chiar dacă ar fi o renaștere; o renaștere pe temeiurile „civilizației clasice islamice“, parțial sau total. Oricum va fi, cartea aceasta a soților Sourdel este și va rămîne ca o lucrare *clasică* în acest domeniu.

AUREL DECEI

Lucrarea de față răspunde unei noi cerințe. Dorinței unei lecturi plăcute, necesității de sinteze și de ample vederi de ansamblu, li se adaugă acum la toți cititorii gustul preciziei, exigența unui contact direct cu documentele, precum și nevoia de o călăuză care să deprindă cu analiza și să îndrume spre cercetări mai specializate. Ne-am străduit de aceea să rezolvăm această problemă adresându-ne unor oameni de știință pe care talentul de scriitori, vasta lor cultură, îndelungata practică în învățămînt îi desemnau pentru ducerea la bun sfîrșit a unei sarcini atît de complexe. Ne-am gîndit să reunim într-o singură lucrare ceea ce se găsește împrăștiat de obicei în mai multe feluri de lucrări: eseuri, biografii, atlase istorice, albume de fotografii, repertoare și dicționare etc. Nu putea fi vorba, bineînțeles, de o sumă, de o simplă adunare, ci de o selecție care să permită cititorului să ia contact cu documentele de tot felul de la care autorii au pornit pentru a elabora sinteza lor, adică esențialul, viața și sufletul cărții și ale civilizației studiate.

Materialul ilustrativ, care cuprinde 224 de fotografii în alb-negru, este grupat în serii ce corespund temelor principale ale textului, fiecare serie (ca dealtfel fiecare hartă, plan sau desen) fiind însoțită nemijlocit de legende care subliniază interesul lor documentar. Inserate în text sau grupate în atlas, 69 de hărți, planuri și desene permit

situarea evenimentelor sau a locurilor în contextul lor geografic și reconstituirea, cât mai fidelă cu putință, a stării vechi a monumentelor evocate în detaliile arhitecturii lor.

Pe de altă parte, ansamblul textului este distribuit în trei părți:

1) primele trei capitole ale lucrării prezintă evoluția istorică în ansamblul ei;

2) urmează șase capitole consacrate civilizației, primele trei tratînd despre viața religioasă, iar celelalte trei despre economie și mediile sociale;

3) un dicționar istoric și biografic plasat la sfîrșitul lucrării permite raportarea la text asupra cutărui sau cutărui amănunt și totodată — inovație importantă — furnizează precizări și explicații complementare asupra unui număr important de personaje, de noțiuni, de instituții, de monumente evocate în text și în cronologie, sau figurînd în materialul ilustrativ (trimiterea la articolele-complement ale dicționarului este indicată în text printr-un asterisc).

El este completat prin tabele cronologice ale căror diferite coloane fac să apară concordanțele dintre evenimentele militare și politice și faptele de civilizație din țările islamice și din restul lumii.

În sfîrșit o bibliografie de orientare permite cititorilor — studenți printre alții — să adîncească, dacă o doresc, studiul unei anumite probleme.

Cînd Janine și Dominique Sourdel s-au hotărît să scrie o carte de ansamblu asupra Islamului medieval, am știut îndată că o lucrare nouă și greu de realizat avea să fie întocmită, și bine întocmită. La naștere astăzi o carte destinată să devină o lucrare clasică a istoriei islamice. Încerc cea mai vie plăcere prezentînd-o cititorului și regret numai că modestia autorilor ei, modestie proprie adevăraților savanți, mă face să șovăi întrucîtva a exprima fără reținere întreaga stimă pe care ea mi-o inspiră.

Nu există prea multe cărți care să poată oferi exemplul unei metode istorice fără cusur și să corespundă pe deplin așteptării erudiților ca și aceleia a unui public instruit sau mai larg. Civilizația Islamului clasic este una dintre acestea. Reușita este cu atît mai meritorie cu cît bibliografia islamică a fost lipsită pînă acum de studii de această anvergură. Lacuna se cerea umplută. Lucrul a fost săvîrșit acum în chip strălucit, și se cuvine să fim recunoscători acelor care, prinși mereu de cercetările lor, n-au șovăit totuși să scrie o lucrare de sinteză de largi dimensiuni. Opoziția dintre analiză și sinteză este dealtfel iluzorie; eruditul este silit să le abordeze rînd pe rînd atît pe una cît și pe cealaltă, și știința are o nevoie constantă de aceste două demersuri pentru a progresa. Ni se aduce astăzi o nouă dovadă în acest sens.

De la început, problema esențială este pusă într-o lumină vie. Islamul, această religie revelată și monoteistă, care este însoțită de un cod simplu de obligații individuale și sociale și care s-a răspândit în secolul al VII-lea în bazinul mediteranean, își mai păstrează și astăzi vigoarea și forța de afirmare și a modelat sub raport psihic și sociologic pe adeptii lui. Trebuie oare să deducem de aci că civilizația islamică a știut să rămână totdeauna perfect asemănătoare sieși, datorită armăturii sale doctrinale și condițiilor de viață inerente zonei subdeșertice în care mai întâi s-a răspândit și unde apoi s-a fixat? În pofida ponderii tradiției ei religioase și sociale, o atare concepție asupra unui Islam veșnic unitar și întru totul conform primei imagini pe care oamenii și-au făcut-o despre el datorită propovăduirii lui Muhammad nu corespunde realității. Lumea islamică a grupat popoare de origini și de formații foarte diverse, iar autoritatea care voia să unifice oameni și ținuturi n-a încetat de a fi disputată de dinastii rivale. Mai mult, infiltrații noi și mutații politice și sociale stau la originea unor culturi multiple și care și-au avut viața lor proprie. Judecata va fi deci nuanțată, și nu trebuie trecute cu vederea nici acea preocupare neîncetată de a imita cu fidelitate trecutul, caracteristică pentru Islam, nici formele diferențiate pe care istoria i le-a imprimat.

Tema, vastă și pasionantă, pe care Janine și Dominique Sourdel și-au propus s-o contureze și s-o elucideze este destinul primei civilizații imperiale a Islamului, marcată prin dominația Umayyazilor, apoi a Abbasizilor, și care a trecut după aceea drept modelul desăvârșit al unei societăți arabomusulmane. Strălucirea ei timp de cinci secole a fost foarte mare, iar influențele ei, durabile și de vastă întindere. Desigur, datele economice și sociale ce o privesc și de care dispunem sînt mult mai rare decît am dori. Vestigiile arheologice rămase de pe urma ei sînt încă insuficient studiate și cunoscute. Totuși autorii, pe deplin la curent cu cercetările cele mai recente, la care ei înșiși participă, au știut să extragă din documentația dispo-

bilă tot conținutul istoric ce putea să fie desprins din ea.

Partea istorică privind nașterea și destrămarea imperiului cuprinde trei capitole admirabile care ne conduc din secolul al VII-lea pînă în cel de-al XII-lea, de la vestirea noii religii de către Muhammad pînă la retragerea civilizației musulmane din Occident și la fragmentarea celei din Orient în fața invaziilor turce și mongole.

Intr-o lume arabă anarhică, un bărbat inspirat, Muhammad, anunță o religie nouă, monoteistă, întemeiată pe islām, supunerea față de Dumnezeu și ascultarea de Trimisul său. Ținuturile aproape deșertice ale Orientului cunosc iarăși nașterea unei religii destinată unui mare viitor. Singurătățile unui spațiu pustiu apar astfel prin excelență prielnice sentimentului unui contact direct cu Divinitatea.

Tabloul vieții Profetului, al Hegirei, al organizării primei comunități musulmane, supusă unei Legi precise și izvorâtă din textul Revelației, apoi, după moartea lui Muhammad, al primelor cuceriri și al rivalităților dintre Discipolii săi îmi pare zugrăvit cu o rară luciditate și profunzime. Încă de la nașterea lumii islamice, germeii de sciziune și de disidență sînt numeroși și se dezvăluie în cadrul imperiului cucerit în cursul anilor de după moartea Profetului. Și totuși, nicicînd un imperiu atît de vast nu se născuse cu o ințeață atît de incredibilă.

Lumii umayyade eterogene, care cunoaște moșteniri și antagonisme multiple, îi va urma Imperiul abbasid al cărui șef, califul, rudă apropiată a Profetului, caută să consolideze o autoritate bazată pe o desăvîrșită ortodoxie. Opozițiile tribale și religioase rămîn însă aprinse, și oricum lumea islamică nu putea face să dispară eterogenitatea ei funciară, chiar dacă primul val de cuceriri reușise să dea naștere credinței într-o unificare mai durabilă. După stingerea strălucirii abbaside, particularismele provinciale colorează în tente diferite cultura arabă, potrivit țărilor în care ea s-a răspîndit, originalității popoarelor cucerite și, în

sfirșit, infiltrărilor noi. La capătul acestei perioade remarcabile, dezmembrarea imperiului, datorită dezbinărilor interne și asalturilor din exterior, atrage după sine o repliere internă a civilizației arabe, cu o rigidizare mai accentuată în Occident și, în pofida unei nostalgii adânci a trecutului, o mai mare suplețe de adaptare în țările din Orient.

Acest studiu pătrunzător și extrem de nuanțat al istoriei evului mediu islamic este urmat de capitole bogate tratând despre religie și despre societate și consacrate succesiv „datului revelat” și aprofundării lui (sec. VI—VIII), elaborării doctrinale și mișcărilor religioase (sec. IX—XII), dreptului și instituțiilor morale, ținuturilor și resurselor imperiului, palatelor și mediului lor, în sfirșit orașului și mediilor urbane. Toate realitățile sociale și spirituale sînt astfel luate în considerație, studiate pe rînd, în ciuda dificultății și complexității problemelor pe care le ridică. Faptele și curente principale sînt constant scoase în evidență, fără ca elementele secundare ale unor situații complexe să fie neglijate. E ca un tablou în semitente care permite totuși să se discearnă clar valorile și trăsăturile esențiale.

Vedem astfel Islamul comandînd viața spirituală și morală a omului, activitatea lui socială și politică în care Revelația constituie legătura indisolubilă a comunității musulmane. Și totuși datul mișial, factor fundamental de unitate, a fost și sursa unor interpretări diverse și a unor dezbinări, datorită înseși condițiilor în care textul Coranului fusese cules și păstrat. Întreaga muncă de aprofundare a textului sacru este analizată cu claritate și rigoare, la fel cum se procedează apoi cu cercetarea unui drept ce se aplică deopotrivă practicilor cultului și relațiilor dintre oameni. Printr-un efort repetat de reflecție juridică, civilizația islamică modelează viața religioasă și socială, fără ca prin aceasta să scape de influențele lumii în care se dezvoltă. Întinderi deșarte și orașe în care mișună oameni determină în chip firesc moduri de viață foarte diferite, o civilizație a deșertului și a

apei ce-l înviiorează, o civilizație a orașului, cadru necesar al vieții cultului și al dreptului. Tehnici ale agriculturii, forme de artizanat, moduri de viață în cadrul urban, activitate literară și artistică, creații arhitecturale strălucite destinate adunărilor și rugăciunii, bogate reședințe princiare care n-au lăsat în urma lor decît ruine răzlețe alcătuiesc temele unor expuneri remarcabile, pe care imaginea vine să le illustreze și pe care le completează la sfîrșitul lucrării un prețios dicționar, tezaur de informații. Grijă și scrupulozitatea cu care este redactat însuși corpul lucrării se regăsesc în note, în articolele concise dar lămuritoare care constituie un fel de scurtă, dar precisă enciclopedie a Islamului.

Inchizînd cartea, cititorul va încerca, sînt sigur, așa cum am încercat eu însumi, un sentiment de plăcere și de îmbogățire. El va simți amploarea unei informații care, fără a ieși prea brutal în evidență în țesătura unei expuneri sintetice, se lasă fără încetare ghicită printre ochiurile ei și care constituie parcă armătura solidă pe care se ridică armonios edificiul. El va păstra în memorie formulările cizelate și pătrunzătoare care vin să definească o problemă și o situație, ca și descrierile care, în pofida sobrietății lor, fac să răsară în fața ochilor noștri un întreg peisaj.

Rezultat al unor lungi și răbdătoare cercetări, Civilizația Islamului clasic demonstrează că o carte scrisă de doi savanți, uniți, ce-i drept, prin cea mai strînsă dintre legături, poate să îmbrace un caracter de profundă unitate. Departe de a fi o sursă de disparitate, această muncă în comun permite confruntarea constantă a punctelor de vedere și îmbogățirea lor reciprocă. Personal datorez Janinei și lui Dominique Sourdel o vie recunoștință pentru faptul că au știut, în mod atît de desăvîrșit, să ofere publicului o carte care va forma oarecum centrul și pivotul seriei în care își ocupă locul. Și într-adevăr serviciul ce l-au adus îmi pare a merge departe. În lumea de ignoranță și de înfruntări în care trăim, operele care luminează obiectiv trăsă-

turile unei întregi civilizații contribuie la o mai bună cunoaștere pe care oamenii o au despre ei înșiși și despre semenii lor, și este neîndoielnic că în ameliorarea acestei cunoașteri reciproce rezidă adevărata speranță într-un progres în relațiile dintre ei și în destinul lor.

RAYMOND BLOCH
Director de studii la Școala practică
de înalte studii

Religie Monoteistă încă vie în zilele noastre după ce s-a impus, cu ajutorul armelor, unui imens imperiu și a însuflețit apoi focare locale mai mult sau mai puțin independente, Islamul păstrează în prezent o remarcabilă forță de influențare, deși de acum înainte pașnică, și rămîne, din Africa neagră pînă în Pakistan și chiar în Malaysia, religia dominantă a unui mare număr de state moderne.

Trăsăturile acestei credințe simple, care este însoțită de îndatoriri sociale și individuale demult codificate, sînt suficient de marcate pentru a fi modelat și a continua să modeleze și în epoca actuală numeroase aspecte de ordin psihic și deprinderi de ordin sociologic ale adeptilor ei. De aci tendința comună de a vorbi despre o civilizație islamică originală și mereu asemănătoare sieși, care s-ar regăsi în regiuni geografice foarte diferite și care s-ar fi constituit încă de la proclamarea revelației coranice prin gura lui Muhammad, pentru a se perpetua apoi, fără vreo modificare însemnată, după ce a contopit într-o singură „Comunitate a credincioșilor“ pe toți reprezentanții unei lumi islamizate.

Considerațiile care militează în favoarea unei atare concepții sînt evident puternice. Civilizația islamică există prin contrast cu formele de civilizație neatinse de această doctrină, și încă de multă

pună în valoare realitatea permanentă a ceea ce el numea „blazoanele Islamului“ și a cărei influență ei continua s-o discearnă de-a lungul veacurilor pînă la viața, totuși multiforma, a acestei lumi musulmane moderne care suscită azi atîta curiozitate. Așadar, lui i se datorează în parte favoarea de care s-a bucurat, în cursul ultimilor ani, noțiunea de „cetate islamică“ atemporală, de care te poți servi ca de o cheie pentru a înțelege multe fenomene istorice rămase fără aceasta obscure, începînd cu acel fenomen de întrepătrundere care a contribuit timp de secole la unificarea mentalităților unor grupuri etnice sau politice inițial foarte diferite.

De Islam merită într-adevăr să fie legată o formă de cultură pe care o distinge preeminența în activitatea intelectuală a acelor științe juridice și credințe religioase întemeiate pe respectul Tradiției, științe care i-au furnizat baza armăturii sale doctrinale. Tot de Islam ține un tip de societate ce atribuie primul loc, alături de o autoritate temporală suportată mai degrabă decît justificată, unor învățați, juriști și judecatori care sînt prin definiție investiți, printre contemporanii lor, cu un prestigiu moral indiscutabil, dacă nu cu o putere de constrîngere. De unde acea grijă pentru conformismul legal și acel respect față de interpretii Legii care dau culoarea specifică unei morale publice și individuale dominată de aplicarea constantă a unor prescripții minuțioase.

Fenomenul a fost chiar întărit de acțiunea altor factori, cum sînt condițiile socio-geografice comune zonei subdeșertice, în care Islamul s-a răspîndit mai întîi, precum și natura moștenirii totodată intelectuale și tehnice pe care din antichitatea tîrzie Orientul o lăsase invadatorilor săi. Acești din urmă factori, independenți de faptul religios propriu-zis, dar atît de strîns legați de acesta, încît este adesea dificil de a-i deosebi de el, explică fără îndoială perenitatea în teritoriul islamic a acelei forme de regim autocratic dominat de puterea arbitrară a suveranului și a acelei economii de tip medieval bazată pe bogăția funciară și pe marele negoț, care 20

au constituit multă vreme unele din aspectele sale cele mai izbitoare. Ei au contribuit astfel la întărirea, în țările Islamului, a sentimentului acelei unități fundamentale care avea să prevaleze multă vreme față de conștiința opozițiilor interne și să permită a se distinge domeniul musulmanilor de acela al „necredincioșilor“.

De la toate aceste fapte evidente nu s-ar putea însă ajunge la concluzia uniformității în timp și nici în spațiu a civilizației ce s-a născut astfel din Islam. Nu numai că dinastiile rivale au apărut fiecare, în sînul acestuia, propriile lor ambiții istorice și au întrupat în state distincte mentalitatea sectară ce-i anima, dar lumea islamică însăși deja născută din reunirea sub o aceeași autoritate a unor țări cu populații și trecuturi extrem de variate, n-a încetat de a suferi efectele tendințelor lor constante de secesiune. Ea a cunoscut în cursul secolelor numeroase mutații de ordin politic și social, atingînd atît Orientul Apropiat arabo-musulman, care a rămas totdeauna adevărata ei inimă, cît și provinciile excentrice, unde au putut fi elaborate, prin contactul cu obiceiuri străine, simbioze uneori depărtate de realizările anterioare. Primelor imperii unitare născute din cuceririle arabe le-au urmat astfel regate de întindere mai mică, pe care jocul cauzelor economice și al poftei dinastice le-a făcut să evolueze la rîndul lor în proporții foarte diverse, de la micul principat independent grupat în jurul suveranului său local pînă la agregatul fragil de provincii adunate prin forța unui cuceritor norocos.

În același timp interveneau neîncetat noi elemente de diferențiere datorite îndeosebi infiltrațiilor pacifice sau invaziilor brutale ale unor populații nearabe venite din stepele asiatice sau din deșerturile africane și care erau de cele mai multe ori gata să se islamizeze rapid, dar, modificau totuși, prin apariția lor, condițiile echilibrului anterior. Se știe cît de mult a transformat înceata pătrundere a turcilor fizionomia imperiului abbasid în provinciile sale extreme ca și în capitalele sale ira-

în număr mare din Asia centrală în Iran, a produs efecte și mai simțitoare pe măsură ce noi teritorii — ca Anatolia în epoca selgiucidă și Europa balcanică în epoca otomană — erau anexate la Islam și cu cât se manifesta îndeosebi o profundă transformare a societății islamice prin contactul cu noi uzanțe și cu noi obiceiuri ale vieții. Dar distrugerile succesive acumulate prin valul cuceritor al lui Genghiz Han, mai întâi, și prin sălbatica aventură a lui Tamerlan, după aceea, n-au avut consecințe mai puțin izbitoare, în timp ce Iranul, larg deschis de atunci înainte influențelor asiatice, regăsea înspre apus o graniță suprimată de secole, iar de pe urma devastărilor săvârșite de turcomani reveneau la stepă multe teritorii cultivate pe care trăiseră generații de sedentari. Ar însemna să refuzăm orice valoare contingențelor istorice dacă am face pur și simplu abstracție de consecințele directe ale unor atare răsturnări, consecințe ce erau accentuate mai mult încă de efectele reale, deși mai puțin spectaculoase, ale conflictelor ce continuau să se iște zilnic între statele musulmane. Fără a uita tensiunea permanentă care n-a încetat să opună lumea islamică întreprinderilor ambițioase mai întâi ale Occidentului creștin, iar puțin mai târziu ale Europei negustorești și industriale — întreprinderi războinice cum au fost cruciadele în Orient sau recucerirea în Europa a Spaniei și a bazinului Dunării, întreprinderi negustorești, de asemenea, pe măsură ce comerțul italian și cel francez câștigau încetul cu încetul teren în emporiile Levantului.

Acestor diverse conjuncturi, care au permis câte unei forme de societate implantate mai cu deosebire în cutare sau cutare regiune să prospereze și să se exprime prin opere marcate cu pecetea ei, le-au corespuns tot atâtea culturi locale, pe care caracterul lor islamic nu le împiedica de a fi adânc înrădăcinate în timp și în spațiu. Islamul turcesc din perioada otomană, acela al Iranului de sub dinastia safavidă sau acela al Indiei din epoca marilor Moguli, pentru a cita numai câteva exemple cunoscute de toți, apar astfel ca niște creații originale în care locul de prim plan convenit religiei

musulmane n-a împiedicat acțiunea altor curente foarte particularizate. Iar mai aproape de noi, problemele statelor islamice moderne au venit să demonstreze și ele posibilitățile de evoluție ale unor principii sau moduri de existență care în mod greșit ar fi putut fi socotite intangibile.

Desigur, printre aceste culturi caracterizate, de cele mai multe ori, prin folosirea unei limbi originale, nu există nici una care să merite a fi considerată într-o totală izolare sau care să poată fi înțeleasă fără referire la culturile anterioare sau contemporane grefate pe aceeași tulpină islamică. Dar dacă am voi să atenuăm într-o privire de ansamblu specificitatea fiecăreia dintre ele, pentru a ne opri numai asupra trăsăturilor perene care le sînt comune tuturor, n-am putea să obținem decît o imagine sărăcită și artificială a ceea ce constituie poate esența unei civilizații islamice „medii“, privite *sub specie aeternitatis*, dar care în fapt n-a existat niciodată sub această formă. Constituindu-se pe baza unor date juridico-religioase explicitate progresiv într-un cadru material schimbător — după cum au scos atît de fericit în evidență cercetările lui H. Laoust în domeniul islamologiei —, civilizația islamică a fost, la fel ca oricare alta, supusă legilor unei creșteri și unui declin pe care este astăzi banal a le asimila cu etapele vieții umane. Spre deosebire de multe altele însă, ea a fost constant marcată prin preocuparea de a imita trecutul, preocupare ce conferă o importanță deosebită manifestărilor ei celor mai vechi, acelea în care trebuie căutate, într-o perspectivă dinamică, principiile și experiențele ce nu aveau să înceteze de a inspira formele ei posterioare.

În acest sens, prima civilizație imperială a Islamului, acea civilizație arabo-musulmană care a trăit mai întîi sub egida Umayyazilor, apoi a Abbasizilor și care a crescut odată cu triumful profan al unui Islam încă foarte apropiat de originile sale, este singura care merită numele de „clasică“ în accepția cea mai generală a acestui termen. Departe de a fi jucat rolul unei perioade de tranziție mai mult sau mai puțin disprețuită de

epocile ulterioare, cum a fost la noi evul mediu occidental, ea s-a identificat cu un model mereu imitat și respectat, primă și perfectă realizare a tipului de societate născut din înseși preceptele Coranului și care împărtășea deci prestigiul acestuia. Masivele invazii asiatice ale turcilor și mongolilor, care au coincis cu tulburările datorate incursiunilor france sau cu pătrunderile în Occident ale nomazilor și muntenilor berberi, au marcat declinul acestei civilizații istorice ușor de datat, consacărind totodată destrămarea teritorială și lingvistică a unui ansamblu în care voința de arabizare servise pînă atunci drept ferment de unitate. Dar cinci secole de prosperitate materială și culturală se succedaseră mai înainte și ele fuseseră suficiente pentru constituirea unui patrimoniu artistic și intelectual de o prodigioasă bogăție.

Dificultățile ce se opun astăzi studierii ei exhaustive pe baza unei documentații inegale sînt desigur numeroase. Din societatea în care acca civilizație a crescut și a înflorit ne apar doar castele aristocratice, de o parte, și cele intelectuale, de cealaltă, prin intermediul surselor narrative sau documentare, de pildă, care lasă în general în umbră populația muncitoare. Date de ordin economic cu mult prea rare — asupra cărora un istoric ca C. Cahen se străduiește totuși de un număr de ani să atragă curiozitatea cercetătorilor — ne împiedică încă să apreciem cu exactitate condițiile materiale pe care se întemeia prosperitatea lumii musulmane din acea epocă. Comparațiile cu faptele moderne, în privința cărora sîntem mai bine informați, rămîn în ansamblul lor prea fragile pentru ca să putem căuta în ele baza unor reconstituiri sau evaluări. Vestigiile arheologice înseși, cărora J. Sauvaget le-a redat locul adevărat în perspectiva unei „istorii complete“, dar care au început să fie prospectate de prea puțină vreme în regiuni greu accesibile, nu luminează decît imperfect obiceiurile de viață urmate la epoca depărtată despre care le interogăm. În general, întîrzierea studiilor consacrate acestor diverse chestiuni mai constituie în prezent o piedică majoră, și nu putem decît să nădăjduim că ea va

scădea pe măsură ce vor crește în număr și în rigoare noi investigații științifice.

Dar tabloul incomplet pe care, pînă atunci, trebuie să ne decidem astăzi a-l zugrăvi rămîne totuși profund revelator, fie și numai prin lipsurile lui, cu privire la ceea ce a trebuit să fie altădată civilizația islamică „clasică”. Această civilizație se descoperă în el sub două aspecte care cu greu pot fi făcute să coincidă exact: de o parte, strălucitele ei reușite tehnice și materiale, în care trebuie căutată sursa luxului și a vieții ușoare cunoscute pe atunci de membrii claselor conducătoare; de altă parte, orientarea ei religioasă și intelectuală, datorită căreia poate fi întrevăzut modul de a gândi și de a judeca al unei întregi societăți. De primul aspect ține aproape toată ilustrarea concretă de care dispunem pentru a ni-i reprezenta pe oamenii acestei perioade prin prisma operelor lor, opere arhitecturale sau produse ale artizanatului, căci reprezentările figurate de genul „portret” sînt rare la acea epocă. Al doilea aspect se descoperă, în schimb, cu ajutorul unor observații mai variate privind faptele politice și culturale pe care le dominau exigențele vechii condiții a musulmanului. Ceea ce înseamnă a situa civilizația islamică într-o stare de tensiune dintre doi poli: de o parte, acela pe care i-l impunea o doctrină ce reglementa cele mai mici acte ale vieții umane în funcție de un absolut, presupus de o credință; de altă parte, acela spre care tindeau vechile tradiții profane a căror moștenitoare devenise ea și pe care nu le putea respinge fără a refuza în același timp triumful lumesc ce constituia însuși temeiul măreției mesajului ei.

Partea întâi

NAȘTEREA ȘI DEZMEMBRAREA UNUI IMPERIU

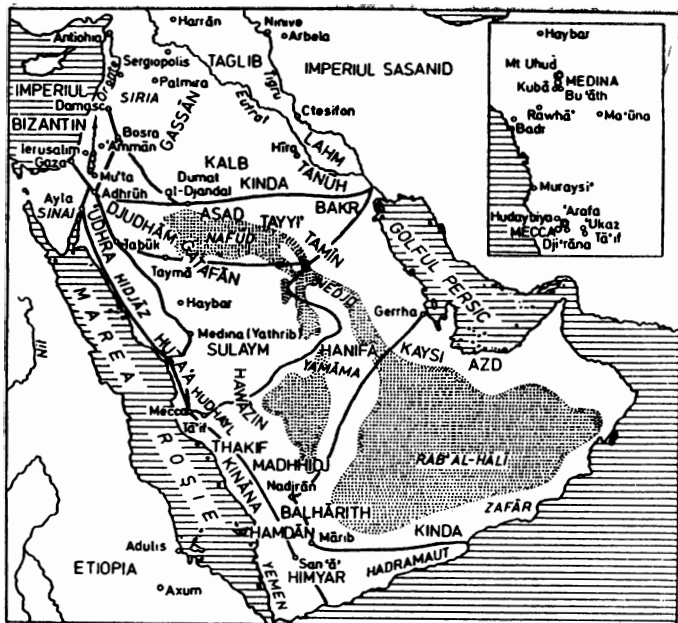
ÎNCEPUTURILE CIVILIZAȚIEI ARABO-ISLAMICE (622–750)

Încă în primii ani ai secolului al VII-lea s-a situat vestirea în Arabia, în sînul regiunii de deșert a Hidjăzului* și prin glasul unui om inspirat care se numea Muhammad — nume transcris adesea în franceză sub forma Mahomet (iar în română sub aceea de Mahomed n. tr.) —, a unei religii noi bazate pe „supunerea față de Dumnezeu“, sau *islām*, și pe ascultarea de trimisul său. Această propovăduire n-a atins la început decît un mic număr de contemporani din orașul comercial Mecca* și din oaza muntoasă Yathrib, devenită „orașul“ Profetului sau Medina*. La moartea lui Muhammad, în 632, ea abia dacă atingea triburile* arabe care duceau o viață nomadă în interiorul țării și printre care cîțiva șefi consimțiseră să recunoască autoritatea noului stat, fără ca această raliere politică să poată fi calificată însă drept adevărată convertire la Islam. Atare efecte în aparență minore, dar extinse curînd dincolo de acest cadru local explică totuși răsturnarea politică ce avea să transforme, cu mai puțin de cincizeci de ani după aceea, fizionomia Asiei de sud-vest și a bazinului mediteranean aproape în întregimea lui, atunci cînd un nou imperiu avea să se fi întins pînă la bariera Pirineilor, de o parte, și pînă la șesurile Indusului și ale Transoxianeii*, de altă parte.

Caracterul brusc al acestui fenomen și contrastul dintre începuturile umile ale comunității musulmane și dezvoltarea unui imens stat cuceritor n-au

putut să nu stîrnească uimirea istoricilor. De aci explicațiile diverse care au fost propuse și care, aproape fără excepție, tind să vadă în această fulgerătoare desfășurare un caz particular al prăbușirii lumii antice. Rămîne în orice caz evidentă legătura dintre modesta creație a lui Muhammad și complexa organizație a lumii islamice ulterioare, care și-a căutat principiile directoare în cele mai mici fapte și gesturi ale întemeietorului ei și a păstrat în cuprinsul unor regiuni bogate și urbanizate amintirea țării foarte deosebite unde mesajul lui Muhammad fusese emis și de unde primii săi Discipoli* plecaseră să cucerească regiunile înconjurătoare.

Această țară, Arabia, se distingea pretutindeni, cu excepția colțului ei de sud-vest, prin ariditatea climei și firea aspră a populației ei răsfirate, de origine semitică, mai trăia în secolul al VII-lea într-o stare de anarhie și de dezordine, asupra căreia ne lipsesc încă informații precise. Înșiși locuitorii ei o numeau Djazīrat al-'Arab, sau „Insula arabilor“. Ea nu fusese totuși niciodată unificată sub o conducere comună, neapărînd în viața lumii antice decît prin activitățile ei comerciale și prin infiltrația în sînul teritoriilor siro-mesopotamiene, cu care se învecina la nord, a unor elemente tribale ce fugeau de sărăcia pămîntului lor de baștină pentru a se asimila treptat cu sedentarii ce le înconjurau. Dincolo de ea prosperaseră, timp de multe secole, focarele principalelor civilizații ce se succedaseră între țărmurile Mediteranei și platourile muntoase ale Iranului. În afara ei se desfășuraseră de asemenea principalele evenimente care pînă atunci marcaseră istoria și care n-o atinseseră decît prin repercusiune, fie că atrăseseră uneori în conflicte mai vaste anumite fracțiuni ale acestor populații războinice, fie chiar că provocaseră unele armate străine să întreprindă incursiuni mai mult sau mai puțin scurte în inima teritoriului ei ostil. Legendara bogăție a extremității ei meridionale, producătoare de „parfumuri pe care le împrăștie ca pe o



1. ARABIA VECHIE ÎN AJUNUL HEGIREI

(după M. Rodinson: Mahomet.)

Triburi nomade de origini diverse, dar tinzind aproape toate să extindă spre nord zona migrațiunilor lor, se învecinau cu rare nuclee de sedentari, care ocupau fie oaza Hidjâz în lungul drumului caravanelor tămției și mirodeniilor, fie vechea Arabie Fericită, pe atunci în plină decadență.

mireasmă divină”, după cuvintele lui Herodot, trezise într-adevăr în trecut unele pofti, de la expediția riscantă a romanului Aelius Gallus, sub domnia lui August, pînă la tentativele de colonizare făcute pe teritoriul ei, începînd din secolul al IV-lea, de Persia și de Etiopia. Dar acestea nu fuseseră decît evenimente cu urmări reduse, contribuind firește să modifice în parte organizarea interioară a peninsulei, dar neprevestind încă prin nimic rolul de prim plan pe care locuitorii ei aveau să-l aibă de jucat în evoluția Orientului Apropiat medieval.

În fapt, gradul de civilizație atins în Arabia pre-islamică rămăsese foarte mediocru, dacă facem abstracție de acea lume originală reprezentată, înăuntrul limitelor ei geografice naturale, de extremitatea ei meridională menționată înainte, acea Arabie zisă „Fericită“, cu lanțurile de munți înalți scâldate de Marea Roșie și de Oceanul Indian, care cunoștea totodată binefacerile altitudinii ca și pe acelea ale unui climat musonic suficient de umed. Acolo se dezvoltaseră altădată, în văile înalte ale Yemenului* și ale Hadramautului cu culturile lor în terase, bogate regate sedentare care trăiseră din exportul recoltelor lor de smirnă sau de tămâie precum și din comerțul ce-l practicau între India și lumea mediteraneană. Dar aceste mici regate, printre care pot fi citate cele de Saba, Ma'in, Kataban și Awsan, nume ce evocă construcții prestigioase cum sînt barajul de la Mārib* sau palatul de la Gumdān, nu avuseseră decît o strălucire vremelnică și limitată. Cronologia lor n-a fost încă fixată în mod precis de știința modernă, care ezită între a situa primele lor manifestări în secolul al XIII-lea, în cel de-al VIII-lea sau în cel de-al V-lea înaintea erei noastre. Se știe cel puțin în mod sigur că avîntul și faima de care s-au bucurat în vremea cînd alimentau cu parfumuri și arome lumea greco-romană fuseseră urmate de o perioadă de declin, accentuată încă de dificultățile economice ale Orientului Apropiat din epoca în care bîntuia o aprigă luptă între imperiile rivale: acela al bizantinilor și acela al sasanizilor. În secolul al VI-lea, nomazii care le înconjurau și care își asiguraseră de atunci preeminența cu ajutorul armelor, le luaseră locul în vechiul lor comerț, în timp ce ruina cuprinsese instalațiile lor agricole cele mai perfecționate. Iar moștenirea, pe care avea s-o transmită Islamului născînd, s-ar situa mai degrabă pe planul tradițiilor literare orale, încă dinainte încorporate patrimoniului unor arabi ce se răspîndiseră în centrul sau în nordul peninsulei, păstrînd totuși amintirea unei vechi filiații yemenite, decît pe acela al unor împrumuturi dintr-o cultură.

materială dispărută, condamnată de altfel de Cōran ca una ce fusese expresia trufiei unei lumi păgâne.

Căci societatea căreia îi aparținea Muhammad și în care avea să prindă rădăcini mesajul său era foarte diferită de aceea ce prosperase altădată în Arabia Fericită. Această perioadă a Anteislamului*, numită mai târziu *Djābiliya*, adică a ignoranței și a barbariei, era în chip esențial dominată de obiceiurile tribale și nomade ale arabilor din nord dispersați în imensele solitudini ale unui platon unde șirurile de oaze, corespunzând uneori albiilor unor vechi cursuri de apă, ofereau negreșit posibilitatea unor instalații stabile, dar unde sedentarii înșiși erau nevoiți să trăiască în simbioză cu beduinii. Aceștia din urmă, care dominau toată întinderea țării și al căror mod de trai era adaptat slabelor ei resurse, rățăceau în general în urma turmelor de cămile cu ajutorul cărora își asigurau subzistența, îmbunătățind cu greu prin incursiuni și bătălii neîncetate sărăcăcioasa lor hrană de păstori și purtând, pentru a supraviețui, o luptă neîndurătoare împotriva elementelor naturii. Siliți foarte adesea să-și dispute punctele cu apă și locurile de popas favorabile, ei nutreau respectul pentru legăturile de familie, care întrețineau o neîntreruptă vrăjmășie între clanuri, dar îl asigurau măcar pe individ că va găsi, în mijlocul ruderelor sale, un sprijin împotriva dușmanilor. Până-ntr-atât era de mare influența acestor clanuri, divizate ele însele în grupuri și subgrupuri, sau reunite, dimpotrivă, în vaste confederații considerate ca reprezentând descendența unuia și aceluiași personaj, încât numele lor, fidel transmise de tradiția islamică, ne sînt cunoscute și azi. Aveau fiecare aria lor distinctă de locuit și de parcurs, dar coeziunea lor se datora mai ales recunoașterii strămoșului comun, care le servea drept erou eponim și de la care genealogii complicate le permiteau să-și revendice fără ezitare originea.

Printre aceste clanuri, unele se diferențiau prin nivelul lor de viață, în măsura în care fuseseră în stare să anexeze zonei ocupate de ei nu numai oaze producătoare de curmale și anemice recolte de

cereale, ci și piețe locale care constituiau totodată centre de schimburi unde prospera un artizanat rudimentar. Aceste locuri de întâlnire pașnice, care erau uneori sediul unor târguri importante, coincideau totodată de cele mai multe ori cu antrepozitele și etapele comerciale ale drumurilor de caravane ce străbăteau pe atunci peninsula, mai ales în lungul marginii ei apusene, al „barierei“ Hidjăzului, pentru a transporta mirodeniile și tămâia spre marile metropole ale Nordului. Traficul lor asigurase altădată bunăstarea câtorva nuclee de populație sedentară în vechile ținuturi mineene, lihianite și tamudeene din Nord și în acel regat nabatean* de la Petra ale cărui elemente de origine arabă se amestecaseră repede, în preajma erei creștine, cu populațiile sedentare arameizate ce le înconjurau, păstrându-și însă vocația de negustori nomazi. Aceleași cauze economice contribuiseră apoi în parte la avântul statelor arabe septentrionale care se dezvoltaseră în afara Peninsulei arabice propriu-zise, ca regatul Lahmizilor* de la Hira, întemeiat încă din secolul al IV-lea, sau ca acela de prin secolul al VI-lea al Gasanizilor*, regate pe care suveranii bizantini le înrolaseră ca să controleze deșertul siro-mesopotamian și să asigure în această regiune protecția avanposturilor vechiului *limes*. Mai târziu încă, efectele acestei prosperități atinseseră regiunea inospitalieră a Hidjăzului pe care un concurs de cauze istorice favorabile — declinul Arabiei de Sud și tăierea căii comerciale de la Euftrat la Golful Persic în urma luptelor dintre sasanizi și bizantini — o făcuse, cu puțin timp înainte de nașterea lui Muhammad, să devină centrul activităților de negoț conduse mai înainte de vecinii ei din nord și din sud. Nu numai că, începând de atunci, securitatea „drumului tămâii“ atârna exclusiv de locuitorii ei, dar tot aceștia luau asupra lor cheltuielile unui comerț în care investițiile le aduceau câștiguri substanțiale. Datorită acestuia ei dobândiră repede simțul unei discipline colective contrastând cu obișnuita anarhie arabă și, în același timp, o reală aptitudine pentru negocierile politice impuse de modalitățile unui

trafic veșnic amenințat. Deveniseră de asemenea grație comerțului deschiși față de anumite contacte cu lumea exterioară, ducând fie la progrese tehnice ce se discern uneori sub foarte vechi împrumuturi de vocabular, fie, îndeosebi, la adoptarea unor credințe străine mai evoluat și nuanțate de preocupări morale, în timp ce unii dintre ei se convertiseră direct la iudaism sau la creștinism.

Dar triburile din Hidjāz, proaspăt îmbogățite prin negoț, rămăseseră totuși în secolul al VII-lea profund legate de beduinii, mai puțin evoluți, care împărțeau cu ele aceeași ascendență și de la care ele păstrau multe trăsături privind moravurile și mentalitatea. Afară de o limbă arabă* de care toți erau mândri și care se deosebea deja de celelalte limbi semitice prin complexitatea morfologiei ei, și unii și alții aveau în comun organizarea lor tribală tradițională, asprimea caracterului, marcat însă de gustul pentru poezie și elocvență, indiferentismul religios fundamental, care nu excludea temeri vagi și superstițioase, precum și cultul unor divinități multiple, adesea astrale, întrupate în copaci sau pietre și înzestrate uneori cu teritorii sacre, unde erau omagiate. Un simț deosebit al onoarei marcat de sentimentul solidarității familiale și de respectul legilor sacre ale ospitalității era însoțit la ei de glorificarea însușirilor umane — curaj, stăpânire de sine și chiar o anumită formă de șiretenie — cerute în primul rând de la orice conducător recunoscut ca atare. Ei rămâneau însă stăpâniți mai cu seamă de un sălbatic și orgolios individualism, care învenina neînțelegerile personale și istovea grupurile în implacabile lupte de clanuri.

Rivalitățile lor, perpetuate prin practicarea vendetei, se datorau adesea unor cauze futile. Ele își aveau de asemenea originea într-un trecut de frământări diverse, greu de conturat în realitatea lor, cu toate că amintirea lor continua să iasă la suprafață în poveștile, mai mult sau mai puțin mitice, care constituiau mândria fiecărui trib. Un eveniment esențial ar fi fost, potrivit tradițiilor, rupearea digului de la Mārib din Yemen, care avusese

drept urmare migrațiunea spre nord a unor grupuri de arabi yemeniți pătruși de conștiința originii lor și care, ca urmași depărtați ai lui Kahtān*, se opuneau clanurilor aparținând descendenței lui 'Adnān*. O asemenea relatare a faptelor este evident simplificată. În orice caz, opoziția dintre arabii de nord și arabii de sud, învecinați în aceleași regiuni ca frați inamici, a existat în vremea Profetului și a fost destul de adâncă pentru a se muta apoi, împreună cu trupele islamice, în toate țările atinse de fulgerătoarele lor cuceriri. Ea ar fi o mărturie în favoarea complexității amestecurilor etnice survenite în Arabia în cursul anilor ce au precedat proclamarea Islamului și care au cunoscut o creștere a populației țării în proporții de natură să explice expansiunea militară din perioada următoare.

În această lume lipsită de stabilitate, rămasă pradă vechilor conflicte în ciuda unei dezvoltări economice noi, nu era, evident, vorba de o supraștație politică propriu-zisă. Un rol excepțional revenea totuși în secolul al VII-lea orașului Mecca, cel mai activ și mai populat din punctele de semi-sedentarizare, unde viața era deja mai rafinată decât în singurătățile învecinate. Situat cam la jumătatea distanței dintre Siria* și Yemen, nu departe de mare, într-un loc unde bordura muntoasă a Arabiei se coboară, el era centrul axei comerciale a Hidjāzului, recent reorganizat. Desigur, numele de „oraș“ ce i se aplică de obicei nu trebuie să înșele asupra importanței pe care putea s-o aibă această simplă adunătură de case înghesuite în cadrul aparent nefavorabil al unei înăbușitoare depresiuni fără verdeață, dominată de culmi înalte și lesne năpădită, în caz de furtuni, de viituri devastatoare. Localitatea se arăta totuși mândră de construcțiile ei, îndeosebi de templul reconstruit cu materiale importate.

Famiile, care locuiau acolo și care întrețineau legături de afaceri cu țările depărtate ce formau ținta caravanelor lor, aparțineau toate, dintr-o vreme imprecis determinată, tribului Kurayș*. Puterea se afla în mâinile unei oligarhii negustorești

compusă din notabilii principalelor clanuri, a căror autoritate se întindea asupra teritoriilor înconjurătoare datorită jocului alianțelor cu triburile nomade și în baza legăturilor de clientelă.

Prestigiul lor asigura renumele sanctuarului, a cărui pază era deținută de ei și care se bucura de un mare respect, fiind vizitat de populația întregii regiuni. Sub patronajul lor, templul cubic al Ka'bei*, statuile de idoli pe care le conținea și diverse alte amplasamente remarcabile situate în vecinătatea lui formau obiectul riturilor reverențiale de stațiune și de circumambulație precum și al tipurilor de jertfe* obișnuite în culturile semitice. Ceremonii importante se desfășurau anual aici în perioada pelerinajului, care era și aceea a unui mare târg unde se îmbulzeau străinii, și ansamblul acestor locuri sacre, Haramul* din Mecca, se bucura de reputația de a asigura protecția și securitatea oricui poposea în el. Unii au crezut chiar a descoperi, în manifestările ce-și aveau centrul aici, efectul unei tendințe unificatoare care ar fi făcut vechiul politeism al Arabiei să evolueze încă din această epocă spre un climat favorabil henoteismului, dacă nu monoteismului veritabil, cu toate că nu se poate afirma că cei câțiva indivizi calificați de cronicari drept *hanīf** au existat cu adevărat.

Într-un ținut impropriu agriculturii, populația din Mecca se ocupa îndeosebi cu pregătirea călătoriilor caravelor ei sau cu îndeplinirea unor servicii în slujba templului Ka'bei. Dar ea fusese de asemenea nevoită să-și asigure cu ajutorul armelor avântul comercial născând, și istoria ei fusese marcată la sfârșitul secolului al VI-lea de un episod legat de lupta etiopienilor împotriva regilor Arabiei de Sud, mai mult sau mai puțin asociați cu Persia. Un șef etiopian cu numele de Abraha, care își câștigase independența în regiunile meridionale devastate de expedițiile venite de la Axum, încercase într-adevăr împotriva orașului o acțiune infructuoasă rămasă memorabilă prin prezența elefanților ce însoțeau trupele sale. Succesul celor din Mecca, care s-ar fi datorat unei intervenții supranaturale, n-a făcut decât să întărească pretențiile

unei aristocrații ce câștiga în opulență și autoritate. Iar perioada ce a urmat acestui an zis „anul Elefantului“, identificat de Tradiție cu acela al nașterii lui Muhammad, 570, a cunoscut progrese constante ale elementelor celor mai active ale orașului, adică îndeosebi ale puternicului clan al ‘Abd Șamsilor*, care tindea să monopolizeze comerțul în dauna clanurilor mai slabe, ca acela al Banū Hașimilor sau Hașimizilor*. Prosperitatea comercială era însoțită astfel de un dezechilibru crescând în sînul orașului Mecca, unde vechea organizare părea a nu mai oferi garanții împotriva consecințelor economiei mercantile și nici împotriva inegalității care nu înceta să sporească între acești bogați cu pretenții ce creșteau și cei mai puțin avuți, condamnați la o pauperizare iremediabilă.

Această situație a fost cel puțin recent pusă în lumină de un istoric britanic, W. Montgomery Watt, care a căutat să precizeze contextul sociologic în care a luat naștere acțiunea lui Muhammad. Criza socială și intelectuală prin care ar fi trecut pe atunci Mecca și care a fost calificată de asemenea drept eșec al umanismului tribal ar fi deschis direct calea pentru apelul unui om pasionat, atins desigur de fierberea religioasă ce se manifesta în jurul lui și care corespundea, fără îndoială, unuia din aspectele fundamentale ale Arabiei la acea epocă, dar sensibil mai ales la greutatea de ordin material și moral pe care le întâmpinau contemporanii săi într-o societate aflată în plină transformare. Propovăduirea Islamului ar fi constituit așadar răspunsul la un climat de neliniște, care ar explica în parte remarcabilul ei succes pe termen lung.

Cu privire la însuși acest apel și la dificultățile pe care le-a întâmpinat mai întâi în mediul local din Mecca, aluziile puțin precise ale textului coranic și mărturiile cronicarilor* sau ale apologetilor arabi rămîn delicate de mînuit. Desigur, ne găsim în parte pe un teren mai solid decît atunci cînd era vorba de a sonda trecutul obscur al Ara-

biei: personalitatea lui Muhammad n-a încetat în adevăr niciodată de a se afla pe primul plan al preocupărilor musulmanilor și de a suscita tocmai prin aceasta o bogată literatură. Dar sursele utilizabile au o origine unică și nu fac decât să reflecte tradițiile, de cele mai multe ori neverificabile, ce se transmiteau în sînul comunității islamice din primele secole. Aprecierea unor astfel de opinii, pe care nu vine să le confirme sau să le infirme nici o mărturie străină — pînă într-atît e de adevărat că evenimentul a trecut neobservat de locuitorii imperiilor vecine — a dat deci loc de multă vreme la discuții în rîndurile comentatorilor arabi ca și în acelea ale istoricilor moderni ai Islamului.

Cei dintîi au avut totdeauna tendința de a alege, în relatările pe care le prezentau, pe cele ce coincideau cu propriile lor opțiuni politice — îndeosebi în ceea ce privește faptele susceptibile de a sprijini luări de poziție socio-politice ulterioare: se poate, de exemplu, vorbi despre o versiune și ită* a vietii Profetului, opusă versiunii în general admise în lumea sunnită*. Aceiași comentatori au făcut de asemenea apel în chip mai mult sau mai puțin larg la povestirile minunate privind îndeosebi copilăria lui Muhammad și au luat atitudini diferite față de „miracolele“ pe care unii i le atribuiău pe lîngă revelarea inimitabilului text divin.

Pe de altă parte, istoricii occidentali s-au împărțit în general între două curente principale. Unii contestă orice valoare unor biografii, sau *sîrale**, dintre care cea mai veche datează încă de la jumătatea secolului al VIII-lea și ale cărei anecdote par adesea suspecte. Ceilalți, dimpotrivă, încearcă să deosebească materialele demne de încredere pe care aceste culegeri le conțin, alături de înfrumusețări ulterioare sau de povestiri tendențioase. Toți recunosc că nu se poate ști nimic despre viața lui Muhammad fără a lua ca bază povestiri de natură diferită ce coincid oarecum asupra unei serii de episoade, în privința cărora doar amănunțele și însemnătatea reală rămîn greu de stabilit în chin sigur.

În general toată lumea admite astăzi sinceritatea unui personaj pe care studii mai vechi și cu

caracter adesea polemic tindeau să-l prezinte în chip denaturat. Deși adoptă poziții diferite cu privire la valoarea religioasă a mesajului său, a cărui natură profetică nu poate fi resimțită pe deplin decât în sînul comunității musulmane, autorii moderni care se interesează de el insistă deci asupra caracterului excepțional al experienței umane trăite de Muhammad, mai întîi ca apărător al unui ideal ce-l depășea, apoi ca șef al unui stat pe care se străduia să-l întrupeze. Orientările lor filosofice, religioase sau, spre a folosi un limbaj mai actual, ideologice nu dispar însă prin aceasta și se reflectă în interpretarea pe care fiecare o propune cu privire la o personalitate ce rămîne din multe puncte de vedere deconcertantă. Desigur, se va mai discuta încă multă vreme asupra unor puncte ca, de pildă, natura fenomenelor extatice care însoțeau, pare-se, revelația versetelor Coranului. De asemenea, vor continua negreșit a fi apreciate în moduri foarte diferite schimbările bruște ce se dezvăluie în atitudinea lui Muhammad în cursul vieții sale și care privesc îndeosebi atitudinea sa față de femei sau față de inamicii săi. Dar discuții de acest fel, de care nu sînt feriți decât foarte puțini oameni mari, nu ne împiedică să ne reprezentăm cu oarecare șanse de exactitate evenimentele fundamentale ale unei existențe frămîntate, dar în fond destul de scurte.

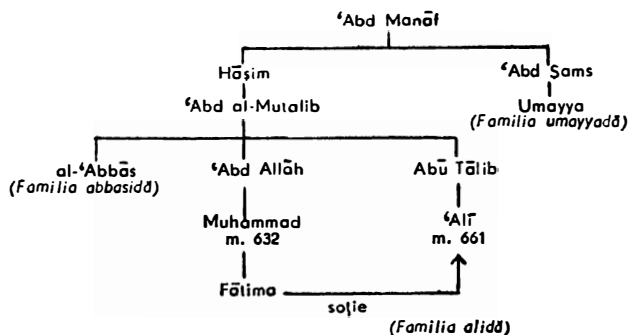
Printre aceste evenimente, unul dintre cele mai importante a fost, fără îndoială, cotitura marcată, în viața Profetului ca și în primele manifestări ale religiei musulmane, de Hegira* sau „expatrierea“ lui Muhammad și a celor cîțiva partizani ai săi, care au fost nevoiți să părăsească orașul lor natal Mecca pentru a găsi un adăpost în oaza de la Yathrib. În adevăr, de la această expatriere datează, odată cu întemeierea primului stat musulman, rolul politic al noului șef al acestui stat; acesta va fi punctul de plecare al erei alese simbolic pentru a sublinia ruperea comunității musulmane de trecutul ei din Mecca, eră care, după ce începutul ei a fost tradițional fixat la 16 iulie 622, va rămîne din acel moment în uz în toate țările Islamului.

Înainte de aceasta, Muhammad nu reușise să grupeze în jurul său la Mecca decît un număr foarte redus de adepți expuși batjocurii și violențelor unei populații ostile. El însuși nu aparținea decît unui clan puțin înfloritor al acestui oraș, acela al Banū Hâșimilor; cunoscuse în tinerețea lui sărăcia orfanului și fusese crescut de unchiul său Abū 'l'alib* care-l asociase la expedițiile sale caravanier; chiar căsătoria lui cu o văduvă bogată și vîrstnică, cu numele de Hadîdja*, deși l-a pus probabil la adăpost de lipsuri, nu-i asigurase acea descendență masculină care în ochii arabilor era pe atunci esențială. S-a dedus de aci că el a trebuit să sufere din copilărie de sentimente de frustrare care ar explica anumite aspecte ale comportamentului său ulterior; dar multe alte mobile au putut fi determinante pentru înclinația manifestată de el în preajma maturității de a se retrage singur în munții din împrejurimile orașului Mecca. În cursul uneia din aceste meditații, el ar fi primit pentru prima oară din partea unei voci misterioase porunca de a-i răspîndi mesajul și, după o perioadă de îndoială, ar fi ajuns mai mult sau mai puțin limpede la conștiința rolului de profet care avea să-i revină. Conținutul apelurilor pe care le-a adresat atunci celor apropiați și care n-au fost urmate decît de rare convertiri ne este cunoscut din unele versete ale Coranului și anume cele mai scurte, cu stilul sacadat, admirate pentru puterea lor expresivă și avîntul lor liric.

Amănuntele date de biografia arabi asupra modului în care Muhammad ar fi primit prima Revelație insistă asupra caracterului violent al episodului. În același climat dramatic, noul profet a continuat să primească și să facă cunoscute mesajele pe care un ordin imperios îl însărcinase să le transmită sau, mai precis, să le „recite“: de unde numele de *kur'ān*, „recitație“, care a fost dat ulterior ansamblului acestor texte. Avertismentele și amenințările succedau în ele evocărilor măreției și îndurării divine. Dar Tradiția* insistă asupra lipsei de înțelegere opuse de kurayșiți* „vestitorului lui Dumnezeu“, care propovăduia o

reformă religioasă și morală. Într-o anecdotă revelatoare, dacă nu și veridică, îl vedem pe Profet urcându-se pe colina al-Safā și scoțînd strigătul de apel: „O, discipoli!“, îi vedem apoi pe Kurayși adunându-se în jurul lui și întrebînd: „Ce-i cu tine? — Ce-ați gîndi dacă v-aș da de veste că dușmanul sosește azi de dimineață sau deseară? M-ați crede? — Firește. — Ei bine! Vă previn că vă găsiți în fața unei pedepse groaznice! — Du-te la dracu! exclamă atunci unchiul său Abū Lahab. Pentru asta ne-ai chemat?“

Nu lipsesc desigur precizările cu caracter unori hagiografic despre diversele forme luate de acest refuz, de la disprețul din primele vremuri, pînă la ostilitatea netă din ultima perioadă, trecînd prin cîteva tentative de compromis sau, dimpotrivă, de intimidare. Pare sigur în orice caz că Muhammad, neînțeleș de compatrioți și chiar de unii membri ai clanului căruia îi aparținea, a avut ca singuri sprijinitori serioși pe cei ce-l înconjurau nemijlocit. A fost astfel încurajat de soția sa Hadīdja iar acțiunea lui Abū Tālib, singurul dintre unchi care a voit să-l susțină, a făcut să joace în favoarea lui solidaritatea a diverși membri ai familiei. În jurul lui se adunaseră de asemenea cîteva discipoli din prima clipă, printre care vărul său 'Alī*, care avea să-i devină ginere, soț al fiicei sale Fātima*, credinciosul său prieten Abū Bakr*, un anumit număr de clienți și de sclavi, precum și reprezentanții unor grupuri mai mult sau mai



puțin influente. În acest cerc restrâns, prestigiul lui Muhammad n-a încetat niciodată de a fi recunoscut și nici n-au încetat de a fi primite noile revelații care au venit să adâncească mesajul său, insistând îndeosebi asupra caracterului unic al Dumnezeuului ce-l alesese pe Muhammad drept Trimis. În aceeași vreme s-a situat, printre semnele menite să-l îmbărbăteze, acel episod cunoscut sub numele de Călătoria nocturnă*, care l-ar fi dus pe Profet mai întâi la Ierusalim*, unde s-ar fi închinat în compania profeților* biblici, apoi în cer, unde ar fi ajuns lângă Dumnezeu, episod pe care unii comentatori l-au interpretat ca o viziune, dar care va fi în general considerat ca o „călătorie“ reală și va constitui după aceea una din temele favorite ale literaturii moralizatoare populare. La sfârșitul acestei perioade de predicare la Mecca, care a durat vreo doisprezece ani, de la 610 pînă la 622 aproximativ, și în timpul căreia cîțiva credincioși au căutat să se pună la adăpost printr-o emigrare temporară în Abisinia, bogații caravanieri kurayșiți deveniseră în cele din urmă conștienți de primejdia pe care o constituia pentru prosperitatea lor o doctrină care așeza implicit pe toți credincioșii pe picior de egalitate în fața unui Dumnezeu unic răsplătitor și care tindea să substituie autoritatea Profetului său aceleia a puterilor statornicite. Aceasta explică motivele „carantinei“ căreia i-au căzut victime primii adepți ai Islamului după moartea lui Abū Tālib în anul 619, moarte ce fusese dealtfel precedată cu puțin timp de cea a Hadīdjei. Dar mai degrabă decît a-l face pe Muhammad să cedeze, rezultatul acestei inițiative a celor din Mecca a fost acela de a-l împinge să caute sprijin extern și să-și asigure fidelitatea unui nou mediu, susceptibil de a-l primi pe el și pe ai săi.

Atunci au fost purtate cu delegații unui trib ce locuia pe teritoriul Yathribului, cam la o sută de kilometri la nord de Mecca, negocierile care aveau să ducă la pactul zis „de la ‘Akaba“*. Acela ce se

identificase pînă atunci, după chipul atîtor vechi profeți biblici, cu un „vestitor al lui Dumnezeu“ respins de ai săi, s-a hotărît de atunci să părăsească pe compatrioții săi implacabili și să caute, printr-o alegere ce poate fi calificată drept politică, un nou cîmp de acțiune. El a profitat pentru aceasta de dușmănia existentă între comerțianții din Mecca și alți arabi sedentarizați, mai puțin norocoși sau mai puțin abili, care nu știuseră să-și asigure profitul unui trafic de caravane și erau nevoiți să se mulțumească a trăi din cultivarea pămîntului. Căci n-am putea insista îndeajuns asupra deosebirilor ce opuneau în Arabia secolului al VII-lea puternicul trib al kurayșitilor amestecului de clanuri arabe disparate, dintre care unele de religie iudaică, în mijlocul cărora Profetul Islamului se decisese să caute adăpost: nimic nu amintea viața din Mecca în umilul șir de sate care ocupau depresiunea cultivabilă unde avea să se ridice mai tîrziu vestita Medina. De fapt, hotărîrea luată de Muhammad și care era de natură să-l facă a suferi mai cu seamă în orgoliul său de kurayșit, a fost însoțită de decizia ascunsă, dar pe care evenimentele ulterioare aveau s-o scoată clar la lumină, de a reveni ca triumfător în ținutul pe care numai cerințele unei lupte de acum înainte neîndurate îi impuseseră să-l părăsească.

Cei zece ani petrecuți pe urmă de Muhammad în „teritoriul Expatrierii“, care devenise „orașul“ său, ori, mai exact, locul unde el își exercita puterea pentru a duce la bun sfîrșit ambițioasele sale țeluri, au pus de fapt în valoare un aspect cu totul diferit al personalității sale. S-a descoperit în el omul de stat energic și autoritar, uneori chiar crud în condamnările sale, care avea să-și pună în gînd ruina membrilor vechiului său trib pentru a-i face să se căiască, întărindu-și totodată autoritatea asupra ansamblului oazei medineze, de unde va reuși să izgonească, dacă nu să nimicească, clanurile sau indivizii rebeli. În

capabil să organizeze, într-un spirit de „război sfânt“*, incursiuni fructuoase urmate de operații defensive neîncetat continuate, pînă ce aveau să depășească în avîntul lor granițele Arabiei. Totodată, a ieșit la iveală diplomatul dibaci în a negocia și a temporiza fără a-și pierde sîngele rece, acest lucru i se părea preferabil luptei armate, și care a știut să pună cele mai mărunte episoade din viața sa particulară, îndeosebi numeroasele căsătorii contractate de el cu fetele sau văduvele nu numai ale partizanilor, ci și ale dușmanilor săi, în slujba propășirii unei politici ce urmărea nici mai mult nici mai puțin decît să-i asigure asupra tuturor o supremație în care vedea cheazășia cea mai sigură a misiunii sale profetice.

Etapetele acestui mers înainte sînt îndeajuns de cunoscute pentru a face de prisos să mai amintim loviturile încununete de succes ale lui Muhammad și ale adepților săi împotriva catavanelor celor din Mecca, al căror trafic ei au reușit să-l întreprună, bătăliile ce au urmat și din care unele au primejduit însuși existența tînărului stat, atacurile bruște și recurgerea la alianțele cu beduinii potrivit celei mai bune tradiții războinice a Arabiei, în sfîrșit, negocierile din preajma capitulării finale a orașului Mecca, triumful lui Muhammad asupra kurayșitilor, constrînși să adere la Islam. În aceste lupte, care poartă faimoasele nume de Badr*, Uhud* și Ziua șanțului*, s-au ilustrat Discipolii Profetului, unii emigrați cu el din Mecca și numiți de aceea Expatriații, alții recrutați la Medina și numiți Auxiliarii pentru că-l primiseră în mijlocul lor, pe el și pe primii convertiți din Mecca, recunoscîndu-i un rol de arbitru suveran în certurile lor intestine. Dar aceste politici realiste i-au fost jertfiți fără milă opozanții mai mult sau mai puțin activi, îndeosebi aceia care au fost calificați drept Ipocriți*, condamnați individual dacă se încumetau să contracareze voința lui Muhammad, sau chiar eliminați colectiv, asemenea clanurilor evreiești Banū Kaynuka', Banū Nadhîr și Banū Kurayza, din care unele au fost exilate și altele masacrate, pentru că încercaseră să perpetueze în vremea Pro-

fetului intrigile și dezbinările care caracterizaseră viața vechiului Yathrib.

Principalul efort al lui Muhammad, de îndată ce se instalase la Medina, avusese de fapt ca obiect organizarea Comunității pe care înțelegea s-o conducă și pe care se bazuia de acum înainte pentru a asigura triumful idealului său. Un pact, ale cărui clauze ne-au fost transmise de Tradiție, i-a servit mai întâi pentru a stabili o structură compozită în care se găseau alăturați și aliați, într-o acțiune comună împotriva celor din Mecca, locuitorii împrăștiați în cătunele din oaza plantată cu palmieri de la Medina, oricare ar fi fost apartenența lor religioasă (noi convertiți, evrei sau păgini). Acestei tentative încă nedesăvârșite i-a fost substituit pe urmă adevăratul stat musulman, supus unei Legi comune care s-a cristalizat treptat din însuși textul Revelației. Cauzele de tensiune n-au lipsit în sînul acestui stat, începînd cu rivalitatea latentă dintre Auxiliari și Expatriati: cei dintîi, care pretindeau pe deasupra a descinde din triburi yemenite emigrate — deci tradițional ostile Kurayșitilor — nu se încredeau în străinii cărora le deschisese căminele lor, pe cînd ceilalți sufereau, mai ales la început, din cauza situației lor materiale inferioare. Dar vigilența Profetului n-a încetat de a căuta să îndrepte lucrurile, restabilind echilibrul, de îndată ce lucrul a devenit posibil, prin împărțirea de pămînturi și de pradă* celor exilați din Mecca și prin interesarea tuturor la acțiunile războinice, îndeobște remuneratorii, cu totul apte de a făuri solidaritatea necesară între aceste elemente dispartate.

Mai cu seamă, noile dispoziții adoptate de Muhammad cu privire la cult și la viața socială nu pregetau să insiste asupra egalității fundamentale a tuturor musulmanilor în fața poruncilor divine, a căror îndeplinire se sprijinea de acum înainte pe autoritatea Profetului. În materie penală, de pildă, vechile obiceiuri au fost curînd reglementate, substituindu-se vechilor structuri tribale comunitatea musulmană ca garantă a bunurilor și a persoanelor. Sancțiuni precise au fost astfel prevăzute pentru reprimarea principalelor delictе, fără

însă ca să se știe încă exact cine era însărcinat să le aplice. Instituirea unei poligamii limitate la patru soții, instituire al cărei sens a fost deseori discutat, urmarea, pare-se, să asigure protecția femeilor ce deveniseră văduve sau orfane de pe urma luptelor purtate de primii apărători ai Islamului. Spre același scop tindeau fără îndoială dispozițiile succesoriale, care prevedeau pe viitor împărțirea ficcării moșteniri* după reguli totodată complexe și echitabile. În sfârșit constituirea unui Tezaur* comun al tuturor musulmanilor, alimentat printr-o Danie legală* percepută asupra bunurilor ficcării dintre ei, avea să fie și mai eficace în acest sens, întrucât fiecare membru contribuia potrivit cu mijloacele sale la sarcinile totodată sociale și militare ale noului stat.

Alături de aceste măsuri cu tendință egalitară, alte aspecte ale reglementării medineze păreau să aibă mai ales drept scop să diferențieze societatea musulmană de acelea care o precedaseră. În acest sens operau interdicții ca aceea a împrumutului cu dobândă, a jocurilor de noroc, a consumului de vin* sau a calendarului* solar. Dar detaliile noului cult erau poate și mai semnificative în această privință. Astfel, începând din anul 2 al Hegirei, a fost părăsită ca o trăsătură de origine iudaică obligația întoarcerii cu fața spre Ierusalim pentru săvârșirea ritului, devenit deja tradițional, al Rugăciunii*, care a fost îndeplinit de atunci cu fața îndreptată spre Mecca. De asemenea, obligația Postului*, limitată inițial la a zecea zi a lunii muharram*, a fost curînd transformată și aplicată pe toată durata lunii* ramadan, pentru a nu aminti obiceiul iudaic. În sfârșit, Pelerinajul* la locurile sfinte de la Mecca, care avea să fie recunoscut drept una din cerințele fundamentale ale islamismului, s-a văzut totodată dezbrăcat de vechea lui semnificație și legat voit de o tradiție abrahamică perfect aptă de a stabili, alături de pretențiile evreilor* și ale creștinilor*, originalitatea profundă și autentică a Islamului.

În jurul acestui rit al pelerinajului, care îi per-mitea lui Muhammad să reia contactul cu originile 46

sale familiale, au fost duse negocierile din ultima perioadă, cînd Muhammad a încercat să obțină pentru el și credincioșii săi de la șefii orașului Mecca autorizația de a veni să venereze Ka'ba. Musulmanii au avut astfel puțința să săvîrșească o dată, fără a purta arme, ocolurile Pelerinajului minor, și această recunoaștere oficială a puterii lui Muhammad, care a fost înscrisă în convenția de armistițiu, dealtfel puțin glorioasă, de la Hudaibiya*, avea să preceadă cu puțin asediul și cucerirea orașului, ai cărui șefi se dezbinaseră și se alăturau succesiv stăpînului de acum înainte necontestat al Medinei și al celei mai mari părți a Hidjazului. Adoptarea definitivă a Islamului de către totalitatea kurayșitilor se situa la capătul acestei lungi așteptări.

Abilitatea lui Muhammad și-a primit atunci răsplata și a continuat să se manifeste în timpul lunilor următoare. În cursul cărora Profetul a desăvîrșit unitatea întregii puteri musulmane, sporită totuși prin elemente mai mult ambițioase decît convinse, și a reușit să arunce de îndată pe locuitorii orașului Mecca într-o expediție bogată în pradă, cea de la Hunayn*, care i-a permis să experimenteze împotriva unei coaliții de nomazi valoarea noilor sale trupe. Imaginea pe care biografii ne-au păstrat-o despre Muhammad este acum aceea a biruitorului mărinimos și sigur de el, care nu se gîndește să satisfacă prin război vechile sale resentimente, ci profită calm de orice mijloc de a-și extinde și mai mult autoritatea, primind delegațiile trimise de triburi sau de principate arabe, uneori depărtate, pentru a discuta condițiile supunerii lor și orientînd de pe atunci ardrea combativă a Discipolilor săi spre limita de nord a Arabiei, spre Tabūk* și încă mai departe, unde se produsese primele ciocniri cu trupele bizantine.

Acest triumf personal avea să fie însă de scurtă durată. În anul 10 al Hegirei, adică la 8 iunie 632, Muhammad murca la Medina, unde continuase să-și aibă reședința; trecuseră doar cîteva săptămîni de cînd condusesese el însuși ceremoniile primului

Pelerinaj la care nu mai participau păgînii. El evocase o ultimă dată, în cursul unei cuvîntări, a cărei amintire, dacă nu și conținutul autentic, a fost păstrată de Tradiție, principalele linii ale propovăduirii sale, insistînd mai cu seamă asupra dublei îndatoriri care n-avea să înceteze niciodată de a fi impusă musulmanilor: aceea de a practica frăția între ei și de a urma cu fidelitate poruncile Cărtii lui Dumnezeu. Cuvintele înseși pe care le-a rostit cu acest prilej, acelea mai ales care servesc drept încheiere predicii sale, constituie fără îndoială cel mai viu comentariu al operei pe care încercase s-o îndeplinească și care avea de atunci înaintea să se situeze dincolo de arabismul primitiv în sînul căruia trăise el însuși. „Oameni, ascultați-mi cuvintele și cîntăriți-le; căci mi-am împlinit viața“, ar fi spus el într-adevăr drept perorație. „Las în voi un lucru limpede prin care, dacă-i sînteți credincioși, veți fi feriți pe vecie de rădăcire: Cartea lui Dumnezeu și *sunna** Profetului său. Ascultați-mi cuvintele și cîntăriți-le. Să știți că orice musulman este un frate pentru alt musulman; că musulmanii sînt frati; că nu este legiuit pentru un om din bunul fratelui său decît ceea ce acesta îi dă de bunăvoie. Și nu vă faceți rău vouă înșivă. Mi-am îndeplinit, oare, misiunea? — Pe Dumnezeu, da, răspunse mulțimea. — Pe Dumnezeu, depun mărturie.“

Cu acest mesaj se încheia învățătura directă a Profetului care n-avea să mai aibă vreme, îndată după întoarcerea sa la Medina, decît să hotărască trimiterea spre nord a unei expediții armate, destinate, ca și cea care o precedase imediat și care se ciocnise de o ripostă severă din partea trupelor bizantine lîngă Mu'ta*, să prade cîteva localități de graniță ale Transiordaniei. Boala care avea să-l răpună nu-i mai îngăduia să iasă din casa lui, unde era înconjurat și îngrijit de soțiile sale, mai ales de preferata 'A'îsa*, fiica lui Abū Bakr, pe care o luase în căsătorie foarte tînăra, după moartea primei sale soții Hadīdja. În această casă, unde nu mai era în stare nici să conducă Rugăciunea solemnă, Muhammad a slăbit încetul cu

încetul, spre marea derută a rudelor sale și a celor mai credincioși prieteni, și tot acolo și-a dat ultima suflare lîngă 'A'îșa și a fost chiar îngropat în noaptea ce a urmat morții, în timp ce confuzia cea mai deplină domnea printre cei ce se considerau moștenitorii săi și care se și înfruntau cu dîrzenie pentru a ști cine-i va urma în fruntea comunității musulmane și va salva unitatea acesteia, asigurînd totodată menținerea operei întrerupte.

În cursul reuniunii agitate ținută în seara de 8 iunie 632 în casa unuia dintre principalele clanuri din Medina, bătrînul Abū Bakr, participant la Hegira și tată al uneia dintre soțiile Profetului, a ieșit învingător față de rivalii săi după lungi discuții, dar și în urma unor manevre și intrigi care vor fi uneori condamnate de tradiția ulterioară. El a devenit din acest moment „urmașul trimisului lui Dumnezeu“ (*baīfa Rasūl Allāh*) sau primul dintre acei califi* care s-au găsit curînd în capul unui imens imperiu, dar care au trebuit mai întîi să facă față problemelor unei situații compromise prin moartea prematură a lui Muhammad.

Scurtul califat al lui Abū Bakr (632—634), urmat curînd de acela al celui mai bun prieten al său, 'Umar* (634—644), apoi de al lui 'Uthmān* (644—656) și de al lui 'Alī (656—660), a deschis în adevăr, pentru comunitatea islamică născîndă, o uimitoare perioadă de creștere și de prefacere, care a fost totodată marcată de subita extindere a unor cuceriri militare triumfătoare ca și de dezlănțuirea unor crize interioare mergînd de la prima mișcare de secesiune a triburilor beduine din Arabia, pînă la luptele intestinale care au însîngerat califatul lui 'Alī, după ce duseseră la asasinarea celui de-al doilea și celui de-al treilea calif, 'Umar și 'Uthmān.

Cauza profundă a acestor crize rezida în golul lăsat în urma ei de prea puternica personalitate a unui șef politic și religios care nu prevăzuse în timpul vieții modalitățile succesiunii sale. Rivali-

tațiile și poftele diverse nu puteau decît să-și dea frîu liber printre foștii săi discipoli, aflați în fața greutății de a se pune de acord asupra numelui unui înlocuitor ales dintre ei, și primii patru califi, „cei ce au urmat calea dreaptă“ (*rāṣidūn*) și care s-au bucurat în istoria Islamului de un prestigiu deosebit, nu și-au datorat de fapt ajungerea la putere decît unor alegeri discutate, dominate de cele mai multe ori de jocul unor puternice coaliții de interese. Domnia Discipolilor — pentru că în fond această calitate a lor a constituit la acea epocă principalul lor titlu de glorie și a continuat să le asigure slava în vremurile ce au urmat — n-a ascuns de fapt decît discordii neîncetate, care au degenerat uneori în bătălii, dar mai ales au creat în sînul Islamului rupturi, dintre care unele aveau să persiste pînă în epoca actuală. A fost, pentru viitorul comunității musulmane, o epocă de însemnătate capitală, din nefericire prea des întunecată, în părerea ce ne-o putem forma astăzi despre ea, de varietatea tradițiilor raportate de primii istorici arabi în funcție de propriile lor opțiuni religioase și politice.

Cea mai gravă cauză de disensiuni din epocă a provenit din înlăturarea prin forță a vărului și gînerului Profetului, 'Alī, care deținuse pe lîngă el, încă de la începutul Islamului, rolul unui sprijinitor fidel. Acest personaj șters, curajos după unele izvoare, dar în orice caz puțin abil, ar fi fost, potrivit celor susținute de partizanii săi, victima uneltirilor urzite la moartea lui Muhammad de un grup din Mecca opus pretențiilor legitimize ale Auxiliarilor medinezi și apărător al meritelor celor doi viitori primi califi, Abū Bakr și 'Umar. Drepturile lui 'Alī, pe care el însuși nu se gîndise să le apere, au rămas la început ignorate, la fel cu acelea ale Fătimei, fiica Profetului, căreia Abū Bakr i-a contestat dreptul de a-l moșteni pe tatăl ei. Dar reacția avea să urmeze, poate cu atît mai violentă cu cît fusese așteptată vreme mai îndelungată, iar vehemența pătimașă cu care 'Alī a săvîrșit primele sale acțiuni politice, după uciderea lui 'Umar în anul 644, avea să dea naștere

unui fanatism crescînd la membrii „partidului” său.

Situația lui n-a încetat însă de a fi delicată: nu numai că n-a reușit atunci să obțină a fi ales calif de Consiliul celor șase, din care făcea parte el însuși și care avea sarcina de a desemna pe urmașul lui ‘Umar, dar opoziția sa față de rivalul ce-i fusese preferat, ‘Uthmān, care era un kurayșit din clanul umayyad*, a avut drept rezultat izbucnirea unui adevărat război civil. Acesta a început cu vreo zece ani mai târziu printr-o răscoală fățișă împotriva celui de-al treilea calif, ucis cu lovituri de sabie în casa lui din Medina, și avea să rămînă cunoscută sub numele de „Marea dezbinare”. Dacă ‘Alī a beneficiat direct de pe urma ei, întrucît a obținut puterea care pînă atunci i se sustrăsese, el i-a datorat și faptul că și-a văzut imediat pusă în cauză autoritatea de o rudă a califului asasinat, guvernatorul umayyad al Siriei, Mu‘āwiya*, care înțelegea să profite de valul de nemulțumire stîrnit în provincii de uciderea propriului său văr și să exercite dreptul său de răzbunare pretinzîndu-i lui ‘Alī să-i predea pe vinovați.

Cearta, care s-a desfășurat într-un climat de extremă confuzie — căci ‘Alī fusese părăsit în același timp de multe elemente ale efemerei potriviri de interese ce-l sprijinise mai înainte în opoziția lui față de ‘Uthmān —, a dus întîi la ciocnirea armată de la Siffīn*, pe malurile Eufratului, în iunie—iulie 657. Ea a fost continuată prin recurgerea la o procedură de arbitraj, arbitrajul de la Adhruh*, care s-a desfășurat, potrivit unei cronologii puțin precise, în una sau chiar în două oaze ale stepei arabo-transiordaniene. Ea s-a terminat în orice caz în avantajul lui Mu‘āwiya, care a obținut să fie proclamat calif în iunie 660, după ce uciderea lui ‘Uthmān fusese condamnată juridicește. A urmat triumful definitiv al primului suveran umayyad, rămas singurul stăpîn al imperiului, atunci cînd ‘Alī, izolat după arbitraj pe teritoriul irakian, unde a trebuit să facă față unor numeroase dificultăți, a căzut în 661, la rîndul

său, victimă unui atentat, în marea moschee din Kūfa*.

Aceste evenimente n-au dus totuși la pacificarea spiritelor, dat fiind că 'Alī lăsa urmași, printre care cei doi nepoți ai Profetului, al-Hasan* și al-Husayn*, și mai ales că neclintiții săi partizani legaseră apărarea lui de o concepție despre putere care avea să primească treptat un conținut doctrinal atât politic cât și religios. Luase naștere astfel și'ismul, al cărui nume reflecta la început atașamentul față de un personaj și de familia lui, mai exact față de un partid (șī'a), dar a cărui evoluție ulterioară avea să facă apel la un ansamblu de sentimente și de doctrine din ce în ce mai complexe.

Alte consecințe ideologice durabile aveau de altminteri să urmeze altor ciocniri politice din acea epocă. Desigur, rebeliunea triburilor din Arabia, iscată imediat după moartea Profetului — acel refuz de a plăti Dania legală, care fusese însoțit de proliferarea unor falși profeți locali și nu putuse să fie înfrînt decît după lupte violente — avea să fie repede uitată. Dar o adevărată ruptură în ce privește unitatea Comunității fusese consacrată prin bătălia zisă „a Cămilei”*, care avusese loc în 656 ca urmare directă a tulburărilor provocate prin uciderea lui 'Uthmān și prin triumful coaliției ce-l răsturnase. Discipoli eminenti, ca Talha și al-Zubayr, susținuți de văduva Profetului, 'A'īša, luptaseră acolo împotriva lui 'Alī, pe care-l sprijiniseră la început în revendicările sale. A fost un adevărat război fratricid în care au pierit numeroși musulmani și care avea să rămîna celebru ca unul ce a pus puternic în lumină dificultățile întîmpinate de fideli de bună credință, constrînși să ia partea unuia sau altuia dintre personaje deopotrivă de eminente. Totuși, dacă acest război a fost punctul de plecare al unor reflecții teologice care au marcat de atunci înainte fizionomia Islamului, el n-a dat naștere unei mișcări sectare propriu-zise, iar moartea ce și-au găsit-o în vîltoarea lui căpeteniile secesiunii a stăvilit definitiv zelul partizanilor acestora.

Mai însemnată și mai durabilă: pentru viitor a fost, dimpotrivă, răzvrătirea haridjiților*, care s-a manifestat îndată după rezultatul nefericit al ciocnirii de la Siffîn și a fost determinată de o interpretare deosebit de rigoristă și de egalitară a doctrinei islamice. Nu numai că cei părtași la ea „au ieșit“ — de unde și numele lor — din rîndurile armatei lui 'Alî după ce acesta acceptase un arbitraj între el însuși și Mu'āwiya, dar au părăsit orașele Irakului* și, reînnoind gestul Profetului, s-au retras cu femei și copii în propriul lor „teritoriu de expatriere“, unde au organizat o comunitate corespunzătoare ideilor lor. Înfrîngerea suferită de ei din partea lui 'Alî în 658 a putut pune capăt insurecției lor armate. Ea n-a frînt însă voința de secesiune a supraviețuitorilor, care au mers să-și implanteze în ținuturi mai depărtate convingerile, rămînînd hotărîți să le apere fără nici un fel de concesii.

Germenii de schismă și de disidență proliferau astfel într-o societate islamică în plină criză de creștere. Ei atingeau mai ales vechiul mediu arab, care constituise anturajul Profetului și care se considera garantul mesajului său. Nu trebuie însă pierdut din vedere că conflictele și rebeliunile se situau acum într-un cadru nou, acela al imperiului pe care armatele musulmane îl cuceriseră în cei cîțiva ani care au urmat morții lui Muhammad. Epoca primilor doi califi și, mai precis, domnia lui 'Umar a fost în adevăr pentru Islam momentul fulgerătoarei expansiuni, care n-avea să înceteze de a trăi în memoria musulmanilor și le-a permis nu numai să anexeze Siria, Mesopotamia, Armenia*, Iranul*, Egiptul* și Tripolitania, ci și să se fixeze în Africa de Nord sau în Transoxiana.

Totul începuse cu inevitabilele ciocniri ce se produsese altădată, la limita pămînturilor cultivate din Siria, între trupe musulmane avide de prădăciuni și contingentele bizantine însărcinate cu supravegherea acestor provincii periferice ale imperiului. Primele tentative infructuoase, care avuseseră loc în timpul vieții și imediat după moartea Profetului,

au fost urmate, de îndată ce întreaga Arabie recunoscută autoritatea lui Abū Bakr, de năvălirea unor valuri succesive venite din deșert care atacau satele fără a se încumeta totuși să meargă pînă la atacarea orașelor ce dispuneau de garnizoane. Palestina și pămînturile Hauranului au suferit mai întîi loviturile lor, în vreme ce alte expediții erau îndreptate împotriva șesurilor fertile ale Irakului de jos, unde triburi beduine se stabiliseră încă înainte de apariția Islamului și unde capitala arabă Hīra* se bucurase de un renume cîntat de vechii poeți. De o parte și de alta, incursiunile erau însoțite de stabilirea unor tabere de regrupare folosite de combatanți și de familiile lor, tabere care serveau drept baze de plecare pentru atacurile următoare și care au dat naștere în Irak unor adevărate orașe, începînd cu Basra* la gura Tigrului și a Eufratului, urmată de Kūfa, situată mai la nord.

O etapă importantă a fost apoi depășită după ce musulmanii reușiseră să învingă, în bătălii organizate, armatele celor două state rivale și puternice al căror teritoriu îl cotropiseră. Riposta nu fusese, la drept vorbind, atît de violentă cît s-ar fi putut crede după dimensiunea celor două imperii provocate în acest fel: cel bizantin și cel sasanid. Amîndouă ieșeau dintr-o perioadă de lupte îndîrjite și, sărăcite reciproc prin ofensivele lor precedente — din care ultima fusese condusă în anul 629 de împăratul bizantin Heraclius pînă la Ctesifon* pentru a răzbuna devastarea Siriei și a Egiptului din partea Sasanizilor, între 611 și 618 —, n-au acordat la început decît puțină atenție primejdiei neașteptate ce se ivea pentru ei dinspre Arabia și care îmbrăca forma familiară a unui asalt de jefuitori. Populațiile a căror soartă era în joc în aceste lupte par chiar a nu fi luat parte deloc la rezistență și a fi primit, dimpotrivă, fără nemulțumire, în provinciile bizantine, pe năvălitorii care-i eliberau de o ocupație apăsătoare din punct de vedere fiscal și adesea supărătoare pe plan religios.

În Siria, principalele bătălii, întâi la Adjnādayn* în 634, apoi lângă Yarmūk* în 636, s-au soldat printr-o victorie totală a musulmanilor. Ei au nimicit apărarea imperială și au pus stăpânire pe principalele orașe, Ierusalimul în 638 și mai ales Damascul* care, după ce fusese invadat prima oară în 635, a devenit cu trei ani mai târziu pivotul definitiv al noii ocupații. Atacurile fuseseră conduse cu o dibăcie tactică ce se atribuie în mare parte generalului Hālīd ibn al-Walīd*, „sabia lui Dumnezeu“ după supranumele onorific care i-a fost decernat, întors inopinat din Irak pentru a întări efectivele ce începuseră să cedeze. Dar aceste atacuri au fost înlesnite și prin moderația tratatelor de capitulație pe care năvălitorii le propuneau locuitorilor regiunilor cucerite, tratate care le asigurau de cele mai multe ori libera dispoziție asupra bunurilor lor în schimbul acceptării unui statut de tributari ocrotiți și al plății unei taxe anuale, variabile după locuri, taxă care va fi la originea impozitelor* ulterioare zise impozit funciar și capitație. În adevăr, majoritatea acestor locuitori erau creștini, a căror existență sub numele de „deținători ai Scripturii“ Coranul o recunoștea fără a pretinde de la ei o convertire imediată, și ale căror pământuri au devenit pământuri „de tratat“, adică pământuri pe care activitatea agricolă tradițională continua în beneficiul învingătorilor, dar de care vechii lor proprietari nu au fost spoliați decât rareori.

În Mesopotamia însă regimul instituit de cuceritori pare a fi fost mai brutal decât în altă parte. După ce fusese forțată în 635 trecerea Eufratului, victoria de la Kādisiya* din 637, care a deschis țara în mod definitiv cuceritorilor, a fost urmată de ocuparea și de prădarea bogatei capitale sasanide Ctesifon. Nici o convenție politică n-a moderat acolo violența învingătorilor, în timp ce suveranul sasanid fugea în Iran. Fertilul bazin al Tigrlui și Eufratului, brăzdat de canale care asigurau atât drenarea cât și irigarea lui, a avut în întregime statutul unui teritoriu cucerit „cu forță“, unde

Siria. Neîncrederea învingătorilor i-a împiedicat chiar de a profita de vechile instalații urbane, astfel că o metropolă ca Ctesifonul a fost sortită declinului, în timp ce taberele militare arabe din Irakul de jos se transformau încetul cu încetul în imense centre de sedentarizare, arhitectural informe, dar abundent populate și păstrînd în organizarea cartierelor lor amintirea vechilor grupări de corturi pe clanuri și pe triburi.

Încurajată în orice caz prin rapide și fructuoase succese, mișcarea de cucerire n-a făcut în cursul anilor decît să se amplifice. Ea a fost continuată la început în direcția Mesopotamiei superioare* (cucerirea viitorului oraș Rakka în 639 și a Ninivei în 641), a Armeniei, apoi spre provinciile orientale, unde se menținea ficțiunea neputincioasă a Imperiului sasanid. O importantă bătălie a avut loc în 642 la Nihāwand*, la ieșirea din defileurile ducînd din Irak spre platoul iranian, și această nouă victorie islamică, urmată de ocuparea Azerbaidjānului* în 643 și în anul următor de cea a Fārsului, a avut drept consecință extinderea incursiunilor pînă în depărtatul Horāsān* și chiar dincolo de el. Nu numai că trupele ce au urmărit pe suveranul sasanid fugar au reușit să-l prindă, suprimînd astfel orice pretext pentru o rezistență serioasă, dar expedițiile din ce în ce mai îndrăznețe, care duceau triburile arabe departe de punctul lor de plecare, au fost însoțite de o mișcare de relativă sedentarizare, fixînd în aceste regiuni depărtate întregi fracțiuni de clan, cu obiceiurile lor tribale și propriile lor rivalități. Nu se ajunsese încă la pacificarea completă a țării, care avea să cunoască timp de cîteva decenii răscoale de o amploare mai mare sau mai mică. Dar încă de atunci a început să se deprindă cu noua stăpînire o clasă evoluată de mari proprietari de pămînt, *dihkānii*, care n-aveau să întîrzie să joace în administrația islamică a provinciei un rol de o importanță crescîndă.

Paralel era urmărită într-o direcție opusă, în pofida rezervelor personale ale califului 'Umar, cucerirea Egiptului, care a fost opera generalului 'Amr ibn al-'As*. Cu acest prilej, o nouă tabără,

cea de la Fustât* a fost întemeiată în valea Nilului, puțin în amonte de delta acestuia. Populațiile locale primiseră la început pe năvălitori fără vreo reacție însemnată, iar orașele principale capitulară încă din anul 640. Însă o întoarcere ofensivă a bizantinilor, neliniștiți de perspectiva pierderii provinciei ce le servise totdeauna drept grînar, a fost urmată de noi acțiuni arabe, care au întîmpinat greutăți mai mari și au cunoscut intensitatea lor majoră cu ocazia asediului și devastării prestigiosului oraș grecesc Alexandria*, în anul 642. Întreaga țară a fost cucerită astfel prin mijloace violente, dar administrația* arabă s-a mărginit de cele mai multe ori să preia obiceiurile fiscale ale bizantinilor, pretinzînd de la populația coptă supusă impozite analoage aceluia pe care ea le plătea ocupanților precedenți și secătînd-o în același chip.

În sfîrșit, dincolo de granițele Egiptului, mai multe raiduri de mari proporții fuseseră întreprinse de-a curmezișul deșertului Cirenaicei pînă la bogata provincie bizantină Ifrîkiya*, fără ca totuși trupele musulmane, care au pus în 647 piciorul pe solul Tunisiei după bătălia de la Sbeitla, să se stabilească încă de pe atunci în mod durabil acolo. Incursiuni au fost pe de altă parte îndreptate spre Anatolia*, dar ele s-au lovit curînd de riposte bizantine eficiente, care aveau să încetinească pentru o vreme înaintarea islamică în această regiune.

Rezultate importante fuseseră însă dobîndite și proporțiile luate de un imperiu care se întindea din Iran pînă în Berberia și de la porțile Ciliciei la frontiera Nubiei erau suficiente pentru a diferenția profund noul stat musulman de acela cunoscut la moartea lui Muhammad. Nu era vorba încă decît de un agregat de provincii* cvasiautonomie, agregat născut din hazardurile Războiului sfînt ce stătuse la originea unor anexiuni teritoriale succesive, fără vreun plan de campanie anticipat. Dar acest ansamblu recunoștea totuși în întregime a lui autoritatea aceleiași puteri califiene. Vechiul oraș al Profetului, Medina, care era

departe de a ocupa o poziție centrală, făcea figură de capitală. Prada curgea spre el și atrăsese pentru locuitorii săi un spor subit de lux și de prosperitate. Cei ce domneau în el și cărora șefii de expediții victorioase veneau în cele din urmă să le prezinte rapoartele lor hotărau în ultimă instanță asupra unor probleme care-i făcuseră să întrevadă o nouă scară de valori, chiar dacă nu puteau să-și dea seama decît cu greu de urmările lor depărtate.

Se cuvine desigur să admirăm suplețea cu care acești primi califi ai Islamului s-au străduit să se adapteze acestei situații. Dar trebuie totuși să recunoaștem că toată politica lor se baza pe improvizații și nu putea să obțină o adeziune unanimă atunci cînd ei aplicau în felul lor, în împrejurări foarte diferite, exemplele oferite de deciziile Profetului. Și nu erau mai mici problemele ce se puneau la nivelul aranjamentelor locale și care abia începeau să primească în fiecare caz soluții, pînă într-atît se ignorau încă între ele, în alăturarea lor fortuită, frusta societate a învingătorilor și elementele în general mai evolute cărora foștii nomazi arabi le impuseseră dominația lor.

Sînt explicabile, în aceste condiții, rivalitățile care au dezbinat grupul foștilor intimi ai lui Muhammad și ai descendenților săi în cursul celor douăzeci și opt de ani ce au urmat dispariției Profetului. Discipolii săi au reacționat în funcție de temperamentele lor personale și de obiceiurile lor tribale și familiale la răspunderile neprevăzute pe care le-au avut de asumat în sînul unei comunități musulmane mărite. În plus, ei se găsiseră de cele mai multe ori dispersați potrivit cu hazardurile cuceririlor, suferind inconștient influența țărilor diferite în care fuseseră chemați. Noii factori de dezbinare pe care îi constituiau de atunci înainte în sînul imperiului particularismele locale ne-arabe își jucau și ei rolul în ambițiile ce aveau treptat să-i facă a se înfrunta unii cu alții și a propune interpretări deseori foarte diferite ale doctrinei islamice. În pofida izolării voite a învingătorilor în mijlocul populațiilor cucerite, cu

care refuzau încă să se amestece, influențele străine au fost acelea care au început deja să agite în chip ascuns societatea islamică și să insuflă certurilor din sânul ei violența rivalităților etnice și naționale anterioare.

Ajungerca la califat a lui Mu'āwiya în anul 660 marca triumful unui clan, acela al Umayyazilor, asupra partidului șii't. Ea marca însă totodată triumful unei politici, aceea a abilului guvernator al Siriei, care adoptase în această țară o atitudine de înțelegere față de locuitorii ei și de abordare realistă a problemelor ridicate de dominația Islamului asupra unor regiuni de veche civilizație. Această politică nouă, extinsă la dimensiunile imperiului pe care suveranul umayyad era de acum înainte chemat să-l conducă, avea să confere toată originalitatea tentativei întreprinse de el însuși și de urmașii lui. Opozițiile au fost totuși atât de numeroase, într-o lume atât de profund diversificată, și dificultățile au crescut atât de repede odată cu evoluția neîncetată a unei societăți islamice încă nestabilizate, încât acțiunea s-a soldat cu un eșec final — răsturnarea dinastiei de către dinastia abbasidă* în anul 750. Ea a fost chiar denaturată în memoria epocilor următoare de acuzațiile îndreptate tradițional împotriva acelor ce erau numiți acum „regii”, iar nu ca mai înainte „califii” umayyazi, și cărora li se imputa îndeosebi lipsa fundamentală de credință și vinovata aviditate; pînă într-atît e de greu pentru istoricii arabi, cufundați în luptele și discordiile propriei lor epoci, să considere cu seninătate un trecut cu consecințe mereu actuale pe plan doctrinal, deși provocate adesea la origine de simple certuri între persoane.

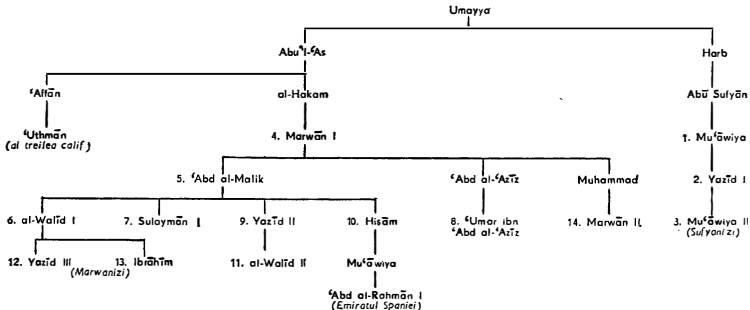
Neîncrederea unor anumite cercuri arabe îl însoțise în fapt totdeauna pe Mu'āwiya și pe frațele său, amîndoi aristocrați kurayșiți de viță veche și fii ai abilului șef de clan din Mēcca Abū Sufyān* care, deși înrudit cu Profetul, fusese cel mai înverșunat potrivnic al acestuia în pe-

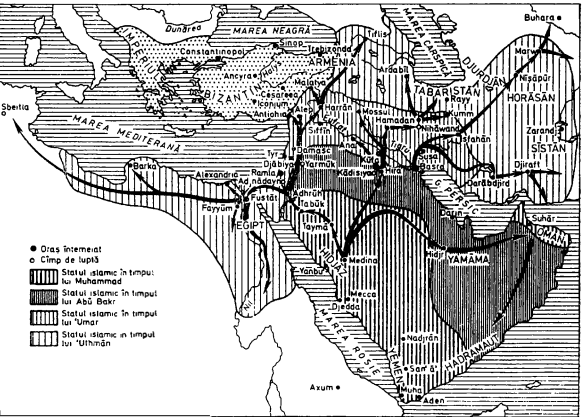
rioadă de la Mecca cît și în perioada de la Medina a vieții sale. Acesta era dealtfel sentimentul care fusese nutrit deja împotriva celui de-al treilea calif, 'Uthmān, și el descendent al lui Umayya, a cărui calitate de ginere și de fost intim al Profetului nu fusese suficientă pentru a dezarma dușmănia elementelor și'ite. În ciuda acestei opoziții sau poate din cauza ei, 'Uthmān nu încetase niciodată de a face cauză comună cu membrii clanului căruia îi aparținea, încredințându-le posturi importante cînd a ajuns la putere și atrăgîndu-și astfel criticile ce aveau în parte să ducă la asasinarea lui. Aceeași neîncredere izvorîtă din spiritul de luptă avea să găsească noi justificări atunci cînd eforturile lui Mu'āwiya au reușit să introducă în statul musulman, pe calea piezișă a unei depuneri de jurămînt anticipate față de persoana fiului său, un principiu dinastic* care nu fusese recunoscut niciodată pînă atunci. Iar acțiunea ulterioară a Umayyazilor la putere, siliți să nu se încreadă decît în membrii familiei lor și să recurgă la represiuni uneori brutale împotriva inamicilor lor, îndeosebi împotriva Alizilor*, n-a făcut decît să mărească prăpastia astfel creată.

Dar discordiile n-au lipsit nici în anturajul nemijlocit al Umayyazilor. Opera, durabilă pe termen lung, înfăptuită de Mu'āwiya pentru a asigura în urma lui stăpînirea descendenților săi direcți, și-a văzut scopul zădărnicit prin stingerea ramurii zisă a Sufyanizilor. Yazīd*, fiul său, a domnit, în mijlocul unor tulburări renăscute, doar din 680 pînă în 683, iar foarte tînărul Mu'āwiya II, care îi urmase, a murit în același an, abia devenit calif și în mijlocul unei adevărate anarhii. Luptele dintre arabii instalați în Siria erau pe atunci atît de violente, încît principalii șefi de clan întruniți în adunare au avut nevoie de foarte multă vreme ca să se pună de acord asupra încredințării puterii unui văr al lui Mu'āwiya, Marwān*, care avea să dea naștere celei de-a doua ramuri, mai importante, a dinastiei umayyade, aceea a Marwanizilor. Aceasta, a cărei apariție

3. FAMILIA Umayyada

Numerele indică personajele care au ajuns succesiv la califat





4. MARIILE CUCERIRI DIN SECOLUL AL VII-LEA

(După Historical atlas
of the Muslim peoples.)

După pacificarea Arabiei, care a fost opera lui Abū Bakr, trupele arabo-musulmane au urmat căile naturale de penetrație, care le-au dus fie în bogatele provincii ale Imperiului bizantin, spre Antiohia și Alexandria și până în Armenia, fie spre Mesopotamia sașanidă, de unde aveau să invadeze Iranul pe cele două căi: a Susanei și a Mediei.

a fost însoțită de o recîstigare de autoritate pentru califatul sirian și ilustrată la început de personaje de valoare, a fost apoi clătînată de tulburările ce au însoțit prea numeroasele schimbări de domnie. Desigur, 'Abd al-Malik*, energicul fiu al lui Marwān, avea să fie din 685 pînă în 705, făuritorul puterii umayyade, capabil de a restabili unitatea grav compromisă în acea vreme și de a așeza pe baze noi organizarea materială a statului și a societății islamice. Dar după fastuosul califat al lui al-Walīd* (705—715), care a fost primul dintre fiii săi ce i-a moștenit titlul, rivalitățile și discuțiile au reînceput cu și mai mare vehemență, în timp ce puterea trecea, fără regulă stabilită, la fiii, frații, nepoții săi, ba chiar la veri depărtați. Numai un arbore genealogic permite ca să ne dăm seama de dezordinea în care aceste personaje diverse au fost chemate să domnească. Trebuie însă subliniat mai ales că o dată cu fiecare dintre aceste transferuri ale puterii înfloreau intrigile urmate de aprige contestații și că majoritatea domniilor, cu excepția aceleia a lui Hișām* dintre anii 724 și 743, au fost de foarte scurtă durată, nelăsînd unor prinți, de cele mai multe ori mediocri, nici măcar timpul de a domina diversele forțe ce se înfruntau. De fapt, dezordinea n-a încetat de a crește pînă la eforturile deznădăjduite ale lui Marwān II*, ultimul calif umayyad care, după ce a reușit cu greu să-și învingă rivalii, n-a fost în stare să reziste, cu prilejul bătăliei decisive de lîngă Zābul Mare* (749) asaltului trupelor harasaniene, care luptau pentru cauza abbasidă.

Conflictele familiale care au subminat astfel dinastia umayyadă au fost amplificate prin atmosfera de agitație în care trăiau principalele triburi arabe ce se stabiliseră în Siria. Efectele ei începuseră să se facă simțite cu deosebită acuitate cu ocazia șovăielilor ce au precedat ajungerea lui Marwān I la califat. Tensiunea ce exista de multă vreme între triburile Kalb* și Kays*, aceste două facțiuni opuse în virtutea depărtatelor lor origini, a degenerat atunci într-un adevărat război civil, ale cărui bătălii, îndeosebi aceea de

la Mardj Rāhit* au fost date la limitele dintre oaza damascenă și deșert. Rezultatul a fost zdrobirea kaysilor și, dincolo de aceste lupte sîngeroase, o iremediabilă sciziune între triburile adverse. În fapt, pe solul sirian bîntuiau obiceiurile beduine de provocare reciprocă și de răfuială, de cînd cucerirea musulmană dusesese la împărțirea lui între diferitele clanuri care se implantaseră acolo și care se divizau în „vechi arabi sirieni“, acei membri ai tribului Kalb pe care se sprijinise Mu‘āwiya prin mijlocirea unor alianțe matrimoniale, și în elemente venite direct din Arabia în momentul cuceririi islamice, kaysii. De unde violența crescîndă a unor conflicte de interese, care au motivat schimbările de reședință și deplasările tactice ale unor califi, evitînd zonele de influență ale inamicilor lor și căutînd să se reunească cu propriii lor partizani în sectoarele unde aceștia se găseau grupați.

Dealtfel, procesul de sedentarizare care dusesese la instalarea în Siria a unor eminenți Discipoli ai Profetului și a unor numeroși reprezentanți ai familiilor de seamă din Mecca, veniți să se stabilească în această provincie alături de vechii ocupanți arabi creștinați, avusese drept corolar înstăpînirea acestor personaje asupra unor mari domenii funciare*, ocupate de ei, cel mai adesea, după fuga posesorilor lor bizantini și devenite centre de fixare ale nomazilor. Pe aceste domenii se baza în mare parte bogăția clasei conducătoare umayyade, ai cărei membri preferau să-și aibă reședința în locuri înzestrate cu instalații agricole și să construiască acolo acele „castele* umayyade“ ale căror ruine presară încă atît stepa siriordaniană cît și podișul de la Bikā' și fertila vale a Iordanului. Desigur, aceste diverse puncte de ocupație tribală fuseseră alese de asemenea în funcție de circumscripțiile militare siriene, sau *djund**, care corespundeau concomitent unor zone teritoriale și unor unități mobilizabile constituite din bărbații unui grup de clanuri. Dar în jurul lor se desfășurau mai ales hrăpărețe competiții de interese ce se adăugau vechilor uri familiale. Toate erau întetite de acțiunea califilor, care susțineau

cînd un clan, cînd altul și se străduiau de asemenea să-și mărească propriile lor domenii, fie uneori cu ajutorul unor spoliații, fie mai ales silindu-se să pună în valoare, prin importante lucrări de irigare, pămînturi necultivate pînă atunci.

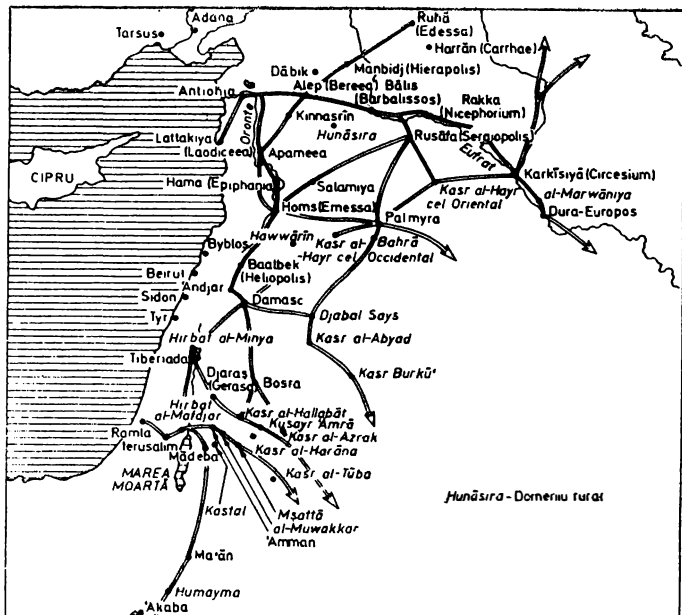
Aceste activități și aceste dificultăți specifice siriene ale dinastiei umayyade n-au reprezentat însă decît un aspect al sarcinii căreia suveranii ei i s-au consacrat în cursul perioadei de aproximativ nouăzeci de ani ce a cunoscut, dacă nu dezvoltarea continuă a imperiului, cel puțin sporirea întinderii lui în unele regiuni și, pretutindeni, întărirea pozițiilor cîștigate prin primele incursiuni arabe. Principalele succese de ordin teritorial au fost raportate în occident, unde expediția lui 'Ukba*, cel numit Sidi Okba de tradiția populară, a permis, după întemeierea „taberei“ de la Kairuan* în Ifrikiya, cucerirea întregului Magreb* între anii 670 și 700, ocupație urmată curînd, între 710 și 716, de cucerirea Spaniei, înfăptuită de Mūsā ibn Nusayr* și de vestitul Tārik*, care a invadat regatul vizigot de la Toledo*. Dar atacurile pe care cuceritorii arabi le-au lansat îndată după aceea în Galia au fost zdrobite încă în 732 în bătălia de la Poitiers*, care a marcat înaintarea maximă a armatelor musulmane, în timp ce nu încetau să renască în Africa de nord manifestările unei tenace rezistențe berbere.

La cealaltă extremitate a lumii Islamului, înaintarea cuceritorilor arabi continuase paralel în acele provincii orientale, unde anexarea orașelor Herāt* și Balh*, la sfîrșitul califatului lui 'Uthmān, fusese urmată de trecerea fluviului Oxus sau Amu Daryā în 671, apoi de anexarea orașelor Samarkand* și Buhārā*, devenite din 705 pînă în 713 sediile puterii energicului guvernator Kutayba. Armatele musulmane au depășit atunci în această parte granițele ținutului Fargāna* pentru a pătrunde pe pămînt chinezesc, în timp ce invadau de asemenea delta Indusului, ocupau orașul Multān și anexau la imperiu regiunea Sind*, lăsînd totuși în urma lor mici insule de teritorii

prădate prin incursiuni, dar necucerite, care cunoșteau tulburări comparabile cu agitația țărilor berbere* și constituiau de asemenea o zonă de relativă insecuritate.

Alte succese spectaculare, deși fără rezultat durabil, au fost înregistrate și în lupta împotriva Bizanțului*, care a fost purtată activ în timpul domniilor întâi a lui Mu'āwiya, apoi a lui al-Walīd I și a lui Sulaymān. Expediții importante, pe uscat de-a curmezișul platoului anatolian, pe mare în urma creării de către Mu'āwiya a unei marine* islamice, fuseseră lansate în repetate rânduri, unele din ele ducând la adevărate asedii ale Constantinopolului*, întâi de la 673 pînă la 678, apoi între 716 și 717, după ce devastarea insulei Cipru*, încă în 648, marcase începutul pretențiilor umayyade la hegemonia maritimă asupra Mediteranei orientale. Înaintările cele mai îndrăznețe în direcția Bosforului fuseseră urmate de retrageri. Ele serviseră totuși la consolidarea granițelor arabo-bizantine din Cilicia și din Mesopotamia superioară, unde trupele musulmane au început să ridice mai multe forturi mici și să stabilească adevărate baze de plecare pentru incursiunile lor sezoniere în teritoriul inamic, acele *ribāt*-uri ale Războiului sfînt care vor continua timp de secole să jaloneze hotarele Imperiului islamic. Acolo însă, ca și în alte regiuni, contingentele siriene, dezbinată prin luptele dintre kaysi și kalbi, își vedeau scăzînd ardoarea combativă pe măsură ce anarhia interioară creștea și ele erau nevoite să intervină tot mai des împotriva unor răzvrătiri din ce în ce mai primejdioase.

Aceste rebeliuni corespundeau adesea, în Iran ca și în Magreb, reacțiilor anti-musulmane care agitau regiuni insuficient pacificate. Mai erau însă și tulburările provocate de sentimentele anti-umayyade ale unor anumite cercuri arabe, susținute mai mult sau mai puțin ferm de reprezentanții nearabi ai unor tendințe locale. Operațiunile de pacificare cădeau totdeauna în sarcina unor trupe esențial compuse din sirieni, care se identificau, dincolo de propria lor provincie, cu o cauză



5. SIRIA UmayyADĂ I.A ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VIII-LEA

Siria umayyadă, care a fost o regiune de intensă colonizare arabă, s-a caracterizat prin dezvoltarea unui anumit număr de aşezări corespunzătoare în acelaşi timp oraşelor antice ale regiunii şi unor vechi domenii rurale repuse în exploatare. Aceste aşezări, cunoscute prin ruine descoperite recent, se înşirau în lungul unor căi de comunicaţie suprapuse unor vechi drumuri romane sau unor piste ale deşertului, care aveau o importanţă totodată strategică şi economică. Cele mai multe dintre ele sînt marcate prin acele castele umayyade, cunoscute altădată sub nume impropriu de „castele ale deşertului”, care erau locuite de membrii familiei califiene şi ai aristocraţiei musulmane.

umayyadă controversată, dar întîmpinau în mod inevitabil numeroase greutăţi în efortul de a menţine, în atare condiţii, supremaţia lor militară.

Una dintre primele represii încredinţate astfel armatelor umayyade a fost, la sfîrşitul secolului al VII-lea, aceea a revoltei lui Ibn al-Zubayr* care-l împinsese pe acest „anticalif” întîi să refuze

a se supune lui Yazīd I, apoi să-și întărească autoritatea în Arabia, în vreme ce Siria era sfîșiată de tulburările premergătoare venirii la putere a ramurii marwanide. După o campanie în Irak, a fost nevoie nici mai mult nici mai puțin decît de asediul orașului sfînt al Islamului, unde o primă încercare infructuoasă a trupelor califului Yazīd dusesse încă cu zece ani înainte la incendiul Ka'bei, pentru a permite în anul 693 lui al-Hadj-djādj*, energicul trimis al califului 'Abd al-Malik, să restabilească ordinea și să-l execute pe Ibn al-Zubayr.

Tot pe atunci, nu încetau să reizbucnească în Irak răscoale provocate în același timp de agitația politico-religioasă ce se perpetua în marile orașe ale acestei regiuni și de animozitatea irakienilor împotriva provinciei rivale, căreia i se găseau subordonați în ciuda bogăției naturale și posibilităților comerciale ale propriului lor teritoriu. Haridjiții mai întîi, care fuseseră violent combătuți de 'Alī după prima lor secesiune, dar nu renunțaseră totuși la speranța de a întemeia un califat schismatic, s-au manifestat luînd ca bază de plecare teritoriile din regiunea Fārs* sau din Arabia care serviseră drept refugiu elementelor lor cele mai fanatice; insurecțiile lor succesive, care corespundeau la apariția în rîndurile lor a unor secte* foarte diverse, au impus în repetate rînduri represiuni militare. În ce-l privește, orașul Kūfa rămînea un focar de intrigi și dădea adăpost răsculaților și'iti care, după ce se abținuseră de la orice acțiune sub califatul lui Mu'āwiya — în urma recunoașterii autorității acestuia de către al-Hasan, fiul mai mare al lui 'Alī — au acționat cu mai puțină prudență sub domnia următoare. Al doilea fiu, al-Husayn, ceda astfel stăruințelor partizanilor care încurajau pretențiile sale, dar care nu au întîrziat să-l părăsească în fața reacției guvernatorului umayyad. El însuși și micul grup de adepți fideli — membri ai clanului său și ai propriei sale familii — care-l susțineau și care veniseră cu el de la Medina au pierit în cursul unei scurte ciocniri ce a avut loc în 680, nu departe de

Eufrat, la Karbalā^{*}. Amintirea califului Yazīd, considerat răspunzător de acest masacru, avea să fie de atunci detestată de toți și'īții, în timp ce re-mușcările multor irakieni, ce se simțeau vinovați de a nu-l fi apărat pe nepotul Profetului după ce îl asiguraseră de sprijinul lor, i-au făcut să înfrunte, la rîndul lor, forțele oficiale în noi atacuri armate mai importante.

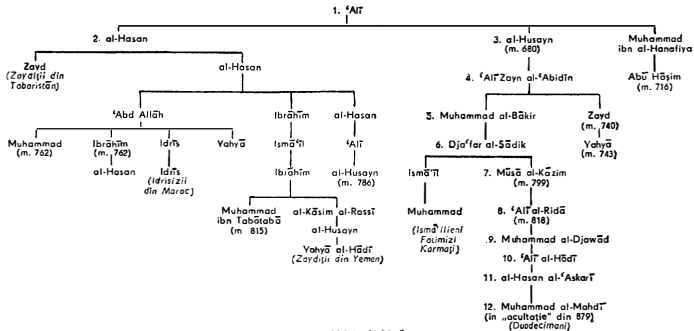
După insuccesul tentativei numită astfel „a penitenților“, un al treilea fiu al lui 'Alī, fiul unei alte soții decît Fatīma și numit de aceea Muhammad ibn al-Hanafiya^{*} a fost acela care, prin intermediul apelurilor unui agitator cu numele de al-Muhtār^{*}, a cristalizat speranțele și revendicările și'īților din Irakul de jos. Răscoala lui al-Muhtār a fost reprimată încă de la venirea la califat a lui 'Abd al-Malik, care-l însărcinase pe al-Hadjdjādĵ să pacifice această regiune înainte de a porni împotriva rebeliunii din Mecca. Dar spiritele n-au fost potolite prin aceasta și partizanii lui Muhammad ibn al-Hanafiya, care el însuși nu avusese de suferit din partea autorităților siriene, au început să organizeze în clandestinitate o mișcare revoluționară ce avea să fie prima care să adopte idei mesianice. Pe scurt, liniștea Irakului nu se sprijinea decît pe vigilența și dibăcia guvernatorului umayyad al provinciei, iar întemeierea orașului Wasīt^{*}, creat anume pentru a servi acestuia drept reședință sau mai degrabă drept tabără întărită într-o poziție „centrală“ (de unde numele lui), indică bine condițiile în care se menținea, în această țară ostilă, miliția arabilor sirieni. Personalitatea viceregelui aflat la putere era determinantă, și situația n-a încetat să se degradeze începînd din momentul cînd califii nu s-au mai putut bizui pe oameni atît de eficienți ca Ziyād^{*} și ca fiul său 'Abd Allāh, protejați ai Sufyani-zilor, sau mai ales ca faimosul al-Hadjdjādĵ, sprijin al califului 'Abd al-Malik, ale cărui rapide și brutale intervenții vor rămîne legendare.

Sfîrșitul perioadei umayyade a văzut deci succedîndu-se multiple răscoale și'ite și haridjite, care n-au fost reprimare decît cu greu și în orice caz

doar în chip vremelnic. După importantele episoade semnalate mai sus, se poate încă cita, în 740, insurecția unui nepot al lui al-Husayn, Zayd*, al cărui tată scăpase ca mic copil de masacrul de la Karbalā, și, în 744, aceea a vărului său depărtat 'Abd Allāh ibn Mu āwiya. Dar tulburările cele mai grave au fost provocate zece ani mai târziu de revolta haridjită din Mesopotamia superioară, revoltă care a sleit forțele ultimului calif umayyad Marwān II tocmai în momentul când avea să aibă de luptat împotriva trupelor abbasizilor veniți din Horāsān.

Efervescenta religioasă continuă a Irakului găsea de altfel ecouri în multe alte regiuni. Fără a vorbi de Arabia, care era în relații cu valea inferioară a Tigrului și a Eufratului și care rămânea, după cum am văzut, locul de reședință al unor numeroase elemente anti-umayyade, membri ai familiei alide sau simpli descendenți ai unor Discipoli renumiți pentru calitățile lor de oameni de știință și de religie, trebuie notat că Magrebul primise demult în sînul lui doctrinari haridjiți, veniți din Mesopotamia, care au găsit la autohtoni pătrunși de idei egalitare un teren favorabil pentru predicția lor. Eforturile naționalismului berber căpătaseră astfel o nuanță religioasă, care avea să se afirme și mai clar în cursul secolelor următoare.

În Iran, pe de altă parte, se propagau sentimentele de pasionată fidelitate față de descendența Profetului care stăteau la baza și'ismului și pe care le întrețineau emisari veniți din focarul irakian. Mai multe rețele de obediențe diverse erau amestecate în această acțiune, care era opera unei mișcări revoluționare și întreținea speranțele unor pretendenți cu titluri variate mergînd de la descendenții lui 'Ali pînă la aceia ai lui al'Abbās*, unchi al Profetului și, în timpul vieții acestuia, eminent reprezentant al clanului Hașimizilor. Nu se știe, în adevăr, în ce măsură Alizii — cu excepția lui Yahyā, fiul lui Zayd, care s-a revoltat el însuși pentru a răzbuna pe tatăl său și a murit la fel ca acesta — au participat efectiv la această organizație cu caracter clandestin. Este însă sigur



6. FAMILIA ALIDĂ

Numerele indică pe cei doisprezece imāmi ai duodecimanilor

că Abbasizii, ascunși întâi în Transiordania, apoi chiar la Kūfa, au știut s-o acapareze în profitul lor. Cel mai activ dintre trimișii lor, un personaj enigmatic cu numele de Abū Muslim* și de origine iraniană, a reușit astfel să înjghebeze în Hō-rasan o adevărată armată, dându-i ca semn de raliere stindardul negru ce avea să rămână simbolul noii dinastii.

Succesul propagandei sale, sprijinită pe fenomenele tulburării religioase ce se cunoșteau pe atunci, se datora dealtfel nemulțumirii crescînde care cuprinsese societatea umayyadă, pe măsură ce se transforma în chip stîngaci, sub presiunea împrejurărilor, regimul stabilit în Imperiul islamic imediat după cuceriri. În adevăr, pe vremea primilor patru califi și încă în timpul vieții lui Mu'āwiya, tezaurul califian era alimentat de prada expedițiilor războinice, în timp ce musulmanii combatanți erau singurii care căpătau pensii sau concesiuni funciare* în provinciile unde erau stabiliți. Cuceritorii și tributarii, tratați după principii cu totul diferite, se găseau alăturați în două comunități total distincte, ale căror probleme nu se încrucișau decît ocazional și fără a permite popoarelor cucerite să dețină un loc de prim plan.

Această situație a început să se schimbe atunci cînd a fost creată cu concursul autohtonilor o administrație islamică, a cărei sarcină principală avea să fie aceea de a percepe grelele impozite pe care le plăteau tributarii rămași pe pămînturile lor. Vechilor mecanisme ale serviciilor bizantine și sasanide adoptate fără schimbare în diferite regiuni, cu utilizarea limbilor locale, îndeosebi greaca și limba pehlevi, le-a fost substituită curînd o organizare nouă cu registre* ținute în arabă, deși încredințate tot secretarilor și scribilor tradiționali. Această schimbare a fost prilejul unor contacte multiple, mai ales în Siria, unde califul lăsa cu plăcere inițiativa în această materie unor elemente locale. Ele au fost urmate de o mișcare de convertire a autohtonilor, atît administratori cît și

administrați, care căutau să scape de obligațiile lor fiscale și deseori chiar să se afilieze unor familii și triburi arabe care îi primeau în calitate de clienți*. Bazele pe care funcționau serviciile au fost astfel în scurt timp alterate printr-un dublu curent de islamizare și de arabizare.

Fenomenul avea să atingă încă din epoca lui 'Abd al-Malik o intensitate suficientă pentru ca araba să devină limba oficială a statului, precum și aceea folosită pe viitor pentru legendele monedelor* și pentru inscripțiile monumentale ce rivalizau în noblețe cu inscripțiile grecești. Paralel se făceau simțite, în viața publică și privată, efectele unei subite întrepătrunderi a mediilor învecinate, motivînd, de pildă, construirea unor moschei* imense, adaptate afluxului de noi convertiți. În acest fapt își găsea deja expresia o mentalitate nouă, sensibilă la atotputernica măreție a civilizației islamice ca și la valoarea anumitor realizări nearabe din secolele trecute, care era îngăduit acum să fie imitate pentru a fi mai bine întrecute.

Dar aparentul succes al simbiozei care a dat domniei lui 'Abd al-Malik și aceleia a fiului său al-Walīd avîntul lor cu totul deosebit, a provocat în același timp complicații de ordin fiscal și economic, ca și de ordin social. Principala ei consecință, a cărei amploare era greu de prevăzut, a fost aceea de a contribui la sleirea veniturilor pe care statul umayyad crezuse că poate conta, în măsura în care el înlocuise, pentru tezaurul său, cîștigurile neregulate provenite din prădăciuni prin venitul constant rezultat din impozitele aplicate îndeosebi asupra producției agricole. Aceste impozite, care variau dealtfel după regiuni și după modalitățile cuceririi, apăsau în esență asupra pămînturilor aparținînd nemusulmanilor. Îmbrățișarea Islamului de către foștii proprietari nu putea așadar decît să dea naștere unor litigii și dereglări înlăuntrul sistemului. Tentativa umayyadă de a le pune stavilă prin refuzul de a-i ușura pe noii convertiți de taxele ce le plăteau și de a-i supune doar la echivalentul Daniei legale reclamate de la musulmani, n-a avut efectul scontat. Cînd guver-

natorii umayyazi au continuat să pretindă de la proprietarii convertiți vechile cote de impozite aplicate asupra pământurilor lor, mulți dintre ei s-au hotărât să-și abandoneze moșiile și să se stabilească în orașe pentru a exercita acolo noi meserii, sau mai degrabă să îngroașe rîndurile unei plebe nedisciplinate. De aci n-a putut rezulta decît o pauperizare generală: mizerie crescîndă în marile orașe și scădere a veniturilor provenite din impozitele exigibile asupra pământurilor, datorită rămînerii lor în stare de paragină. Suveranii umayyazi n-au avut de aceea altă cale decît aceea de a recurge la metodele autoritare, aplicate cu forța, în pofida vremelnicei reacții a lui 'Umar II* la începutul secolului al VIII-lea, și de natură să provoace nemulțumiri crescînde.

La acest prim și supărător rezultat al convertirilor prea numeroase s-a adăugat apariția unei noi clase sociale, aceea a musulmanilor nearabi, care s-au asimilat cadrelor existente, păstrînd totuși mîndria apartenenței lor locale, și care s-au văzut puși în funcție de regiuni, în fața unor probleme mai mult sau mai puțin acute legate de coabitarea cu vechii cuceritori. Elementele străine de prima comunitate islamică au părut, în Siria, să se integreze fără prea multă greutate clientelei tribale a aristocrației umayyade. Ele au avut însă o poziție mult mai dificilă în Irak și în Iran, datorită fără îndoială neliniștii cu care diriguitorii arabi priveau numărul lor și tradiționala superioritate cu care se făleau: ținuți în aceste provincii departe de responsabilitățile importante, umiliți și plini de ambiție, ei s-au arătat dispuși să urmeze pe toți agitatorii, și rîndurile lor au fost acelea din care s-au recrutat cei mai credincioși sectanți ai cauzei alide sau ai celei abbaside.

Însăși existența lor nu putea decît să accentueze tendințele centrifuge într-un imperiu a cărui unificare nu fusese, la drept vorbind, încercată în mod coerent. Lumea umayyadă a rămas, în pofida conducerii ei unice și a preeminenței de care se bucura Siria, o lume eterogenă ale cărei moșteniri multiple îi determinau întinderea, dar în care

antagonismele dintre provincii, întrupate foarte des în mișcări religioase extrem de variate, împiedicau creșterea unei ideologii islamice comune și suficient de solide pentru a asigura prestigiul dinastiei siriene. Tocmai această situație avea să se schimbe odată cu triumful foarte apropiat al dinastiei abbaside.

VICISITUDINILE PUTERII CENTRALE (750-936)

Urmînd după eforturile empirice și personale ale suveranilor umayyazi, dominația Abbasizilor a deschis pentru Imperiul islamic o perioadă diferită, în care puterea statului se sprijinea înainte de orice pe eminenta demnitate a unui calif înrudit cu Profetul și susceptibil, cu acest titlu, să se erijeze în reprezentant și apărător al unei desăvîrșite ortodoxii. Dinastia „binecuvîntată“, cum se califica ea însăși, a căutat încă de la apariția ei să marcheze ruperea de vechii stăpînitori ai Siriei și n-a nescotit nici unul dintre semnele exterioare destinate s-o sublinieze: mutarea capitalei în Irak, mai întîi la Kūfa, apoi la Bagdad*, adoptarea unor „nume de domnie“ ce evocau favoarea divină cu care se pretindeau investiți noii califi (al-Mansūr, „cel ce primește ajutorul lui Dumnezeu“; al-Mahdī, „cel pe care Dumnezeu îl conduce“; al-Rașīd, „cel bine îndrumat de Dumnezeu“), îmbogățirea progresivă a titulaturii suveranului întrebuintate în textele oficiale, în inscripții și în legendele monetare, sporirea neîncetată a pompei și a ceremonialului ce-l izola pe calif de supuși, ocrotirea și consultarea oamenilor de religie, intervenția oficială a califului în definirea dogmei și în condamnarea ereziei. În primul rînd însă, dinastia abbasidă se sprijinea de acum înainte pe o clasă a populației pe care Umayyazii o menținuseră totdeauna la un rang inferior, aceea a clienților, care numai începînd din această epocă au fost în măsură de a face

statul musulman să profite de aptitudinile și de formația lor, insufliindu-i totodată un spirit birocratic necunoscut în prima perioadă. Totodată, ea părăsise în fapt vechiul sistem al armatei* tribale, care era precumpănită arabă, pentru a face apel la trupe compuse din partizani ai ei, arabi sau nearabi, iar mai târziu din mercenari.

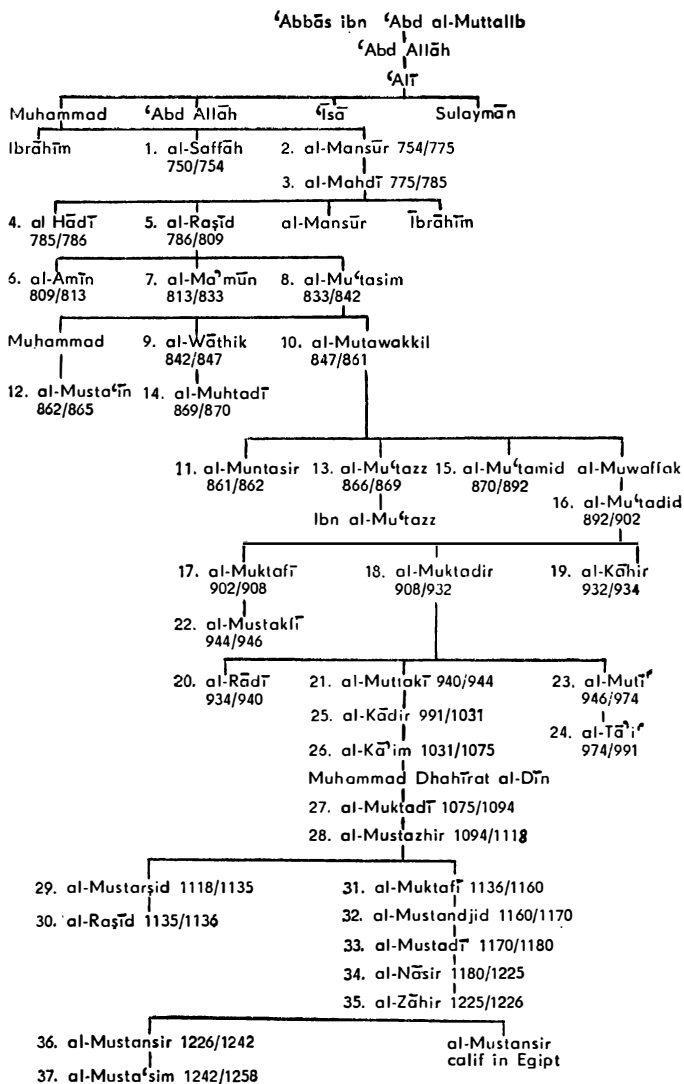
Pusă în fața problemelor practice de guvernare, opera Abbasizilor avea totuși să se situeze pe linia ce fusese urmărită anterior de Umayyazi și să se mulțumească a accentua etapele unei evoluții deja începute. Pe planul ceremonialului, de pildă, ca și pe acela al organizării administrative, noii stăpînitori ai imperiului n-au făcut decît să urmeze tendințe ce se manifestaseră încă în timpul cînd califul imitase în comportamentul său pe acela al vechilor suverani ai Orientului, basileul bizantin sau chosroes-ul sasanid, și cînd recursese la serviciile scribilor și colectorilor de impozite. Moștenită de asemenea direct de pe urma epocii cuceririlor, structura imperiului a păstrat, în ce o privește, acea eterogenitate funciară pe care Umayyazii nu reușiseră s-o reducă și care avea să reziste încă tentativelor de unificare pornite din noua capitală, Bagdad. Chiar și principiul dinastic bazat pe metoda alegerii anticipate a fost împrumutat de Abbasizi de la predecesorii lor, care se străduiseră să-l facă a fi adoptat în mediul musulman, în pofida intrigilor și luptelor care au continuat să însoțească fiecare schimbare de domnie. De acum înainte, conflictele n-aveau să se mai mențină pe plan tribal. Ele n-aveau să clatine decît anturajul califului, fără a știrbi prestigiul funcției suverane. Dar lipsa unei reguli precise de succesiune care să impună dinainte alegerea moștenitorului avea să rămîna o cauză de slăbiciune pentru stăpînire.

Pretențiile Abbasizilor la legitimitate, pretenții prin care voiau să se diferențieze de Umayyazi, se loviseră dealtfel de o viguroasă rezistență din partea unor rivali care puteau să se prevaleze de titluri analoage cu ale lor. Desigur, descendenții lui

al-'Abbās, unchiul lui Muhammad, aveau prin acest fapt drepturi echivalente cu acelea ale celorlalți Hașimizi, care descindeau din Abū Tālib prin 'Alī — în prima perioadă, într-adevăr, înrudirea directă prin Fātima, fiica Profetului și soție a lui 'Alī, nu pare a fi fost invocată de descendenții acestuia. Dar acești urmași ai lui al-'Abbās n-au reușit niciodată să întruncască toate sufragiile, nici să dezarmeze opoziția acelor care se luptaseră altădată pentru cauza lor fără a o deosebi de cea a celorlalți membri ai „familiei Profetului“*. Echivocul menținut în jurul persoanei lor, fără ca vreun lucru să indice orientarea reală a unei tentative ale cărei scopuri erau, din prudență, ascunse, a însemnat negreșit o grea ipotecă pentru viitorul dinastici.

În adevăr, dacă Abū Muslim*, șeful cel mai activ al propagandei lor revoluționare, știuse să exploateze în folosul lor, în Horāsān, nemulțumirea unei populații supuse de multă vreme unor umilințe diverse, el nu se dăduse niciodată drept apărător exclusiv al Abbasizilor desemnați pe nume, mulțumindu-se să folosească cu privire la ei termenul vag de „membri ai familiei lui Muhammad“. Nici triumful trupelor sale asupra armatelor umayyade în valea Zābului Mare*, în 749, și nici cucerirea orașului Kūfa, care a dus la eliberarea pretendentului abbasid aflat ascuns acolo, nu fuseseră urmate imediat de proclamarea unui nou calif, întârziere în care unii autori au crezut a vedea o manevră de ultimă oră în favoarea Alizilor.

Dealtfel, dominația abbasidă odată stabilită n-a întârziat să suscite reacții violente din partea Alizilor, care s-au declarat frustrați. Primul califat al dinastiei, altminteri destul de scurt, acela al lui Abū'l-'Abbās, supranumit înainte al-Saffāh*, „mărinimosul“ sau „sîngerosul“, potrivit interpretărilor propuse, a fost o domnie relativ calmă. Dar nu la fel au mers lucrurile cu cel următor, acela al lui al-Mansūr*: descendenții lui al-Hasan, care nu încercaseră niciodată să se agite sub Umayyazi, s-au revoltat atunci, mai întâi în Arabia, apoi în Irak, silindu-l pe suveran la o represiune care l-a situat de atunci înainte printre dușmanii și ismului.



7. TABLOU GENEALOGIC AL CALIFILOR ABBASIZI

Și dacă al treilea calif, al cărui nume de domnie, al-Mahdī*, însemna că Abbasizii nu renunțaseră să satisfacă speranțele mesianice ale foștilor lor partizani, a căutat în zadar să-i cîștige pe și'îți, constituiri mereu în mișcări de opoziție, cel de-al patrulea, al-Hēdī a trebuit să revină la o politică de forță, care a avut drept rezultat masacrul de la Fāh, lângă Medina, unde și-a găsit moartea un grup de pretendenți. Episodul a creat între Abbasizi și Alizi o prăpastie analoagă aceleia pe care o sâpase între Umayyazi și Alizi episodul de la Karbalā'. Numai dezbinările din sînul și'ismului, care a evoluat și s-a ramificat într-un climat de luptă și de clandestinitate, explică întărirea unui regim ce întîlnea în jurul său atîtea poște diferite, dar care a știut să profite de greutățile întîmpinate de adversari.

Erau, în adevăr, numeroase sciziunile între partizanii și'îți. S-au văzut chiar unii dintre ei, care credeau că odată cu venirea la putere a lui al-Mansūr le-a sunat ceasul, asediind fără succes reședința acestui calif pentru a-l face să devină șeful lor. Însă două mișcări, mai ales, grupau în jurul a două spițe diferite ale neamului alid, pe partizanii Hasanizilor, pe de o parte, și pe aceia ai Husaynizilor, de alta, care s-au divizat, la rîndul lor, în vremea lui al-Mansūr, în două ramuri, atunci cînd cei doi fii ai celui de-al VI-lea imām, numit Dja'far al-Sādik, au fost recunoscuți fiecare ca stăpîn de către un anumit număr de și'îți. De această situație n-au putut decît să profite primii Abbasizi, care aveau avantajul de a se putea sprijini atît pe drepturile familiei Profetului cît și pe valoarea juridică a jurămîntului de credință deșus față de fiecare nou suveran.

Forța lor s-a datorat de asemenea în bună parte dibăciei cu care au știut să-i cîștige și să-i folosească pe clienții care altădată luaseră parte activă la eforturile revoluționare din Iran și din rîndurile cărora pretendenții își aleseră emisarii lor de încredere. Odată noul regim instaurat, principalele slujbe și demnități ale curții au fost încredințate acestor clienți ca unor servitori devotați, califul

preferînd să se sprijine pe ei mai degrabă decît pe membrii familiei sale, care înclinau să-i invidieze puterea sau chiar să i-o dispute. Autohtoni proaspăt convertiți au ocupat astfel de la început demnitățile de șambelan și de vizir, au fost de asemenea confidenții cu care califul stătea de vorbă zilnic, se zice, despre situația imperiului, în sfîrșit au populat serviciile administrației centrale, care s-au dezvoltat atunci în așa fel încît să asigure un control mai eficient asupra provinciilor, în vederea perceperii impozitelor cît și a repartizării veniturilor. Aceștia nu numai că făceau statul islamic să profite, ca în epoca umayyazilor, de talentele lor de scribi și de competența lor tehnică, mai ales în materie fiscală, dar aveau acum ocazia să dețină adevărate răspunderi guvernamentale. Prin intermediul lor se firmau tradițiile politice și spiritul vechii monarhii sasanide, care se regăseau atît în fastul crescînd al curții, cît și în deprinderile autocratice legate din acest moment de exercitarea puterii califiene.

Această influență a unor oameni proveniți mai cu seamă din provinciile orientale a mai fost întărită prin mutarea capitalei în afara teritoriului sirian și prin crearea unei noi reședințe califiene în centrul unei regiuni mesopotamiene bogate și populate, pe care avîntul economic crescînd o califica pentru primul loc. Mutarea însăși a rezultat din împrejurări istorice precise. Cu prilejul mișcării clandestine, prinții abbasizi se refugiaseră la Kūfa: acolo a fost proclamat primul calif și lîngă acest oraș a continuat el să-și aibă reședința. Întemeierea unei capitale vestite, identificată curînd cu dinastia abbasidă care o crease pe de-a întregul, a fost opera celui de-al doilea calif: al-Mansūr. Neîncrezîndu-se în vecinătatea cu populația orașului Kūfa, lesne sedițioasă și oricînd gata de revoltă, el a căutat, după ce încercase diverse reședințe, să întemeieze un oraș unde să se poată în același timp să se simtă în siguranță și să implanteze organismele centrale ce trebuiau să-i permită a controla restul imperiului. A ales astfel amplasamentul viitorului Bagdad pe axa ce unea Golful Persic cu Meso-

potania superioară și cu limitele de nord ale Siriei, la capătul drumului spre Iran și la locul însuși unde Tigrlul și Eufratul, apropiindu-se, erau legate între ele printr-un sistem de canale care constituia o apărare naturală și totodată un remarcabil mijloc de comunicații. Acolo a fost stabilit „orașul mîntuirii“, *Madīnat al-Salām*, al cărui nume fusese ales pentru a servi drept simbol „erei de justiție“ ce începea și a cărui dezvoltare ulterioară, urmată de menținerea lui pînă în epoca actuală ca oraș principal al Irakului, avea să demonstreze cît de clarvăzător fusese al-Mansūr hotărîndu-se a se stabili în acest loc.

Prima cetate a Bagdadului, denumită în mod curent „Orașul rotund“ pentru a o deosebi de celelalte aglomerații urbane ce i-au urmat, avea să fie în bună parte ruinată în cursul războiului civil ce a bîntuit în 813. Ea avusese însă timpul de a forma obiectul admirației contemporanilor, sensibili mai ales la grija cu care planul ei și cele mai mici detalii ale organizării interioare fuseseră prevăzute de cel ce o întemeiasă. Deși n-a rămas nici un vestigiu al ei, se știe că a fost înconjurată de o dublă incintă circulară, că patru porți puternic apărate corespundeau la patru magistrale, că în centrul ei se înălțau palatul califian și moscheea, în jurul cărora se întindea o vastă esplanadă, și că între cele două incinte erau așezate locuințele paznicilor și ale slujbașilor. Activitățile propriu-zis urbane de negoț și de artizanat* fuseseră întii admise înăuntrul primei incinte, dar au fost apoi respinse la exterior din considerații de securitate. Noi cartiere au luat astfel ființă foarte repede în afara orașului califian, unele rezervate suk*-urilor, celelalte locuințelor particulare mai mult sau mai puțin fastuoase. Însuși fiul califului n-a întîrziat să întemeieze pe celălalt mal al Tigrlului o tabără ce avea să devină un cartier autonom și să primească numele de Rusāfa*. Încă de la sfîrșitul domniei lui al-Mansūr, Bagdadul a depășit astfel cu mult limitele Orașului rotund primitiv și se găsea alcătuit din mai multe ansambluri specializate și juxtapuse, care se completeau.

Orașul, întemeiat mai întâi ca o „cetate regală“, și care prezenta trăsăturile caracteristice ale unei astfel de așezări, văzuse năvălind în scurt timp în el o populație din ce în ce mai numeroasă, care avea să-l transforme într-un centru economic și intelectual de prim ordin. Către el s-au îndreptat locuitori ai vechilor orașe musulmane Basra, și mai ales, Kūfa, în timp ce poziția lui geografică îi asigura un rol comparabil cu acela care determinase altădată prosperitatea prestigioasei metropole sasanide Ctesifon. Caracterul compozit al aglomerației se accentua pe măsură ce creșteau nevoile ei de mînă de lucru și ce se adăuga la strălucirea unei curți califiene extrem de numeroase și însetate de lux aceea a unei înalte societăți de bancheri și de mari comercianți. Această situație contribuia să sporească îndrăzneala autohtonilor față de elementele arabe care nu numai că se aflau în minoritate din punct de vedere numeric, dar dispuneau de cele mai multe ori de mijloace financiare inferioare acelorora pe care le posedau cei dintîi.

Ambițioșii clienți, care populau capitala imperiului și se simțeau acum indispensabili pentru bunul mers al treburilor statului, constituiau un mediu cît se poate de favorabil propagării unor doctrine mai mult sau mai puțin străine de Islamul tradițional. Unii dintre ei, care se convertiseră mai mult din oportunism decît din convingere personală, rămîneau în adevăr legați de vechile lor credințe, îndeosebi de maniheism*, sau pătrunși de orgoliul rasei și culturii lor. Refuzul lor de a adera la etica Islamului și de a colabora la edificarea unei culturi arabo-musulmane autentice a început să neliniștească pe cel de-al treilea calif al-Mahdī, care a pornit împotriva celor suspecti, desemnați cu numele de *zindīk*, o energică reprimare. Aceasta a fost una dintre primele manifestări ale efortului depus de Abbasizi pentru a păstra integritatea unui patrimoniu religios ai cărui deponitari se considerau și a apăra coeziunea unei societăți ce se îmbogățea prin aporturi extrem de diverse, dar al cărei atașament față de Islam voiau să-l întărească.

În altă direcție, aceiași califi au avut de luptat pentru a salva unitatea imperiului, consolidându-i în același timp baza doctrinală. Sarcina lor a fost cu atât mai dificilă, cu cât particularismele locale și tendințele de secesiune profitaseră de resentimentul provocat în unele provincii de atitudinea lor brutală față de fosta familie domnitoare, ca și față de mișcările mai mult sau mai puțin eterodoxe de care se serviseră ei înșiși pentru a-și asigura propriul triumf.

La extremitatea occidentală a domeniului lor, Spania servise astfel drept refugiu unui supraviețuitor al familiei umayyade, scăpat din masacrul de la Abū Futrus în Palestina și din diferitele capcane pe care i le întinsese după aceea poliția abbasidă. Acest nepot al califului Hișām, cunoscut ulterior sub numele de ‘Abd al-Rahmān „imigratul“, a găsit la arabii din această regiune câțiva sprijinitori fideli, care l-au primit în anul 755 și i-au permis să-și asigure curînd posesiunea Córdobei*, reședința guvernatorilor musulmani ai provinciei. Apoi, el a știut, treptat, grație abilei și energice sale politici personale, să consolideze independența emiratului umayyad pe care-l întemeiasă. În același timp, el a organizat teritoriul islamic al Andalusului*, definitiv desprins, la moartea sa în 788, de un stat abbasid incapabil de a-l recuceri.

În chip asemănător Africa de nord, unde individualismul berber nu fusese niciodată complet înăbușit de autoritatea centrală și unde mișcările haridjite se dezvoltaseră în deplină libertate în cursul perioadei tulburi a „revoluției abbaside“, avea să nu mai facă parte integrantă din imperiu. Doar Ifrikiya, corespunzînd Tunisiei și părții răsăritene a Algeriei de azi, a fost determinată să recunoască din nou autoritatea Bagdadului. Mai la vest, domnea o semi-anarhie, care n-a fost decît în treacăt transformată prin constituirea, pe alocuri, a unor mici regate sprijinite pe ajutorul local al triburilor și libere de orice supunere față de suveranul abbasid. A existat astfel statul Rustamizilor*, întemeiat în 761 la Tāhart*, la sud de actualul Alger*, de către Ibn Rustam, un fost guvernator al

Kairuanului, de origine persană și de convingeri haridjite. Puțin mai târziu, în 788, regiunea Volubilis din Maroc* a fost aleasă de un rebel alid, venit din Orient, drept sediu al ascensiunii unei noi dinastii, aceea a Idrisizilor*, și acolo avea să fie întemeiat, sub urmașul său Idrīs al II-lea, orașul Fās*.

Acest fenomen de secesiune a regiunilor mărginașe ale imperiului, deosebit de sensibil în occident, a fost de asemenea perceptibil în orient, unde moartea lui Abū Muslim fusese urmată de agitații prelungite. Execuția în 754 a acestui fidel partizan, care făcuse să triumfe întâi revoluția abbasidă, iar apoi îl ajutase pe califul al-Mansūr însuși să-l învingă pe unchiul său ‘Abd Allāh, se explica prea bine prin rațiuni de stat; ea nu putea însă decât să provoace, în provinciile pe care el le administrase multă vreme, o nemulțumire surdă. Dorința de a-l răzbuna pe Abū Muslim cum și nădejdea, întreținută de unii, de a-l vedea revenind pe șeful care știuse să-și câștige favorurile proprietarilor zoroastrieni* proaspăt convertiți, au stat la originea mai multor mișcări de revoltă, dintre care cea mai gravă a fost aceea a lui al-Mukanna‘, „cel voalat“. Acesta a pretins timp de vreo zece ani a fi ultima incarnație a esenței divine, care se manifestase încă la profeți, sau la „călăuzele“ anterioare, și a făcut să domnească în Transoxiana teroarea împotriva proprietarilor musulmani. Acțiunea lui a fost zdrobită de expedițiile conduse de califul al-Mahdī, dar îndelungata rebeliune ce se manifestase în acest chip în răsăritul iranian, răzcoalele mai puțin însemnate ce se produsese în ținuturile încă slab islamizate de la sud de Marea Caspică demonstrau fragilitatea stăpînirii abbaside asupra acestei regiuni.

În același timp se menținea vechea rivalitate ce opunea imperiul cuceritor al Islamului puterii bizantine, restabilită iarăși după loviturile violente pe care i le dăduseră atacurile umayyade împotriva Constantinopolului. Primii califi abbasizi au continuat incursiunile periodice în teritoriul bizantin, dar în pofida cîtorva succese spectaculoase, îndeo-

sebi sub al-Mansūr, n-au obținut prin această acțiune militară nici un rezultat definitiv.

Aceste greutăți marginale n-au împiedicat însă puterea abbasidă, la sfârșitul domniei lui al-Hādī, nepotul de fiu al lui al-Mansūr, care a murit în 786, de a se mai întinde, în mod efectiv, asupra unui vast ansamblu de teritorii. Meritul acestor cuceriri revenea fără nici o îndoială la doi suverani ale căror personalități diferite, animate amîndouă de grija de a face față problemelor ridicate de organizarea imperiului, nu pot fi trecute sub tăcere. Cel dintîi, al-Mansūr (754—775), fusese adevăratul întemeietor, puțin scrupulos dar eficient, al dinastiei a cărei existență a apărut-o împotriva unor primejdii multiple; violent și perfid la ocazie, el își exercitase meseria de suveran cu inteligență și statornicie. Fiul său, al-Mahdī (775—785), mai atras de lux, mai frivol în aparență, tentat de asemenea să folosească metode conciliante, pe care tatăl său le respingea, n-a nesocotit totuși îndatoririle sale de domnitor și a consacrat toată grija sa operei de punere pe picioare a serviciilor centrale și totodată celei de pacificare a provinciilor. Dominind amîndoi într-o atmosferă de instabilitate, foarte apropiată încă de aceea pe care o cunoscuseră Umayyazii, ei au pus astfel jaloanele autocratismului atotputernic ce avea să caracterizeze în perioada următoare puterea abbasidă, oricare au fost atunci certurile dinastice și religioase, exigențele armatei și tentativele separatiste.

Venirea la putere a lui Hārūn al-Rașid*, califul al cărui nume a străbătut secolele datorită povestirilor din *O mie și una de nopți*, poate fi aleasă pentru a marca începutul perioadei de strălucire a califatului abbasid, aceea care este identificată adesea cu epoca de aur a civilizației islamice și ale cărei evenimente memorabile se vor perpetua în tradiționalele amplificări ale poezilor și literaturilor. Curtea suverană, care își avea reședința în Irak, era pe atunci centrul unei vieți fastuoase și risipitoare, unde cheltuielile cu caracter somptuar

erau pe măsura bogățiilor imperiului și unde excesul de lux se număra printre mijloacele destinate să izbească imaginația supușilor și să le inspire respect pentru puterea califiană. Mărirea exagerată a acestei curți, datorită înmulțirii elementelor administrației cât și noii însemnătăți a gărzilor de mercenari, era însoțită de un egal aflux de populații active, care umpleau în vecinătatea reședinței regale, cartierele aglomerate ce adăposteau atelierile meseriașilor și trăiau în același timp din intensul trafic comercial impus de nevoile capitalei.

Dar pungile de aur pe care califul le împărțea în jurul lui și care alternau cu intervențiile brutale ale puterii sale arbitrare nu făceau decît să ascundă realitatea problemelor existente în sînul statului abbasid, probleme dinastice și religioase în primul rînd, dar și probleme politice, sociale și mai ales financiare. În adevăr, opulența în care trăiau diriguitorii și care constituia trăsătura caracteristică a epocii n-a fost decît vremelnice bazată pe resurse reale. Menținută după aceea cu ajutorul unor expediente din ce în ce mai costisitoare, în timp ce se restrîngea domeniul controlat de puterea centrală și creșteau totodată sarcinile militare impuse de menținerea ordinii, ea n-a fost în scurt timp decît o strălucitoare fațadă, aptă desigur să stimuleze avîntul centrelor provinciale, unde modele bagdadiene aveau să se perpetueze, dar incapabilă de a impune, în fața mișcărilor de secesiune din ce în ce mai îndrăznețe, respectarea unor califi lipsiți încetul cu încetul de atributele reale ale autorității lor.

Era o evoluție cvasi-ireversibilă și provocată de natura însăși a puterii abbaside. Sub impulsul cîtorva suverani sau a cîtorva personalități de seamă din anturajul lor, anumite străduințe au fost totuși depuse pentru a o stăvili. Ele au dus numai la momente trecătoare de avînt deplin, care contrastau cu perioade de tulburări din ce în ce mai grave. Dar domniile totodată grandioase și agitate pe care le putem distinge astfel au contribuit să confere culoarea ei unei epoci de viață intensă, în care înfruntarea unor dificultăți acute mereu re-

înnoite a rămas ca mai înainte apanajul guvernului islamic suprem, dar în care, în același timp, strălucirea fără seamăn a unei forme de societate ajunsă la apogeul ei reușea să-i facă pe diriguitorii înșiși să uite de greutățile legate de sarcinile lor.

Prima din aceste domnii, aceea a lui Hārūn al-Rașīd, se distinge în primul rînd prin rolul ce l-au jucat în timpul ei miniștrii, faimoșii Barmakizi* care substituiseră, pare-se, puterea lor aceleia a suveranului dar care au fost totuși îndepărtați, după șaptesprezece ani de dominație, printr-o condamnare bruscă și tragică. Importanța cîștigată de acești administratori abili, iranieni de origine și convertiți de dată recentă, a fost o noutate: pînă atunci califii abbasizi luaseră, ce-i drept, în serviciul lor, în calitate de secretari și de consilieri, clienți, dintre care unii primiseră, cel puțin sub al-Mahdī, titlul deosebit de prestigios de viziri; dar aceste personaje nu deținuseră niciodată rolul principal în cîrmuirea statului. Numai Hārūn al-Rașīd, proclamat calif la vîrsta de douăzeci și trei de ani, avea să se lase un timp, pentru rezolvarea chestiunilor delicate și pentru controlul ansamblului serviciilor administrative ale capitalei, în grija încercatului Yahyā ibn Hālid, care-l ajutase atît de eficient să se urce pe tron. Cei doi fii ai acestuia din urmă, al-Faḍl și Dja'far, dintre care cel de-al doilea va reuși pe deasupra să stabilească cu califul o legătură de prietenie pasionată și legendară, aveau să beneficieze în același timp de această ascensiune și să împărtășească ceea ce unii istorici au numit „puterea suverană“ a unei întregi familii.

Accastă putere n-a fost totuși atît de nelimitată cum au voit unii să spună. Hārūn, care n-a întîrziat să ia în serios rolul său personal, rămînea pătuns de preeminența califului asupra slujitorilor săi străini și păstra propriile sale idei asupra problemelor vitale privind orientarea religioasă și salvagardarea regimului. Tendinței barmakide, care ar fi fost de a favoriza o împăcare cu pretendenții alizi, i s-a opus mereu susceptibilitatea sa bănuitoare, provocînd ciocniri mai mult sau mai puțin

violente între voința sa și aceea a miniștrilor siliți să se supună ordinelor sale, ducând chiar la dezastruarea publică a atitudinii lui al-Fadl, atunci când acesta găsisse cu cale să grațieze un personaj pe care stăpînul său înțelegea să-l sacrifice. Tot astfel Hārūn condamnă, în virtutea concepțiilor sale fideiste, atitudinea și ideile liberale ale unor oameni cultivați, pe care unii îi vor taxa de impietate, dar care de fapt se complăceau doar să încurajeze discuțiile libere asupra unor subiecte politice sau religioase între reprezentanții diverselor tendințe doctrinale. Dealtfel, respectul rigorist al califului pentru îndatoririle sale de șef al Comunității, respect ce-l făcea să conducă alternativ Pelerinajul la Mecca și expedițiile războinice întreprinse în teritoriul bizantin, a fost însoțit la el de o neîncredere crescîndă față de Barmakizi, care în cele din urmă au fost dizgrăiați.

Acest ultim eveniment, spectacular și brutal, a izbit în așa măsură imaginațiile, încît a dat naștere în scrierile cronicarilor multor povestiri romanești lipsite de teme. Pregătit cu grijă de calif și, fără îndoială, de multă vreme, el n-a fost de fapt decît rezultatul unor neînțelegeri prealabile, accentuate de gravitatea problemelor ce se ridicau neîncetat în fața suveranului abbasid și care aveau să supra-viețuiască eliminării Barmakizilor, ca de pildă problema menținerii ordinii în provinciile orientale care erau agitate de aprinse resentimente provocate de abuzurile guvernatorilor. În această privință dealtfel, situația nu avea decît să se înrăutățească după dispariția unor miniștri originari din Balh, care se arătau protectori hotărîți ai iraniienilor. Înlăturarea acestor miniștri a agravat nemulțumirea populațiilor acestor regiuni și a apărut în același timp ca un afront adus tuturor aceluia ce se străduiau să înarmeze teologia musulmană împotriva infiltrațiilor unui maniheism încă viu.

O altă hotărîre a lui Hārūn al-Rașid, aceea pe care o luase în ajunul dizgrățierii Barmakizilor cu privire la succesiunea sa, nu avea să contribuie mai mult la rezolvarea problemei horasaniene. În adevăr, fusese vorba pentru calif de a alege între

cei doi fii mai mari ai săi, din care unul, fiu al unei soții arabe de origine nobilă, părea mai puțin înzestrat pentru a exercita puterea, dar era susținut de un grup însemnat de notabili, iar celălalt, care părea mai bine pregătit pentru sarcinile cîrmuirii, avea cusurul, grav în ochii unora, de a fi fiul unei concubine persane. După ce șovăise îndelung în fața unor desemnări ce riscau să ducă la o împărțire a imperiului, Hārūn s-a decis să facă din fiul său „arab“, viitorul al-Amīn, pe primul său moștenitor, iar din celălalt fiu, viitorul al-Ma'mūn*, pe cel de-al doilea moștenitor, însărcinat în același timp cu guvernarea Horāsānului. El înțelegea, fără îndoială, să păstreze prin acest arbitraj drepturile unuia și ale celuilalt, și a dispus încă în timpul vieții sale să se întocmească acte prin care cei doi frați se angajau solemn să respecte hotărârile tatălui lor, acte ce au fost expuse, în cursul unui celebru Pelerinaj la Mecca, în interiorul Ka'bei. Aceste precauții aveau să rămână totuși fără efect împotriva evenimentelor, și moartea lui Hārūn, survenită la Tūs în 809, în cursul unei expediții îndreptate împotriva unui rebel din Transoxiana, a fost urmată curînd de un conflict între al-Amīn, recunoscut calif al Bagdadului, și al Ma'mūn, instalat de atunci înainte la Marw*, capitala provinciei sale.

Intrucît un adevărat război civil izbucnise atunci, imperiul s-a văzut tăiat în două tronsoane, și dacă în legătură cu aceasta s-a putut vorbi de un conflict între arabi și iranieni, efectele lui par a fi fost exagerate de unii istorici moderni. În adevăr, arabii nu lipseau în rîndurile armatei lui al-Ma'mūn, iar al-Amīn n-a făcut decît în ultimă instanță apel la sentimentele „arabe“ ale unor căpetenii. Pare totuși sigur că al Ma'mūn, sfătuit de un iranian proaspăt convertit, care exercita asupra lui o autoritate aproape dictatorială, nu s-a mulțumit să favorizeze o școală politico-religioasă, mu'tazilis-mul*, care avea să joace în viitor un rol de prim plan; el a găsit de asemenea sprijinul cel mai bun la populațiile Horāsānului, care recunoșteau în el un apărător eficient. Din provinciile orientale, unde

număra mulți partizani, au venit trupele călitate ce aveau să ducă la victorie cauza sa, invadând Irakul și cucerind Bagdadul în urma unui lung asediu (812—813), care a lăsat în anale amintirea unor lupte groaznice. Al-Amīn și-a pierdut viața în ele după ce încercase toate mijloacele de apărare posibile, și întregul imperiu a căzut în mâinile noului calif al-Ma'mūn, fără ca totuși aceasta să și însemne sfârșitul tulburărilor.

Domnia ce începea în condiții atât de dramatice avea să fie dominată de o tentativă originală destinată să rezolve problema șii'tă și să pună capăt războiului de neispășit pe care-l purtau de șaptezeci de ani, unii împotriva altora, Abbasizii și Alizii. Al-Ma'mūn s-a hotărât, în adevăr, să ia ca moștenitor pe un descendent al lui al-Husayn în persoana lui 'Alī al-Ridā*, om pios și șters care trăia la Medina și pe care l-a chemat anume la Marw, declarând că acesta este dintre toți Hașimizii cel mai vrednic de a ajunge la califat. În același timp era adoptată ca emblemă a regimului culoarea verde, care a fost substituită culorii negre a Abbasizilor și care urma să servească, pare-se, ca simbol al reconcilierii și al păcii regăsite. Acest proiect îndrăzneț, pe care istoricii moderni încearcă cu oarecare greutate să-l interpreteze corect, implica din partea Abbasizilor o surprinzătoare renunțare la putere, de fapt, dacă nu de drept, întrucît modul de succesiune nu era precizat. Sau poate corespunde unui șiretlic, ceea ce ar presupune la calif o ipocrizie puțin concordantă cu ceea ce știm altminteri despre personalitatea lui. Dar primul rezultat al proiectului a fost de a produce confuzie printre populațiile irakiene și de a declanșa în rîndurile lor o opoziție ce a dus la proclamarea unui alt prinț din familia abbasidă, Ibrāhīm, fiul lui al-Mahdī; aceste evenimente au fost mai întîi ascunse lui al-Ma'mūn de anturajul său, dar l-au decis, îndată după divulgarea lor, să se înapoieze cît mai repede la Bagdad. În cursul călătoriei, au murit la momentul hotărât, asasinați sau otrăviți cu sau fără consimțămîntul califului, cei

doi stâlpi ai politicii precedente, vizirul al-Fadl ibn Sahl și nefericitul 'Alī al-Ridā.

Întoarcerea curții la Bagdad a readus liniștea în Irak, fără însă ca al-Ma'mūn să renunțe la ideea sa de a ajunge la o reconciliere între Abbasizi și Alizi, precum și între partizanii lor. Acesta a fost momentul când, deși a luat diferite măsuri destinate să ralieze pe și'īți la cauza lui, el a conceput proiectul de a așeza regimul pe o nouă bază doctrinală oferită de mișcarea mu'tazilită, bază care, după părerea lui, ar fi trebuit să poată fi acceptată de ambele părți. În acest scop, doctrina „Coranului creat“ a fost proclamată oficial și, pentru a o face să fie recunoscută, suveranul a încercat să afirme autoritatea sa de *imām** asupra oamenilor de religie, refractari la orice compromis cu și'ismul. Reprezentanții lui n-au reușit totuși să-l facă a ceda pe cel mai îndărătnic dintre acești tradiționaliști*, celebrul Ibn Hanbal*, iar „încercarea“ (*mihna**) impusă învățaților sunniți a continuat în cursul celor două domnii următoare, deși în chip mai puțin sever, în timp ce manifestații și revolte populare dovedeau îndărătnicia și înverșunarea diferiților apărători ai Islamului tradițional. Dealtfel, unul dintre urmașii lui al-Ma'mūn, fastuosul al-Mutawakkil*, s-a decis în 848 să cedeze opiniei publice și să apuce o nouă cale, condamnând mu'tazilismul și urmărindu-i partizanii, ceea ce consfințea inutilitatea eforturilor depuse de al-Ma'mūn pentru a reconcilia cele două mari grupuri ostile ale comunității musulmane. Problema alidă, care nu va mai suscita pe viitor tentative de rezolvare atât de serioase sau de spectaculare, a rămas după moartea lui tot atât de arzătoare ca și mai înainte.

Periода care cunoscuse, sub impulsul lui al-Ma'mūn triumful temporar al mu'tazilismului a fost totodată aceea a sosirii în Irak a mercenarilor turci*, care erau înrolați începînd de atunci pentru a constitui garda* personală a suveranilor și aveau, prin aceasta, să joace un rol cres-

cînd în intrigile de la curte. Primul calif care și-a creat o gardă de sclavi cumpărați prin grija sa a fost al-Mu'tasim*, fratele și urmașul direct al lui al-Ma'mûn, care, după tragică experiență a asedierii Bagdadului, simțise necesitatea ca suveranul să dispună de o forță armată devotată, de origine străină și generos retribuită, care să se poată arăta inaccesibilă propagandei facțiunilor. Fără îndoială că nici consecințele neplăcute ale politicii mu'tazilite, pe care a urmărit-o la fel ca și fratele său, n-au fost străine de hotărîrea lui.

Aceasta a avut în cele din urmă ca rezultat mutarea capitalei califine de la Bagdad la Samarra*, reședință întemeiată pe malurile Tigrului la peste o sută de kilometri în amonte de marea metropolă irakiană. În adevăr, al-Mu'tasim a fost acela care a luat hotărîrea de a părăsi orașul rebel și agitat, în care se produceau ciocniri între soldații turci recent imigrați și membrii tradiționalelor gărzi anterioare. Tot el a ales noul loc, de fapt acela al unei adevărate „tabere“, unde au fost atribuite militarilor cartiere determinate și unde au rămas, grupați pe unități, fără a se putea amesteca cu populația arabă sau arabizată, în timp ce în vecinătatea imediată a „concesiunilor“ lor se ridica palatul califian al orașului precum și marea moschee destinată să servească drept cadru desfășurării ceremoniilor oficiale. Lucrările de parcelare și de construcție au fost duse la bun sfârșit cu atîta rapiditate, încît, încă în 836, al-Mu'tasim și-a putut instala familia, curtea, garda și birourile centrale ale administrației în noua sa reședință, care avea să crească prin construcțiile califilor următori, îndeosebi ale lui al-Mutawakkil, pînă la a deveni colosala grupare de reședințe private și de monumente oficiale despre care stau mărturie informațiile, dar nenumăratele vestigii ale cîmpului de ruine actual.

Însă noile contingente de mercenari-sclavi, ale căror efective nu încetau să crească și ai căror șefi, repede eliberați, erau în măsură să se ridice pînă la slujbele cele mai importante, deveneau pentru

sigură de slăbire. În adevăr, ofițerii acestei armate, dezbinați la rîndul lor prin jocul luptelor pentru influență și al certurilor politico-religioase, s-au amestecat curînd în treburile curții ca și în acelea ale cîrmuirii, știind să tragă foloase din toate conflictele, și ajungînd să detroneze și să proclame pe califi, care, pentru o vreme, n-au mai fost decît simple jucării în mîinile lor. Dacă principala criză, deschisă prin asasinarea lui al-Mutawakkil în 861 și marcată printr-o perioadă de anarhie în cursul căreia au pierit de moarte violentă trei din patru dintre primii succesori ai acestuia, a sfîrșit prin a fi depășită după cîteva ani, influența șefilor militari proveniți din rîndurile sclavilor a continuat totuși să se facă simțită în anturajul imediat al suveranilor, care n-au fost niciodată în stare să se elibereze cu totul de sub tutela lor.

Autoritatea califilor a fost dealtfel pusă la grea încercare în acea epocă de pe urma acțiunilor sedicioase ce s-au produs către sfîrșitul secolului al IX-lea în chiar inima Imperiului abbasid — revolta *Zandj**-ilor, apoi răscoalele zise „karmate“** --- și care au făcut necesară intervenția unor forțe armate importante. Prima revoltă a fost rezultatul unei situații sociale, cea din Irakul de jos, de care califatul nu se preocupase pînă atunci îndeajuns. În adevăr, în această regiune prinții abbasizi și diferiți demnitari dispuneau de domenii mari, unde se cultiva trestia de zahăr și se foloseau numeroși sclavi negri originari din Africa răsăriteană, a căror condiție nu era de invidiat. În 869, un bărbat cu numele de 'Alī și care pretindea a descinde din ginerele Profetului, a luat conducerea rebeliunii, care a fost cu atît mai greu de reprimat cu cît *Zandj*-ii erau instalați într-un ținut brăzdat de canale, de natură să stingherească orice operațiune militară. De acolo, răsculații au făcut incursiuni în Huzistān*, masacrînd și pustiind totul în trecerea lor, interceptînd comerțul între Bagdad și Basra, care n-a scăpat jefuirii, și amenințînd chiar orașul Wāsīt. Numai punerea în acțiune a unor mijloace enorme a permis cu paisprezece ani mai tîrziu, în 883, ocuparea și distrugerea „capita-

lei“ Zandj-ilor, fapte celebrate ca un triumf, care au adus autorilor lor, „regentul“ al-Muwaffak* și energicul său secretar, semne de cinstire excepționale.

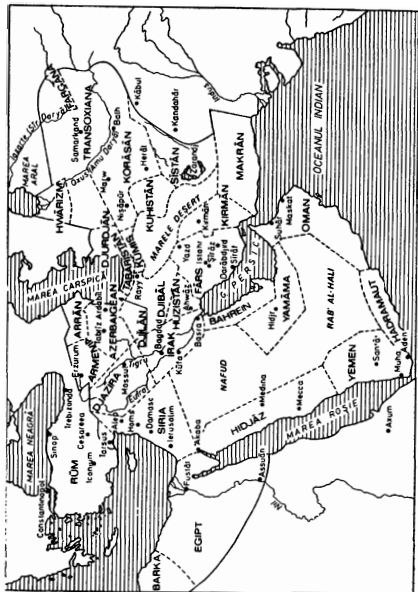
Și mai primejdioase aveau de altfel să se dovedească, în aceeași regiune, efectele acelor mișcări revoluționare destul de obscure, desemnate de obicei prin termenul de mișcări „karmate“. Declanșate de un personaj numit Hamdān Karmat (de unde denumirea precedentă) și aparent legate, în pofida îndoielilor exprimate de anumiți savanți, de propaganda acelei ramuri a și'ismului purtînd numele de isma'ilism* ai cărei credincioși așteptau întoarcerea celui de-al VIII-lea imām Ismā'il sau a fiului său, aceste mișcări au avut de fapt existența lor proprie atît în Irak și în Arabia cît și în Siria, și s-au arătat totdeauna foarte independente unele de altele. Prima răscoală, care a beneficiat de sprijinul unor foști rebeli Zandji, a început la sfîrșitul domniei lui al-Mu'tadid* și a avut drept teatru împrejurimile drumului folosit de Pelerinaj între Irak și Arabia; ea s-a întrerupt după moartea califului, în 902, și șeful ei Abū Sa'īd a fost nevoit să se instaleze în Bahrein*, unde a organizat, încă de atunci, un adevărat mic stat pe bază comunitară, care avea să dureze cîteva zeci de ani.

După aceea, Siria a devenit ținta principalului efort al unor bande karmate, ale căror legături cu revoltații din Irakul de jos nu se cunosc, dar despre care se știe că au semănat teroarea în țară. Ele au ocupat cîteva orașe importante, mai ales Damascul, înainte de a fi înfrînte de o armată califiană, care l-a adus ca prizonier la Bagdad pe șeful lor Sāhib al-Hāl, sau „omul cu alunița“ — curînd executat în capitală sub ochii mulțimii —, și care a reușit a face ținuturile tulburate de răscoală să intre din nou în orbita puterii abbaside.

Dealtminteri tentativele de secesiune provinciale se înmulțiseră de la începutul secolului al IX-lea, mai ales în teritoriile orientale ale imperiului, iar gravele revolte ale Zandjilor și ale karmatilor nu veniseră decît să se adauge la amenințările ce apă-

mai vechi. Cel mai grav a fost fără îndoială aventura Saffarizilor* care s-a desfășurat din 867 pînă în 900 și a dat de furcă stăpînirii abbaside tocmai în momentul cînd aceasta avea de combătut răscoala sclavilor din Irakul de jos. Condușă la început de un fost meșter căldărar cu numele de Ya'kūb al-Saffār, această mișcare de emancipare a îmbrăcat un caracter popular care i-a permis să se întindă foarte repede asupra întregului Sîstān*, regiune ce făcea parte atunci din domeniul unor guvernatori semiautonomi, Tahirizii*. Bandele lui Ya'kūb al-Saffār și ale succesorilor săi au reușit apoi să pună stăpînire pe Horāsān și au reputat chiar unele succese împotriva trupelor califiene, pînă în momentul cînd au trebuit să se plece, la rîndul lor, în fața forțelor Samanizilor*. Aceștia se instalaseră în Transoxiana și luaseră locul Tahirizilor, care dominaseră istoria Iranului extrem din 821 pînă în 873, trăind totuși sub amenințarea de a fi revocați de puterea centrală. Făcînd un pas înainte pe drumul spre independență, Samanizii, învingători ai Saffarizilor în 900, au continuat să recunoască autoritatea supremă a califului, dar practic nu-i mai dădeau socoteală și dispuneau de propria lor administrație, de propria lor armată cît și de autonomia lor financiară, ceea ce a redus simțitor însemnătatea domeniului supus controlului regimului de la Bagdad și susceptibil de a alimenta vîstieria statului abbasid.

La acțiunea lor se adăugase și tentativa de emancipare a guvernatorului provinciei Egiptului, ofițerul turc Ibn Tūlūn, care, fără a se declara independent, reușise începînd din 871 să numească directori de finanțe controlați de el, să folosească în beneficiul său resursele unei țări exploatare pînă atunci de guvernul central, să posede o armată personală și să transmită prin moștenire puterea către propriul său fiu. A fost nevoie nici mai mult nici mai puțin decît de o expediție militară ordonată, mult mai tîrziu, de energicul suveran al-Muktafī*, pentru ca reprezentanții califului să se instaleze în Egipt și ca dinastia tulunidă* să se prăbușească în 905.



8. IMPERIUL ABBASID ȘI PROVINCIIILE SALE IN SECOLUL AL IX-LEA

(După Historical atlas of the Muslim peoples.)

Imperiul abbasid a fost totdeauna constituit dintr-un agregat de provincii cu limite mai mult sau mai puțin imprecise, modificate în funcție de revolte locale și de tentativele de secesiune. În adevăr, nu erau rare cazurile în care un guvernator își extindea autoritatea asupra unor regiuni care oficial nu-i erau încredințate. Dar realitățile geografice și istorice permit să se încerce o reconstituire schematică a conturului principalelor circumscripții.

În acest moment califatul abbasid își recâștiga prestigiul, mulțumită eforturilor lui al-Muktafi, a cărui scurtă domnie (902—908) a fost totuși importantă. Șefii turci odată domoliti, Tulunizii eliminați, Karmații opriti în Arabia și provinciile iraniene calmate prin semiautonomia acordată lor, criza cea mai gravă se găsea înlăturată. În interior, puterea centrală atingea culmea strălucirii. Vizirul, auxiliar și consilier al califului, deținea autoritatea asupra administrației ca și asupra armatei; sisteme complexe de birouri, un personal numeros și ierarhizat controlau cu maximă eficacitate gestiunea financiară a provinciilor: tezaurul califian, restabilit de al-Mu'tadid după ce situația lui se resimțise în chip cu totul deosebit de pe urma costisitoarelor expediții împotriva Zandi-ilor, părea încă să ajungă pentru acoperirea nevoilor statului și ale curții, iar risipa suveranului continua să se manifeste prin construcții somptuoase legate de amenajarea noilor palate pe care califul, reinstalat la Bagdad, se hotărâse să le locuiască pe malul răsăritean al Tigrului, la sud de aglomerație.

Singura primeidie îngrijorătoare pentru viitor era legată de influența crescîndă pe care o exercitau acum în cadrul organizării guvernamentale secretari și fiți, intriganți și lipsiți de scupule, care îmbinau o extremă competență tehnică cu o totală lipsă de fidelitate față de stăpînii momentului. În adevăr, cu toate că nu mai militau în cadrul unor mișcări revoluționare active, devenite inutile de cînd în persoana celui de-al XII-lea imām al duodecimanilor* dispăruse singurul pretendent la tronul Abbasizilor a cărui cauză secta s-o fi putut sustine, ei nu ezitau să practice în profitul lor ca și în acela al partidului lor, încă existent, deturări de bani uneori considerabile. Lipsa de loialitate față de regim a unei bune părți din personalul administrativ a constituit astfel, în pragul secolului al X-lea, una din problemele cele mai grave cărora cîrmuirea centrală a avut să le facă față; cu atît mai gravă, cu cît dificultățile bugetare cereau periodic să se recurgă la împrumuturi particulare atunci cînd vistieria era goală și trebuiau

acoperite cheltuieli urgente, îndeosebi pentru plata trupelor. Secretarii și'ți, legați prin relații politico-religioase de numeroși negustori-bancheri, erau deosebit de bine plasați pentru operații de acest gen, compensate, pentru cei ce avansau banii, prin făgăduiala că vor fi asociați la fructuoase malversațiuni ulterioare. Ei însși dobîndeau pe această cale posibilitatea de a exercita asupra suveranului adevărate șantaje; astfel califul al-Muktafî, care fusese nevoit să accepte asemenea servicii din partea unui abil secretar și'it, Ahmad ibn al-Furât, a avut să le simtă povara și a încercat zadarnic să scape de influența acestui personaj.

Situația nu s-a ameliorat cu nimic cînd al-Muktafî a încetat din viață și i-a succedat, sub numele de al-Muktadir*, un tînăr prinț, încă impuber. Această suire pe tron nu numai că a fost opera vizirului în funcțiune, dar fusese provocată de sfaturile unui secretar și'it, fratele lui Ahmad ibn al-Furât decedat între timp, care socotea astfel să-și asigure pe termen mai scurt sau mai lung prilejul de a controla îndeaproape treburile statului. Firește, acest lucru n-a putut să nu suscite reacții violente și, la capătul cîtorva luni, o coaliție opusă, formată din secretari și emiri*, hotărîse să-l detroneze pe al-Muktadir și să-l înlocuiască prin unul din verii săi, Ibn al-Mu'tazz*, om vîrstnic cu experiență și totodată nepot al lui al-Mutawakkil. Dar revolta n-a durat decît douăzeci și patru de ore și l-a costat viața pe „califul de o zi“, care a fost prins și executat, pe cînd tînărul său rival se găsea menținut în funcțiile sale califiene: baricadat în palatul său, el refuzase să renunțe la ele în timpul scurtului triumf al conjurației. Episodul s-a soldat prin succesul definitiv al clanului și'it și al lui Ibn al-Furât*, care, înaintat la rangul de vizir titular, a devenit practic liber, în pofida existenței unui fel de consiliu de regență, să guverneze după bunul său plac.

Dictatura instaurată astfel n-a durat totuși decît un mic număr de ani și a sfîrșit prin a face din îndelungatul califat al lui al-Muktadir (908—932)

99 o perioadă de slăbiciune a cîrmuirii, în care lup-

tele religioase, rivalitățile între secretari și crizele financiare deschideau drumul pentru noi ingerințe ale șefilor militari în problemele politice. Califul, care se mulțumea a-l lăsa să acționeze pe ministrul său și a aproba îndeobște dinainte propunerile acestuia, manifesta autoritatea sa suverană doar prin destituirea șefului guvernului și uneori prin întemnițarea sau punerea lui sub acuzare, atunci când politica generală lua o întorsătură care-i dispăcea. Funcția de vizir era așadar foarte nestabilă și, prin jocul ambițiilor și rivalităților, care accentuau încă efectele caracterului capricios al lui al-Muktadir, s-au văzut succedându-se sub domnia lui paisprezece miniștri: nici unul n-a rămas în post mai mult de cinci ani.

Dificultățile întâmpinate de acești viziri și de care se poticneau regulat, în ciuda orientării adesea contrare a soluțiilor propuse, erau în esență financiare. Curtea și statul aveau la acea epocă nevoi disproporționate față de resursele reale ale statului, și nu se putea decât oscila între două soluții: fie menținerea unei vieți somptuoase cu ajutorul unor împrumuturi sau unor avansuri obținute prin procedee diverse, fie acceptarea de bunăvoie a unor economii draconice. Reprezentanții acestor două tendințe, dintre care nici una n-a putut vreodată să fie urmată în mod durabil, au fost Ibn al-Furāt și 'Alī ibn 'Īsā*, primul cunoscut deja prin gustul său pentru manevre abile, al doilea supranumit „vizirul cel bun“, din cauza preocupărilor sale „morale“ și a austerității sale. Specialiști în finanțe și unul și celălalt, ei aveau personalități foarte distincte și opțiuni politice opuse, sprijinite la fiecare pe o întreagă rețea de relații personale în lumea bancherilor. Ei au dat dovadă totuși de o preocupare comună, aceea de a se lupta totdeauna pentru preeminența funcției lor împotriva unor șefi militari gata s-o conteste.

Aceștia din urmă se arătau în adevăr tot mai nedisciplinați față de o putere civilă căreia căutau să-i substituie propria lor autoritate. Un nume de emir domină astfel la acea epocă întreaga istorie a califatului, acela al ambițiosului

eunuc Mu'nis, prefect de poliție al Bagdadului, care a ajuns să joace rolul de comandant al armatelor și a găsit prilejul unor izbânzi repetate în expedițiile militare impuse de necesitatea menținerii ordinii în imperiu. La începutul domniei a fost vorba mai întâi de recucerirea regiunii Fârs, ocupata samavolnic de un Saffarid. A fost nevoie apoi de ținerea în frâu a Karmaților, care amenințau Basra, și de intrarea în diferite negocieri cu ei, pe urma de apararea Egiptului împotriva ofensivei Fatimizilor instalați în Ifrikiya și hotărâți să facă din această provincie o bază de plecare pentru expedițiile lor orientale, de asemenea de punerea la respect a lui Ibn Hamdan, guvernatorul rebel al Mosulului toate aceste acțiuni succedându-se într-un ritm rapid. A venit la rând guvernatorul regiunii Azerbaigian, Ibn Abî'l-Sâdj, care a încercat să-și depășească drepturile, încetînd de a vărsa tributul pe care provincia era obligată să-l plătească. Curînd după aceea, Karmații din Bahrein, rupînd armistițiul ce era respectat de cîțiva ani, au asediat Basra, jefuînd totodată în repetate rînduri caravanele Pelerinajului spre Mecca. Lui Mu'nis i-a revenit și sarcina de a frînge atacurile lor, mai ales după ce o tentativă a vizirului, de a arunca împotriva lor trupele nedisciplinate ale lui Ibn Abi'l-Sadj, se dovedise complet ineficace. În acel moment, Karmații au mers pînă la amenințarea Bagdadului, unde panica a cuprins populația în 927, și supremația lui Mu'nis, în fața căruia Ibn al-Furât trebuise deja să se încline în 924, n-a mai putut fi contestată. De atunci, comandantul suprem a fost acela care îi numea și-i revoca pe viziri, tot el a provocat revoluția din 929 și a determinat pe urmă eșecul acestei mișcări, al cărei scop era de a-l înlocui pe al-Muktadir prin fratele său al-Kâhir, în sfîrșit el a fost cel care a declanșat tulburările care aveau să aibă drept urmare moartea califului, în 932.

Dacă după aceea noul suveran l-a înlăturat pe acest personaj primejdios, el a făcut-o doar pentru a numi în locul lui un alt comandant suprem, apoi

belan, totodată stăpîn peste armate. În cele din urmă al-Rādī a predat funcțiile hotărîtoare unui emir, care și-a luat titlul de „mare emir”. Intra-re-a solemnă în Bagdad, în 936, a acestui Ibn-Rā’ik, care avea să exercite efectiv puterea în numele unui calif lipsit de orice autoritate, a consacrat o importantă schimbare în organizarea politică a imperiului.

Dealtminteri nesupunerea multor guvernatori, adăugată la consecințele unor revolte atît de spectaculoase cum au fost acelea ale Karmatilor, împinsese statul abbasid, datorită costisitoarelor expediții militare de represiune, într-o derută financiară agravată de delapidările secretarilor și de obiceiurile de fast ale curții. Altădată fusese, desigur, respectat principiul de a nu încredința niciodată guvernarea unei provincii și conducerea finanțelor ei unuia și aceluiași personaj, dar această înțeleaptă măsură de precauție nu putuse fi menținută în regiunile periferice, unde dezordinea mergea crescînd și unde fusese necesar să se lase unor guvernatori grija de a percepe ei înșiși dările. În aceste cazuri, partea revenind vistieriei centrale fusese adesea redusă, uneori chiar reținută cu totul, fără ca suveranul să poată obține cîștig de cauză.

Greutățile financiare împinseseră atunci califatul să-și procure avansuri nu numai prin împrumuturi, ci și datorită obiceiului de a concesiona perceperea diferitelor impozite unor directori financiari capabili de a le arenda în schimbul vărsării prealabile a unei sume importante. Acești directori profitau după aceea de această concesionare pentru a provoca tulburări cu ajutorul cărora ei sperau să ajungă la putere. Abuzurile au luat asemenea proporții, încît a fost nevoie, în 919, să se interzică oricărui demnitar de a accepta o arendare de impozite. Totuși califul, care nu putuse niciodată să se hotărască a realiza economiile sugerate de un ministru ca ‘Alī ibn-Īsā, s-a regăsit în scurt timp la discreția aceluiași personaje, singurele capabile de a înlătura veșnica primejdie a falimentului.

Toate aceste înfruntări în fața unor hotărâri dificile se desfășurau, pe deasupra, în mijlocul luptelor unor facțiuni religioase care nu dezarmau și față de care vizirii aleși de calif adoptau de cele mai multe ori atitudini diferite. A existat, de exemplu, psihoza fricii stîrnite în cercurile bagdadiene de fenomenul karmat, psihoză care i-a împins pe unii să denunțe, în capitala însăși, neglijiirile isma'ilienilor, socotiți complici ai Karmaților, și să se lege sub acest pretext de oameni dealtminteri puternici. Desigur, nici un ministru în funcțiune nu pare să fi trădat în aceste împrejurări califatul sunnit, nici să fi încercat cu Karmații altceva decît negocieri, destinate să înlătore primejdia pe care o reprezenta prezența acestor rebeli la porțile Irakului și în apropierea căii Pelerinajului. Dar acuzația de pro-karmatism a fost totuși lansată, și deseori cu succes, împotriva multor personaje pe care inamicii lor doreau să le elimine.

Îndeosebi, a continuat, într-un climat de ostilitate crescîndă, rivalitatea existentă încă de cîteva decenii între secretarii și'iti și cei sunniți. Cei dintii îl aveau ca șef pe primejdiosul Ibn al-Furāt; 'Alī ibn 'Īsā îi reprezenta pe cei din urmă. Toți urmăreau țelul de a-l deprecia pe adversar, recurgînd pentru aceasta la orice intrigă. Pot fi citate ca exemplu în acest sens atacurile îndreptate împotriva lui 'Alī ibn 'Īsā atunci cînd acesta reușise să trateze cu karmații și să obțină din partea lor un armistițiu. Dar nici în rîndurile sunniților nu domnea buna înțelegere: hanbaliții* rigoriști și vehement anti-și'iti erau nevoiți să caute la vizirul al-Hākānī sprijinul pe care un 'Alī ibn 'Īsā nu era nicidecum dispus să li-l acorde.

Aceste neînțelegeri care agitau în chip grav cercurile conducătoare se prelungeau dealtfel în clasele populare, în sînul cărora nu încetau să se manifeste semnele unei permanente frămîntări, vădite cu ocazia desfășurării unui proces atît de faimos ca acela al misticului al-Hallādj*, acel sufi* cuprins de extaz, care se afirmase și ca autor de predici populare și, în această calitate, luase atitudine în favoarea lui Ibn al Mu'tazz și propovă-

duisă o reformă a califatului. Urmărit de Ibn al-Furāt, arestat câțiva ani mai târziu și dat în judecată după multe luni de detenție, fiind acuzat de către unii de susținerea unor doctrine și'ite eterodoxe, de către ceilalți de șarlatanism, al-Hallādġ avea pînă la urmă să fie condamnat la moarte de unul din cadiii Bagdadului și executat din ordinul califului, fără ca cineva să îndrăznească a interveni în favoarea lui; în așa măsură păruse necesar să se calmeze printr-un exemplu înfricoșător agitația cugetelor.

Dar disensiunile de origine religioasă, care bîntuiau la toate nivelurile societății și pe care ultimii califi independenți se străduiseră în zadar să le potolească, aveau să ia proporții mult mai grave după ce suveranii abbasizi trecuseră în cele din urmă substanța puterilor lor asupra unor emiri nutrind de cele mai multe ori convingeri și'ite. Fărămițarea teritorială care sfîrșea la acea epocă să se înfăptuiască, aceea a unui imperiu pe care șeful tradițional al comunității islamice devenise incapabil să-l conducă, accentua tendințele de diviziune religioasă active de multă vreme, dar devenite mai presante pe măsură ce fiecare nouă dinastie regională adopta pe teritoriul stăpînit de ea propriul ei sistem doctrinal. Sunnismul și și'ismul au început astfel să-și împartă lumea islamică, în timp ce elementele iraniene și turcești își afirmau din ce în ce mai mult dominația asupra regiunilor orientale, iar provinciile occidentale, rebele prin natură față de autoritatea Bagdadului și totodată profund frămîntate de mișcările sectare, se pregăteau să joace pe neașteptate, odată cu ivirea puterii fatimide, un rol de prim plan în istoria ulterioară a Islamului.

CENTRELE PROVINCIALE ȘI DISLOCAREA IMPERIULUI (900–1260)

Dinastia abbasidă se identificase timp de două secole cu Imperiul islamic, peste care suveranii săi domneau în principiu în chip autocratic. Sub egida ei, puterea califiană atinsese o strălucire neasemuită, dar nu fără a cunoaște hazardurile unei istorii agitate care, văzută din Irak, s-a redus în esență la încercări mereu reînnoite de organizare mai eficace a puterii centrale. Încetul cu încetul totuși provinciile începuseră să trăiască propria lor viață, chiar dacă Bagdadul continua să fie capitala necontestată a imperiului și nu devenise încă pe durata de trei secole adăpostul unei ficțiuni califiene amenințate. Ele își văzuseră sporită, de la sfârșitul secolului al IX-lea, importanța economică și culturală în dauna echilibrului imperial, ceea ce a permis centrelor lor urbane originale să joace, la rîndul lor, un rol în evoluția societății islamice. Revoltele locale care distrugeau în chip ineluctabil autoritatea abbasidă încetaseră în fapt să fie motivate doar de nemulțumirile unor populații exploatare și tulburate. Ele deveniseră expresia unor noi realități istorice care reflectau originalitatea țărilor unde se dezvoltaseră, în funcție de raporturile de fiecare dată diferite dintre musulmanii autohtoni și cei arabizați.

În adevăr, eterogenitatea intrinsecă a lumii islamice nu încetase de a se accentua după unificarea provizorie datorată eforturilor Umayyazilor și primilor Abbasizi. Infiltrații de populații noi compli-

caseră încă situația a ceea ce merită să fie numit un adevărat mozaic de popoare. Cu iranienii, care ocupau toată partea orientală a imperiului, excep-tînd Sindul, se amestecau deja, în părțile apropiate de Turkestan, turci, din rîndurile cărora erau re-crutați, în bună parte, mercenarii gărzii califiene. Semiții arabizați din Mesopotamia și din Siria nu se confundau nicidecum cu coptii din Egipt, și în toate aceste regiuni elementele pur arabe consti-tuiau o proporție destul de redusă, cu neputință de evaluat, dar în regresiune continuă din cauza nu-meroaselor amestecuri între arabi și nearabi. Se făceau simțite și aici consecințele concubinajului cu sclavi de origine slavă, greacă sau neagră. În occident, berberii erau aceia care dominau în mod evident întregul Magreb, dar Spania musulmană oferea un exemplu de amalgam etnic care amintea de orient: în adevăr, cu arabii și berberii cuceritori se amestecau autohtoni andalusi, fără a socoti pe mercenarii „slavi“ recrutați de suveranii din Cór-doba.

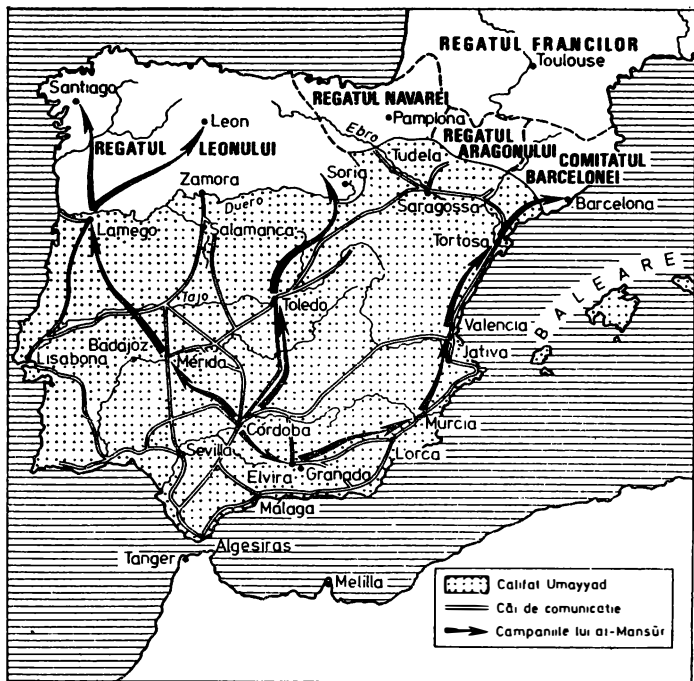
Toate aceste grupuri diverse se făleau cu parti-cularismele lor, de cînd se iviseră discuții violente cu privire la meritele respective ale arabilor și ne-arabilor, discuții al căror ecou îl păstrează produc-ția literară, dar care corespundeau de asemenea, în fiecare loc, unei tensiuni sociale uneori destul de acute. În timp ce în Orient se confruntau mai ales calitățile arabilor și acelea ale iranienilor, în Spania era vorba de arabii prin naștere și de andalusi. Pretutindeni cultura arabă, care reușise să se impună lumii islamice în cursul secolului al IX-lea, lua aspecte diferite sub efectul reapariției unor culturi locale, cărora evenimentele politice le permiteau să-și afirme autonomia în cadrul dislo-cării definitive a imperiului.

Aceste culturi locale, după ce profitaseră de disensiunile religioase, tribale și politice ce bîntui-seră în mediul abbasid, erau acum reprezentate de noi dinastii mai mult sau mai puțin autonome ce-și împărțeau teritoriile lumii islamice și se suc-cedau într-un ritm care-l deconcertează și obosește pe istoric. Dar în spatele dinastiilor și al ambi-

țiilor personale, care explicau în general succesul lor temporar, existau ideologiile ce constituiau forța lor reală și confereau fiecăreia o personalitate distinctă.

Confruntat în Orient cu avântul unor dinastii semiindependente care se înmulțeau, califatul abbasid avea să se ciocnească de asemenea de califate rivale care puneau în discuție propria lui legitimitate, ca acela al Umayyazilor din Spania și mai ales acela al Fatimizilor din Egipt.

În Spania, emiratul, ale cărui începuturi modeste au fost văzute mai sus, își dusesese, timp de un secol și jumătate, o existență proprie, fără ca șeful său să fi simțit nevoia de a se declara egalul califului abbasid. Umayyazii care domneau acolo sprijinindu-se pe câteva clanuri arabe instalate în regiunile cele mai bogate și apărând cu ajutorul unor trupe berbere granițele de nord mereu fluctuante, reușiseră nu fără greutate să-și impună autoritatea asupra populației autohtone, din care numai o parte era convertită la islamism. La sfârșitul secolului al IX-lea și mai ales la începutul celui de-al X-lea, o revoltă condusă de un șef local din regiunea Málaga a pus de mai multe ori în primejdie autoritatea Córdobei, în timp ce aristocrații arabi dădeau dovadă în diferite regiuni de o îngrijorătoare insubordonare. Totul se schimbase însă prin ivirea unui nou emir cu personalitate puternică, 'Abd al-Rahmān III*, care a păstrat puterea din 912 pînă în 961 și a știut să-și impună stăpînirea asupra întregului Andalus. El a fost acela care în 929 a hotărît să ia titlul de calif, erijîndu-se astfel în apărător al Islamului față de califul din Bagdad, redus la neputință, și față de califul fatimid recent apărut în Ifrîkiya. Tot el a fost acela care a asigurat avântul unei strălucite civilizații prezentînd trăsături suficient de originale pentru a merita, în ciuda unor numeroase împrumuturi din Orient (școli de drept și de teologie, mișcări literare, instituții politice și uzanțe



9. SPANIA ÎN JURUL ANULUI 1000 ȘI CAMPANIILE LUI AL-MANSÛR

(După E. Lévi-Provençal,
Histoire de l'Espagne musulmane.)

Intrucît califatul Córdobei revenise tînărului prinț Hișâm II, incapabil de a-și îndeplini obligațiile, „primarul palatului“, al-Mansûr, a pus mîna pe putere, la sfîrșitul secolului al X-lea, și a întreprins între 981 și 1002 o serie de expediții militare de hărțuire — în număr de cincizeci, pe cît se spune — destinate să frîngă atacurile proiectate de regatele creștine împotriva Spaniei musulmane. Cele mai importante dintre aceste campanii — care pot fi luate ca exemplu al războaielor purtate împotriva „necredincioșilor“ la granițele lumii musulmane — au avut ca obiective orașele Simancas, Barcelona, León, Santiago de Compostela și Cervero

ale societății), să fie considerată ca tipic „andalusă“.

În adevăr Islamul hispanic a fost totdeauna mai monolitic decît Islamul bagdadian. Nu numai că emirii și califii trebuiseră, pentru a realiza unitatea 108

regatului lor și a stimula ardoarea luptătorilor săi, să caute sprijinul jurisconșuților și să susțină un rigorism religios și moral care se traducea prin favoarea exclusivă acordată malikismului*, dar lupta lor împotriva mișcării fatimide și prin urmare împotriva ideologiei și ite atrăsese după sine excluderea tuturor curentelor de gândire care puteau fi bănuite de a favoriza această erezie. În același timp, permanența tradițiilor romanice se făcea simțită în anumite aspecte ale artei și ale literaturii, în vreme ce amintirea statului umayyad al Siriei se păstra cu mai multă fidelitate decât oriunde altundeva în organizarea administrativă și militară a țării, putându-se recunoaște chiar în toponimia acesteia numele unor vestite locuri siriene.

Înarmat împotriva subversiunii interioare și exterioare, califatul Córdoba era totuși foarte vulnerabil d'n cauza rivalităților ce se manifestau în sînul lui, ca și în alte părți, pentru cucerirea unei puteri întemeiate pe arme. De la sfîrșitul secolului al X-lea, un „majordom“ de origine andalusă, Ibn Abī Amir*, faimosul Almanzor al izvoarelor occidentale, a acaparat partea esențială a puterii califilor și a transmis-o fiului său, provocînd o mișcare de revoltă a mediilor arabe. Era în fapt începutul fărîmițării Spaniei musulmane într-o serie de principate, arabe, berbere și andaluse, conduse de acei *reyes de Taifas*, care, de la Saragosa* la Córdoba și de la Valencia la Sevilla*, n-au putut să reziste nici certurilor lor intestine, nici presiunilor regilor creștini.

În ce privește d'nastia fatimidă, apărută în Ifrīkiya din 909 și instalată în Egipt din 969, ea avusese de la început intenția de a reînnoi în folosul propriu „revoluția“ din 750 și de a baza, la rîndul ei, autoritatea membrilor săi pe rezultatele unei propagande subversive. Era vorba, în adevăr, aici nu de o familie de guvernatori care să caute a profita de o situație tulbure pentru a cuceri independența lor administrativă și financiară, ci de o dinastie ce revendica puterea su-

premă și se considera singura demnă de a o deține în însuși numele propriei ei doctrine religioase.

La stabilirea puterii ei temporale lucrase, la începutul secolului al X-lea, un emisar al mișcării și'ite isma'iliene cu numele de Abū'Abd Allāh, care alesese Magrebul drept regiunea cea mai potrivită pentru a găzdui, la adăpost de intervenția guvernului central, o mișcare sedicioasă care să profite de nemulțumirile locale. Reușind, cu sprijinul berberilor aparținând grupului Kutāma, să înfrîngă autoritatea guvernatorilor aglabizi* ai Ifrikiyei, apoi să pună stăpînire pe capitala lor, Rakkāda, el făcuse să fie proclamat acolo califatul unui personaj venit din Siria, 'Ubayd Allāh, care a luat numele al-Mahdī*, precum și titlul califian de „emir al Credincioșilor“. 'Ubayd Allāh se pretindea descendent al lui Ismā'īl, el însuși descendent al lui al-Husayn, fiu al lui 'Alī și al Fātimei; de unde numele de Fatimizi pe care și l-au dat membrii dinastiei.

De fapt, autenticitatea pretențiilor fatimide a fost totdeauna discutată, atît de contemporani, cît și de cronicarii posteriori de orientare sunnită; a fost contestată de asemenea, de savanții moderni. Unii l-au acuzat la o epocă foarte timpurie pe 'Ubayd Allāh de a nu avea nici o legătură de rudenie cu descendenții Fātimei. Se admite astăzi îndeobște că el era doar reprezentantul vizibil al imāmului ocult al isma'ilienilor, reprezentant legat de imāmul său printr-o filiație spirituală și care, în această calitate, pe cît se crede, a putut în mod legitim să se prezinte ca *mahdī**-ul așteptat. Lui 'Ubayd Allāh i-a urmat un al doilea personaj, Abū'l-Kāsim al Kā'im, cu origini de asemenea enigmatice, deși 'Ubayd Allāh îl considerase totdeauna ca pe un fiu al său și-l prezentase ca pe un descendent al imāmului Ismā'īl: el îi conferise, în acest scop, un rang superior celui cu care era investit el însuși, rang concretizat prin supranumele *al-kā'im (bi-amr Allāh)*, „cel însărcinat cu treburile lui Dumnezeu“. Dar obscuritatea ce domnește cu privire la o mișcare isma'iliană ezoterică, ai cărei adepți s-au folosit totdeauna în chip voit de

un limbaj figurat, împiedică ajungerea la o cât de mică certitudine asupra acestui punct. Se știe numai că noua dinastie, deși ambițiile ei năzuiau la sediul central al califatului, a început prin a organiza teritoriul ei magrebin în funcție de o ideologie originală, net diferită de aceea împărtășită în Irak.

Speranțele ei de a răsturna puterea abbasidă au fost zădărnicate mai întâi de forțele armate trimise de la Bagdad sau puse în mișcare de guvernatorii Egiptului, care au înfrînt expedițiile militare întreprinse de trei ori împotriva acestei provincii. Fatimizii s-au mulțumit apoi cîtva timp să domnească asupra Ifrîkiyei, unde fusese întemeiată în 920 reședința fortificată Mahdiya*, „orașul mahdî-ului“, dar unde nu lipseau greutățile de natură să întîrzie inițiativele țintind spre răsărit. Pe de o parte, berberii regiunii erau împărțiți în două grupuri rivale și ostile, și înșiși partizanii regimului fatimid, care îl adoptaseră mai ales ca o reacție împotriva dominației arabe a Aglabizilor, nu erau totdeauna de o docilitate desăvîrșită. Pe de altă parte, s-a făcut simțită repede necesitatea de a elimina regatul haridjit de la Tāhart* și de a-l reduce la starea de „vasal“ pe prințul idrisid de la Fās. În sfîrșit și mai ales, a izbucnit între 943 și 947 teribila revoltă de inspirație haridjită zisă „a omului cu măgarul“, înlesnită de acțiunea sunniților de școală malikită, rămași influenți la Kai-ruan, ca și de sprijinul suveranului umayyad, care văzuse cu ochi răi stabilindu-se în Africa de nord un stat capabil de a rivaliza cu el. Doar al patrulea calif fatimid, al-Mu‘izz (935—975), a reușit deci să-și extindă dominația pînă la malurile Atlanticului, oprind în același timp o ofensivă maritimă a stăpînitorilor Córdobei.

Aceste tardive succese militare n-au împiedicat dealtfel ca nemulțumirea să domnească printre berberi, supuși abuzurilor unei fiscalități ce risipise foarte repede entuziasmul lor din primele timpuri. Reaua lor voință a grăbit pregătirile în vederea unei întoarceri spre răsărit, fără ca totuși conjunctura politică să favorizeze totdeauna, ca la înce-

putul secolului, visurile nutrite de noua dinastie. În adevăr, între timp, destrămarea interioară a imperiului se accentuase, după cum s-a văzut mai sus, iar cauza fatimidă nu mai era singura care să profite de pe urma revendicărilor și ște ale populațiilor, căci ici și colo se instauraseră regimuri cu aceeași orientare religioasă. Eforturile unei propagande isma'iliene active au fost nevoite de atunci înainte să se limiteze la Egipt, în cadrul principatului Ișidizilor* care succedase guvernământului semiindependent al Tulunizilor, dar căzuse pradă anarhiei și dificultăților economice după moartea vestitului regent negru Kāfūr*. Pregătirea ideologică a fost urmată de cucerirea țării prin forța armelor, cucerire realizată în 969 de generalul fatimid Djawhar, și de construirea unei noi reședințe, Cairo*, destinată ca și celelalte capitale islamice din acea epocă să-l adăpostească pe suveran și trupele sale. Primul avânt al orașului a fost însoțit de crearea moscheii al-Azhar*, care avea să fie timp de secole centrul propagandei fatimide isma'iliene și să devină după aceea unul dintre cele mai însemnate centre de învățământ ale doctrinei sunnite. Dar rezultatul cel mai tangibil al victoriei fatimide asupra vechilor cîrmuitori ai Egiptului a fost acela de a ridica direct califatul și't din Cairo împotriva califatului abbasid din Bagdad, într-o vreme cînd teritoriile siriene ce se întindeau între Irak și Egipt nu mai serveau decît drept obiecte ale unor noi lupte de influență.

În cursul acestor lupte, Fatimizii au reușit mai întîi să ocupe în 970 Damascul. Ei n-au izbutit însă niciodată să-și stabilească dominația asupra ansamblului țării, unde se ciocneau de manevrele abbaside și de ostilități diverse. Nu numai că au trebuit să se apere împotriva Karmaților din Bahrein, care au amenințat chiar orașul Cairo, dar s-au ciocnit și de Bizantini, care au întins uneori un fel de protectorat asupra Siriei de nord. Pe de altă parte, indisciplina triburilor, care urmăreau fiecare propriile sale ambiții și sprijineau prinți locali chemați, ca Hamdanizii* și, mai tîrziu, Mir-dasizii*, să joace un rol istoric însemnat, făcea si-

tuația și mai confuză. Alepul* n-a fost decât rătăcitor și atunci doar pentru puțin timp în mâinile Fatimizilor; Damascul a cunoscut multe răsturnări de putere și multe tulburări, dintre care unele datorate rivalităților dintre soldații magrebini și cei orientali, pînă în momentul cînd a fost smuls definitiv din orbita Egiptului și ocupat, în 1079, de un emar selgiucid*.

În acest timp, califii fatimizi lăsaseră în Ifrikiya ca reprezentant al lor pe un emir berber, care a fost întemeietorul dinastiei Zirizilor*, și au suferit curînd și din acea parte numeroase eșecuri. În adevăr, acțiunea învățaților* malikiți i-a împins pe prinții zirizi să rupă orice relații cu stăpînii lor și să restabilească regimul sunnit în provincia lor, lucru ce s-a întimplat în 1041, cînd emirul al-Mu'izz ibn Bādīs a recunoscut autoritatea califatului din Bagdad. Această rebeliune a fost urmată de o reacție brutală, dat fiind că vizirul în funcție la Cairo a lansat împotriva Ifrikiyei bandele sălbatice ale tribului Banū Hilāl care au făcut acolo ravagii considerabile și l-au obligat pe succesorul lui al-Mu'izz să accepte din nou, ce-i drept doar vremelnic, suzeranitatea fatimidă. Ruptura era totuși consacrată între Egiptul isma'ilian și Magrebul sunnit, stăpînirea fatimidă nementînîndu-se nici în acea bogată insulă a Siciliei* cucerită altădată de Aglabizi și de care suveranii din Cairo se dezinteresau încetul cu încetul.

În fapt, aceștia din urmă se străduiau să-și organizeze regimul mai ales în Orient, impunînd o ideologie a cărei extremă originalitate filosofică și religioasă se va vedea mai departe. Pentru a combate sunnismul, care persista în Egipt, ca mai înainte în Ifrikiya, sub forma malikită, și pentru a propaga „învățătura cea dreaptă“, ei au contactat mai întîi pe o propagandă misionară pe care o erijaseră în sistem, înzestrînd-o cu o ierarhie complexă de inițiați și de executați sprijinită pe existența la Cairo, începînd din 1005, a unui centru de învățămînt denumit „casa Înțelepciunii“ (*dār al-Hikma*). Ei se hotărîseră chiar, de la

început, să folosească violența împotriva acelor care refuzau să respecte practicile și ıte și, încă la începutul secolului al XI-lea, au mers pınă la luarea deciziei de a-i expulza din Egipt pe juriștii malikiți. A trebuit așteptat secolul al XII-lea pentru ca să se manifeste o perioadă de relativă toleranță, în timpul căreia doi cadii sunniți au fost autorizați să judece la Cairo alături de un cadiu isma'ilian și de un cadiu imamit.

În ce privește organizarea însăși a cırmuirii, ideologia isma'iliană atribuia califului-imām calități excepționale ce-l situau deasupra muritorilor de rınd și, în consecință, îi dădeau o autoritate de care nu dispuseseră încă nici un suveran musulman. Opinia publică așteptase mai întıu de la ea inaugurarea unei ere de pace și de justiție, în care Legea anterioară să fie abolită și înlocuită printr-o Lege mai perfectă, și se putea crede că noul regim va fi astfel la adăpost de tulburări și de dificultăți, care formau soarta comună a diriguitorilor islamici.

În fapt, sistemul isma'ilian nu s-a bucurat decıt de un modest început de aplicare. Desigur, califul fatimid în loc de a-și deține puterile în baza unui simulacru de alegere, le datora desemnării secrete din partea predecesorului său, desemnare ce avea loc încă de la înscăunarea acestuia și nu era cunoscută în general decıt de unul dintre fideliı săi ales ca depozitar al acestei hotăriri. În acest mod certurile privind succesiunea nu erau însă eliminate. Una, deosebit de gravă, s-a iscat la urcarea pe tron a lui al-Musta'lı, în 1094, și a stat la originea mișcării separatiste a nizarizilor, partizanii lui Nizār, fratele mai mare al noului calif, înlăturat *in extremis* de către vizir. Cıt despre doctrina isma'iliană, ea a rămas în cele din urmă rezervată inițiaților, în timp ce viața religioasă și socială continua să fie reglementată de prescripțiile curente, prea puțin modificate, care se găsesc definite, de pildă, în lucrarea *Stilpii Islamului* a cadiului al-Nu'mān*.

Așadar, califii fatimizi s-au comportat practic la fel ca și ceilalți dinaști din aceeași epocă, ex-

ceptându-l cel puțin pe califul al-Hākim*, care a domnit din 996 pînă în 1021 și care, la sfîrșitul vieții sale, a dorit să fie recunoscut drept Dumnezeu. Ca și ceilalți suverani, ei și-au pierdut dreptul autorității. De unde în primele timpuri ei au guvernat cu ajutorul unui vizir sau al unui auxiliar care se mulțumea să-i asiste, ei au ajuns la sfîrșitul secolului al XI-lea să utilizeze „viziri de delegație“, care erau de fapt șefi militari investiți cu puteri largi; cel mai celebru dintre aceștia a fost sclavul armean dezrobit Badr al-Djamālī*. Acești viziri conduceau, ca și în alte locuri, o administrație foarte centralizată și se aflau în fruntea unui corp de funcționari cu atribuții precise și exact repartizate. Fiecărei funcții îi corespundea un însemn, o soldă, un loc la audiențele solemne. Se deosebeau funcționari de sabie și funcționari de pană, potrivit unui obicei care se va perpetua ulterior în Egipt și care clasa în aceeași categorie socială pe administratori, pe cadii, pe marele „misionar“, pe recitatorii Coranului și pe diverși demnitari ai curții. În pofida frecventelor schimbări de titluri și denumiri, diferitele servicii funcționau cu regularitate și asigurau încasarea impozitelor, ceea ce a contribuit să mențină într-o stare de mare prosperitate Egiptul fatimid, care beneficia pe de altă parte de resursele furnizate în același timp de aurul din Nubia, de producții agricole deosebit de variate, de un artizanat activ și de traficul cu țările mediteraneene ca și cu India* mai depărtată.

Această prosperitate nu putea decît să asigure înflorirea unei vieți culturale întreținută și promovată, pe de altă parte, de curtea din Cairo, unde se dădeau recepții care nu erau cu nimic mai prejos, în ce privește fastul, de acelea ale califilor abbasizi sau ale împăraților bizantini. Suveranii fatimizi aveau firește poezii lor adulatori, din care cel mai celebru a fost Ibn Hānī', originar din Andalus. Dar cea mai mare originalitate a lor a consistat în faptul că au favorizat dezvoltarea acelor științe zise străine care, în mediu sunnit, provocau totdeauna puțină neîncredere. Sub im-

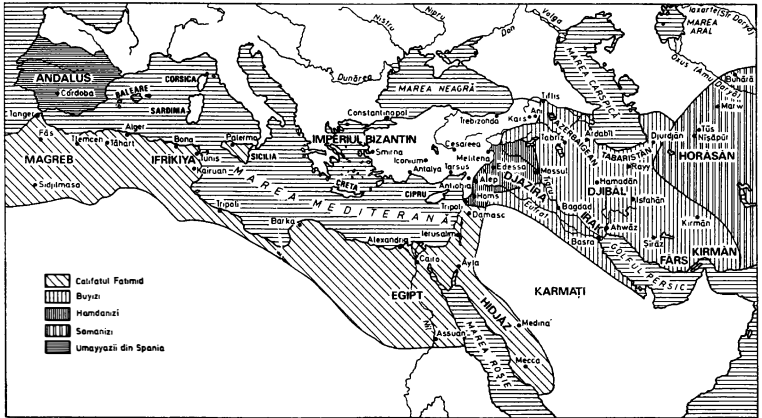
pulsul lor, s-au depus eforturi pentru a pune în valoare și a exploata întreaga „înțelepciune” veche, înțeleasă în sens larg. Astronomia* a fost la loc de cinste, ca pe vremea Abbasidului al-Ma'mun, tot astfel medicina* sau matematica*, dar și filosofia legată mai mult sau mai puțin strâns de expunerile gândirii isma'iliene, care lua foarte des un aspect teosofic. În artă, muzica pare a fi fost favorizată, iar ornamentica a recurs mai mult decît în alte părți la reprezentări figurate, constatare care ar tinde să facă dovada că în acest mediu oamenii erau sensibili la o anumită concepție despre frumos și despre armonie, moștenită din antichitate.

De asemenea, orientarea ideologică a califatului fatimid l-a făcut, în general, tolerant față de nemusulmani, care puteau ajunge la funcții importante (mulți creștini au fost viziri, purtînd sau nu acest titlu) și se dedau fără piedici unor fructuoase activități comerciale. N-a existat decît o vremelnică și brutală prigonire a creștinilor, datorită califului al-Hākim între 1007 și 1014. Cea mai spectaculară dintre măsurile acestuia a fost distrugerea bisericii Sfîntului Mormînt din Ierusalim, care a avut un mare răsunset în lumea occidentală și s-a aflat într-o anumită măsură la originea ideii de cruciadă. Dar motivele care determinaseră atitudinea acestui suveran, de altminteri cam dezechilibrat, nu sînt foarte clare; se poate spune cel mult că acțiunea lui i-a atras un renume deosebit în cercu-

10. FATIMIZI ȘI BUYIZI LA SFIRȘITUL SECOLULUI AL X-LEA

(După Historical atlas
of the Muslim peoples.)

În vremea aceea califii fatimizi și își, care își stabiliseră temporar dominația asupra întregului Magreb, au extins-o asupra Egiptului și a celei mai mari părți a Siriei. Iranul occidental și Irakul depindeau de emirii buyizi, recunoscuți de califul abbasid din Bagdad în poziția vederilor lor eterodoxe, iar Mesopotamia superioară (Djazîra) se afla în mâinile emirilor hamdanizi, în timp ce Horāsān se mențineau emirii samanizi sunniți, cărora avea să le succedă puterea în ascensiune a Gaznavizilor.



rile sunnite, îndeosebi într-o țară ca Siria, care suferise în diferite rînduri atacurile Bizantinilor.

Dealtfel Egiptul fatimid nu rămăsese nici el în mod permanent pașnic și prosper. Economia lui înfloritoare la acea epocă nu l-a împiedicat să fie încercat de mai multe ori de lipsuri și de foamete, care dădeau naștere la furturi, crime, molimi, orori de tot soiul și au durat uneori mai mulți ani în sir. Sedițiuni militare au izbucnit de asemenea în anturajul califilor care, la fel ca rivalii lor din Bagdad, încredințau propria lor apărare unor mercenari de naționalități diverse. Trei corpuri de trupă principale, al berberilor, al turcilor și daylamiților*, în sfîrșit al negrilor sudanezi intrau deseori în conflict, turcii luînd atitudine cînd împotriva negrilor, cînd în favoarea lor. În fine, interpretarea doctrinei fatimide însăși dădea naștere uneori și ea la manifestații violente, ca aceea care a survenit în 1020, cînd al-Hākim a voit să fie proclamat Dumnezeu de către „misionari“ care au fost sfîșiați de mulțime.

Întrucît cauzele de slăbiciune și de decadere s-au accentuat începînd din secolul al XI-lea în interiorul țării, stăpînitorii Egiptului au întîmpinat în Orient noi dificultăți în calea unor inițiative politice în care prestigiul lor scădea. În adevăr, deși relațiile lor cu Bizanțul se îmbunătățiseră odată cu tratatul încheiat în 1038, și aceasta în pofida distrugerii Sfîntului Mormînt între timp refăcut, ei au trebuit curînd să renunțe la pretențiile lor expansioniste primitive în această direcție. De asemenea, ei nu putuseră să-și impună autoritatea la Bagdad și au suferit, dimpotrivă, în secolul al XI-lea din partea Selgiucizilor, noii protectori ai califatului abbasid, atacuri repetate tinzînd să readucă Siria la obediența sunnită. În sfîrșit, cruciații le-au smuls, după luarea Ierusalimului în 1099, principalele posesiuni palestiniene, fără a provoca din partea lor reacții însemnate. Curînd după aceea, intrigile urzite în același timp de regele Ierusalimului Amaury și de suveranul Damascului Nūr al-Dīn* aveau să sfîrșească prin a duce, după diferite peripeții, la înstăpînirea lui Salāh al-Dīn,

sau Saladin*, nepotul unui ofițer al lui Nūr al-Dīn, asupra Egiptului, unde acest bărbat energic și abil în politică a pus capăt în 1171 statului fatimid. A fost întemeiată atunci o nouă dinastie, aceea a Ayyubizilor*, care avea să marcheze revenirea definitivă a țării la ortodoxia sunnită.

Cu privire la această putere ayyubidă, nu trebuie să uităm însă că ea avea să aparțină curînd atît Siriei cît și Egiptului și să-și formeze trăsăturile cele mai caracteristice în cursul luptelor ce le-a purtat în ultima din aceste provincii, care era dezbinată, după cum s-a văzut mai sus, de rivalități religioase și tribale deopotrivă de virulente. Această situație favorizase mai înainte nașterea unor mici dinastii, dintre care aceea a Hamdanizilor merită o mențiune specială, ca una ce și-a cîștigat un renume contrastînd cu dimensiunile reale ale teritoriilor peste care a avut vreodată de domnit în cadrul agitat al Siriei de nord.

Istoria ei, care începe de la un oarecare Hamdān, din tribul Taglib, și de la fiul său, care s-au făcut cunoscuți mai întîi susținînd o rebeliune haridjită în regiunea Mosul, la sfîrșitul secolului al IX-lea, a fost în adevăr marcată de domnia lui Sayf al-Dawla*, care a reușit în 944 să domine în Siria de nord și să obțină recunoașterea independenței ei din partea Ișidizilor din Egipt. Acest suveran nu numai că s-a distins prin războaiele purtate împotriva bizantinilor, atacați cu vigoare la granițele Anatoliei pînă în momentul cînd au izbutit să ia la rîndul lor ofensiva și să ocupe în 962 Alepul, cu excepția citadelei sale, ci a devenit de asemenea celebru prin curtea pe care a întreținut-o în capitala sa Alep și unde au trăit mari poeți, ca propriul său văr Abū Firās* și mai ales vestitul al-Mutanabbī*. Prestigiul pe care și l-a cîștigat prin războaiele sale contra „necredincioșilor” și prin climatul curat „arab” în care oamenii de litere din vremea lui au restabilit legătura cu tradiția de trufie moștenită de la era preislamică nu poate totuși să as-

cundă trista stare de anarhie și de stagnare economică ce domnea în „regatul“ său, ca și în întreaga Sirie, și care era încă sporită prin disensiunile doctrinale. Progresele și ismului imamit în deosebi, care au urmat eforturilor doctrinarilor isma‘ilieni și revoltelor Karmaților, provocau incidente aproape tot atât de violente ca acelea care însingerau Bagdadul la aceeași epocă și de care va fi vorba puțin mai departe. Agitația spiritelor era permanentă și singura în stare să explice substratul de intrigi și de rivalități pe care se greșaseră dezordinile provocate în țară de poftele exterioare și de pătrunderea unor puteri străine, ca statul selgiucid sau diferitele dinastii născute curînd din dezagregarea lui.

Între timp, în adevăr, califul abbasid se văzuse constrîns să remită treptat cea mai mare parte a puterilor sale, întîi Buyizilor*, care aveau să exercite asupra lui o tutelă directă, în timp ce Samanizii domneau în Horāsān și în Transoxiana, apoi turcilor selgiucizi, care se substituiseră, în apărarea sunnismului, predecesorilor lor gaznavizi* în Iran. Începînd din 936, se văzuseră succedîndu-se în fostul oraș imperial Bagdad, redus de acum înainte la rolul de simplă capitală a Irakului, mai mulți emiri, pînă la sosirea lui Ahmad ibn Buwayh, unul din cei trei frați din familia iraniană a Buwayhizilor sau Buyizilor, care, de mai mulți ani, combătîndu-i pe locuitorii Samanizilor, reușiseră să pună mîna pe provinciile orientale: a Fārsului, a Djibālului*, a Kirmānului și a Huzistānului. Puterea cîștigată de Buyizi i-a permis lui Ahmad să impună în 945 recunoașterea sa ca mare emir cu supranumele onorific de Mu‘izz al-Dawla*, „cel ce întărește statul“, și să inaugureze un nou regim, care avea să dureze pînă în 1055.

Originalitatea acestui regim ținuse la început de caracterul său familial. Principalii membri ai clanului buyid, copleșiți în egală măsură de onoruri de către calif, au lucrat timp de cel puțin două generații cu un uimitor spirit de bună înțelegere, care le-a permis totodată să controleze treburile califiene, adică de fapt cîrmuirea Irakului, și să

mențină dominația lor asupra provinciilor în care reușiseră să-și implanteze puterea. Aceste diverse regiuni au fost, după epoci, despărțite și supuse unor prinți diferiți sau, dimpotrivă, unite sub conducerea unui singur stăpîn, cum a fost cazul sub 'Adud al-Dawla*, fiul unuia dintre cei trei frați, care, din 977 pînă în 983, a fost șeful necontestat al familiei și a primit din partea califului, în semn suplimentar de stimă, supranumele de „cunună a Comunității“, *Tād̄j al Milla*, care i-a fost decernat oficial.

Toți acești prinți — și aceasta va fi a doua trăsătură caracteristică a noului regim stabilit — nutreau convingeri și ște care contrastau cu acelea ale suveranului sunnit în numele căruia își exercitau o parte din putere. În adevăr, cum nu încercaseră în mod serios să-l înlocuiască pe califul abbasid printr-un pretendent alid, ceea ce ar fi suscitat negreșit tulburări grave, ei preferaseră să-l recunoască pe vechiul stăpîn al imperiului, înlăturînd în schimb din anturajul lui personalitățile ce nu li se păreau suficient de docile. Ei favorizau însă în același timp avîntul și ismului imamit, puneau să se celebreze oficial noi sărbători*, înfrumusețau mausoleele* înălțate pe mormintele Alizilor martiri și încurajau străduințele tuturor acelor care creau colegii destinate să răspîndească doctrina imamită pe atunci în curs de elaborare. În același timp, se dezvolta grație lor, și paralel cu activitatea și țiilor, aceea a mu'taziliților, liberi acum de a-și expune opiniile. Dar această situație n-a putut să nu stîrnească reacții violente din partea sunnitilor, care au răspuns uneori prin răscoale manifestărilor și ște. Perioadă de efervescentă și de relativă toleranță intelectuală, perioada buyidă a fost totodată o vreme de tulburări populare îndeosebi la Bagdad.

În al treilea rînd, regimul căutase să-și întemeieze cîrmuirea pe o bază oarecum nouă. Dacă instituțiile n-au fost modificate și dacă îndeosebi viziratul a fost menținut, fiind însă legat de marile emir și nu, ca pînă atunci, de calif, organizarea armatei, sau mai degrabă sistemul de remu-

nerare a militarilor a suferit atunci unele schimbări nu lipsite de însemnătate. Majorității ofițerilor li s-au acordat astfel, în mod regulat „concesiuni funciare“, în care li se lăsa libertatea de a percepe impozitele canonice, fără ca să fie practic obligați de a vărsa tezaurului o redevență oarecare. Acest procedeu avea avantajul de a le asigura o remunerație fixă ce nu depindea de fluctuațiile financiare și, în consecință, să întărească loialismul lor, atât de nesigur în cursul perioadei precedente. El avea în schimb inconvenientul de a lipsi puterea centrală de orice control asupra perceperii și chiar a așezării impozitelor în teritoriile concesionate și de a-i încuraja pe deținătorii unor atare fiefuri la o independență crescândă.

Clasa militară, constituită acum nu numai din turci, ci și din daylamiți persani noi veniți, a fost astfel în măsură să joace un rol de o eficacitate sporită și să treacă înaintea negustorilor-bancheri, precum și a scribilor și a altor administratori, ale căror sfaturi rămâneau totuși foarte utile emirilor buyizi, ei înșiși destul de puțin cultivați. Numai pe secretari i-a tras inima să dețină un loc activ de mecenați; ei au fost uneori literați valoroși, printre care au figurat personaje ca Ibn al-Amīd și Ibn ‘Abbād*.

La aceste transformări diverse ale sistemului guvernamental s-a adăugat noul impuls dat dezvoltării regiunii Fārsului, unde emirii și-au avut adesea reședința. Un oraș ca Șirāzul* a văzut ridicându-se clădiri tot atât de importante și de luxoase ca palatele din Bagdad, unde se distingea acum, alături de ansamblul locuințelor califiene, palatul emiral sau „regal“. Acest fenomen a fost însoțit de reînvierea unor tradiții artistice locale și — cum s-a putut spune — specific iraniene, care au contribuit în bună parte la strălucirea perioadei marcate de dominația Buyizilor. Dealtfel, dificultățile interne ce s-au ivit într-un oraș dens populat și intelectual ca Bagdadul n-au împiedicat viața economică de a fi pe atunci înfloritoare: canalurile au fost readuse în stare bună în Irak, iar drumurile utile comerțului au fost

restaurate, acolo unde fuseseră deteriorate în timpul anarhiei care a domnit la sfârșitul stăpînirii abbaside propriu-zise.

Conceput și organizat în chip original, regimul buyid n-a reușit totuși să se mențină mai mult de un secol. Nu numai primejdiosul sistem al „concesiunii“, ci și situația religioasă instabilă și rivalitățile de ambiții, care i-au opus totdeauna pe emiri atingîndu-i pînă la sfârșit chiar pe membrii familiei, au fost răspunzătoare de căderea lui. Califul sunnit, redus în cursul primei perioade la o poziție defensivă, a prins de la începutul secolului al XI-lea curajul de a-și manifesta în mai mare măsură autoritatea: acesta a fost momentul cînd, susținut de juriștii ce se bucurau de un mare prestigiu și dispunînd de sprijinul unui nou aliat, turcul Mahmūd* din Gazna, care se instalase în Iranul oriental, a îndrăznit să condamne oficial și'ismul și mu'tazilismul. Rezultatul tentativei sale a fost mai întîi instaurarea la Bagdad, în pătratul al doilea al secolului al XI-lea, a unei noi stări de dezordine marcată de autoritatea unor miliții populare urbane. Dar de pe atunci înaintau dinspre Iranul extrem armatele ce aveau să promoveze în Irak restabilirea sunnismului, ajutîndu-l în același timp pe califul abbasid să-și reia locul de apărător al unei ortodoxii pînă atunci înfrînte. Aceasta era reacția inevitabilă față de excesele cărora le dăduse naștere, pe alocuri, dezvoltarea unor propagande isma'iliene sau mai general și'ite, sprijinind pretențiile unor personaje abile și ambițioase. Dar era de asemenea consecința evoluției istorice pe care o cunoscuseră în tot cursul secolului al X-lea provinciile din extremitatea răsăriteană a Iranului, unde nu încetase de a domni un climat foarte diferit de acela ce se cunoștea mai la vest.

Cronicarii arabi sînt cu toții de acord în a lăuda guvernarea dinastiei samanide. S-a văzut mai sus cum tentativele ei de a domina Transoxiana și Horāsānului s-au ciocnit de rezistența guvernămîn-

tului semiindependent al Tahirizilor cît și de ambițiile revoluționarei puteri safaride, pe atunci în plină expansiune. Victoria repurtată la Balh, în 900, de Ismā'īl ibn Ahmad asupra Safaridului 'Amr ibn Layth n-a fost numai ultima etapă a unei răbdătoare înaintări începute pe la 820, cînd patru frați, descendenți ai unui proprietar funciar cu numele de Sāmān-Hudāt, obținuseră prin favoarea califului al-Ma'mūn importante posturi de guvernatori locali. Ea a marcat mai ales triumful unei politoi „tradiționaliste“, opuse atitudinii obișnuite a micilor suverani musulmani aduși la putere de norocul armelor lor. Ismā'īl și succesorii săi au avut timp de peste un secol drept merit principal, după spusele contemporanilor care au vizitat regatul lor, pe acela de a-și păstra autoritatea menținînd, pe de o parte, vechile prerogative ale claselor aristocratice, din rîndurile cărora proveniseră, și asigurînd, pe de altă parte, un loc de prim plan juriștilor și teologilor, de care le plăcea să se înconjoare. Numindu-l, de pildă, vizir pe un învățat hanafit* ca Abū'l-Fadl al-Sulamī, manifestînd statornicul lor atașament pentru sunnism și copleșindu-l cu dovezi de respect pe califul bagdadian, căruia îi solicitau oficial investitura, ei își organizaseră statul după un sistem complex, totodată ierarhizat și birocratic, a cărui utilitate eficace a fost adesea lăudată, fără ca să se poată ști exact în ce măsură proprietarii locali erau asociați la el.

Acest sistem se inspira din acela al Abbasizilor, căci emirul, care purta titlul de „client al prințului credincioșilor“, avea el însuși un vizir, asistat de diferiți șefi de serviciu, un vistiernic însărcinat cu strîngerea impozitelor, un secretar al domeniilor private, un șef al cancelariei denumit „stîlpul regatului“ și un șef al poștei sau al serviciilor secrete. Se distingea de asemenea, printre marii slujitori ai statului, cadîul, administratorul bunurilor de mîna moartă, *muhtasib**-ul și șeful gărzii. Casa emirului, care deținea un loc însemnat, era în esență compusă din sclavi de origine turcă; ei serveau mai întîi la curte în

calitate de valeți și puteau apoi, dacă se arătau apți pentru aceasta, să devină soldați și să urce treptele ierarhiei militare. Garda suveranului, esențial formată din sclavi, era astfel legată foarte strâns de persoana lui.

Prosperitatea regatului se datora însă și bogăției naturale a Transoxianeii. Agricultură, artizanatul și comerțul erau deopotrivă de dezvoltate. Orașele aveau relații foarte intense cu Turkestanul chinezesc sau cu ținuturile Volgăi, pe de o parte, și cu restul lumii musulmane, pe de alta; ele exportau unele din produsele pe care le fabricau uneori după metode chinezești — hîrtia* îndeosebi —, și făceau de asemenea comerț de mărfuri importate, în fruntea cărora se aflau blănurile, și la care se adăugau sclavii de rasă turcă sau slavă. Este de înțeles în aceste condiții admirația manifestată de majoritatea vechilor geografi* pentru această țară de civilizație înfloritoare și pentru dezvoltarea, atât religioasă cât și intelectuală, pe care o cunoștea pe atunci în cuprinsul ei gândirea islamică.

Garda turcă a Samanizilor, care contribuia, pe cât se poate aprecia, în mod eficace la echilibrul intern al regatului și nu pare a fi fost slăbită de ciocnirile unor facțiuni rivale, asemănătoare aceluia ce dezbinau trupele mercenare ale statului abbasid, avea totuși să nu fie străină de declinul final al puterii lor. Ofițeri ai acestei gărzi au fost aceia cărora le-a revenit, la sfârșitul secolului al X-lea, rolul să-i răstoarne pe foștii lor stăpîni și să înlocuiască dinastia Transoxianeii printr-o putere nouă, de origine turcă de astă dată, care avea să ia drept bază a stăpînirii sale provinciile iraniene extreme făcînd parte astăzi din Afganistanul* modern. Primul dintre acești ofițeri, după ce încercase la început fără succes, în 961, o ambițioasă manevră, fusese silit să se retragă, împreună cu corpul de mercenari pe care-l comanda, la Gazna, unde exercita funcția de guvernator: acolo el și-a asigurat treptat semiindependența. Succesorul său, un alt fost ofițer, a organizat un stat autonom în fapt și a

început să lanseze în teritoriul indian expediții fructuoase, care au fost reluate de primul suveran independent al dinastiei, celebrul Mahmūd, care a domnit din 998 pînă în 1030 și de numele căruia se alătură de obicei acela al capitalei și reședinței sale preferate, Gazna*. Mahmūd din Gazna a pătruns adînc în India de nord, integrînd astfel Imperiului islamic o vastă provincie ocupată pînă atunci de „necredincioși“, dar și-a întins de asemenea domeniul spre vest, asupra Iranului occidental, unde a răpit Buyizilor orașele Rayy* și Hamadân*.

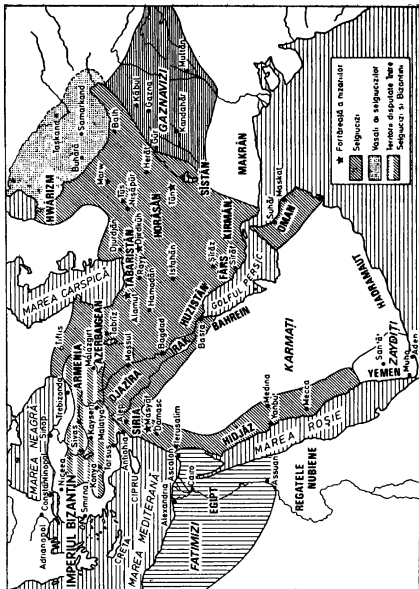
Succesorii săi, deși au continuat aceeași politică cu succese variate și au suferit atacurile unor competitori îndârjiți atît turci cît și iranieni, aveau să găsească apoi în posesiunile indiene baza cea mai sigură a puterii lor. Nu numai că, începînd din 1050, ei s-au sprijinit pe resursele acestor posesiuni, după ce fuseseră practic siliți să recunoască protectoratul selgiucizilor, dar au mai găsit acolo un răgaz de treizeci de ani după ce capitala lor fusese definitiv devastată, în 1151, de unul dintre întemeietorii principatului născînd al Gurizilor*. Însemnatelor bogății pe care le-au cules de totdeauna din India li se atribuie de altfel cea mai mare strălucire a domniilor lor, marcate în secolul al XI-lea și în cel de-al XII-lea prin construirea unor palate fastuoase și printr-un avînt al artelor minore avînd drept paralelă înflorirea contemporană a unei noi literaturi poetice și epice în limba persană*, reprezentată printr-un personaj ca Ferdousi*.

Totuși Gaznavizii, deși mai duceau o viață de mecenai rafinați, fuseseră siliți să renunțe la pretențiile lor dominatoare asupra provinciilor iraniene și asupra însuși califatului abbasid. O făcuseră în folosul unei noi puteri politice în plină ascensiune, aceea a selgiucizilor, a cărei creștere o favorizaseră chiar ei, permițînd instalarea pe șesurile fertile ale Horāsānului a unor grupuri de turcomani* din tribul Oguz, pe care Samanizii

și rivalii lor turci îi utilizaseră mai înainte ca mercenari în Transoxiana. Aceste elemente, nomade la origine, dar familiarizate deja cu intrigile lumii islamice și proaspăt convertite la religia ei, au fost acelea care aveau să se reverse pe urmă asupra regiunilor iraniene și siro-mesopotamiene sub denumirea de selgiucizi, care evoca numele eroului lor eponim, Selgiuc.

Cetele lor aveau mai mulți șefi. Dar principalii dintre ei au fost doi frați care au reușit să-și impună autoritatea comună fără a fi despărțiți prin prea multe neînțelegeri: Ceagrîbeg și Tugrîlbeg. Tugrîlbeg*, care a jucat rolul cel mai important și a meritat să fie considerat primul dintre cei trei suverani care poartă în istorie numele de Marii Selgiucizi, a ocupat din 1038 orașul Nișăpūr*. În 1040, el i-a făcut pe Gaznavizi să sufere înfrîngerea care i-a asigurat stăpînirea necontestată asupra Horāsānului. Sunnit convins, el aderase îndată la programul politico-religios al califului din Bagdad, care n-a întîrziat deci să-i recunoască autoritatea. Tugrîlbeg a pornit atunci nu numai să continue în Iran lupta împotriva isma'ilienilor începută de Gaznavizi, ci și să-i elimine pe ereticii buyizi, care continuau să domine în partea apuseană a acestei provincii cît și în Irak și de a căror tutelă califul căuta să se scuture.

Fie că șeful selgiucid fusese invitat sau nu de către calif, prin mesageri, să vină în grabă spre a-l elibera, cert este că Tugrîlbeg s-a prezentat în 1055 la Bagdad, unde a intrat fără a recurge la violență. Cîtva timp după aceea, califul avea să-i confere titlul de sultan*, pe care a fost primul a-l purta oficial și care avea să fie decernat și Gaznavizilor, înainte de a deveni apanajul celor mai mulți dintre micii suverani ulteriori. Denumirea oficială de „rege al Răsăritului și al Apusului“ i-a fost de asemenea acordată, ceea ce-i dădea putere asupra teritoriilor încă ocupate de uzurpatorii Fatimizi. Eliberator și protector al califilor abbasizi, noul principe selgiucid lua locul emirilor buyizi, cu deosebirea că adera pe de-



11. IMPERIUL SELGIUCIZILOR LA SFIRȘITUL SECOLULUI AL XI-LEA

(După Historical atlas
of the Muslim peoples.)

În ajunul primei cruciade, dinastia selgiucidă își întinde dominația de la Sir Daryâ pînă la Konya și la Mecca. Multe dintre teritoriile acestui vast imperiu se află însă în mîinile unor ramuri colaterale sau al unor vasali tentați de independență, iar descendenții direcți ai lui Malikșah nu mai stăpînesc decît regiunile centrale ale Iranului.

plin la politica de redresare sunnită, voită de stăpînul din Bagdad al imperiului.

Dacă Tugrîlbeg a trebuit să facă față în Irak unei agitații cu caracter ofensiv a elementelor și'ite, acționînd de astă dată pentru califul fatimid, aceste tulburări au fost totuși de scurtă durată. În acest timp, armate de turcomani averse de pradă ocupau Armenia și pătrundeau chiar în teritoriul bizantin, pe cînd Cegrîbeg menținea o ordine relativă în Horāsān. Toate acestea erau efectele unei înaintări fulgerătoare, care i-a pus pe istorici în fața unor întrebări din care unele n-au primit încă un răspuns clar.

Pare totuși verosimil astăzi că aceste succese militare ale turcilor, care triumfau asupra unor principate întemeiate demult, s-au datorat mobilității lor. Era o calitate pe care o pierduseră adversarii lor, state organizate ce depindeau pentru apărarea lor de punctele de sprijin unde se găseau concentrate aprovizionarea și materialul trupelor lor. Astfel, armatele puternice și bine echipate ale Gaznavizilor au fost de multe ori paralizate de simpli călăreți, cu neputință de prins în raidurile lor, care jefuiau fără șovăială cele mai bune teritorii, silindu-i pe dușmanii lor să opereze pe întinderi devastate. Cît despre atitudinea notabililor marilor orașe, care, în general, s-au supus Selgiucizilor, fără a schița cea mai mică rezistență, ea se poate explica prin faptul că ei pierduseră încrederea în puterea de ocrotire a stăpînitorilor lor anteriori, al căror regim fiscal era de altfel greu de suportat. Agricultorii și negustorii chiar ruinați prin noua invazie turcească, n-aveau în fapt altă alegere decît o raliere, fie ea și silită, la cuceritori, în speranța de a salva prin această atitudine posibilitatea acelor relații comerciale cu Asia centrală care erau de secole sursa prosperității lor.

Atingînd astfel dimensiuni respectabile, Imperiul selgiucid avea să continue să se extindă sub cei doi suverani următori: Alp Arslan*, fiul lui Ceagrîbeg, și Malikșāh*, fiul lui Alp Arslan.

gereea fortificațiilor bizantine, în urma unor asalturi repetate date în fiecare an de cete de turcomani împotriva armatelor Bizanțului. În 1071, după bătălia de la Mantzikert (sau Malazgirt*), care a oprit contraofensiva basileului, învins și luat prizonier, Anatolia era deschisă acestor nomazi prădalnici, care s-au instalat treptat într-o țară dezorganizată, lăsată fără administrație și părăsită în parte de populația autohtonă. Acesta a fost punctul de plecare al populării Turciei actuale. Emirate s-au constituit în diferite puncte sub conducerea, fie a unor rude ale Marilor Selgiucizi, cum a fost Sulaymān ibn Kutulmuş, fie a unor ofițeri ai armatelor lor, ca Malik Danişmend. Anarhia domnea peste tot, și a trebuit să se aștepte pînă la jumătatea secolului al XII-lea, pentru ca fiul lui Sulaymān, Kîlîdj Arslan, să reușească a unifica țara, întemeind dinastia zisă a „Selgiucizilor din Rūm**“, cuvîntul Rūm desemnînd teritoriul ocupat mai înainte de bizantini, acești moștenitori tradiționali ai Romei. Între timp dealtfel, regiunea sfîrșise prin a deveni turcă sub afluxul turcomanilor nomazi, bătaioși și puțin disciplinați, pe care îi mai respingeau spre apus și începuturile invaziei mongole* și pe care suveranii iranieni preferau să-i canalizeze către o regiune de graniță, unde puteau să joace un rol util, respingînd fie atacurile bizantinilor, fie pe acelea ale cruciaților. Tot în acest interval, domnia lui Malikşāh, care s-a mulțumit să susțină cîteva expediții împotriva unor rude rebele din Transoxiana și să-și întărească autoritatea în Siria, ocupată din vremea lui Alp Arslan, marcase apogeul și cea mai mare extindere a Imperiului selgiucid, după ce însuși Yemenul fusese supus.

Acest imperiu rezultat dintr-o invazie de nomazi, așa cum Orientul nu mai cunoscuse de la cucerirea arabă, se organizase cu o rapiditate surprinzătoare, în pofida unor slăbiciuni care au fost cauza dezmembrării lui. Trebuie recunoscută aci opera administratorilor iranieni la care suveranii selgiucizi făcuseră apel, permițînd astfel unei aristocrații cultivate și demult islamizate să-și des-

fașoare calitățile, ca una ce era investită cu o putere nicidecum neglijabilă. După al-Kundurî, ministru al lui Tugrîlbeg, renumitul Nizâm al-Mulk* obținuse viziratul și a fost, mai ales sub domnia lui Malikșâh, adevăratul șef al guvernului, în timp ce suveranii selgiucizi nu se ocupau decât numai de operațiuni militare.

Printre problemele pe care a trebuit să le rezolve s-a pus în primul rînd aceea a armatei și a raporturilor ei cu vechile triburi nomade ce se aflaseră la originea imperiului. Soluțiile adoptate au fost eficace. În timp ce turcomanii erau fixați îndeosebi, după cum s-a văzut, în regiuni de graniță, ca Anatolia și Azerbaigianul, armata de mercenari, turci și ei de cele mai multe ori, pe care Selgiucizii voiau s-o mențină la dispoziția lor, a fost supusă unei ierarhii precise. Ofițerii ei, însărcinați să asigure ei înșiși întreținerea trupelor lor, au primit sub formă de concesiune temporară domeniul asupra căroră aveau dreptul să perceapă impozitul funciar canonic. Astfel se găsea rezolvată, cu ajutorul unui procedeu care fusese deja folosit de Buyizi, problema remunerării acestei armate numeroase, care a fost evaluată uneori la șaptezeci de mii de oameni. Acest sistem feudal de un tip deosebit, care se integra în moștenirea tradițiilor administrative anterioare, mai ales iraniene, al căror ecou se făcuse faimosul *Tratat de guvernare* lăsat de Nizâm al-Mulk, a permis în același timp să se satisfacă exigențele normale ale trupelor, să se mențină încadrarea lor și să se favorizeze renașterea culturii pămîntului.

Administrația centrală, care număra, sub nume puțin diferite, aceleași servicii principale ca administrațiile anterioare, abbasidă sau samanidă, era dublată de o administrație provincială și mai solidă, cu puteri civile și militare separate cu grijă. Domina preocuparea de a nu da niciodată autoritate șefilor de garnizoane din orașe asupra prefectilor însărcinați cu perceperea impozitelor. În sfîrșit, magistrați se ocupau în mod special cu împărțirea acelei justiții extraordinare care, potrivit

corespundea și unui obicei prețuit de triburile turcești. Ceea ce a permis sultanului selgiucid ca, profitând de eforturile administratorilor săi, să-și creeze o reputație de suveran model, domnind peste un stat bazat pe o disciplină fermă.

Acest stat cu o puternică structură militară și administrativă era în plus un stat sunnit, ai cărui șefi porniseră să lupte împotriva ereziei și'ite. În timp ce Siria meridională era recucerită de la Fatimizi printr-o operație militară încununată de succes, Nizām al-Mulk a organizat formarea savanților și administratorilor prin favorizarea dezvoltării unui nou sistem de învățământ. Științele religioase, predate pînă atunci de profesori particulari, în marile moschei sau în oratorii*, unor studenți care nu beneficiau de nici o alocație, au fost învățate de atunci înainte în instituții rezervate acestui scop și numite *madrasale**, dintre care primele fuseseră înființate la Nișāpūr sub Gaznavizi. Nizām al-Mulk a creat el însuși în Iran, ca și la Bagdad și în Mesopotamia superioară, o serie de madrasale, zise „Nizāmiya“, după numele său.

În colegiile de acest tip, profesorul titular era numit și remunerat de guvern care, pe de altă parte, asigura întreținerea studenților. Un control strict al învățământului era astfel exercitat de regim, și s-a sugerat că crearea unor noi madrasale corespundea pretenției vizirului de a-și aroga prerogative sultaniene, dacă nu chiar califiene. În fapt, Selgiucizii și miniștrii lor au intervenit în certurile doctrinale, și apărarea sunnismului pe care o organizaseră n-a fost ferită de împotriviri. Tugrîlbeğ, care adera prin aceasta la programul califian, adoptase întâi hanbalismul*. Ulterior aș'arismul* avea să aibă cîștig de cauză la diriguitori, și Nizām al-Mulk a susținut el însuși această mișcare, fără a reuși dealtfel să impună la Bagdad doctrina corespunzătoare.

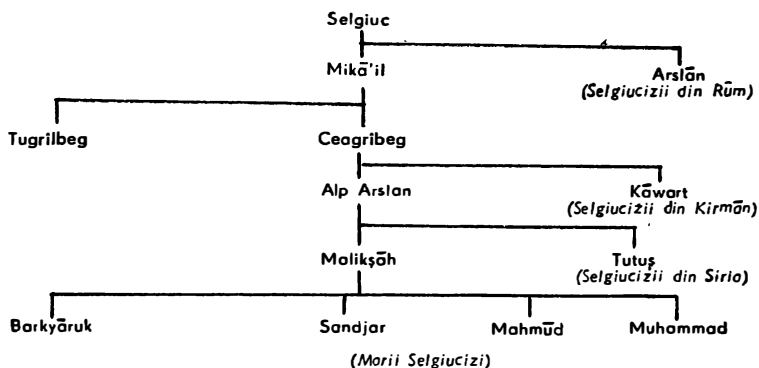
Dar în timp ce regimul îi încuraja pe juriști și teologi, care dețineau în conducerea țării un loc din ce în ce mai important, clasele populare se lăsau mai degrabă seduse de confreii* mistice.

în care se încadrau mai bine decît ar fi putut s-o facă în instituții urbane adesea dezorganizate și care le prezentau o religie mai vie. La această epocă sufismul* se vulgariza și găsea un apărător talentat în persoana celebrului al-Gazālī* care, combătînd cu îndârjire pe filosofi și pe isma'ilieni, s-a străduit, pe de altă parte, să stimuleze atitudinea religioasă, interiorizînd-o după metodele sale.

Era vorba totdeauna, atît în cazul învățămîntului doctrinal cît și în acela al reînsuflețirii mistice, de o luptă împotriva sectelor eterodoxe care continuau totuși să existe. În adevăr, dacă și'ismul fatimid era în declin, isma'ilismul, ale cărui eforturi le vom vedea mai departe, se manifesta cu vigoare în cuprinsul teritoriului dominat de Selgiucizi. Sub loviturile unui „terrorist“ din rîndul adeptilor săi, vizirul Nizām al-Mulk a pierit în 1092, scurt timp înainte de moartea stăpînului său Malikșāh, dispariție care a fost o pierdere considerabilă pentru suveran și l-a împiedicat de a stabili succesiunea sa în așa fel încît să salveze unitatea imperiului.

În pofida organizării severe a statului selgiucid, subzistau în adevăr în sîmul lui anumite trăsături proprii caracterului turc, printre care o concepție familială despre putere, ce apare deseori la popoarele nomade sau de origine nomadă și potrivit căreia conducerea grupului poate să revină mai multor frați, sau să fie asigurată de un bătrîn, mai degrabă decît de tînărul fiu al șefului dispărut. De aici, contestațiile nesfîrșite și luptele pentru putere pe care au fost nevoiți să le susțină — atît Tugrîlbeg, pe care îl amenința un frate vitreg, cît și Alp Arslan, expus la rivalitatea unui frate vitreg, a unui frate mai mare și a unui văr al tatălui său, precum și Malikșāh însuși, hărțuit de unchiul său Kawurd. Nizām al-Mulk se pricepuse să apere în mod eficace drepturile lui Alp Arslan, apoi pe acelea ale fiului acestuia. După moartea lui, dispariția celui de-al treilea Mare selgiucid a deschis o criză care avea să ducă la dezmembrarea finală a imperiului. Din cei trei fii care și-au disputat puterea timp de cîțiva ani, acela care a reușit să obțină a fi recunoscut în 1118 ca șef al

familiei, și care se numea Sandjar, a trebuit să cedeze cîrmuirea unor regiuni occidentale ale imperiului reprezentanților unor ramuri colaterale.



12. DINASTIA SELGIUCIDĂ

Astfel au apărut Selgiucizii din Irak, care au domnit pînă în 1194, Selgiucizii din Kirmān, care au stăpînit această regiune a Iranului pînă în 1186, și Selgiucizii din Rūm, pomeniți mai înainte și care după ce acceptaseră protectoratul mongol, aveau să domnească pînă în 1307. În Siria se stabilise de asemenea o ramură selgiucidă diferită, inaugurată de Tutuș, fratele lui Malikšāh; lui Tutuș aveau să-i succedă cei doi fii ai săi, unul la Alep, celălalt la Damasc. În această regiune însă, dinastia selgiucizi aveau să fie repede înlocuiți de ofițerii care le serveau drept „consilieri“ sub numele de *atabegi** și care au constituit la rîndul lor noi și efemere dinastii independente, Burizii* la Damasc și Zankizii* la Alep și la Mosul.

Acești epigoni selgiucizi au păstrat în mare parte metodele de guvernare definite de primii reprezentanți ai dinastiei, menținînd în același timp cu fidelitate orientarea lor politico-religioasă. Țările arabe și cele iraniene au evoluat totuși, înce-

pînd din această epocă, în moduri simțitor diferite. Iranizarea, care începuse sub Samanizi pentru a continua sub Gaznavizi, și-a pus pecetea pe anumite provincii ale imperiului, unde limba arabă ceda treptat locul, pentru a se vedea curînd rezervată numai lucrărilor cu caracter erudit, fie ele religioase, filosofice sau științifice. În adevăr, nu numai că tradițiile iraniene întrupate în vestita epopee Sāhnāme (*Cartea regilor*) a lui Ferdousi au fost cultivate din nou, pentru a exalta un ideal oarecum străin de idealul pur islamic, ci s-a recurs, în aceleași regiuni, la limba persană și pentru compunerea de opere literare altele decît cele poetice, cum era tratatul lui Nizām al-Mulk citat mai sus. O atare evoluție a fost simțitoare în Iran. Ea s-a întins la Anatolia, unde o literatură turcă avea de asemenea să se nască în scurt timp, dar unde inscripțiile monumentelor au rămas, ca în toate celelalte locuri la acea epocă, redactate în arabă. Ea diferențiază astfel aceste regiuni de provinciile complet arabofone din Orientul Apropiat, a căror integrare în Imperiul selgiucid nu fusese marcată niciodată decît pe plan politic, religios sau artistic.

Dar Selgiucizii se ciocniseră, după cum am văzut, de acțiunea revoluționară a isma'ilienilor. Aceștia erau reprezentați pe teritoriile lor de un grup de și'iti extremiști, legați la origine de mișcarea fatimidă, deși foarte curînd despărțiți de ea, care se instalaseră de la 1090 în fortăreața iraniană Alamut, la sud de Marea Caspică. Acești nizarisi sînt aceia care au fost numiți în Occident „Asasini“*. Ei au lansat un apel la răscoală împotriva Selgiucizilor. Din regiunea Alamut, unde ei formaseră un stat independent și unde s-au succedat pînă în 1162 opt „stăpîni“, ei s-au străduit să hărțuiască regimul selgiucid, punînd mîna pe cîteva puncte de sprijin și practicînd asasinatul politic. Dar de la sfîrșitul secolului al XII-lea, activitatea acestor sectari, ai căror reprezentanți erau dealtfel uciși fără milă în orașele în care încercau să se infiltreze, n-a făcut decît să scadă în Iran.

Nizarizii se implantaseră de asemenea, cu complicitatea șefilor locali, în Siria, unde reușiseră,

profitînd de luptele împotriva cruciaților, să pună stăpînire pe cîteva cetăți. Ei au avut acolo ca „stăpîn” în secolul al XII-lea pe faimosul Sinân (1140—1192), care și el, la fel ca șefii mișcării iraniene, se pretindea animat de o inspirație divină, dar care n-a reușit niciodată, în pofida atentatelor individuale pe care le organiza, să-și impună autoritatea dincolo de nucleul său de fortărețe. În orașe, partizanii săi au fost, la începutul secolului al XII-lea, sistematic masacrați în Siria, la fel ca în Iran, iar în cursul secolului al XIII-lea, isma‘ilienii din această țară au părăsit doctrina lor iluminativă, lăsînd apoi să li se ia fortărețele, dar continuînd totuși să formeze o comunitate izolată.

Activitatea isma‘ilienilor în Siria se explica în parte prin tulburările al căror teatru a fost țara aceasta în timpul cruciadelor. Se cunosc etapele și episoadele diverselor expediții franceze care s-au succedat de la luarea Ierusalimului în 1099 pînă la pierderea Acrei în 1291. Timp de două secole, regate latine mai mult sau mai puțin însemnate, organizate de obicei în jurul orașelor de pe litoral, s-au menținut în fața regatelor musulmane născute din Imperiul selgiucid. O stare de război aproape permanentă s-a instaurat în această parte a lumii islamice în tot cursul acestei perioade, situație care a avut drept consecință acolo o îndîrjire a Islamului și o întărire materială și morală a micilor dinastii locale.

Totuși nu s-ar putea afirma că de la început suveranii din Siria ar fi fost animați de un spirit de Război sfînt înverșunat. La începutul secolului al XII-lea, Burizii din Damasc erau mai ocupați cu certurile lor personale cu rivalii lor din Siria de nord decît cu lupta împotriva francilor, a căror vecinătate o acceptau, căutînd chiar uneori alianța cu ei. Doar atabegul din Mosul, Zankī*, a fost acela care a întreprins contra-cruciaza, atacînd regatul Edessei, a cărui cădere a atras după sine a II-a Cruciadă. El însuși și fiul său Nūr al-Dīn n-au mai avut alt gînd decît de a lupta contra francilor. Încetul cu încetul, în cursul acestor domnii, un anumit număr de poziții și de teritorii



13. SIRIA ÎN TIMPUL CRUCIADELOR. (După Westermanns Atlas zur Weltgeschichte.)

În Siria tulburată din epoca selgiucidă, francii creaseră câteva principate în urma Cruciadei I-a, în timp ce numai interiorul țării rămânea în mâinile musulmanilor. Aceste principate grupate în jurul orașelor Edessa, Antiohia, Tripoli și Ierusalim au devenit curînd obiectul atacurilor unor suverani activi, ca Nûr al-Dîn și apoi Saladin. Succesiv, Saladin a reușit să recucerească cea mai mare parte din regatul Ierusalimului, a cărui capitală a fost reluată în 1189.

pierdute au fost recucerite. Contra-cruciaada a fost însoțită de o renaștere sunnită care a dat colorația ei civilizației epocii, în timp ce noi madrasale erau

create la Alep sau la Damasc pentru profesori cu renume originari din Mesopotamia superioară sau din Iran, unii şafi'iti*, ceilalți hanafiți. Suveranul, pe de altă parte, care lua postura de domnitor drept, apărător al Islamului și ocrotitor al celor oprimați, după cum atestă titulatura sa, s-a îngrijit de fortificarea orașelor siriene și a guvernat cu sprijinul unui grup de emiri cărora le împărțise cu titlul de concesiune teritoriile pe care trebuiau să le apere cu ajutorul unei armate întreținute din veniturile acelor teritorii.

Aceste două domnii zankide au deschis calea dinastiei Ayyubizilor, întemeiată de kurdul Salāh al-Dīn (Saladin), a cărui puternică personalitate am văzut-o mai sus punând capăt ultimelor tresăriri ale puterii fatimide în Egipt. El însuși și urmașii lui au modelat fizionomia Orientului Apropiat arab la sfârșitul secolului al XII-lea și în prima jumătate a celui de-al XIII-lea. Mai întâi a fost continuat efortul de contracruciadă, care i-a permis lui Saladin să-i învingă pe franci în faimoasa bătălie de la Hattin* din 1187, să recucerească Ierusalimul cu armata sa de cavaleri kurzi sau turci și să zădărnicească expedițiile maritime bizantine sau occidentale grație flotei pe care o reconstituise. După aceea a fost practică o politică mai suplă, aceea a perioadei „de destindere și de organizare” (după termenii lui C. Cahen) care a urmat morții lui Saladin. Scăderea pornirii războinice se datora în parte disensiunilor ce se iscașeră între fiii lui, căci concepția familială despre putere, care măcinase regimul buyid și duse la destrămarea dinastiei selgiucide, a făcut ravagii și la Ayyubizi. Unitatea posesiunilor lor n-a fost înfăptuită decât pe durata unor perioade scurte, de exemplu sub al-Malik al-'Adil, între 1200 și 1218. Totuși, atitudinea lor cu ocazia Cruciadei a III-a se explică și printr-o mentalitate nouă care-și croise drum în epoca aceea: dorința de a evita acțiuni militare costisitoare și de a dezvolta cu Occidentul relații comerciale, pe care le încurajase deja Saladin. Aceste relații, facilitate de înstăpânirea Ayyubizilor asupra Yemenului, au permis nu numai Egiptului,

dar și Siriei de nord să devină mai mult ca oricând centrele unui trafic internațional de care beneficia indirect regimul prin taxele ce erau aplicate asupra acestui trafic. Întărirea sunnismului a fost totuși continuată, deși Ayyubizii tindeau să favorizeze pe șafi'ii mai degrabă decât pe hanafiți, iar colegiile s-au înmulțit în chip impresionant în orașele siriene în cursul primei jumătăți a secolului al XIII-lea. Oamenii de religie erau în acea vreme asociați cu plăcere la cîrmuire în chip mai strîns decât sub alte regimuri; ei erau adesea trimiși în ambasadă, și li se întîmpla, așa cum a făcut acel misterios *șeib** rătăcitor, care a fost al-Harawī*, să dea suveranului sfaturi practice foarte precise.

Măsurile luate de prinții ayyubizi pentru a asigura dezvoltarea intelectuală și economică a regiunilor pe care le stăpîneau se situau paralel cu acelea pe care le-a aplicat califul abbasid al-Nāsir* între 1180 și 1225. Pentru a încerca să împace sub conducerea sa pe și'ii și sunniții din Orient, acest suveran a căutat să recîștige autoritatea pierdută de înaintașii săi, instaurînd un fel de ordine de „cavalerie“* la care erau chemați să adere dinaști independenți; ei recunoșteau atunci de fapt prestigiul său politico-religios. Sub impulsul lui s-au stabilit legături strînse cu Ayyubizii. Totuși al-Nāsir a murit fără a-și duce la bun sfîrșit acțiunea întreprinsă, într-o vreme cînd decădea de asemenea puterea ultimilor Ayyubizi, incapabili de a pune capăt disensiunilor ce dezbinau familia lor. Inițiativa unuia dintre ei, care se crezuse obligat să recruteze un nou corp de sclavi turci mercenari, a dus în cele din urmă la răsturnarea, în 1250, a dinastiei, căreia avea să-i succedă în Egipt acel ciudat regim al mamelucilor*, acei suverani „sclavi“ sau cel puțin de origine servilă, care aveau să parcurgă etapele unui *cursus honorum* extrem de strict, etape menționate în titlurile lor și în blazoanele* care, eventual, îi însoțeau. Orientul Apropiat arab s-a aflat astfel într-o stare de apăsare redusă atunci cînd s-au revărsat peste el hoardele mongole, care au devastat cele mai multe

dintre orașele lui și au fost oprite abia în Siria de sud de amintiții mameluci în faimoasa bătălie de la 'Ayn Djalūt* din septembrie 1260.

Cît despre Occidentul islamic în aceeași epocă, se consideră adesea că el constituia o entitate foarte diferită de restul lumii orientale, și că, începînd din epoca selgiucidă, după cum a scris J. Sauvaget, „Orientul și Magrebul și-au întors spatele“. Această afirmație, care se sprijină pe dovezi indiscutabile, întrucît Occidentul n-a cunoscut atunci aceleași prefaceri politice și sociale ca regiunile supuse influenței selgiucide directe, cere totuși să fie nuanțată, căci legăturile dintre cele două părți ale lumii musulmane n-au fost niciodată rupte atît de net pe cît s-a spus. Dimpotrivă, analogii izbitoare au apărut în istoria lor pentru perioada ce se întinde din secolul al XI-lea pînă în cel de-al XIII-lea.

În primul rînd, mișcarea de restaurație sunnită iscată în Ifrîkiya sub egida Zirizilor, la începutul secolului al XI-lea, amintește în unele privințe evoluția ce se contura în aceeași epocă în provinciile orientale ale Imperiului abbasid. În ambele cazuri, de exemplu, dinastii nearabe, una turcă și cealaltă berberă, au fost acelea care au luat apărarea Islamului sunnit. Chiar dacă invazia tribului Banū Hilāl, care a lăsat o amprentă atît de puternică asupra unui autor de mai tîrziu, ca Ibn Haldūn*, și a modificat la acea epocă echilibrul etnic, politic și economic al Ifrîkiyei, a încheiat, după cum a spus G. Marçais, eliberarea Berberiei de „tutela orientală“, această ruptură s-a situat mai ales pe plan politic. Dinastiile berbere apărute în Magreb în deceniile următoare au rămas în fapt, prin programele lor politice și religioase, apropiate de curentele de gîndire orientale.

Almoravizii* mai întîi, fruşti nomazi din Sahara, trăind în comunitate în „mănăstiri militare“, au proslăvit o strictă disciplină inspirată din doctrina malikită, de care șeful lor, Ibn Yāsin, se pătrunsese. Această orientare le fusese transmisă prin intermediul unui celebru jurist din Kairuan,

care, culesese în Orient învățătura predată de învățații vremii. Jurisconșulții au jucat așadar totdeauna un rol important în cadrul regimului și a fost, de exemplu, nevoie de aprobarea interpreților Legii pentru ca Yūsuf ibn Tāšfīn, fondatorul Marrakeșului*, să ia hotărîrea de a trece în Spania, unde a răsturnat principatele musulmane încă existente și i-a făcut pe regii creștini să sufere, în 1086, greaua înfrîngere de la Zallaka. Această stare de lucruri era însoțită de o întărire a spiritului tradiționalist, în timp ce regimul almoravid combătea nu numai vestigiile de șifism și de haridjism, ci și practica teologiei dogmatice*; ceea ce explică, după H. Laoust, condamnarea pronunțată în 1109 împotriva scrierilor lui al-Gazālī, care au fost arse în mod solemn la Córdoba. Ea nu excludea însă avîntul artistic care se manifesta, îndeosebi în ce privește arhitectura, sub impulsul unei curți rafinate, din ce în ce mai cucerite de obiceiurile andaluse.

Cît despre dinastia care, la începutul secolului al XII-lea, a preluat apoi puterea, ea a fost aceea a Almohazilor* sau „partizanilor unicității divine“, întemeiată de Ibn Tūmart, personaj enigmatic de rasă berberă, care petrecuse și el o vreme în Orient, fără ca să posedăm însă informații precise asupra acestei șederi. Potrivit unei tradiții desigur legendare, el l-ar fi întîlnit acolo pe celebrul gînditor al-Gazālī. Oricum ar fi, după ce debarcase pe coasta Ifrīkiyei, el trecuse în Magrebul extrem, predicînd o doctrină nouă și prezentîndu-se, la rîndul lui, ca un mahdī. Poziția lui pe plan teologic era în fapt inspirată de așarism, dacă nu chiar de mu'tazilism, cu care ea împărtășea grija de a apăra autentică „unicitate“ divină. În domeniul juridic, ea se întemeia pe sursele clasice ale dreptului, cu toate că Ibn Tūmart refuza orice afiliere la școlile existente.

La Tinmāl a fost organizat astfel, în 1124, un unic stat muntenesc revoluționar, cuprinzînd un consiliu de zece propagandiști* și o adunare de cincizeci de alte personaje alese pentru zelul lor

misionar. Apoi Ibn Tūmart a pornit lupta contra Almoravizilor. Succesorul și discipolul său încă de la început, 'Abd al-Mu'min, care a domnit între 1130 și 1163, a reușit să răstoarne dinastia detestată, să impună stăpînirea almohadă în întregul Magreb și să stabilească un fel de protectorat asupra principatelor din Andalus, fără a ezita să ia titlul califian de „emir al Credincioșilor“. Dar urmașii săi, avînd de înfruntat rebeliunile din Magreb și fiind ținta atacurilor regilor creștini din Spania, n-au putut evita în 1212 înfrîngerea de la Las Navas de Tolosa*, care a atras pierderea celei mai mari părți a teritoriilor musulmane, cu excepția regatului Granadei*. A fost sfîrșitul unei perioade ce fusese marcată mai ales de intensitatea unei vieți savante și intelectuale încurajate de suverani, în timp ce un stil plămădit din influențe orientale se afirma în decorația sau în concepția monumentelor, iar gîndirea filosofică se distingea printr-o reînviere pe cît de scurtă, pe atît de strălucită. Imperiul magrebin n-a întîrziat apoi să se dezmembreze, pentru a face loc celor trei regate berbere: al Merinizilor* la vest, al Abdalwadizilor din Tlemcen* la centru și al Hafsizilor* în Ifrikiya, toate pe deplin autonome și relativ prospere, cu toate că pretenția Hafsizilor de a fi recunoscuți califi scurt timp înainte de căderea Bagdadului a fost sortită să rămînă fără urmare.

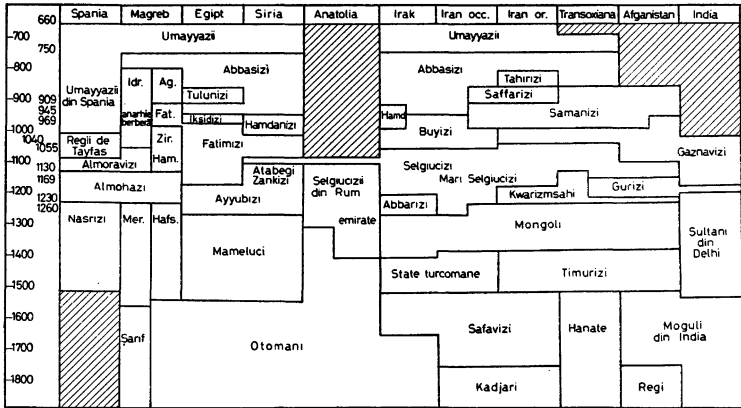
Alte dinastii nu mai puțin atașate de independența lor, dar limitate la un domeniu strict circumscris din punct de vedere geografic și mereu expuse la atacuri exterioare venite fie din Orient, fie din Europa în plină expansiune, aveau apoi să le succedă, în timp ce stăpînirea islamică asupra Spaniei se reducea treptat doar la existența principatului Nasrizilor*, celebru mai cu seamă prin vestigiile palatului-citadelă al Alhambrei din Granada rămase de la ei și prin ultimele schipiri ce le răs-pîndea acolo o artă hispano-maură pe cale de a apune. Se asista atunci la o înceată retragere în sine a civilizației arabe occidentale, dornică de a păstra, sub o formă nedesăvîrșită și înăsprită, dar

de cele mai multe ori ușor de recunoscut, trăsăturile fundamentale ale civilizației clasice a Islamului arab.

În Orient, dimpotrivă, aceeași civilizație, pe care invazia selgiucidă contribuise deja s-o transforme, avea să continue a suferi, din secol în secol și după regiuni, mutații complete, păstrând totuși în mod voit sub noile sale aspecte reflexul a ceea ce fusese ea altădată în perioada de început a veacului ei de mijloc imperial. Încetul cu încetul, în urma invaziilor turcești întărite de invazia mongolă din secolul al XIII-lea, aveau să se distingă în sfera ei îndeosebi trei ansambluri, s-ar putea chiar spune trei lumi. A existat de atunci înainte, la est de granița marcată de Irak, ansamblul iranian și indo-iranian, unde au apărut, după ani de tulburări sub stăpânirea dinastiei mongole a Il-Hānilor* și a aceleia a epigonilor lor, dinastia Safavizilor* și aceea a Mogulilor*, dominând fiecare peste jumătate din acest imens domeniu. În ansamblul turc, s-au impus Otomanii*, care au construit pentru secole un nou imperiu jumătate european și jumătate asiatic, după ce învinseseră diferite principate tribale anatoliene, în mijlocul cărora puterea lor crescuse la început. În sfârșit, ansamblul arab din Orientul Apropiat, rămas pînă în secolul al XVI-lea supus Mamelucilor, a păstrat chiar sub dominația otomană originalitatea culturii sale exclusiv arabofone.

Dar cel mai izbitor rămîne faptul, că, în aceste diverse ansambluri, principiile de guvernare și de organizare socială proprii civilizației islamice, de parte de a dispărea, nu și-au pierdut niciodată valabilitatea și au știut să se adapteze unor unități etnice și geografice, în cadrul cărora s-au mulțumit să sufere schimbările adecvate. De unde elaborarea în mediul turc și în cel persan a unor formule asemănătoare din multe puncte de vedere cu acelea care fuseseră în vigoare în mediul arab medieval și care au ajuns să se lovească cu brutalitate, în secolul al XIX-lea, de concepțiile occidentale,

14. TABLOUL GENEALOGIC
AL PRINCIPALELOR DINASTIIL.



Istoria civilizațiilor islamice din secolul al XIII-lea pînă în cel de-al XIX-lea, dominată de voluntara și nostalgică imitare a societății abbaside imperiale, este în fapt aceea a unor reajustări materiale mereu reîncepute și mereu insuficiente. În domeniul tehnicii, în acela al organizării sociale și în acela al formării intelectuale, un Orient mai puțin sclerosat decît Magrebul, dar și el prizonier al trecutului său, se lăsa încetul cu încetul depășit de o lume nemusulmană, considerată de el ca fiind prea esențial diferită. Religia islamică, în schimb, rămînea neatinsă și avea să continue a-și deschide pe cale pașnică noi teritorii: Africa neagră, de o parte, Indonezia* de alta. Dar civilizația islamică n-avea să mai regăsească niciodată triumfătorul cadru medieval în care reușise să se constituie într-un tot și să învingă dezbinările sale interne prin conștiința unei superiorități pe atunci necontestate.

Partea a doua

**RELIGIE
ȘI SOCIETATE**

DATUL REVELAT ȘI APROFUNDAREA LUI (SECOLELE AL VII-LEA ȘI AL VIII-LEA)

Religie revelată, Islamul, în accepțiunea lui medievală, domina toate activitățile omului, viața lui spirituală și morală ca și atitudinea lui socială și politică. El nu pretindea numai o adeziune la anumite adevăruri, ci impunea și un ansamblu de prescripții care reglementau organizarea lumescă a Comunității credincioșilor. Viața musulmanului se baza așadar pe acest dat spiritual, și în jurul lui se organizaseră, încă dintr-o epocă veche, lumea islamică și civilizația ei.

Fără îndoială, și alte elemente de origine profană au intrat în această din urmă elaborare. Tradițiile țărilor cucerite de primii musulmani, de pildă, n-au fost eliminate în mod definitiv, fie ele tradiții artistice, literare și filosofico-religioase sau cutume. Ele au reapărut sub forme mai mult sau mai puțin vii, uneori în conformitate cu noile principii religioase, dar mai adesea în opoziție cu ele, astfel încât nu se poate afirma, nicidecum că datul revelat a determinat vreodată toate aspectele civilizației crescute sub egida Islamului. Acest dat a constituit totuși baza pe care s-a construit noua viață a comunității islamice, legată de ceea ce forma originalitatea ei față de societățile anterioare; și chiar acolo unde a părut treptat învins, el a rămas un element a cărui rezistență a continuat să se afirme și al cărui rol nu poate fi neglijat.

Datul acesta este mult mai greu de definit decît s-ar putea crede, și el nu s-a înfățișat niciodată cu acea simplitate monolitică atribuită prea lesne credinței musulmane. Furnizat de un text coranic cu privire la care s-au ivit diferite îndoieli, el a fost obiectul unor precizări succesive, care au provocat foarte curînd izbucnirea în sînul Comunității a unor controverse sau chiar a unor divergențe, adesea foarte grave, pe care le-a lăsat deja să fie întrevăzute expunerea noastră istorică, totuși simplificată. Factor de unitate, el a fost și a rămas de asemenea un factor de dezbinare, în măsura în care a făcut obiectul unor interpretări diferite și în care aceste interpretări au fost legate de mișcări politice pătrunse, fiecare, de fanatism.

În privința Coranului mai întîi, care se confundă prin definiție în spiritul credincioșilor cu Cuvîntul lui Dumnezeu și care constituia așadar regula esențială a comportamentului lor, nu trebuie să uităm că versetele, „recitate“ de Muhammad, după cum s-a văzut mai sus, în temeiul unui ordin imperativ căruia nu era în măsură să i se sustragă, nu s-au înfățișat decît tîrziu ca un depozit intangibil, fixat în ordinea și în forma pe care o cunoaștem în prezent. Textul lor sacru își are propria istorie, fără de care multe dintre discuțiile din primele secole n-ar putea fi înțelese astăzi.

Potrivit tradiției musulmane, ele n-au fost consemnate în scris sub controlul lui Muhammad, care nu le-a reunit niciodată într-un tot, ci s-a mulțumit să vestească, doar cu puțin timp înainte de moartea lui, sfîrșitul unei Revelații eşalonate pe un lung șir de ani. Ele fuseseră pe deasupra comunicate în fragmente succesive, datorită unor împrejurări schimbătoare din cursul vieții Profetului, fără ca vreodată acesta să se simtă legat printr-o afirmație anterioară: „Scurtăm un verset sau îl facem uitat, aducem unul mai bun sau unul asemănător“, se spune, de exemplu în versetul 100 al suratei a II-a.

Inițiativa cîtorva Discipoli constituie singura
149 explicație a faptului că diferite pasaje ale Coranu-

lui au fost notate succesiv în chip nesistematic și pe materiale de tot felul, de cele mai multe ori foarte rudimentare (foi de palmier, cioburi, fragmente de oase), apoi regrupate pînă a da naștere la adevărate copii pe pergament. Mai degrabă decît în aceste foi, oamenii se încredeau însă în memoria auditorilor, dintre care despre unii se spunea că „reuneau Revelația în pieptul lor“. Unor atare personaje le-a revenit deci pe urmă, după mărturii care nu pot fi respinse cu temei, sarcina de a nota în scris sau mai curînd de a dicta propria lor formulare a suratelor coranice. Vărul lui Muhammad, Ibn al-'Abbās, celălalt văr și ginere al său, 'Alī, unii celebri tradiționiști, ca Ubayy și Ibn Mas'ūd* au fost astfel răspunzători de versiuni personale, în timp ce primii califi Abū Bakr și 'Umar l-au pus să îndeplinească aceeași sarcină pe Zayd, fost sclav eliberat al Profetului, care trăise în anturajul său imediat și îi servise chiar, după unii, drept „secretar“. Această ultimă versiune a fost aleasă după aceea, în timpul celui de-al treilea calif 'Uthmān și din ordinul lui, drept singura ce avea autoritate și care a devenit „vulgata“, copiată oficial în diverse exemplare ce au fost trimise în fiecare din marile orașe ale lumii musulmane, ca Damascul, Kūfa, Basra și Mecca.

Această ultimă măsură, care pare greu de pus la îndoială, ar fi suficientă pentru a dovedi că textul sacru n-a fost imediat stabilit în mod irevocabil. Ea n-a împiedicat dealtfel pe locuitorii orașului Kūfa să rămînă credincioși versiunii lui Ibn Mas'ūd, din care au ajuns pînă la noi anumite variante, și n-a șters nici amintirea *corpus*-ului lui 'Alī, care prezenta suratele într-o ordine diferită și conținea pe lîngă ele capitole suplimentare, al căror text este păstrat în unele lucrări. Dealtfel, urme ale impreciziei cu care a fost consemnată Revelația se mai găsesc în titlurile diferite pe care transcrierile oficiale le dau cîtorva surate, denumind, de pildă, același capitol aici „Ajutorul“ și dincolo „Cîntecul“.

„Lecturi“* diferite ale textului stabilit au rămas, pe de altă parte, posibile multă vreme datorită nu numai absenței de semne marcînd vocalele în grafia arabă primitivă, ci și polivalenței anumitor litere ale acestei scrieri atunci cînd sînt lipsite de semne diacritice, ceea ce era cazul în copile cele mai vechi, în care același semn putea fi citit, de pildă, *b*, *n*, *t*, *th* sau *y*. Mai multe sisteme de lectură coranică s-au răspîndit astfel în prima epocă a Islamului, și abia în secolul al X-lea a fost fixat la șapte numărul lecturilor autorizate, lecturi între care diferențele rămîneau în general minime, dar care făceau totuși obiectul unor discuții uneori pătimașe din cauza interpretărilor tendențioase pe care le puteau introduce. Adevărul este că rămîne dificil a face o distincție între „lecturi“ și „variante“, lecturile lui Ibn Mas‘ūd, de exemplu, încă folosite la începutul secolului al X-lea și rămase apreciate mai ales în cercurile și‘ite, comportînd uneori adaosuri care le aseamănă mai degrabă cu variante.

Un exemplu de lectură divergentă poate fi oferit de textul versetului 56 al suratei XXXIII, unde fraza: „Dumnezeu și îngerii lui îl binecuvîntează (*yusallūna*) pe ‘*alā*) Profet (*al-nabī*)“ era citită de Ibn Mas‘ūd: „Dumnezeu și îngerii lui îl unesc (*yasilūna*) pe ‘*Alī* (*‘Aliyan*) cu Profetul (*bi-l-nabī*)“, ceea ce introducea personalitatea lui ‘Alī, deosebit de scumpă și‘iților, într-un context unde, după alții, ea n-avea ce căuta.

Un exemplu de adaos poate fi găsit în versetul zis „al Lumînii“ (*Coran*, XXIV, 35) unde, în loc de: „Dumnezeu este Lumina cerurilor și a pămîntului. Lumina lui se aseamănă cu o firidă în care se găsește o candelă...“, Ibn Mas‘ūd citea „Dumnezeu este lumina cerurilor și a pămîntului. Lumina lui este după asemănarea luminii aceluia care crede în El și îi iubește pe oamenii din familia Profetului său; ea este ca o firidă în care se găsește o candelă...“

În ambele cazuri citate, este manifestă aluzia la rolul eminent al lui ‘Alī și la datoria de a-i iubi pe descendenții Profetului, potrivit cerințelor doc-

trinei și'ite. Există însă și variante mai puțin „orientate“, în felul aceleia care privește începutul suratei CIII, care se citește în prezent astfel: „Prin ursită, omul este expus pierzaniei, afară de aceia ce au crezut“, în timp de Ibn Mas'ūd citea: „Prin ursită, Noi l-am creat desigur pe om pentru pierzania lui“.

Versiunile lui Ibn Mas'ūd au fost condamnate oficial la Bagdad, la începutul secolului al X-lea, ceea ce dovedește că la acea epocă ele erau încă păstrate fățiș în anumite cercuri. Cît despre lecturile coranice autorizate, ele aveau pe atunci fiecare zona ei de influență, una Damascul, cealaltă Basra, de pildă, și era obiceiul ca, într-un oraș determinat, Rugăciunea să fie totdeauna condusă recitînd Coranul după o aceeași lectură. Se știe astfel că în Siria, după mărturia unui geograf din secolul al X-lea, domneau pretutindeni lecturile lui Abū'Amr, cu excepția Damascului, unde în marea moschee nu se putea conduce Rugăciunea decît dacă se cunoștea lectura lui Ibn 'Amir. Interesul arătat pentru acest gen de divergențe depășea cu mult domeniul simplelor speculații pentru a-l atinge pe acela al vieții religioase cotidiene, după cum dovedește o anecdotă vioaie a aceluiași geograf, al-Makdisi*, povestind cum provocase la Zabīd, în Yemen, uimirea unui cadiv prin lectura pe care o adoptase.

Aceste variații de text se adăugau numeroaselor obscurități ale cărții sacre pentru a explica faptul că încă dintr-o epocă veche Coranul a făcut obiectul unor comentarii cu caracter foarte divers și nu lipsite de intenții polemice. Alături de explicații pur gramaticale, necesare pentru înțelegerea unei limbi arhaice, figurau ocazional în ele interpretări uneori simbolice, destinate să justifice cutare sau cutare doctrină. Sensului firesc al versetelor, unii comentatori îi opuneau unul „ascuns“, considerat drept singurul adevărat. În timp ce tradiționaliștii rămîneau credincioși sensului firesc, raționalizării și susținătorii unor doctrine ezoterice apărau cu dîrzenie această semnificație nouă.

Este explicabil că o atare exegeză a întâlnit în perioada inițială detractori. Dar eforturile cu caracter mai puțin tendențios suscitau de asemenea reticențe, căci explicația textului revelat ducea prea des la descoperirea în cuprinsul lui a unor contradicții și la încercarea de a le rezolva recurgând la raționamente în care opinia personală și grija de logică jucau un mare rol. Aceste tentative erau deci considerate ca impietăți și se prefera la început a socoti că Dumnezeu își exprimase gândirea corect și limpede; în adevăr, oare un verset nu declară: „Dacă-i vezi pe cei ce caută să adâncească semnele [ayāt, cuvânt care la acest sens îl adaugă și pe acela de „verset coranic“] Noastre, întoarceți fața de la ei“ (Coran, VI, 67).

Cum știința comentatorilor își câștigase totuși treptat dreptul de cetățenie, s-au discutat pe urmă regulile ce trebuiau urmate, unii pretinzând ca interpretările să fie sprijinite pe tradiții datînd de la Profet și de la Discipoli, ceilalți făcînd să intervină reflecții exterioare acestui cadru. De fapt, condițiile în care textul Coranului fusese cules și păstrat deschiseseră calea pentru multe incertitudini ce reclamau cercetări aprofundate. Pe de altă parte, toate mișcările religioase sau politico-religioase care s-au manifestat în Islam nu puteau decît să simtă nevoia ineluctabilă de a-și justifica doctrina lor recurgînd cu mai mult sau mai puțină subtilitate la propria lor interpretare a textului Revelației, rămas și pentru ele baza noilor lor construcții. Semnificativ este, de exemplu, faptul că mu'tazilismul, școală calificată adesea drept raționalizantă și căreia i se atribuie uneori un „sistem filosofic“, deși această din urmă expresie este abuzivă, nu s-a dat în lături să demonstreze teza lui despre „Coranul creat“, recurgînd la versete coranice. Chiar și adepții unor doctrine ezoterice care credeau într-un adevăr ascuns, inaccesibil vulgarului, au continuat să vadă în Coran învelișul exterior pe care e suficient să știi a-l străpunge pentru a ajunge la cunoașterea realității profunde.

Toate aceste trăsături au contribuit în definitiv să scoată în relief locul excepțional ocupat în civilizația musulmană de o scriere căreia — cu rare excepții — toți erau de acord să-i recunoască „inimitabilitatea“ unică. Pentru ei stilul Coranului n-avea și nu putea să aibă pereche. Dealtfel „revelarea“ în această limbă arabă care nu atinsese mai înainte nivelul unei limbi de cultură avea să devină primul temei al sentimentului de superioritate care a pus stăpânire pe locuitorii Arabiei începând de la propovăduirea lui Muhammad.

Coranul a conferit în adevăr o calitate preeminentă limbii de care se servea și care, găsindu-se chiar prin aceasta menită unei folosiri liturgice cu totul apte de a o valorifica, a rămas limba prin excelență vehiculată a noii civilizații, destinată să se perpetueze în credințele religioase, cu toate că unele regiuni făcuseră să renască, începând din secolul al XI-lea, limbile și literaturile lor locale. În ochii gramaticienilor* arabi de pildă, ea a rămas totdeauna modelul la care era necesar să te referi în toate ocaziile. Ea a fost aceea pe care se străduiau s-o explice studiile filologice care au început să înflorească în secolul al VIII-lea și în cel de-al IX-lea și care recurgeau pentru a o înțelege fie la poezia zisă preislamică, a cărei culegere începuse pe atunci, fie la vorbirea beduinilor, care erau considerați ca păstrând idiomul arab cel mai vechi, în toată puritatea lui. În pofida evoluției și mlădierii considerabile pe care avea s-o cunoască proza artistică în primii ani ai Imperiului musulman, Coranul a fost totdeauna privit ca normă gramaticală, în timp ce invocațiile sale lirice rămâneau modelul perfect al frumuseții literare, model pe care doar poeții nerespectuoși, ca al-Ma'arrī*, au cutezat să încerce a-l întrece.

Odată cu această limbă cristalizată în necontes-tata ei puritate, revelația coranică a contribuit la răspîndirea unei culturi cu adevărat arabe, aceea pe care o constituiau tradiții, anecdote și proverbe datînd din epoca anteislamică și din primii ani ai Islamului. Această cultură e aceea care a fost opusă cu un succes uneori variabil, dar cu o con-

stantă tenacitate, moștenirilor zise „străine“ — aceea a elenismului și mai ales aceea a iranismului —, pe care unele elemente încercau progresiv să le integreze patrimoniului musulman. Guvernanții care au susținut această luptă știau în adevăr că a pune la îndoială cultura arabă echivala cu a atinge, pe de o parte, Revelației, „arabă“ prin definiție, pe de altă parte, meritele poporului arab, care fusese ales ca depozitarul ei. Va trebui să așteptăm perioada pe care o vom numi post-clasică, pentru ca să vedem admise oficial opere literare ce se sustrăgeau acestei tradiții lingvistice și culturale născute din admirația pentru Coran.

Un atare climat de venerație a dominat evident orientarea studiilor coranice vechi și se înțelege de la sine că eforturile depuse de exegeții și filologii musulmani de tendințe diferite pentru a preciza înțelesul exact al textului sacru nu s-au înrudit niciodată decît de foarte departe cu acelea ale istoricilor occidentali moderni. Aceștia, la rîndul lor, au căutat mai puțin să interpreteze suratele coranice decît să le compare și să le claseze, pentru a determina ordinea cronologică în care ele au trebuit să fi fost revelate altădată. Transcrierea adoptată de primii califi rînduia în adevăr capitolele în ordinea lungimii, cele mai lungi în frunte, începînd cu surata a II-a, care urmează „Liminara“ și cuprinde două sute optzeci și opt de versete, iar cele mai scurte la sfîrșit, unde unele surate numără mai puțin de zece versete. După tradiție, capitolele de la Mecca, cele dintîi revelate, ar fi fost în general cele mai scurte, în timp ce capitolele de la Medina erau, dimpotrivă, destul de lungi; așadar, ordinea actuală ar fi în ansamblu inversul ordinii cronologice. Dar în detaliu, numeroase probleme se pun celui ce vrea să încerce o reconstituire cronologică, a cărei cunoaștere ar fi importantă pentru a putea stabili diferitele etape ale Revelației.

Aceiași orientaliști moderni s-au interesat, pe de altă parte, de problemele puse de o limbă pe care ei refuză s-o recunoască numai ca imagine a vor-

birii kuraşişilor din Mecca, ci voiesc s-o lege de acea *koiné*¹ poetică răspîndită, pare-se, în Arabia și chiar în regiunile siro-mesopotamiene încă din secolul al VI-lea. Dar eforturile lor în această direcție n-au ajuns încă la nici o concluzie fermă, atît de greu a rămas de a stabili raporturi între limba Coranului, aceea a rapsozilor din Arabia și aceea a mediilor arabe creștine, unde scrierea* arabă însăși ar fi luat, pare-se, naștere din variantele cursive ale altor scrieri semitice mai vechi, aflate în uz pe atunci. Fără îndoială, limba comună putea fi, în secolul al VII-lea, sensibil mai evoluată decît au înclinat unii să creadă. Dar vestigiile ei ajunse pînă la noi nu permit formarea unei opinii precise, și nu se știe în ce măsură textele poeziei preislamice. Îndosebi, n-au fost adaptate, cu prilejul compilării lor în epoca abbasidă, la ceea ce se considera atunci ca fiind norma „clasică“.

Fără a intra ulterior în amănuntele discuțiilor la care a dat loc studiul textului coranic printre exegeții sau filologii musulmani, ca și printre istoricii din vremea noastră, putem prezenta aci principalele teme ale predicării care a hrănit gîndirea medievală, înainte de a rămîne pînă în zilele noastre baza oricărei gîndiri islamice. Aceste teme pot fi ilustrate printr-un anumit număr de citate, a căror traducere nu dă însă decît o idee depărtată, pînă într-atît îmbracă ele în arabă o formă expresivă și, s-ar putea chiar spune, o veritabilă forță incantatorie.

O întregă serie de surate, printre care cele mai scurte și probabil cele mai vechi, proclamă într-un stil cu contraste tari și bogat în imagini apropierea iminentă a judecării de apoi*, despre care se găsește în *Coran*, LXXXIV, 1—12, o descriere caracteristică:

*Cînd cerul se va despica,
și-L va asculta pe Domnul său, după cuvîntă,
cînd pămîntul se va netezi,*

¹ *koiné* (gr.) = limbă comună (n.t.).

*aruncînd tot ce e pe el și deșertîndu-se,
și-L va asculta pe Domnul său, după cuviință,
atunci, o, Omule, ce te străduiești cu totul
spre Stăpînul tău,
îl vei întîlni.*

*Cel ce-și va primi cartea în mîna dreaptă
va fi judecat cu blîndețe
și se va înapoia la ai săi, în bucurie;
iar cel ce-și va primi cartea după spatele său,
va chema nimicirea
în timp ce va arde în vîlvătaie.*

Aceste surate inspiră oamenilor teama de pedeapsa finală, care va fi însoțită de copleșitoare manifestări ale puterii divine în ziua cutremurătoare cînd „oamenii vor fi ca fluturi împrăștiați, cînd munții vor fi ca fulgi de lînă scărmanată“ (Coran, CI, 4—5); în acea clipă, în adevăr, „cînd cerul se va despica, cînd stelele se vor împrăștia, cînd mările vor fi aruncate peste malurile lor, cînd mormintele vor ieși la lumină, sufletul va ști ce a adunat pentru el și împotriva lui“ (Coran, LXXXII, 1—5). Sînt tot atîtea chemări repetate la o reformă morală și religioasă, de îndemnuri la rînduirea vieții pe pămînt în funcție de cea de apoi, apeluri ce se adresau mai ales la origine, pare-se, bogaților negustori din Mecca, vinovați de a-i oprima pe cei slabi și săraci, dar care aveau să păstreze apoi o valoare de amenințare, exprimată îndeosebi de surata XCII:

Prin noapte, cînd se întinde!

Prin zi, cînd strălucește!

Prin Ceea ce făcut-a bărbatul și femeia!

*Cu adevărat, roadele strădaniilor voastre sînt
deosebite*

Cel ce dă, ce e cucernic

și recunoaște ca adevărată Prea Minunata Răsplată,

aceluia înlesni-vom atingerea Supremei Tihne.

Celui zgîrcit și plin de-nfumurare,

ce vede o minciună în Prea Minunata Răsplată,

aceluia înlesni-vom atingerea Supremei Cazne,

și la nimic nu-i va sluji averea cînd va cădea în foc

Cu prilejul zilei de apoi, fiecare va fi judecat după faptele sale: „Cel ce va fi făcut binele cât greutatea unui fir de colb, îl va vedea. Cel ce va fi făcut răul cât greutatea unui fir de colb, îl va vedea“ (Coran, XCIX 7—8). După ce vor fi cunoscut o „învier“, a cărei „realitate“ este afirmată de numeroase versete, cei buni vor avea parte de plăcerile raiului: „Răsplata lor vor fi, alături de Dumnezeu lor, grădinile Edenului sub care curg pîraie, unde vor sălășlui nemuritori, pe veci. Dumnezeu va fi mulțumit de ei, și ei vor fi mulțumiți de Dumnezeu“ (Coran, XCVIII, 7—8). Cît despre cei răi, ei vor fi aruncați în iad, „dogoarea“, „Focul aprins al lui Dumnezeu, care mistuie pînă la răunchi și se închide deasupra lor ca o boltă pe înalte coloane de flăcări“ (Coran, CIV, 6—9). Și în timp ce ecoul acestor teme va continua să se facă auzit în tot timpul vieții lui Muhammad, descrierile răsplății sau a pedepsei promise vor atinge uneori o minuțioasă precizie care nu va exclude suflul poetic. Surata LVI, 26—43, după ce evocă soarta deosebit de demnă de invidiat a unor aleși, care sînt „Apropiații lui Dumnezeu“, se silește să prezinte astfel soarta Tovarășilor Dreptei sau ai Stîngii:

*Tovarășii Dreptei (care sînt tovarășii Dreptei!)
 vor fi înșirați printre jujube
 și salcîmii fără spini,
 într-o umbră întinsă,
 lîngă ape curgătoare
 lîngă poame îmbelșugate,
 nici tăiate, nici păzite,
 culcați pe așternuturi ridicate deasupra solului.
 Hurii ce le-am creat desăvîrșite
 și le-am păstrat fecioare,
 gingașe, de aceeași tinerete,
 date vor fi Tovarășilor Dreptei,
 sumedenie dintre Cei dinainte
 și sumedenie dintre Cei de apoi!*

*Tovarășii Stîngii (care sînt Tovarășii Stîngii!)
 vor fi într-un vînt arzător și o apă clocotită,
 sub o umbră de fum neagră,
 nici răcoroasă, nici binefăcătoare.*

Alături de acest mesaj totodată escatologic și moral, al cărui conținut simplu și ale cărui imagini violente nu oferă totuși nici o regulă de viață, a apărut foarte devreme trăsătura majoră a propovăduirii muhammadiene, și anume proclamarea unicității unui Dumnezeu, care poruncește universului și conduce oamenii după voința lui. O surată, surata CXII, al cărei titlu este adesea tradus prin „surata Cultului sincer“, constituie expresia cea mai desăvârșită a acestei dogme, simțită ca atare de musulmani, cărora le-a plăcut s-o reproducă în inscripțiile monumentale cu caracter religios, ca și pe monezile cele mai vechi:

Spune: *El este Dumnezeu, cel unic,
Dumnezeu cel veșnic.
El n-a zămislit și n-a fost zămislit.
De-o seamă cu El nu-i nimeni.*

Un verset, versetul 16 al suratei a III-a, în care Dumnezeu însuși atestă unicitatea sa, constituie în această privință încă o mărturie frecvent repetată: „Dumnezeu mărturisește astfel că nu e Dumnezeu afară de el, iar îngerii și cei ce posedă știința și se ridică pentru dreptate mărturisesc că nu e Dumnezeu afară de El, Puternicul, Înțeleptul“. Dar relația ce există între un Dumnezeu atotputernic și omul pe care l-a creat este exprimată mai ales prin surata zisă „Liminară“ (*Fātiha*), singurul text de rugăciune pe care-l conține Coranul și care din această cauză joacă un rol eminent în liturghie:

*În numele lui Dumnezeu, cel milostiv, cel îndurător,
Laudă lui Dumnezeu, Stăpîn al lumilor,
Milos, îndurător.
Stăpîn al zilei Judecării!
Pe Tine te preamărim, Ție îți cerem ajutor:
Du-ne pe calea cea dreaptă,
calea celor cărora le-ai dăruit binefacerile Tale,
care nu sînt
nici ținta mîniei Tale, nici rătăciții.*

Acest Dumnezeu unic, numit în arabă *Allāh* (după un cuvânt care înseamnă la origine „Dumnezeul“), era un dumnezeu personal, Stăpînul fiecărei ființe, înzestrat cu numeroase calificative, care apar în chip mai mult sau mai puțin regulat în diversele versete și care au fost foarte curînd adunate pentru a face cu ele o listă, aceea a Numelelor* lui Dumnezeu, în număr de nouăzeci și nouă. Savanții moderni s-au întrebat, în această privință, în ce măsură această concepție s-a îmbogățit și s-a transformat treptat în cursul Revelației, plecînd de la un nucleu inițial. S-au putut astfel face ipoteze asupra vechimii noțiunii Dumnezeului „milostiv“, care apare în formula ce precede fiecare surată, „În numele Domnului, cel Milostiv, cel Milos“. Este însă evident că pentru musulmanul din evul mediu, ca și pentru credinciosul de azi, o atare preocupare n-avea nici un rost și că-i era de ajuns să găsească în Coran o imagine a lui Dumnezeu cu aspecte complementare, pe care le socotea deopotrivă de importante.

Această imagine era în primul rînd aceea a unui Dumnezeu creator, care nu numai că a creat lumea, ca în tradiția iudeo-creștină: „Acela care a făcut în șase zile cerurile și pămîntul și ce este între ele, apoi S-a așezat cu măreție pe tron“ (*Coran*, XXV, 60), ci continuă să creeze tot ce mișcă și trăiește pe pămînt. El e principiul oricărei vieți, cuprinde și cunoaște orice lucru, după cum afirmă un verset deseori reprodus: „Dumnezeu — nu este Dumnezeu afară de El — este Cel viu, Cel veșnic. Nici toropeala, nici somnul nu-L cuprind. Al Lui este ceea ce se află în ceruri și ceea ce se află pe pămînt. Care e acela ce va mijloci pe lîngă el fără voia Lui? El știe ce se găsește înaintea oamenilor și în spatele lor, în timp ce ei nu cuprind din știința Lui decît ce vrea El. Tronul Lui se întinde peste ceruri și pămînt. Păstrarea lor nu-L copleșește. El este Cel înalt, Cel puternic.“ (*Coran* II, 256).

Din atotputernicia lui Dumnezeu, din atotștiința și îndurarea lui, decurg principalele sale aspecte. În îndurarea lui, el a dăruit Revelația, pentru a permite oamenilor să urmeze calea cea dreaptă,

și-i iartă pe cei ce s-ar rătăci. Dar, atotputernic, el îi conduce în același timp pe oameni după bunul său plac și poate „rătăci pe cine vrea“, să facă credincios sau necredincios pe cine vrea: „Aceluia pe care Dumnezeu vrea să-l îndrume, El îi deschide pieptul în fața Islamului. Aceluia pe care vrea să-l rătăcească, El îi face pieptul îngust, îl pune la strîmtoare de parcă s-ar sui la cer. Astfel Dumnezeu face mînia Lui să apese asupra aceluia ce nu cred“ (*Coran*, VI, 125). Răspunderea omenească, afirmată de versetele privitoare la judecata de apoi, se găsește astfel limitată de alte pasaje, care par să se fi aplicat inițial la rătăcirea de neînțeles în care se complăceau oamenii din Mecca atunci cînd au refuzat să adere la Islam. Resursa esențială rămîne în acest caz însuși Dumnezeu, căruia musulmanul n-are decît să i se destăinuiască cerîndu-i adăpost.

Transcendent și unic, Dumnezeul „căruia nimic nu i se aseamănă“ (*Coran*, XLII, 9) se interesează totuși de oameni, creaturile lui. Ei sînt aceia căroră le-a transmis Porunca lui sub forma Revelației, care este deci Cuvîntul lui. El îi ajută pe credincioși cu Sufletul sau Duhul său, de nu chiar cu Prezența lui, dacă trebuie înțeles astfel termenul *sakīna*, mai degrabă întrebuițat de comentatori ca însemnînd „seninătate, calm“, termen ce apare în versetele din perioada de la Medina, cum e următorul: „El e acela care a făcut prezența divină să pogoare în inimile credincioșilor, pentru ca ei să adauge o credință la credința lor“ (*Coran*, XLVIII, 4). Dar prezența lui Dumnezeu este cel mai adesea simbolizată de Lumina lui, pe care o evocă celebrul verset 35 al suratei XXIV: „Dumnezeu este Lumina cerurilor și a pămîntului. Lumina Lui seamănă cu o firidă în care se află o candelă; candela este într-un vas de sticlă: sticla lucește ca o stea sclipitoare. Ea pare aprinsă dintr-un pom sfințit, măslin ce nu este nici din Răsărit, nici din Apus, al cărui ulei ar fi în stare să lumineze singur, chiar dacă nici un foc nu l-ar atinge. Lumina peste Lumina. Spre Lumina Sa Dumnezeu îndreaptă pe cine vrea.“

Dumnezeu are, pe de altă parte, ca slujitori și soli, îngerii, creați din lumină, cărora li se opun demonii, creați din foc și comandați de Iblīs*. Iblīs ar fi un fost înger, care s-ar fi răsculat și ar fi refuzat să se prosterneze în fața primului om, spunând: „Sînt mai bun decît ceea ce ai creat. Tu m-ai creat din foc, pe cînd pe el l-ai creat din argilă” (*Coran*, XXXIX, 77). Între îngeri și demoni subzistă djinnii*, moșteniți de la credințele anteislamice.

Cu oamenii, „fiii lui Adam”, Dumnezeu a încheiat un Pact* înainte chiar ca ei să fi fost creați: „Și amintește-le că atunci cînd Dumnezeuul tău a scos o seminție din rărunchii fiilor lui Adam și i-a făcut să mărturisească împotriva lor înșile: «Nu sînt eu oare Dumnezeuul vostru?» urmașii fiilor lui Adam au răspuns: «Da! stăm martori despre această!»” (*Coran*, VII, 171). El i-a lăsat însă lui Iblīs puterea de a-i ademini pe oameni și, pentru a-i menține pe aceștia pe calea cea dreaptă, el a trimis revelații succesive diferitelor popoare, care au refuzat să le asculte. Așa a făcut poporul lui Noe, la fel ca tribul ‘Ad* și neamul Thamūd*, popoare legendare din Arabia, care, înaintea oamenilor din Mecca, s-au făcut vinovați de respingerea mesajului și de o necredință stigmatizată în unele surate: „Înainte de ei, poporul lui Noe a strigat că ar fi o minciună. Pe slujitorul Nostru l-au făcut mincinos. Au spus despre el: «E un smintit!» A fost respins și s-a rugat către Domnul lui: «Sînt biruit, ajută-mă!» Noi am deschis porțile cerului unui puhoi năvalnic; am făcut izvoare să țîșnească din pămînt, și cele două șuvoaie s-au unit după porunca dată [...] Poporul ‘Ad a strigat împotriva minciunii. Cum Mi-au fost zbuciumul, așa și semnele prevestitoare! Am dezlănțuit împotriva lor, într-o zi aducătoare de nenorociri, nesfîrșită, un vînt vijîitor care smulgea oamenii ca trunchiurile de palmier dezrădăcinate [...] Thamūzii au tratat de minciuni prevenirile. Ei au strigat: «Urma vom oare pe un singur om ieșit din noi? Am cădea atunci în rătăcire și în nebulie! Virtutea pilduitoare i-a fost dată numai lui dintre noi? Nicidecum. E

un înșelător nerușinat!» Ei vor afla mîine cine e înșelătorul nerușinat!“ (Coran, LIV, 9—12, 18—20 și 23—26).

Alte exemple analoage sînt luate din istoria poporului evreu. Astfel Avraam* a încercat zadarnic să-i abată pe ai săi de la adorarea idolilor: „Ei s-au întors de la el și au fugit. El s-a strecurat atunci lîngă idolii lor și le-a zis: «Cum! Nu mîncați? De ce nu vorbiți?» și s-a năpustit asupra lor, lovindu-i cu dreapta. Oamenii au alergat spre el: «Vă închinați, a întreat el, la ceea ce ciopliți, cînd Dumnezeu e acela care v-a făcut, pe voi și ceea ce ați plăsmuit? — Clădiți un cuptor pentru el, i se răspunse, și aruncați-l în văpaie!»“ (Coran, XXXVII, 88—95). Cît despre Moise*, el și-a condus poporul spre Pămîntul făgăduinței, dar în timp ce primea pe muntele sfînt poruncile lui Dumnezeu, poporul lui și-a cioplit un idol și a pornit să i se închine: „cînd Moise spuse poporului său: «O, norod al meu! v-ați făcut rău vouă înșivă luînd Vițelul de aur ca idol. Întoarceți-vă la Creatorul vostru și ucideți-vă! Va fi mai bine pentru voi în ochii Creatorului vostru și El își va reveni din mînia Sa împotriva voastră. În adevăr, El este Revocatorul, Îndurătorul»“ (Coran, II, 51). Mai sînt pomeniți și alți trimiși — Lot, Iosif, Ilie, Eli-seu — ca martori ai atotputerniciei divine, de care nimeni nu poate să scape. Muhammad apare astfel ca ultimul dintre acești profeți pe care Dumnezeu i-a trimis omenirii necredincioase și trufașe, acela, de asemenea, care aduce oamenilor mijlocul mîntuirii definitive. Povestirea pedepselor suferite de popoarele care i-au respins pe predecesorii săi umple versetele din cea de-a doua perioadă de la Mecca, corespunzătoare celor mai aprinse certuri între Muhammad și kurayșiți.

La capătul șirului pe care-l încheie apariția lui Muhammad se situează figura lui Iisus, numit 'Isā*, a cărui naștere virginală Coranul o recunoaște și căruia îi atribuie miracole, fără a face însă din el mai mult decît un profet: „Aminteste, cînd îngerii au zis“: «O, Maria! Dumnezeu îți vestește Cuvîntul ce vine de la El, al cărui nume este Mesia,

Iisus, fiu al Mariei, care va străluci în viața cea nemijlocită și în cea de apoi și va fi printre Apropiatii Domnului. El va grăi oamenilor, în leagăn și în vârsta de barbat și va fi printre sfinți»” (*Coran*, III, 40—41). Dealtfel, Muhammad, vorbind la porunca unui Glas pe care-l identificase cu acela al îngerului Gabriel, n-avea pretenția de a propovădui o religie nouă. Invățătura pe care a proclamat-o a fost pentru el religia lui Avraam hanif, pe care evreii și creștinii o alteraseră și pe care era însărcinat s-o restabilească în integritatea ei. De aci, îndemnurile repetate adresate de el „celor cu Scriptura” pentru a-1 face să accepte Revelația autentică și să-și lepede erorile: „O, voi, cei cu Scriptura! De ce denaturați adevărul cu ajutorul maslurii? De ce tănuiți adevărul cu toate că știți?” (*Coran*, III, 64). „O, voi, cei cu Scriptura! Nu întreceți măsura în credința voastră! Nu spuneți despre Dumnezeu decît adevărul! Mesia, Iisus, fiul Mariei este doar Apostolul Domnului, Cuvîntul Lui pus de el în Maria și un Duh ieșit din El. Credeți în Dumnezeu și în Apostolii Săi și nu spuneți: «Trei!» Incetați! Va fi un bine pentru voi. Dumnezeu nu e decît unul. Mărire Lui. El să aibă un copil? Al lui e ceea ce este în ceruri și pe pămînt. Dumnezeu e de ajuns ca ocrotitor!” (*Coran*, IV, 169).

În această perspectivă, Avraam era întemeietorul templului de la Mecca, identificat cu Ka'ba: „Și amintiți-vă cînd am făcut [din templul de la Mecca] un loc de adunare și un adăpost pentru oameni, și am zis: «Țineți locul lui Avraam ca loc de rugăciune!» Făcut-am învoială cu Avraam și Ismail zicîndu-le: «Curățați casa Mea pentru cei ce fac înconjurul ei, pentru cei ce se retrag ca să se reculeagă, pentru cei ce se pleacă și se închină în ea»” (*Coran*, II, 119). „Amintiți-vă cînd Avraam, cu Ismail, înălța zidurile [templului de la Mecca], zicînd: «Stăpîne! Primește aceasta de la noi! Tu ești Cel ce aude! Cel ce știe!»” (*Coran*, II, 121). Mecca era astfel considerată leagănul Revelației eterne, comunicată de acum înainte de Muhammad

în arabă, căci ea se adresa mai întâi poporului arab, ales de Dumnezeu ca s-o primească.

Această învățătură plină de amintiri iudeo-creștine, în care se regăseau accente demne de profeții biblice și pasaje comparabile cu imnuri siriace, se învecina în apelurile lui Muhammad cu prescripțiile care reglementau pe viitor viața noii comunități. Era vorba mai întâi de prescripțiile rituale care priveau îndeplinirea Rugăciunii, a Postului și a Pelerinajului; îl obligau pe credincios să se achite de Dania legală și corespundeau la atitudinea de supunere definită mai înainte. Dar se găseau în ea și prescripții sociale privind căsătoria*, moștenirea și sclavia, al căror scop era în general acela de a corecta vechile obiceiuri ale arabilor beduini sau caravanieri, îndeosebi în ceea ce privește protecția femeilor și a orfanilor. Semnificative în această privință sînt anumite pasaje ale suratei zise „a Femeilor“, ale cărei versete au fost revelate după bătălia de la Uhud, care se soldase prin moartea unui mare număr de credincioși: „Dați orfanilor bunurile lor! Nu răspundeți la bine cu răul! Nu mîncăți averea lor în folosul averii voastre, căci aceasta e un păcat greu. Dacă vă e teamă că veți fi nedrepti față de orfani... atunci luați ca soții două, trei sau patru dintre femeile care vă vor fi plăcute, dar dacă vă e teamă că nu veți fi cu dreptate, atunci luați numai una sau concubine! Aceasta vă va ajuta să nu fiți părtinitori“ (*Coran*, IV, 2—3). În aceeași surată se mai poate citi: „O, voi cei ce credeți! Nu vă apropiați de Rugăciune atunci cînd sînteți beți, înainte de a ști ce spuneți! Nu vă apropiați de ea în stare de necurătenie —afară doar dacă sînteți în călătorie — înainte de a vă fi spălat! Dacă sînteți bolnavi sau în călătorie, ori dacă unul din voi vine din locul tainic, ori dacă v-ați mîngîiat soțiile și nu găsiți apă, luați nisip bun de pe sol și treceți-vi-l pe față și pe mîini! Dumnezeu e îngăduitor și iertător!“ (*Coran*, IV, 46).

Aceste sfaturi adesea foarte minuțioase, îndeosebi în ce privește regulile de succesiune, se situau pe un plan practic și se deosebeau de adjurațiile

cu caracter teologic, atingînd însă doar rareori o adevărată forță morală, sensibilă totuși într-un verset ca acela ce se străduia să definească evlavia, spunînd: „Evlavia nu constă în a vă întoarce cu fața spre răsărit și spre apus, ci evlavios e acela ce crede în Dumnezeu și în ziua de apoi, în îngeri, în Scriptură și în Profeți, acela ce dă din bunul său — din oricîta dragoste pentru El — rudelor, orfanilor, săracilor, călătorilor, cerșetorilor și pentru dezrobirea sclavilor, acela ce-și săvîrșește Ruggăciunea și face milostenii. Și cei ce-și îndeplinesc făgăduințele cînd le-au făcut, cei statornici în mijlocul greutăților, a nenorocirilor și în clipa primejdiei, aceștia sînt cei drepecți, cei temători de Dumnezeu“ (*Coran*, II, 172). Acestui verset îi poate fi alăturat tabloul, aflat în alt loc, al calităților pretinse de Dumnezeu credinciosului: „Slujiți-l pe Dumnezeu și nu puneți nimic pe o treaptă cu El! Faceți binele tatălui și mamei voastre, aproapelui, orfanilor, săracilor, clientului prin rudenie, clientului prin vecinătate, tovarășului prin vecinătate, călătorului și sclavilor voștri! Dumnezeu nu-l iubește pe cel ce e semet și plin de îngîmfare. El nu-i iubește pe cei care sînt zgîrciți și-i îndeamnă pe alți oameni la zgîrcenie, care trec sub tăcere bunăvoința pe care Dumnezeu le-a arătat-o. Am pregătit pentru necredincioși o pedeapsă înjositoare. Dumnezeu nu-i iubește pe aceia ce-și cheltuiesc bunurile în pomeni doar pentru a fi văzuți de oameni, fără să creadă în Dumnezeu, nici în ziua de apoi. Cel ce-l are pe Satana ca tovarăș, ce dezgustător e acest tovarăș!“ (*Coran*, IV, 40—42).

Dominate așadar de teama de puterea arbitrară a Creatorului și de o încredere destul de vagă în mila lui, temele principale ale Coranului aveau nevoie să fie explicitate pentru a oferi bazele unei adevărate reguli de viață. Această sarcină a fost asumată la început de Muhammad însuși, care a călăuzit cu o atenție veșnic trează primele dezvoltări ale micii sale comunități din Medina; el a rămas pentru viitor interpretul ideal al Revelației,

acela ale cărui fapte și cuvinte, păstrate cu grijă de Discipoli sub formă orală, apoi scrisă, au constituit îndreptarul indispensabil al juristilor și al teologilor ulteriori. Atît de mare a fost, în adevăr, respectul de care n-avea să înceteze de a fi înconjurată, în tot cursul istoriei Islamului, persoana Profetului, încît „comportarea” lui personală, sau *sunna*, reflectată în Tradiția relativă la cuvintele, faptele și gesturile lui, sau *hadîth*, a fost totdeauna considerată ca un fel de ilustrare desăvîrșită și permanentă a doctrinei prea adesea ambiguă, a Revelației. Imitarea acestei *sunna* a inspirat, de pildă, anumite aspecte ale Islamului ulterior, aspecte pe care revelația coranică singură nu le-ar putea explica; este vorba îndeosebi de caracterul lui războinic, imitare a vieții lui Muhammad și a eforturilor sale de a găsi în triumful armelor dovida adevărului misiunii sale.

Obiceiurile urmate de Muhammad corespundeau însă unei situații sociale determinate care, în pofida efectelor unui spirit nou, rămînea mai mult sau mai puțin comandată de deprinderile proprii Arabiei preislamice. Ele nu puteau constitui un răspuns suficient la întrebările pe care aveau să și le pună succesiv, într-un context istoric transformat, membrii unei comunități islamice în plină dezvoltare, agitată de neînțelegeri interne și înviorată prin contactele ei cu civilizațiile bizantină și sasanidă, cărora li se substituise. Principalele probleme pe care le-a avut de dezlegat, încă de la dispariția Profetului și pe măsura ivirii unui anumit număr de crize politice și religioase, cugetarea primilor credincioși, au dat naștere deci unor soluții divergente, corespunzînd la tot atîtea interpretări ale doctrinei musulmane și care explică nașterea unor adevărate școli de gîndire distincte și uneori ouse în diferitele domenii ale teologiei, ale dreptului sau ale misticii.

Domeniul teologic, în care s-au ivit îndată probleme atît de grave ca aceea a *imamat*-ului și statutului credincioșilor, a fost fără îndoială atins cel dintîi de eforturile acestei progresive luări de conștiință. În adevăr, îndată după moartea Profe-

tului, se înfruntaseră, în mijlocul ambițiilor contrare ale pretendenților la succesiunea lui, mai multe atitudini, ale căror consecințe istorice le-am văzut mai sus și care purtau în germene adevărate opțiuni dogmatice. Una fusese aceea a Discipolilor, care au refuzat la început să creadă în moartea lui, socotind că Revelația nu este încheiată și că îndrumătorul lor poate că plecase, asemenea lui Moise, ca să-l întâlnească pe Domnul lui, atitudine care a fost repede părăsită, dar care avea să corespundă mai târziu unei poziții fundamentale a unor anumite grupuri de musulmani. Cealaltă fusese aceea a credincioșilor aderenți la ideea că Muhammad trebuie înlocuit printr-un bărbat capabil de a călăuzi la rîndul său Comunitatea. În mijlocul acestor credincioși, divergentele existente între auxiliarii din Medina, care revendicau puterea pentru ei înșiși, și expatriații din Mecca, care au reușit să obțină proclamarea unuia dintre ei, Abū Bakr, și să elimine ruda cea mai apropiată a lui Muhammad în persoana vărului și ginerelui său 'Alī, au dat nastere, la rîndul lor, unei adevărate dispute de principii: califatul trebuia oare să revină membrilor familiei Profetului, oricare ar fi competența lor, sau membrilor celor mai calificați ai clanului kurayșitilor?

Această întrebare primordială era menită să se pună cu o acuitate neîncetată crescîndă cu prilejul discuțiilor care au agitat primele patru califate și au stat la baza unei succesiuni de evenimente binecunoscute. Ea era legată de definiția puterii în țara Islamului, problemă cu caracter atît religios cît și politic, dat fiind că era vorba de puterea unui personaj, care succeda Profetului și care purta titlul de „reprezentant“ al Trimisului lui Dumnezeu. Importanța lui n-a făcut decît să crească cu prilejul marii dezbinări care a urmat uciderii celui de-al treilea calif, kurayșitul 'Uthmān, vinovat, după unii, de a nu se fi conformat Legii coranice, privit de alții — potrivit tezei susținute de „răzbu-nătorul sîngelui său“, vărul său Mu'āwiya, pe atunci guvernator al Siriei, înainte de a deveni

întemcietorul dinastiei umayyade — ca o victimă pe nedrept jertfită de adversarii săi.

Acuzațiile pe care, în timpul vieții sale, inamicii săi și anume partizanii lui 'Alī, înlăturat pentru a treia oară, nu încetaseră să i le aducă, priveau inovațiile sale reprobabile — de exemplu, constituirea unui Tezaur în loc de a împărți produsul prăzii între combatanți, conform prescripțiilor originare — precum și modul cum rezervase posturile importante pentru membrii familiei sale, considerați de el ca fiind mai siguri și mai competenți. Pentru a hotărî asupra culpabilității lui, trebuia precizat mai întâi dacă în adevăr califul era dator să respecte cu strictețe prescripțiile coranice sau dacă îi era îngăduit, pentru binele Comunității să introducă regulamente care modificau în fapt aplicarea acestora.

În fața concepției originare apărute de 'Alī și care consta în a menține integral organizarea de tip egalitar instaurată de Profet, se ridica un sistem cu totul diferit, care corespundea acum necesității de a întemeia un stat avînd structura lui proprie și apărătorii lui siguri. Pentru unii precumpănea respectul față de vechea organizare materială legată de dispozițiile inițiale ale Revelației, de Muhammad, de amintirea lui și de prestigiul familiei sale; pentru ceilalți, ceea ce importa în primul rînd erau cerințele practice ale nașterii și menținerii unei noi forme de societate, scăpată de mult din cadrul manifestărilor ei de la Medina. Exprimate în acest fel pentru prima dată, astfel de opțiuni cu privire la natura și la posibilitățile de a institui o ordine socială islamică adaptată mai mult spiritului decît literei textului coranic afirmă în toată complexitatea ei problema legitimității puterii garantate de noua religie; dacă cei mai mulți recunoșteau ca licită condamnarea la moarte a unui calif vinovat, rămînea totuși greu de știut în ce fel trebuiau apreciate, în acest caz, condițiile unei atare infidelități.

În același timp, credincioșii se găseau puși în situația de a se pronunța asupra unei probleme teologice care îi interesa poate în chip și mai

direct, aceea a statutului lor de membri, legitimi sau nu, ai Comunității. Singeroasa bătălie zisă a Cămilei, iscată atunci între Discipoli, a stat la originea unei dezbateri al cărei ecou se regăsește în multe scrieri și care n-a încetat de a alimenta gândirea învățaților și a juriștilor: obiectul ei era de a stabili care dintre cele două părți fusese în dreptul ei cu acest prilej și cum trebuiau judecați cei răspunzători de o asemenea ciocnire. Toți partații la această dramă fratricidă nu trebuiau ei înglobați în aceeași condamnare? Nu se putea da un răspuns decât după determinarea împrejurărilor în care lupta cu armele constituia o greșală gravă și după reflectarea asupra sorții rezervate credinciosului vinovat de o atare greșală. Răspunsurile ce par să fi fost propuse de pe atunci la această întrebare, vitală pentru Comunitatea, a cărei alcătuire exactă trebuia să fie definită și totodată importantă pentru comportamentul individual al musulmanilor puși în fața problemei credinței și a acțiunilor, nu ne sînt exact cunoscute. Ele au fost totuși la originea unor elaborări care s-au concretizat mai tîrziu și ale căror divergențe ar fi suficiente pentru a dovedi diversitatea lor.

Dar cele mai interesante interpretări care au început de atunci a-și croi drum pe planul teologic au fost fără îndoială acelea ale haridjismului și ale șiișmului, astfel cum s-au ivit ele curînd printre partizanii lui 'Alī, ireconciliabil dezbinați și preocupați de a găsi pentru atitudinile lor politice o justificare doctrinală. Haridjiții fuseseră cei dinții care, după ce se separaseră, cum am văzut mai sus, încă din 657, proclamînd: „Judecata aparține numai lui Dumnezeu“, se revoltaseră împotriva lui 'Alī, pentru a întrupa o concepție intransigentă asupra Islamului, care a sedus totdeauna anumite grupuri. Dacă pe planul laic ei n-au desfășurat niciodată o acțiune foarte însemnată sau foarte întinsă, ei aveau să joace un mare rol în istoria gândirii islamice, ajutînd-o să definească anumite noțiuni rămase confuze; opiniile lor, chiar respinse, au stat la originea multor sisteme ce au înflorit în anii posteroari,

Teza esențială susținută de haridjismul primitiv era aceea potrivit căreia Comunitatea cuprindea numai credincioși ce ascultau cu fidelitate de Legea Islamului, excluzându-i pe ceilalți, care trebuiau chiar, potrivit doctrinei originare, să fie uciși fără milă. Practic, aceasta însemna condamnarea fără apel a mai multor Discipoli, începînd cu 'Uthmān, continuînd cu Talha și cu al-Zubayr cît și cu 'Alī însuși, care cu toții trebuiau considerați, potrivit acestei concepții, „necredincioși“, sortiți iadului veșnic, fără ca vreo iertare și nici vreo mijlocire să poată interveni în favoarea lor. Rezulta de asemenea că însuși șeful Comunității era dator să se supună riguros Legii, meritînd, dacă se abătea de la ea, dizgrația și moartea, și că demnitatea de calif trebuia să revină prin definiție celui mai bun și nu membrului cutărei familii sau al cutărui clan. De aci, un califat exclusiv electiv și nicidecum ereditar, pentru care nici o considerație de naștere sau de neam nu trebuia să tragă în cumpănă și nici să împiedice desemnarea celui mai demn, fie el chiar și un sclav abisinian.

Această doctrină, rigoristă la extrem, dar de o logică de necombătut, își găsea desigur justificarea în violența rivalităților ce urmaseră după moartea Profetului și care nu făceau de altfel decît să continue politica de luptă neiertătoare dusă de Muhammad împotriva foștilor săi tovarăși de trib din Mecca, din momentul cînd se stabilise în propriul său domeniu. Ea nu s-a menținut decît cu greu ulterior, deoarece putea fi aplicată numai în teritorii unde tezele haridjite erau admise de toți. Dacă aceasta s-a întîmplat la sfîrșitul secolului al VII-lea în Fārs și în Arabia, aceste embrioane de state n-au întîrziat să dispară, iar haridjiții, împrăștiți printre ceilalți credincioși, au fost nevoiți să atenueze severitatea doctrinei lor, renunțînd în același timp la metodele teroriste și brutale care caracterizaseră la început insurecția lor. Vor subzista doar cîteva grupuri, ca acela al ibadiților* din Magreb, menținîndu-se acolo din doctrina lor principiul fundamental, care consta în a lega strîns între ele credința și acțiunile și care avea să continue multă

vreme a forma un obiect de discuții între credincioși.

Într-o parte cu totul diferită însă, mișcarea și ismului, acest „partid“ al lui ‘Alī, care a fost foarte activ în epoca umayyadă, se dezvoltă pe tărîm teologic în două direcții, corespunzînd la două concepții despre legitimismul alid. Se știe că după moartea tragică a lui al-Husayn la Karbalā’, în 680, și ralierea fratelui său, al-Hasan, la regim, avuseseră loc răscoale în favoarea lui Muhammad ibn al-Hanafiya și că aceste răscoale fuseseră conduse, la sfîrșitul secolului al VII-lea, de un aventurier cu numele de al-Muhtār. Eșecul acestor tentative a dat naștere unor diverse doctrine: după unele imāmūl, cum era numit pretendentul ce întrupa nădejdele cutărei sau cutărei cauze alide, nu era mort, ci numai dispărut și avea să se întoarcă spre a triumfa asupra inamicilor săi; după alții, fiecare dintre acești imāmi desemnase înainte de a muri un urmaș, asupra numelui căruia păreri erau divergente. Caracteristica grupărilor clandestine ce s-au constituit atunci era de a încredința conducerea propagandei nu imāmului însuși, care trebuia să evite de a se manifesta, ci reprezentantului său, uneori denumit vizir, pe care imāmul trebuia să și-l fi atașat printr-o legătură de adopțiune spirituală. Unii și-i atribuiă, pe de altă parte, imāmului lor calități supraumane, care-l situau în afara condiției de simplu muritor. Ideea unei revelații incomplete, a cărei încheiere deplină incumba unor personaje inspirate, deținătoare de secrete și de cunoștințe pe care și le transmiteau unele altora, începea să-și croiască drum în mod mai mult sau mai puțin clar, venind să modifice într-un punct esențial profetologia admisă pînă atunci.

Dar un spirit iarăși diferit avea să anime, de la sfîrșitul epocii umayyade, celelalte revolte și ite, care au fost conduse de Zayd și de fiul său Yahyā, descendenți ai lui al-Husayn. Mișcarea lor, care avea să fie denumită mai tîrziu zaydită*, propovăduia răscoala armată și rezerva titlul de imām unui descendent al lui ‘Alī capabil de a se distinge

prin calitățile sale războinice, prin știința și pietatea sa. Ea se întemeia deci în același timp pe principiul legitimist și pe meritul personal, în sens larg, al unui pretendent, care era presupus a nu aduce nici o modificare Revelației însăși. Aderenții mișcării erau totuși cumplit de ostili dinastiilor dominante, umayyadă întâi, abbasidă pe urmă, și divergențele lor asupra definiției puterii legitime au atras după ele noi sciziuni între musulmani, pentru care concepția despre imamat făcea parte integrantă din credință.

Haridjiților și ši'itilor, ieșiți și unii și alții din fracțiunea primei comunități musulmane favorabile lui 'Alī, li se opuneau sprijinatorii unei mișcări politico-religioase care-i susținea pe suveranii umayyazi și care a luat probabil naștere către sfârșitul secolului al VII-lea. Această mișcare era murdjismul*, numit, se poate presupune, pentru că aderenții lui, susținând că nimeni nu poate să prevadă hotărîrea pe care Dumnezeu o va lua în ziua de apoi cu privire la credincioșii vinovați de greșeli grave, preconizau să se „amîne“ (*irdjā*) judecata, fără a ține seamă de greșelile pe care unii sau alții păreau să le fi săvîrșit. Astfel credința singură era suficientă pentru a-l putea determina pe musulmanul demn de acest nume. O atare doctrină avea o incidență politică nicidecum neglijabilă: ea permitea noii dinastii califiene a Umayyazilor să scape de acuzațiile de impietate pe care adversarii ei ši'iti, haridjiți sau pietiști le ridicau împotriva ei, fie calificîndu-i pe suveranii ei drept uzurpatori, fie imputîndu-le de a fi luat, ca odinioară 'Uthmān, măsuri neconforme prescripțiilor coranice și de a fi transformat califatul într-un bun familial.

Dar alte discuții teologice priveau în aceeași epocă o chestiune cu totul diferită, aceea a liberului arbitru, asupra căreia textele coranice sînt lipsite de precizie. A încerca de a o defini, însemna a face efortul de a stabili dacă omul este răspunzător de actele sale, sau dacă, dimpotrivă, acestea sînt pe de-a întregul determinate de Decretul divin* sau *kadar*. Partizanii „predeterminării“, sau

djabriți, care împiedicau criticile îndreptate de opinia publică împotriva califilor umayyazi, găseau pe atunci un sprijin la dinastia domnitoare. Dar poziția lor doctrinală, care pare a fi fost veche și foarte curență în cercurile teologilor, a început brusc să fie combătută de personaje a căror propagandă a părut primejdioasă regimului și care au fost curind prigonite și uneori chiar ucise.

Acești novatori desemnați prin numele oarecum disprețuitor de kadariți*, cu alte cuvinte cei ce restrâng puterea Decretului divin prin afirmarea răspunderii personale a creaturii, și-au dezvoltat fara îndoială teoriile sub influența polemicilor purtate pe atunci cu creștinii, care reproșau Islamului concepțiile sale deterministe și-l acuzau de a lăsa prea puțin loc răspunderii umane. Se știe în adevăr, ca discuții de acest fel avuseseră loc în timpul perioadei umayyade și la începutul perioadei abbaside între reprezentanți ai Islamului și ai creștinismului. Rezervele formulate asupra autenticității cutărei relutări sau a cutărei relatări nu suprimă nimic din realitatea acestor contacte. Ne putem însă întreba de asemenea dacă cugetarea filosofică pe care continuau s-o practice la Djund-i Șāpur*, în Iran, adepții vechii școli peripateticene, care fuseseră surghiuniți acolo de către Justinian, n-a exercitat și ea o influență asupra controverșelor epocii. Scopul pentru care anumiți gânditori musulmani s-ar fi simțit împinși pe atunci să nuanțeze interpretările teologice ce prevalaseră în perioada inițială a Islamului ar fi fost acela de a se apăra împotriva argumentelor opuse credinței lor de acele cercuri străine, pătrunse adesea de idei gnostice și de metode raționaliste.

Acestor kadariți, destul de puțin cunoscuți, par să li se fi alăturat la sfârșitul califatului umayyad partizanii unei mișcări ce avea să exercite o influență considerabilă asupra gândirii islamice, dar ale cărei origini rămân greu de cunoscut. Este vorba de mișcarea mu'taziliților sau a „scizioniștilor temporizatori“, care s-au „ținut deoparte“, în împrejurări mai degrabă obscure încă din epoca primelor războaie civile, declarând că se abțin de a lua

atitudine între 'Alī și adversarii lui succesivi. Atitudinea lor „neutralistă“ a fost calificată prin termenul de *i'tizāl*, care avea pe atunci o semnificație mai ales politică, dar corespundea poate deja unei stări de spirit religioase. Ea a precedat, fără îndoială, justificarea luării lor de poziție cu ajutorul unei doctrine care cuprindea elemente puțin coerente, dar care în mod esențial avea să rezerve credinciosului vinovat de o greșală gravă, cum ar fi participarea la un război civil, o situație „intermediară“ ce-i lăsa posibilitatea de a se căi și de a reveni în sânul Comunității.

Mu'tazilismul primitiv s-ar fi situat astfel de la început la jumătatea drumului dintre haridjism și murdjism, după cum relatează de altfel tradiția următoare: „Cineva s-a apropiat într-o zi de al-Hasan al-Basrī și i-a pus următoarea întrebare: «Tu, care ai autoritate pe tărîmul religiei, știi că în zilele noastre s-a manifestat un grup de musulmani care tratează de necredincioși pe cei ce au săvîrșit o greșală gravă, căci ei socotesc că greșeala gravă este un act de infidelitate care scoate pe om din rîndurile Comunității; este vorba de haridjiți, partizani ai amenințării divine. Un alt grup, în schimb, se abține de a-i judeca pe cei vinovați de o greșală gravă, căci el socotește că greșeala gravă nu poate dăuna dacă omul are credință și că fapta nu face parte integrantă din credința, astfel încît nesupunerea nu dăunează dacă omul are credința, iar supunerea nu e de nici un folos dacă el n-o are; acest grup este acela al murdjiților? Care e judecata ta în această privință?» În timp ce al-Hasan chibzuia, Wāsil ibn 'Atā i-o luă înainte zicînd: «Cît despre mine, declar că cel vinovat de o greșală gravă nu este nici cu totul credincios, nici cu totul necredincios, ci că se găsește într-o stare mijlocie între aceea de credincios și aceea de necredincios.» Apoi, el s-a ridicat și s-a așezat deoparte, lîngă o coloană a moscheii. «Wāsil s-a despărțit de noi», spuse atunci al-Hasan, „ceea ce i-a atras lui Wāsil și partizanilor săi denumirea de scizioniști sau mu'taziliți.

La această poziție, mu'tazilismul ar fi adăugat adeviziunea la opinia kadirită, care justifica o severitate relativă față de păcătoși. El ar fi adoptat de asemenea o teză care pare să se explice printr-o influență a ideilor neoplatoniciene și care consta în a nega caracterul etern al Coranului, Cuvînt al lui Dumnezeu, teză atribuită unui personaj cu numele de Djahm care s-a revoltat împotriva Umayyazilor și a fost executat în 746. Mu'tazilismul apăra deci poziții teologice noi, care vor fi dezvoltate ulterior și integrate într-un sistem de gândire organizat. El se născuse însă la început dintr-o reflecție asupra luptelor politice și suferise influența incontestabilă a haridjismului, al cărui rigorism în ceea ce privește îndatoririle șefului Comunității îl împărțășea parțial. Ostil regimului umayyad în declin, pe care-l considera corupt, el insista asupra calităților cerute imāmului și, dacă nu se poate afirma că a fost legat de califatul abbasid, întrucît se știe că unii dintre partizanii săi au participat la răscoale și'ite, el a fost capabil cel puțin să influențeze prin atitudinea sa exigentă politica acestuia. La începutul secolului al IX-lea, el a inspirat chiar inițiativa originală a califului al-Ma'mūn, al cărei eșec s-a văzut mai sus. În acel moment, însemnătatea lui ajunsese atît de mare, încît a devenit unul din elementele dominante ale evoluției filosofice și intelectuale în sînul societății islamice.

În timp ce dogma era astfel obiectul unor discuții adesea aprinse, sprijinite nu numai pe versetele coranice, ci și pe cuvintele atribuite Profetului sau celor mai eminenti Discipoli ai săi, ansamblul dreptului islamic, care se aplica în același timp practicilor cultului și relațiilor sociale, era și el elaborat progresiv. În adevăr, prescripțiile inițiale se arătaseră repede insuficiente pentru a servi drept bază hotărîrilor cîrmuitorilor precum și acelorale ale magistraților însărcinați să arbitreze litigiile, sau să reglementeze relațiile între particulari. Cele mai însemnate îmbunătățiri au fost aduse

de primii califi, care constituiau autoritatea supremă în această materie. Umar a precizat astfel anumite dispoziții ale cultului și ale dreptului penal sau succesorial. Umayyadul Umar II a emis un rescript privitor la chestiunile fiscale deosebit de delicate ce se puneau în vremea lui. Pentru alte chestiuni însă, judecătorii, sau cadii, erau aceia cărora le revenea sarcina de a interpreta prescripțiile coranice sau de a le completa, fără ca hotărârile pronunțate de ei să aibă putere de lege. Unui cadiu aflat în încurcătură califul Umar II i-ar fi răspuns: „nimic n-a ajuns pînă la mine în această privință; te las deci să rostești o sentință corespunzătoare părerii tale.“ Fiecare judecător se referea așadar la propriul său bun simț, ținînd adesea seamă în cea mai mare măsură de obiceiul local, și nu exista nici o reglementare juridică în afară de prescripțiile Coranului, de diferite spuse atribuite lui Muhammad sau Discipolilor săi și de cîteva decizii califiene.

Cadii diferitelor regiuni se străduiau totuși să definească o „practică“ care sfîrșea prin a se impune pe plan local. Au existat astfel, la începutul epocii abbaside, numeroase „practici“ diferite, și Ibn al-Mukaffa* le-a denunțat califului într-un memoriu celebru, în care îl sfătua să unifice el însuși în chip autoritar uzanțe pe care le descria spunînd: „Una dintre problemele ce trebuie luată în seamă de Prințul Credincioșilor în legătură cu starea de lucruri din cele două metropole [Basra și Kūfa] ca și din alte orașe și regiuni ale imperiului, este lipsa de uniformitate a hotărîrilor heteroclite ce sînt rostite acolo. Aceste divergențe au un caracter deosebit de grav în ce privește omorurile, femeile și bunurile. La Hīra omorul și adulterul sînt licite, în timp ce la Kūfa ele sînt ilicite; o atare deosebire se poate observa în însuși cuprinsul orașului Kūfa, unde e socotit licit într-un cartier ceea ce e ilicit într-altul. Totuși, în pofida ciudățeniei lor, aceste hotărîri sînt aplicabile musulmanilor, de vreme ce sînt rostite de cadii ale căror ordine și decizii sînt valabile [...] Cel ce se sprijină pe judecata lui personală este adus, prin

prețul pus pe ideile sale, să emită asupra cutărei chestiuni importante privitoare la musulmani o părere ce nu e împărtășită de nici unul din coreligionarii săi; izolarea lui nu-l tulbură însă, și el aplică sentința, recunoscând că este o opinie personală, care nu se sprijină nici pe Coran, nici pe Tradiție. Dacă Prințul Credincioșilor ar găsi cu cale să ordone ca aceste sentințe și judecăți deosebite să fie adunate, iar apoi să-i fie supuse într-o culegere, însoțite de argumentele trase din *surina* sau din raționamentul inductiv în temelii cărora au fost pronunțate; dacă Prințul Credincioșilor ar cerceta apoi aceste documente și ar exprima cu privire la fiecare cauză părerea pe care i-o va inspira și impune Dumnezeu; dacă ar interzice cadiilor să dea sentințe potrivnice, dacă ar face din judecățile lui un *corpus* aplicabil din oficiu, am putea să nutrim nădejdea de a vedea aceste judecăți, în care eroarea se amestecă cu justiția, constituind prin mila lui Dumnezeu un cod unic și drept.“

În fapt, califul s-a ferit de a impune voința sa corpului de învățați, care, la jumătatea secolului al VIII-lea, începea să-și manifeste independența lui de spirit. Dimpotrivă, un calif ca Hārūn al-Rașid recomanda guvernatorilor săi să-i consulte, în caz de îndoială, pe „cei ce erau verșiți în religia lui Dumnezeu“ și care constituiau la acea epocă autorități recunoscute în materie de drept. Ei au fost aceia care au propus încetul cu încetul soluții pentru chestiunile cele mai urgente.

Printre problemele fundamentale despre care învățații au avut de tratat atunci a figurat aceea a obiceiurilor locale și aceea a regulilor de urmat în exercițiul judecății personale*. În primul caz, discuțiile au fost desigur aprige. Cu o sută de ani mai târziu, părerile mai erau împărțite asupra locului de acordat cutumei, dacă e să dăm crezare istoricului al-Balādhurī*, care scria atunci: „Abū Yūsuf este de părere că dacă există într-o țară un obicei nearab, pe care Islamul nici nu l-a modificat, nici nu l-a suprimat, și dacă poporul se plînge califului că acest vechi obicei este aspru

pentru el, califul nu e îndreptăţit să-l schimbe; dar Mālik [...] este de părere că el poate să-l schimbe chiar dacă este vechi, pentru că el ar fi dator [în împrejurări asemănătoare] să suprimе orice obicei valabil introdus de un musulman, fără a vorbi de acelea ce sînt introduse de necredincioşi“. Altfel spus, unii continuau să considere că dreptul trebuie să corespundă unor consideraţii de echitate şi să fie modificat în consecinţă, în timp ce alţii erau îngrijoraţi de aceste prefaceri şi doreau menţinerea practicii judiciare, chiar dacă aceasta nu era perfectă şi nu se inspira direct din Coran.

Dar mai grave fuseseră fără îndoială discuţiile relative la metoda de urmat pentru a rezolva problemele noi, metodă în care s-a folosit în chip larg judecata personală, pînă ce o reacţie a început a-şi face drum în secolul al VIII-lea, mai ales în cercurile de la Medina. Vrînd să îngreudească atunci caracterul uneori arbitrar al acestor decizii, specialiştii Tradiţiei au susţinut necesitatea ca toate să se întemeieze pe cuvinte ale lui Muhammad, cărui îi atribuiau sentinţele următoare: „Fericit omul ce aude cuvintele mele, le reţine, le păstrează şi le transmite; mulţi transmitători ai dreptului nu sînt jurişti ei înşişi şi mulţi oameni transmit dreptul unora ce sînt mai buni jurişti decît ei.“

Rezultatul acestor preocupări a fost naşterea şcolilor de drept care s-au constituit în secolul al VIII-lea în Irak, îndeosebi la Kūfa, precum şi în Arabia. Apariţia lor a coincis cu elaborarea unor magistrale opere juridice, care au văzut lumina zilei mai întîi, la sfîrşitul secolului, în şcoala lui Abū Hanīfa* şi în aceea a lui Mālik*. În prima şcoală aveau să se impună operele marelui cadu Abū Yūsuf*, autor al unei cărţi despre impozitul funciar, si acelea ale lui al-Saybāni*, care tot în vremea lui Hārūn al-Raşīd a schiţat o eboşă de drept internaţional străduindu-se în acelaşi timp să justifice activitatea unei clase de negustori din ce în ce mai importantă. În a doua şcoală a apărut renumitul tratat *Muwatta'* al lui

Mālik, care expunea doctrina școlii medineze și care va deveni ulterior breviarul malikiților din Magreb. S-au manifestat însă și alți șefi de școală care sînt azi pe cale de a fi dați uitării pentru că „sistemele“ lor n-au supraviețuit, dar care la acea epocă au fost savanți cu autoritate: îi amintim pe sirianul al-Awzā'ī* și pe irakianul Sufyān al Thawri*.

În școala lui Abū Hanīfa și în aceea a lui Mālik au fost elaborate concepte oarecum vagi, prin care se căuta criteriul judecării personale, conceptele de *istihsān* sau „căutarea celei mai bune soluții“ și de *istislāh* sau „căutarea soluției celei mai conforme interesului general“. Dar situația s-a transformat cînd au apărut noile personalități, a lui al-Șāfi'ī* și a lui Ibn Hanbal. Cel dintîi, în *Epistola* lui, a repus în discuție baza raționamentului juridic și a pretins să-l întemeieze nu pe opinii arbitrare, ci pe enunțuri profetice garantate. Partizanilor părerii personale li se opuneau de acum înainte partizanii Tradiției, care au re-luat învățătura lui al-Șāfi'ī* și au redus judecata personală la raționamentul prin analogie* exercitat asupra textelor. Cît despre Ibn Hanbal, care avea să fie mai ales un tradiționist, el a făcut școală prin preocuparea lui de a se mărgini de asemenea strict la cuvintele Profetului și ale Discipolilor, mod de a trata problemele juridice care a fost adoptat de un grup de savanți, pînă a deveni, la rîndul lui, unul din sistemele juridice oficiale ale sunnismului. În fapt, unii ca și ceilalți se bizuiau pe opinia comună, pe acel *consensus** al învățaților, care va ajuta la integrarea în domeniul juridic ca și în domeniul teologic a practicilor sau ideilor considerate pînă atunci ca inovații* blamabile.

Se va vedea mai departe în ce spirit au fost precizate atunci reglementări extrem de minuțioase ale vieții sociale și ale celei private. Faptul important de semnalat este stilul particular adoptat începînd din acea epocă de o literatură juridică ce rămînea foarte apropiată de Tradiție, de la care împrumuta o parte din datele ei. Oricare

a fost, în adevăr, rolul rezervat în fiecare școală referințelor fundamentale furnizate de *sunna* Profetului, se luase deja obiceiul de a-i cita pe invitații cu prestigiu anterior, dar numai prin limitarea le o juxtapunere, în afară de orice construcție sistematică, a opiniilor atribuite fiecare garantului ei și sprijinite unele pe altele în virtutea unei legături subtile, pe care nimic n-o indica la început cititorului. De aci, o lipsă aparentă de logică internă, care a dat acestor prime lucrări de drept aspectul lor rebarbativ pentru un spirit occidental modern, dar care n-a împiedicat tradițiile alese sau uneori chiar făurite pentru nevoile cauzei de a corespunde în fapt elaborării unor poziții doctrinale foarte precise.

Problemele vieții morale și spirituale au început de asemenea să rețină, în cursul primelor două secole, atenția musulmanilor. Foarte devreme, în adevăr, anumite personaje din mijlocul lor se consacraseră meditației și ascezei, în care vedeau cele mai bune mijloace de a se „apropia“ de Dumnezeu. Ambiția lor era de a ajunge la rangul acelor privilegiați care vor fi în paradis Apropiații lui Dumnezeu și se vor bucura acolo de o răsplată superioară (*Coran*, LVI, 11). Ei căutau să-și adîncească credința și să realizeze desăvîrșita „supunere“ față de Dumnezeu, dincolo de simpla respectare a prescripțiilor rituale, care le părea insuficientă pentru a atinge starca „superioară“ la care aspirau. Versetele privitoare la Judecata de apoi și acele ce condamnav folosirea bogăției alimentau în primul rînd meditația lor, în timp ce le plăcea să evoce pilda profetilor, ca Muhammad și, înainte de el, Moise și Iisus, care ar fi propovăduit și practicat recurgerea la privațiuni voluntare.

Prima aplicare a unor atare idei a fost pur și simplu renunțarea la bunurile acestei lumi, aplicare despre care stă mărturie o faimoasă scrisoare adresată de al-Hasan al Basrî califului umayyad 'Umar II pentru a-l copleși cu sfaturile ce ur-

mează: „Păzește-te de lumea aceasta cu întreaga ta băgare de seamă; ea aduce cu șarpele, dulce la pipăit, dar al cărui venin e ucigător. Depărtează-te de tot ce te înocință în ea pentru scurta vreme ce o ai de petrecut în mijlocul ei [. . .] Păzește-te de lumea aceasta, căci nădejile ei sînt minciuni, iar așteptările ei înșelăciuni. Ușurința ei e doar greutate, limpezimea ei doar noroi. Iată unde e primejdia: sau fericire trecătoare, sau nenorocire bruscă, sau mîhnire dureroasă, sau prăbușire fără leac. Grea este viața unui om care e prevăzător, primejdioasă dacă e îndestulat, veșnic în așteptarea catastrofei, sigur de pieirea finală. Chiar dacă Atotputernicul n-ar fi rostit osînda asupra lumii, nici n-ar fi născocit o parabolă pentru aceasta, nici n-ar fi poruncit oamenilor să se țină departe de ea, lumea singură ar fi ajuns ca să-l trezească pe cel ce doarme și să-l scuture pe cel zăpăcit; cu atît mai mult, cînd Dumnezeu însuși ne-a trimis o prevenire împotriva ei și un îndemn cu privire la ea. Căci lumea aceasta n-are nici greutate, nici valoare în fața lui Dumnezeu; ea e atît de ușoară încît nu cîntărește în fața lui Dumnezeu nici măcar cît o pietricică sau un bulgăre de pămînt; după cum s-a spus, Dumnezeu n-a creat nimic care să-i fie mai odios decît lumea aceasta, și din ziua cînd a creat-o, El nu s-a mai uitat la ea, pînă într-atît o urăște.“

În cursul secolului al VIII-lea, în Irak, mișcarea ascetică a cîștigat numeroși adepți, care au început atunci, pe cît se pare, să poarte anteriorul de lînă (*sūf*) ce stă la originea numelui de „sufi“ dat ulterior în țările Islamului misticilor și cucernicilor care practicau sărăcia. Tot în acest secol al VIII-lea, idealul ascetic s-a transformat, deschizînd calea căutării iubirii divine. Lui Ibrāhīm ibn Adham, ascet originar din Balh, pe care viața lui vagabondă l-a purtat pînă în Siria, unde a murit în 777, i se datorează, în afară de îndemnurile la frica lui Dumnezeu și la respingerea dragostei de lume care „îl face pe om orb și surd și-l reduce la robie“, o definiție a „slujirii lui Dumnezeu“, înțelegă ca „meditație și tăcere, afară doar pentru

a-l pomeni pe Dumnezeu“. Atunci a început acea practică a repetării numelui său, ori mai degrabă a diferitelor sale nume, care a deținut apoi un loc atât de însemnat în activitatea confreriilor mistice. Și în timp ce un discipol al lui Ibn Adham insista asupra necesității părăsirii de sine în voia lui Dumnezeu, o femeie mistică din Basra, Rabī'a (m. 801), nemulțumită de a duce o existență de sărăcie și de renunțare, trăia în așteptarea prezenței divine și definea pentru prima dată doctrina anihilării eului și a persistenței lui veșnice în Dumnezeu. Astfel, ea răspundea aceluia ce o cerea în căsătorie: „Legătura căsătoriei este pentru cei ce au o existență fenomenală. În cazul meu această existență e absentă. Căci am încetat de a exista și sînt moartă pentru eu. Exist în Dumnezeu și sînt cu totul a lui. Trăiesc în umbra poruncii Sale. De la El trebuie cerut contractul de căsătorie, nu de la mine.“ Tot ea a fost aceea care a compus pe tema iubirii divine poemul atât de des citat ulterior: „Te iubesc cu două iubiri: iubirea țintind la propria mea fericire și iubirea cu adevărat vrednică de Tine. Cît privește această iubire a fericirii mele, ea constă în a mă îngriji, să nu mă gîndesc decît la Tine și la nimeni altul. Și cît despre acea iubire vrednică de Tine, ea dorește ca vălurile ce Te ascund să cadă și să Te văd. Nici o slavă pentru mine, nici în una nici în alta, ci slavă Ție pentru aceasta și pentru aceea.“

Sufismul*, grefat pe primele tendințe ascetice, își făcea astfel apariția, și este evident că în elaborarea și formularea doctrinei lui a trebuit să intervină influența multor idei străine. Amintim că un Ibn Adham cunoscuse budismul în Bactriana și frecventase în Siria anahoreți creștini, ceea ce îl pusese în contact cu mișcările asceto-mistice nemusulmane. Dar această influență nu făcuse negreșit decît să dezvolte ceea ce a putut fi numit, după o formulă a lui L. Massignon, „germenii coranici“ ai misticismului musulman, născut la început din meditația asupra unor anumite versete din revelația muhammadiană și făcut ca să-și găsească mai departe justificarea în pasajele Cărții sfinte,

chiar dacă se va fi îmbogățit cu teorii uneori prea puțin ortodoxe.

P rimele curente ale gândirii islamice suferiseră deci, în aprofundarea datului revelat, influența unor factori străini, care au fost vădiți la nașterea mișcării ascetice, dar totodată perceptibili în evoluția teologică sau chiar în elaborarea unui drept codificat care rezerva un loc destul de mare uzanțelor locale anterioare Islamului.

Musulmanii se aflaseră în adevăr în contact, îndată după cuceriri, cu ideile ce serveau atunci drept bază activității religioase și intelectuale a țărilor ocupate. Era vorba când de gândirea creștină, care, în pofida convertirilor, rămânea vie în numeroase centre, când de gândirea iraniană, ai cărei adepți erau foarte activi în regiunile orientale, când, mai ales, de gândirea greacă, a cărei influență s-a făcut simțită prin mijlocirea traducerilor pe care le păstrau sau le executau elemente autohtone culte.

Se știe că în epoca umayyadă creștinii mai formau grupuri importante și că mulți dintre ei serveau în administrația califiană. Acesta a fost, de pildă, cazul lui Ioan Damaschinul, a cărui autoritate teologică este de altfel binecunoscută și care s-a dedicat combaterii ereziilor și doctrinelor eronate, printre care își avea locul, în ochii lui, și Islamul. Chiar și în epoca abbasidă numeroși scribi nestorienii populau birourile, exagerat lărgite, ale capitalei bagdadiene, în timp ce se manifestau de asemenea printre coreligionarii lor diferite talente de polemisti. În Irak ca și în Siria, țelul acestor polemisti era de a demonstra superioritatea creștinismului asupra Islamului, fie în scrierile ce au ajuns pînă la noi într-o formă uneori puțin autentică, fie în controverse publice. Noțiunile de atotputernicie divină, de atribute* și de nume divine, de liber arbitru în sfîrșit, erau pe atunci dezbătute de teologi care aveau o practică a logicii aristotelice nedobîndită încă de gânditorii musulmani.

Mai insidioasă desigur era „propaganda“ iraniană, și chiar maniheistă, ce s-a exercitat la începutul Imperiului abbasid prin intermediul unor autori deprinși cu folosirea limbii pehlevi și a arabei, dintre care cel mai reprezentativ a fost fără îndoială Ibn al-Mukaffa'. Populațiile iraniene nu părăsiseră încă toate pe atunci vechile lor religii, zoroastrismul* și maniheismul*. Cea dintâi nu mai exercita decât o influență limitată. Dar cea de-a doua, ale cărei precepte țineau în parte de morala indiană și a cărei cosmologie impregnată încă de vechi idei iraniene, dar trădând totuși legături vădite cu gnosticismul, se prezenta ca o religie a mîntuirii. Ea a rămas astfel mult mai activă, și istoricii musulmani au acuzat, la începutul epocii abside, pe adepții maniheismului de a fi urmărit să submineze Islamul introducînd în cultura arabo-musulmană în formare, noțiuni proprii religiei lor.

Datorate lui Ibn al-Mukaffa', cele două monumente ale gândirii irano-arabe marcate de această tentativă au fost culegerea *Katīla și Dimna*, traducere adaptată a fabulelor lui Bidpay, tălmăcite mai înainte ele însele în limba pehlevi, și *Cartea despre purtare*, în care se găsea o concepție de viață foarte apropiată de aceea care a inspirat *Katīla și Dimna*. Mai mult poate decât faimoasa prefață a medicului Burzoe, din care un pasaj asupra relativității religiilor a fost atribuit altădată unei interpolări a lui Ibn al-Mukaffa' și scos uneori excesiv în evidență, spiritul însuși al acestor două lucrări este revelator pentru o mentalitate care, respectînd în aparență prescripțiile islamice, întemeia etica pe elementele unei înțelepciuni cu totul umane: apel la rațiune, practicarea prieteniei și moderația dorinței, care singure permit omului să scape de rău și de primejdiile cele amenință din toate părțile, pentru a înfăptui astfel idealul de „demnitate“ sau *murwwa** la care e chemat. Fără a recunoaște o propagandă maniheană fățișă, descoperim aci urmele unei orientări care trebuie să fi fost foarte primejdioasă pentru Islamul unitar și împotriva căreia unele

spirite și chiar unii suverani s-au decis să reacționeze energic prin condamnarea *zandaka**-lei, numită astfel cu un termen iranian care-i desemna pe unii eterodocși și care a devenit în lumea musulmană sinonim cu impietatea și cu ignoranța.

Dar atacurile al caror obiect a fost atunci aceasta atitudine spirituală nu au împiedicat-o să patrunda mai mult sau mai puțin mentalitatea islamică ambientă, în care ea a introdus gustul anumitor rafinamente atât materiale cât și intelectuale. În adevăr, în același timp cu tratatele având un caracter etic, au fost traduse din iraniană diferite lucrări didactice relative la arta de a governa sau de a administra, lucrări privite cu mult mai puțină neîncredere decît eseurile cu caracter filosofic și care au fost deci integrate mai lesne patrimoniului cultural abbasid.

În sfîrșit, influența elenismului, foarte diferită, dar nu mai puțin adînc resimțită, s-a exercitat aproape exclusiv, trebuie s-o subliniem, prin mijlocirea lucrărilor filosofice sau științifice care fuseseră mai înainte studiate și utilizate în centrele de cultură creștină. Foarte devreme, pe cît se pare, califii încurajaseră traducerea în arabă a unor opere ale lui Aristotel*, îndeosebi a tratatelor sale de logică, precum și a unor scrieri ale lui Platon* sau ale lui Ptolemeu*, fără a se teme de vreo primejdie oarecare din partea acestor opere antice. Ei considerau în adevăr necesar pentru gînditorii musulmani însărcinați să respingă anumite doctrine, ca maniheismul sau creștinismul, să se familiarizeze cu metodele de argumentare care la acea epocă erau singurele valabile, și priveau fără îndoială favorabil, cu un gînd ascuns de apologetică, un aport străin care, ulterior, va fi judecat uneori nefast. Rezultatele acestuia nu s-au lăsat însă așteptate.

Epoca următoare, marcată printr-o activitate intelectuală crescîndă, avea să fie aceea a teologilor impregnați de aceste lucrări antice. Raționînd, la rîndul lor, cu subtilitate asupra Islamului și a fundamentelor sale, ei au sporit desigur tulburarea ce domnea în cugete. Cauzele de

agitație socială și politică, ale căror prime efecte în sînul unei Comunități frămîntate de atîtea rivalități tocmai le-am văzut, aveau să dea naștere sub impulsul lor acelei pluralități de înfățișări, de școli de gîndire, de secte într-un cuvînt, care va rămîne fără îndoială trăsătura cea mai izbitoare a Islamului clasic în perioada maturității lui.

ELABORAREA DOCTRINALĂ ȘI MIȘCĂRILE RELIGIOASE (Secolul al IX-lea – secolul al XII-lea)

Curentele de gândire care se conturaseră, în cursul primelor două secole ale Islamului, în cele trei mari domenii, teologic, juridic și mistic, definite mai înainte, n-au încetat după aceea să se dezvolte și adesea să se ramifice. Printre ele, acelea care au condiționat viața politică și socială a musulmanilor în timpul perioadei medievale precum și, în mai mică măsură, viața lor cotidiană, au fost desigur acele curente teologice cu profunde rezonanțe politice, cărora sîntem siliți să le dăm, în lipsa altui termen mai bun, numele de „politico-religioase“, sau care sînt calificate drept „secte“ atunci cînd este vorba de mișcări schismatice. Precizăm de pe acum că acest termen de sectă, care implică o idee de eterodoxie, este în acest sens cu totul nepotrivit pentru epoca de care ne ocupăm: dacă la o dată tîrzie, pe care putem s-o situăm în jurul secolului al XV-lea, lumea musulmană s-a divizat în două părți sensibile egale, din care cea mai importantă, unde domnea sunnismul, s-a declarat singura ortodoxă, aspectele vechi ale Islamului erau mult mai diverse și mobile, iar noțiunea de eterodoxie îmbrăca pe atunci un caracter esențialmente relativ.

Nu e mai puțin adevărat că, încă din acea vreme evoluția lumii și a societății islamice era dominată de lupta dintre șiiți și adversarii lor, pe care îi vom numi mai degrabă tradiționaliști decît sunniți. Înainte ca această luptă să ia sfîr-

șit în Orientul Apropiat, în jurul secolului al XII-lea, prin înfrîngerea celor dintîi, ea zguduise, în secolul al X-lea, atît de violent spiritele, încît un jurist și teolog ca Ibn Batta* a putut scrie pe atunci, apărînd pozițiile rigoriste pe care le socotea dureros primejduite: „Pasiunile cele mai respingătoare, opiniile cele mai execrabile — după cum am putut constata —, deformarea *sunnei*, alterarea religiei, s-au răspîndit atît de larg printre oameni, se fac simțite atît de fățiș la ei și și-au stabilit atît de solid puterea asupra lor, încît ei au ajuns să le găsească frumoase, iar ele au avut drept urmare de a da naștere în rîndurile lor spiritului de partid*, de a le deschide larg porțile încercării, de a orbi inimile lor, de a semăna discordia printre ei și de a dezbină Comunitatea.

Ei au ajuns să disprețuiască Cartea lui Dumnezeu și să ia ca învățați ființe ignorante și rătăcite, în timp ce Dumnezeu le-a dăruit știința. Ei pornesc dispute pentru a-și apăra pretențiile, renunță la mărturii de dragul unor presupuneri goale, se folosesc de afirmații mincinoase și urmează orbește oameni lipsiți de orice știință, însușindu-și astfel idei care nu-și găsesc nici o dovadă în Cartea lui Dumnezeu, nici vreun temei în consensul Comunității.

Acestor numeroase erezii pe care demonii le pun în gura fraților lor tăgăduitorii, acestor afirmații greșite, acestor fraze înșelătoare, acestor inovații care stîrnesc confuzia în cugete și strecoară o vicleană seducție în inimi, nu le pot ține piept și nu le pot rezista — o jur pe Dumnezeu! — decît aceia pe care Dumnezeu îi ocrotește prin știința Lui și pe care-i întărește prin statornicie și prin noblețe sufletească.“

De fapt, mișcarea mu'tazilită, ale cărei semne prevestitoare le-am văzut mai sus, a fost aceea care aruncase tulburare în comunitatea musulmană tradițională la începutul secolului al IX-lea. Se cuvine deci să examinăm mai întîi doctrina ei, fără a uita că era vorba inițial de o mișcare religioasă făcînd parte din acele „facțiuni“ ale că-

rei erori ereziografii tradiționaliști le-au denunțat pe întrecute.

O mare obscuritate domnește după cum se știe în privința originilor ei și în privința modului în care primii ei adepți combinaseră diferite concepte ce apăruseră la stârșitul epocii umayyade. Dar odată constituit ca mișcare, mu'tazilismul era definit, în general, de partizanii lui însuși ca doctrina celor cinci principii: unicitatea lui Dumnezeu, dreptatea lui Dumnezeu, amenințarea și făgăduința divină, situația intermediară și porunca binelui.

El prezenta astfel o teodicee, în care adversarii lui vor vedea o inovație criticabilă, dar pe care el înțelegea s-o sprijine pe un verset coranic privit ca fundamental: „Nimic nu se aseamănă Lui“ (*Coran*, XLII, 11). Apărător al transcendenței divine pe care nimic n-o poate altera, el insista asupra unicității lui Dumnezeu care, prin însăși divinitatea lui, nu poate suferi nici o analogie chiar depărtată cu lumea creată, și pe care este necuviincios a-l reprezenta înzestrat cu atribute ce amintesc activitățile sau însușirile omului, simplă creatură. Așadar, după concepția mu'tazilită, *Coranul* vorbea, după el, doar la figurat despre „mîna“ lui Dumnezeu sau despre „fața“ lui pentru a face aluzie la bunăvoința lui, și tot la figurat menționa „tronul“ pe care șade Dumnezeu. Folosirea de către textul sacru a acestor expresii zise antropomorifice îi făcuse pe mu'taziliți să declare că termenii coranici nu trebuiau înțeleși cu toții textual, ci trebuiau interpretați.

Rezulta din această concepție că cel credincios nu-i putea atribui lui Dumnezeu, cel unic și transcendent, însușirile pe care era tentat să le deducă din acele expresii, ca văz, auz, știință și putere. Aceste însușiri nu erau atribute destinate divinității și eterne ca ea, ci numai aspecte ale esenței divine, neseparabile de această esență. Termenii care le desemnau se explicau prin incapacitatea omului de a cunoaște cu adevărat ceea ce este etern, dar nu corespundeau nici unei realități:

„Dacă Dumnezeu este știutor, viu, auzitor, văzător și veșnic, el este aceasta în virtutea esenței Sale însăși, nu în virtutea unei științe, unei vieți, unei puteri, unui auz, unui văz și unei veșnicii“, spunea al-Nazzām. Sau, spunea Abū'l-Hudayl, „știința Creatorului este El însuși“.

Această poziție de o logică riguroasă avea totuși să-i pună în fața unor probleme delicate pe aceia care o adoptaseră. Vrînd să evite panteismul care ar fi constat în a identifica cu Dumnezeu tot ce emană din el, anumiți mu'taziliți au ezitat în privința modului de a concepe o voință divină avînd un dublu obiect, lumea creată din ordin divin și lumea morală prescrisă de Dumnezeu. În schimb, cu privire la natura Coranului ei au adoptat fără discuție doctrina care considera Cuvîntul lui Dumnezeu, revelat în timp și materializat sub formă de vorbe ce se scriu sau se rostesc, drept contingent și creat. Cuvîntul lui Dumnezeu nu putea fi în ochii lor un atribut etern al lui Dumnezeu, căci acest atribut fiind în mod necesar distinct, a-l considera ca etern ar fi însemnat a-i da lui Dumnezeu un „asociat“. Doctrina Coranului creat, corolar al concepției mu'tazilite despre unicitatea divină, constituia aspectul cel mai marcant al noii mișcări și acela ce avea să-i contrarieze mai mult pe tradiționaliști. I se adăuga negarea „viziunii“ beatifice în viața de apoi, interpretată ca o percepție pur intelectuală.

Să menționăm de asemenea că, paralel cu aceasta, mu'taziliții fuseseră determinați să explice natura și transformarea acestei lumi create, considerată ca neavînd analogie cu Dumnezeu, și să adopte teorii, filosofice de astă dată, împrumutate mai mult sau mai puțin direct de la gînditorii din antichitate. Dar aici divergențele au fost mari printre principalii lor reprezentanți, unii susținînd o concepție atomistă despre lume, ceilalți făcînd apel, pentru a explica mișcarea, la curioasa teorie a „saltului“, destinată să rezolve problemele care altădată preocupau pe eleați, cei mai mulți orientîndu-se spre concepții deterministe,

care permiteau explicarea permanenței lumii fără a recurge la noțiunea de creație continuă.

Al doilea principiu mu'tazilit era constituit de credința în dreptatea absolută a lui Dumnezeu, de unde decurgeau în fapt ultimele trei principii, ceea ce explică faptul că adeptii acestei doctrine au fost deseori numiți partizanii „unicității și ai dreptății“, fără altă precizare. Cum noțiunea de „dreptate divină“ implica în mod necesar imposibilitatea pentru Dumnezeu de a pricinui răul — „Dumnezeu este înțelept și drept, spunea Wāsil, nu i se poate atribui nici un rău și nici o nedreptate“ —, rezulta din ea o concepție optimistă, potrivit căreia răul nu era decît aparent, totul fiind ordonat de providență în vederea unui scop bun prin definiție, deși deseori ascuns. De unde afirmarea liberului arbitru al omului, singur răspunzător de răul pe care putea fi adus a-l face, căci fusese înzestrat de Dumnezeu cu o rațiune care-i permitea să cunoască legea morală și cu o voință care-i permitea s-o aplice. De unde, în sfîrșit, afirmația că această lege morală, deși prescrisă de Dumnezeu, corespondea unui bine absolut căruia Dumnezeu însuși trebuia să i se conformeze: poziție extremă la care erau conduși mu'taziliții, dar pe care unii încercau totuși s-o nuanțeze pentru a menține arbitrarul divin.

Apărători ai libertății umane, mu'taziliții au trebuit în orice caz să ofere explicații pentru versetele coranice care păreau s-o contrazică, afirmînd astfel că actele atribuite lui Dumnezeu nu erau decît iudecăți rostite de el asupra acelor care erau credincioși sau rătăciți. După opinia lor, omul beneficia pe deplin de făgăduiala divină, dacă făcea binele, și era supus pe de-a întregul amenințării lui Dumnezeu, dacă făcea răul; nu exista iertarea posibilă din partea lui Dumnezeu, nici mijlocire posibilă din partea Profetului, în poziția a ceea ce ar fi putut lăsa să se creadă anumite expresii ale textului sacru. Cît despre credinciosul care săvîrșea o greșeală gravă, dacă nu era exclus din comunitate, el trebuia, pînă ce se va fi căit, să fie men-

ținut într-o „stare intermediară“. Pentru a fi musulman, trebuia așadar nu numai să crezi, ci și să respecti prescripțiile.

Doctrina cea bună, astfel înțeleasă, trebuia să fie respectată de toți și impusă tuturor, începând cu imāmul șef al Comunității; aceasta era obligația de a „porunci binele“. De aceea imamatul trebuia încredințat numai unui om a cărui credință să fie dreaptă: meritul personal tindea să devină baza imamatului, al cărui deținător trebuia totodată să acționeze cu fermitate pentru a-i menține pe credincioși în autenticul Islam. În schimb, revolta era în general autorizată în cazul când imāmul nu-și respecta misiunea.

Aceasta era deci în esență gândirea mu'tazilită. Dar ce reprezenta mișcarea însăși, care s-a afirmat pe deplin în Irak pe timpul califului al-Ma'mūn și care a fost identificată uneori cu un simplu „sistem filosofic“? În fapt, după cum a spus H. Nyberg, la mu'taziliți „n-avem de-a face cu liberi cugetători filosofi și nici cu asceți depărtați de lume, ci cu apologeți și cu misionari orientați teologic și acționând practic“. Desigur, acești mu'taziliți suferiseră, în mod mai mult sau mai puțin sensibil și mai mult sau mai puțin direct, influența filosofilor greci de la care împrumutaseră în chip vădit metodele de argumentare și categoriile care dominau pe atunci aproape întreaga gândire medievală atât în Orient cât și în Occident. Negreșit, de asemenea, ei fuseseră determinați să acorde ratiunii umane un rol pe care gânditorii tradiționaliști nu erau dispuși să i-l atribuie. Nu e mai puțin adevărat că ei erau în primul rând spirite religioase care căutau să-și apere religia împotriva creștinismului și îndeosebi — există dovezi indiscutabile pentru aceasta — împotriva maniheismului, străduindu-se deci să-și prezinte credința într-un chip cât mai coerent, dacă nu logic, cu putință. Departate de a se distanța de datul revelat, ei căutau, dimpotrivă, să-i insuflă mai multă vigoare și putere de convingere, sprijinindu-se pe câteva versete fundamentale formau sursa concepției lor intelectualiste

despre divinitate și interpretându-le pe acelea care le păreau contrare unei atare versiuni.

Apologeți, ei porniseră să-și răspîndească ideile în comunitatea islamică, activînd ca „propagandiști“. Dacă știm doar puține despre rolul emisarilor pe care ei i-ar fi trimis în diversele provincii ale imperiului la sfîrșitul stăpînirii umayyade, s-ar părea totuși că acești emisari au participat uneori la răscoale alide, chiar dacă n-au susținut la drept vorbind mișcarea abbasidă, de care s-a încercat într-o vreme a-i lega. Fapt este că, la începutul epocii abbaside, ei au fost deseori siliți să se ascundă, dezvoltînd totuși doctrina lor. Prigoniți în timpul lui Hārūn al-Rașīd, ei au reușit totuși să cîștige încă de pe atunci susținători influenți mai ales printre clienții iranieni, care jucau un rol de seamă la curte, oînză la persoana unui fiu al califului, viitorul al-Ma'mūn.

Asa se explică locul pe care l-au deținut pe urmă unii mu'taziliți notorii, instalați împreună cu tînărul calif la Marw. Este greu a atribui direct influenței lor hotărîrea luată de acesta din urmă de a alege un urmaș alid. Nu putem totuși să nu constatăm că ei formau anturajul lui al-Ma'mūn cu ocazia acestui episod care a tulburat adînc Comunitatea și că ulterior, la Bagdad, învățații pe care suveranului îi plăcea să-i consulte aparțineau aceleiași tendințe. Ei sînt aceia după ale căror sfaturi, pe cît afirmă unii croniciari, au fost executate din ordinul califului, traduceri unor lucrări filosofice și științifice aduse din Bizanț. Mai mult încă, dorința de a le fi pe plac l-a făcut pe al-Ma'mūn să ia, în ultimii ani ai unei domnii al cărei sfîrșit apropiat și brusc nu-l prevedea, hotărîrea de a impune doctrina mu'tazilită sub forma ei cea mai frapantă — adică dogma Coranului creat — afirmînd în același timp „superioritatea“ lui 'Alī asupra lui Mu'āwiya și încercînd prin aceasta să dezarmeze facțiunea pro-umavvadă care se împotriva unei reconcilierii între Abbasizi și Alizi.

Mu'tazilismul apare astfel în istorie ca doctrina la care califul recursese pentru a introduce

o nouă politică de neutralizare și de raliere la și'ism. Aceasta a fost de fapt punctul de plecare al unei adevărate inchiziții*, cunoscută în cercurile tradiționaliste sub numele de Încercarea, *Mibna*. Al-Ma'mūn, reținut pe atunci în Siria de operațiunile militare pe care le conducea împotriva bizantinilor, ordonase reprezentantului său la Bagdad, prefectul de poliție Ishāk ibn Ibrāhīm, să interogheze cadii orașului și ai regiunii, somându-i să adere la credința despre Coranul creat; cadii trebuiau, la rîndul lor, să supună unui examen asemănător pe martorii ce-i asistau în judecățile lor.

În scrisoarea adresată lui Ishāk, califul manifesta pretențiile sale justificate de a menține religia pe calea cea dreaptă, dar își aroga și drepturi pe care nici unul dintre predecesorii săi nu le revendicase vreodată pînă atunci, exprimîndu-se în acest scop în termeni deosebit de izbitori: „Dumnezeu este în drept, spunea el, să aștepte de la imāmii și de la califii musulmani ca ei să se străduiască să mențină ferm religia pe care El le-a cerut s-o păstreze, moștenirea profeției pe care El le-a transmis-o și știința pe care El le-a încredințat-o.“ Dedîndu-se apoi unei critici violente la adresa oamenilor de rînd și a vulgului care „în toate ținuturile și locurile n-au nici judecată, nici chibzuială [...] și alcătuiesc o gloată ce nu știe de Dumnezeu, fiind prea orbită pentru a-L vedea, prea rătăcită pentru a ajunge la adevărata religie, pentru a mărturisi unicitatea lui Dumnezeu și a crede în El“, îi ataca după aceea pe teologii care „pun pe același plan pe Dumnezeu și Coranul, pe care El l-a revelat“ și care îi „induc în eroare pe neștiutori“. Apoi el se silea să demonstreze adevărul tezei Coranului creat, întemeindu-se pe un verset coranic, „Am făcut din el un Coran în arabă“ (*Coran*, XLIII, 2), unde verbul „făcut“ este același care e întrebuințat în alt loc pentru a spune că Dumnezeu a „creat“ cerurile și pămîntul (*Coran*, VI, 1), și citînd textele ce dovedesc că datul revelat a fost „divizat“ în versete (*Coran*, XI, 1). Pe urmă, califul îi făcea în chip răspicat

răspunzători pe cadii, ca singurele personaje ce exercitau în statul islamic o funcție oficială depinzând direct de calif, căci prescripțiile lui Dumnezeu, spunea el, nu pot fi executate decît „cu ajutorul mărturiei unor oameni care au concepție sinceră despre unicitatea divină“. În sfîrșit, după ce îi acuza pe învățații din vremea lui de a fi atras poporul pe o cale greșită și de a se fi abătut de la *sunna* și de la Cartea lui Dumnezeu, el chema Comunitatea să restabilească religia ce fusese coruptă, recurgînd la accente de o vehemență care evocă pe alocuri chipul în care Profetul își conjura contemporanii să „reflecteze“ și să-și deschidă inimile.

Nu se cunoaște exact rezultatul acestui apel, care fusese urmat de prima inchiziție; dar este probabil că acest rezultat n-a fost pe deplin satisfăcător, deoarece al-Ma'mûn a convocat după aceea la Rakka șapte personaje cu renume, de astă dată tradiționiști, iar nu, ca înainte, cadii. Era vorba de a obține adeziunea unor oameni de religie, care aveau o mare autoritate asupra poporului și care, după spusele unor contemporani, s-au supus injoncțiunilor califului, dar uneori sub influența fricii. Concomitent se organiza opoziția, mai ales în unele orașe ale Irakului sau ale Siriei; ca l-a obligat pe calif să adreseze prefectului său de poliție o a doua scrisoare care prezenta noi argumente în favoarea tezei și îi punea în vedere lui Ishāk să supună iarăși la interogatorii pe judecători, pe jurisconsulți și pe tradiționiști. Ibn Hanbal a refuzat atunci cu îndărătnicie să recunoască doctrina astfel definită și a combătut argumentele ei, fiind apoi arestat și trimis, împreună cu un alt refractar, la curtea califului, a cărui moarte subită, survenită la Tarsus, el a aflat-o la Adana. Readus la Bagdad, unde a fost interogat și supus torturii de către urmașul lui al-Ma'mûn, apoi, în cele din urmă, eliberat, intransigentul personaj nu aderase la doctrina mu'tazilită a unicității divine, ci continuase, dimpotrivă, să profeseze teza potrivit căreia Coranul, făcînd parte din știința divină, nu putea să fie creat. Alți învățați

fuseseră aruncați în închisoare și muriseră acolo, îndeosebi șeihul sirian Abu Mușir, pe care califul îl acuzase de a lucra pentru un mandī unayyad.

Inchiziția mu'tazilită făcuse astfel să iasă pe deplin la lumina zilei conflictul ce opunea, la începutul secolului al IX-lea, un calif pătruns de idei noi, insetat de măreție și de autoritate, și oamenii tradiționaliști ai religiei, în care poporul se incredea în general. Reacția opiniei obștești a fost desigur mai violentă decît putuse să prevadă califul, iar sancțiunile severe aplicate de către al-W arnik, fratele și succesorul lui al-Ma'mūn, răzvrătitudinii Ibn Nasr, în numele căruia izbucnise o răscoală populară, n-a calmat spiritele, ci dimpotrivă. De asemenea în provincii s-au înmulțit mișcări violente. În Egipt îndeosebi, s-a procedat la internițări, iar inscripția care din porunca autorităților a fost săpată pe pereții mării moschei de la Fustat: „Nu este alt Dumnezeu decît El, stăpînul Coranului creat“ a avut drept rezultat părăsirea lăcașului de către toți oamenii de religie, urmați în aceasta de oamenii din popor, care ascultau orbește de ei. Prăpastia adîncă deschisă atunci în sinul societății musulmane ar fi corespuns, dacă e să credem mărturia literară și puțin părtinitoare a unui scriitor și polemist de opinie mu'tazilită ca al-Djāhiz*, la linia de despărțire ce separa pe atunci două clase distincte: de o parte, o elită inteligentă și susceptibilă de a raționa, elită ce constituia în esență anturajul califului, iar de altă parte, masa populară, sortită acelor munci manuale și subordonate care îi atrăgeau disprețul oamenilor culti, dar care era și capabilă de a se înflăcăra brusc sub influența unor agitatori abili și de a-i face atunci să tremure pe deținătorii puterii. Un sentiment de teamă față de mișcările mulțimii, deosebit de primejdioasă atunci cînd cineva îndrăznește să se atingă de convingerile ei religioase cele mai scumpe, transpare astfel în epistola lui al-Djahīz consacrată „negării antropomorfismului“.

Adeptii acestei doctrine, se citește în adevăr acolo, și-ar fi datorat întreaga putere „ascultării de către mulțime și favorii poporului și a claselor

de jos, căci elita rămîne fără autoritate asupra masei, iar notabilii fără influență asupra bătărilor", oameni pe care îi desemnează apoi cuvintele cele mai răuvoitoare. Oare 'Alī ibn Abī Tālib n-a spus cu privire la ei: „Cerem ajutorul lui Dumnezeu împotriva poporului, pe care nu poți decît să-l disprețuiești cînd se adună și să nu-l iei în seamă cînd se împrăștie“? De asemenea, formula lui Wāsil ibn 'Atā': „Oamenii aceștia nu se adună niciodată fără a face răul, nici nu se despart fără ca să tragi folos“ n-a fost ea adnotată de el însuși în termenii următori: „Căci atunci olarul se întoarce la lutul lui, țesătorul la război, luntrașul la luntre, aurarul la lucrarea metalului, într-un cuvînt tot omul la meseria lui, ceea ce e numai cîștig pentru musulmani și numai folos pentru cei ce trăiesc în lipsuri“? De fapt, continuă al-Djāhiz, „masa populară este mai ușor de supravegheat cînd e împrăștiată iar agitația ei e, atunci, mai scurtă. Dar dacă ea are un șef dibaci, un organizator ascultat, un conducător recunoscut, atunci nădejdea încetează, dreptatea moare și piere cel ce pretinde s-o apere“.

În urma acestor reacții populare, disprețuite de elită, dar, pe cît se pare, eficace, inchiziția oficială a luat sfîrșit din ordinul lui al-Mutawakkil. Mu'tazilismul a încetat atunci de a juca un rol oficial, chiar dacă a mai avut gînditori, printre care al-Djubbā'i*, profesorul lui al-Aș'arī*, și chiar dacă a numărat de asemenea adepți eminenti care au fost cucerți de filosofia aristoteliciană și au mers pînă la negarea creării lumii, suscitînd dezaprobarrea foștilor lor confrăți, ca Ibn al-Rāwandī.

Totuși, în secolul al X-lea se mai prevalau de el teologi ale căror opere, foarte elaborate, au ajuns în parte pînă la noi, ca de pildă exegetul al-Rummānī sau cadiful din Rayy, 'Abd al-Djabbār*, care nu numai că a definit în mod precis teodiceea mu'tazilită, ci a purtat și lungi polemici îndreptate totodată împotriva și ismului existent și a creștinismului. Tot astfel sub Buyizi o incontestabilă influență mu'tazilită s-a exercitat asupra eseistului al-Tawhīdī* sau asupra ministrului Ibn 198

'Abbād, alt cărturar distins, la o epocă cînd diferitele tendințe ale gîndirii musulmane beneficiau de un excepțional climat de toleranță intelectuală. Dar dacă mu'tazilismul păstra pe atunci adepți activi în Irak și în Iran, erau alte regiuni, ca Siria, unde, după spusele geografului al-Makdiṣī, un partizan al acestei doctrine nu putea nici măcar să se arate. Este deci de înțeles că mu'taziliții s-au susținut unii pe alții în chip deosebit și că spiritul lor de întrajutorare a putut să ajungă proverbial.

Chiar acolo unde mu'tazilismul s-a păstrat, el a fost în orice caz totdeauna considerat de tradiționaliști ca o primejdioasă încercare de compromis cu șiiismul, pe care l-a combătut totuși cu dîrzenie, mai cu seamă sub forma lui extremistă, dar căruia i-a furnizat uneori tezele sale teologice. Dealtfel el era de acord cu șiiismul asupra recunoașterii unor anumite puncte ca, de pildă, spiritul de autoritate, dreptul la revoltă, interpretarea figurată (mai mult sau mai puțin amplă, după școli) a textului coranic și indiferența față de tradiția ce pornea de la Discipoli. N-a fost nevoie de mai mult pentru ca mu'tazilismul să fie deosebit de vizat în proclamația califului al-Kādir* din 1017, care a deschis era restaurației „sunnite“ sau tradiționaliste. Începînd de atunci importanța lui a scăzut neîncetat: el n-a dispărut însă cu totul, a furnizat îndeosebi cîteva elemente „teologice“ așarite, care s-a dezvoltat ulterior în Irak, apoi în Siria, și a rămas pentru cîteva spirite, pînă în epoca actuală, o mișcare intelectualistă posedînd o anumită atracție, în măsura în care propunea soluții pentru dificultățile întîlnite de teologi și de apologeți.

În ce privește, șiiismul, față de care califatul renunțase în principiu la orice încercare de apropiere după eșecul experienței lui al-Ma'mūn, avea să cunoască în această epocă o activitate nouă, uneori agresivă și revoluționară. La sfîrșitul secolului al IX-lea au apărut noile state zaydite, la jumătatea celui de-al X-lea emirii buyizi au fa-

vorizat imamismul în Irak, la sfârșitul celui de-al X-lea isma'ilismul s-a instalat în Egipt.

Ne amintim că și'ismul numărăse, încă de la apariția lui în epoca umayyadă, un mare număr de ramificații, care l-au fărâmițat și slăbit tot mai mult. În adevăr, problema fundamentală fiind pentru și'iti desemnarea imāmului sau pretendentului din momentul respectiv, absența în familia islamică a unui principiu analog aceluia al dreptului de primogenitură din Occident atrăgea după sine discuții, șovăieli și dezbinări după moartea fiecărui pretendent. Potrivit unuia din cele două curente care s-au conturat curînd, imāmul era desemnat de predecesorul său printr-o recomandare testamentară: potrivit celuilalt, imāmul se impunea de la sine prin propriile sale calități. Această deosebire avea să opună zaydismul imamismului, de care isma'ilismul avea să se despartă între timp.

Zaydismul nu fusese prima mișcare ce s-a manifestat. El a fost însă acela care tulburase cel mai tare califatul sunnit, începînd din secolul al VIII-lea. Nu numai că avuseseră loc, după cum am văzut, revoltele lui Zayd și ale nepotului său Yahyā, dar alte răscoale se succedaseră în Irak, în Iran și în Arabia însăși, răscoale ai căror șefi fuseseră considerați, pe drept sau pe nedrept, ca imāmi ai zaydismului: astfel, în timpul domniei lui al-Mansūr, cei doi fii ai lui 'Abd Allāh, Muhiammad și Ibrāhīm, care se răsculară succesiv la Medina și în regiunea Basra, pentru a fi și unul și altul învinși și uciși în 762; astfel și ceilalți membri ai familiei alide care, lipsiți din ordinul califului al-Hādī de pensiile lor, se revoltaseră lîngă Mecca alături de al-Husayn ibn 'Alī și fuseseră masacrați în 786. Sub domnia lui Hārūn al-Rașīd a apărut apoi acel pretendent cu numele de Yahyā ibn 'Abd Allāh, care a mers în ținutul Daylam grație complicității unor personaje suspuse, a încercat fără succes să-și implanteze acolo autoritatea, a făcut apoi act de supunere în schimbul promisiunii că i se va garanta

libertatea și a fost totuși aruncat într-o temniță, unde a murit. A fost pe urmă rîndul lui Muhammad ibn Tabātabā și al lui Muhammad ibn Muhammad, în numele căruia s-a răsculat în Irak sub al-Ma'mūn, în 815, o căpetenie care a ținut în șah timp de cîteva luni armatele califiene, al lui Muhammad al-Dibādj, care a provocat puțin după aceea o revoltă la Mecca, în sfîrșit al lui Ibrāhīm ibn Mūsā, care a reușit să se instaleze în Yemen, dar nu s-a putut menține acolo.

Foarte virulent așadar în lupta lui împotriva regimului stabilit, zaydismul nu apăra însă o doctrină fundamental opusă aceleia ce era răspîndită printre teologii vremii: dovadă e faptul că anumiți învățați, care n-au fost niciodată considerați ca străini de sunnism, au susținut aceste revolte. Este deci de înțeles că pentru al-Ma'mūn a fost mare tentația de a încerca o reconciliere politică între Abbasizi și Alizi prin bazarea imamului pe valoarea personală, care fusese așezată la loc de cinste de concepția zaydită, dar putea fi înțeleasă în mod mai puțin absolut. Inițiativa dînd greș, tentativele de insurecție armată, care încetaseră în însăși inima imperiului, au reînceput în două regiuni depărtate, unde califatul n-a considerat indispensabil să extirpe noile state independente, în acea vreme mult mai puțin primejdioase pentru puterea centrală decît anumite mișcări revoluționare în plin avînt. Unul a fost acela al Tabaristanului*, întemeiat în 864 lîngă Marea Caspică de un pretendent hasanid, în timpul cînd califii aveau de înfruntat agitatele lor miliții turcești; el a fost destinat să se mențină în această regiune muntoasă timp de un secol și jumătate. Celălalt era acela al Yemenului, unde un alt hasanid, încurajat de succesul precedent, a reușit, mulțumită atitudinii relativ binevoitoare a califului al-Mu'tadid, să se implanteze în 901 și să întemeieze, de astă dată în jurul orașului San'ā*, o dinastie ce avea să dureze pînă în zilele noastre. În Irakul însuși influența zaydismului rămînea limitată și n-a cunoscut noi dezvoltări în cursul secolului al X-lea. Cel mult poate fi semnalat faptul că

unul dintre primii emiri buyizi, Mu'izz al-Dawla intenționa să facă apel la un pretendent zaydit pentru a-i încredința califatul, dar a abandonat repede acest proiect de teamă de a se vedea silit să asculte prea strict de un astfel de stăpîn. Se cunoaște de asemenea apartenența zaydită a unui literat atît de celebru ca al-Isfahānī*, autor al *Cărții de cîntece*, care s-a consacrat să distileze în această culegere poetică anecdote de tendință șifită.

Începînd din secolul al IX-lea, cu ocazia întemeierii statului zaydit al Tabaristānului, mișcarea adoptase poziții foarte precise atît în ceea ce privește practicile cultului cît și în ceea ce privește doctrina teologică. Instrucțiunile trimise reprezentanților noii autorități o dovedesc: «Trebuie să pretinzi de la subordonații tăi, se spunea în ele, să considere drept regulă de urmat Cartea lui Dumnezeu și Tradiția Trimisului său, precum și tot ce este relatat în chip autentic despre comandorul Credincioșilor 'Alī ibn Alī Tālib cu privire la doctrinele fundamentale ale religiei și la ramurile ce derivă din ele. Trebuie să pretinzi de asemenea ca ei să mărturisească în public întîietatea lui 'Alī asupra întregii comunități credincioase. Trebuie să le interzici în chipul cel mai riguros de a crede în fatalitatea absolută, ca și în reprezentări antropomorfe, și de a se revolta împotriva credinței în unicitatea lui Dumnezeu și în dreptatea lui. Trebuie să le fie interzis de a transmite tradiții în care sînt atribuite privilegiile inamicilor lui Dumnezeu și inamicilor stăpînului adevăraților credincioși, 'Alī. Trebuie să le poruncești să recite cu glas tare formula *bismillāh* la începutul rugăciunii; să recite suplica la rugăciunea de dimineață; să repete de cinci ori în rugăciunea funerară formula *Allāh akbar*; să înceteze de a-și freca încălțămîntea în loc de a proceda la abluțiune; să adauge chemării la Rugăciune fraza: „Veniți la cea mai bună dintre acțiuni“.»

În acea epocă, mișcarea zaydită se definea prin faptul că recunoștea ca imām pe orice bărbat care, aparținînd descendenței lui 'Alī și a Fātimei, fie

prin ramura hașanidă, fie prin cea husaynidă, chema la revoltă și lua armele pentru a cuceri o putere de care-l învredniceau pe de altă parte, mai mult decît pe oricine, calitățile sale personale de pietate și de știință. Descendentul lui 'Alī, demn de a-i urma, trebuia deci să fie un învățat evlavios, militant, șef războinic și, în calitate de savant, cel mai calificat pentru a interpreta Legea islamică. Nici o altă putere nu-i era însă recunoscută: dacă succeda Profetului, nici o calitate profetică nu-i era conferită; nimic nu împiedica de asemenea ca doi imāmi să se manifeste la aceeași epocă în două regiuni diferite și să fie priviți ca deopotrivă de legitimi. Pe de altă parte, teoreticienii zaydiți, dintre care cei mai însemnați au fost în secolul al IX-lea al-Kāsim al-Rassī și nepotul său Yahyā, recunoșteau în general legitimitatea primilor califi, Abū Bakr, 'Umar și 'Uthmān, considerînd însă că 'Alī era mai îndreptățit decît ei să îndeplinească funcția lor. Ei îi cinsteau deci pe acești trei Discipoli ai Profetului, al căror califat fusese justificat, în ochii lor, prin necesitatea de a nu crea dezbinări în sînul Comunității ce lua naștere. Aceasta însemna a recunoaște imamatul „acelora ce sînt întrecuți în merit“, atitudine ce deosebea zaydismul de celelalte mișcări și'ite cărora li s-a aplicat în general termenul — uneori diferit interpretat — de „rafidism“ sau „refuz al legitimității primilor trei califi“.

Din punctul de vedere al dreptului, zaydiții, care adoptaseră o teodicee de inspirație mu'tazilită (doctrina Coranului creat, negarea „atributelor“ divine, liberul arbitru), admiteau numeroase prescripții comune diverselor mișcări și'ite. Ei au contribuit însă mai ales la răspîndirea tradițiilor relative la meritul excepțional al lui 'Alī, întemeiat în același timp pe vechimea convertirii sale la Islam, pe sprijinul dat de el Profetului în timpul Hegirei sau cu prilejul unor alte episoade, în sfîrșit, pe curajul său legendar. Astfel 'Alī a devenit, în versurile unor poeți o figură de epopee care nu prea mai avea legătură cu personajul istoric evocat de relatările cronicarilor chiar și favora-

bili și ismului. De asemenea, au fost puse în valoare sub impulsul lor tradițiile care prescriau să fie iubiți și venerați „membrii Familiei” și care se întemeiau uneori pe interpretări tendențioase ale textului coranic.

Dacă în scurt timp zaydiții n-au mai păstrat vreo influență decît în micile state periferice pe care le întemeiaseră, secolul al X-lea a fost marcat, în Irak, mai ales prin dezvoltarea a ceea ce se cheamă îndeobște imamismul duodeciman. Această mișcare, favorizată de emirii buyzi ce au activat din 945 pînă în 1047 ca stăpîni ai Irakului și ai provinciilor iraniene limitrofe, a fost aceea a partizanilor și iți care au admis ca imamatul să se transmită prin desemnări succesive exclusiv din rîndurile descendenței lui al-Husayn, pînă în ziua cînd la Samarra, locul de reședință al pretendenților alizi de la domnia lui al-Mutawakkil încoace, a dispărut în chip misterios, în anul 847, foarte tînărul fiu al celui de-al XI-lea imām, denumit din acel moment Muhammad al-Muntazar, „cel așteptat”. De aici, închiderea listei imānilor la cel de-al doisprezecelea și aplicarea numelui de duodecimani aderenților acestei credințe.

Caracteristica duodecimanilor era deci aceea că admiteau ideea unei dispariții temporare a ultimului imām, a cărui întoarcere așteptată avea să asigure izbînda adevărului asupra erorii și a dreptății asupra nedreptății. Această tendință mesianică apăruse foarte devreme, pe cît se pare încă în epoca umayyadă, în sînul sectei legate de numele lui Muhammad ibn al-Hanafiya. Acolo, se iscaseră după moartea acestui imām diviziuni analoge aceluia ce s-au produs periodic în epoca abbasidă la imamiți. Dar numai după dispariția celui de-al XII-lea imām ideile de ocultatie și de întoarcere aveau să devină concepții fundamentale ale imamismului duodeciman. Ele au încurajat la inacțiune o mișcare în rîndurile căreia oamenii înclinau deja puternic să renunțe la

inițiative imediate. În plus, „mica oculație“, al cărei punct de plecare fusese marcat de dispariția celui de-al XII-lea imām, a fost urmată curînd, în 942, de „marea oculație“, marcată de moartea ultimului reprezentant vizibil al imāmului, ale cărui ultime cuvinte ar fi fost: „De acum înainte lucrurile se află numai în mîinile lui Dumnezeu“.

Și'ismul duodeciman, persecutat în Irak de califii abbasizi care au fost fără îndoială răspunzători, în chip mai mult sau mai puțin direct, de dispariția celui de-al XII-lea imām, n-a încetat totuși să existe și să se dezvolte. El beneficiase temporar de simpatia califului al-Ma'mūn care, deși recurgea la concepții zaydite, adoptase sau intenționase să adopte anumite detalii ale ritualului duodeciman și împiedicase pedepsirea acelor ce-și permiteau să-i insulte pe primii doi califi, obicei caracteristic al și'iților ne-zaydiți: încă sub Hārūn al-Rașid poetul al-Sayyid al-Himyarī* nu scăpa nici un prilej pentru a-i insulta pe aceia pe care-i numea „cei doi rătăciți“, iar puțin mai tîrziu ni se povestește că un șeih avea obiceiul de a-și bate măgarul, pretinzînd că acest animal îi avea în trupul său pe Abū Bakr și pe 'Umar!

În secolul al X-lea apoi, mișcarea, care ajunsese să reprezinte în centrul imperiului o sectă influentă, a cîștigat numeroși adepți printre emirii de orice origine. Încă de la începutul secolului, un locotenent al faimosului general Mu'nis, a încercat, în urma unei acțiuni armate rămasă fără rezultat, să-și impună convingerile și'ite punînd să se blesteme oficial amintirea lui Mu'āwiya. În acea epocă și administratorii serviciilor califiene adevrau în mare număr la ea și aparțineau unor mișcări sau chiar unor „celule“ pe care se străduiau să le îmbogățească pe cheltuiala vistieriei califiene. Curînd după aceea, în 943, emirul hamdanid, Nāsīr al-Dawla, a început să favorizeze fățiș la Bagdad dezvoltarea unui cult care prezenta deja particularități fixate, iar moscheea Barāthā a fost folosită atunci de și'iții din oraș ca o mare moschee ce venea să se adauge celorlalte trei deja existente.

Un nou avînt a fost înregistrat și sub Buyizi, care au susținut imamismul fără însă a acționa pentru revenirea unui imām căzut în ocultatie pe o perioadă a cărei durată nimeni n-o cunoștea. Emirul Mu'izz al-Dawla a fost acela care, în 963 a pus să se țină în mod public la Bagdad noi sărbători pentru comemorarea episoadelor celor mai semnificative ale istoriei și'ismului: în luna dhū'l-hidjdja episodul de la Lacul Humm, în cursul căruia Profetul l-ar fi desemnat efectiv pe 'Alī ca urmaș al său, rostind cuvintele: „Aceluia căruia îi sînt stăpîn, îi e stăpîn și 'Alī“; iar la 10 muharram, moartea lui al-Husayn la Karbalā'. Această ultimă solemnitate a fost sărbătoarea 'Așūrā, ansamblu de ceremonii de doliu în cursul cărora se vedeau defilînd, prin fața prăvăliilor închise, bărbați și femei ce se dedau unor lamentații funebre. Din cauza incidentelor ce se produceau adesea, celebrarea zilei de 'Așūrā a fost uneori interzisă, pînă ce sosirea turcilor selgiucizi a pus capăt pentru cîteva secole solemnităților și'ite oficiale la Bagdad.

Războaie de inscripții au avut de asemenea loc sub Mu'izz al-Dawla, războaie care aveau drept obiect tot amintirea Discipolilor și a primilor califi, pe care și'itii îi blestemau în aceeași măsură în care adversarii lor îi venerau. În sfîrșit, la acea epocă s-a răspîndit la Bagdad practica pelerinajului la mormintele imārilor, care era în uz mai înainte în chip oarecum clandestin în cercurile și'ite. În adevăr, se pare că de multă vreme se făceau vizite pioase la Karbalā', iar califul al-Mutawakkil fusese nevoit în 850 să ia decizia de a pune să se șteargă de pe fața pămîntului mausoleul lui al-Husayn și de a interzice adunările în acel loc. Tot astfel un emir hamdanid ridicase la începutul secolului un mausoleu pe mormîntul regăsit al imāmului 'Alī, la Nadjaf, lîngă Kūfa. Sub Buyizi s-a adăugat la acest obicei acela de a venera mormintele celor doi imāmi îngropați la Bagdad, în cimitirul kurayș unde s-a clădit un mormînt monumental, care a purtat numele de al-Kāzimayn, sau cei doi Kāzim, Mūsa și nepotul

său de fiu, cunoscuți respectiv ca cel de-al VII-lea și cel de-al IX-lea imāmi ai duodecimanilor. Tot în vremea aceea a fost vizitată la Samarra subterana unde avusese loc dispariția celui de-al XII-lea imām. În Iran, unde și'ismul nu era foarte răspândit în acea epocă, o comunitate mică de adepți ai sectei a ajuns să se formeze la Kumm* în jurul mausoleului unei anumite Fātima, fiica celui de-al VIII-lea imām 'Alī al-Ridā; această comunitate a fost deseori atacată de autoritățile sunnite, fiind însă apărată în mod eficace de emirii buyizi. Lîngă 'lūs, în sfîrșit, într-un loc care avea să ia mai tîrziu numele de Meșhed*, „Mausoleul“, sporea renumele mormîntului lui 'Alī al-Ridā însuși, care a devenit și el un centru de cult și de pelerinaj și lîngă care a fost construit un sanctuar cu totul remarcabil, pe care-l semnalează geograful al-Makdisī.

Tot în cursul secolului al X-lea, imamismul a fost adoptat oficial de emirii hamdanizi din Dja-zīra* și din Siria de nord, și practicile lui cele mai caracteristice au fost văzute răspîndindu-se în orașele acestui principat. Formula și'ită a chemării la Rugăciune* a răsunat astfel la Alep. Iar locuri de pelerinaj și'ite s-au ivit de asemenea acolo, de pildă, *mașhad**-ul Estradei (monument acoperind rămășițele unui fiu al lui al-Husayn), care a fost construit de emirul Sayf al-Dawla în 962, în timp ce o ramură extremistă cu origini puțin cunoscute, aceea a *nusayrī**-ilor, prindea rădăcini în unele regiuni muntoase ale provinciei.

În mijlocul acestor diverse succese de ordin politic, credințele proprii duodecimanilor, îndeosebi acelea relative la imāmul devenit invizibil, au fost elaborate de teoreticienii lor, cum a fost teologul al-Kulaynī*, într-o doctrină foarte deosebită, cuprinzînd numeroase elemente străine de Islamul tradițional și destinată a fi precizată în secolul al XI-lea de autori ca șeihul Sadūk sau șeihul al-Mufīd, contemporani ai poetului al-Șarīf al-Rādī. Potrivit acestei doctrine, imāmul a cărui înapoiere era așteptată, asemenea dealtfel imāmiilor ce-l precedaseră, se bucura de însușiri supra-

umane, de pildă incapacitatea de a păcătui, și deținea taine de origine divină care justificau acest rang superior. Aceste taine, care completau Revelația sau mai degrabă constituiau sensul ei interior (*bātin*) și adevărul ei profund, făcuseră obiectul, după credința și iților, al unui verset coranic (XXXIII, 72): „Am propus încredințarea tainelor noastre cerurilor, pământului și munților; toți au refuzat să le ia asupra lor, toți au tremurat să le primească. Dar omul a primit să se încarce cu ele; e un nestăpînit și un nesocotit.“ Declarații atribuite celui de-al VI-lea imām Dja'far al-Sādīk mai precizau chiar: „Cauza noastră [...] este taina, și taina unui lucru ce rămîne învăluit, o taină căreia îi este suficientă o taină.“

Imāmul, astfel admis la cunoașterea adevărilor profunde, era un „prieten“ al lui Dumnezeu și se găsea dăruit cu o stare privilegiată ce prelungea starea de „profeție“ de care beneficiaseră Muhammad și predecesorii săi. Rezulta de aci că, în ochii imamiților, profeția era oarecum continuă: ea începuse cu crearea lui Adam*, pe care Dumnezeu l-a făcut după chipul propriei sale forme, și se prelungise prin profeți dintre care ultimul a fost Muhammad, iar apoi prin imāmi. Se vede cum această doctrină, destinată să justifice rangul excepțional al imānilor, a ajuns să se apropie de doctrinele inspirate de filosofia elenistică, potrivit căroră lumea era condusă de o Intelligență supremă, emanație divină de care anumiți înțelepți puteau să aibă parte. Imāmii se identificau astfel cu aceia care aveau acces la spiritul sau la lumina divină, și ultimul imām, numit Dovada, beneficia de o cunoaștere privilegiată care făcea din el un adevărat mediator.

Adevărul tainic pe care-l deținea imāmul invizibil și care depășea revelația „ezoterică“, constituită de textul Coranului era considerat ca o înțelepciune veșnică rezumînd toate înțelepciunile omenesți anterioare și era opera unei rațiuni emanînd în parte din spiritul divin. Imāmul era în același timp cel mai mare dintre înțelepții omenirii, cel mai mare filosof, cel mai bun rege; toți filosofii

și regii vremurilor dinainte deveneau precursorii lui, aproape în aceeași calitate ca profeții. Așa se explică faptul că autorii și fiți imamiți au acordat atîta atenție doctrinelor și ideilor răspîndite în lume înainte de Islam, fie în Arabia, fie în India, fie în Iran sau chiar în țările creștine, și că operele aparținînd unor patrimonii literare neislamice au fost adesea mai bine primite în mediul lor decît în alt loc. Vom adauga ca gînditorii lor s-au inspirat adesea din anumite concepții proprii filosofiei elenistice, a cărei răspîndire a fost astfel favorizată. Ideile politice ale unui f'arābi*, a căror incidență asupra evoluției ideii de guvernare în Islamul medieval o vom vedea mai departe, erau impregnate nu numai de filosofie antică, ci și de și'ism, iar guvernantul său ideal ținea în același timp de înțelept, de filosof și de imāmul așteptat.

Rolul de excepție atribuit imāmului era însoțit totodată de un atașament sentimental față de persoana și de familia lui, atașament exprimat mai ales în meditarea asupra nenorocirilor ce nu încetaseră de a-i lovi, în cursul existenței lor terestre, pe 'Alī, pe Fātima și pe descendenții lor. Vizite pioase la mormintele lor și celebrarea zilei de 'Așurā îi ajutau îndeosebi pe credincioși să-și rememoreze suferințele și martiriul majorității imāmilor, despre care se credea că au pierit cu toții de moarte violentă, otrăviți, atunci cînd nu exista vreun semn mai vizibil al tragicului lor destin. Accentul era pus în mod cu totul deosebit asupra dramei de la Karbalā', care fusese cauza morții lui al-Husayn precum și a unui număr dintre copiii și verii săi și fusese urmată de episodul, de asemenea spectacular, al trimerii soțiilor sale și a supraviețuitorilor prizonieri în lungul căii Eufrațului, pînă la reședința din Damasc a califului umayyad. Toată literatura religioasă a duodecimanilor va rămîne dominată de amintirea acestor mari teme, menite să dea chiar naștere mai tîrziu unor adevărate reprezentări teatrale a „patimilor“ lui al-Husayn, așa-numitele *ta'ziye* persane, care

vor înflori în Iranul Safavizilor și din care se mai cunosc exemple și în epoca actuală.

Duodecimanii, care se deosebeau astfel de adversarii lor prin venerația închinată imāmilor și prin ura pe care o nutreau împotriva primilor califi, nu urmau în viața lor religioasă nici exact aceleași reguli ca membrii comunității majoritare. La ei tradițiile primite de la imāmi ocupau și trebuiau să continue a ocupa un loc important în izvoarele dreptului, alături de Coran și de tradițiile profetice. Iar în amănunțele prescripțiilor juridice și de cult se făceau de asemenea simțite efectele urii lor împotriva primilor califi: tot ce ordonaseră aceștia din urmă era interzis de ei, tot ce interziseseră era, dimpotrivă, licit pentru duodecimani. Astfel se explica mai ales formula deosebită a apelului lor la Rugăciune: ea afirma implicit superioritatea Rugăciunii asupra Războiului sfânt, în opoziție cu ceea ce susținuse cel de-al doilea calif, 'Umar. Și tot astfel se explica autorizarea căsătoriei temporare, a cărei interzicere, după cum se spunea, data de asemenea de la 'Umar. În mod general, refuzul practicilor care simplificau abluțiunea*, recitarea cu glas tare a formulei *bismillāh** în Rugăciune, repetarea formulelor de adorare cu prilejul rugăciunilor funerare, constituiau obiceiuri particulare pe care imamiții le împărtășeau cu ceilalți și'iți, dar pe care n-au reușit niciodată să le implanteze în teritoriul sunnit. Era nevoie ca un suveran din secta lor să ia puterea, cum a fost cazul, de pildă, la Alep, sub Hamdanizi, pentru ca aceste obiceiuri să fie recunoscute, iar cadiii să accepte a judeca după dreptul lor.

Concepția despre Islam proprie duodecimanilor s-a răspândit totuși încetul cu încetul, independent de acțiunile politice și militare, grație eforturilor lor de propagandă intensă. În Irak, în epoca buyidă, un vizir a creat, de exemplu, în acest scop o instituție numită Casa Științei și înzestrată cu o bogată bibliotecă*, care era destinată să difuzeze tradițiile datînd de la imāmi precum și doctrina elaborată de marii învățați ai și'ismului duode-

șiman; instalată către 991 la Bagdad, în cartierul și'it Karh, această instituție a avut ca director un poet și'it celebru, al-Șarîf al-Murtadâ*, și a fost frecventată de poetul sirian al-Ma'arri, înainte de a fi distrusă de un incendiu, în 1055. În alte locuri din ținuturile și'ite învățătura se preda, cum era normal, în marea moschee: așa s-au petrecut lucrurile, de pildă, la Alep sub Hamdanizi.

În ținut sunnit însă, duodecimanii puteau fi nu numai dați afară dintr-o moschee și stigmatizați în fața comunității, ci și urmăriți și supuși unor pedepse severe, destinate să reprime dezvoltarea sectelor și credințelor eterodoxe în sînul societății islamice medievale. Atunci cînd regimul interzicea practicile lor socotite eretice, ei își ascundeau convingerile pentru a evita urmărirea, și aceasta în virtutea unui principiu de „prudență”, larg aplicat bazat pe versetul: „Să nu-i ia credincioșii ca tovarăși pe necredincioși, lăsîndu-i la o parte pe alți credincioși. Oricine va face aceasta nu va avea de așteptat de la Dumnezeu nimic — afară de cazul că *v-ați teme* de vreo faptă primejdioasă din partea lor” (*Coran*, III, 27). Acest principiu trebuia, după teoreticienii lor, să fie aplicat de toți adepții în perioade de persecuție. Era o necesitate imperioasă destinată să permită sectei lor să subziste. El autoriza mărturia falsă, jurămîntul fals, restricțiile mintale. El explică de ce o mentalitate ipocrită s-a dezvoltat în anumite comunități deosebit de amenințate. El explică de asemenea faptul că simpatizanții mișcării au evitat declarații sincere și s-au mulțumit în scrierile lor să procedeze prin aluzii și insinuări pe care le înțelegeau numai inițiații. De aci decurge dificultatea de a discerne astăzi, prin mijlocirea operelor anumitor literați, dacă venerația lor pentru 'Alî corespundea unei adevărate apartenențe imamite, sau traducea numai respectul pe care multe cugete, chiar și tradiționaliste, îl păstrau pe atunci pentru ginerele și vărul Profetului. Singurul indiciu aproape sigur în această privință trebuie căutat într-un semn exterior, cum ar fi înclinarea de a-i insulta pe Discipoli sau pe

Aceiași principiu de prudență explică, în sfârșit, faptul că imamiții dispăreau repede, în aparență cel puțin, atunci când regimul politic se schimba. Astfel, familiile și'ite din Alep s-au raliat în secolul al XII-lea, după cucerirea selgiucidă, la școala hanafită care, printre cele patru școli juridice oficiale ale sunnismului, era aceea care avea mai multa stimă pentru cuvintele lui 'Alī, aceea de asemenea care se dezvoltase în Irak, la Kuīfa, în sfârșit aceea care pe plan politic răminea cea mai neutră și evita să formuleze judecăți tranșante asupra lui 'Alī și a lui 'Uthmān. Dar taina conștiințelor rămânea greu de pătruns, iar echilibrul socio-politic se menținea instabil, în timp ce la imamiții rămași puternic legați de convingerile lor se dezvolta aproape totdeauna un complex de frustrare și de refuz. Nu numai că acest sentiment îi împingea să se tînguiască asupra încercărilor suferite de nenorocirii lor imāmi și să adopte față de ei o atitudine de „compasiune“ care ieșea la lumina zilei mai ales în ceremoniile comemorînd moartea lui al-Husayn; dar i se întîmpla să se transforme, la cea mai mică ocazie favorabilă, în explozii de ură și de dorință de răzbunare fanatice, care puteau degenera în fața reacției cercurilor tradiționaliste în adevărate războaie civile, fără a duce însă la nici un rezultat politic constructiv.

În aceeași epocă isma'ilismul se prezenta, printre mișcările și'ite, sub o formă mult mai activă decît zaydismul și imamismul. Partizanii săi se distinseră atribuind imamatul, în 765, după moartea celui de-al VI-lea imām Dja'far al-Sādik, fiului deja decedat al acestui personaj, un anume Ismā'il pe care-l considerau ca fiind mahdī-ul în stare de ocultare, sau pe al cărui fiu, Muhammad, îl venerau drept ultimul imām vizibil. Faptul de a opri lista imānilor vizibili la al șaptelea dintre acești descendenți ai lui 'Alī — pentru unii Ismā'il, pentru alții Muhammad (ceea ce presupunea că în acest ultim caz se făcea din 'Alī legatarul Profetului și nu primul imām) — le-a atras și numele de

septimani, care-i deosebește în chip esențial de imamiții duodecimani. Nu trebuie însă uitat că ei atribuiău în fapt, potrivit opiniei celei mai răspândite printre ei, celui de-al șaptelea imām astfel dispărut descendenți „ascunși“, susceptibili de a se manifesta într-o zi sau alta și de a juca atunci un rol politic important.

Se cunoaște prea puțin istoria sectei în cursul primului secol al existenței ei; se știe numai că ea constituia atunci o grupare clandestină, care trimitea emisari în diferite regiuni pentru a încerca, aici să ralieze la cauza isma'iliană pe unii suverani, dincolo să suscite răscoale populare. Se știe de asemenea că, încă dintr-o perioadă veche, partizanii imāmului Ismā'il, îndeosebi Abu'l-Hattāb și Maymūn al-Kaddāh, „oculistul“, adoptaseră doctrine pe care învățații sunniți le-au calificat drept „excesive“, ca unele ce manifestau o venerație exagerată pentru imām. În adevăr, ele făceau din el un profet asistat de Spiritul sfânt* și extindeau calitatea lui de imām la diferite personaje străine de familia alidă care ar fi jucat alături de imāmii tradiționali, calificați drept „tăcuți“, un rol de reprezentanți activi, „vorbitorii“. Șirul acestor imāami „vorbitorii“ n-ar fi fost întrerupt de nici o ocultare asemănătoare aceleia pe care o suferise șirul imāmilor „tăcuți“ în persoana fiului sau nepotului lui Dja'far al-Sādik. Abu'l-Hattāb împingea exagerarea pînă la a se considera el însuși un profet-imām, căruia trebuia să-i dea ascultare omenirea întregă.

Secta organizată de Abu'l-Hattāb pare a nu fi durat, dar aceea care-l recunoștea ca întemeietor pe Maymūn al-Kaddāh a avut mai mult succes. Ea a fost aceea care, pe cît se pare, a intrat în acțiune la sfîrșitul secolului al IX-lea, cînd unul dintre propovăduitorii ei a părăsit micul oraș Salamiya din Siria și a reușit să ajungă în Magreb, unde cu sprijinul tribului berber Kutāma, a proclamat venirea mahdī-ului și a întemeiat statul fatimid. Mahdī-ul era în această împrejurare, pe cît se știe, un descendent al lui Maymūn, imām

imāmul „ascuns“ sau „tăcut“ în virtutea principiului celor două serii de imāmi recunoscute pe atunci de isma‘ilieni.

În timp ce se organiza califatul fatimid, născut deci direct din propaganda șii‘ită isma‘iliană, alți emisari ale căror opinii nu sînt bine cunoscute, dar care aparțineau probabil la origine aceleiași mișcări revoluționare, reușeau să uneltească rebeliuni în Siria, în Irak, și să fundeze în Arabia un stat, acela al Bahreinului, pe care califii abbasizi au renunțat să-l nimicească. Acest stat, oricare ar fi discuțiile ce au avut loc în secolul al X-lea între diriguitorii lui, urmași ai lui Hamdān Karmat care îi dăduse numele său, a fost un stat comunitar, unde prescripțiile Legii islamice n-au fost totdeauna respectate. El a fost de asemenea o bază de plecare pentru raiduri cutezătoare și uneori profanatoare: raiduri împotriva Basrei și a Bagdadului, raiduri mai ales avînd drept țintă Mecca, de unde a fost luată Piatra neagră a Ka‘bei. Pe acest temei, karmații au fost considerați de unii drept adevărați necredincioși, care nu meritau altceva decît moartea și cu care nu se putea negocia. Bagdadienii, de pildă, vedeau în activitatea acestor cete o subversiune avînd ca scop distrugerea califatului, și această opinie explică în bună parte psihoza de frică, ale cărei ravagii au fost deja semnalate în capitală atunci cînd karmații s-au încumetat să invadeze nordul Irakului.

La drept vorbind, din punct de vedere religios și doctrinal se ignoră care era exact poziția karmaților, presupunînd că ar fi avut vreuna. Ceea ce știm despre ei permite totuși să se rețină că mișcarea lor se adresa claselor populare sau dezmoștenite, recrutîndu-și o parte din aderenți îndeosebi printre sclavii folosiți pe marile domenii din Irakul de sud, sclavi care nu erau la prima lor răscoală împotriva puterii califiene. Ca orice mișcare revoluționară șii‘ită, și aceasta anunța și promitea sfîrșitul nedreptăților sociale, ceea ce i-a atras un succes deosebit într-o epocă în care distanța dintre nivelul de viață al simplilor lucrători și luxul opu-

lent al notabililor din marile orașe devenise extremă.

Fatimismul, de partea lui, se străduia să câștige meșteșugăria modestă a orașelor. Nu e mai puțin adevărat că el se prezenta sub forma unei filosofii religioase foarte elaborate și absolut opuse concepțiilor musulmane tradiționale. Se distingeau în ea liniile generale a ceea ce avea să devină doctrina isma'iliană clasică. Ca și imamismul duodeciman, acest isma'ilism atribuia imănilor cunoștințe și puteri supraomenești, grație cărora ei erau „fără păcate“ și care făceau din ei depozitarii unui adevăr ascuns ce avusese Revelația drept formă exterioară. Cu el s-au dezvoltat deci noi credințe ezoterice, dar de un ezoterism mult mai accentuat decât în imamism: interpretarea simbolică nu se aplica aci numai celor câtorva versete coranice, în care și itii credeau cu toții a recunoaște aluzii secrete și voalate la misiunea imănilor, ci mergea mai departe, corespunzând unei concepții despre lume complet confundată, de astă dată, cu aceea a filosofiei elenistice.

Cunoștințele imămului erau, în această perspectivă, justificate printr-un sistem cosmic emanatist, în care Profetul, asimilat cu Rațiunea universală, emanație a Ordinii divine, era el însuși asistat de primul imām 'Alī, „legatarul“, care reprezenta, la rîndul lui, Sufletul universal. O întreagă ierarhie era astfel stabilită între multiplicitatea creațiunii și unicitatea divină, ierarhie incluzînd omul, care cu ajutorul străduințelor de a ajunge la adevăr, putea să se apropie de principiul prim, dar în chip inegal, potrivit facultăților și cunoștințelor fiecăruia. Acțiunea umană era ea însăși o acțiune cosmică și istoria lumii cuprindea un ciclu de șapte perioade profetice succesive, care trebuiau să fie caracterizate fiecare prin apariția unui profet urmat de un imām. Primul profet fusese Adam, avîndu-l ca imām pe Seth, al șaselea a fost Muhammad, care a venit după Noe, Avraam, Moise și Iisus, cel de-al șaptelea trebuind să fie imāmul Învierii, care va dezvălui în întregimea lui înțelesul ascuns al Revelației și va pregăti sosirea unui

nou profet. Istoria nu mai era deci marcată prin câteva evenimente unice și determinante, cum ar fi propovăduirea lui Muhammad, ci prin repetări ciclice cuprinzând alternate, epifanii și ocultatii. Apariția mahdī-ului nu mai era ea însăși decît un episod al acestui ansamblu, iar decepțiile isma'iliicilor pe planul acțiunii politice își găseau compensația imediată într-o construcție filosofică ce-i făcea pe adepții sectei relativ indiferenți la vicisitudinile cotidiene.

Un atare sistem nu era, evident, destinat să fie divulgat, ci doar revelat progresiv inițiatorilor, în urma unui lung învățămînt personal și secret. Nici o aluzie la el nu era făcută, de pildă, în lucrările de drept redactate pe atunci pentru public, cum era tratatul de drept al cadifului al-Nu'mān, care se deosebea de tratatele sunnite cu același obiect doar prin câteva detalii și prin introducerea printre „stîlpii religiei“ a principiului *walāya**-lei, adică al credinței în rangul exceptional al lui 'Alī și al succesorilor săi. Și dacă *walāya*-ua implica pentru inițiați credința într-o ierarhie cosmică, ca se reducea pentru popor la simpla justificare a venerării imāmilor.

Au ajuns totuși pînă la noi câteva scrieri care erau rezervate inițiaților. Printre ele, cea mai cunoscută și cea mai lămuritoare este fără îndoială *Enciclopedia* redactată în Irak la sfîrșitul secolului al X-lea de un grup de sectanți care-și ziceau singuri „Frații sinceri“ și în care se recunosc isma'iliicii. Această serie de epistole despre subiecte extrem de variate se distinge îndeosebi prin grija ei „de a explica totul, de a raționaliza totul, de a sistematiza totul“ (Y. Marquet). Imamatul este legat în ea de legi cosmice, în virtutea astrologiei, iar viața spirituală este definită ca o epurare a sufletului, o eliberare de materie și o întoarcere spre intelect. Astfel, Legea profetică și filosofia se întîlnesc; tărîmul de dincolo, țel al vieții omenești, se identifică cu realitatea profundă și se ajunge la reflecții ca aceasta: „Oricine nu acceptă condițiile Intelectului, acelea pe care i le-am recomandat, sau care le părăsește după ce le-a acceptat, acelaia

îi retragem prietenia noastră și ne desolidarizăm de el; nu facem apel la el, nu avem legături de familiaritate cu el, nu-i mai vorbim despre științele noastre și-i ascundem tainele ce le deținem." Reiese de aci că isma'ilienii formau grupuri strâns solidare, dar nu admiteau în sânul lor nici un credincios neinițiat. Era opusul egalitarismului practic și al spiritului de „comunitate” apărat de sunnism.

Dealtminteri isma'ilismul a fost, mai ales când se lupta pentru cucerirea puterii, necruțător față de adversarii săi. Se raportează că un muezin, care omisese la Kairuan formula specific și'ită a chemării la Rugăciune, a fost executat. De asemenea, rugăciunile tradițional rostite, din vremea califului 'Umar, în cursul nopților lunii de ramadan au fost interzise cu extremă asprime în Ifrikiya fatimidă, iar mai târziu în Egipt. Anumiți califi fatimizi n-au ezitat, pe de altă parte, a porunci să fie blestemată „Peștera” și ocupanții ei, vrînd să aducă o atingere prin aceasta amintirii lui Abū Bakr și, fără îndoială, și aceleia a celor mai vechi Discipoli, care, potrivit anumitor tradiții l-ar fi asistat pe Profet atunci cînd a primit primele revelații.

Isma'ilismul n-a omis nici să utilizeze pentru difuzarea ideilor sale Casa Înțelepciunii, pe care Fatimizii o creaseră la Cairo și care, condusă de șeful suprem al propagandei, reunea periodic savanții versați în doctrina lor. Dacă al-Hākim, califul, care înzestrase acest institut cu noi încăperi chiar în palat, a autorizat pentru sunniți o fundație paralelă, această probă de toleranță a fost doar efemeră: după trei ani, cei doi învățați malikiți care conduceau institutul sunnit au fost omorîți fără altă procedură. Manifestările de fanatism ale isma'ilismului fatimid nu erau însă comparabile cu acelea ale mișcării karmate care, în lupta ei împotriva califatului abbasid, n-a șovăit nu numai să molesteze și chiar să măcelărească pelerinii aflați în drum spre Mecca, ci și să profaneze în cursul unui raid îndrăzneț venerabila Ka'ba.

Din isma'ilismul fatimid aveau să derive nu numai secta druzilor*, ci și un partid disident, acela

al nizarisilor sau Asasinilor, care a lansat în Orient o nouă „propagandă”. Potrivit acestei doctrine de tendință mai profund filosofică, imāmul își găsea justificarea în logica internă a apelului său, corespunzând nevoilor omenirii. Dar mișcarea s-a distins în istorie îndeosebi prin acțiunea ei „teroristă” și prin asasinatele politice la care adepții ei s-au datat în cursul secolelor al XI-lea și al XII-lea în Iran și în Siria, unde reușiseră să ocupe cetăți puternice. În acel moment, isma'ilismul deținea un loc însemnat în viața politică și religioasă a orașelor siriene, unde populația, de convingere și'ită, se remarcă din când în când prin dezordini. Nu s-au văzut oare în primii ani ai secolului al XII-lea locuitorii din Alep dărâmând în timpul nopții zidurile ridicate din ordinul emirului pentru a amenaja un colegiu destinat predării dreptului sunnit? Dar aceste manifestări rămâneau pe atunci voit semiclandestine. Mișcarea însăși, atinsă de declinul puterii fatimide, n-avea să mai iasă decît rareori din umbra în care o mențineau ortodoxia noilor stăpîni selgiucizi și condamnarea ei de către partizanii ideilor tradiționaliste. Trăind de atunci înainte în cercurile restrînse de inițiați care-și transmiteau secretele ei, ea merita mai mult decît oricînd acel nume de *bātiniya*, „mișcare ezoterică”, sub care este îndeobște cunoscută și care pune în relief trăsătura cea mai izbitoare a doctrinei ei și a metodelor ei insidios convingătoare.

În fața diferitelor mișcări și'ite, ale căror poziții politice nu puteau fi admise de regimul abbasid și a căror gîndire se întemeia în majoritatea cazurilor pe teorii cosmice foarte depărtate de învățătura Coranului, partizanii Islamului tradiționalist nu încetau însă de a reacționa viguros din punct de vedere dogmatic. Am văzut mai sus cu ce agresivitate un Ibn Batta, care se considera purtătorul de cuvînt al uneia din ramurile lor cele mai active, ataca toate ideile și atitudinile ce-i păreau a corespunde unor noutăți condamnable. Sentimentul la care el făcea astfel apel, teama de inovație, adică

de un deviaționism susceptibil de a altera doctrina Islamului, era de multă vreme subiacent evoluției inițiale a Comunității. În momentul cînd se afirma din ce în ce mai mult virulența primejdioasă a divergențelor doctrinale ce degenerau în adevărate disensiuni politice, acest sentiment trebuia să capete o putere nouă ca principiu regulator, temperat însă prin acțiunea consensului și diferit nuanțat, după caz, de reacțiile individuale. În timp ce anumiți învățați refuzau orice compromis precum și orice discuție cu adversarul, ceilalți se lăsau antrenati în controverse și se străduiau să prezinte Islamul tradițional într-o lumină care să poată convinge spiritele deja seduse de idei filosofice străine sau deja inițiate în dialectică. De unde existența a două mișcări tradiționaliste apărătoare ale califatului zis sunnit, mișcarea fideistă, pe de o parte, reprezentată îndeosebi prin hanbalism, și aceea a „celor ce discutau“, a „oamenilor *kalam*”-ului, pe de altă parte, care se recrutau mai ales din rîndurile școlii așarite.

Ibn Hanbal, de a cărui învățătură se prevalau membrii școlii juridice și teologice hanbalite, rezistase, după cum am văzut mai înainte, tentativelor califului al-Ma'mūn de a instaura doctrina mu'tazilită, ca și „inchiziției” lui. Poziția sa, astfel cum o putem cunoaște în primul rînd prin scrierile sale (culegeri relative la Tradiție și consultații juridice), apoi prin relatările ce ni s-ap păstrat despre episodul Mihnei, rămăsese cu foarte mici deosebiri aceea pe care discipolii săi aveau s-o aperse timp de secole. Acest jurist și învățat, pe care adversarii săi îl considerau, nu fără oarecare dispreț, ca pe un simplu compilator al Tradiției, avea de fapt o concepție foarte precisă despre Islam, concepție ce se sprijinea pe două baze: pe de o parte valoarea datelor scripturii, și, pe de altă parte, necesitatea de a feri Comunitatea de orice disensiune păgubitoare.

Ibn Hanbal și primii săi discipoli profesau credința în unicitatea divină, dar fără a-și pune întrebări asupra naturii atributelor posedate de Dumnezeu. Trebuie crezut, spuneau ei, că Dum-

nezeu este așa „cum s-a descris El însuși“, așadar că șade pe tronul său, că are o față, mâini, că vede, că aude și că va putea să fie văzut de către cei aleși după Judecata de apoi, trebuie crezut mai ales în caracterul necreat al Coranului, Cuvînt al lui Dumnezeu, reprezentînd știința lui. Trebuie crezut de asemenea în atotputernicia lui Dumnezeu, autor al răului ca și al binelui (chestiunea responsabilității umane rămînînd fără răspuns), trebuie crezut în episoadele Judecării de apoi astfel cum sînt descrise în Coran, mai cu seamă în balanța pe care vor fi cîntărite faptele oamenilor, în bazinele în care Profetul își va săvîrși intercesiunea, în podul ce duce în paradis și de pe care damnații vor fi aruncați în infern, trebuie crezut de asemenea în pedeapsa mormîntului pe care o vor suferi imediat după moarte oamenii vinovați de greșeli.

Ibn Hanbal impunea de asemenea ideea că credința, care n-are valoare fără fapte, este susceptibilă de a crește cînd se săvîrșește binele, sau să scadă cînd se săvîrșește răul. Prin aceasta el rezolva problema ce se pusese din primele vremuri haridjite, murdjite și mu'tazilite. Dar, dacă afirma necesitatea de a face binele pentru a fi un credincios desăvîrșit, el socotea în același timp că greșelile, cu toate că scad credința, nu suprimă caracterul de credincios; doctrina lui, care rămînea rigoristă, salva astfel totuși unitatea Comunității. Acesta era principiul în virtutea căruia el porunca tuturor să se roage în urma unui imâm necredincios și condamna orice revoltă împotriva autorității stabilite, tot astfel ca orice manifestare războinică intestină și orice spirit de discuție care putea provoca o ruptură a Comunității.

Această poziție ducea la recunoașterea primilor patru califi ca perfect legitimi și făcea să se considere că ordinea domniilor lor corespundea valorii lor respective: astfel, 'Alī nu era exclus din numărul acelor care meritaseră califatul, ci reșezat pe adevăratul său loc, cel de-al patrulea. După el, Umayyazii fuseseră suverani legitimi, cum au fost după aceea Abbasizii, toți investiți pe baza

acordului musulmanilor. Se vede aci cum coeziunea Comunității și respectarea regimului la putere mergeau mîna-n mîna cu o anumită concepție despre credință, legată mai mult sau mai puțin ea însăși de o teodicee determinată.

Dacă hanbaliții insistau asupra atotputerniciei lui Dumnezeu, ei subliniau și capacitatea lui de îndurare și interesul său pentru soarta oamenilor. Intrucît Dumnezeu l-a creat pe primul om, Adam, după chipul său, există o asemănare depărtată, dar totuși o asemănare între Dumnezeu și o omnire, adesea păcătoasă, pe care el este gata s-o ierte. În fiecare noapte, spuneau ei, el coboară pînă în „cerul cel mai apropiat“ pentru a asculta cererile de iertare pe care oamenii i le adresează, iar cele cîteva personaje care au dat dovadă de o viață exemplară se află în mod sigur în paradis. Contrazicînd oarecum principiile egalitarismului sunnit, o ierarhie era astfel stabilită între membrii Comunității, în fruntea căreia se plasau, după Profet, primii patru califi și cei șase Discipoli, socotiți tot atît de demni ca și aceștia de a-i succeda, apoi Expatriații și Auxiliarii. Aceste personaje meritaseră în paradis locul privilegiat ce justifica venerația al cărei obiect deveniseră în sînul cercurilor tradiționaliste. În schimb, nici unul dintre cei ce se închinau cu fața îndreptată spre *kibla** nu era exclus din Comunitate și nici nu trebuia să piardă speranța de a beneficia de iertarea divină sau de intercesiunea Profetului.

Pe de altă parte, hanbaliții, mărginindu-se la textul Coranului și al Tradiției, refuzau orice folosire a raționamentului dialectic sau *kalām*. Pentru ei, a discuta cu adversarul însemna în mod inevitabil să te lași cîștigat de argumentele lui. Dar, în mod mai profund, era o profanare să cauți a justifica texte sacre suficiente lor însele și avîndu-și justificarea în ele însele. Acestei atitudini fideiste în teologie i se adăuga înclinația către o viață religioasă personală întemeiată pe rugăciune și invocare; dar această din urmă trăsătură îi marca mai puțin pe membrii mișcării, decît

opozitia lor față de orice inițiativă de discuție sau decît vigoarea loialismului lor politic.

Atitudinea astfel definită apăruse dealtfel înainte de Ibn Hanbal. Încă în vremea lui Hārūn al-Rașīd tentativele de *kalām* fuseseră condamnate de teologii ce frecventau curtea califiană. Iar în vremea lui al-Ma'mūn se produsese ciocniri între tradiționaliști și mu'taziliți, fără ca să se poată ști exact cine pornise ostilitățile. Dacă mu'tazilismul primise la acea epocă un sprijin puternic din partea califatului și adoptase în aparență o atitudine agresivă, el acuza de asemenea partea adversă de a se fi dedat la excese. Se pare în orice caz că tradiționalismul a dat naștere atunci unor grupări politico-religioase oarecum extremiste, ca acea *Nābita*, sau „buruiiană”, pe care al-Djāhiz o denunța cu pasiune în scrierile sale polemice. Această sectă, pe care celebrul eseist o acuza de antropomorfism, era totodată un partid politic care pare să se fi confundat cu acela al „partizanilor 'Uthmān”. Aceasta înseamnă că adepții ei aveau o atitudine politică aspră: afirmînd superioritatea lui 'Uthmān asupra lui 'Alī, ei îi împingeau pe califii abbasizi să urmeze calea trasată anterior de înaintașii lor umayyazi. Tendința lor a precumpănit în timpul domniei lui al-Mutawakkil, care nutrea, pe cît se spune, cel mai mare dispreț pentru 'Alī și avea, dimpotrivă, o mare stimă pentru califii sirieni.

În comparație cu aceste prime grupuri, Ibn Hanbal și discipolii săi păstrau o atitudine moderată, pe care s-au străduit s-o facă a prevala, nu atît sub al-Mutawakkil cît de-a lungul sfîrșitului secolului al IX-lea. Acțiunii lor îi poate fi atribuită condamnarea *kalāmului* de către al-Mu'tadid la începutul domniei sale, în 892, precum și recunoașterea la acea vreme, în reglementarea moștenirii, a acelor drepturi ale rudelor prin femei pe care le apăra școala hanbalită. Apoi, la începutul secolului al X-lea, mișcarea, condusă pe atunci de un anume al-Barbahārī, a căutat să-și impună la Bagdad concepțiile cu ajutorul unor manifestații populare declanșate cu diferite ocazii, cum

au fost moartea exegetului și istoricului al-Tabarī^{***}, acuzat de simpatii pentru și'ism sau kadamism, ori punerea sub acuzare a lectorului de Coran, Ibn ʿAnnabudh, învinuit de propagarea unor variante provenind de la partizanii ai lui `Alī. Partizanii lui al-Barbahārī nu omiteau pe de altă parte să lupte pentru respectarea moralei publice, urmărindu-i pe negustorii de vin, spargînd instrumentele muzicale, denunțînd proasta purtare a unor anumite femei, molestîndu-i de asemenea pe învățații școlii șati'ite, vinovați de a respecta în ritualul lor un uz propriu și'ismului. Actele lor de violență au luat asemenea proporții, încît califul al-Rādī a fost nevoit, în 935, să condamne în termeni severi doctrina hanbalită și activitățile partizanilor lui al-Barbahārī. „Voi pretindeți, a spus el atunci, că înfățișarea obrazurilor voastre pocite și groaznice este după chipul Stăpînului lumilor și că aspectul vostru respingător aduce cu înfățișarea Lui. Vorbiți despre palma Lui, despre degetele Lui, despre cele două picioare ale Lui, de sandalele Lui aurite, de parul Lui creț, de urcarea Lui la cer și de pogorirea Lui către această lume — Dumnezeu transcende cu mult ceea ce spun rătăciții și tăgăduitorii. Îi atacați pe oamenii cei mai vrednici din sinul Comunității; îi învinuiți de necredință și de rătăcire pe partizanii familiei lui Muhammad; îi îndemnați pe musulmani să adopte în religie inovații vădite și învățături perverse necunoscute de Coran. Dezaprobați vizitarea mormintelor imāmilor și-i acuzăți pe vizitatorii lor de inovație, în vreme ce vă adunați pentru a vizita mormîntul cutărui om de rînd care n-are nici noblețe, nici naștere aleasă, nici legături cu trimisul lui Dumnezeu, poruncind să i se viziteze mormîntul, atribuindu-i miracolele săvîrșite de profeți și minunile sfinților. Blestema-l-ar Dumnezeu pe Satana — acest ispititor — care v-a inspirat aceste practici ticăloase! Emirul Credincioșilor se leagă în fața lui Dumnezeu prin jurămînt solemn că dacă nu veți părăsi învățătura voastră nelegiuită și metoda voastră greșită, el vă va copleși de lovituri, vă va împrăștia, vă va ucide,

vă va răsfira, va face sabia să cadă peste cefile voastre, focul să cuprindă adăposturile și locuințele voastre.”

Al-Rādī a interzis în consecință orice reuniune de partizani, a căror activitate îi părea dăunătoare pentru ordinea publică. Dar aceștia n-au dezarmat și au fost văzuți după scurt timp încercînd în două rînduri să distrugă moscheea și'itā Barāthā. Reduși pe urmă la defensivă în cursul primelor decenii ale dinastiei buyide, ei se mulțumeau de cele mai multe ori să șteargă noaptea inscripțiile injurioase la adresa lui Abū Bakr sau a lui 'Umar, pe care și'itii le gravaseră pe monumente în timpul zilei. Dar la sfîrșitul secolului al X-lea, ei au prins curaj mulțumită sprijinului dat de calif și au contraatacat, punînd să se celebreze noi sărbători corespunzătoare sărbătorilor și'ite, ca de pildă, în 998, comemorarea la Bagdad a morții lui Mus'ab, învingătorul rebelului și'it al-Muhtār, sau, la sfîrșitul aceluiași an, serbarea Zilei Peșterii.

Apoi, la începutul secolului al XI-lea, s-au ivit mari greutăți sub forma acelor răscoale pe care le-am văzut mai sus opunîndu-i la Bagdad pe sunniți și adversarii lor. Incendii au fost aprinse în diferite mausolee venerat de și'itii; cartierul și'it Karh a fost atacat și prădat. În 1051, în sfîrșit, în urma uciderii unui sunnit și a înmormîntării lui lîngă mormîntul lui Ibn Hanbal, a izbucnit o răscoală care s-a terminat prin jefuirea și distrugerea veneratului sanctuar și'it al lui Kāzimayn.

În acea epocă hanbalismul fusese adoptat oficial de califul al-Kādir, care, în 1017, a pus să se citească în public la palat, în fața cadiilor, a jurisconsultilor și a membrilor familiei hașimide, proclamații prin care definea doctrina pe care fiecare trebuia s-o profeseze, sub amenințarea de a fi considerat „necredincios și păcătos”. Se remarcă în ele afirmațiile următoare:

„Dumnezeu a creat tronul fără a avea nevoie și S-a instalat pe el după scopul și voința Lui [...] El este Puternic pe temeiul unei puteri, Învațat pe temeiul unei științe preterne nedobîn-

dite, Auzitor pe temeiul unui auz, Văzător pe temeiul unui văz [...] Vorbind cu cuvinte, nu cu un mijloc făcut ca acela al făpturilor [...] Orice atribut pe care Şi L-a atribuit sau pe care profetul Său I L-a atribuit este real, iar nu figurat [...].

Cuvîntul lui Dumnezeu este necreat, Dumnezeu a grăit cu adevărat cu acest Cuvînt şi l-a revelat apostolului Său prin mijlocirea lui Gabriel, crainicul. Acesta, auzindu-l de la El, i l-a recitat lui Muhammad, care, la rîndul său, l-a recitat Discipolilor săi, care, la rîndul lor în sfîrşit, l-au recitat Comunităţii. Acest Cuvînt n-a devenit creat în virtutea recitării lui de către creaturi, căci el rămîne Cuvîntul însuşi pe care Dumnezeu l-a vorbit. El rămîne deci necreat în orice stare s-ar afla: fie el repetat, păstrat în minte, scris sau auzit. Oricine spune că acest Cuvînt este creat, în orice stare s-ar afla el, este un necredincios al cărui sînge poate fi vărsat în chip legiuit, dacă acela se încapăţinează să nu-şi retragă public cele spuse.

Credinţa constă în enunţare, în fapte şi în intenţie [...] Ea variază, sporind odată cu respectarea Legii şi scăzînd cu nerespectarea [...] Omul nu ştie ce soartă îi rezervă Dumnezeu, nici ce sfîrşit îi va fi dat [...] Omul trebuie să-i iubească pe toţi Discipolii Profetului şi să ştie că ei sînt cele mai bune făpturi după Trîmisul lui Dumnezeu [...] Orice om nu trebuie să spună decît binele despre Mu'āwiya [...] El nu trebuie să-l declare pe un altul necredincios pentru că a trecut cu vederea o îndatorire oarecare, afară doar de Rugăciunea prescrisă în Cartea lui Dumnezeu.“

Această proclamaţie, a cărei existenţă însăşi dovedeşte nevoia pe care o avea pe atunci Comunitatea de o conducere fermă pentru a lupta împotriva dezagregării interne, condamna în acelaşi timp mu'tazilismul, care nega attributele divine, cît şi şi'ismul, care refuza să recunoască legitimitatea primilor califi. Ea viza însă şi noua teologie aş'arită care stabilea deseori distincţii între diferite categorii de attribute divine şi nuanţa teza despre Coranul necreat. Ca luare de poziţie

doctrinală, ea a fost însoțită de o nouă închiziție căreia i-au căzut victime mai ales jurisconșulții de tendință mu'tazilită, constrânși la retractări publice și împiedicați să se apere în ședințe de liberă discuție. În adevăr, hanbalismul, bucurându-se de sprijinul califului, apoi de acela al primilor suverani selgiucizi, îi ataca viguros pe reprezentanții acestei școli de gândire, cu deosebire în persoana unui anume Ibn al-Walīd, care n-a putut să-și continue învățămîntul decît la el acasă, într-o locuință din cartierul și'it Karh.

Hanbalismul a avut însă de făcut față, de la sfîrșitul primei jumătăți a secolului al XI-lea, ostilității noii școli aș'arite. Dacă predicatori tradiționaliști, ca Ibn al-Djawzī, au cunoscut la sfîrșitul secolului al XII-lea, la Bagdad, ceasul lor de glorie și dacă școala hanbalită a reușit să se stabilească solid la Damasc în timpul epocii ayyubide, secolul al XI-lea și cel de-al XII-lea aveau să fie marcate în Orient de dezvoltarea altei învățături, care acorda un loc mai mare raționamentului și era destinată să lase amprente profunde asupra evoluției ulterioare a gândirii religioase islamice.

Școala aș'arită a fost aceea care avea în cele din urmă să iasă biruitoare în cadrul evoluției sunnismului. Numele ei venea de la acela al unui teolog mu'tazilit, al-Aș'arī, care prin 910 a părăsit învățătura predată de profesorul său al-Djubbā'ī pentru a se ralia la poziția tradiționalistă definită de Ibn Hanbal și a pune sub patronajul acestuia noua sa profesie de credință, cunoscută sub numele de *Ibāna*, „Expunere“. Gîndirea lui al-Aș'arī, voit legată astfel de aceea a șefului școlii hanbalite, avea totuși să se situeze la originea unei mișcări sunnite absolut distincte de hanbalism și chiar opusă lui asupra unui mare număr de probleme.

O oarecare obscuritate domnește asupra naturii ideilor lui al-Aș'arī, căruia par a-i fi fost atribuite posterior afirmații pe care, fără îndoială, nu le susținuse el însuși și opuscul pe care nu le scrisese. Este sigur totuși că acest gînditor a păstrat

de pe urma vechii sale formații mu'tazilite o atitudine intelectuală care nu era aceea a hanbaliților și care consta în esență în a recunoaște legitimitatea recurgerii la discuție și la argumente raționale pentru a-l convinge la nevoie pe adversar. Astfel el s-a străduit în tratatul său de teologie, care este cel mai vechi tratat de acest gen scris în Islamul sunnit, să dovedească în cursul primului capitol existența Creatorului, întemeindu-se nu numai pe texte, ci și pe motive pe care le-am putea numi de bun-simț, analoge oarecum faimosului argument al lui Voltaire.

Dar a discuta înseamnă a raționa asupra obiectului credinței. De aci pînă la a adopta o poziție intermediară între mu'tazilism și hanbalism, la a adera la doctrina celui de-al doilea admitînd metodele celui dintîi. nu era decît un pas, care a fost făcut, dacă nu de al-As'arî însuși care a rămas de o mare prudență, cel puțin de cei mai mulți dintre discipolii săi. Aceștia au ajuns să transforme în chip foarte sensibil poziția doctrinală inițială a profesorului lor și să întemeieze astfel o școală nouă, aceea a *mutakallimūn*-ilor sau a „acelora ce raționează“, care practicau așa-numitul *kalām* sau raționament dialectic în scopul de a pune bazele unei teologii dogmatice.

Opiniile susținute de al-Bākillānī* aproximativ un secol după al-Aș'arî ilustrează dezvoltarea luată de acest curent de gîndire. La acea epocă aș'arismul îi combătea pe mu'taziliti, cărora le reproșa de a nu crede nici în atributele divine (să înțelegem: atribute „eterne și distincte de esență“), nici în Coranul creat, nici în „viziunea“ lui Dumnezeu de către aleși, nici în predeterminare, nici în intercesiunea Profetului în lumea de apoi. El îi combătea de asemenea, cu aceeași vigoare, pe tradiționaliști, calificați de el drept „antropomorfiști“ și acuzați de a interpreta atributele divine într-un chip prea literal. Problema Coranului creat s-au necreat rămînea mereu în centrul discuției, dacă e să dăm crezare manualului teologic al lui al-Bākillānī, așa-numitul *Insāf*, din care o treime îi era consacrată. Pentru aș'ariți Coranul era

necreat, dar fără ca să se poată spune că cuvintele Coranului, astfel cum erau pronunțate de fiecare credincios, ar fi necreate: trebuia făcută o deosebire netă între conținutul „recitării“ și cuvintele „recitate“, deosebire care repugna în general habaliților. Conștienți, pe de altă parte, de dificultățile pe care le suscitau pentru rațiune anumite poziții tradiționale, îndeosebi credința în atributele fizice ale lui Dumnezeu, cum era mâna, obrazul etc., aceiași învățați declarau că trebuia totuși să se adere la acele poziții, „fără a-și pune întrebarea: cum“ (*bitā kayfa*), formulă ce avea să caracterizeze de atunci așarismul.

În fapt însă, adepții acestei mișcări au propus drept soluții pentru întrebările teologice stînjitoare. Ei au ajuns astfel să admită distincția, de origine mu'tazilită, care opunea, printre atributele divine, atributele esenței și atributele de acțiune, dintre care ultimele nu se manifestau decît în anumite ocazii. Ei au ajuns de asemenea să accepte interpretarea metaforică a versetelor coranice privitoare la „mîna“ lui Dumnezeu. Ei au căutat să aperse liberul arbitru uman prin dezvoltarea teoriei despre însușirea de către om a actelor determinate de Dumnezeu, teorie ce se găsea în germene încă la al-Aș'arī. Pe lîngă aceasta, ei au elaborat o concepție despre cunoaștere, a cărei expunere, plasată cu regularitate în fruntea tratatelor, dovedea prea bine importanța pe care aș'arīții o dădeau dialecticii. Această concepție, care se sprijinea îndeosebi pe distincția dintre eternitate și contingentă sau dintre substanță și accident, utiliza, ca toate teoriile dominante ale scolasticii medievale, în Orient sau în Occident, categoriile definite în trecut de filosofia elenizantă. În acest chip, școala a produs o serie de lucrări de teologie în care metodele și unele dintre tezele apărute altădată de mu'tazilism se găseau încetul cu încetul incorporate patrimoniului islamic tradițional.

Un nou pas înainte a fost făcut de celebrul al-Gazālī, discipol al lui al-Djuwainī*, care, deși a combătut fără șovăială tezele filosofilor musulmani elenizanți, numiți *falāsifa*, a adoptat și el

unele metode de inspirație aristoteliciană pentru a le face să servească la apărarea Islamului. Aceasta însemna deschiderea unui drum nou în *kalām*, drum pe care Ibn Haldūn avea să-l califice drept „drumul modernilor“.

Dar aș'ariții nu și-au mărginit la aceasta eforturile. Este caracteristic de observat că ei s-au străduit de asemenea să combată erorile adversarilor lor, fie ei mu'taziliți, ši'iti, „antropomorfisti“ sau chiar creștini, evrei ori maniheeni. În pofida caracterului mai mult sau mai puțin polemic al tratatelor de ereziografie care au văzut astfel lumina zilei, interesul arătat pentru doctrine eronate, fie ele islamice sau nu, corespundea la ei unei atitudini fundamentale de prozelitism și pretenției de a câștiga pentru Islam numeroși convertiți. Această pretenție era chiar atât de vie, încât predicatorii și propovăduitorii aparținând acestei tendințe organizau de pildă la Bagdad, cu ocazia convertirilor pe care le obținuseră, adevărate ceremonii urmate de parăzi.

În sfârșit, mișcarea aș'arită, care se prezenta sub aparența unei școli teologice, a fost și o mișcare care a fost uneori calificată în mod justificat drept „socio-politică“. În adevăr, ea a luat în mod limpede poziție în favoarea regimului stabilit și în favoarea unei regrupări comunitare bazate pe respectul tradițiilor datînd de la cei vechi și pe ierarhia Discipolilor. Deși acuzați de către hanbaliți de simpatii mu'tazilite, membrii ei s-au declarat adevărații „partizani ai sunnei și ai regrupării comunitare“, sau *ahl al-sunna wa-l-djamā'a*, expresie în care al doilea termen contează deopotrivă, dacă nu mai mult, ca primul.

În mijlocul agitațiilor din secolele al X-lea și al XI-lea, aș'ariții au trebuit în cele din urmă să intre în luptă mai ales împotriva hanbaliților, căci reprezentanții tradiționalismului rigorist exercitau pe atunci asupra vieții religioase, după cum s-a văzut mai sus, o dominație pe care partizanii *kalām*-ului n-o puteau suporta, întrucît le interzicea, de exemplu, să predice la marea moschee a lui al-Mansūr. Desigur, aș'ariții reușiseră totuși

să cîştige o oarecare autoritate la Bagdad. Dovadă e faptul că hanbaliții simțiseră atunci nevoia de a obține de la califul al-Kādir condamnarea doctrinei așarite și că puțin timp după aceea, în 1038, anumiți învățați așariți au mers pînă la lansarea unui atac împotriva hanbalitului Abū Ya'la, care a recurs din nou la califul al-Kā'im pentru a obține reafirmarea profesiei de credință oficiale. Dar progresele rămîneau lente, în timp ce o rivalitate constantă nu pregeta să se manifeste între cele două „partide“, care se acuzau reciproc de „infidelitate“. În timpul unei scurte perioade, așariții au fost chiar constrînși să plece din capitală. Totuși, doctrina lor se răspîndise în Iran, unde, în primele timpuri ale dominației selgiucide, ea s-a ciocnit de asemenea de ostilitatea regimului — în adevăr, Tuğrîlbeğ a început prin a o face să fie condamnată în 1053 la Nişāpūr —, unde însă ea s-a bucurat apoi de sprijinul celebrului vizir al lui Alp Arslan, Nizām al-Mulk.

Acest remarcabil om de stat s-a hotărît în adevăr să apere cu toată puterea lui, deși cu mai multă sau mai puțină eficacitate în funcție de momente, așarismul, care-i părea mai apt decît hanbalismul să lupte împotriva și'ismului extremist, deosebit de amenințător. Sub protecția lui, care a favorizat dezvoltarea unor noi colegii oficiale numite madrasale, așariții au ajuns să încerce a impune concepțiile lor la Bagdad. Zece ani după întemeierea madrasalei Nizāmiya din capitală, în 1067, un profesor de drept, Ibn al-Kușayrî, a cutezat să atace într-o predică doctrina hanbalită și s-o califice drept antropomorfistă. Curînd după aceea, așariti defilau în oraș alături de noii lor convertiți. Studenții madrasalei atacau cercurile hanbalite. Un așarit își permitea să rostească o predică la marea moschee a lui al-Mansūr, unde numai hanbaliții se arătau pînă atunci. Toate aceste îndrăznele declanșau reacții hanbalite, unele populare și brutale, ca de pildă lapidarea unui predicator așarit la marea moschee, altele politice. În fața violenței opoziției locale, vizirul Nizām al-Mulk căuta să potolească spiritele. Dar în zadar.

Cum spunea unul din reprezentanții hanbalismului: „În ce chip să ne împăcăm? Pacea se restabilește doar între două partide ce rivalizează pentru o demnitate în stat sau pentru bunurile acestei lumi, sau pentru o parte mai mare dintr-o moștenire, sau în sfârșit pentru a ajunge la putere. Dar oamenii aceștia pretind că sîntem necredincioși, iar noi, de partea noastră, pretindem că sînt necredincioși cei ce nu profesază aceleași învățături pe care le profesăm noi înșine. Cum să ne împăcăm deci?”

Nizām al-Mulk a trebuit atunci să renunțe a sprijini în capitală, atît cît ar fi dorit, aș'arismul. Mișcarea avea să se dezvolte mai ales în afara Irakului, în Siria, unde ea a pătruns odată cu profesorii șafi'iti, cei mai mulți de origine iraniană, pe care Nūr al-Dīn și succesorii săi i-au instalat la Alep și la Damasc, precum și în Magreb, unde ideile ei s-au răspîndit începînd din secolul al XI-lea printre unii reprezentanți ai juridismului malikit.

Aș'arismul nu era dealtfel singur. O mișcare analoagă progresase, în Iran mai ales, sub imboldul unui contemporan al lui al-Aș'arī, al Mātūrīdī*, care a trăit în secolul al X-lea la Samarkand. Maturidismul era și el o școală de teologie apologetică și dogmatică; el adoptase unele metode ale mu'tazilismului și se silise să insiste asupra noțiunii de responsabilitate a omului, admițînd nu numai asumarea de către om a faptelor sale, ci existența unei adevărate libertăți de alegere umane. În același timp, se iviseră și alte sisteme doctrinale, mai ales în Occident. Dar în vreme ce la Córdoba gîndirea lui Ibn Hazm*, gîndire originală prin dubla ei preocupare de a rămîne fidelă sensului literal al textelor și de a evita interpretările „antropomorfiste“, nu avea să exercite o influență directă asupra vieții politice, aceea a berberului Ibn Tūmart, centrată asupra afirmării unicității divine corect înțelese, avea să ducă la întemeierea dinastiei magrebine a Almohazilor. Avem aci o nouă ilustrare a neînțelegerii tainice care a existat de totdeauna în Islamul medieval între dezvolta-

rea unei doctrine religioase originale, fie ea eterodoxă sau sunnită, și soarta unei puteri laice folosind pentru propriile ei țeluri dinamismul adeptilor acelei doctrine.

Dar apartenența la sunnism nu consta numai în adeziunea la un număr de teze teologice tradiționale, uneori reinterpretate de apărătorii lor. Ea se traducea de asemenea prin adoptarea unuia dintre sistemele juridice oficial admise, a căror individualizare am văzut-o mai sus, în cursul secolului al VIII-lea. Aceste sisteme nu se deosebeau între ele decât în măsură minimă în ce privește amănunțele prescripțiilor rituale sau sociale proprii dreptului islamic, dar se caracterizau fiecare prin anumite feluri de a prezenta datul fundamental oferit de Coran și de Tradiție, al cărui studiu aprofundat fusese încurajat atunci de discuțiile în curs, fie ele teologice sau juridice. Acesta fusese îndeosebi efectul reacției lui al-Șāfi'î împotriva folosirii reflecției personale, precum și efectul poziției tradiționaliste a lui Ibn Hanbal. Sub acest impuls, apăruseră atunci câteva culegeri de „ziceri“ ale Profetului, clasate în general pe materii. Printre ele, lucrarea lui al-Buhārî*, cunoscută sub numele de „Veritabila“ (*Saḥīḥ*), și lucrarea cu același titlu datorată lui Muslim se adăugaseră culegerii *Musnad* a lui Ibn Hanbal, în care aceleași „ziceri“ erau clasate după garanții lor.

Paralel cu dezvoltarea Tradiției preluate, numărul de sisteme juridice în uz tindea să se fixeze. Cele trei sisteme mai însemnate cunoșteau un succes crescând, care varia după regiuni. Dacă șafi'ii predominau în Arabia, unde ocupau principalele slujbe de cadii și de predicatori, ei erau puțin numeroși în Irak și se loveau în Iran de rivalitatea hanafiților; ei erau în schimb ferm stabiliți în Siria, apoi în Egipt, unde sistemul lor întâlnește malikismul, puternic în acea țară înainte de ocupația fatimidă, și unde avea să se bucure ulterior de sprijinul Ayyubizilor. Hanafismul prinsese ră-

dăcini solide în Irak, unde în secolul al X-lea îi aparțineau majoritatea cadiilor și unde el coexistă cu hanbalismul; el era puternic și în Iran unde tindea să înlocuiască șafi'ismul. Malikismul, în sfârșit, care cuprindea câțiva reprezentanți în Irak, progresase mai ales în Magreb, unde devenise curînd sistemul predominant. Cît despre micile școli, acelea ale lui al-Awzâli, a lui Sufyan al-Thawri și a lui Dāwūd al-Isfahānī*, ele erau în declin. Doar școala dawudită, numită și zahirită* fiindcă se ținea strict de sensul literal (*zāhir*) al textelor, avea să reușească a se menține cîtva timp, îndeosebi în Spania, unde ea cîștigase teren, după ce se impusese în cîteva orașe din Orient, și unde Ibn Hazm a fost reprezentantul ei cel mai de seamă. Celelalte două însă, cărora li se poate adăuga aceea pe care o întemeiase exegetul și istoricul al-Tabarī, au dispărut repede.

Situația ce fusese atît de confuză înainte era deci simplificată și avea să continue a evolua în același sens. S-a considerat de atunci că nu mai era cazul să se autorizeze noi eforturi personale de reflecție* (*idjtihād*) susceptibile de a încuraja noi tendințe: rolul juriștilor trebuia să se limiteze la urmarea părerilor predecesorilor lor și la determinarea condițiilor de aplicare a unui drept dinainte elaborat. Este ceea ce s-a numit „închiderea ușii pentru efortul de reflecție“. Această „închidere“ nu s-a făcut totuși decît progresiv și nu i-a împiedicat pe anumiți juriști să protesteze împotriva spiritului de imitare prea servil care domnea la confrății lor, nici să aducă îmbunătățiri interesante sistemelor existente. Ea nu i-a împiedicat nici de a reclama uneori pentru ei înșiși calitatea de „gînditor independent“ (*mudjtahid*), cum a făcut reformatorul Ibn Tūmart. În virtutea acestui proces, hanbalismul, de pildă, care fusese considerat mai înainte numai ca o simplă școală teologică, avea să obțină grație activității sale drept de cetățenie alături de cele trei mari școli menționate mai sus. Normalizarea s-a făcut tacit în numele acordului comun, al aceluși consens care a

jucat totdeauna un rol important în elaborarea dreptului.

Sistemele astfel recunoscute rămâneau istoricește legate, mai mult sau mai puțin strâns, de mișcările politico-religioase care ajutaseră la răspîndirea lor. Deosebit de limpede este cazul hanbalismului, care a fost totodată mișcare teologică și sistem juridic și în sînul căruia s-au văzut puține disensiuni. Cît despre șafi'ism, el a rămas impregnat de aș'arism, căci adepții lui au fost aceia în rîndurile cărora aș'ariții și-au răspîndit doctrina; de el și de colegiile rezervate predării lui s-au servit aceștia din urmă pentru a-și propaga propriile lor idei, cum a fost cazul, de exemplu, la Bagdad scurt timp după întemeierea madrasalei Nizāmiya. Unii mali-kiți fuseseră cîștigați și ei de aș'arism, fie în Irak, fie mai ales în Occident, unde malikismul a adoptat mai des poziții tradiționaliste apropiate de acelea ale hanbalismului și menite a face din el adversarul cel mai primejdios al unui isma'ilism multă vreme triumfător. Cît despre hanafiți, ei au profitat în general de progresele maturidismului, care apăra fără îndoială doctrina teologică cea mai puțin depărtată de mu'tazilism: de aceea mu'taziliții au găsit în secolul al X-lea adăpost în acest sistem, care avea să primească de asemenea în sînul său, după înfrîngerea și'ismului în Orient, partizani ai acestei din urmă mișcări, la fel cum mai înainte unii hanafiți se lăsaseră cîștigați de ideologia fatimidă.

Aceste afinități între secte religioase și sisteme juridice, care se influențau unele pe altele fără însă a se confunda, erau legate esențial de similitudinea metodelor de raționament aplicate, după caz, fie fundamentelor religiei, sau *usūl al-dīn*, fie fundamentelor dreptului, sau *usūl al-fih*. Dar în afară de hanbalism, care s-a prezentat totdeauna sub un aspect oarecum monolitic, școlile juridice nu impuneau în mod necesar membrilor lor o opțiune teologică anumită, și nu rareori se întîlneau cugete originale care adoptau poziții personale, combinînd noțiuni de origini diferite. Corespondențele regulate pe care avea să le încurajeze or-

ganizarea unui învățământ oficial pentru fiecare sistem, învățământ predat în colegii specializate, au fost mai ales opera unui Islam mai târziu, definitiv divizat în câteva familii religioase cu valoare socio-politică, unele eterodoxe, altele sunnite, paralel cu întărirea separației dintre cele patru rituri sunnite.

Între secolul al IX-lea și cel de-al XI-lea, când opțiunile doctrinale și teologice în plină evoluție rămâneau pe primul plan al preocupărilor oamenilor de religie și provocau uneori ciocniri violente, sufismul nu-și pierdea nici el din influență și contribuia de asemenea la întreținerea agitației spiritelor. Desigur, un mistic ca al-Muhāsibī, acest contemporan al lui Ibn Hanbal care a fost autorul primului tratat despre iubirea sacră, rămânea pe linia vechilor asceți. El se mulțumea să predice practicarea examenului de conștiință, de unde supranumele său, precum și meditația prelungită; el propovăduia de asemenea uitarea deplină de sine ca mijloc de a-l întâlni pe Dumnezeu și de a câștiga iubirea lui. Prin aceasta el nu-i contraria pe tradiționaliști, care-i recunoșteau lui Dumnezeu o anumită capacitate de compasiune. Dar în cursul secolului al IX-lea, noțiuni noi apăruseră în limbajul mysticilor. Astfel, persanul al-Bistāmi*, descoperindu-l pe Dumnezeu în propria sa inimă și rostind cuvinte ca: „Slavă mie, ce mare-i Maiestatea mea!“ a indignat adânc cercurile tradiționaliste, care nu erau nici dispuse să admită „beția“ de Dumnezeu pe care el o proclama în învățătura sa. Aceste cuvinte extatice atingeau în adevăr monismul și, începînd din acel moment, practica misticismului a început să pună o problemă doctrinală islamică, în loc de a se cantona în domeniul practicilor morale și ale regulilor de viață.

Desigur al-Djunayd* se străduise să apere transcendența divină și să evite orice divinizare a persoanei umane, tinzînd în același timp la despuierea totală a eului și la anihilarea omului în Dumnezeu. Definiția sufismului era pentru el aceea că

„Dumnezeu îl face pe om să moară pentru eul lui, ca să-l facă a trăi în El“. Al-Djunayd justifica această pretenție recurgînd la noțiunea coranică a Pactului pretern* încheiat între Dumnezeu și oameni înainte de începutul istoriei. „În acest verset [VII, 166—167], spunea el, Dumnezeu a afirmat că a vorbit cu urmașii lui Adam atunci cînd aceștia nu aveau o ființă formală. Acest lucru e cu puțință, pentru că Dumnezeu îi percepe în existența lor spirituală. Această existență spirituală cuprinde în sine cunoașterea spirituală a lui Dumnezeu de către ei, fără a postula nicidecum că ei ar fi conștienți de propria lor individualitate.“ Era vorba deci pentru om să revină „la starea în care era înainte de a fi“, pentru a permite individualității sale să fie transformată de Dumnezeu și potrivit cu adevărul, în cursul unor clipe totdeauna prea scurte.

Dar celebrul al-Hallādī, care a murit torturat la Bagdad în 922, avea să fie mai puțin prudent în cuvintele sale extatice și să se facă remarcat prin propaganda lui activă ca și prin nepăsarea lui față de critici. Predicînd în piețe și în moschei în felul propovăduitorilor populari, în provinciile din Iran, pe care le-a parcurs timp de cinci ani, apoi în capitală, el îl îndemna pe fiecare la reformarea morală, își invita interlocutorii să mediteze asupra unicității divine și să se conformeze voinței divine pentru a realiza unirea cu Dumnezeu. „Beat“ de Dumnezeu și el, al-Hallādī concepea această unire ca o legătură intimă între Dumnezeu și suflet, legătură ce-i permitea să exclame: „Dacă nu-l recunoașteți pe Dumnezeu, recunoașteți măcar semnul Lui. Eu sînt acest semn. Sînt Adevărul creator, fiindcă, prin Adevăr, sînt veșnic un adevăr.“

În timp ce prin atare expresii el îi scandaliza pe învățați, care-i reproșau că ridică pretenții la divinitate, el a fost de asemenea acuzat de propagandă subversivă în favoarea fie a reformismului hanbalit, care inspirase conspirația lui Ibn al-Mu'tazz, fie a și'ismului extremist; i se întîmpla în adevăr să întrebuițeze formule care le aminteau

pe acelea pe care partizanii și-i aplicau „întrupării“ spiritului divin în imām. Arestat din motive mai ales politice, prost apărat de cei câțiva protectori pe care și-i câștigase în anturajul califului, el a fost apoi judecat și condamnat la moarte pe baza unui cap de acuzare care se sprijinea de fapt pe o frază interpretată în chip prea literal: „Ceea ce contează, este de a face de șapte ori înconjurul Ka'bei inimii sale“, frază în care s-a văzut o ponegrire a practicii Pelerinajului. El a acceptat atunci cu seninătate, ca semn al experienței sale unice și incomunicabile, chinul spânzurătorii pe care-l prezisese el însuși atunci când declarase: „Voi muri în religia spânzurătorii; Mecca și Medina nu mai au nici un preț pentru mine.“ Această ultimă formulă explică, mai mult ca oricare alta, chipul în care al-Hallādǰ putuse să dea contemporanilor săi impresia că disprețuiește și chiar respinge prescripțiile legale ale Islamului, poziție ce-l situa în afara Comunității.

Această condamnare, care arăta o dată mai mult cât de legată rămânea în Islam viața spirituală de cea politică și socială, trebuie să-i facă pe adepții sufismului să chibzuiască asupra direcției în care se cuvenea să fie orientat pe viitor misticismul. O separație s-a produs între cei ce se străduiau sincer să evite orice ciocnire cu teologii și cei care, dimpotrivă, căutau doar să ascundă sub înveșmântări mai mult sau mai puțin reușite teozofii de inspirație vădit monistă.

Printre cei dintâi, cel mai vestit a fost al-Kușayrī*, care a scris în 1046 *Epistola către sufii*, unde descria în chip amănunțit itinerarul spiritual al credinciosului către Dumnezeu. Itinerarul, care cuprindea un anumit număr de etape rămase clasice, începea cu „convertirea“ și cu „rîvnirea la viața mistică“ pentru a se termina cu „cunoașterea lui Dumnezeu“, cu „iubirea“ și „dorința arzătoare“ de a fi lângă Dumnezeu. Al-Kușayrī era contemporanul persanului al-Hudjvirī*, care a scris pe la 1057 o importantă lucrare teoretică în limba persană asupra sufismului, și al unui alt persan de apartenență hanbalită, ‘Abd Allāh al-Ānsārī,

ale cărui lucrări au făcut și ele autoritate după aceea. Strădaniile depuse de aceste două personaje pentru a prezenta în chip coerent experiențele sufiilor și pentru a le face compatibile cu dogma tradițională aveau să-și găsească încununarea în opera lui al-Gazālī, a cărui *Reînsufletire a științelor religiei* s-a străduit tocmai să expună un ideal de viață spirituală inspirat din misticism și singur capabil, în ochii autorului, să asigure o viață religioasă completă și autentică.

Al-Gazālī, al cărui loc în *kalām* l-am evocat mai sus, a fost adesea prezentat ca un teolog care, după ce a predat din 1091 pînă în 1095 doctrinele religioase la madrasaua Nizāmiya din Bagdad, a recunoscut insuficiența prescripțiilor rituale precum și a raționamentelor dogmatice, pentru a se „converti“ oarecum la sufism. El ar fi lăsat de fapt o pretinsă autobiografie*, în care declara că a studiat succesiv, respingîndu-le apoi, doctrinele teologilor, ale filosofilor și ale șiiților isma'ilieni, înainte de a fi găsit în sufism calea mîntuirii. Însă, dacă a combătut efectiv, în unele din scrierile sale, pe filosofi și pe șiiții extremiști, el n-a respins niciodată dreptul și nici teologia, ci a rămas pînă la sfîrșitul carierei sale — lucru admis astăzi — un jurist și un teolog. Originalitatea lui a rezidat în a declara mai întîi că teologia are nevoie să fie completată printr-o avîntare spre Dumnezeu, printr-o dorință arzătoare care, la capătul unui itinerar spiritual analog aceluia pe care-l descriesese al-Kusayrī, procura o cunoaștere intuitivă a Dumnezeului unic. Ea a consistat de asemenea în a defini valoarea spirituală a riturilor Islamului, ce trebuiau, după părerea lui, îndeplinite, nu numai din spirit de supunere, ci în scopul de a obține iertarea Dumnezeului îndurător și de a ajunge tot mai aproape de el. As.fel, era recomandată practica acelor litanii* pe care le repetau sufiții și a acelor recitări ce trebuiau să însoțească toate actele vieții cotidiene. Prin aceasta al-Gazālī, după cum s-a subliniat deseori, reășeza sufismul printre doctrinele religioase și-l vulgariza, sfătuiind pe fiecare să urmeze, mai mult sau mai puțin deplin, în

funcție de obligațiile sale profesionale, calca ce fusese proprie la început misticilor.

La jumătatea secolului al XII-lea, au apărut atunci acele confrerii sufite care aveau să joace în Islamul de mai târziu un rol atît de însemnat și care constituiau încă în ajunul invaziei mongole unul din aspectele lui cele mai caracteristice. De fapt, existaseră dintr-o vreme depărtată „cercuri“ de asceți, dar aceste cercuri erau rezervate unui mic număr de inițiați care primeau, cu ocazia admitterii lor, un veșmînt special și se țineau la o parte de contemporanii lor. Doar în secolul al X-lea se semnalase existența la Bagdad de „mă-năstiri“*, numite *ribāt*, care erau ocupate de sufii de tendință fie hanbalită, fie aș'arită, precum și ființarea la Ierusalim de mănăstiri denumite cu cuvîntul persan *hankāh* și destinate membrilor mișcării pe jumătate teologice, pe jumătate sufite, numită karramitā. Încă și mai târziu, s-au manifestat marile confrerii, dintre care a fost cunoscută mai întîi cea purtînd numele de *kādiriya**, întemeiată de un persan care venise la Bagdad, unde a murit în 1166, după ce trecuse de la hanbalism la sufism, și care reunise în jurul lui în decurs de cîtiva ani un mare număr de discipoli. Au urmat altele, printre care acelea pe care le-au întemeiat orientatul al-Suhrawardī (mort în 1234) și magrebinul al-Șādhilī (mort în 1250); cea mai celebră avea să fie însă, începînd din secolul al XIII-lea, importanta confrerie *mawlawiya**.

Aceste ordine, larg deschise claselor populare, recurgeau nu numai la litanii, ci și la anumite practici vechi considerate favorabile extazului care ca de pildă dansul pivotant al faimoșilor derviși rotitori ai confreriei mawlawiya, aveau să dobîndească o. celebritate crescîndă și care ocupau deia un loc în viața musulmană în secolul al X-lea, dacă dăm crezare sarcasmelor hanbalitului Ibn Batta. În adevăr, acesta, deși admitea un ascetism moderat, denunța excesele și extravagantele cărora li se dedau pe atunci mulți adepți ai sufismului. Nu numai că amîntea aceste cuvînte

atribuite unui tradiționist cunoscut: „Pe toți acești oameni care simt că leșină când aud pomenindu-se numele lui Dumnezeu, așază-i în vârful unui zid înalt; recită-le apoi versete din Coran și ai să vezi dacă ei se prăbușesc!”, ci îi critica într-un chip mai general pe contemporanii săi pătrunși de ascetism, spunând: „Există un soi de oameni care se dedau fățiș la practici de mortificare, care-și fac o regulă din a se aduna pentru a asculta poeme ca să-și desfete sufletele și să-și înduioșeze inimile; sînt printre ei unii care se dedau dansului, bat din palme și își sfîșie veșmintele. Ei spun în jargonul lor: «Dumnezeu a zis!» [...] Dar acestea sînt lucruri pe care Dumnezeu nu le-a spus, despre care nu se găsește nici o urmă în nici o tradiție [...] Nu sînt decît inovații, minciuni și șarlatanii. Există un alt soi de oameni care fac paradă de spirit de renunțare și de devoțiune și care își interzic să caute orice cîștig și orice mijloc de trai. Ei socotesc, fără teama de a fi supărători, că trebuie să practice cerșetoria și să apeleze la mila oamenilor. Ei pretind a ajunge la dorință și la dragoste ucigînd în ei orice teamă și orice nădejde. Aceasta e o pură invenție. Omul ce practică asemenea învățături nu poate fi decît urît și disprețuit de oamenii de știință și de cunoaștere.“

Cît despre curentul teosofic care seducea, pe de altă parte, un anumit număr de mistici și care s-a dezvoltat mai ales în secolul al XII-lea și în cel de-al XIII-lea, el a exercitat asupra vieții sociale o influență mult mai redusă. Acestui curent i s-au alăturat un poet ca Ibn al-Farīd* și mai ales celebrul Ibn al-'Arabī** care, născut la Murcia, a murit la Damasc după ce elaborase o doctrină despre uniunea divină întemeiată pe un desăvîrșit monism: omul era, după el, un microcosm, reflex al macrocosmului, căruia îi era de ajuns să-și aprofundeze eul ca să-l descopere în el pe Dumnezeu, totodată transcendent și immanent, sursă unică a oricărei existențe. Atacat cu violență, Ibn al-'Arabī a fost totuși venerat mai târziu ca un adevărat sfînt,

Sub diversele sale aspecte, ortodox sau monist, misticismul a încurajat în adevăr un aspect particular al religiei musulmane, cultul „sfinților”, deoarece sufii înclinau să situeze în această categorie pe reprezentanții lor cei mai eminenti, căroro le atribuiau „minuni”, dacă nu acele adevărate miracole care rămâneau apanajul profeților: Intemeietorii de ordin, mai ales, erau pentru discipolii lor obiectul unei venerații deosebite. Nu numai că aceste personaje erau tratate cu respect în timpul vieții lor, dar pe urmă mormintele lor erau vizitate, în speranța de a beneficia de puterile excepționale de care trebuiau să dispună astfel de „prieteni ai lui Dumnezeu”, sau *wali*.

Cultul sfinților, a cărui teorie a fost elaborată de sufii, s-a bucurat de o vogă cu atât mai mare, cu cât fusese favorizat, la origine, de mai multe alte tendințe, uneori ideologic opuse. S-a văzut mai sus cum sentimentele de atașament pasionat nutrite de imamiți pentru imămii lor „martiri” au atras după ele adorarea locurilor lor de înmormântare. Tradiționaliștii, la rîndul lor, credincioși memoriei Umayyazilor, puseseră să se construiască la Damasc, în cursul secolului al X-lea, un mausoleu marcînd mormîntul califului Mu‘āwiya. Alți discipoli ai lui Ibn Hanbal, deși condamnau vizitele pe care șiiții le făceau la mormintele imămilor lor, întrețineau un cult asemănător față de monumentul învățătorului lor ca față de cîteva altele. Hanbaliții și așariții, pe de altă parte, atribuiau merite deosebite Discipolilor, îndeosebi celor dintîi dintre ei, în purtarea cărora ei căutau un model de urmat. Prin aceasta se explică în același timp înmulțirea și varietatea, în secolul al XII-lea, a acestor locașuri de cult secundare, care erau și locuri de pelerinaj, prevăzute uneori cu propriul lor ritual și din care unele își aveau chiar originea într-un trecut depărtat. Ele erau frecventate de popor la fel ca și de mistici, al căror gust pentru peregrinare se împăca uneori cu o viață de „asceți vagabonzi”, mergînd de la un sanctuar la altul după exemplul călătorului și pelerinului sirian

al-Harawī. Ele au dat chiar naștere unei abundente literaturi, și listele lor, întocmite pe atunci sub formă de călăuze locale ale pelerinului sau de nomenclaturi mai vaste, reflectă încă astăzi pentru noi uimitorul lor putere de atracție, permițându-ne în același timp să discernem originile foarte diverse ale acestor morminte de „sfinți“, care puteau să fi fost ici și colo acelea ale unui profet biblic, ale unui Discipol, ale unui Alid, ale unui mistic sau chiar ale unui jurisconsult renumit. Totdeauna însă se manifestau în ele efectele aceleiași pietăți care lega cultul lor de acela al locurilor sacre cunoscute din vechime în fiecare regiune și integrate treptat sub o formă sau alta patrimoniului religios al Islamului.

Deosebiți de sufii, ca teologi, cu care totuși nu erau lipsiți de legătură, alți gânditori musulmani din epoca clasică pot fi trecuți sub eticheta filosofilor de inspirație elenistică numiți *fatāsifa*. Se pare că secolul al IX-lea este acela în care gânditori musulmani au adoptat pentru prima oară principiile filosofiei grecești, sau cel puțin ceea ce se cunoștea din ele prin traduceri făcute la acea epocă, încercând să le concilieze cu dogma islamică ce putea să găsească în ele un nou sprijin. Filosofia astfel așezată la loc de cinste era de fapt, judecând după alegerea lucrărilor traduse, aceea a perioadei de declin a antichității grecești și care fusese expusă în scrieri de cele mai multe ori fals atribuite lui Aristotel ca de pildă faimoasa și pretinsa lui *Teologie*. Se găseau în ele un amestec de concepții aristoteliciene și neoplatoniciene, pe care gânditorii musulmani le-au cules fără a putea, pe drept cuvânt, să facă între ele cea mai mică distincție critică. Trăsăturile esențiale ale moștenirii priveau noțiunea unei lumi eterne cîrmuite de o ordine cosmică riguroasă și derivînd dintr-o cauză primă ce corespundea lui Dumnezeu, Unul și eternul Creator, apoi noțiunea unui „intelect activ“ servind ca intermediar între lumea spirituală și cea umană, în sfîrșit posibili-

tatea unei cunoașteri supranaturale la anumiți oameni privilegiați. Influența acestor trăsături asupra anumitor construcții doctrinale ale sectelor și ite extremiste a fost deja semnalată; ele trebuie însă de asemenea avute în vedere pentru a înțelege problemele ce se puneau „filosofilor“ musulmani. În adevăr, dacă această filosofie elenizantă se împacă bine cu monoteismul și putea să dea seamă despre existența profeților, ea nu admitea nici crearea lumii, nici reînvierea trupurilor și concepea cu greu o supraviețuire personală a sufletului.

Al-Kindī*, „filosoful arabilor“, a cărui activitate s-a situat în vremea califilor mu'taziliți de la începutul secolului al IX-lea și a fost încurajată de ei, a adoptat în această privință o atitudine pe care au urmat-o toți succesorii lui, declarând, pe de o parte, că adevărul filosofic se găsea încă la vechii greci, iar pe de altă parte, că nu putea să existe opoziție, nici chiar divergență între Revelație și raționamentul filosofic. Era aceasta o poziție antifideistă care se situa paralel cu efortul mu'tazilit. Ea l-a obligat pe al-Kindī să modifice întrucîtva sistemul elenizant pentru a lega emanatismul neoplatonician, care explica dezvoltarea lumii, de actul creator al lui Dumnezeu zămislind *ex nihilo* cea mai înaltă sferă a acestei lumi.

Gîndirea lui al-Kindī avea să servească apoi drept bază altor elaborări. Independent de ea totuși, un gînditor original, filosoful și medicul persan al-Rāzī*, cunoscut în Occident sub numele de Rhazès, a conceput, plecînd de la surse ce nu ne sînt bine cunoscute, un sistem în care se disting reminiscențe ale gnozei maniheene. El admitea în adevăr existența a oinci principii eterne, Demiurgul, Sufletul universal, Materia, Spațiul și Timpul, negînd însă misiunea profetică și recunoscînd, dimpotrivă, numai filosofului puterea de a elibera sufletul din lumea coruptă în care se găsea întemnițat. Acest sistem nu putea fi acceptat de învățații Islamului, chiar de tendință

intelectualistă; el a fost, pe de altă parte, vehement combătut de isma'ilieni.

La baza elenizantă clasică a recurs, dimpotrivă, puțin mai târziu, turcul al-Fārābī, care și-a petrecut o parte din viață la curtea lui Sayf al-Dawla din Alep și căruia filosofia musulmană i-a datorat unele din doctrinele ei apreciate multă vreme la preț. Al-Fārābī a precizat puncte ca: distincția între esență și existență, distincție ce face din Dumnezeu singura Ființă necesară, și teoria celor Zece Inteligențe emanând unele din altele, dintre care ultima, Inteligența activă, transformă, în om, intelectul posibil într-un intelect dobândit. El a mai susținut o concepție particulară, aceea a profetismului care, dezvoltată în celebrul său tratat de inspirație platoniciană, *Cetatea desăvârșită*, făcea din șeful Cetății un profet și un înțelept unit cu Inteligența activă, fie prin intelect, fie prin imaginație. Al-Fārābī reinterpreta astfel Islamul dintr-un punct de vedere filosofic, plasând teologia naturală deasupra teologiei revelate, cu care ea se găsea totuși în chip necesar de acord.

Secolul al X-lea și începutul celui de-al XI-lea au fost marcate apoi de o nouă înflorire a gândirii filosofice, pe care o favoriza regimul instaurat în Irak și în Iran de emirii buyizi. La acea epocă, cărturarul și it de origine iraniană, Miskawayh*, a găsit cu cale să culeagă maximele vechilor greci, iranieni sau indieni, pentru a prezenta ceea ce a numit „Înțelepciunea eternă”. El a compus de asemenea un tratat de morală în care influența gândirii antice era vădită. Dar mai ales Ibn Sinā*, cunoscut în Occident sub numele de Avicenna și mort la Hamadān după o viață agitată consacrată atât politicii cât și științei sau meditației, a fost acela care a ilustrat în epocă efortul filosofic al musulmanilor. Reluând metafizica esenței și teoria inteligențelor ierarhice definită de al-Fārābī, Avicenna le-a completat cu o filosofie pe care a numit-o „orientală”, în măsura în care pentru el Orientul era simbolul acestei surse de lumină sau de iluminare pe care

intelectul uman o întîlnește în Inteligența activă, sursa oricărei cunoașteri.

Pozițiile avicenniene, al căror succes în țările Islamului explică îndîrjirea cu care au fost combătute de al-Gazālī, au dat naștere atît excesului cît și reacției. Reacția a fost opera lui Ibn Rușd*, acel gînditor andalus cunoscut sub numele de Averroes care, pentru a restabili ceea ce era considerat de el drept aristotelism autentic, a respins emanatismul avicennian și a fost astfel adus să nege existența unei cauze creatoare, să restrîngă rolul formator al Inteligenței active și, în sfîrșit, să atribuie materiei principiul individuației. În consecință, uniunea cu Inteligența activă, care rămînea, după el, posibilă, nu era în definitiv „decît Inteligența agentă care se percepe pe sine, particularizîndu-se momentan într-un suflet uman așa cum lumina se particularizează într-un corp“ (H. Corbin). Acest nou sistem explica pe deplin, după însuși autorul său, punctele importante ale credinței musulmane, dar interpretarea filosofică a acelor puncte nu putea fi, fără primejdie, divulgată tuturor: de unde grija avută de Ibn Rușd, jurisconsult cadîu și totodată filosof, de a face totdeauna distincție între sensul extern și sensul intern al textelor sacre, distincție care va fi la originea doctrinei „adevărului dublu“, destinată ea însăși să caracterizeze mai tîrziu averroismul latin.

În opoziție cu spiritul precis și riguros care era Ibn Rușd și cu „peripatetismul arab“ pe care l-a apărut, s-a ridicat iranianul al-Suhrawardī*, care a murit, executat pare-se, la Alep în 1191 și care va fi cunoscut ca „învățător al teosofiei iluminative“. „Trezește-te față de tine însuși“ îl făcea el să spună de pildă pe Aristotel. În adevăr, după el, cunoașterea de sine ducea printr-o inițiere progresivă la o „iluminare prezențială pe care sufletul, ca ființă de lumină, o face să se reverse asupra obiectului său“ (H. Corbin). Această filosofie a „Orientului luminilor“, care prelungea filosofia orientală schițată de Avicenna, era legată și de înțelepciunea iraniană și de ve-

chile tradiții religioase ale Iranului. În același timp, ea se unea cu eforturile pe care le depuseseră unii sufii, ca al-Bistāmī, pentru a susține anihilarea eului în unirea cu Dumnezeu.

S-a discutat adesea despre adevărata natură a acestei filosofii, căreia unii îi refuză calificarea de islamică, pînă într-atît consideră ei că filosofii „arabi“ n-ar fi făcut decît să continue opera predecesorilor lor elenizanți. Apare totuși limpede că, dacă acești gînditori au fost adesea combătuți de teologi, ba chiar condamnați la moarte de autorități, cum a fost cazul pentru al-Suhrawardī, ei au rămas totuși totdeauna călăuziți de grija de a pătrunde adevărul înțeles al acestui dat coranic care se află la originea Islamului. Deosebit de semnificativ rămîne faptul că toți — filosofi, teofozi, mistici — legau doctrina lor despre uniunea cu divinitatea sau cu Inteligența activă de faimosul verset în care Dumnezeu îi spune lui Moise: „Nu Mă vei vedea; privește mai degrabă acest munte; dacă el va rămîne nemîșcat pe locul lui, Mă vei vedea.» Dar cînd Dumnezeu s-a manifestat pe munte, El l-a prefăcut în praf, și Moise a căzut leșinat“ (*Coran*, VII, 139). Semnificativ este de altfel și locul pe care-l dețineau în aceste diferite sisteme problemele privind crearea lumii, nemurirea sufletului și mai ales profetologia.

În plus, *falsafa* în sens larg a exercitat și o anumită influență asupra religiei islamice. Am arătat mai înainte că ea seduse multe minți de cînd mu'taziliții socotiseră necesar să utilizeze metodele ei pentru a apăra mai bine dogma rău înțeleasă. Și tocmai împotriva ei teologia zisă ortodoxă a ținut de cele mai multe ori să și precizeze pozițiile, după cum arată scrierile unui Gazālī și ale unui Șahrastānī*. Acesta din urmă, de ex., a avut totdeauna grijă, în tratatul său de teologie, să refuteze doctrinele eronate ale filosofilor, nu fără ca problemele lor să fi reacționat asupra propriului său mod de a raționa.

Să adăugăm că filosofii n-au rămas străini de luptele ideologice care bîntuiau în vremea lor: 246

al-Fārābī* a lucrat, pe cât se pare, în legătură cu teoreticienii și ismului; Avicenna, dimpotrivă, a reacționat contra presiunii isma'iliene și a adoptat prin aceasta o profetologie diferită de aceea a lui al-Fārābī. Ei nu s-au dat în lături nici să-și asume, ca de pildă Avicenna, importante răspunderi politice. Numeroși suverani și oameni de stat, mai ales în secolul al X-lea, au fost astfel pătrunși de acele idei filosofice, când aristoteliciene, când neoplatoniciene, care erau la modă în vremea lor și care alimentau polemica sectelor. Cu alte cuvinte, mișcarea filosofică n-a rămas în afara vieții politice și sociale, ba chiar și religioase, ci a deținut un loc activ printre curentele de gândire ale Islamului.

De filosofie erau strâns legate științele ce fuseseră împrumutate de la civilizația antică și în care musulmanii, după expresia lui R. Arnaldez, s-au străduit „să confrunte conceptele grecești cu experiența“. Fie în științele zise exacte fie în științele fizice și naturale, savanții au reușit, fără să reînnoiască vechile metode și continuând să folosească clasificări întrucâtva formale, să valorifice în mod remarcabil moștenirea elenistică și romană. În timp ce tehnicienii obțineau rezultate în aritmetică (adoptarea cifrelor „indiene“; invenția semnului zero „marcat printr-un punct“, care permitea să se scrie orice număr după sistemul zecimal; invenția algebrei*, atribuită lui al-Hārizmī*), în astronomie (măsurarea meridianului, punerea la punct a astrolabului*), în trigonometrie, în cartografie, în mecanică (construirea automatelor*) și în optică*, savanți care au fost și filosofi se interesaseră de medicină, în domeniul căreia au făcut observații clinice noi, precum și de chimie, ale cărei baze unii dintre ei au încercat să le pună, eliberînd-o de substratul ei magic.

Științele zise oculte ademenau, în adevăr, pe atunci gînditori preocupați de a înțelege semnificația adîncă a lucrurilor. Alchimia* a fost îndeosebi ilustrată prin marea colecție atribuită lui Djābir* și s-a legat de un curent gnostic care-l cinstea pe Hermes ca pe un profet — acela care

î-ar fi făcut pe oameni să cunoască tainele creațiunii. Astrologia, care încurajase proliferarea lucrărilor descriptive consacrate constelațiilor și semnelor, a căror influență asupra destinului oamenilor trebuia să fie descifrată, avea prelungiri poate și mai marcate în domeniul magiei* și al întocmirii talismanelor*, de care era legată, de exemplu, știința literelor cu valoare numerică. Toate aceste științe oculte se bazau pe un sistem de corespondențe care lega aparența lucrurilor de o lume ascunsă, pe care simțurile nu o puteau percepe; un nou aspect al ezoterismului tindea deci să se dezvolte în anumite medii musulmane, mai ales de tendință șiită sau mistică.

Astfel, în cercurile tradiționaliste, chiar dacă se admiteau strădănițele savanților, justificate de versetele coranice care exaltau meritele „științei“ în sens general, și se încurajau anumite cercetări foarte speciale, se nutrea totuși o neîncredere extremă față de orice pretenție de a cunoaște „misterul“ lumii. „Nu cerceta prea mult aștrii, spunea hanbalitul al-Barbahārī, decît dacă e vorba de a determina ceasurile rugăciunilor; dincolo de aceasta, cazi în impietate.“ De unde condamnarea rostită împotriva diferitelor feluri de divinație și a practicilor de magie. Totuși astrologia a jucat totdeauna în fapt un rol mare, căci nici un oraș nu era întemeiat fără ca să se fi consultat în prealabil horoscopul lui.

Gîndirea islamică a epocii clasice a rămas deci marcată de un aristotelism și de o influență gnostică de care nu înceta să se pătrundă, chiar atunci cînd le opunea, cu un succes variabil, un fideism mai mult sau mai puțin strict. Curentele raționaliste și gnostice l-au inspirat atunci pe un poet ca al-Ma'arrī care, în versuri celebre, a mers pînă la a coplesi cu aprigele sale batjocuri pe adepții religiilor revelate. Dacă își mărturisea uneori credința în Creator, el considera totuși rațiunea drept singurul principiu de cunoaștere, „cea mai bună dintre sfătuitoare“, și își baza pe ea mo-

rala personală, totodată originală și pătrunsă de o adâncă amărăciune.

Dealtminteri, nici acuzațiile frecvente de *zandaka*, adică de impietate și de liberă cugetare, care fuseseră lansate periodic încă de la începutul epocii abbaside împotriva cutărui poet sau cutărui filosof prea îndrăzneț, nici inchizițiile ce fuseseră organizate în unele regiuni și în unele împrejurări pentru a impune tuturor o interpretare determinată a dogmei islamice nu împiedicaseră cugetele să pună în discuție valorile acelu dat revelat care le hrănise și să le reinterpreteze la ocazie. Mai mult încă, o viață intelectuală marcată și de preocupări mai profane, ale căror diferite aspecte le vom vedea mai departe reflectându-se în expresia lor literară și artistică, nici măcar nu se limita la această integrare a unor elemente conceptuale și științifice, sau pretinse astfel, moștenite de la lumea antică. Toate curențele nu încetau de a se amesteca. Exemplul, citat mai sus, al unui Ma'arri poate părea eminent caracteristic, dar nu trebuie uitat că un domeniu atât de apropiat de realitatea cotidiană ca acela al pasiunii amoroase și al scrierilor pe care ea le însuflețea forma și el obiectul unei întregi cugetări semireligioase și semi-filosofice, pătrunsă îndeosebi de depărtate amintiri platoniciene, în timp ce răzbăteau totodată la lumină, în cu totul alt registru, accentele unei senzualități adesea exacerbate.

Desigur, asupra acestui ultim punct, orientaliști distinși au căutat să justifice printr-o influență a dogmei și a filosofiei islamice anumite aspecte ale epicureismului ce izbucnea pe atunci în atâtea opere literare arabe și îndeosebi în poezie. Argumentele nu le lipsesc. Este adevărat, de exemplu, cum se va vedea mai departe, că anumiți oameni de religie s-au interesat de pasiunea erotică, străduindu-se s-o canalizeze într-un fel sau altul. Este adevărat de asemenea că rolul ce revine ideii de Dumnezeu în gândirea islamică făcea în schimb ca lumea înconjurătoare să nu mai apară decît ca o realitate trecătoare și aproape ireală. Dar această meditație asupra deșertăciunii lumii prezente nu

era, fără îndoială, necesară pentru a spori în vreun fel oarecare o plăcere de a trăi care nu făcea obiectul vreunui raționament și care a fost capabilă, dimpotrivă, să se îmbogățească cu toate perfecționările aduse vieții materiale. Umanismul medieval arab, al cărui întreg aspect doctrinal și religios l-am văzut supus discuțiilor gânditorilor și învățaților, cunoștea de fapt o altă față, profană, care cere, la rîndul ei, să fie cercetată în specificitatea ei. Baza acestui umanism era desigur raportată la Dumnezeu și la un mesaj revelat determinînd atitudinea pe care omul era dator s-o adopte pentru a-și asuma pe deplin destinul și a-și juca rolul în sînul creației. Dar pe de altă parte, gustul mai mult sau mai puțin sublimat al desfătării, gust ce corespundea unei foarte vechi sensibilități orientale și-și găsea una din expresiile cele mai desăvîrșite în rafinamentele artelor plastice, inspira aici operele ce nu rămîneau cantonate în domeniul științei și al erudiției. Aceasta era o tendință areligioasă, dacă nu antireligioasă, pe care învățații au fost incapabili s-o reprime. Singuri poate anumiți gânditori pătrunși de filosofie elenistică au reușit s-o integreze sistemului lor, dar cu prețul unei transpuneri atît de radicale, încît doctrina primă a Islamului pierduse prin aceasta la ei întreaga rigoare ce o caracteriza.

DREPTUL INSTITUȚIILE POLITICE ȘI MORALA

Dreptul musulman din epoca clasică n-a fost elaborat, după cum am văzut, decît progresiv. Influența sa a devenit totuși foarte curînd constringătoare, iar prescripțiile minuțioase potrivit cărora el a reglementat de atunci înainte viața cotidiană pe teritoriul islamic au rămas, de la o școală sau de la un sistem la altul, remarcabil de uniforme în ciuda divergențelor fundamentale ce se afirmaseră în domeniul teologiei. Adăugîndu-se la conținutul profesiunilor de credință*, aceste prescripții au format ceea ce avea să fie numit Legea revelată islamică, sau *șari'a*, care determina comportamentele religioase și sociale ale credincioșilor.

Dreptul astfel înțeles viza în chip esențial să sancționeze în mod precis diversele acțiuni ale vieții individuale și colective, prevăzute fiecare cu un statut determinat. Era vorba de o știință a statutelor, ținînd seama de faptul că credinciosul însuși poseda o existență legală de cînd viitorii „fii ai lui Adam“ îl recunoscuseră pe Dumnezeu, potrivit Coranului și înainte chiar de creație, drept stăpîn al lor în virtutea unui Pact pretern. Acest pact, pe care sufiii îl foloseau, la rîndul lor, pentru a-și justifica doctrina despre uniunea mistică, stabilea în adevăr că oamenii, creaturi ale lui Dumnezeu și credincioși, trebuiau ca atare să fie supuși obligațiilor enunțate de drept. Mai degrabă decît un drept în sensul european al termenului, dreptul musulman se prezenta

ca formularea unui program religios și moral care trebuia să lase de asemenea un loc problemelor legate de exercițiul autorității guvernamentale. În numeroase cazuri realitatea putea fi destul de diferită de idealul prescris, fără ca opinia să se scandalizeze vreodată peste măsură de decalajul constatat, căci între obligație și interzicerea strictă exista un întreg domeniu, nu indiferent față de Lege, dar în care aceasta se mulțumea să enunțe sfaturi. Noțiunilor de licit și ilicit, de obligatoriu și interzis li se adăugaseră deci pozițiile intermediare ale actului recomandat, fără a fi obligatoriu, și ale actului reprob, fără a fi interzis.

O atare scară de valori nu putuse fi stabilită decât cu ajutorul aprecierii unor numeroase cazuri de speță, iar discuțiile de acest gen, continuu repetate în vederea interzicerii sau a autorizării cutărui sau cutărui comportament, impregnaseră, încetul cu încetul modul de a raționa al juriștilor și al altor oameni de religie. Mereu preocupați de a clasa și de a califica, fiind totodată puși în chip inevitabil în fața problemelor pe care le ridicau fie necesitățile economice ale momentului, fie exigențele politice ale suveranilor, ei s-au silit deseori să găsească, prin vreun artificiu subtil, mijlocul de a justifica un act pe care-l condamna interpretarea firească a textului, sau, dimpotrivă, să condamne o atitudine ce dispăcea puternicilor zilei. Masivele lor construcții doctrinale nu serveau deci uneori decât să disimuleze efectele unei evoluții încete, dar inconstabile, mai ales în ceea ce privea dreptul public. În adevăr, domeniul instituțiilor a fost acela în care baza coranică a dreptului s-a arătat cea mai fragilă, dat fiind că majoritatea problemelor ce s-au pus Comunității în continuă creștere n-au putut fi avute în vedere de Muhammad, și tocmai aci jurisconsultii au trebuit să acorde locul cel mai însemnat practicii primilor suverani precum și obiceiurilor locale anterioare. Dar domeniul eticii avea să fie de asemenea atins de o cugetare străină de Islam.

De dreptul islamic cel mai formal ținea mai întâi enunțul unui anumit număr de acte de cult, la a căror executare se reducea esențialul religiei. Obligația săvârșirii lor pornea de la propovăduirea muhammadiană, chiar dacă adesea anumite modalități de detaliu n-au fost precizate decât în anii ce au urmat.

Prima dintre prescripții, care erau calificate în general drept „stâlpi ai religiei“, era recitarea Profesiunii de credință sau *șahāda*. Acest act, prin care omul devenea „musulman“ și care se prezenta deci ca singura obligație impusă oricui cu ocazia convertirii sale, consta în a afirma unicitatea lui Dumnezeu precum și caracterul profetic al misiunii lui Muhammad. În principiu, controversile teologice nu-l puteau privi. De fapt, Profesiunea de credință pe care fiecare o recita avea un conținut implicit corespunzător opțiunii religioase a credinciosului. Dacă toți musulmanii se limitau la aceeași formulă simplă și concisă, ei îi dădeau interpretăr adesea diferite, unii socotind, de exemplu, că unicitatea divină atrăgea după sine caracterul de „creat“ al Coranului, ceilalți că ea implica natura lui „necreată“. De asemenea, sinceritatea și justețea acestui „act de credință“, suficient în principiu pentru a asigura musulmanului calitatea de „credincios“, nu împiedicau, după părerea cea mai răspândită, ca această credință să poată crește sau scade în virtutea unei respectări mai mult sau mai puțin stricte a celorlalte prescripții legale.

În afară de Profesiunea de credință, „stâlpii religiei“ erau Rugăciunea, Postul, Pelerinajul și Dania legală. Aceste obligații, zise fundamentale, care erau impuse tuturor musulmanilor cu titlu individual sau colectiv, se confundau practic cu acte exterioare ale vieții și cereau îndeplinirea unor condiții prealabile. Una dintre ele era formularea — cu totul interioară — a intenției executantului. Cealaltă corespundea, pentru anumite obligații, necesității unei stări de puritate rituală*, care juca în cultul islamic un rol esențial — „jumatatea credinței“, după o vorbă atribuită lui

definită la începutul tratatelor de drept. În adevăr, erau felurite împrejurările, descrise amănunțit de lucrările tehnice, care atrăgeau după ele pentru credincios o stare de impuritate majoră sau minoră, obligându-l să suprimе necurățenia prin abluțiuni importante sau reduse. Impuritatea majoră ca și cea minoră făceau nevalabile Rugăciunea sau riturile Pelerinajului și împiedicau atingerea Coranului; impuritatea majoră anula de asemenea Postul. De unde importanța abluțiunilor cărora musulmanul rigorist era constrâns să li se supună în fiecare zi și chiar de mai multe ori pe zi.

Odată îndeplinite cele două condiții prealabile de intenție și de puritate legală, prescripțiile dreptului indicau o triplă atitudine de ardoare, de implorare a iertării și de nevoie de purificare. În același timp, ele păreau legate în cea mai mare parte de practici de sacralizare, care aminteau vechile tradiții religioase semitice.

Rugăciunea rituală consta într-un ansamblu de gesturi și de vorbe riguros fixate, care cuprindea aplecări ale corpului și prosternări, începea printr-o formulă de sacralizare și se termina printr-un salut de desacralizare. Credinciosul, care o făcea în cinci momente determinate ale zilei, trebuia cu acest prilej să se întoarcă în direcția templului din Mecca, direcție marcată prin așa-numita kibla. În atitudinea lui, el se deosebea astfel de vechii arabi, de dați cultelor astrale, de evrei, care se întorceau cu fața spre Ierusalim, și de creștini, care se întorceau spre Răsărit. Musulmanul putea să execute Rugăciunea în orice loc, după ce delimita pe sol un spațiu ce-l separa de lumea exterioară, dar moscheea sau oratoriul (*masdjid*) era amplasamentul ideal pentru acest act al cultului, iar Rugăciunea solemnă de vineri la amiază trebuia celebrată în chip mai deosebit în moscheea comunitară sau „marca moschee“ (*djāmi*) a orașului. Această Rugăciune de vineri era precedată de o predică*. Apoi, credincioșii, grupați în rînduri strînse, imitau gesturile inamului care conducea Rugăciunea după ce se așeza în fața nișei *mibrābului**. Asis-

tarea la Rugăciune era obligatorie pentru bărbați, cu condiția ca să existe un număr minim de participanți, de la doisprezece la patruzeci, după școli. Ora Rugăciunii era anunțată de muezin, care, de cinci ori pe zi, repeta o serie de formule începând cu „Dumnezeu este mai mare“ (*Allāh akbar*). Nu se cunoaște bine originea acestei chemări la Rugăciune, care a caracterizat totdeauna viața socio-religioasă pe pământ islamic, dar trebuie remarcat că ea se diferențiază net de obiceiurile creștine sau chiar evreiești, potrivit cărora se recurgea mai degrabă la instrumente sonore decât la vocea omenească pentru a chema la cult. Pe lângă Rugăciunea de vineri, alte Rugăciuni, printre care acelea din cele Două Sărbători celebrând cele două puncte culminante ale anului islamic, corespundeau unor datorii colective; ele se celebrau pe oratoriul situat în aer liber și de cele mai multe ori în afara orașului, numit *musaltā**.

Ușurări ale obligației Rugăciunii erau prevăzute în favoarea bolnavului sau a călătorului; exista însă, în schimb, un anumit număr de Rugăciuni deosebite, ca de pildă Rugăciunea zisă a Temerii, care se recita în cursul unor expediții militare. Se recomanda afară de aceasta săvârșirea, fie individual, fie în grup, de Rugăciuni ce nu se numărau printre cele obligatorii. În această categorie intrau Rugăciunile nocturne din luna ramadanului, atribuite, se spune, califului 'Umar și nepractice de ši'iti; Rugăciunea zisă a Eclipsei, care pare a fi fost recitată regulat, în epoca clasică, la apariția unor fenomene de acest fel, și Rugăciunea zisă a Rogăciunilor, împotriva secetei, rugăciune pe care trebuiau s-o preceadă anumite acțiuni pioase și care era legată de rituri de origine veche, cum era întoarcerea veșmintelor. Poate fi adăugată și Rugăciunea de consultare, care consta în a cere sfat lui Dumnezeu înaintea unei inițiative importante. În sfârșit, Rugăciunea funebră, făcută deasupra mortului și respectată fără excepție, posedă ritualul ei particular, care făcea obiectul unor divergențe între ši'iti și sunniți.

Juriștii prevăzuseră cu minuție diferitele moduri în care credincioșii puteau repara erorile comise din inadvertență în executarea Rugăciunii. Astfel, Ibn Kudāma* scria: „credinciosul care-și dă seama de greșeala lui în cursul înclinării suplimentare trebuie de îndată să se așeze; el își va sfârși rugăciunea, dacă aceasta este lipsită de orice omisiune, și va proceda apoi la prosternarea uitării [...] Credinciosul ce-și dă seama de omiterea unei îndatoriri strict obligatorii în momentul când, după ce a făcut prima Profesiune de credință, începe să se ridice, revine la prima sa poziție și săvârșește actul pe care l-a omis [etc.]“

Pentru efectuarea Rugăciunii, juriștii mai recomandau credincioșilor să păstreze o atitudine deosebit de demnă și de gravă; ei trebuiau să se îndrepte spre locul convenit „mergând cu pași regulați și fără a-și încrucișa degetele“, recitând în plus orațiuni sau Rugăciuni de cerere*, care erau independente de ritualul canonic, dar îl însoțeau în chip util. Astfel era orațiunea recomandată cu acest prilej de hanbalitul Ibn Kudāma: „O, Dumnezeu meu, îți cer să mă scapi de foc și să-mi ierți greșelile, căci Tu ești singurul care poate să-mi ierte greșelile.“ În schimb, obiceiul descălțării la intrarea într-o moschee nu era în perioada veche nici prescris, nici recomandat de juriști.

După Rugăciune venea Postul, obligatoriu în luna ramadanului și care consta în abținerea totală, în timpul zilei, de la alimente și băuturi sau, mai exact, în a nu lăsa să pătrundă în corp, în acest interval de timp, nimic, nici chiar fum sau un parfum, precum și în abținerea de la relații sexuale. A fost recunoscută în aceste reguli influența unor obiceiuri religioase evreiești și creștine, transformate totuși printr-o anumită voință de originalitate. Modul de determinare al duratei Postului era un subiect favorit de discuții între juriști, dar rămânea strâns legat de calendarul lunar care a fost refăcut de Profet în întregime, prin opoziție cu adaptările admise în această privință de vechii arabi. Potrivit tradiției celei mai general recunoscute, numai observarea cornului

lunii noi (semilunii*) permitea să se fixeze începutul și sfârșitul Postului, pentru determinarea căruia calculul astronomic n-a fost folosit în cursul perioadei medievale decât în statul Fatimizilor.

Juriștii trebuiseră firește să studieze în detaliu cazurile de violare a Postului într-un spirit legalist, pe care-l ilustrează, de pildă, citația următoare: „Femeile care, torcînd inul, apucă firele cu gura ca să le unească, pot ele să exercite această meserie în timpul postului de ramadan? Dacă inul este din Egipt, lucrul este permis; el ar fi însă oprit dacă inul ar fi de Dimma, căci acesta are un anumit gust ce se răspîndește în gură. Dealtfel, lucrul nu poate fi îngăduit decât dacă este vorba de femei sărace. Dacă, atunci cînd toarce, femeia simte un gust sărat în fundul gurii, postul ei devine ineficace.” Probleme asemănătoare se puneau, de pildă, cu privire la pulberea fină care se împrăștie din făină, din ghips, din tanin, din cărbune, din in etc.

Dar obligațiile pe care aceiași juriști le impuneau în cazul călcării voite a Postului sînt poate mai importante pentru a arăta caracterul profund al acestui rit: „Credinciosul care rupe Postul prin legături trupești, scriau ei, trebuie să reînceapă postul, pentru răscumpărare, după luna ramadanului, și mai trebuie să dezrobească un sclav. Dacă nu găsește sclav, el va posti timp de două luni la rînd. Dacă este incapabil de a face acest post, el va hrăni șazeci de săraci. Dacă nu-i găsește, el va fi scutit de ispășirea prescrisă.” În caz de rupere involuntară datorată unei stări de impuritate, pentru femei mai ales, un Post compensator trebuia de asemenea îndeplinit.

Manifestare de renunțare la bunurile acestei lumi și de solidaritate față de săraci, Postul se termina printr-o serbare care era una dintre principalele serbări oficiale ale Islamului, purtînd însă numele de Sărbătoarea Mică, spre deosebire de Sărbătoarea Mare legată de riturile Pelerinajului. Rugăciunea ei specială era urmată de împărțirea la săraci a unor daruri* zise voluntare, de sfârșit

al Postului. Se recomandau și posturi suplimentare, în afară de cele obligatorii, precum și recitarea, în cursul nopților de ramadan, a unor rugăciuni printre care acelea zise „cu pauză“.

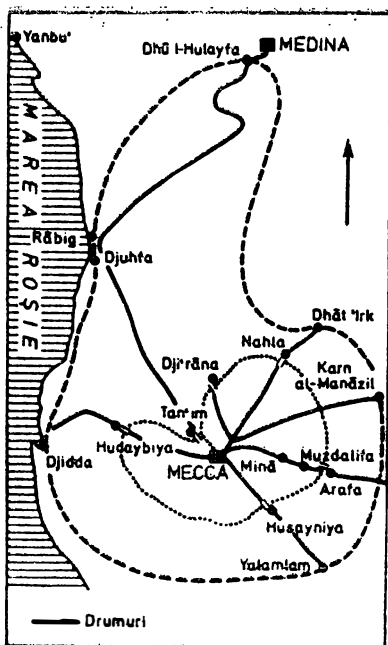
Cea de-a patra mare obligație rituală era Pelerinajul la Mecca, obligație pe care credinciosul trebuia s-o îndeplinească o dată în cursul vieții, dar numai dacă avea posibilitatea fizică și pecuniară — aceasta era o cauză frecventă de dispensă, căci în epoca clasică securitatea drumurilor rămânea precară, iar călătoria în Arabia împiedicată adesea de războaie și de rebeliuni. Pelerinajul major, sau *hadjdj*, era îndeplinit în mod colectiv la o anumită epocă a anului — luna dhū' l-hidjdja sau ultima lună a anului islamic — și se deosebea de Pelerinajul minor, sau *'umra*, care putea fi făcut în orice moment, ca o practică pioasă doar recomandată.

Pelerinajul major își avea originea în epoca preislamică. Mecca, după cum se știe, fusese atunci un centru de târguri precum și un centru de celebrări religioase pentru care Ka'ba servea drept sanctuar. Dacă Muhammad a distrus idolii păgâni aflați în ea, el a întărit sfințenia edificiului pe care l-a legat de legenda lui Avraam, pretinzând că restaura, împotriva evreilor, adevărata religie a acestui profet. Musulmanii au vizitat deci Ka'ba fiindcă era „casa“ Domnului, clădită la poruncă divină de însuși tatăl strămoșului lor Ismā'il, care fusese nevoit, ca să-i termine zidurile, a se urca pe o piatră rămasă de atunci venerabilă sub numele de „Stațiunea lui Avraam“. Cît despre riturile de care era însoțită această vizită și care se săvârșeau la Mecca și în împrejurimi, riturile înconjurului ritual, al „cursei“ între Safā și Marwa, al opririi la muntele 'Arafa*, al lapidării bornelor și al jertfei de la sfârșit, ele erau legate de obiceiuri vechi, chiar dacă li se dăduse o nouă semnificație după apariția Islamului. Același lucru e valabil și în ceea ce privește riturile Pelerinajului minor, care constau numai în efectuarea ocolurilor rituale în jurul Ka'bei și în cursa între Safā și Marwa.

Printre caracteristicile pelerinajului figurau condițiile validității lui. Teritoriul orașului Mecca era considerat sacru, *haram*, și de aceea era interzis să se ucidă animale sau să se taie plante în cuprinsul lui; oamenii se bucurau și ei acolo de un drept de azil recunoscut. În virtutea acestei caracteristici, credinciosul care voia să săvârșească Pelerinajul trebuia să se pună într-o stare specială de sacralizare: de îndată ce pătrundea în teritoriul sacru, el lepăda toate veșmintele sale cusute, pentru a îmbrăca un costum compus numai din două bucăți de stofă, și pe toată durata ceremoniilor el trebuia să respecte diferite interdicții, îndeosebi aceea de a-și tăia unghiile, părul sau barba și de a avea relații sexuale. Această stare era simbolizată prin formula pe care pelerinul o repeta atunci neîncetat: „Iartă-mă [o, Dumnezeuul meu]“ (*Labbayka*), pînă în momentul cînd, după ce îndeplinise toate riturile, el se desacraliza punînd să fie ras.

Ultimul rit al Pelerinajului major era sărbătoarea jertfei, care avea loc la 10 dhū'l-hidjdja și la care se asociau musulmanii din toată lumea, în momentul cînd pelerinii sacrificau oaia în valea Minā; era Marea Sărbătoare. Ea consta în esență într-o rugăciune urmată de un sacrificiu, acela al unui ovin de obicei, pe care șeful familiei îl săvârșea pentru sine și ai săi. Ofranda cu caracter purificator practică în cursul Pelerinajului major încununa astfel un ansamblu de ceremonii, cărora învățații Islamului le atribuiau o eficacitate cu totul deosebită pentru cel ce voia să-i ceară lui Dumnezeu iertarea păcatelor sale.

Cît despre a cincea obligație, uneori așezată în rangul al treilea sau al patrulea, era Dania legală*, destinată și ea unei purificări a bunurilor acestei lumi. Ea consta, potrivit prescripțiilor coranice, în a abandona în fiecare an o parte din bunurile proprii în mâinile șefului Comunității. Produsul ei trebuia împărțit, printre altele, săracilor, celor împovărați de datorii pentru o cauză pioasă și voluntarilor Războiului sfînt. Era vorba deci, în principiu, de o dijnmă pusă asupra bogățiilor pentru a fi repartizată între cei nevoiași, adi-



15. LIMITELE TERITORIULUI SACRU AL ORAȘULUI MECCA.

(După les Pèlerinages.)

Linia întreruptă marchează limitele teritoriului sacru la intrarea căruia pelerinii care efectuează Pelerinajul major sînt obligați să se sacralizeze și să lepede veșmintele lor obișnuite, pentru a îmbrăca un costum special. Cei ce vin din Siria îndeplinesc în general acest rit la Dhū'l-Hulayfa, iar cei ce vin din Irak, la Dhāt'Irk. Linia punctată unește lacurile unde trebuie să se sacralizeze pelerinii care, găsindu-se deja la Mecca, îmbracă veșmintul ritual pentru a face Pelerinajul minor. Tan'im este, în acest caz, punctul ales de cele mai multe ori.

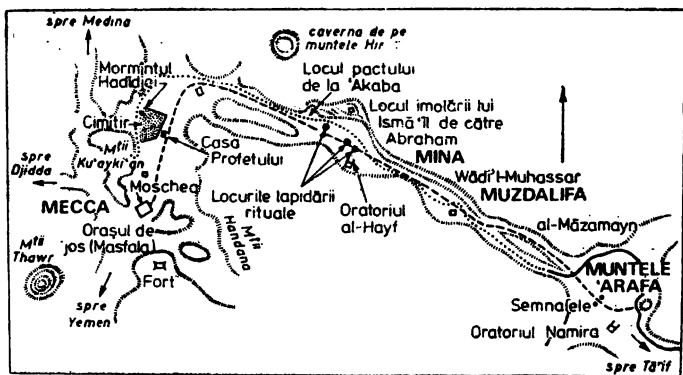
că de o datorie de solidaritate față de membrii Comunității. Dar vărsarea ei s-a transformat curînd într-un sistem fiscal, care nu mai avea decît o legătură depărtată cu vechea obligație.

Alături de acești cinci „stîlpi ai religiei“, Războiul legal numit adesea Război sfînt, care consta

în a-i combate neîncetat pe necredincioși pînă ce adevrau la Islam sau acceptau dominația lui, nu era decît o datorie cu caracter colectiv. El a jucat totuși, după cum se va vedea, un rol important în raporturile existente între lumea Islamului și cea nemusulmană. El a pus de asemenea, în perioada inițială, problema folosirii prăzii, pe care au reglementat-o apoi anumite versete coranice: șefului Comunității îi revenea o cincime, în vreme ce restul era distribuit între combatanți. Dar această regulă n-a putut fi aplicată și teritoriilor cucerite, astfel încît noțiunea de pradă a ajuns repede să se transforme și prada s-a identificat juridicește cu bunul comun al Comunității, pe care nimeni nu putea pune stăpînire pe nedrept.

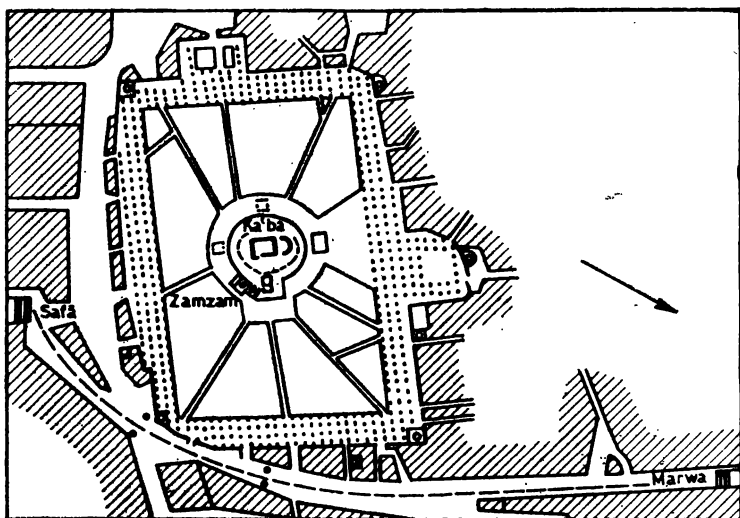
În ceea ce privește interdicțiile alimentare, care ocupau în Islamul medieval, ca de altfel și în iudaism, un loc însemnat, ele țineau de preocuparea primordială de a-l feri pe credincios de orice impurificare. Dacă în principiu consumarea cărnii de animale acvatică era licită, nu era însă permis totdeauna să se consume carne de animale* necvatică: pe de o parte, în adevăr, unele dintre ele, porcul îndeosebi, erau socotite impure și de aceea improprii consumației; pe de altă parte, însăși animalele pure nu puteau servi la hrană decît dacă erau înjunghiate după reguli precizate de tratatele de drept și legate de faptul că singele însuși era considerat impur. În sfîrșit consumarea de băuturi fermentate* era interzisă, deși vinul de curmale era autorizat de unele școli. Toate aceste prescripții făceau pentru juriști obiectul unor discuții cu atît mai aprige cu cît era mai greu uneori de a clasa outare animal într-o categorie bine definită și cu cît învățații țineau să nu lase să rămîna nici o ambiguitate în definițiile lor.

Interdicțiile de acest fel, care comandau atitudinea musulmanului în viața lui socială, erau completate printr-o serie de reguli de bună-cuviință* pe care învățații le bazau pe Tradiție și care mergeau de la felul de a se îmbrăca și de a-și tunde mustățile pînă la formulele de salut* și la obiceiul de a repeta în diverse împrejurări expresia *bi-*



**16. POZIȚIA ORAȘULUI MECCA
ȘI TRASEUL PELERINAJULUI MAJOR.**
(După les Pèlerinages.)

Traseul urmat de pelerini cu această ocazie nu are un caracter sacru, ci este impus de configurația terenului. La extremitatea parcurșului, la muntele 'Arafa, se situează ritul „Stațiunii” — al opririi pe loc în picioare timp de câteva ore — rit esențial al Pelerinajului și totodată cel mai penibil într-o perioadă de căldură mare. Rituri secundare sînt săvîrșite în lungul parcurșului, de exemplu la Muzdalifa și la Mină. În jurul orașului Mecca se găsesc, pe de altă parte, diferite puncte de vizitare, monumente sau locuri istorice de care se leagă episoade din viața lui Muhammad.



smillāh, adică „în numele lui Dumnezeu“ cu care începe însuși textul Coranului. Dar recomandările expres prevăzute astfel de textele de drept se extindeau și la domeniul cultului, în care duseseră la respectarea anumitor practici ca aceea a „izolărilor spirituale“ în timpul cărora credincioșii deosebit de evlavioși se retrăgeau într-o moschee pentru a posti și a recita Coranul, abținându-se totodată de la relații sexuale. Se recomandă de asemenea credincioșilor să recite des Coranul. Tot astfel circumcizia*, obicei dacă nu obligatoriu pentru toți, cel puțin universal adoptat și legat de cerințele purității rituale, nu era printre ultimele acte recomandate. Ea era însoțită de altfel, în momentul când copilul încă tânăr sau convertitul deja vîrstnic îi era supus, de așa manifestări de fast sau de așa petreceri, încît a ajuns foarte curînd să-l caracterizeze pe musulman în ochii creștinilor din țările vecine, iar mai tîrziu și în ochii europenilor.

Alte practici populare care se înscriau mai mult sau mai puțin în cadrul definit de învățați, dar care erau în general justificate fie prin Tradiție, fie prin consens, se impuseseră de asemenea încă dintr-o epocă depărtată cu ocazia unor evenimente familiale. Vizite în locuri sfinte altele decît Meccă fuseseră foarte devreme recomandate de Tradiție în virtutea unor cuvinte atribuite Profetului: „Nu pornești la drum decît pentru a vizita trei moschei; moscheea sacră, moscheea depărtată și propria mea moschee.“ Fără îndoială,

→

17. MOSCHEEA DIN MECCA ȘI RITURILE PELERINAJULUI.

(După E. Rutter,

The Holy cities of Arabia.)

Linia întreruptă indică, pe de o parte, traseul ocolului ritual în jurul Ka'bei, pe de altă parte, pe acela al parcursului dintre colinele Safā și Marwa, astăzi înconjurate de clădiri. Punctele de pe acest traseu indică amplasamentul „coloanelor verzi“ între care trebuie să treacă pelerinii. Se recomandă pelerinilor, deși acest rit nu este obligatoriu, să bea apă din puțul de la Zamzam, apă binefăcătoare, potrivit Tradiției, pentru oricine o bea.

ăcest *hadīth* putea fi înțeles în sens restrictiv. Nu e mai puțin adevărat că el a deschis calea pentru venerarea locurilor de pelerinaj ce-și datorau această calitate faptului că păstrau amintirea Profetului: Medina, pentru că acolo se găsea mormîntul lui, și Ierusalimul, pentru că acolo el i-ar fi întâlnit pe vechii profeți și pentru că de acolo ar fi plecat pentru călătoria sa nocturnă*. Venerarea acestor amintiri ale Profetului nu putea decât să motiveze, la rîndul ei, practica altor vizite pioase* destinate să cinstească amintirea imāmilor, a Discipolilor și a celorlalți profeți sau personaje pioase, a căror respectare avea să constituie esența cultului sfinților. Aceleași sentimente de devoțiune față de Profet aveau să se traducă de asemenea, mai ales începînd din secolul al XII-lea, prin celebrarea aniversării nașterii sale — sărbătoarea *mawlid al-Nabī** —, care a găsit în rîndurile mulțimilor un succes crescînd. În sfîrșit, tradiții, unori de origine obscură, atribuiau o importanță cu totul specială unor nopți, ca noaptea* din ramadan în care se fixa, după cum se spunea, soarta fiecărui om, nopți în cursul cărora rugăciunea individuală sau colectivă era un izvor de merite deosebite. Întreg acest șir de manifestări religioase oferea credinciosului ocazii multiple de a exprima o pietate asupra căreia vom reveni mai departe.

Obligațiile de cult, prin care dreptul islamic înțelegea să facă respectate „drepturile lui Dumnezeu”, aveau drept corolar „drepturile oamenilor”, pe care el le apăra printr-un număr de reguli sociale. Aceste reguli, care se întemeiau pe versete coranice, dar țineau în același timp seamă de vechi uzanțe în parte păstrate, priveau în primul rînd reprimarea delictelor, organizarea vieții familiale și limitarea dreptului de proprietate.

Greșelile și delictele, împărțite în trei categorii, atrăgeau pedepse diferite, din care unele fuseseră explicit enunțate de Coran. Cele mai grele sancționau omuciderea sau rănirea voită, care dădeau dreptul, ca altădată în Arabia, la exercitarea răz-

bunării, dar la o exercitare acum „reglementată”: numai vinovatul, și nu rudele sau tovarășii de trib, trebuia lovit, și aceasta sub controlul cadiului; în fapt, de cele mai multe ori exercitarea răzbunării era înlocuită cu primirea unui preț de răscumpărare. În virtutea unui principiu analog, omuciderea și rănirea involuntare justificau o învoială bănească. Pe de altă parte, delikte bine definite, dar a căror listă varia în funcție de școli, erau sancționate cu pedepse* legale precise: furtul, cu tăierea mâinii drepte; tâlhăria, cu moartea; fornicatia*, cu o sută de lovituri de bici sau cu lapidarea, după situația vinovaților, când aceasta putea să fie stabilită; acuzatia falsă de fornicatie, cu lovituri de bici; apostazia, cu moartea; consumarea vinului și a oricărei băuturi fermentate, cu patruzeci de lovituri de bici. Aceste pedepse priveau așadar nu numai viața socială, ci și viața sexuală și practica religioasă.

Deliktele minore nu atrăgeau decît pedepse mai puțin aspre sau muștrări a căror apreciere era lăsată magistraților însărcinați să asigure respectarea bunelor moravuri, adică de cele mai multe ori muhtasibilor, ale căror atribuții exacte le vom vedea mai departe. Nu trebuie însă uitat că rebeliunea și orice act de natură să tulbure ordinea publică puteau fi pedepsite în mod arbitrar de autorități și suscitau acțiunea poliției represive. Codul penal nu era deci organizat după o concepție de ansamblu, ci cuprindea, pe de o parte, reglementări tipic islamice și respectate ca atare în virtutea unei legislații de origine religioasă, iar pe de altă parte, legi noi edictate în funcție de împrejurări și după metode empirice pe care le controla voința suveranului.

Viața de familie*, dimpotrivă, era în primul rînd condusă de precepte din textul revelat, chiar dacă acestea n-au făcut adesea decît să consacre, modificîndu-le, unele cutume anterioare. Autorizarea poligamiei, nelimitată cînd era vorba de concubine sclave, dar îmbinată cu interdicția coranică de a lua mai mult de patru soții legitime, constituia unul din elementele majore dominînd

comportarea individuală ca și organizarea interioară a societății musulmane, în care supraviețuiau astfel unele obiceiuri ale Arabiei preislamice. Desigur, câțiva orientaliști au emis ipoteza contrară, presupunând că originalitatea de a fi introdus această legislație poligamă într-o societate anterior matriarhală îi revine lui Muhammad, și aceasta în urma pierderilor suferite de credincioși în cursul primelor lupte și a numărului crescând de văduve fără sprijin care a rezultat de aci. Dar ipoteza lor nu pare bazată pe un indiciu serios. Oricum ar fi, Muhammad pare a fi căutat să amelioreze mai degrabă decît să înrăutățească vechea situație a femeii în Arabia, situație considerată de el prea precară.

În adevăr, dacă a conferit bărbatului, în unele privințe, o putere nelimitată și necontestată asupra femeii, dîndu-i îndcosebi dreptul s-o izgonească din locuința sa, după bunul său plac, prin repudiere,* drepturile soției, care dispunea de independența financiară, erau totuși salvardate prin diferite măsuri. Bărbatul trebuia, de exemplu, să fie de o perfectă echitate față de soțiile sale, dacă avea mai multe. Repudierea nu era efectivă decît dacă soțul pronunțase de trei ori pe rînd formula necesară; pe lîngă aceasta, zestrea vărsată de bărbat cu ocazia încheierii contractului de căsătorie era păstrată de soție în caz de repudiere. În plus, soțul n-avea posibilitatea să revină asupra hotărîrii sale și să-și reia soția, decît dacă între timp aceasta contractase o nouă căsătorie și fusese repudiată din nou, condiție care era de natură să evite hotărîri nechibzuite. Soția, de partea ei, păstra posibilitatea de a cere, pentru motive grave, anularea căsătoriei, care era în acest caz pronunțată de cadiu. Trebuie adăugat că juriștii erau unanimi în a prescrie ca în căsătorie cele două părți să fie „asortate“, consacînd astfel o practică ce fusese obișnuită înainte de Revelație. Ei recomandau de asemenea ținerea ospățului de nuntă oferit bărbaților din cele două familii, care făcea parte din petrecerile pe care obiceiurile populare le înmulțeau cu acest prilej.

Pe de altă parte, ei socoteau în general că femeia virgină, chiar și majoră, trebuia să fie asistată cu ocazia contractului de căsătorie de către un „tutore“; aceasta, din cauza atitudinii rezervate ce trebuia să marcheze purtarea unei viitoare soții.

Nimic din toate acestea nu echivala cu o jurisdicție punînd bazele unei celule familiale organizate. Contractul*, care constituia elementul esențial al căsătoriei islamice, nu numai că rămînea totdeauna expus rupturii unilaterale prin repudiere, dar multiplicitatea soțiilor și autonomia financiară ce le era recunoscută împiedicau în drept ca și în fapt constituirea unei comunități conjugale, căreia i se opuneau și recomandările coranice tînzînd la stricta separație a sexelor. O extremă decență era, în adevăr, prescrisă femeilor prin anumite versete care au servit drept justificare pentru a le impune portul vălului și a le interzice să stea de vorbă cu orice alt bărbat decît soțul lor sau propriul părinte, în timp ce valoarea redusă atribuită în fața justiției măturici* lor accentua și mai mult starea de inferioritate în care le mențineau aceste obiceiuri de semirecluziune.

De nașterea unui copil nu era legat nici un act obligatoriu, ci numai obiceiuri recomandate de Tradiție ca pornind de la Profet sau de la Discipolii săi. Un astfel de obicei era imolarea unui animal, din care o parte se distribuia săracilor, sau recitarea la urechea noului-născut a formulei de chemare la Rugăciune. Educația tînărului musulman nu era supusă după aceea nici unei reguli precise. Totuși era obiceiul ca, după ce rămăsese pînă la vîrsta de aproximativ șapte ani în anturajul femeilor, copilul să învețe Coranul, fie cu un preceptor, fie într-o școală, și am văzut mai înainte că circumcizia lui, act doar recomandat, era serbată într-un chip apt de a sublinia importanța ei ca act religios. Cît despre moartea unui credincios, ea impunea anturajului său anumite obligații care nu erau definite de textul coranic, dar precizate de Lege în virtutea Tradiției: reci-

tarea Profesiunii de credință în locul bolnavului, toaleta funebră, Rugăciunea morților efectuată la moschee după un ritual ce dădea loc la unele divergențe potrivit cu diferitele școli, în sfârșit înmormântarea la cimitirul musulman.

Situația personalului domestic era reglementată și ea prin dreptul care recunoștea legitimitatea sclaviei. Orice sclav, bărbat sau femeie, era proprietatea stăpînului, dobîndit sau transmis deci ca orice alt bun material; sclavul însuși nu putea să poșede nimic. Menite în mod normal să servească drept concubine peste numărul soțiilor legitime, sclavele, atunci cînd nășteau stăpînului lor un copil, beneficiau totuși de anumite privilegii și erau, în acest caz, deseori eliberate. De altfel eliberarea sclavilor era recomandată de numeroase versete coranice și considerată ca o operă pioasă. Sclavul eliberat*, care intra în grupul clienților, rămînea legat de familia fostului său stăpîn și avea anumite drepturi în cadrul ei.

În sfârșit, dreptul de proprietate recunoscut bărbaților și femeilor de condiție liberă, musulmani sau nu, făcea obiectul unor prescripții care limitau exercitarea lui. În primul rînd, Coranul decretase în materie de moștenire reguli minuțioase care ținteau la apărarea drepturilor unor anumite categorii de moștenitori și îndeosebi ale femeilor. Acest sistem duse la existența unor „părți“ privilegiate, care trebuiau să fie distribuite cu prioritate și a căror evaluare era uneori foarte delicată. Rezultase de asemenea din el interdicția de a dispune prin testament de o parte mai mare decît o treime din ansamblul succesiunii.

Textul Coranului forma, pe de altă parte, baza unui sistem fiscal deosebit, decurgînd din obligația ce incumba, după cum am văzut mai sus, oricărui musulman de a vărsa anual o Danie legală prin care se achita de datoria sa față de Dumnezeu, adevăratul proprietar al bunurilor acestei lumi, în timp ce nemusulmanul era silit să plătească un impozit mai ridicat. Menținerea acestui sistem, îndeosebi cu distincția pe care o făcea între credincioși și nemusulmani, nu i-a îm-

pedicat pe juriști să stabilească în cursul primelor două secole, noi taxe lovind fie recoltele proprietăților funciare, fie averea personală, fie mărfurile.

Folosința bunurilor era de altfel limitată și prin interzicerea cametei, care a constituit una din trăsăturile cele mai caracteristice ale dreptului islamic. Desigur, această interdicție n-a fost totdeauna riguros aplicată, și aceasta datorită intervențiilor unor artificii juridice diverse; începînd din secolul al VIII-lea hanafiții arătaseră cum, printr-un procedeu de „vînzare fictivă“, se putea percepe o dobîndă asupra unei sume împrumutate. Totuși practicarea cametei de către musulmani rămînea dificilă. Legea islamică autoriza și reglementa numai comandita, pentru a favoriza activitatea comercială.

Se recomanda de asemenea constituirea bunurilor de mîna moartă sau *wakf**, încredințate lui Dumnezeu, după definiția juriștilor, și ale căror venituri erau afectate vreunei fundații pioase și administrate prin intermediul *cadiului*. Acest obicei avea să cunoască în lumea islamică o dezvoltare considerabilă și să influențeze organizarea economică. Diferit de o donație pură și simplă, el punea la adăpost de confiscare și de alte diverse riscuri bunurile familiale, ale căror venituri n-aveau să fie atribuite unor fundații pioase decît într-un viitor nedeterminat. În acest fel, o întreagă serie de bunuri imobiliare scăpau de orice transfer de proprietate și un anumit număr de servicii era de asemenea asigurat, ca de pildă acelea ale micilor negustori locatari sau acelea ale agenților atașați serviciului clădirilor de cult constituite *wakfuri*. Sistemul dădea însă naștere unei tendințe de stagnare economică, tendință ce n-a făcut decît să crească odată cu extinderea practicii de acest gen.

Tranzacțiile comerciale erau, la rîndul lor, riguros reglementate, pentru ca să fie asigurată dreptatea și respectat spiritul preceptului coranic: „Cîntărește bine și măsoară drept“. Printre condițiile puse pentru validitatea unei vînzări, fie ea verbală sau notifică în scris, se număra, de exem-

plu, necesitatea definirii obiectului vândut, fără a-i ascunde eventualele defecte, precum și obligația pentru cumpărător de a fi luat perfect cunoștință de natura și de starea obiectului. Acordul la care ajunseseră cele două părți trebuia explicitat. Orice vânzare cuprinzând un element de incertitudine și putând în consecință să lase loc pentru o eventuală fraudă era, tocmai din acest motiv, interzisă.

Minuția actelor întocmite pentru a sta mărturie despre orice achiziție, ca de altfel pentru a certifica orice declarație, corespundea unor uzanțe juridice precis expuse în numeroase tratate de drept și care cereau folosirea unor expresii tradiționale. Aceste formule, cunoscute atât din manuale cât și din documentele de arhivă*, ar fi suficiente pentru a arăta cum o civilizație atât de pătrunsă de valoarea tradiției orale ca civilizația islamică a fost în același timp o civilizație care nu putea să se lipsească de documentul scris și care reclama prezența, alături de juriștii teoreticieni, a unor martori, a unor scribi sau a altor personaje calificate să ia asupra lor redactarea actelor.

Nici un control al prețurilor nu era însă exercitat juridicește, cel puțin în epoca clasică. Dreptul se mulțumea să interzică acapararea, sursă a scumpirii vieții, dar nu intervenea direct în viața economică, decât în caz de nevoie presantă. Va trebui așteptată o epocă posterioară pentru ca principiile sale încă rudimentare, dar coerente, să ajungă a servi drept bază unei gândiri privind în mod special faptele economice.

Mai amintim că dreptul prevedea cu precizie locul pe care trebuiau să-l dețină în societatea islamică nemusulmanii, obligați în virtutea unui pasaj din Coran să achite un impozit special numit *djizya*. Acest vărsămînt corespundea situației lor inferioare, dar le permitea să beneficieze de ocrotirea Comunității. Evreii și creștinii, în calitate de deținători de cărți revelate recunoscute de Islam, beneficiau de acel statut privilegiat de tributari, acordat de asemenea prin exten-

siune zoroastrienilor, mai puțin numeroși pe cât se pare, precum și sabeenilor* din Harrân*. Ei se bucurau, pe de altă parte, de libertatea cultului, dar trebuiau să respecte anumite interdicții datînd, pare-se, dintr-o epocă veche, cu toate că nu exista nici un document sigur în această privință: ei nu aveau voie să călărească, nu puteau fi înrolați în armată și nici nu trebuiau să poarte aceleași veșminte ca musulmanii.

Această organizare socială, familială și economică în vigoare în epoca clasică, organizare a cărei bază era religioasă, dar care avea totuși drept scop să apere drepturile esențiale ale fiecărui individ, era aplicată în instituții publice, care s-au precizat cu timpul. Funcționarea lor empirică, însă foarte des comandată de opinii teologice prealabile, a făcut obiectul unor expuneri cînd juridice, cînd filosofice și cînd pragmatice, care s-au cristalizat mai întîi în jurul problemelor privind exercitarea autorității sau, mai precis, organizarea statului.

Încă de la începutul istoriei Islamului, autoritatea se întemeieșe pe principiul imamului, a cărui natură exactă fusese de îndată discutată cu aprindere. Concepției karidjite, care făcea din instituția califiană emanația Comunității atotputernice, i se opuneau teoriile șite ale imamului de drept divin. Dintre acestea din urmă, cele mai originale erau, după cum am văzut, intim legate de construcțiile gînditorilor ce se străduiseră să adapteze lumii islamice moștenirea filosofilor greci, îndeosebi de construcțiile lui al-Fārābī, care s-a interesat poate cel mai mult de „știința politică“. Acest personaj, autor al *Cetății perfecte* și al *Aforismelor politice*, voise în primul rînd să arate în ce măsură gruparea în societăți este pentru oameni o necesitate inerentă naturii lor, singurul mijloc care le permite de a supraviețui în lumea aceasta sau de a atinge fericirea. El clasează apoi statele organizate în mai multe categorii, de la statul perfect pînă la statul cel mai defec-

tuos și se inspirase în această direcție din reflecțiile lui Platon. Precizînd în virtutea emanatismului neoplatonician calitățile cerute cîrmuito-
rului ideal, care pentru el era totodată profet, fi-
losof, imām și rege, el făcuse din ele calitățile
Profetului — legislator al Islamului, deținător al
unui Adevăr religios, identic cu Înțelepciunea uni-
versală. Termeni greci și islamici cu semnificații
foarte diferite fuseseră contopiți în aceste expu-
neri, fără ca să se știe exact ce definiție le dădea.
Dar imaginea, concepută prin grija lui, a unui
rege-filosof iluminat de intelect, singur în stare să
conducă societatea omenească spre fericirea pe pămînt și în cealaltă lume, unic transmitător, de ase-
menea, al unei Revelații care era în același timp
o lege practică, îl amintea mai mult pe cîrmuito-
rul model descris de o anumită gîndire antică
decît personalitatea istorică a Profetului Islamu-
lui. Acestui rege-filosof trebuiau apoi, în aceeași
perspectivă, să-i succedă suverani posedînd ca-
litățile intelectuale care să le permită să comple-
teze și eventual să continue opera „primului cîr-
muitoar“, rămînînd încă, deși în grad mai mic, filo-
sofi, profeți și legiuitori.

Teoria în ansamblul ei era coerentă și, fapt im-
portant de notat, a fost reluată de „Frații sinceri“,
care au repetat aproape cuvînt cu cuvînt, pentru
a preciza calificările imāmului lor, termeni în-
trebuințați de al-Fārābī pentru a-l descrie pe cîr-
muitoarul ideal. Concentrarea într-o serie de per-
sonaje mergînd de la Muhammad la ultimul imām
și'it a unor cunoștințe secrete transmise de divini-
tate, potrivit unui proces filosoficește explicabil,
nu putea în adevăr decît să justifice pretenția
acelor imāmi de a institui o guvernare pur auto-
cratică, care să nu țină în nici un fel seamă de
opinia celor guvernați. Ulterior însă, teoriile po-
litice de inspirație filosofică n-au mai fost atît
de net favorabile și'ismului. Ibn Sīnā (Avicenna),
de exemplu, a corectat în chip semnificativ inter-
pretarea lui al-Fārābī, situînd deasupra filosofu-
lui, ca și a cucernicului și ascetului, pe Profetul
indispensabil fericirii umane și organizării statu-

lui ideal și stabilind funcțiunile califului și ale imāmului conform exigențelor doctrinei tradiționaliste.

Acestei ultime doctrine, însoțind o practică a puterii care a reprezentat un termen mediu și a existat în fapte înainte de a primi o justificare intelectuală, avea în adevăr să-i corespundă o concepție teoretică ce se opunea concepțiilor haridjită și și'ită. Această concepție sunnită n-a fost definită decît la o dată relativ tîrzie, după ce primii suverani ai Islamului se mulțumiseră să urmeze, potrivit împrejurărilor momentului, un obicei ce fusese admis cu timpul și pe care Comunitatea l-a acceptat ca atare. Pentru a înțelege această concepție, trebuie deci să ținem seamă de o înceată evoluție istorică.

Califul apăruse mai întîi ca executantul Legii stabilite de Profet. Dacă la început el își luase singur sarcina de a completa dispozițiile acestei Legi cu privire la cazurile în care prescripțiile coranice păreau insuficiente, el cedase curînd această prerogativă învățaților și oamenilor de religie, adevărați specialiști ai dreptului. El rămăsese însă apărătorul dogmei. El era acela care condamna ereziile, cum s-a văzut în epoca abbasidă în timpul domniilor lui al-Ma'mūn și al-Mutawakkil. Chiar și în vremea cînd puterea a fost trecută în mîinile unui emir, emirul buyid, califul își rezerva dreptul de a decide asupra devierilor doctrinale.

Califul fusese, pe de altă parte, totdeauna legat în chip foarte strîns de Comunitatea pe care o conducea. Ea este aceea de la care au emanat neîncetat puterile sale: un calif nu era recunoscut ca atare decît după prestarea jurămîntului de supunere de către notabilii și principalii demnitari mai întîi, de către ansamblul populației după aceea, adică de fapt de către populația capitalei, căci nu se putea ca întreaga populație a imperiului să participe la această ceremonie. Practic, era vorba de o adeziune mai mult sau mai puțin explicită a celor mai reprezentativi dintre cre-

lege, administratori și guvernatori de provincie. Această aristocrație intervenea adesea și în desemnarea noului sau a viitorului calif, la fel cum se practicase încă de la început. În adevăr, după tradiția musulmană urmașul Profetului, Abū Bakr, fusese desemnat de medinezi și proclamat de ei șef al Comunității: dacă după aceea Abū Bakr a ales el însuși pe propriul său succesori 'Umar, acesta din urmă, înainte de a muri, se mulțumise să-i desemneze pe cei șase „electori” demni de califat care trebuiau să-l aleagă pe unul dintre ei ca să-i succedă la conducerea statului. Dacă așadar prestarea jurământului a fost totdeauna considerată ca indispensabilă, desemnarea, în schimb, a cunoscut modalități variate. Aceasta explică ușurința cu care Umayyazii, mai întâi, Abbasizii, după aceea, au putut să obțină acceptarea principiului dinastic, fără a stabili totuși reguli precise de succesiune, dat fiind că în societatea islamică nu exista un drept recunoscut de primogenitură. Sub dinastia abbasidă, imamatul se sprijinea pe un compromis între principiul comunitar și principiul dinastic, compromis care lăsa de fapt enorme puteri aristocrației momentului.

Califul odată desemnat și recunoscut nu putea fi declarat decăzut din cauza purtării sale. Umayyazii și Abbasizii reușiseră să impună această noțiune, contrară concepției haridjite și contrară chiar unui punct de vedere rigorist care și-a păstrat totdeauna câțiva partizani, îndeosebi la simpatizanții mu'taziliți. Califul nu putea deci să fie destituit, afară de cazul că accepta să abdice. În unele împrejurări era preferabil pentru el să semneze actul de abdicare ce i se prezenta, dar acest lucru nu era totdeauna suficient pentru a-l face să scape cu viață. Dacă el rezista, se întâmpla să fie mutilat, crăpându-i-se ochii pentru a-l face inapt de califat: procedea crud, dar căruia i se găseau, la aceeași epocă, paralele în lumea bizantină. Ceea ce putea fi pus la îndoială înainte ca și după numirea sa era numai aptitudinea lui fizică și mintală, în privința căreia se ținea seama

și de vârsta lui, căci Comunitatea nu putea fi lăsată a fi condusă de un copil.

Dealtfel, califul nu era numai paznicul dogmei. El era și conducătorul vizibil al Comunității, călăuza care trebuia să conducă efectiv Rugăciunea musulmanilor în anumite împrejurări, să rostească predica la Rugăciunea de vineri, să conducă Pelerinajul, să comande armatele îndeplinind datoria recomandată de a purta Războiul legal, să repartizeze prada între combatanți, adică să controleze folosirea veniturilor, supraveghind distribuirea bunurilor musulmanilor, să se asigure de buna funcționare a justiției, să procedeze la numirea guvernatorilor, a prefectilor fiscali și a cadilor, să exercite, în sfârșit, o jurisdicție specială, aceea a abuzurilor* sau, mai exact, a „reparării nedreptăților“, prin care orice musulman putea să anuleze la hotărârea lui dacă socotea a fi fost victima vreunei in justiții. Rolul său de șef al Credincioșilor se afirma în „dreptul de predică“, potrivit căruia alocațiunea pronunțată vineri în marile moschei trebuia în mod necesar să cuprindă o invocare în favoarea sa. Acest obicei, care se practica în toate provinciile, în orașele din Irak și în capitală, chiar și atunci când califul nu prezida el însuși acolo Rugăciunea, era un mijloc de a afirma fidelitatea față de suveran. A omite o atare invocare, constituia din partea guvernatorului un act de emancipare care putea să-l coste scump. A asocia la numele califului, chiar în capitală, pe acela al unui emir, putea atrage predicatorului la începutul secolului al X-lea, revocarea imediată. Acest „drept de predică“ s-a menținut multă vreme în mediul sunnit, și califul a continuat să fie respectat sub acest raport de vasalii săi nominali din epoca post-selgiucidă, care-i menționau numele în inscripțiile lor oficiale, fălindu-se în același timp în ele cu titlurile apte de a sublinia dependența lor de emirul Credincioșilor. Aceleași titluri trebuiau să figureze pe monezile pe care dinastia locală investită de calif le băteau în provincii.

Califul, după cum se vede, deținea deci practic, în epoca clasică, puteri însemnate. Auxiliarii lui erau delegați personali, însărcinați cu funcții definite de el și mereu modificabile: chiar jurisdicția cadiului, răspunzător în mod normal de aplicarea pedepselor canonice, putea să varieze potrivit cu voința exprimată în actul de numire a magistratului.

Singura restricție impusă exercitării autorității sale consta în obligația ce-i revenea de a se conforma el însuși Legii și de a nu aplica pedepse arbitrare. În cazurile grave, când era vorba de a pedepsi pe un eretic, pe un „fals profet“ sau pe un apostat, califul avea datoria de a-i consulta pe învățații cei mai eminenti din anturajul său; pedeapsa capitală nu se aplica decât dacă aceste persoane se pronunțaseră în acest sens cu ocazia reunirii unor înalte curți, care jucau rolul de tribunale de stat și unde califul, care le prezida, nu intervenea în principiu decât ca executant al hotărârii finale. Se iveau însă și cazuri când califul pune să fie ucis de șeful găzii sau de prefectul poliției câte un rebel sau un individ oarecare pe care-l considera primejdios sau pe care-l acuza de trădare; și aceasta, în numele menținerii ordinii publice sau al salvării dinastiei și a imperiului. Prin acest mijloc indirect, califul dispunea de puteri cvasi nelimitate, și este de înțeles că-i era ușor, în unele ocazii, să obțină de la juriști decizia ce-i convenea, cu toate că se iveau uneori mișcări de rezistență atât în domeniul judiciar cât și în cel doctrinal. Episodul mării inchiziții din secolul al IX-lea demonstrează, în adevăr, cât de mare era forța morală de care dispuneau oamenii de religie, susținuți de o opinie publică la formarea căreia contribuiseră. Din procesul lui al-Hallādj se mai vede cum califul, sau cel puțin auxiliarul său, vizirul, era nevoit în anumite împrejurări să recurgă la căi ocolite, să manevreze și să profite, de pildă, de absența unor cadii puțin docili, pentru a obține condamnarea pe care o dorea.

De fapt, nu învățații erau aceia la care califul întâmpina opoziția cea mai redutabilă, ci, cum era de așteptat, șefii militari. Aceștia din urmă, profitând de fiecare dată de tulburările particulare ce bântuiau în provincii, au reușit treptat să-și sporească autoritatea, în timp ce prestigiul personal al suveranului scădea. Ei au sfârșit chiar prin a obține de la calif cedarea puterii militare și a celei financiare, devenind de atunci adevărații șefi ai statului, pînă ce funcția lor a fost oarecum consacrată prin conferirea titlului de sultan.

Sultanatul a apărut din acel moment, alături de califat, ca o instituție esențială a Imperiului islamic: el corespundea unei puteri de fapt, obținută prin forță, dar recunoscută de calif. Cum se punea totuși întrebarea de a ști în ce fel acest sultanat era justificat din punct de vedere doctrinal, au văzut lumina zilei primele tratate de drept public, dominate de preocuparea de a asigura respectarea unor vechi principii considerate intangibile și de a preciza natura raporturilor ce se stabiliseră încetul cu încetul între calif și emirii proaspăt investiți cu sarcini excepționale. Marele teoretician al dreptului public islamic care a fost al-Māwardī*, sub Buyizi, s-a străduit astfel să justifice situația istorică existentă în vremea lui, dorind totodată o întărire a puterilor reale ale califului. Rezultatul acestor reflecții merită să fie considerat în mod special.

Primul punct accentuat de al-Māwardī era valoarea eminentă a imamului, a cărui necesitate se întemeia, după el, pe un text revelat (*Coran*, IV, 62) și nu, cum lăseseră să se înțeleagă filosofii, pe o cauză de ordin natural. „Imamatul a fost stabilit pentru a înlocui profeția în apărarea credinței și în cîrmuirea lumii“, scria el, de exemplu. Acest imamat, conferit de Comunitate, se sprijinea pe un contract între aceasta și imām. El era sursa oricărei puteri legitime. De aceea emirul care pusese mîna pe conducere trebuia să obțină consacrarea oficială a funcției sale pentru ca să poată fi privit ca un suveran legitim. Fic-

țiune poate, dar ea îl obliga pe interesat să țină seama de voința imāmului legitim și care, pe de altă parte, era singurul mijloc care permitea să se mențină unitatea Comunității. Toți teoreticienii sunniți aveau să insiste asupra răului esențial pe care-l reprezenta pentru ei dezbinarea, germene de război civil. Pentru a o evita, ei trebuiau să predice un respect absolut față de imām, respect ce condamna orice rebeliune și implica de asemenea pentru supuși obligația de a se supune oricărui emir învingător. De unde poziția echivocă a învățaților într-o vreme când califul nu mai era decât garantul unei autorități pe care o lăsase să fie exercitată de alții.

Vrînd pe de altă parte să precizeze modul de desemnare a imāmului, al-Māwardī a căutat să justifice obiceiul stabilit, care concilia principiul liberei alegeri a Comunității cu ideea dinastică. Dar acest ultim principiu nu era, cel mult, decât autorizat, fără ca prin aceasta califatul abbasid să fie considerat drept singurul legitim: al-Māwardī recunoștea și legalitatea califatelor anterioare cărora Comunitatea le dăduse ascultare. Căci nici o altă condiție de naștere nu-i părea în adevăr exigibilă afară de aceea a unei apartenențe kurayșite, potrivit unei necesități admise atât de șiiți cât și de sunniți, dar diferit interpretată de unii și de ceilalți, care au făcut când din Abbasizi pe singurii reprezentanți ai fostului clan al Profetului, când din Alizi pe cei mai demni descendenți ai strămoșului Muhammad.

În fond, calitățile necesare pentru recunoașterea unui calif erau, după al-Māwardī, numai în număr de șapte: integritatea morală și religioasă; cunoașterea Legii sau a Științei; sănătatea fizică și mintală; curajul fizic și puterea de voință; originea kurayșită, fără ca aceasta să implice neapărat puritatea de sânge arabă, rar respectată la califii abbasizi, care au fost în cea mai mare parte fii de concubine eliberate, avînd ele însele o origine fie greacă, fie iraniană, fie africană. Aceste calități cerute corespundeau practic principalelor funcțiuni califiene, care au fost definite mai sus, dar

lără a preciza rolul efectiv al imāmului în domeniul juridic. În adevăr, juriștii atribuiau bucuroși califului calitatea de jurisconsult, adică de învățat capabil de a lua și de a impune o decizie bazată pe reflecția lui personală ori de câte ori textul revelat și Tradiția nu indicau nici o soluție precisă. Dar, după cum am văzut, califii nu s-au prevalat niciodată de această atribuție, care rămăsese pentru ei literă moartă, mulțumindu-se să posede o cunoștință a dreptului care să le permită a discuta eventual cu învățații cei mai eminenți asupra problemelor ce se puteau prezenta. De asemenea, ei n-au dat decît rareori dovada aptitudinilor lor militare și au lăsat aproape totdeauna unor capi de armate grija de a conduce efectiv expedițiile războinice. În definitiv, singura condiție realmente cerută era, odată cu originea kurayșită, sănătatea fizică și mintală, ceea ce implica o vîrstă capabilă de rațiune, asupra determinării căreia existau păreri divergente.

Principalele puncte de vedere astfel adoptate de al-Māwardī și de teoreticieni din epoca lui aveau să se transimtă epocilor ulterioare, modificîndu-se uneori potrivit împrejurărilor. Al-Gazālī a trebuit, de exemplu, să accepte realitatea sultanatului selgiucid, care păstra instituția califatului și unitatea Comunității. El a privit deci cu mai mult realism decît al-Māwardī condițiile cerute pentru validitatea puterii imāmului, admițînd că principalele calități ale șefului Comunității trebuiau să fie întrunite în persoana șefului ei real, sultanul, și nu neapărat în persoana imāmului, care nu mai era altceva decît simbolul acelei Comunități și garantul teoretic al capacității deținătorului autorității, cu toate că pe tărîmul Legii el trebuia să consulte pe oamenii competenți. Limitarea puterii imāmului la funcții pur religioase nu mergea însă pînă la afirmarea unei separații între temporal și spiritual, separație care n-a fost niciodată realizabilă în țara Islamului: califul din această epocă mai păstra o putere temporală prin faptul că el era acela care-i investea pe guvernatori; sultanul, de partea lui, putea să exer-

cite o influență reală în domeniul zis spiritual, atunci cînd găsea cu cale să favorizeze cutare mișcare juridică și politico-religioasă.

Mai tîrziu încă, realismul juriștilor musulmani și-a găsit cea mai perfectă expresie în reflecțiile unui Ibn Haldūn care, stabilind, la rîndul lui, o teorie a statului musulman, a analizat evoluția dinastiilor pe care le cunoștea și a desprins din ea principii și idei în care unii savanți moderni înclină să vadă un început de sociologie. Nu trebuie însă trecute cu vederea nici observațiile unui Ibn Taymiya*, care a știut și el să țină seama, deși în alt mod, de noile condiții în care era exercitată puterea în vremea lui.

Oricare au fost, în orice caz, puterile lor teoretice și cele reale, califii din epoca clasică se străduiseră să confere demnității ca și persoanei lor un caracter sacru, a cărui eficiență și materială realitate ne vor face s-o simțim pe deplin mai departe amănuntele privind ceremonialul și viața lor de suverani. Învățații Legii n-au insistat asupra acestui punct, care era dealtminteri contrar modului de viață rustic al primilor urmași ai Profetului. Dar în practică, atitudinea abbasidă nu poate da loc la îndoieli. Unii dintre acești califi sunniți au fost chiar determinați, pentru a contracara propaganda și'ită, să-și dea titluri oficiale care-i apropiau într-un sens de pretendenții isma'ilieni sau imamiți.

Împrejurările politice și necesitățile practice făcuseră astfel califatul să ia o poziție care nu era totdeauna în perfectă conformitate cu principiile derivate din Coran. Legat de o ordine religioasă, regimul politic al țărilor musulmane în evul mediu se înrudea în fapt mai degrabă cu un despotism legalizat prin persoana șefului, care simboliza unitatea Comunității și garanta integritatea credinței. Despotism a cărui greutate s-a făcut simțită atît de puternic, încît un al-Gazālī va merge pînă la a admite, împotriva întregii Tradiții vechi, principiul desemnării viitorului calif de către sultan, iar un Ibn Taymiya se va mulțumi să apere, fără

altă exigență, caracterul necesar al oricărui guvern „legal” prin respectarea de către el a Legii islamice și prin grija lui de a o face aplicată. Dar un despotism care rămânea temperat datorită influenței aristocrației active, pe care o constituiau practic în acea vreme oamenii de religie.

Acest regim, pe care teoreticienii s-au străduit să-l adapteze împrejurărilor istorice, continua poate în parte despotismul oriental antic, care avusese drept origine, după unii, organizarea unor societăți agrare dominate de problema apei și de strictele ei cerințe. Pătruns de vechi obiceiuri care aveau să-și croiască drum chiar și în dreptul islamic referitor, de pildă, la drepturile de irigație, el fusese de asemenea modelat de amintirea unor literaturi savante anterioare, îndeosebi iraniană, care a inspirat anumite tratate tehnice și mai ales nenumăratele manuale cunoscute sub numele de „oglinzile prinților”. Aceste din urmă lucrări se compuneau de cele mai multe ori din maxime sau din sfaturi practice destinate fie suveranului, fie curtenilor, pentru a permite celui din urmă să guverneze cu mai multă eficacitate sau să se facă mai respectat, iar celorlalți să câștige bunăvoința stăpînului lor sau să-i evite dizgrația. Înțelepciunea astfel elogiată era așadar dominată de noțiunea arbitrarului guvernamental pe care-l exercita un personaj atotputernic și capricios, a cărui mînie trebuia temută în orice moment, rege sasanid din vremurile vechi care se comporta ca un monarh absolut și a cărui autoritate nu era niciodată discutată, dar și suveran islamic a cărui putere, în pofida limitărilor foarte reale pe care le cunoștea, a fost totdeauna asimilată aceleia a înaintașilor săi orientali. De aici, sfaturile de prudență împărțite anturajului acestui suveran; tot de aici, avertismentele de ordin etic date domnitorului pentru ca să-și impună singur o anumită reținere; de aci, în sfîrșit, înțeleptele precepte consolatoare împărțite supușilor, care nu găseau ocrotire împotriva atotputerii regale decît în morală sau în religie.

Prin însuși spiritul ei, această literatură nu făcea decât să încurajeze tendințele naturale ale unui calif pe care totul îl incita să imite în atitudinea sa exterioară vechile obiceiuri ale unor predecesori iranieni sau bizantini, pe care dorea să-i egaleze, dacă nu să-i pună în umbră. Dar moștenirea culturală la care făcea astfel apel cuprindea numeroase elemente apte de a-l ajuta de asemenea în acțiunea de guvernare, mai ales cînd era vorba pentru el de a rezolva probleme ce ieșeau din domeniul strict al dreptului. Astfel s-a desprins o noțiune de „politică” sau de „mod de a governa” (*siyāsa, tadbīr*), independentă de religia propriuzisă. Era admis că în tot ce privea menținerea ordinii publice califul avea o deplină libertate de acțiune și că administrația generală a Imperiului islamic făcea obiectul unei științe profane specializate, recurgînd cel mai adesea la rodul unor experiențe anterioare pentru a trata problemele militare, financiare și economice care continuau să se pună. În adevăr, chiar dacă Legea cuprindea principii generale relative la perceperea impozitelor și la utilizarea veniturilor publice, atare principii avuseseră nevoie să fie completate printr-o organizare precisă de care califul era răspunzător, și același lucru era valabil în ceea ce privește problemele ce se puteau pune la nivelul valorificării terenurilor de cultură sau al raporturilor dintre provincii și guvernul central.

Cel mai vechi autor care tratase despre acest aspect al problemelor guvernamentale fusese iranianul Ibn al-Mukaffa*, care a murit la începutul domniei lui al-Mansūr, fiind asasinat din ordinul califului pentru că denunțase prea fățiș relele de care suferea regimul născînd. Epistola sa despre *Anturajul suveranului*, care denunța insubordona-rea noii armate precum și diversitatea practicilor judiciare în Irak, aborda în același timp problema pe care o punca sporirea în societatea islamică a numărului clienților de origine străină și mai ales iraniană. Apoi, în scopul de a întări autoritatea suveranului, această epistolă îl sfătua să se în-

conjoare de membri ai familiei princiare și să se dedice el însuși „codificării” aplicărilor Legii. În același timp era exprimată în epistolă distincția necesară între două domenii foarte diferite: pe de o parte, acela al religiei și al prescripțiilor privind cultul, domeniu în care califul trebuia să se conformeze exclusiv Legii și să nu fie ascultat decît în măsura în care o făcea; pe de altă parte, acela al organizării, în care califul trebuia să se bizuie pe reflecția lui personală și în care ascultarea supușilor săi trebuia să fie, cum s-ar spune azi, necondiționată. Desigur, nu se înțelege bine dacă acea codificare a dreptului cerută de Ibn al-Mukaffa' ținea de unul sau de celălalt domeniu. Se pare însă că autorul iranian ar fi avut tendința să limiteze religia la un sector foarte restrîns și să dea suveranului o mare libertate de acțiune pentru a reglementa, de exemplu, modul de percepere a impozitelor sau statutul armatei.

Astfel de reflecții asupra problemelor guvernării n-au făcut decît să întărească tendința autocratică a suveranilor musulmani. Dealtfel, în Islam puterea a evoluat neîncetat, în epoca clasică, între o suveranitate absolută cu caracter oriental și o „teocrație laică”, cum a fost numit acest tip de guvernare. Teocrație, pentru că statul se baza pe o Lege revelată; teocrație laică, pentru că Islamul n-a cunoscut nici clasă sacerdotală, nici autoritate doctrinală independentă. În adevăr, califul, care era șeful teoretic al comunității religioase, nu putea face nimic fără învățați; aceștia reglementau multe aspecte ale vieții în societate, aparțineau mai multor școli și luau deci hotărîri divergente, pe care el trebuia să se mulțumească a le arbitra. Într-un cuvînt, el îi comanda pe oamenii de religie, dar se sprijinea pe ei, fără ca fie el, fie ceilalți să-și poată efectiv impune voința, cel puțin în sistemul sunnit. Acest echilibru marca limitele despotismului subiacent care constituia totuși trăsătura dominantă a organizării de stat în evul mediu islamic.

Deținător al autorității supreme, califul delega, după cum am văzut, puterile sale unor auxiliari însărcinați, unii cu exercitarea justiției în sens larg, ceilalți cu administrația, îndeosebi fiscală, alții, în sfârșit, cu menținerea ordinii și cu războiul exterior. Acești auxiliari erau, în epoca clasică, strict specializați. Unii dintre ei, judecătorii sau cadii, cărora cunoașterea dreptului religios le era în primul rînd necesară, datorau formarea lor clasei învățaților, din rîndurile căreia proveneau; alții, secretarii statului, formau o castă conștientă de competența ei tehnică și păstrau în metodele lor moștenirea unor obiceiuri mult anterioare Islamului; ultimii, în sfârșit, erau emirii, sau șefii militari, cărora le pot fi adăugați cei însărcinați cu poliția, deținînd un loc intermediar între cadii și emiri. Există așadar un întreg aparat guvernamental, deși califul putea interveni în orice moment, fie acționînd direct, fie modificînd după placul lui uzanțele aplicate pînă atunci.

În acest ansamblu, organizația judiciară era totodată importantă și destul de rău structurată. Cadiul, ale cărui raporturi cu autoritatea centrală le vom vedea mai departe, avea atribuții întinse care puteau atinge diferite aspecte ale vieții sociale, deși corespundeau în primul rînd aceluia al unui magistrat însărcinat să pronunțe pedepse împotriva unor delincvenți și să arbitreze litigiile. Atunci cînd aplica pedepsele prevăzute de Lege în diferite cazuri de infracțiune bine determinate, el impunea respectarea aspectului penal al dreptului islamic. Cînd tranșa litigiile intervenite între doi musulmani, el atinge uneori aspecte ale vieții private cotidiene; cadiul era, de exemplu, acela căruia venea să i se plîngă soția maltratată sau neglijată de soțul ei.

Pentru toate aceste activități, cadiul trebuia să-și asigure concursul unor martori cunoscuți pentru integritatea lor morală și religioasă, care garantau exactitatea declarațiilor și dădeau valoare legală hotărîrilor pronunțate. Cu toate că în dreptul islamic, cum s-a subliniat adesea, mărturia era esențial orală, se mai cerea ca ea să fi fost auzită

și înregistrată de oameni demni de încredere. Recrutarea, dacă se poate spune, a acestor martori ridica probleme. Dacă la început cadiul fusese complet liber să folosească serviciile oricărei persoane pe care o socotea nimerită, s-a luat după aceea obiceiul de a face cercetări asupra calității oamenilor „apți” pentru o funcție ce pretindea o indiscutabilă onorabilitate. Cadii au ajuns atunci repede să limiteze, nu fără a suscita proteste, numărul celor admiși să-i asiste în funcția lor și care au devenit de atunci înaintea martori recunoscuți oficial, distincți prin definiție de cei ce puteau ajunge ocazional să facă depoziții în procese. Acest sistem destinat să asigure echitatea lăsa totuși în fapt ușa deschisă corupției. Funcția de martor, care permitea titularilor să primească bacșișuri substanțiale, era foarte căutată și nici personajul însărcinat cu anchetele asupra moralității, nici cadiul însuși nu se arătau insensibili la avantajele materiale pe care li le procurau unii candidați. Trebuie adăugat că părțile în proces erau practic nevoite să recurgă de cele mai multe ori la avocați, a căror necinste a fost denunțată de diferiți autori. Desigur, dreptul islamic nu obliga un acuzat să recurgă la un terț pentru apărarea sa, dar îl autoriza să se lase „reprezentat” și, pe măsură ce instrucția se răspîndea, meseria aceasta a atras din ce în ce mai multe persoane, pînă ce în secolul al XII-lea proliferarea acestor avocați, deseori fără procese, a ajuns, pe cît se spune, o adevărată plagă socială.

Rolul cadiului era mai ales local. În fiecare oraș, acțiunea lui era indispensabilă bunei rînduiei a societății, dar hotărârile lui variau în funcție de apartenența lui la una sau alta dintre școlile juridice recunoscute. Cadii, numiți în epoca umayyadă de guvernatorii de provincie, de care depindeau direct și ai căror reprezentanți erau, au ajuns în epoca abbasidă să fie numiți de califii înșiși, apoi de marele cadiu, care se afla atunci în fruntea întregului lor corp, putînd în același timp să fie chemat a da califului sfatul său în materie de dogmă ca și în materie de drept aplicat. Situația

reală era totuși puțin mai complexă decât ar putea face să se creadă această schemă simplificată. În adevăr, marele cadiu era prin tradiție unul dintre cadiii Bagdadului și anume acela al cartierului corespunzător vechiului Oraș rotund al lui al-Mansūr. Există însă la Bagdad un alt cadiu, a cărui jurisdicție se întindea asupra cartierelor de pe malul răsăritean, și se întâmpla ca acest al doilea personaj să aibă mai multă influență asupra califului decât cadiul Orașului rotund. La aceasta trebuie adăugat că repartitia cadiilor aparținând diferitelor școli era departe de a fi proporțională cu numărul aderenților fiecărui rit și se resimțea, totodată, de efectele evoluției politice, căci școala adoptată într-o regiune pentru aplicarea Legii atârna de cele mai multe ori de voința suveranului. Astfel, în Siria din secolele al XI-lea și al XII-lea, trecerea de la obediența fatimidă la obediența selgiucidă a fost însoțită de o acțiune voluntară dusă de noii emiri pentru a-și alege succesiv magistrații, întâi în rîndurile școlii hanafite, apoi în acelea ale școlii șafi'ite. Această evoluție a mers mîna în mîna cu o întărire a autorității locale a magistraților în regiunile unde aceștia funcționau și se arătau sprijinitori credincioși ai regimului care le încredințase sarcina lor. La acea epocă, fiecare „regat“ poseda propriul său mare cadiu, care delega puterile sale juriștilor experimentați și loiali cunoscuți pentru învățătura predată în madrasalele oficiale. Tot în această vreme apăruseră deja acele dinastii de cadii care puteau să fi fost determinate, într-o perioadă de tulburări, să asume soarta vreunei cetăți, cum a fost cazul pe la sfîrșitul secolului al XI-lea la Tripoli în Siria, prinsă între poftele divergente ale Fatimizilor, francilor și atabegilor din Damasc.

Un element important al organizării juridice era constituit, pe de altă parte, și aceasta încă dintr-o epocă veche, de un sistem de jurisdicție a abuzurilor, care funcționa pe scară foarte largă. Nu numai ca simplă cale de apel deschisă oricărui musulman pentru a protesta împotriva neexecută-

rii unei sentințe sau a contesta însăși acea sentință, ci și ca recurs împotriva oricărui abuz săvârșit de vreun agent al regimului, de pildă în cazul spolierii de către un emir sau al perceperii de impozite ilegale. Era mijlocul ce permitea de a face apel în fața califului împotriva uneltirilor prefectului de poliție, ale prefetilor fiscali sau chiar ale emirilor, precum și împotriva deciziilor date de cadii. Cădea sub această jurisdicție și examinarea cazurilor în care suveranul însuși intenta acțiunea, oarecum în numele comunității islamice, și chema, de pildă, în fața unei adunări de demnitari pe vreun șef militar sau vreun administrator vinovat de malversațiuni, sau și falși profeți și mistici acuzați de erezie. Ne găsim deci aici în fața unui fel de justiție de stat al cărei șef era califul, cu obligația însă de a se înconjura cu păreri competente, și a cărei exercitare el o încredința unor veritabile curți supreme, avînd uneori caracterul unor comisii de experți sau intervenind, dimpotrivă, în condamnările unor personaje politice și religioase deosebit de celebre. Alcătuirea acestor curți putea să varieze potrivit cu natura procesului, dar marele cadiu deținea totdeauna în ele rolul preponderent.

Simpla adeziune la ideologia și ită și îndcosebi insulta adusă Discipolilor, sau apologia maniheismului fuseseră suficiente, la începutul epocii abbaside, pentru a declanșa astfel de intervenții ale statului. Dar procesele mai mult sau mai puțin solemne, provocate de chestiuni de ordin religios și dînd ocazia guvernului să convoace consilii jucînd rolul de tribunal, au fost numeroase mai ales în cursul secolului al IX-lea și al celui de-al X-lea. Cel mai celebru dintre aceste procese a fost acela al lui al-Hallādġ, a cărui instrucție a durat multă vreme, căci a fost greu de găsit un cap de acuzare care să permită condamnarea la moarte a învinutului. Concluzia dezbaterilor a pus, în orice caz, în valoare rolul jucat în proces de marele cadiu Abū 'Umar: în urma uneia din apostrofările adresate de el acuzatului în plină ședință și în care folosisse cuvintele: „o, tu al cărui sînge c

licit să fie vărsat“, vizirul îi ceruse să-și formuleze în scris declarația, iar martorii își pusese ră semnătura pe acest document; apoi actul de acuzare a fost trimis califului, care a răspuns prin ordinul ca acuzatul să fie executat. Deznodământul proceselor religioase judecate de curtea supremă nu era însă totdeauna atât de dramatic: cele ce au fost intentate și itului al-Şalmagānī sau lectorului de Coran Ibn Şannābūdh s-au terminat fără pedeapsă capitală.

Uneori, chestiuni de ordin administrativ erau suficiente pentru a provoca adunarea unor asemenea consilii. Unul dintre ele a fost reunit, de exemplu, în urma plîngerilor formulate de locuitori ai regiunii Fārs din Iran: pe de o parte agricultori, care declarau că sînt copleșiți de „taxe complementare“ instituite în condiții nu tocmai legale, pe de altă parte proprietari de livezi, care din vremea califului al-Mahdī erau scutiți de impozitul funciar normal și pretindeau să-și păstreze privilegiul. Cele două părți interesate s-au înfățișat în fața consiliului și agricultorii, cu un gest teatral, au scos din mînci spice de grîu arse, simbolizînd situația deznădăjduită la care ajunseseră din cauza sarcinilor fiscale ce apăsau asupra lor, în timp ce fructe felurite reprezentau recoltele ce nu erau supuse nici unei dări. În urma acestor intervenții diverse, vizirul, după sfatul unor secretari vechi și experimentați, a exprimat părerea că, în calitatea lui de imām, califul putea și trebuia să restabilească impozitul funciar lovind proprietarii de livezi. Altă dată, un litigiu iscat între cultivatorii din împrejurimile Bagdadului și luntrașii ce foloseau un canal traversat de un pod a fost acela care a provocat întrunirea solemnă a unei comisii de secretari, de cadii și de arpentori prezidată de vizir și obligată chiar să se deplaseze la fața locului pentru a înțelege adevărata stare de lucruri. În adevăr, cultivatorii erau acuzăți de a fi îngustat deschiderile podului pentru a forma un baraj și a obține o mai mare cantitate de apă destinată irigației terenului lor. Hotărîrea arbitrală pronunțată după lungi discuții a impus menține-

rea unei deschideri principale îndeajuns de largi pentru a lăsa totuși o trecere ambarcațiunilor.

Tot unor înalte curți asemănătoare le revenea, la începutul secolului al X-lea, sarcina de a decide asupra sortii unor viziri căzuți în dizgrație, acuzați fie de deturnare de fonduri, fie de trădare sau de erezie, fie de incompetență. S-a văzut pus sub acuzare, la acea epocă Ibn al-Furāt, care, la capătul a trei ani de vizirat, fusese nevoit să solicite un împrumut tezaurului privat al califului și pe care unii îl învinuiau pe deasupra de a voi să răstoarne regimul. Puțin mai târziu au apărut în fața judecății 'Alī Ibn 'Īsā, bănuït de a fi dus tratative cu karmatii, și al-Hāsibī, vinovat de a fi angajat, pentru a lupta împotriva aceluiași bande karmate, trupe venite din munții Daylamului*. După interogatorii mai mult sau mai puțin lungi, după schimburi de cuvinte uneori vehemente, acuzatul era în general pus în libertate în schimbul vărsării unei amenzi destul de considerabile. Uneori însă afacerea lua o întorsătură gravă: astfel califul a fost constrîns, în 924, să-l sacrifice indignării populare, după un proces de acest gen, pe vizirul Ibn al-Furāt, care, în timpul celui de-al treilea vizirat al său, se remarcase prin acte de răzbunare deosebit de odioase. În asemenea cazuri de altfel, dizgrația vizirului era urmată de aceea a „echipei” sale, supusă la vexațiuni sau la amenzi diverse cu consimțămîntul tacit al califului.

Mai târziu, suveranii selgiucizi, zankizi și ay-yubizi, preocupați de reputația lor, au organizat tribunale speciale prezidate de cadii și al căror rol era de a-i ține în frîu pe demnitarii ispitiți de a abuza de puterea lor. Dar importanța dobîndită în diferite epoci de înaltele curți de acest fel nu trebuie să înșele asupra rigurozității controlului exercitat de justiția de stat în civilizația islamică clasică: procedurile de apel, care depindeau strict de suveran și de bunul său plac, n-au avut de fapt niciodată decît o organizare fluctuantă, iar reprezentanții autorității, fie ei administratori, membri ai poliției sau șefi militari, dispuneau de mijloace

de presiune împotriva cărora supușii erau în general neputincioși.

Cu totul independentă, în funcționarea ei, de aparatul judecătoresc era organizarea administrativă și financiară, asigurată de corpul secretarilor și de birouri, sau *divān-uri**, al căror număr sporise considerabil în cursul primelor două secole ale regimului abbasid. În adevăr, la început nu existau decît un birou al Cancelariei, însărcinat cu redactarea diferitelor scrisori și documente, inclusiv actele de numire, și mai multe birouri ale Finanțelor, printre care un birou al cheltuielilor, legat de biroul însărcinat cu plata trupelor, și unul sau două birouri însărcinate cu veniturile, adică cu strîngerea impozitelor. Curînd li se adăugase un birou însărcinat cu informarea și cu expedierea scrisorilor oficiale, care purta numele de Poștă califiană.

Acest ansamblu relativ simplu se complicase pe măsură ce califul sau reprezentantul său, vizirul, căutaseră să coordoneze mai bine activitatea birourilor. La o dată ce nu poate fi precizată, dar desigur încă din secolul al IX-lea, fusese creat un serviciu pentru centralizarea scrisorilor și rapoartelor emanînd din provincii: era biroul Secretului, care a devenit mai târziu biroul Palatului. Primind documentele, acest serviciu asigura în același timp transmiterea ordinelor suveranului; acesta se mărginea să dicteze scurte note numite *tawki*, care indicau ce răspuns sau ce urmare trebuiau date cutărei scrisori, cutărei cereri, cutărui raport. Măsurile de destituire sau de numire, deciziile financiare sau militare erau apoi luate de serviciile autorizate să le aplice după primirea scurtei note emanînd de la calif.

Dar înseși serviciile specializate erau în secolul al X-lea mult mai diversificate decît la început. De biroul Cancelariei se deosebea acum un serviciu însărcinat exclusiv cu aplicarea sigiliului califian pe documentele proaspăt întocmite. Biroul Armatei cuprindea și el mai multe ramuri condu-

cînd diferitele corpuri ale acestei armate, corpuri tradiționale de arabi ori de horasanieni pe cale de dispariție în secolul al IX-lea, sau corpuri de mercenari, din ce în ce mai numeroase. Mai ales administrația financiară se perfecționase cu trecerea anilor.

În adevăr, sistemul fiscal primitiv nu putuse fi menținut. Potrivit aceluși sistem, musulmanii plăteau asupra pămînturilor pe care le posedau în Arabia ca și în țările cucerite o sumă corespunzătoare unei zecimi din recoltă și considerată ca o formă a Daniei legale la care erau obligați, în timp ce nemusulmanii vărsau o redevență mult mai însemnată asupra pămînturilor pe care continuau să le ocupe. Pentru a rezolva, într-un fel care desigur nu era conform prescripțiilor inițiale, dar care a fost ulterior menținut, problema pusă de convertirea la Islam, încă din epoca umayyadă, a unui mare număr de exploatatori agricoli, s-a ajuns la o diferențiere între un impozit de capitație, datorat numai de nemusulmani, și un impozit funciar, zis *harādj**, care era legat de pămînt și pe care noul convertit continua să-l plătească. Astfel se constituiseră două mari categorii de pămînturi, cele de zeciuială și cele de *harādj*, ale căror impozite erau fixate de servicii diferite, pămînturile de zeciuială depinzînd de un serviciu zis al Domeniilor, celelalte de biroul Funciarului.

Birourile centrale din capitală controlau afară de aceasta în mod necesar activitatea birourilor situate în provincii. Dar pămînturile concesionate aveau uneori statute diferite. Se făcea o deosebire între Domenii în general și Domeniile particulare ale Coroanei, acestea din urmă fiind administrate de un birou special, veniturile lor alimentînd tezaurul privat al califului. Printre pămînturile „concesionate“, unele fuseseră lăsate în seama unor mari proprietari sau unor mici prinți locali, de la care se cerea vărsarea unei redevențe globale. Era un prim pas către sistemul arendării impozitelor, menit să se extindă la sfîrșitul secolului al IX-lea și la începutul celui de-al X-lea, cînd fi-

nanțele s-au aflat într-o situație grea. Acest sistem consta în a încredința unui personaj, care nu era în mod normal un agent al administrației, ci mai degrabă un negustor sau un mare proprietar, grija de a percepe impozitul într-o regiune determinată, în schimbul unui vărsămînt anticipat forfetar. Vistieria putea astfel să-și procure avansurile de care în anumite împrejurări avea o nevoie urgentă, chiar dacă de aci puteau decurge consecințe politice dezastruoase, îndeosebi atunci cînd arendarea se făcea unui șef militar care ținea la independența lui. Trebuie adăugat că în secolul al X-lea s-au văzut înflorind, alături de marile servicii însărcinate cu administrația impozitelor, birouri secundare avînd drept atribuție, de exemplu, administrația bunurilor confiscate, a domeniilor confiscate sau, dimpotrivă, a operelor pioase.

Buna funcționare a întregului aparat financiar al statului era cu atît mai îngreuiată, cu cît centralizarea nu era deplină. Provinciile păstrau sumele necesare plății funcționarilor lor și a trupelor staționate acolo. Din banii colectați pe teritoriul lor și afectați în primul rînd propriilor lor nevoi, doar surplusul era vărsat apoi Tezaurului și îndrumat spre capitală. De unde complexitatea anchetelor întreprinse asupra unor depărtate gestiuni provinciale, anchete realizate de obicei prin sistemul unor „prezentări de socoteli“ periodice, impuse beneficiarului arendării. Aceste verificări de conturi, care ocupau un loc important în viața financiară a statului și care erau lăsate în parte la discreția vizirului, se traduceau în general printr-o amendă forfetară aplicată prefecților fiscali sau arendașilor de impozite după cîtiva ani sau chiar cîteva luni de exercițiu. Procedeu empiric și arbitrar, pe care nici cei mai buni viziri n-au putut însă să-l îndrepte vreodată și care avea să continue a caracteriza timp de secole practica guvernamentală a statelor islamice.

O altă dificultate a administrației financiare provenea din faptul că impozitele zise funciare nu puteau fi percepute decît după recoltă, la o dată fixă a calendarului solar folosit de cultiva-

tori și care nu corespundea nici unei date determinate a calendarului hegirian lunar. Strângerea impozitelor funciare nu coincidea deci cu perceperea celorlalte dări și trebuia să fie întârziată periodic, dat fiind că anul hegirian număra cu unsprezece zile mai puțin decât anul solar.

Serviciile financiare multiple și serviciile de cancelarie depindeau în orice caz în secolul al X-lea și chiar începând cu sfârșitul secolului al IX-lea de un personaj unic, vizirul, care coordona acțiunea lor și în același timp îl asista și uneori îl suplinea pe suveran în sarcinile sale guvernamentale. Acesta din urmă ajunsese în adevăr să recurgă în mod necesar la el în toate treburile de politică generală, socială, economică, diplomatică și religioasă, fie că era vorba de a lua cunoștința de rapoartele urgente primite din provincii, care formau totdeauna pentru calif obiectul unor grave preocupări — atât de numeroși au fost guvernatorii care au încercat, cu un succes variabil, să se emancipeze sau uneori să întemeieze dinastii practic autonome —, fie că trebuiau examinate cererile primite în diverse împrejurări, sau luate hotărâri, din care unele exemple deosebit de concise și de meșteșugit întoarse au fost adunate în antologii*. S-a discutat mult asupra originii funcției de vizir, care s-a ivit la începutul epocii abbaside, după ce fusese ignorată de Umayyazi. Întrucât primii viziri de seamă au fost de naționalitate iraniană, s-a susținut, de exemplu, teza potrivit căreia viziratul era o instituție împrumutată din tradiția Iranului sasanid și chiar termenul de vizir era iranian, iar nu arab. Din examinarea mai atentă a datelor acestei probleme reiese, pe de o parte, că termenul de *wazīr*, folosit încă în Coran, se leagă în mod normal de o rădăcină arabă și semitică și, pe de altă parte, că instituția viziratului nu putea nicidecum să fie împrumutată de la modele anterioare, pentru bunul motiv că ea nu s-a prezentat la începuturile ei ca o instituție definită.

Viziratul a fost inițial o funcție pe care califul
293 o încredința, când socotea nimerit, cui îi părea

nimerit și definind-o cum găsea nimerit. Abia în secolul al X-lea unele obiceiuri par să fie admise și vizirul acționează ca un adevărat șef de guvern răspunzător de o politică, pe care o alege el însuși. Cît despre termenul de *wazîr*, aplicat mai întâi în Coran lui Aaron, ajutorul lui Moise, el fusese folosit la sfârșitul epocii umayyade în cercurile și'ite pentru a-l desemna pe reprezentantul, pe împuternicitul unui imām care nu acționa singur, și utilizarea lui rămăsese aceeași în mișcările revoluționare de tendință abbasidă. Odată reputată izbînda, vechiul rol revoluționar al *wazîrului* nemaivînd rațiune de a fi, califii luaseră treptat obiceiul de a conferi acest titlu personajului care-i asista și care, în general, se ocupa cu controlul administrației financiare, în care era expert.

Dacă viziratul a cunoscut începînd de la sfârșitul secolului al VIII-lea, prin vestiții barmakizi, miniștri ai lui Hārūn al-Rașîd, care au condus viața politică timp de paisprezece ani, un moment deosebit de prestigios, el a întîmpinat totuși mari dificultăți ca să se impună. Brutala dizgrație a celor trei barmakizi, din care unul a fost executat, în timp ce ceilalți doi, tată și fiu, erau aruncați în închisoare, arată cît de șubredă rămînea poziția acestor auxiliari recrutați în rîndurile elementului nearab al populației. Ei au trebuit să lupte, în cursul secolului al IX-lea, împotriva șefilor miliției turcești, care porniseră nu fără succes, să se amestece în afacerile propriu-zis politice și să-și impună voința nu numai miniștrilor, ci și suveranilor înșiși, pe care nu șovăiau să-i demită dacă nu se arătau suficient de docili. În alte epoci, îndeosebi în timpul minoratului lui al-Muktadir, ei au fost nevoiți să-și apere politica în fața unui fel de consiliu de regență care cuprindea, afară de mama și de unchiul dinspre mamă al califului, pe vistiernic, pe șeful poliției, pe șeful eunucilor și pe șambelan. În sfârșit, califii înșiși au trebuit să caute în diferite rînduri să se lipsească de competența lor, și au existat perioade în care, pare-se, titlul n-a fost decernat: astfel, în a doua jumătate a domniei lui al-Ma'mūn, apoi la înce-

putul aceleia a lui al-Mutawakkil. A fost nevoie efectiv de aproape două secole pentru ca „sprijinul“ prin excelență al suveranului să reușească a-și impune autoritatea pînă într-atît încît să fie împuternicit a transmite ordinele către capul oștirilor, să aibă preșanța față de acesta și să joace un rol de prim plan în cazul cînd califul înceta din viață fără a fi desemnat în chip explicit un moștenitor.

În acea vreme vizirul, care avea libera dispoziție asupra sigiliului califian, deținea practic puterea, conducînd administrația, numind diferiții funcționari financiari, judecătorii, guvernatorii de provincii și șefii militari, controlînd și pedepsind cu amenzi severe slujbașii acuzați de malversațiuni și supuși prin grija lui, uneori prin violență, la prezentarea socotelilor, dispunînd direct de curierul oficial, procedînd el însuși la expedierea scrisorilor, primind eventual ambasadorii sau trimițînd uneori el însuși ambasadori, suplinindu-l pe calif pe plan diplomatic ca și pe plan militar, unde putea comanda trupelor, și pe plan judiciar, unde putea prezida înaltele curți, luînd deciziile necesare în orice domeniu și consultîndu-l pe calif doar în cazurile grave. Dar raporturile lui cu califul rămîneau slab definite: pentru tot ce privea politica generală, el nu putea acționa în principiu fără a fi referit califului, acțiunea lui rămînînd deci dependentă de libertatea pe care califul găsea cu cale să i-o lase. Chiar un suveran slab ca al-Muktadir, care era cu totul dispus să aprobe părerile vizirului său, își rezerva dreptul să-l revoce în momentul cînd ar fi socotit că politica lui a dat greș. De fapt instituția viziratului, bazată în drept pe obligația suveranului de „a consulta“ oamenii competenți, dădea califului posibilitatea de a-i face pe subordonații săi răspunzători de erorile comise și de a domni efectiv opunîndu-i pe unii altora sau profitînd de rivalitățile existente între diversele coterii de secretari. Dealtfel, la începutul secolului al X-lea, vizirul cădea adesea în dizgrație și era în acest caz supus vexațiunilor din partea successorului său, care examina

fără bunăvoință modul cum el girase afacerile musulmanilor și-l trimitea în general în fața uneia din acele curți de justiție ale căror modalități de funcționare au fost văzute mai sus.

Viziratul a pierdut apoi din importanță, atunci când califul a trebuit să treacă puterile sale unui mare emir și pe urmă unui sultan. Totuși, acești reprezentanți ai califului aveau nevoie și ei de consilieri administrativi, care au mai purtat titlul de vizir și au jucat în unele cazuri un mare rol. Califul, la rîndul lui, păstra lîngă el un vizir fantomă. Viziratul a fost deci așezat tîrziu, în secolul al XI-lea, la rangul instituțiilor de drept public islamic, chiar dacă n-a corespuns unei funcții esențiale a statului și mai ales n-a posedat niciodată aceeași însemnătate de la o epocă la alta și dintr-un loc într-altul. Două feluri de vizirat aveau să fie deosebite de teoreticieni: viziratul de delegație și viziratul de execuție. Distanție formală, care nu corespunea unor titluri conferite oficial, dar care oglindea situația existentă de fiecare dată și puterile transmise în consecință vizirilor. În general, organizarea guvernamentală islamică a continuat să varieze în raport cu echilibrul forțelor opuse între ele și cu importanța relativă a claselor conducătoare. Dacă principalul auxiliar al califului fusese ales, la Abbasizi, printre administratori, aceasta se datorase faptului că acea dinastie domnea peste un imperiu întins și cu un sistem birocratic dezvoltat. În altă parte, de pildă la Fatimizi sau la Umayyazii din Spania, care au domnit peste teritorii mai restrînse, șeful guvernului a putut să provină și din alt mediu și să poarte un titlu diferit: în Occident, de exemplu, pe acela de șambelan (*hād̄jib*).

În sfîrșit, al treilea aspect al organizării statului califian era reprezentat printr-un aparat militar, care reflecta negreșit mai mult decît oricare altul caracterul „despotice” al cîrmuirii islamice. Armata fusese formată la început, în vremea cuceririlor, din voluntari arabi, care se instalaseră treptat fie în orașe-tabere, fie în exploatarea agricole ținînd de teritoriile cucerite. Acești voluntari, mo-

bilizabili în cadrul circumscripțiilor numite djunduri, primeau o parte din prada dobândită în cursul luptelor. Apoi, când câștigurile provenite din război deveniseră mai rare, voluntarii obținuseră pensii. Dar încă în epoca umayyadă, contingentele care au pornit să cucerească Spania primiseră în sânul lor numeroși berberi convertiți, clienți ai primilor cuceritori arabi. Recrutarea se lărgise deci, fără ca să se poată încă vorbi de o armată de profesie. La începutul epocii abbaside, natura armatei musulmane s-a transformat mai deplin.

În adevăr, Abbasizii au pus mâna pe putere cu ajutorul unor contingente permanente în care intrau importante elemente iraniene. De atunci înainte clienții au devenit numeroși în armată, și un corp de soldați profesioniști a fost însărcinat cu apărarea persoanei suveranului în capitală și cu reprimarea în provincii a revoltelor ce puteau izbucni; totodată, la granițe stăteau de strajă alte corpuri, formate din aceleași elemente.

Această nouă armată, în mare parte de origine horasaniană, avea să fie apoi înlocuită, la începutul secolului al IX-lea, de contingente de sclavi de origine irano-turcă, la care s-au adăugat foarte curînd berberi. Miliția lor a constituit de atunci nucleul esențial al armatei islamice, din care elementele arabe și chiar cele horasaniene au fost încetul cu încetul excluse. Ea forma mici unități comandate de șefi aparținînd aceluiași grupuri etnice ca soldații lor și de la care califii așteptau o docilitate desăvîrșită. Această speranță a fost însă înșelată. Comandanții turci arogîndu-și adesea rolul de arbitri ai certurilor politice și căutînd să-l facă a fi proclamat calif pe candidatul ales de ei, noua armată n-a fost un element de stabilitate ci — departe de aceasta — a contribuit mai degrabă la slăbirea autorității califilor. Fiecare din șefii ei căuta să sporească trupele devotate persoanei sale, împingînd astfel pe al doilea plan vechile contingente; fiecare căuta să profite de succesele sale militare pentru a-și consolida autoritatea; indisciplina creștea pe măsură ce rivalitățile interne subminau regimul stabilit. Procesul a reînceput

dealtfel odată cu apariția fiecărei mici dinastii noi, semi-independente, în pofida eforturilor depuse de suverani ca Buyizii pentru a menține un echilibru precar între contingentele turcești și trupele de daylamiți, sau de Fatimizii din Egipt pentru a opune între ei pe berberi, negri, slavi, turci și armeni, astfel încât să-i mențină sub autoritatea lor.

Alături de armată exista și un aparat de poliție, deosebit de ea. Prefecți de poliție numiți de autoritatea centrală erau însărcinați să asigure respectarea ordinii publice în toate aglomerațiile. Ei aveau la dispoziție adevărate trupe, uneori însemnate, și erau asociați adesea la expedițiile militare ce aveau drept misiune să asigure pacea în regiunile reocupate. În orașe, ei arestau hoții, bețivii, vagabonzii și asigurau cu deosebire straja de noapte. Printre ei, prefectul de poliție al Bagdadului avea un rol proeminent, ținea locul unui comandant militar al capitalei și figura în rândul consilierilor intimi ai suveranului, pe care era însărcinat uneori să-l înlocuiască în timpul absențelor sale.

Din punct de vedere juridic, poliția asigura executarea pedepselor legale prevăzute pentru a sancționa diferite infracțiuni și care erau pronunțate de cadiu; ea aplica și pedeapsa talionului dacă victima cerea acest lucru; pe deasupra însă, ea putea să aplice pedepse corporale arbitrare pentru orice act considerat ca fiind de natură să păgubească ordinea publică. Prin aceasta, prefectul de poliție exercita puterea represivă discreționară pe care suveranul islamic a păstrat-o totdeauna, în orice împrejurări și în orice loc, și care ducea la frecvente execuții sumare. Pedepsele aplicate astfel, a căror existență alături de sancțiunile legale era recunoscută de juriști, puteau fi foarte variate. Dacă prefectul de poliție recurgea, de fapt, mai ales la bătaia cu vergile sau la anumite pedepse înjositoare, el putea la nevoie, cu încuviințarea suveranului, să aplice pedeapsa capitală. Se înțelege deci că justiția represivă în țările musulmane a avut în acea epocă un caracter ar-

bitrar pronunțat, în pofida precauțiilor care fuseseră luate altădată de textul coranic.

Alături de prefectul de poliție mai figura un magistrat al cărui rol nu este ușor de definit, în ciuda aparențelor, și care deținea un loc foarte important în viața socială. Este vorba de *muhtasib*, însărcinat cu acea funcție de *hisba*, care este prezentată de cele mai multe ori ca rezidînd în „a porunci binele și a opri răul”. În practică el putea fi confundat cu un simplu funcționar urban care supraveghea moravurile, reprima fraudele comerciale și proceda uneori la controale foarte precise. O serie de manuale vechi de *hisba*, toate posterioare secolului al XI-lea și care au fost scrise unele în Orientul, altele în Occidentul musulman, ne informează, de exemplu, despre modul cum muhtasibul și subordonații lui își exercitau autoritatea, controlînd mai ales activitatea meseriașilor sau a negustorilor, reprimînd tranzacțiile necinstite sau frauduloase, verificînd exactitatea balanțelor* și a măsurilor* utilizate în piețe*, veghind la întreținerea orașelor și asigurînd libera circulație pe străzi. Dar nu trebuie trasă concluzia că funcția unui atare personaj, care părea să succedă în orașele siriene agoranomului din orașele elenistice, a fost oarecum islamizată în mod superficial. În realitate, acest supraveghetor al piețelor trebuia de asemenea și mai ales să se convingă că o stare de spirit bună domnește în mijlocul populației. El era cel însărcinat cu propaganda, atunci cînd se instaura un nou regim, și cel ce trebuia să vegheze, de exemplu în secolul al XII-lea în Siria smulsă de sub dominația fatimidă de epigonii selgiucizilor, ca să nu fie repetate cîntecele care insultau memoria primilor trei califi. Muhtasibul ocupa astfel un loc cu totul deosebit în organizarea politică și socială. Dacă apărea uneori ca un auxiliar specializat al prefectului de poliție, el se înfățișa de asemenea ca un cenzor ce putea să-și permită să adreseze sfaturi sau mustrări suveranului însuși, ca un arbitru al bunelor moravuri și al opiniilor juste, care, în domeniul ce-i aparținea, n-avea de primit

ordine de la nimeni, pe scurt, ca paznic al ordinii morale islamice: orice act blamabil, orice încălcare exterioară a Legii, orice doctrină condamnată cădea sub autoritatea lui.

Dreptul islamic, care în epoca medievală își găsea prelungirea în instituții publice inspirate în mare parte de principiile sale generale și devenite în orice caz parte integrantă a dispozițiilor sale, dicta în primul rând, după cum am văzut, comportarea individuală a musulmanilor. Respectarea regulilor și preceptelor sale era indispensabilă credinciosului pentru a dobândi acea integritate morală (*adāla*) fără de care mărturia lui nu putea fi primită în fața justiției, precum și pentru a păstra, după unii, sau a întări, după alții, o credință care era semnul lui distinctiv și mijlocul lui de mântuire. De la prescripțiile privind cultul și de la obligațiile de ordin social sau familial pe care acest drept le definea, trebuia deci să pornească în mod necesar orice efort de aprofundare religioasă și morală.

Sprînjindu-se pe această bază solidă, pietatea personală se putea exercita, după cum am văzut, prin adoptarea unor uzanțe recomandate, de pildă în cazul Rugăciunii și a practicilor suplimentare ei sau în acela al Postului. Ea se putea însă exprima și printr-o tendință, care a fost întâlnită încă dintr-o perioadă veche la unii oameni pioși, îndeosebi la cei pătrunși de sufism, și care consta în a interioriza riturile cele mai curente. Cea mai clară expresie a acestei tendințe a fost fără îndoială oferită în secolul al XI-lea de opera lui al-Gazālī, preocupat de a favoriza „întîlnirea sufletului cu Dumnezeu“, atunci cînd sublinia întelesul adînc ce trebuia atribuit diferitelor obligații prevăzute de drept precum și modul în care ele trebuiau îndeplinite pentru ca să fie cu adevărat folositoare. Comentariul său asupra actelor Pelerinajului este deosebit de semnificativ în această privință. Dacă pelerinul, de exemplu, nu trebuia să facă negoț, motivul interdicției era de

a-i lăsa libertatea „de a se gîndi la Dumnezeu“. Aceeași era rațiunea pentru care el nu trebuia nici să se supună exigențelor fiscale ale emirilor locali, nici să facă cheltuieli excesive în cursul călătoriei sale, abținîndu-se de bună voie de la orice discuție și de la orice conversație care l-ar fi putut împinge să comită fapte ilicite, făcînd pe cît posibil drumul pe jos sau călare pe catîr și purtînd doar veșminte modeste. Ceea ce pelerinul trebuia deci să înțeleagă, era că nu se putea apropia de Dumnezeu fără a renunța la pasiuni și plăceri, nici să îndeplinească prescripțiile Pelerinajului fără dorința de a vedea fața lui Dumnezeu pe lumea cealaltă. Esențialul era ca el să fi îndreptat în prealabil cu sinceritate răul făcut altuia și să se fi pregătit de plecare ca și cum ar fi fost vorba de călătoria din urmă, apoi să se comporte chiar în cursul Pelerinajului ca și cum s-ar găsi în fața Stăpînului său și să simtă atunci în adîncul inimii sale venerația, teama, nădejdea și iubirea: „ocolul“ ritual nu era el oare „mișcarea inimii în prezența divinității“ și Casa lui Dumnezeu nu era ea pentru prezența divină ceea ce corpul omului era pentru sufletul acestuia, în timp ce „lapidarea“ trebuia să-l incite pe pelerin a-l combate pe Satana în inima sa cu aceeași ardoare cu care azvîrlea pietrele rituale?

Dar încercarea lui al-Gazālī, în pofida dorinței sale de a vulgariza concepțiile sufite, n-a atins decît cercuri relativ restrînse. De fapt, în vremea lui ca și mai înainte, sentimentul religios care se exprima prin invocații adesea stereotipe corespundea în general unor intenții mai puțin înalte. În adevăr, viața religioasă personală era dominată mai ales de simplele noțiuni de frică de Dumnezeu și de nădejde în iertarea lui garantată de credință. Om evlavios era în acea vreme, prin definiție, cel ce se temea de un Stăpînitor ale cărui hotărîri erau de neprevăzut și uneori arbitrare, dar de care erai dator să ascuți, implorîndu-i totodată îndurarea. Căci celălalt vreau al dipticului era că răul există pe lumea aceasta, fiindcă Dumnezeu îi permisesse Satanei

să-i ispitească pe oameni — chiar dacă Islamul nu cunoaște noțiunea de „păcat originar“ — iar Satana era dușmanul omului. Împotriva acestui dușman era deci necesar ca fiecare credincios să ceară ocrotire lui Dumnezeu, așa cum reiese din multe formule cuprinse în rugăciunile personale sau gravate pe monumente.

Același sentiment se manifesta în practicile pioase populare, uneori superstițioase, care constau în a venera locuri și obiecte sacre și contribuieră să introducă în Islam vizitarea mormintelor și cultul sfinților. Se mergea uneori în această direcție pînă la folosirea amuletelor*, a talismanelor și a procedeeleor de magie, în pofida condamnării lor de majoritatea învățaților.

Implorarea iertării putea să acționeze și în favoarea unui defunct. Orice act de pietate putea, în adevăr, să fie „oferit“, și această practică era recunoscută nu numai de cercurile pătrunse de misticism, ci de înșiși juriștii tradiționaliști, ca hanbalitul Ibn Kudāma, care justifica pe acest temei „vizitarea mormintelor“ și rugăciunile ce se recitau cu această ocazie. Tot în virtutea acestui principiu de reversibilitate a meritelor, un musulman putea, și chiar trebuia în unele cazuri, să facă Pelerinajul pentru un defunct care nu se achitase de această obligație sau pentru un credincios aflat în viață, care era împiedicat s-o îndeplinească.

Această viață religioasă era așadar foarte depărtată în fapt de fatalismul cu care este de multe ori gratificată mentalitatea musulmană. Dacă este adevărat că noțiunea de atotputernicie divină rămînea dominantă, ea nu înăbușea în mod necesar — dimpotrivă — inițiativa individuală; ea nu inhiba strădania fiecăruia de a obține mîntuirea, oricare era justificarea teologică atribuită de fiecare dată liberului arbitru. Dealtfel, fatalismul nu era o doctrină, ci doar o atitudine care și-a făcut apariția atunci cînd lumea musulmană s-a aflat în stare de inferioritate față de ceca ce o înconjura și care s-a răspîndit, în consecință, cu ocazia contactelor cu lumea occidentală mo-

derna. El n-a fost niciodată o poziție susținută de învățații Legii și de oamenii de religie, care n-au adoptat-o, preocupați cum erau mai degrabă de a atribui cutare sau cutare cataclism greșelilor pe care oamenii le săvârșiseră și de care, socoteau ei, aceștia trebuiau să se căiască.

La aceste practici de pietate se mai adăuga respectarea unor principii etice generale. Acestea fuseseră în cea mai mare parte enunțate deja în versete coranice care exaltau virtuți mai ales „sociale“, acelea pe care aveau să le mai laude ulterior numeroase „ziceri“ ale Profetului și ale Discipolilor săi. Căci înseși culegerile Tradiției, care luau în considerare mai ales aspectul juridic al vieții religioase, n-au omis niciodată să acorde un loc moralei și să dea sfaturi destinate să dezvolte preceptele coranice. Dar acestor principii li se adăugaseră elemente luate din alte izvoare, și reflecția gânditorilor musulmani dusesese încă din epoca clasică la elaborarea unei etici care, deși bazată pe textul revelat, încorporase totuși idei venite din afară.

Primul fond asimilat își avea originea în Arabia anteislamică. Beduinii aveau un sistem de valori întemeiat pe câteva virtuți simple — stăpînirea de sine, generozitatea, curajul, mîndria — care toate corespundeau bărbăției sau *murwwa*. Aceste noțiuni n-au putut decît să fie re-luate de Islam, care s-a mulțumit să insiste, de exemplu, asupra statorniciei pe care trebuia s-o păstreze orice musulman în fața încercărilor ca și asupra încrederii în providența divină pe care era dator s-o manifeste în orice împrejurare. Vechea *murwwa* și-a văzut astfel conținutul ușor modificat, dar a rămas într-o anume măsură calitatea esențială. Acolo unde beduinul se stăpînea din demnitate personală cît și pentru a evita consecințele neplăcute pe care acțiunile impulsive le puteau atrage pentru el însuși și pentru clanul său, credinciosul și-a justificat reținerea prin teama de Dumnezeu și încrederea în Creatorul său. Dar dacă stăpînirea de sine a devenit astfel o virtute islamică, nu la fel s-a întîmplat cu tru-

fia, obișnuită la beduini și constituind contrapon-
dere cumpătării lor: în adevăr, moraliștii i-au
opus necesitatea umilinței, a modestiei fără a re-
uși dealtfel să extirpe atitudinea de mândrie —
ai cărei cîntăreți s-au făcut numeroși poeți cla-
sici și de care mentalitatea musulmană a rămas
oarecum impregnată — mulțumindu-se de cele
mai multe ori să caute a justifica, în numele apar-
tenenței la poporul ales, un vechi sentiment născut
exclusiv din conștiința arabismului. Cît despre
sentimentul de clan, el a fost înlocuit prin dato-
ria de fraternitate între musulmani, datorie care
n-a împiedicat spiritul de discordie să reapară
uneori sub altă formă, aceea a sectarismului reli-
gios.

Vechea noțiune de *murwwa* a fost de aseme-
nea întărită și nuanțată de morala iraniană sau
indo-iraniană, care își croise drum prin interme-
diul unor opere ca apologurile *Kalīla și Dimna*,
traduse în secolul al VIII-lea de Ibn al-Mukaffa',
și epistolele originale ale aceluiași autor. Etica
aceasta, care era totodată o înțelepciune practică
aptă de a reglementa relațiile sociale și un ideal
permițînd omului să-și perfecționeze personalitatea
în fața primejdiilor de tot felul ce-l amenințau
într-o lume fundamental rea, acorda un loc de
prim plan demnității personale întemeiate pe mo-
derarea dorințelor și ambițiilor precum și pe fide-
litatea în prietenie. Era o etică esențialmente uma-
nistă și pesimistă care, în ciuda fundamentării
ei puțin religioase, s-a contopit cu idealul isla-
mic nou, după cum o dovedesc diversele antolo-
gii ce rezervă un loc de frunte maximelor iraniene.

O atitudine diferită avea să mai apară la filo-
zofii pătrunși de elenism, oum a fost Miskawayh.
Pentru a construi o morală conformă cerințelor
Islamului, acesta a luat ca elemente de bază con-
cepții atît aristotelice cît și neoplatoniciene, ajun-
gînd să acorde un loc de frunte la patru virtuți
cardinale — cumințenia, cumpătarea, curajul și
dreptatea — de care se legau virtuți secundare.
Virtuțile principale erau în plus considerate ca o

poziție de mijloc între vicii opuse între ele două câte două.

Astfel de recurgeri la înțelepciunile antice, iraniană sau elenă, n-aveau de fapt nimic de mirare, căci virtuțile proslăvite de gânditori pătrunși de tradiții străine nu erau în fond prea diferite de acelea pe care le exaltau învățații religiei și tradiționiștii înșiși. Cel mult se poate spune că înfrîngerea pasiunilor ducea la aceștia din urmă nu numai la respingerea minciunii, a avariției, a egoismului, a lăcomiei, la reprimarea mîniei și a trufiei, la înăbușirea spiritului de dominare, ci și la practicarea cumpătării, la folosirea cu moderație a bunurilor acestei lumi, la frica de Dumnezeu și la păstrarea unei atitudini demne și calme. S-au văzut chiar la un al-Gazālī tendințele ascetice islamice combinîndu-se cu o moștenire antică, pentru a constitui o morală al cărei fundament rămînea teama de Judecata de apoi precum și conștiința primejdiei legate de dorințele impulsive inspirate de cele mai multe ori de Satana, dar a cărei expresie nu depășea un ideal de viață cumpănită, dominată de respectul exterior al Legii.

Moralisții de acest gen nu au renunțat de altfel să recurgă și la judecata lor personală și să se interogheze asupra conflictelor care se puteau isca între precepte echivalente. Ceea ce a făcut de pildă al-Gazālī cînd a examinat cazurile de conștiință puse de interzicerea minciunii și a stăruit îndelung asupra acestei teme, indicînd în ce împrejurări respectarea adevărului dăunează respectului datorat aproapelui și merită atunci să fie nesocotită. Dar asemenea reflecții nu aduceau în discuție acordul necesar între morala islamică și rațiunea ce stătea la baza tuturor sistemelor propuse, acord căruia juristul al-Māwardī i-a dat o excelentă formulare: „Trebuie urmată rațiunea în tot ce nu e oprit de Lege și acceptată Legea în tot ce nu e oprit de rațiune, căci Legea nu poate prescrie nimic care să fie oprit de rațiune, nici rațiunea nu poate porunci nimic din ceea ce e oprit de Lege.“

Etica musulmană în epoca clasică poate fi deci definită ca fiind punctul de întâlnire a trei curente aparent diferite: o morală revelată, pe care veneau uneori s-o nuanțeze aspirații ascetice, o morală de inspirație filosofică, sprijinită numai pe rațiune, și o înțelepciune practică mai ales socială. Asupra originii acestor trei curente pe care moraliștii le admiteau deopotrivă, mulțumindu-se să le clasifice și să le ierarhizeze valorile, astfel cum procedase îndeosebi un Māwardī, musulmanii nu-și puneau nici o întrebare. Această atitudine poate surprinde; ea se explică însă în fapt prin sentimentul primordial de superioritate care le era propriu și care rămânea temeiul apologeticii, însuflând în același timp cele mai neînsemnate gesturi ale vieții private.

Sentimentul acesta transpărea în exordiiul celor mai tehnice lucrări doctrinale sau juridice, prin acele formule de slăvire a lui Dumnezeu și a Profetului său, întemeietori ai comunității islamice, formule din care un exemplu caracteristic poate fi împrumutat din profesiunea de credință a hanbalitului Ibn Batta. Citim, în adevăr, încă în primele ei rînduri: „Cea mai de preț dintre binefacerile pe care Dumnezeu le-a revărsat asupra noastră și cea mai însemnată dintre favorurile cu care ne-a copleșit este aceea de a ne fi adus la cunoașterea ce o avem despre El, de a ne fi dat putința să recunoaștem puterea Lui suverană, de a fi făcut din noi adepții religiei adevărului și membrii comunității care cultivă veracitatea.“ Și doxologiile continuau, enumerînd de fiecare dată calitățile religiei astfel dată oamenilor spre cea mai mare fericire a lor: „Laudă lui Dumnezeu! Îl laudăm și Îl slăvim pentru tot ce a făcut spre binele nostru. Ne-a condus la Islam și ne-a împărtășit învățătura lui; ne-a dăruit privilegiul sunnei și ne-a dezvăluit-o; ne-a învățat ceea ce nu știam. Mari sînt binefacerile lui Dumnezeu față de noi! Fie ca Dumnezeu să-l binecuvînteze pe Muhammad, Profetul Său agreat și Trimisul Său ales! Dumnezeu l-a trimis pe Muhammad pentru a aduce dovada [existenței Sale], a afirma unitatea Lui și a în-

drepta chemarea către El, folosindu-se de înțelepciune și de rugăciuni pline de bunăvoință. Laudă lui Dumnezeu pentru legile pure, tradițiile înalte și morala sublimă pe care ni le-a dăruit.“

Sentimentul astfel exprimat depășea domeniul propriu-zis religios și moral. El se regăsea în acea conștiință a islamității, ca lume separată și mândră de originalitatea ei, conștiință ce exista pe atunci într-un grad variabil la toți musulmanii și pe care operele vechilor geografi ne-o dezvăluie în toată vigoarea ei. Orizontul „omului islamic“ se vede în ele mărginindu-se voit la limitele lumii în care se mișcau la largul lor — în pofida războaielor, a granițelor interioare și a disensiunilor religioase sau politice — negustori, meșteșugari, cărturari și oameni de religie care se recunoșteau în primul rînd ca membri ai comunității musulmane. Plăcerea pe care o simțea fiecare în a observa în sînul ei caracterele, moravurile, viața religioasă și economică, cu conștiința clară a unei unități ce pre-
vala asupra divergențelor este remarcabilă în sine. Dar nu mai puțin remarcabilă este constatarea lipsei de curiozitate arătată de aceleași personaje atunci cînd intrau în țări unde se simțeau străine.

Acestei stări de spirit îi datorăm descrierile atît de colorate ale lumii islamice pe care ni le-au lăsat geografi din secolul al X-lea, atunci cînd adunau datele dobîndite de ei lucrînd adesea pentru „serviciile de informații“ ale unui calif sau ale vreunui alt dinast. De aceeași stare de spirit țineau, în sens opus, poveștile mai mult sau mai puțin legendare raportate de cei cîtiva călători musulmani pe care activitățile lor comerciale sau diplomatice îi făcuseră să se aventureze în regiuni mai depărtate și să viziteze fie Africa orientală, fie Extremul Orient, unde erau instalate cîteva colonii de negustori musulmani, fie țările slave și lumea bizantină însăși, pe care nimeni n-o străbătea în mod regulat, în pofida vecinătății ei, și în privința căreia sursa de informare o reprezentau mai cu seamă relatările unor foști prizonieri. Aceasta, fără a uita, firește, un Occident

creștin care era și mai greu accesibil și pe care-l deformau în voie cele mai fanteziste descrieri.

Acest mod de a vedea al geografilor, care făceau voit din Irak centrul lumii locuite și focarul civilizației prin excelență, se întâlnea de fapt cu acela al savanților și gânditorilor, cu o orientare mai doctrinală sau mai juridică, care se mărgineau, de partea lor, să discute asupra divergențelor existente între sectele islamice și nu ieșeau decât rareori din cadrul astfel impus de la bun început reflecțiilor lor. Desigur, au existat printre ei unii care au pornit la ocazie polemici aprinse cu reprezentanții doctrinelor maniheiste sau creștine; de unde o anumită înclinare a teologilor, încă dintr-o epocă depărtată, de a se îngriji să expună, pentru a le combate mai bine, doctrine străine, cărora li s-au adăugat în secolul al XII-lea teoriile filosofilor greci. Dar totdeauna se menținea în adâncul gândirii lor convingerea că ei înșiși aparțineau unei lumi demne să existe în virtutea revelației divine și a victoriilor militare care chezășuseră autenticitatea ei. Și această convingere era suficientă pentru a-i face de cele mai multe ori să afirme și să reafirme, în fața unei creștinătăți inamice sau supuse, principiile în jurul cărora se grupa propria lor Comunitate.

CUPRINS

Prefață la ediția românească	5
Cuvînt înainte al ediției franceze	11
Prefață	13
Introducere	19

I. NAȘTEREA ȘI DEZMEMBRAREA UNUI IMPERIU

Capitolul I.

INCEPUTURILE CIVILIZAȚIEI ARABO-ISLAMICE (622—750)	28
— Arabia veche și mediul hidjâzian	29
1. Arabia veche în ajunul Hegirei	30
— Predicația lui Muhammad la Mecca	37
2. Hașimizi și Umayyazi	41
— Organizarea comunității medineze și triumful final al lui Muhammad	42
— Domnia discipolilor, discordiile și expansiunea Islamului	49
— Eforturi și dificultăți ale dinastiei umayyade	59
3. Familia umayyadă	61
4. Marile cuceriri din secolul al VII-lea	62
5. Siria umayyadă la începutul secolului al VIII-lea	67
6. Familia alidă	71
— Primele transformări ale societății islamice	72

Capitolul II.

VICISITUDINILE PUTERII CENTRALE (750—936)	76
— Începuturile dinastiei bagdazene și mișcările secesioniste	77
7. Tabelul genealogic al califilor abbasizi	79
— Vremea lui Hārūn al-Rașīd și a lui al-Ma'mūn	86

— Intemeierea Samarrei și noile mișcări sedi- țioase	92
8. Imperiul abbasid și provinciile sale în se- colul al IX-lea	97
— Ultimul efort de redresare și declinul cali- fatului abbasid	98

Capitolul III.

CENTERELE PROVINCIALE ȘI DISLOCAREA IMPERIULUI (900—1260)	105
— Califatul umayyad din Spania	107
9. Spania în jurul anului 1000 și campaniile lui al-Mansūr	108
— Califatul fatimid și ideologia lui	109
10. Fatimizii și Buyizii la sfârșitul secolului al X-lea	116—117
— Dinastia arabă a Hamdanizilor și protec- toratul iranian al Buyizilor	119
— Iranul sub Samanizi și primele dinastii turco- iraniene	123
— Selgiucizii	126
11. Imperiul Selgiucizilor la sfârșitul secolului al XI-lea	128
12. Dinastia selgiucidă	134
— Epigonii Selgiucizilor și epoca cruciadelor în Siria	134
13. Siria în timpul cruciadelor	137
— Occidentul islamic	140
— Mutațiile Orientului	143
14. Tabloul genealogic al principalelor dinastii	144

II. RELIGIE ȘI SOCIETATE

Capitolul IV.

DATUL RELEVAT ȘI APROFUNDAREA LUI (SECOLELE AL VII-LEA ȘI AL VIII-LEA)	148
— Revelația coranică, probleme de transmi- tere, de lectură și de exegeză	148
— Temele principale ale predicăției muhamme- dane și marile sale prescripții	156
— Sunna și primele discuții	166
— Nașterea școlilor juridice	176
— Începuturile mișcării ascetice și mistice	181
— Moștenirea antică și influențele exterioare	184

Capitolul V.

ELABORAREA DOCTRINALĂ ȘI MIȘCĂRILE RE- LIGIOASE (SECOLUL AL IX-LEA — SECOLUL AL XII-LEA)	188
— Gîndirea mu'tazilită și influența ei politică	188
— Partidele de opoziție și'ite	199

— Opoziția zaydită	200
— Mesianismul imamit	204
— Ezoterismul isma'ilian și ramificațiile sale	212
— Poziția tradiționalistă și fideistă	218
— Teologia dogmatică și progresele aș'arismului	226
— Știința Tradiției și răspândirea școlilor juridice	232
— Avântul misticismului, confreriile și dezvoltarea cultului sfinților	242
— Filosofia elenizantă sau gnostică și științele	248
— Dogmă și umanism	251

Capitolul VI.

DREPTUL, INSTITUȚIILE POLITICE ȘI MORALA	252
— Marile prescripții privind cultul și diferitele obiceiuri	253
15. <i>Limitele teritoriului sacru al orașului Mecca</i>	260
16. <i>Poziția orașului Mecca și traseul pelerinajului major</i>	262
17. <i>Moscheea din Mecca și riturile pelerinajului</i>	263
— Dreptul social și familial	264
— Bazele dreptului public și problema imamatu- tului	271
— Organizarea juridică	284
— Organizarea administrativă, armata și poliția	290
— Drept, etică și pietate personală	300
— Conștiința islamității	306
Lista ilustrațiilor	309

REDACTOR: VICTORIA LIQUIDI
TEHNOREDACTOR: MIHAIL BOITOR

BUN DE TIPAR: 04. 09. 1975
APĂRUT 1975
COLI DE TIPAR: 13,84
PLANȘE TIP. ÎNALT 18
C.Z. PENTRU BIBLIOTECILE MARI 7.03
C.Z. PENTRU BIBLIOTECILE MICI 7
TIRAJ: 12000+20+90 EX. BROȘATE

ÎNȚEPRINDEREA POLIGRAFICĂ SIBIU
ȘOS. ALBA IULIA NR. 40
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNĂ

civilizația islamului clasic

Analiza care va fi găsită în această lucrare este consacrată în mod esențial perioadei ce se întinde din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea. Perioadă de cucerire și de expansiune, dar mai ales perioadă de o deosebită strălucire culturală și materială, care a meritat numele de clasică. Ea este și aceea a cărei nostalgie adepții Islamului o mai păstrează adesea până azi și a cărei cunoaștere rămâne indispensabilă pentru oricine vrea să urmărească și să înțeleagă dezvoltările ulterioare ale acestei lumi.