

MARIA CITRO

L'avvento dell'Islam nella tradizione malese

Nel 1292 Marco Polo, insieme al padre Niccolò e allo zio Matteo, durante il viaggio di ritorno in patria dalla Cina, visitò la costa settentrionale di Sumatra. Di «Ferlet»¹, il primo porto in cui fece scalo, il veneziano racconta che «perché mercatanti saracini usano in questo reame co lor navi, àno convertita questa gente a la legge di Maomet»². Questa, secondo molti studiosi tra cui lo storico Hall (1972: 261–262), è la prima testimonianza sull'opera di proselitismo effettuata dai musulmani nell'Asia sud-orientale. Qui in realtà la presenza dei mercanti musulmani risale ad un'epoca molto più antica, soprattutto a partire dalla metà dell'VIII secolo sotto gli Abbasidi³. Ma soltanto tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo «for the first time – ricorda Hill (1960: 7–8) – the religion of the Profet appeared in South East Asia as a proselytizing force».

Perché la conversione alla nuova dottrina sia iniziata solo allora, nonostante una più antica attività dei mercanti musulmani nel Sud-est asiatico, è una domanda alla quale molti hanno cercato di rispondere analizzando l'identità dei «missionari» musulmani e la loro provenienza. L'illustre islamista olandese Snouck Hurgronje⁴ guardava ai mercanti musulmani come a dei «family-builders» e lo stesso aveva fatto prima di lui Arnold (1935: 365). Questo pacifico mercante⁵ iniziò la sua opera missionaria alla fine del XIII secolo, quando era divenuto una figura di primo piano in conseguenza dell'accresciuta attività com-

¹ Si tratta di Perlak, un importante emporio commerciale. Hill (1960: 10) la identifica con la Pa-la-la dei Cinesi, la Pie-li-la della *Yuan-Shih* (Coedès 1948: 340) e la Parllak del *Nagarakertagama* (Ferrand 1918: 65) ossia di un famoso poema compilato nel 1365 dal capo del clero buddhista, Mpu Prapañca, alla corte del regno di Majapahit a Giava (cfr. anche Pigeaud 1960-1963).

² Marco Polo 1975: 244.

³ Gli Ommayadi fecero ben poco per incoraggiare il commercio, presi com'erano dalle loro conquiste militari, e le poche ambascerie inviate in Cina seguirono la via terrestre. Gli Abbasidi invece incoraggiarono il traffico oceanico e Baghdad divenne un ricco mercato per i beni orientali, punto di congiunzione di due importanti vie commerciali: una dal nord della Persia, l'altra dal Golfo Persico. Cfr. Tibbets 1957.

⁴ Cit. da Berg 1955: 111.

⁵ Gli studiosi hanno continuamente sottolineato il carattere pacifico della penetrazione musulmana nel Sud-est asiatico. Questo è vero nella fase iniziale, ma episodi bellici si susseguirono a Giava e a Sumatra nel XVI secolo e a Celebes nel XVII secolo. Cfr. Ricklefs 1981: 13.

merciale tra Oriente e Occidente lungo un'asse che univa il Mediterraneo e quindi l'Europa alle Isole delle Spezie attraverso due punti di scambio fondamentali, ossia il Gujarat (India nord-occidentale)⁶ e Malacca (costa meridionale della penisola malese)⁷.

Schrieke (1955: cap. 1) fa un'analisi ben dettagliata di questo commercio e delle conseguenze che ebbe per l'area malese-indonesiana, e per l'isola di Giava in particolare. «It is a typical irony of history – commenta Schrieke (1955: 12) – that along with the needs of the prosperous Europe of the Renaissance the Crusades on the one hand and the Mongol wave on the other should have been the causes of the rise of Mohammedan trade and the spread of Islam in the Far East». Anche Robson (1981) richiama l'attenzione sull'importanza che acquistarono i traffici oceanici in seguito all'incursione mongola in Asia centrale, fatto che rese insicuro il tradizionale percorso via terra; sull'incremento delle attività mercantili ai poli di questa via marittima (Egitto e Cina, nonché il Bengala); sull'aumento della richiesta di beni orientali (in particolare di spezie) nel mercato europeo⁸.

L'Islam sembra quindi essere giunto nell'Arcipelago insieme ai mercanti musulmani e non si può negare che inizialmente si affermò proprio nelle più importanti aree commerciali: la costa settentrionale di Sumatra, la penisola malese, la costa settentrionale di Giava, Brunei e le Molucche. Ma pur riconoscendo al commercio un ruolo di non poca importanza nell'aver permesso i contatti tra gli indonesiani e i mercanti musulmani, la semplice presenza di questi ultimi non è sufficiente a spiegare la conversione delle genti con cui trafficavano (una presenza che, come è stato già ricordato, risale a un'epoca di molto anteriore all'avvento dell'Islam nell'Asia sud-orientale)⁹.

⁶ Secondo quanto scriveva il veneziano Marino Sanudo (cit. da Schrieke 1955: 242, nota 13) nel 1306, la maggior parte delle mercanzie provenienti dalle Indie orientali facevano tappa a Cambay, il principale porto del Gujarat, importante scalo commerciale per i mercanti provenienti dal Cairo, dalla Mecca, da Aden, dai porti del Golfo Persico e in proseguimento per Malacca (cfr. anche Hall 1972: 269). Inoltre, come ricorda Schrieke (1955: 12), «the merchants from Gujarat had their agencies in all the chief commercial centres of the East: at Malacca alone there lived a thousand, and three to four thousand others were constantly en route between the two places».

⁷ Malacca, data la sua posizione geografica, divenne un emporio commerciale di prim'ordine, ereditando quel monopolio che un tempo era stato del regno sumatranò, buddhista, di Sriwijaya. Inoltre giocò un ruolo molto importante nel processo di islamizzazione del sud-est asiatico: a ragione Hall intitola il X capitolo della sua *Storia dell'Asia Sudorientale* «Malacca e la diffusione dell'islamismo» e Ricklefs (1981: 14) ne parla come «the greatest of the muslim trading empires». Tomé Pires, giunto nella città l'anno dopo la conquista ad opera di Albuquerque nel 1511 per svolgere mansioni di segretario e contabile della colonia mercantile portoghese ivi stabilitasi, offre nella sua *Suma Oriental* (Cortesão 1944) una descrizione particolareggiata delle attività commerciali e dell'ordinamento amministrativo del sultanato malese quale non è possibile trovare in altre fonti. Cfr. anche Wilkinson 1935 e Winstedt 1968: cap. III.

⁸ Vedi nota 79.

⁹ Ricklefs (1981: 4 & 8) sottolinea inoltre come il commercio non giustificerebbe l'esistenza di musulmani alla corte del regno di Majapahit nel XIV secolo, come è testimoniato dalle pietre tombali rinvenute a Giava orientale nei cimiteri di Trawulan e Tralaya in prossimità del sito della capi-

Forse l'obiettivo dal pacifico mercante dovrebbe spostarsi su quelle figure che Tomé Pires¹⁰ chiama «*mollah*» (*arabo maulā*), ossia dotti religiosi la cui presenza si rese necessaria dopo che i mercanti musulmani ebbero costituito degli insediamenti stabili. Ma chi erano questi insegnanti di religione, inizialmente stranieri e poi indigeni? Quali erano i loro rapporti con il resto del mondo musulmano e quali i loro insegnamenti? Come riuscirono a diventare famosi tra le popolazioni dell'Arcipelago? Questi e numerosi altri interrogativi dello stesso tipo sono stati alla base delle lunghe ricerche del prof. Johns¹¹ il quale ha posto particolare attenzione alla figura del sufi quale principale responsabile dell'opera di conversione alla dottrina del Profeta in Indonesia, dove diffuse con successo una più eclettica e meno austera versione della nuova fede¹². Nell'introduzione a *Malay Sufism as illustrated in an anonymous collection of 17th century tracts*, Johns (1957: 11) scrive che «it is possible that the cultural background of the Malays predisposed them towards the intellectual form of pantheism which lies at the basis of the teaching of these tracts but I feel uncertain of the importance of this factor».

Molti studiosi hanno invece richiamato l'attenzione sul sostrato magico-animistico, presente all'interno della società malese-indonesiana, e sul retaggio culturale hinduista-buddhista, di cui l'Arcipelago era debitore alla «Grande India», quali fattori determinanti nell'adozione di un Islam dalla connotazione più teosofica che legalista. Lo studioso malese Al-Attas (1969) non sembra essere d'accordo al riguardo quando afferma che «the people of the Archipelago were more aesthetic than philosophical by nature, they either did not fully grasp the subtleties of Hindu metaphysics or they ignored it in favour of that which was less complicated and more readily acceptable to their own world view». Per poi concludere che solo «the highly intellectual and rationalistic religious spirit» del *taṣawwuf* diede vita a un razionalismo e un intellettualismo mai manifestati nei tempi pre-islamici, con il risultato di un profondo mutamento nel mondo malese-indonesiano: «from a crumbling world of mythology, which can be compared with the Greek world in the Olympian era, to the world of intelligence, reason and order». Contrariamente a quanto sostengono alcuni studiosi, Al-Attas non riconosce al sufismo il compito di aver armonizzato la nuova dottrina con le antiche credenze, inclusa la tradizione hinduista-buddhista, bensì di aver operato un chiarimento, una differenziazione tra i concetti basilari dell'Islam e quanto si era conosciuto in passato, con particolare riferimento alla natura dell'Essere.

Ma sir Richard Winstedt (1961: 38) sottolinea che proprio dai primitivi cul-

tale del regno hinduista-buddhista (cfr. anche Damais 1957). Anche van Leur (cit. da Roof 1985: 19) sembra esprimere un certo scetticismo riguardo alla possibilità che i mercanti possano aver svolto un'opera di conversione.

¹⁰ Vedi nota 7. Il portoghese non si limita a offrire preziose notizie sulla vita del sultanato malese, ma anche sulla situazione politico-economica dell'intero Arcipelago.

¹¹ Cfr. soprattutto Johns 1961, 1975, 1976, 1978.

¹² Come ha dimostrato sir Hamilton Gibb (in *Modern Trends in Islam*, 1945: 25), le confraternite mistiche furono in grado di diffondere l'islamismo grazie alla loro tolleranza per i costumi e le credenze popolari che non si accordavano con l'osservanza rigorosa dell'ortodossia musulmana.

ti animistici e da un'inclinazione al panteismo derivava quella tendenza mistica che determinò il successo del sufismo. L'Arcipelago, inoltre, fin dai primi secoli dell'era cristiana aveva subito un profondo processo di hinduizzazione¹³. Per quanto Al-Attas (1969: 2) sostenga che «Hinduism, as the people of the Archipelago practised it, was a superstructure maintained by the ruling group above an indifferent community», pur riconoscendo, come sottolinea ad esempio Hall (1972: 53), la necessità di distinguere una cultura di corte da una cultura popolare poiché passò molto tempo prima che la tradizione indiana fosse effettivamente assorbita dalla popolazione attraverso un processo di integrazione con le pratiche indigene (la nuova cultura, ricorda anche Bosch 1961: 8–10, inizialmente albergava nelle residenze regali), è innegabile la trasmissione di molti elementi culturali indiani: dalla concezione del Re-Dio e i grandi poemi classici, quali il Rāmāyaṇa e il Mahābhārata, alla danza, la scultura e l'architettura, fino a un vero e proprio *superstratum* sanscrito nella lingua¹⁴.

La civiltà malese-indonesiana si presentava quindi alquanto complessa nel momento in cui incontrò la dottrina del Profeta ed è comprensibile come questa subì una serie di adattamenti e trasformazioni attraverso un'opera di integrazione da parte degli indonesiani con la propria tradizione magico-animistica e con quella hinduista-buddhista. Il processo di islamizzazione del più grande arcipelago del mondo fu certamente lento e complicato. Alla sua base l'antropologo Geertz (1973) individua una tensione tra due necessità: da una parte lo sforzo di adattare un sistema religioso, così totalitario, alla realtà culturale locale, dall'altra parte una lotta per mantenere l'identità dell'Islam quale volontà di Dio comunicata all'uomo tramite le perentorie profezie di Maometto. Roof (1985) invece richiama l'attenzione su una «tensione», tra ideale religioso e realtà sociale, presente all'interno della società islamica in generale. Tale tensione non distingue certo l'Islam da altre religioni trascendentali, ma diventa particolarmente importante a causa del ruolo primario che l'Islam attribuisce alla *ṣarī'a*, termine che nelle lingue occidentali viene spesso reso impropriamente come «diritto musulmano». La *ṣarī'a* non è solo legge giuridica, bensì riguarda tutto il comportamento sociale del musulmano, regolato da una normativa la cui *raison d'être* si origina nella Rivelazione ed è espressa attraverso una lingua e una cultura, quelle arabe, completamente estranee al mondo indonesiano.

Quella tensione cui hanno fatto riferimento Geertz e Roof si è poi concretizzata in un conflitto che da molti è stato espresso nei termini di un'opposizione tra *adat* (legge consuetudinaria) e Islam sul piano normativo e tra le pratiche religiose tradizionali (una commistione di elementi magico-animistici e hinduisti-buddhisti) e l'ortodossia islamica sul piano spirituale. L'analisi di questi rapporti, dialettici più che conflittuali, pone di fronte ai maggiori interrogativi sulla trasmissione di un complesso sistema religioso in un contesto socio-culturale profondamente diverso, domande tra le quali tre sono fondamentali: da dove? per-

¹³ Cfr. Coedès 1948, Wales 1940.

¹⁴ Cfr. Santa Maria 1975.

ché proprio allora e non prima? ad opera di chi¹⁵? I vari tentativi di offrire una risposta hanno comportato un'analisi ben dettagliata del rapporto tra Islam e società al momento del suo trapianto iniziale nel Sud-est asiatico, un evento non facile da registrare data la frammentarietà delle testimonianze sparse in varie regioni, etnicamente e linguisticamente diverse, e relative a un arco di tempo non breve. Di qui numerose difficoltà, psicologiche oltre che pratiche, per usare un'espressione di Johns (1978: 469). A ragione Ricklefs (1981: 3) inizia la sua storia moderna dell'Indonesia scrivendo: «The spread of Islam is one of the most significant processes of Indonesia history, but also one of the most obscure». Come ricorda anche Wheatley all'inizio del suo libro *The Golden Khersonese*, il clima tropicale non è certo favorevole alla conservazione di tracce dell'attività umana. E aggiunge Drewes (1968: 434): «One must be grateful when the devastating tropical climate with its excessive heat and abundant rainfall has at least left something in the way of less perishable objects, such as gravestones, to make use of».

Ovviamente i resti archeologici hanno maggiore valore storico rispetto alla storiografia indigena dal carattere spiccatamente leggendario. Queste leggende, come le chiama Ricklefs (1981: 8), non possono essere considerate documenti storici, quanto piuttosto racconti sul modo in cui i malesi (e gli indonesiani) ricordavano dopo alcune generazioni la propria conversione. Sono state infatti scritte in un'epoca più tarda rispetto all'avvento dell'Islam e, anche se contengono antiche storie, la maggior parte dei testi sono noti solo in versioni del XVII, XVIII e XIX secolo.

Snouck Hurgronje, riferendosi in particolare a quelle giavanesi, le definisce «childish and without order or chronology», per usare un'espressione di Berg (1955: 116). E lo stesso si potrebbe dire riguardo ad alcune di quelle malesi come la *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Storia dei Re di Pasai): anche il termine *hikayat* (arabo *ḥikāya*) fa capire che si tratta di un romanzo semi-storico, dove gli eventi narrati, commenta Hill (1960: 25), «were, to those who compiled it, subjectively rather than objectively true». «The Pasai Chronicles – aggiunge De Josselin De Jong (1964: 238) – could just as well have been a collection of purely legendary tales: they are so formal, so conventionalized, so completely divorced from reality». Per quanto discutibile possa essere il loro valore storico, attraverso queste storie di poteri magici e insegnamenti esoterici, di mercanti e *syekh* (arabo *ṣayḥ*) stranieri, di conversioni che riguardano inizialmente sovrani e nobili, è comunque possibile immaginare ciò che in realtà accadde.

Hikayat Raja-Raja Pasai e Sejarah Melayu

La «Storia dei Re di Pasai» è oggi conosciuta grazie all'unico manoscritto esistente (MS 67 nella biblioteca della Royal Asiatic Society a Londra), copiato

¹⁵ Cfr. Roof 1985: 17.

a Batavia¹⁶ nel 1814 per il governatore coloniale inglese Sir Thomas Stamford Raffles¹⁷. Il testo presenta continue variazioni nella scrittura e interpolazioni nel contenuto, il che è facilmente comprensibile se si pensa alle numerose copie eseguite negli anni (a partire dal XIV secolo, quando si suppone sia stato scritto il nucleo originale)¹⁸ per assicurarne la conservazione data l'importanza di un tale documento. L'amanuense di turno aveva tutta la libertà di manipolare l'opera a suo piacere, sulla base ovviamente della propria formazione culturale e della situazione politico-religiosa del momento.

Oltre a essere importante per la ricchezza di notizie sulla vita di corte del regno di Samudra-Pasai, la *Hikayat Raja-Raja Pasai* rappresenta una pietra miliare nella letteratura malese classica «as the oldest literature – ricorda Hill (1960: 29) – in 'Malacca' Malay known to us. The text employs in its own way most of the court Malay expressions found in the later classics»¹⁹. Il suo stile infatti influenzerà notevolmente opere più tarde, quali la famosa *Sejarah Melayu* (Storia dei Malesi)²⁰. *Sejarah* deriva dall'arabo *šāğara*, albero, nel senso di albero genealogico dei sovrani, in questo caso dei sovrani malesi del potente sultanato di Malacca, e non solo, ricorda Brown (1952: 8), «but also about rulers in S. India, China, Indo-China, Siam and Java». Come il racconto sumatranese, il testo della *Sejarah Melayu* non è molto uniforme, anzi, commenta Winstedt (1958: 130), è «an extreme example of the liberties taken by all Malay copyists»²¹.

Tornando alla *Hikayat Raja-Raja Pasai*, la parte che qui interessa è il racconto della conversione del re di Samudra-Pasai, il quale diventa il sultano Malik al-Saleh. Ma prima di entrare nel pieno della leggenda, è necessario dare uno

¹⁶ Così gli Olandesi nel 1619 avevano ribattezzato Jayakarta, la Sunda Kelapa di un tempo, porto del regno hinduista di Pajajaran e futura Jakarta, l'attuale capitale della repubblica indonesiana.

¹⁷ Nel 1849 a Parigi fu pubblicata, ad opera di Edouard Dulaurier, una trascrizione del manoscritto di Raffles con il titolo *La Chronique du Royaume de Pasey*, in parte tradotta da M. Leon de Rosny nel 1871. Una traduzione completa compare solo nel 1874: si tratta de *L'Histoire des Rois de Pasey* di Aristide Marre. Nel 1914 veniva invece pubblicata la trascrizione effettuata da J.P. Mead e nel 1938 Winstedt ne pubblicava un riassunto con un commento critico. Alcuni decenni più tardi compariva sullo stesso *Journal* l'opera di Hill dal titolo *Hikayat Raja-Raja Pasai, a revised romanised version of Raffles MS 67, together with an English translation*.

¹⁸ Cfr. Winstedt 1938a: 24-26, Hill 1960: 40.

¹⁹ Vengono fissate ad esempio forme di espressione tipiche della letteratura malese classica quali l'attesa del «giorno propizio», *pada (ketika) hari yang baik*, per importanti decisioni; il convenzionale esordio di un nuovo paragrafo (*al-kisah, sebermula, maka tersebutlah perkataan*); il ricorso a leggende indiane per spiegare l'origine della casa regnante. Cfr. Hill 1960: 46-49, Winstedt 1938a: 26.

²⁰ Winstedt ha più volte richiamato l'attenzione sulla sorprendente somiglianza tra alcune parti della *Hikayat Raja-Raja Pasai* e della *Sejarah Melayu* (vedi in particolare Winstedt 1938a: 24-26, 1938b: 28, 1958: 127-129). Riguardo alla questione su quale dei due testi è più antico, vedi anche Teeuw 1964.

²¹ La *Sejarah Melayu* ci è stata tramandata in più di una versione e in numerosi manoscritti (le sole biblioteche inglesi ad esempio ne contano oltre una decina). Winstedt (1938b: 27-34) dimostra che il nucleo originale dell'opera fu scritto da un malese di Malacca alla corte dell'ultimo sultano, Mahmud (1488-1511), e che questo testo deve essere stato alla base della copia fatta per Raffles (MS 18 nella biblioteca della Royal Asiatic Society) datata 1612 con filigrana 1812.

sguardo alle diverse tesi proposte circa l'ubicazione di questo importante centro di irradiazione della nuova fede nell'Asia sud-orientale. Gli studiosi non sempre distinguono Samudra da Pasai: Slametmuljana (1976: 202), ad esempio, parla di «Samudra/Pasai»; Hall (1972: 262) opera una distinzione, come aveva già fatto Arnold (1935: 368) quando spiega che il sultano di Samudra incontrato dal viaggiatore arabo Ibn Baṭṭūṭa²² doveva essere il maggiore dei due figli di Malik al-Saleh, ossia Malik al-Zahir²³, e che il minore regnava a Pasai, fondata dal padre. Nel racconto di Marco Polo compaiono i nomi di alcune città-regno di Sumatra settentrionale tra le quali, oltre a «Ferlet» o la famosa «Lambri»²⁴ (la Rāmnī dei testi arabi del IX secolo), anche «Basma(n)» e «Samara». Secondo Krom (1926: 336-337) il veneziano le ha elencate in ordine geografico, quindi «Basma(n)» e «Samara» dovrebbero essere Pasai e Samudra, situate tra «Ferlet» e «Lambri». Kern (1938: 310) concorda nell'identificare «Samara» con Samudra, ma non «Basma(n)» con Pasai poiché non vede alcun porto tra «Ferlet» e «Samara». Mentre Cowan (1939: 121) non pensa che «Basma(n)» debba necessariamente trovarsi tra «Ferlet» e «Samara», né tanto meno che quest'ultima corrisponda a Samudra in nome di una somiglianza fonetica sulla base della quale potrebbe anche essere Samarlanga²⁵ e «Basma(n)» Pasangan, entrambe dislocate tra «Ferlet» e «Lambri»²⁶.

Se tale tesi fosse esatta allora si spiegherebbe perché Marco Polo abbia affermato che all'epoca «Samara» non era ancora musulmana. Al contrario l'identificazione di questa con Samudra non permetterebbe di comprendere il giudizio del veneziano visto che la pietra tombale del primo sultano di Samudra-Pasai, lo stesso Malik al-Saleh della *Hikayat Raja-Raja Pasai*, reca la data del 1297²⁷, ossia solo cinque anni più tardi la visita di Marco²⁸. Forse un errore nel resoconto del mercante italiano, si chiede Ricklefs (1981: 3), oppure la prova della rapidità del processo di islamizzazione? «Marco Polo was above all a teller of stories. – ricorda Hill (1960: 11) – The hearsay evidence he reports, the things the local

²² Questi fece sosta a Sumatra nei suoi viaggi di andata e ritorno dalla Cina nel 1345-1346. Cfr. Gibb 1929.

²³ Sull'identificazione di questa figura vedi Hill 1960: 15-19.

²⁴ Chau Ju-Kua, ispettore del commercio con gli stranieri a Ch'uan-chou (cfr. Hirth & Rockhill 1911), la chiamò Lan-Wu-Li e Pelliot (1904: 327) l'ha identificata con la Lamori di Odorico da Pordenone (Marco Polo 1975: 648), la Lamuri del *Nagarakertagama* (Ferrand 1918: 65) e la Nan-p'o-li dei testi cinesi del XV secolo (come l'opera di Ma Huan, il cinese musulmano al seguito del famoso eunuco, l'ammiraglio Cheng Ho, in qualità di interprete. Cfr. Groeneveldt 1877, Mills 1970).

²⁵ La *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Hill 1960: 46 & 50) ne parla come di una colonia degli antenati di Malik al-Saleh e la distingue dalla nuova città di Samudra (Hill 1960: 54).

²⁶ Hill 1960: 54.

²⁷ Cfr. Fatimi 1963: 29-30.

²⁸ Hill (1960: 8-9) ricorda inoltre che nella *Yuan-shih* si narra di un'ambasceria cinese che nel 1282, sulla via di ritorno dal Coromandel, fece sosta a Sa-mu-tu-la (cfr. anche Morrison 1951: 33-34). Di qui riprese il viaggio insieme a due inviati del sovrano: Sulaiman e Husain. Questo, secondo Slametmuljana (1976: 204), indica l'esistenza dello stato musulmano di Samudra ben prima dell'arrivo di Marco Polo. Inoltre il nome Sa-mu-tu-la compare spesso nei testi cinesi dell'epoca. Rockhill (1915: 441) offre un resoconto ben dettagliato di un'importante missione in Cina nel 1286 in rappresentanza di otto stati indiani e di Nan-wu-li e Sa-mu-tu-la (cfr. anche Nilakanta Sastri 1939: 155).

inhabitants told him, must not be mistaken for the eye-witness accounts». Riguardo poi ai tempi di propagazione della dottrina del Profeta, questa, continua Hill (1960: 14), «was making slow head way against the Hinduism of the old aristocracy and the primitive belief of the common folk which existed side by side with it»²⁹.

Alcuni passi della *Hikayat Raja-Raja Pasai* potrebbero far luce sulla sede originaria dell'antico regno di Samudra-Pasai. «Ulu Pasangan», il corso superiore del fiume Pasangan, viene indicato una volta come la tappa finale del viaggio di Merah Silu (il futuro Malik al-Saleh) da «Beruana» (attuale Beureuen), il regno del fratello³⁰; una seconda volta come la regione dove approdaroni i Gayo³¹, in fuga da Samudra per sottrarsi all'islamizzazione³². Il Pasangan costituiva una preziosa via di comunicazione con le zone interne, soprattutto per il trasporto dei prodotti della giungla, e la fama raggiunta da Samudra-Pasai si spiegherebbe facilmente se si situasse il regno proprio all'estuario del fiume³³. Inoltre il racconto della nascita di Pasai indicherebbe che le due città potevano trovarsi lungo le sponde opposte dello stesso fiume: Pasai verso la foce, Samudra un pò più a monte³⁴ (tra l'altro proprio in quest'area è stata rinvenuta la maggior parte delle pietre tombali). Qui Ibn Baṭṭūṭa, alla metà del XIV secolo, aveva trovato una città circondata da ampie mura ed era rimasto impressionato dalla sua ricchezza e dal suo sfarzo, dalle processioni a cavallo e dalle parate dei ministri nelle loro uniformi, ma soprattutto dallo zelo religioso del sultano, seguace della scuola sciafiita. Lo stesso quadro di opulenza, di una nobiltà che viveva sui profitti del commercio, è presente anche nella *Hikayat Raja-Raja Pasai*, dove continui sono i richiami alla prodigalità del sultano³⁵, alla prosperità del regno e alla pomposità della corte³⁶. Prima quindi che il «Grande Majapahit» (1293-1520) affermasse la supremazia giavanese anche sui porti di Sumatra settentrionale, doveva esistere

²⁹ Frate Odorico da Pordenone (fece sosta a Sumatra settentrionale nel suo viaggio di ritorno dalla Cina nella seconda decade del XIV secolo), soltanto una generazione dopo la morte del primo sultano di Samudra, riferisce su rituali pagani a «Lamori» e sul commercio di maiali a «Sumotra» (Pullé 1931). E ancora il *Tao-i-chih-liao*, resoconto di viaggio di Wang Ta-Yuan del 1349, contiene molte notizie sulla costa settentrionale di Sumatra, inclusa Samudra («Hsu-men-ta-la»), ma nessun riferimento all'Islam (Rockhill 1915: 143-148 & 151).

³⁰ Hill 1960: 52.

³¹ Secondo Hill (1960: 180, nota 42) questo è il più antico riferimento scritto sui Gayo, oggi una popolazione dell'interno a nord-ovest della regione dei batacchi (Sumatra settentrionale).

³² Hill 1960: 59.

³³ L'area geografica in questione rappresentava da secoli uno dei luoghi di passaggio obbligato nel commercio internazionale. Già il *Periplo del Mare Eritreo* (di autore anonimo sulla navigazione dei Greci e degli Egizi nell'Oceano Indiano), compilato verso il 70-71 d.C., riferisce su correnti commerciali fra i porti indiani e i paesi più a oriente. I monsoni dell'Oceano Indiano costringevano le navi a sostare nei porti di Sumatra, come pure della penisola malese, in attesa dei venti favorevoli, stimolando così lo sviluppo di empori commerciali.

³⁴ Hill 1960: 62-63. Un breve riassunto è presente anche nella *Sejarah Melayu* (Brown 1952: 44).

³⁵ Hill 1960: 58.

³⁶ Hill 1960: 66 & 75 & 78-81.

un importante emporio commerciale sumatranò, sotto il controllo di una potente aristocrazia³⁷ fortemente indianizzata³⁸.

Ma con l'avvento dell'Islam il regno di Samudra-Pasai diventa un importante avamposto della nuova fede giunta da occidente. La *Hikayat Raja-Raja Pasai*³⁹ racconta che una volta il profeta Maometto aveva predetto: «In time to come, when I have passed away, there will arise in the east a city called Semudera. – traduce Hill (1960: 116) – When you hear tell of this city make ready a ship to take to it all the regalia and panoply of royalty. Guide its people into the religion of Islam. Let them recite the words of profession of faith. For in that city shall God (glory be to Him the Exalted) raise up saints in great number. Moreover there will be a certain fakir in a country called Ma'abri. Him you will take with you to Semudera»⁴⁰. Così il califfo della Mecca, quando viene a sapere dell'esistenza di Samudra, ordina a Šayḥ Ismā'īl di partire alla volta del regno sumatranò. Questi, come voleva la profezia, fa sosta a Ma'abri per prendere con sé il sultano Muḥammad, un discendente del primo califfo Abū Bakr, il quale lascia il trono e segue Šayḥ Ismā'īl in qualità di faqir. Intanto il re di Samudra, Merah Silu, fa un sogno miracoloso: il Profeta sputa nella sua bocca⁴¹ e gli conferisce il titolo di Malik al-Saleh. Poi gli preannuncia l'arrivo di Šayḥ Ismā'īl e gli rivela la propria identità. Quando si sveglia, il re scopre di essere stato magicamente circonciso e di conoscere la Professione di Fede⁴², nonché di saper leggere il Corano, ma nessuno dei presenti lo comprende. Dopo 40 giorni giunge Šayḥ Ismā'īl e una volta convertita tutta la popolazione consacra Malik al-Saleh con vessilli e abiti sacri della Mecca. Trascorso un pò di tempo lascia la città per fare ritorno, mentre il faqir indiano rimane sul posto per continuare la sua opera⁴³.

³⁷ La notevole varietà dei termini usati nella *Hikayat Raja-Raja Pasai* per indicare le diverse funzioni e posizioni nella gerarchia di corte confermano una divisione feudale della società.

³⁸ I numerosi riferimenti ai costumi indiani nella *Hikayat Raja-Raja Pasai*, come ad esempio la foggia dei capelli o le armi (Hill 1960: 75-75), indicano che l'influenza indiana continuò ad essere molto forte anche dopo l'avvento dell'Islam.

³⁹ Hill 1960: 54-58.

⁴⁰ Drewes (1968: 437, nota 7) ricorda come sia ancora più incredibile il racconto presente nella *Hikayat Asal Bangsa Jinn dan Dewa-Dewa*, secondo il quale il Profeta in punto di morte aveva rivelato ad Abu Bakr che Pasai si era già convertita all'Islam. In seguito, all'epoca di Zain al-Ābidīn, figlio di Husain, due šayḥ, Muḥammad e Ibrāhīm, furono inviati nelle isole «below the wind».

⁴¹ «The taste was rich and sweet», traduce Hill (1960: 118). Drewes (1968: 437) fa notare che l'effetto miracoloso della saliva del Profeta è un tema abbastanza diffuso nella letteratura araba. Come pure il sogno, in particolare il sogno profetico, assume un ruolo importante nel mondo musulmano.

⁴² Si tratta del primo degli *arkan*, i cinque pilastri dell'Islam, preliminare a ogni altra cosa per entrare a far parte della *umma* islamica, ossia della comunità dei credenti musulmani. In arabo essa è la «testimonianza», *šahāda*: «Attesto che non c'è altra divinità se non Dio e che Maometto è il suo inviato».

⁴³ La storia della conversione di Merah Silu è presente anche nella *Sejarah Melayu* (Brown 1952: 41-42), ma qui lo šayḥ meccano giunge a Samudra-Pasai dopo aver fatto tappa in altri porti dell'isola. Inoltre il re viene convertito prima dal faqir indiano e solamente in seguito riceve in sogno il profeta Maometto. Nella *Hikayat Raja-Raja Pasai* il racconto è molto più ricco di particolari che mirano a sottolineare l'importanza dell'evento narrato (cfr. Teeuw 1964: 230).

La *Sejarah Melayu* narra una storia simile sulla conversione del sovrano di Malacca: Raja Tengah (alias Sri Maharaja, figlio di Megat Iskandar Syah, sul trono dal 1424 al 1444). Questi, come Merah Silu, riceve in sogno dal Profeta l'insegnamento della Professione di fede e un nuovo nome: Muḥammad. Allo stesso modo quando si sveglia vede che è stato magicamente circonciso e poco dopo, come gli era stato preannunciato da Maometto, arriva una nave da Gedda con a bordo Sayyid 'Abdu'l-'Azīz⁴⁴.

«The *Hikayat Raja-Raja Pasai* conversion story of the pilgrim ship from Mecca – sottolinea Hill (1960: 12) – need not to be taken as having any basis of historical fact. It reads, in fact, like a Sumatran version of the famous Indian legend of king Perumal. But in so far as it represents the 'islamization' of Samudra as having taken place with dramatic suddenness it reflects what may actually have happened between 1292 and 1297». Secondo la tradizione indiana Cheruman Perumal⁴⁵ fu convertito all'Islam da mercanti musulmani e lasciò poi il suo trono per recarsi alla Mecca. La somiglianza di questa leggenda con il racconto della conversione del re di Samudra ha fatto pensare ad una comune origine indiana⁴⁶. Come pure Malik al-Zahir, titolo che nella *Hikayat* compare quale nome del figlio di Malik al-Saleh, risulta essere molto comune in India e non in Arabia. Lo Šayḥ che giunge nell'isola dell'Arcipelago per diffondere la dottrina del Profeta arriva direttamente dalla Mecca, ma prima di approdare sulla costa sumatrana fa sosta a *Ma'abri* ossia nel Ma'abar, termine con cui gli arabi designavano la costa del Coromandel⁴⁷.

Nella tradizione malese, dunque, l'Islam arriva direttamente dalla penisola araba, ma nella *Hikayat Raja-Raja Pasai* viene suggerito un tramite indiano-meridionale. Tibbets (1957: 44) termina la sua analisi sulle prime colonie di mercanti musulmani nell'Asia sud-orientale sottolineando che «these settlements were established solely for commercial reasons and it is doubtful if any Muslim missionary work was carried on. The rapid conversion of South-East Asia during the fourteenth century was thought to be the work of zealous Indian converts, although there can be no doubt that the existence of Muslim settlements, some of two or three centuries standing, did much to influence local populations and prepare the way for later proselytizing».

⁴⁴ Brown 1952: 52-53. Arnold (1935: 366) e Drewes (1968: nota 49) ricordano che anche nella *Hikayat Aceh* la diffusione della nuova fede viene attribuita all'opera di un «missionario» proveniente dall'ovest. Come pure in quella che gli inglesi chiamano *Kedah Annals*, ossia la *Hikayat Marong Mahawangsa* (Arnold 1935: 373-376 e Low 1908).

⁴⁵ Perumal era un titolo dei re che regnavano sul Malabar a Cranganore.

⁴⁶ Arnold (1935: 268) ricorda anche la leggenda di Bābā Faḥr al-Dīn, la cui tomba a Penukonda (Anantapur, Madras) è oggi oggetto di venerazione da parte dei musulmani del posto che in lui riconoscono il primo «apostolo» dell'Islam nella loro regione. Bābā Faḥr al-Dīn fu, secondo la leggenda, un re del Sistan il quale abdicò in favore del fratello per recarsi alla Mecca in qualità di faqir. Qui gli fu ordinato in sogno da Maometto di tornare in India per diffondere la nuova dottrina.

⁴⁷ Ma'abar = passaggio, corridoio (tra la terra ferma e Ceylon). Cfr. Teeuw 1964: 224. Fatimi (1963) invece, per sostenere la sua tesi di una provenienza dell'Islam indonesiano dal Bengala, identifica Ma'abri con Munger, situata appunto nel Bengala nord-occidentale.

Alla fine del secolo scorso Snouck Hurgronje fu il primo ad affermare un'origine indiano-meridionale dell'Islam indonesiano, senza però chiarire da quale regione in quanto erano ancora insufficienti le ricerche sui musulmani dell'India meridionale per risolvere un tale interrogativo⁴⁸. Alla fine degli anni '60 Drewes lamentava ancora una simile carenza e della stessa opinione era Bausani (1964: 28) il quale, nel suo articolo sui prestiti persiani nel malese-indonesiano, scriveva: «In altre parole poco meno del 90 per cento delle parole persiane in malese-indonesiano indicano cose, istituzioni concrete: arrivano appena al 10 per cento gli aggettivi e gli astratti. L'influsso persiano è stato soprattutto, dunque, un influsso di cultura materiale, quello spirituale resta fundamentalmente sanscrito e arabo. Il tramite di questo influsso di cultura materiale è, soprattutto, l'India: solo di un ristretto numero di vocaboli non è possibile documentare con sicurezza un tramite di passaggio indiano. Resta il problema di quale India. Ritengo che uno dei desiderata più urgenti della filologia malese sia uno studio preciso e ben articolato dell'Islam sud-indiano». «It is obvious – aggiunge Drewes (1968: 442) – that such research would not only be of importance for Malay philology, but also for determining the origin of Indonesian Islam».

All'inizio di questo secolo van Ronkel⁴⁹ notava che la pietra tombale di Malik Ibrahim a Gresik⁵⁰ era di origine indiana e presentava una evidente somiglianza con alcune pietre tombali della prima metà del XV secolo, rinvenute nella regione di Samudra-Pasai. Nel 1912 Moquette arrivò ad affermare che tali monumenti sepolcrali provenivano da Cambay nel Gujarat e pur essendo incerto riguardo alla pietra tombale di Malik al-Saleh, anche se non affermò una medesima provenienza, ipotizzò lo stesso un'origine indiana.

«Then comes the confusion», commenta Drewes (1968: 444). Gli studiosi ignorarono i dubbi di Moquette e giunsero alla conclusione che l'Islam, come le pietre tombali, era arrivato dal Gujarat⁵¹. Hall (1972: 262) ricorda che anche la pietra tombale del primo sultano di Pahang, Muhammad Syah (morto nel 1475), proveniva da Cambay⁵². Queste pietre, continua Hall (1972: 270), con la scritta già incisa e uno spazio bianco per il nome del defunto, venivano importate a Malacca da mercanti del Gujarat in grande quantità, tanto che in seguito i portoghesi le trovarono utilissime per costruire la loro prima fortezza. Nel XIII secolo Cambay era già da tempo un importante emporio commerciale sia per gli arabi e i persiani che per gli indonesiani. La conversione di molti mercanti indigeni all'Islam fece sì che ai motivi di interesse per i traffici con l'Arcipelago si aggiungesse lo zelo missionario.

Nel 1951 Marrison pone in discussione questa tesi, sostenuta da molti, che

⁴⁸ Cfr. Drewes 1968: 441, Robson 1981: 273.

⁴⁹ Cit. da Drewes 1968: 443.

⁵⁰ Sulla identificazione di tale personaggio vedi Slametmuljana 1976: 222.

⁵¹ Come ulteriore prova dei rapporti tra la comunità musulmana giavanese e il Gujarat, van Lohuizen-de Leeuw (1966) richiama l'attenzione su una lastra di pietra, rinvenuta a Giava, che per il tipo del materiale e lo stile della decorazione, proviene sicuramente dal Gujarat.

⁵² Cfr. Linehan 1926.

individuava nel Gujarat il punto di partenza dell'Islam indonesiano. Lo studioso, in accordo con le storie tradizionali malesi, volge la sua attenzione all'India meridionale dove i musulmani si erano stabiliti prima che nel nord⁵³. «The contact of South India with Islam – scrive Nilakanta Sastri (1966: 439) – is much older than that of the North». «Furthermore, – aggiunge Robson (1981: 273) – South India is close to north Sumatra, or at least more directly linked than with places such as Gujarat or Arabia, and had had trading links with Indonesia for a very long time»⁵⁴. Inoltre la scuola giuridica maggiormente diffusa nell'Arcipelago era, allora come oggi, quella sciafiita, la stessa dominante sulle coste del Coromandel e del Malabar⁵⁵. E ancora le storie malesi hanno un «background strongly coloured by South India», per usare un'espressione di Drewes (1968: 445); mentre un'influenza «spirituale» dal Gujarat non è evidente prima del XVII secolo, quando giunge nell'Acch (Sumatra settentrionale) il famoso mistico Nūr al-Dīn al-Rānīrī⁵⁶. Robson (1981: 274) ricorda poi i continui riferimenti ai tamil sempre nelle storie malesi⁵⁷, come pure Drewes (1968: 459) insiste sulla necessità di uno studio dell'Islam nell'India meridionale «for which a thorough knowledge of Tamil is indispensable»⁵⁸.

Secondo Hill non è tanto importante stabilire una priorità dell'India meridionale rispetto al Gujarat, quanto invece prestare attenzione all'antica attività degli arabi sulle coste indiane, sia nel nord che nel sud⁵⁹. Questi arabi, sottolinea

⁵³ Cambay fu conquistata dai musulmani solo nel 1298, dopo una serie di vittorie riportate quasi un secolo prima da Muhammad di Ghor, ma la pietra tombale di Malik al-Saleh reca la data del 1297.

⁵⁴ Vedi note 13 e 33, cfr. anche *India e Indonesia, Comparative History of India and Indonesia*, Leiden: E.J. Brill 1987-89.

⁵⁵ Robson (1981: 273) ricorda che nell'India settentrionale era più diffusa la scuola hanafita, come pure nel Bengala.

⁵⁶ Sulla personalità e il pensiero di questo mistico ortodosso, in contrapposizione con le precedenti tendenze meno ortodosse dell'altro famoso mistico, Hamzah Fansuri, vedi Al-Attas 1966 e 1975, Drewes 1974.

⁵⁷ Per la *Sejarah Melayu* vedi Winstedt 1938b: 29, per la *Hikayat Raja-Raja Pasai* vedi Hill 1960: 38-39.

⁵⁸ Drewes fa notare come il dotto religioso in malese è chiamato *lebai*, dal tamil *labbai*, mentre Robson richiama l'attenzione sul malese *senteri* (nella letteratura spesso si accompagna a *dagang* con il significato di «commercianti e studenti di religione girovaghi»), derivato forse dal giavanese *santri* (studente di religione che vive in una scuola *pesantren*) che potrebbe essere collegato al tamil *sāttiri* (sanscrito *sāstri* = studente). Cfr. Gonda 1973: 362-363.

⁵⁹ Pare che prima dei mercanti musulmani, fin dal IV secolo, i persiani avevano raggiunto l'India via mare (Coedès 1910: 101) e fonti bizantine del VI secolo registrano la presenza di navi persiane a Ceylon (Tibbets 1957: 6-7). Le fonti cinesi chiamavano i persiani Po-se e gli arabi Ta-shih, ma l'ultimo riferimento ai Po-se risale al 758, quando insieme ai Ta-shih misero a sacco Canton. Il che riflette, con un ritardo prevedibile, la conquista dell'impero sassanide da parte dei musulmani alla metà del secolo precedente. Ma gli arabi si erano avventurati verso est molto tempo prima. Tibbets (1956) ricorda che fin dall'epoca dei Sumeri è attestato un commercio tra il Golfo Persico e l'India (Wilson 1928), mentre dal Mar Rosso il traffico marittimo ebbe inizio al tempo di Salomone (Hening 1944-1953). Dal V secolo a. C. l'ingresso al Mar Rosso è controllato dagli arabi meridionali i quali monopolizzarono i traffici con la costa occidentale dell'India per circa un millennio, fino a quan-

Hill (1960: 20), «in both areas remained a single maritime community, carrying with them a more or less homogeneous culture wherever they went. It seems very likely that these were the people that brought Islam to South East Asia». Tanto la *Hikayat Raja-Raja Pasai* quanto la *Sejarah Melayu* contengono molti termini introdotti da queste popolazioni marittime: *bandar* (porto), *nakhoda* (capitano di nave), *lasykar* (soldato), *nisan* (pietra tombale), *syahbandar* (capitano del porto), *tandil* (capomastro)⁶⁰.

La tesi oggi più diffusa sulla provenienza dell'Islam indonesiano sembra essere quella di un'origine indiana, soprattutto indiano-meridionale, e in nome di una posizione centrale che ha avuto il Deccan nei traffici mercantili tra il Medio Oriente e l'Estremo Oriente, e per una medesima diffusione della scuola sciafiita, e ancora perché i prestiti arabo-persiani sono stati mediati dall'India nonché per la connotazione mistica dell'Islam indonesiano molto vicino all'Islam indiano. Grazie all'antica presenza dei musulmani nel Sud-est asiatico, «a process of familiarization – sottolinea Rauf (1964: 80) – and adaptation must have been going on for many, many years before the spectacular process of mass conversion started». Ad una fase di incubazione nelle numerose colonie mercantili arabe, sparse in tutta l'Asia sud-orientale fin dall'VIII secolo, ha fatto seguito l'attività dei «missionari» giunti, secondo la tradizione, direttamente dalla penisola araba. Ma la figura del faqir indiano che Šayḥ Ismā'il lascia a Samudra-Pasai per continuare l'opera di conversione sta a simbolizzare l'importante ruolo svolto dai sufi nell'opera di islamizzazione dell'Arcipelago.

Il potere spirituale attribuito ai sufi (arabo *baraka*, malese *berkat*), come un tempo agli antenati, veniva invocato nelle più svariate circostanze (per esorcizzare ad esempio una presenza negativa o per invocare la protezione di uno spirito benefico), servendosi delle stesse preghiere musulmane che acquisivano così la medesima efficacia degli antichi mantra⁶¹. La stessa terminologia araba entrò subito a far parte dell'esperienza religiosa: *baca doa* (arabo *du'ā*), recitare una preghiera araba, divenne un'espressione comune per indicare un'invocazione o una benedizione; *roh* (arabo *rūh*) si sostituì al concetto austronesiano di *semangat* (spirito). Come pure termini indigeni o sanscriti furono riferiti alla religione islamica: *sembahyang* (*sembah* = venerazione, *hyang* = divinità) passò a indicare le cinque preghiere giornaliere (arabo *ṣalāh*, malese *salat*); il digiuno (arabo *ṣaum*), uno dei cinque pilastri dell'Islam, in malese divenne *puasa*, dal sanscrito *upavāsa*, e di origine sanscrita è anche il termine per religione, *agama*.

Le tombe degli apostoli dell'Islam, collocate spesso su montagne secondo le più antiche pratiche del culto degli antenati, divennero meta di pellegrinaggio (*ziarah*, dall'arabo *ziyāra*) e la ricerca del *berkat* presso questi sepolcreti è stato

do furono sottomessi dagli abissini e il monopolio passò nelle mani dei persiani. Comunque la loro presenza nell'Oceano Indiano non va oltre Ceylon: bisognerà aspettare all'VIII secolo prima di sentir parlare di arabi nel Sud-est asiatico.

⁶⁰ Alcuni di questi termini sono di origine persiana, ma è documentabile un tramite di passaggio indiano (cfr. Bausani 1964).

⁶¹ Cfr. Rauf 1964: 83, Winstedt 1982, Wilkinson 1957.

ed è un elemento dominante nel mondo musulmano sud-orientale. Sebbene le confraternite sufiche (*tarekat*, dall'arabo *ṭarīqa*) non fossero ben organizzate, il culto che ancora oggi è riservato a tali figure di mistici e alle loro tombe conferma il ruolo primario che ebbero quali mediatori della nuova fede. Ricklefs (1981: 12) sembra essere un po' scettico al riguardo, sottolineando come «no organised Sufi brotherhood is documented in Indonesia from this early period». Anche se poi aggiunge: «On the other hand, there is of course little documentation to support any theory». Secondo Ricklefs il mistico non è responsabile in prima persona della penetrazione dell'Islam, ma giunge solo in un secondo momento ad operare su una base islamica ortodossa già consolidatasi. Questo deve essere stato il ruolo svolto dal sant'uomo indiano della *Hikayat Raja-Raja Pasai*.

Considerare superficiale, come ha fatto Johns, la tesi di un legame tra il commercio e la diffusione dell'Islam solo perché la tradizione racconta che il sultano del Ma'abar abdica per diventare faqir e recarsi in Indonesia al seguito di uno *ṣayḥ* arabo, è secondo Drewes (1968: 438) alquanto discutibile. «It appears to me – continua Drewes (1968: 453) – that in his efforts to expose what he calls 'the internal dynamics' of Islam he has accorded the legendary tales of saints and preachers of Islam too great a significance». Drewes, come Ricklefs, fa notare che non si ha alcuna certezza sull'esistenza di scuole mistiche nell'Arcipelago all'epoca dell'avvento dell'Islam⁶². E aggiunge: «We know that Muslim scholars and saints travelled a lot, also in Indonesia, and not always for purely spiritual ends», ma conclude affermando che «nothing is known in Indonesia, to me at least, of 'traders belonging to Sufi trade guilds, accompanied by their sheikhs', and I cannot find in Professor Johns' paper any defense of this hypothesis. He does not produce new data which might have given his idea support».

Non si può comunque negare la profonda connotazione mistica dell'Islam indonesiano, quale appare ad esempio anche nel già citato testo malese del XVII secolo⁶³ oppure in preziosi manoscritti giavanesi del XVI secolo, come il famoso *kropak* conservato nella biblioteca comunale Ariostea a Ferrara⁶⁴. E ancora se si guarda alle dispute religiose, di carattere mistico, che interessarono Pasai e Malacca alla metà del XV secolo non si può che essere d'accordo con Al-Attas (1966: 7) quando scrive: «The Sufi Orders must have already been well established in the Archipelago – particularly in Pasai – between the fifteenth and sixteenth centuries, for we could find men whose comprehension of the doctrines of the Sufis and of Muslim theology and metaphysics revealed a maturity found only with a society in which Sufism flourishes».

⁶² Rauf (1964: 83) sottolinea l'importanza di un ordine mistico assai popolare, la *Qādirīyya*, che aveva *ribāt* o *zāwiya* (monasteri) a Baghdad e in numerose colonie musulmane, inclusa l'area malese-indonesiana. Qui *ribāt* e *zāwiya* presero il nome di *surau*. Rauf inoltre, citando Kern (1956), richiama l'attenzione sul sepolcro del sultano di Malacca Mansur Syah (1459-1477), dove un'iscrizione araba lo descrive in termini di *zāwiya*.

⁶³ Johns 1957.

⁶⁴ Per *kropak* si intende un testo scritto su foglie della palma *lontar*, *Borassus flabellifera*. L'opera è stata tradotta da Drewes 1978.

Una preziosa testimonianza sulla fama e il prestigio di cui godevano i santi «apostoli» dell'Islam nonché sull'importanza della mistica musulmana, tanto nella Penisola quanto nell'Arcipelago, è custodita in quella che Winstedt (1958: 129) chiama «the most famous, distinctive and best of all Malay literary works», ossia nella *Sejarah Melayu*. Nel XX capitolo dell'edizione di Shellabear (1909) si narra di un libro, *Durr al-manzūm*⁶⁵, scritto da un teologo meccano, Abu Isahak. L'opera consisteva di due parti: una sulla natura e l'essenza di Dio (*dhāt*), l'altra sulle qualità di Dio (*sifat*). Dietro suggerimento del discepolo Maulana Abu Bakar, Abu Isahak aggiunse una terza parte sulle opere di Dio (*af'āl*) e affidò il libro proprio ad Abu Bakar affinché ne divulgasse l'insegnamento nella lontana Malacca. Qui il sant'uomo fu accolto con grandi onori e Sultan Mansur Syah⁶⁶ divenne suo allievo. In seguito il libro fu inviato a Pasai per essere interpretato e il commento che ne fece il Makhдум Patakan incontrò il favore sia del sultano che del religioso meccano. Forse questi all'inizio non ebbe altrettanto successo presso gli esponenti dell'ortodossia locale, «as we are told – ricorda Wilkinson (1935: 47) – that the kadzi, Maulana Yusuf, would have nothing to say to him. But Maulana Abubakar went on with his teaching till the kadzi himself was converted, resigned his high position and became an ascetic»⁶⁷.

All'epoca Pasai era da tempo un importante centro di studi religiosi⁶⁸, ma Malacca, ormai un affermato emporio commerciale, non poteva considerarsi da meno. Lo stesso sultano ne era superbamente orgoglioso e, commenta Wilkinson (1935: 47), «showed his interest by sending a mission to Pasai to propound a problem in religious teaching». Fu così posta la famosa domanda sull'eternità delle gioie del paradiso e delle pene dell'inferno. Il Makhдум Muda non poté fare altro se non rispondere affermativamente, citando il Corano (XCVIII: 6, 7, 8)⁶⁹, e di fronte alla perplessità dell'inviato di Malacca sottolineò che non vi era altra risposta se non quella, poiché non poteva essere diversamente. Alle parole del maestro, il discepolo Tun Hasan girò il capo in segno di disaccordo e lo stesso sultano di Pasai non fu soddisfatto. Più tardi sarà proprio dietro suggerimento di quest'ultimo che il Makhдум incontrerà in privato l'inviato di Malacca per comunicargli la vera risposta, o come scrive Roolvink (1965: 131) «the correct (esoteric) answer», assai apprezzata poi sia da Mansur Syah che da Abu Bakar. «But what that answer really was, – commenta Overbeck (1933: 257) – is not mentioned in

⁶⁵ Wilkinson, in *Malay-English Dictionary* I: 291, traduce «Threaded Pearls», mentre Winstedt (1938b: 8) rende il titolo del libro come «The String of Pearls».

⁶⁶ Sul regno di questo sultano vedi Wilkinson 1935: 38-50.

⁶⁷ Riguardo al suo iniziale rifiuto, commenta Roolvink (1965: 131), non viene data alcuna spiegazione «but it is intimated that he is too proud, being a descendant of theologian who originally had brought Islam to Malacca».

⁶⁸ Un secolo prima Ibn Baṭṭūṭa (vedi nota 22) riferiva sulla presenza alla corte di Pasai di doti religiosi persiani.

⁶⁹ «Epperò quelli fra la gente del Libro che in questo non credono, e i pagani, saranno nel Fuoco della gehenna in eterno, ché sono la feccia del creato. Ma quelli che credono ed operano il bene sono il fiore del creato, e avranno, presso il loro Signore, in ricompensa, i giardini di Eden, alle cui ombre scorrono i fiumi, dove rimarranno sempre, in eterno» (Bausani 1955: 482).

the *Sejarah Melayu*: yet it must have been of importance to the Malays of Malacca of that time, or the annalist would hardly have devoted a whole chapter to this episode».

Il problema sollevato nel testo malese è stato un punto alquanto discusso dai teologi musulmani⁷⁰. Nell'introduzione alla traduzione del Corano di Maulana Muḥammad 'Alī (1928: LXVI) si legge che in accordo con l'idea del paradiso «as a place of unending progress to higher stages of life» le pene dell'inferno non vanno viste come una punizione, bensì come un processo di purificazione. Nel Corano (XI: 106, 107, 108) è scritto: «Quanto a quei che saran disgraziati, dimoreranno nel Fuoco tra turpi ragli e singhiozzi, vi resteranno immortali finché durino i cieli e la terra, a meno che non decreti altrimenti il Signore, ché, per certo, può far quel che vuole. Quanto a quei che saranno felici, dimoreran nel giardino, e là resteranno immortali finché durino i cieli e la terra, a meno che non decreti altrimenti il signore: incorruttibile dono»⁷¹. «In the case of paradise, – commenta Muhammad 'Alī (1928: LXVIII) – the idea that those in it may be taken out of it, if God pleases, is immediately followed by the statement that it is a gift which shall never be cut off..., while in the case of hell, the idea of those in it being taken out of it is confirmed by the concluding statement»⁷².

Probabilmente la stessa distinzione è stata fatta dal teologo di Pasai nell'incontro privato con il messo malese, sulla base di testi religiosi poco ortodossi assai diffusi anche nel Sud-est asiatico, come *Insānu'l-Kāmil* di al-Jīlī⁷³. Winstedt (1922: 265) infatti ricorda che se pure la risposta del Makhdum Muda non è stata registrata, ci viene in aiuto al-Jīlī secondo il quale: «the powers of endurance of the suffers in hell continues to grow – God never takes back his gifts and these powers come from God – until there appears in them a Divine power which extinguishes the fire, because non one is doomed to misery after the Divine attributes become manifest in him...You may say, if you like, that Hell-fire remains as it was, but that the torment of the damned is changed to pleasure»⁷⁴. Il Makhdum Muda sapeva che tale interpretazione era poco ortodossa⁷⁵ e si astiene giustamente dal parlarne pubblicamente, ma questa deve essere stata la risposta data in segreto e questa era la risposta che volevano ricevere a Malacca. Come pure l'autore della *Sejarah Melayu* senza dubbio era a conoscenza della risposta «esoterica», ma allo stesso modo che il teologo di Pasai avrà ritenuto opportuno tacere. L'intero episodio è comunque indicativo del crescente interesse verso questioni metafisiche nonché della diffusione della mistica musulmana nel mondo-malese indonesiano.

⁷⁰ Cfr. Overbeck 1933: 259, nota 14.

⁷¹ Bausani 1955: 165.

⁷² Il modernista indiano Muhammad 'Alī appartiene alla setta eterodossa Ahmadiyya, più volte scomunicata dall'ortodossia sunnita. Cfr. Laura Vecchia Vaglieri 1946: 180-181, Bausani 1987: 125-128.

⁷³ Cfr. Nicholson 1921: 136.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Cfr. Hughes 1885: 110 & 172.

Ma è bene osservare che in questa fase iniziale del processo di islamizzazione si trattava di un'attività intellettuale ancora in embrione e localizzata esclusivamente nell'ambito della corte. Come suggeriscono le storie tradizionali, insieme alle prime testimonianze archeologiche e ai resoconti di viaggio⁷⁶, i primi a convertirsi furono innanzitutto i sovrani. La diffusione dell'Islam sembra riguardare al principio solo le corti dove l'adozione della nuova fede veniva spesso suggellata da alleanze matrimoniali, come si legge anche nella *Hikayat Raja-Raja Pasai* e nella *Sejarah Melayu*: il re di Pasai sposò la figlia del sultano di Perlak⁷⁷, il re di Malacca a sua volta sposò la figlia del sultano di Pasai⁷⁸. Il fattore politico ha certamente svolto un'azione non trascurabile nel favorire la conversione soprattutto della «fascia dirigenziale». Molti stati della penisola malese adottarono ufficialmente la dottrina del Profeta solo quando divennero vassalli di Malacca e il sultanato malese, sottolinea Hall (1972: 270), vedeva nell'islamismo uno strumento politico di grande valore potenziale: facendone una religione di stato si assicurava l'ammissione in quella che van Leur definisce «l'unità dell'Islam», con la sua garanzia di alleati potenti e il suo vigore espansionistico.

Ma chi furono i maggiori mediatori della nuova fede? La tradizione vuole che il ruolo di «missionario» spetti al dotto religioso, e in particolare al mistico, eppure molti studiosi puntano l'obbiettivo sul mercante. Hall (1972: 274-275) fa notare come il mercante più importante era il sovrano del posto: questi controllava tutto il commercio estero e chi lo praticava, per le sue mani passava infatti ogni principale merce di scambio e a lui spettava il diritto di prima scelta, insieme al compito di fissare i prezzi. Il suo funzionario più importante era lo *syahbandar*, il capitano del porto, quasi sempre uno straniero. Scrive Schrieke (1955: 28-29) al riguardo: «...when one reads over the Chinese accounts of the trading places in India and the archipelago, the Portuguese sources, or the journals of the early Dutch and English voyages, one is struck by the fact that foreigners often held more or less official positions of confidence – under various titles, apparently dependent on their knowledge of languages, and so forth – as intermediaries between the authorities of the emporia and the foreign traders... Functionaries of this sort had such an influential position that, apparently partly to ensure the personal interest of the ruler, they were considered worthy to marry his daughters. In this way Islam was able to make its entry into such families». Ed è sempre Schrieke che in un altro saggio (1957: 230-266) richiama l'attenzione su una circostanza importante: quando, dopo la fine del XIII secolo, il commercio passò

⁷⁶ Le più antiche pietre tombali musulmane appartengono a sepolcreti di sultani, come quello di Malik al-Saleh (vedi nota 27) e la più antica iscrizione malese in scrittura araba del XIV secolo, rinvenuta nel Trengganu, reca una serie di prescrizioni legali (cfr. Al-Attas 1970, Hooker 1983: 8). Riguardo poi a famosi resoconti di viaggio, come la testimonianza di Marco Polo (vedi nota 2) o del cinese musulmano Ma Huan (vedi nota 24) o ancora del portoghese Tomé Pires (vedi nota 7), fanno tutti riferimento soprattutto a sovrani musulmani.

⁷⁷ Cfr. Hill 1960: 59-61, Brown 1952: 43.

⁷⁸ Cfr. Winstedt 1949: 726-729.

nelle mani dei mercanti musulmani⁷⁹, nei porti dell'India e in quelli dell'Arcipelago si manifestò la tendenza ad affidare a stranieri musulmani la carica di *syahbandar*. Fu così che per loro tramite l'Islam penetrò a corte: essi erano in grado di indicare al sovrano i costumi delle grandi corti maomettane straniere e di raccomandare l'adozione della dottrina del Profeta quale strumento capace di accrescere la potenza del sovrano che li aveva assunti. L'Islam fu all'inizio essenzialmente un fenomeno di corte: questo era il quartier generale del commercio e qui i sovrani conobbero la nuova religione.

La centralità della figura del *raja* era sempre stata una caratteristica dominante nell'Asia sud-orientale: il re era depositario di un potere spirituale consacrato un tempo secondo un rituale di culto di ispirazione hinduista-buddhista, ora per volere di Allah. L'Islam diventa simbolo di autorità, il che tra l'altro è riscontrabile anche nella produzione architettonica che vede la moschea, situata accanto al *keraton* (palazzo reale), trasformarsi nella rappresentazione concreta del potere regale⁸⁰. Ma la legge continua a derivare la propria legittimità dalla volontà del *raja* e non da quella di Dio, come dovrebbe essere in uno stato islamico fondato sulla *ṣarī'a*. Non si assiste alla nascita di una società islamica dove gli uomini vivono in accordo con il volere di Dio: le istituzioni islamiche subirono un lento processo di adattamento e di integrazione con quelle preesistenti⁸¹. L'attenzione del *raja* è rivolta soprattutto a quel concetto persiano di sovranità, penetrato nell'Islam medioevale, e a un particolare punto dell'insegnamento mistico, ossia alla nozione di «Uomo Perfetto», che ben si associavano alla centralità della sua figura. «The islamization process itself – commenta Milner (1983: 20) – might be said to have occurred in the idiom of rajaship». Il *raja* era l'incarnazione della divinità e a lui guardavano tutti i suoi sudditi (la stessa parola *kerajaan*, tradotta per lo più come stato o governo, letteralmente significa «la condizione di avere un *raja*»). «The king is the container of a supernatural force, the life-force of his realm. – ricorda De Josselin De Jong (1964: 236) – Describing earlier kings means resurrecting them through the magic of language... and eulo-

⁷⁹ Schrieke (1955: cap. I) analizza attentamente il cambiamento di rotta del commercio con l'Oriente, sottolineando come al tempo delle Crociate erano stati gli italiani (di Venezia, Pisa, Amalfi e Genova) a detenere il monopolio dei beni orientali via Baghdad e i porti della Siria. Con la caduta del califfato degli Abbasidi ad opera dei Mongoli nel 1258, i traffici mercantili furono diretti quasi esclusivamente verso l'Egitto e contemporaneamente aumentava la richiesta delle «spezie» sul mercato europeo. Le preziose spezie dalle Molucche via Giava arrivavano a Malacca e di qui in India dove venivano imbarcate alla volta del Mediterraneo via Aden e Alessandria. Il veneziano Marino Sanudo, annota Schrieke (1955: 11), all'inizio del XIV secolo lamentava come tutte le merci provenienti dall'Oriente venissero scaricate a Aden e di qui trasportate fino ad Alessandria: i profitti di questo commercio erano tutti per i mercanti arabi poiché il sultano egiziano non permetteva ad alcun cristiano di viaggiare attraverso il suo territorio.

⁸⁰ Cfr. Rochym Abdul 1983.

⁸¹ Qualcuno ha voluto vedere proprio in una sorta di uguaglianza garantita dalla *ṣarī'a* la causa prima della conversione (cfr. Wertheim 1956: 196). Ma molti studiosi richiamano l'attenzione su fatto che l'*adat*, il diritto consuetudinario, non fu mai del tutto sostituito dalla legge islamica (cfr. Taufik Abdullah 1966, Hooker 1974, Santa Maria 1985).

gizing the king is a means of strengthening his supernatural power». Così anche all'interno dei racconti sulla conversione alla dottrina di Maometto la figura in primo piano è il sovrano. Ma non è la sua autorità a dover essere giustificata, bensì l'adozione della nuova religione. Questa avviene quasi per magia e all'improvviso, in un'atmosfera di stupore generale. Il miracolo del sogno, la visione del Profeta, lo spettacolare arrivo di uno šayḥ dall'ovest: sono tutti avvenimenti narrati con incredulità per esaltare e giustificare l'evento della conversione. E quando il *raja* diventa *sultan* (dall'arabo *sulṭān*) o *syah* (dal persiano *šāh*) rafforza sì la propria autorità legittimando ulteriormente un potere che una volta gli era concesso da Visnu, ora da Allah, ma non di fronte ai suoi sudditi, per i quali era già *Yang di Pertuan* (Colui che è reso Signore), bensì per assicurarsi uno più stretto legame con qualcuno che era per lui fonte di ricchezza: il mercante musulmano.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni

BEFEO – Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient

BKI – Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies

JMBRAS – Journal of the Malayan (poi Malaysian) Branch, Royal Asiatic Society

JSBRAS – Journal of the Straits Branch, Royal Asiatic Society

Al-Attas S.M.N., 1966, *Rānīrī and the wujūdīyyah of 17th century Aceh*, Singapore: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph 3.

— 1969, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

— 1970, *The Correct Date of the Trengganu Inscription*, Kuala Lumpur: Muzium Negara.

— 1972, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.

— 1975, *Comments on the re-examination of Al-Rānīrī's Ḥujjatu'l Šiddīq: a Refutation*, Kuala Lumpur: Musium Negara.

Arnold T.W., 1935, *The Preaching of Islam*, London: Luzac & Company.

Baloch N.A., 1980, *Advent of Islam in Indonesia*, Islamabad: National Institute of Historical and Cultural Research.

Bausani A., 1955, *Il Corano*, Bologna.

— 1962, *Note sulla struttura della hikayat malese classica*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. XII.

— 1964, *Note sui vocaboli Persiani in Malese-Indonesiano*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s. XIV.

— 1970, *Le letterature del sud-est asiatico*, Firenze-Milano.

— 1987, *L'Islam*, Milano: Garzanti.

Berg C.C., 1955, *The Islamization of Java*, in *Studia Islamica* IV: 111-141.

Blagden C.O., 1921, *Shahbandar and Bendahara*, in *Journal of Royal Asiatic Society*, 1: 246-250.

— 1924, *A Note on the Trengganu Inscription*, in *JMBRAS*, II: 258-263.

— 1925, *An Unpublished Variant Version of the «Malay Annals»*, in *JMBRAS* III, 1: 10-52.

Bosch F.D.K., 1961, *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, The Hague.

Brown C.C., 1952, *Sejarah Melayu or 'Malay Annals', A translation of Raffles MS 18*, in *JMBRAS* XXV, 2 & 3.

- Coedès G., 1910, *Textes d'auteurs grecs et latins relatif a l'Extrême Orient*, Paris: E. Leroux.
- 1948, *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris.
- Cortesão A., 1944, *The Suma Oriental of Tomé Pires: an account of the east, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512–1515*, London: Hakluyt Society.
- Cowan H.K.J., 1939, *Review of Kern R.A. 1938*, in *Djawa* 19 (2).
- Damais L.C., 1957, Les tombes musulmanes datées de Trälājā, in *BEFEO* 48, 2: 353:425.
- De Josselin De Jong P.E., 1964, *The Character of the Malay Annals*, in Bastin J. e Roolvink R. (eds), *Malayan and Indonesian Studies*, Oxford: Clarendon Press.
- Drewes G.W.J., 1968, *New Light on the Coming of Islam to Indonesia?*, in *BKI* 124: 433–459.
- 1974, *Nūr Al-Dīn Al-Rānirī's Ḥujjat Al-Šiddiq Li-Daf' Al-Zindīq*, in *JMBRAS* XLVII, 2: 83–104.
- 1978, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Dulaurrier E., 1849, *La Chronique du Royaume de Pasey*, in *Collections des Principales Chroniques Malayes*, vol. I, Paris.
- Fatimi S.Q., 1963, *Islam comes to Malaysia*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.
- Ferrand G., 1918, *Malaka, le Malāyu et Malāyur*, in *Journal Asiatique* 11.
- Geertz C., 1973, *Islam, Analisi Socio-culturale dello Sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia: Morcelliana.
- Gibb H.A.R., 1929, *Ibn Baṭṭūṭa, Travels in Asia and Africa, 1325–54*, London: Routledge & Sons.
- Gonda J., 1973, *Sanskrit in Indonesia*, New Delhi.
- Groeneveldt W.P., 1877, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca: Compiled from Chinese Sources*, in *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, XXXIX, Batavia.
- Hall D.G.E., 1972, *Storia dell'Asia Sudorientale*, Milano: Rizzoli.
- Henning R., 1944–53, *Terrae incognitae*, Leiden: E.J. Brill.
- Hill A.H., 1960, *Hikayat Raja–Raja Pasai, a revised romanised version of Raffles MS 67, together with an English translation*, in *JMBRAS* XXXIII, 2.
- Hirth F. & Rockhill W.W., 1911, *Chao Ju–Kua, his work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries*, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
- Hooker M.B., 1983, *Introduction: The Translation of Islam into South–East Asia*, in Hooker M.B. (ed.), *Islam in South–East Asia*, Leiden: E.J. Brill.
- 1974, *Adat and Islam in Malaya*, in *BKI* 130, 1: 69–90.
- Hughes, 1885, *Dictionary of Islam*, London.
- Johns A.H., 1957, *Malay Sufism as illustrated in an anonymous collection of 17th century tracts*, in *JMBRAS*, XXX, 2: 1–110.
- 1961, *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, in *Journal of South East Asia History* II: 10–23.
- 1975, *Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions*, in *Indonesia* (Ithaca) 19: 33–55.
- 1976, *Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective*, in Cowan C.D. e Wolters O.W. (eds), *Southeast Asian History and Historiography*, Ithaca: Cornell University Press.
- 1978, *Friends in Grace: Ibrāhīm al-Kūrānī and 'Abd al-Ra'ūf al-Singkelī*, in Udin S. (ed), *Spectrum: essays presented to Sutan Takdir Alisyabana on his 70th birthday*, Jakarta: Dian Rakyat.
- Jones R., 1978, *Arabic Loan–Words in Indonesian*, Indonesian Etymological Project III, London: School of Oriental and African Studies.
- 1979, *Ten Conversion Myths from Indonesia*, in Levtzion N. (ed.), *Conversion to Islam*, New York.
- Kern R.A., 1938, *De Verbreiding van den Islam*, in Stapel F.W., *Geschiedenis van Nederlandsche Indië*, Amsterdam.
- 1956, *The Origin of Malay Surau*, in *JMBRAS* XXIX, 1.
- Krom N.J., 1926, *Hindoe–Javaansche Geschiedenis*, Amsterdam.
- Linehan W., 1926, *Tomb–Stones of Muhammad Shah I of Pahang*, in *JMBRAS* IV.
- Low J., 1908, *Marong Mahawangsa, The Keddah Annals*, Bangkok.
- Marre A., 1874, *L'Histoire des Rois de Pasey*, Paris.
- Marrison G.E., 1951, *The Coming of Islam to the East Indies*, in *JMBRAS* XXIV, 1.
- Mead J.P., 1914, *Hikayat Raja–Raja Pasai, romanised text*, in *JMBRAS* LXVI: 1–55.
- Mills J.V.G., 1970, *Ma Huan Ying–Yai Sheng–Lan*, Cambridge: Hakluyt Society.

- Milner A.C., 1983, *Islam and the Muslim State*, in Hooker M.B. (ed), *Islam in South-East Asia*, Leiden: E.J. Brill.
- Moquette J.P., 1912, *De datum op de grafsteen van Malik Ibrahim te Grisee*, in *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde*, LIV.
- Muhammad 'Ali, 1928, *Translation of The Holy Quran*, Lahore: Ahmadiyya Anjuman-I-Ishaat-I-Islam.
- Nicholson R. A., 1921, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge.
- Nilakanta Sastri, 1939, *Foreign notices of South India*, Madras.
- 1966, *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, Oxford.
- Overbeck H., 1933, *The Answer of Pasai*, in *JMBRAS* XI, 2: 254–260.
- Pelliot P., 1904, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle*, in *BEFEO* 4.
- Pigeaud T.G., 1960–63, *Java in the Fourteenth Century: A Study in Cultural History*, The Hague.
- Polo M., 1975, *Milione, Versione toscana del Trecento, Edizione critica a cura di Valeria Bertolucci Pizzorusso, Indice ragionato di Giorgio R. Cardona*, Edizioni Adelphi.
- Pullé G., 1931, *Viaggio del Beato Odorico da Pordenone*, Milano.
- Rauf M.A., 1964, *A Brief History of Islam*, Kuala Lumpur.
- Ricklefs M.C., 1981, *A History of Modern Indonesia*, London: Macmillan Asian Histories Series.
- Ricklefs M.C. and Voorhoeve P., 1977, *Indonesian Manuscripts in Great Britain*, Oxford University Press.
- Robson S.O., 1981, *Java at the Crossroads*, in *BKI* 137: 259–292.
- Rochym Abdul, 1983, *Mesjid dalam Karya Arsitektur Nasional Indonesia*, Bandung.
- Rockhill W.W., 1915, *Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coasts of Indian Ocean during the Fourteenth Century*, Leiden.
- Roof W., 1985, *Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia*, in *Archipel* 29: 7–34.
- Roolvink R., 1965, *The Answer of Pasai*, in *JMBRAS* XXXVIII, 2: 129–139.
- Santa Maria L., 1975, *Le influenze indiane classiche nel mondo malese-indonesiano*, in *Indologica Taurinense* II: 279–303.
- 1985, *Definizione del hukum adat e sua posizione nell'ordinamento giuridico indonesiano*, in Clelia Sarnelli Cerqua (ed.), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Schrieke B., 1955, *Indonesian Sociological Studies*, I, The Hague: W. van Hoeve.
- 1957, *Indonesian Sociological Studies*, II, The Hague: W. van Hoeve.
- Shellabear W.G., 1909, *Sejarah Melayu*, Singapore.
- Slametmuljana, 1976, *A History of Majapahit*, Singapore University Press.
- Taufik Abdullah, 1966, *Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau*, Indonesia (Ithaca) 2: 1–24.
- Teeuw A., 1964, *Hikayat Raja-Raja Pasai and Sejarah Melayu*, in Bastin J. e Roolvink R. (eds), *Malayan and Indonesian Studies*, Oxford: Clarendon Press.
- Teeuw A. e Situmorang T.D. (eds), 1958, *Sedjarah Melayu, Menurut terbitan Abdullah (ibn Abdulkadir Munsji)*, Djakarta: Djambatan.
- Tibbets G.R., 1956, *Pre-Islamic Arabia an South-East Asia*, in *JMBRAS* XXIX, 3: 182–208.
- 1957, *Early Muslim Traders in South-East Asia*, in *JMBRAS* XXX, 1: 1–45.
- Van Leur J.C., 1955, *Indonesia Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*, The Hague e Bandung.
- Van Lohuizen-de Leeuw J.E., 1966, *An Early 16th Century Link between Gujarat and Java*, in *Essays offered to G.H. Luce, Ascona-Switzerland: Artibus Publisher*.
- Veccia Vaglieri L., 1946, *Islàm*, Napoli: Pironti.
- Wales H.G.Q., 1940, *Ancient Indian Colonization in Malaya*, in *JMBRAS* XVIII, 1.
- Wertheim W.F., 1956, *Indonesian Society in Transition*, The Hague: W. van Hoeve.
- Wheatley P., 1961, *The Golden Khersonese*, Kuala Lumpur.
- Wilkinson R.J., 1935, *The Malacca Sultanate*, in *JMBRAS* XIII, 2: 22–67.
- 1957, *Papers on Malays Customs and Beliefs*, in *JMBRAS* XXX, 4.

-
- 1959, *A Malay-English Dictionary (Romanised)*, London.
- Wilson A., 1928, *The Persian Gulf*, London: Allen & Unwin.
- Winstedt R.O., 1922, *A Malay Pantheist Charm*, in JSBRAS, 86: 261–267.
- 1938a, *The Chronicles of Pasai*, in JMBRAS XVI, 2: 24–30.
- 1938b, *The Malay Annals or Sejarah Melayu*, in JMBRAS XVI, 3.
- 1949, *The Malay Founder of Medieval Malacca*, in BSOAS 12, 3: 726–729.
- 1958, *A History of Classical Malay Literature*, in JMBRAS XXXI, 3.
- 1961, *The Malays. A Cultural History*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 1968, *A History of Malaya. Third Edition Revised*, Kuala Lumpur–Singapore: Marican & Sons.
- 1982, *The Malay Magician*, Kuala Lumpur.