RASSEGNA BIBLIOGRAFICA RAGIONATA SULLE ORIGINI DELL'ISLAM E LA LORO IMPORTANZA NEL DETERMINARNE I SUCCESSIVI SVILUPPI

1 - Dal problema delle origini alla formazione di una "retta opinione"

Ci si può domandare per quale ragione io abbia stimato necessario questo ritorno -non il primo!- su un argomento già trattato, e che ha già avuto un posto di rilievo nella sezione intitolata *Dopo e a lato*. La domanda è tanto più lecita in quanto questo testo, che ormai supera le 1000 pagine, è stato intitolato alla *Storia di un altro occidente* e si era concluso, nella precedente edizione, con un lungo capitolo sulla crisi dell'Occidente odierno

La ragione è insita nella stessa idea di tracciare una storia di ciò che l'Occidente, nel corso della sua lunga gestazione ideologica, aveva espunto da sé considerandolo cosa altra rispetto alla propria ideologia, quella che per chiarezza ho contrassegnato con la O maiuscola al fine di non confonderla con l'occidente reale, che abbiamo visto essere cosa alquanto più problematica.

Infatti, se le tesi del testo sono valide, le istanze emerse con il messaggio testamentario ma respinte dalla costituenda "ortodossia", debbono pur avere proseguito la propria storia altrove, perché le istanze non vengono meno per un atto d'autorità che ne dichiari la nullità ontologica: esse hanno una propria ragion d'essere e sopravvivono, magari altrove e in altre forme, in attesa di ripresentarsi dietro il primo angolo della storia. Anche questo lo avevamo visto, e nello stesso occidente, nonostante le ripetute sconfitte. Avevamo anche visto che esse avevano trovato un rifugio, benché malsicuro, in quel luogo che chiamiamo Oriente non soltanto per motivi geografici, ma anche -e soprattutto- per mettere in chiaro che si tratta di un luogo rifiutato (per i non allineati: vagheggiato) perché non aveva le credenziali giuste per far parte del *nostro* mondo. Certo, a molti era sembrato il luogo delle origini della umana sapienza, ma erano degli outsiders, non ultimi i protagonisti della Frühromantik: poi venne il colonialismo e la paccottiglia di una borghesia in cerca di sensazioni turistiche che la portassero ad evadere dalla puritana società industriale, ma di certo fiera di essere figlia della Ragione.

Tornando a quel rifugio, avevamo anche notato che di lì le cattive idee avevano la ancor più cattiva abitudine di ritornare di tanto in tanto nel nostro lustro palazzo, e fu per questo che, dopo aver parlato un po' di Bisanzio, ci eravamo dovuti rivolgere al mondo islamico per trovarvi la fonte di strane infezioni che di tanto in tanto si affacciavano ad impensierire l'Occidente, segno di una segreta affinità genetica. Fu così che, in *Dopo e a lato*, mi sembrò giusto trattare a lungo il problema delle origini dell'Islam e dei suoi sviluppi, per convalidare la tesi che avevo già espressa, di un suo legame con i fermenti del Giudeocristianesimo e di tutte quelle letture del Messaggio che avevano trovato le più variegate espressioni (incluso lo Gnosticismo e il Manicheismo) nel mondo mediorientale. Avevo espresso questa convinzione fondandomi sugli studi di numerosi autori, ma non potevo nascondermi che le opinioni al riguardo sono varie e dissenzienti.

Va detto infatti, che dopo i grandi studiosi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, assai scettici sulla Vulgata islamica, e dopo decenni di inversione di tendenza con la relativa (ancorché critica) acquiescenza ad essa, gli ultimi decenni, che hanno visto emergere di nuovo un forte scetticismo (portabandiera la Crone, sulla quale ci siamo dilungati) hanno creato una sorta di Kulturkampf tra i sempre più numerosi "scettici" o "revisionisti" e un agguerrito gruppo di studiosi "neotradizionalisti", circa la possibilità di conoscere la *realtà* (storica, culturale, ambientale e quant'altro) del *primo Islam*, da contrapporsi all'Islam a noi noto, da ritenersi, con buone ragioni, una *creazione ideologica* nata tra la fine del VII secolo e l'inizio del IX.

Poiché resto fermo nella mia convinzione di un rapporto diretto tra il messianesimo giudeocristiano e il sorgere dell'Islam *come soluzione originale data alle lunghe contese interne al monoteismo testamentario*, nel quale l'Islam si radica non soltanto per l'evidenza riconoscibile, ma *essenzialmente -ed è ciò che conta- come sbocco di esigenze presenti in quel messaggio e rimaste senza voce nel contesto delle neonate ortodossie*, ho voluto quindi sviluppare questa rassegna delle opinioni correnti e contrastanti dei vari studiosi su un argomento del quale, a voler parlare schietto, sappiamo pochissimo, ma sul quale è bene tener ferma l'attenzione, cercando di comprendere al meglio lo spirito che percorre questo pensiero, questa utopia, questo rapporto con il mondo. Comprenderlo non soltanto nella sua componente genetica, ma anche nella coerenza che con essa hanno i suoi molteplici sviluppi: da quelli che abbiamo visto condurre alla Shî'a estremista ("Gnostica") e all'Ismailismo, a quelli che hanno portato al rigido tradizionalismo sunnita, sino ad Ibn Taymiyya, a quelli che hanno condotto alla teosofia ishrâqî e alla mistica sûfî. Perché il mio sospetto è questo: nel momento di una sua innegabile crisi *l'Occidente si trova dinnanzi a un revenant*, a quella che ho già definito l'ombra di Banquo. Il volto oscuro di una vicenda, quella del messaggio testamentario le cui implicazioni più inquietanti furono espulse dalle rive nord del Mediterraneo, torna ad affacciarsi dalle rive sud; perciò, per prima cosa, dobbiamo capire quanto della *nostra* storia c'è all'origine di quella storia.

Ultima notazione: per la sua natura di rassegna, questo testo è redatto in modo molto schematico, sicché l'esigenza di una ragionevole completezza dell'informazione oggettiva induce, per economia, ad una sintassi scheletrica dell'esposizione. Diverso è il discorso laddove il commento di chi scrive rende necessaria un'esposizione più elaborata. Ciò detto, mi inoltro rapidamente nell'argomento partendo casualmente dalla citazione di un testo sul quale tornerò più tardi, a discussione inoltrata.

Nel testo di Shoemaker, *In Search of 'Urwa's Sîra: Some Methodological Issues in the Quest of "Authenticity"*, Der Islam, 85, 2, 2008, che rappresenta una recensione critica all'opera di Görke e Schoeler (cfr. *infra*, p. 1087) le conclusioni riassumono chiaramente il problema che si pone allorché si affrontano le origini dell'Islam, problema dal quale è germogliata la "scuola scettica": ahâdîth e Corano nascono verso la fine del I sec. H. per creare un'epopea religiosa e guerriera che faccia del popolo arabo e del "suo" Islam un popolo e una religione giustamente destinati al dominio del mondo. Ciò che realmente era avvenuto (l'origine della predicazione del Profeta, la sua stessa figura, la sua politica anche religiosa, i modi dell'espansione) è una storia avvolta da una zona grigia che non può essere illuminata dai falsi della Vulgata islamica. Sull'analisi del testo di Shoemaker tornerò *infra* (p. 1089); per ora faccio un primo accenno alle opinioni di Motzki, oggetto anch'egli della critica di Shoemaker.

In Motzki, *Dating Muslim Traditions*, Arabica, 52, 2005 si notava, al contrario quanto segue:

> - a p. 220 Motzki mette in luce tutti i passaggi ipotetici dei metodi criticati (*scil.*: i vari metodi fondati sull'analisi degli asânîd e dei matân, da Goldziher a Juynboll e Cook) per dedurne la ovvia non certezza dei risultati: ovvia perché un'ipotesi -quale è quella che guida la loro ricerca- non è niente più di un'ipotesi. Su questo Motzki ha ragione, egli però sembra ignorare la necessità di procedere con i limiti dell'ipotesi, perché la non verificabilità, per non dire le contraddizioni, della Vulgata islamica, *costringe* a tentare di formulare un'ipotetica storia alternativa, guidata da ipotesi le più ragionevoli possibili. I limiti evidenti dei metodi criticati non consentono dunque di rivalutare quella Vulgata che è comunque un'invenzione. Al riguardo debbo notare -questo lo vedremo in seguito nel corso dell'esposizione- che il quadro storico parla chiaro circa un'origine dell'Islam in ambiente giudeocristiano, e che le tracce di tale origine sono presenti nel Corano e negli ahâdîth. La "scuola scettica" ha certamente i propri limiti; essa non dà certezze, parte soltanto dall'evidenza della inattendibilità della Vulgata, ma si è sviluppata per ottime ragioni. Senza giungere alle provocazioni di *Hagarism* è evidente che la Vulgata è un falso storico costruito a posteriori sulla zona grigia delle origini, forse dimenticate: un falso storico costruito ad arte e per ragioni "ideologiche" contingenti. Relativamente al testo di Motzki noto inoltre in particolare:
> - a p. 222 Motzki non può pretendere di attribuire storicità ai single strands, cioè a quelle catene di trasmissione che passano da un singolo trasmettitore a un altro singolo trasmettitore, che Juynboll considera inventate: è vero che non tutti i single strands potrebbero essere falsi, ma nessuno, in quanto single, può ottenere la controprova della propria veridicità.
> - a p. 226 si ripete lo stesso passaggio indebito: la non certezza che l'isnâd sia falso non può rendere vera la tradizione trasmessa per il solo motivo che non si può escludere che essa sia vera. L'unico approdo cui può condurre la critica di Motzki è un relativismo che non giova a nulla: tutt'al più porta ad arrestarsi davanti alla zona grigia e a rinunciare a capire la nascita e il primo sviluppo dell'Islam.
> - a p. 235, l'affermazione di Motzki che non si può pensare che tutti i trasmettitori di tradizioni costituissero una banda di falsari, ha una sua ragionevolezza ma cade nel vuoto, perché non considera il modo col quale si forma, in tema di agiografia, il falso collettivo in "buona fede".
> - a p. 253 il relativismo del capoverso conclusivo sfonda porte aperte ma conduce nel nulla, a causa della realtà incontestabile della "zona grigia" e dell'entità del suo grigiore. Sottolineare l'alta ipoteticità degli assunti dai quali parte la "scuola scettica", non ha come *logica* conseguenza la rivalutazione della Vulgata. *Si tratta di un falso sillogismo.*

La storia degli eventi dell'inizio e della prima espansione, con tutti i suoi punti oscuri, è un problema che si pone a tutti gli storici, scettici o "col turbante nel cervello" che siano; le loro conclusioni sono sempre in qualche modo insoddisfacenti per la necessità di dover superare la zona grigia avendo soltanto due alternative: accontentarsi di un racconto agiografico nato a posteriori o formulare ipotesi che hanno tutti i limiti di ogni ipotesi, quindi non costituiscono certezza. Tuttavia, l'origine della religione islamica nelle forme che conosciamo storicamente, e con ciò le radici della cultura islamica quale essa si manifesta, con le sue convergenze e le sue divergenze dalla cultura dell'Occidente: quell'origine sì, m'interessa, altrimenti non avrei condotto questa lunga indagine che parte dallo "altro occidente".

Ora, quell'origine si colloca, per quanto è dato di congetturare, nella religiosità delle tante eterodossie giudaiche, cristiane e giudaicocristiane che pullulavano nella penisola araba e che ne costituivano il sottofondo religioso, al netto di quel paganesimo (jâhiliyya) attestato, sì, nelle tradizioni, ma elevato sovente al rango di principale interlocutore nel mondo preislamico. Il termine jâhiliyya (paganesimo, ma anche, più generalmente, ignoranza dell'Islam) è, del resto, così generico da estendersi, per un fondamentalista islamico, alla cultura dell'occidente tout-court. Sembra comunque che il mondo arabo pre-islamico fosse, anche in presenza di idoli, sostanzialmente monoteista (cfr. M.J. Kister, *Labbayka, Allâhumma, Labbayka...*, J.S.A,I., 2, 1980).

La variegata religiosità testamentaria che abbiamo ricordato, fu dunque rielaborata dal Profeta in un originale messaggio dal quale scaturì l'Islam, non per caso posto come "vera" religione in alternativa alle altre due (Giudaismo e Cristianesimo) accusate di aver dimenticato o contraffatto il lascito veterotestamentario al quale l'Islam stesso intendeva richiamarsi, in una versione tutta sua.

Questo però fu soltanto l'inizio di un processo che richiese poco meno di un secolo per condensarsi in un libro e in una tradizione, ciò che avvenne nel preciso momento nel quale gli Arabi, identificandosi con una propria originale religione, codificarono una propria epopea delle origini che ne faceva i destinali conquistatori di un mondo. Il processo di definizione religiosa in direzione di una ipotetica "ortodossia" continuò poi ben più a

lungo, sino alla vittoria degli 'ulamâ', alla fondazione dell'usûl al-fîqh, all'affermazione dello ahl al-sunnah wa 'l-jamâ'a: eventi che coprono un periodo di circa 200 anni e che si possono seguire storicamente.

L'evidenza di una evoluzione a partire da oscure origini che appare al di là di ogni ragionevole dubbio -almeno per chi non si consegni alla Vulgata islamica- pone tuttavia un problema circa i modi concreti in cui essa avvenne nel corso dell'oscuro primo secolo, quello che va dall'iniziale predicazione del Profeta (610-622 d.C.) e dalla sua morte (632 d.C.) al periodo degli Omeyyadi (685-750). Il problema è: questa evoluzione che lampeggia nel Corano e nella cronologia supposta degli ahâdîth e dei loro testi, come avvenne? attraverso quali vicende?

Per questa ragione l'evoluzione religioso-culturale (i due elementi non vanno mai separati) non può scindersi da quella storica; ma la Vulgata islamica, coagulatasi tardi rispetto agli eventi narrati, oltre a non ricevere conferme esterne dai documenti coevi di origine non islamica alquanto silenti, non offre alcun appoggio alla constatata evoluzione religiosa. Questa può essere compresa soltanto a partire dalle ipotesi (ché tali sono) di studiosi, che, pur non appartenendo in senso stretto alla "scuola scettica", senza giungere per l'appunto alle provocazioni di *Hagarism*, mostrano comunque il carattere artificioso della Vulgata islamica. Con tutti i loro dubbi e divergenze di opinioni, questi studiosi che mantengono un atteggiamento fortemente critico, pur non costituendo un fronte dottrinale omogeneo offrono infatti il quadro più attendibile, ancorché necessariamente fondato su ipotesi. La differenza tra essi e i rappresentanti della scuola scettica si riassume nel modo di accostarsi alla Vulgata: mentre questi ultimi ne sostengono l'inutilità (e magari inventano storie alternative), i primi si sforzano di raggiungere non tanto un "nucleo di verità" (c'è anche chi a ciò si adopera) quanto gli indizi di un processo storico nascosto sotto le "invenzioni" e rintracciabile attraverso la loro analisi critica

Se il quadro sin qui esposto è accettabile -pur con i suoi dubbi- sicché i risultati di un atteggiamento radicalmente critico verso la Vulgata sembrano gli unici sui quali si possa ragionare abbandonandone gli aspetti agiografico-ideologico-politici, *viene allora confortato quanto ho sostenuto da sempre nella storia dello "altro occidente*".

Viene confortata l'osservazione che l'ideologia di Occidente e l'Islam sono i due esiti antitetici scaturiti da una medesima radice, il messaggio testamentario nelle sue molteplici possibilità di lettura, che in occidente furono messe al bando da una istituzionalizzazione avvenuta all'insegna del Razionalismo classico, mentre nel mondo mediorientale proliferarono dispiegando la propria variegata potenzialità eversivo-rivoluzionaria sinché non furono rielaborate in nuova propositività dall'opera geniale di un Profeta-guerriero. Questa osservazione consente di comprendere in una nuova e più significativa luce la facilità con la quale la cultura proveniente dal mondo islamico poté far scaturire nuove eterodossie nell'occidente medievale, innestandosi su un substrato rimosso ma mai eliminato dalla cultura egemone. Nel VII secolo dall'eterodossia nacque l'Islam; nel XII l'Islam genera in occidente nuove eterodossie (nuove rispetto a quelle che viaggiarono sull'asse Roma-Bisanzio-occidente). Tra queste cospicua fu la cultura alchemica, giustamente definita come una forma di religione alternativa (cfr. p 430). Il tutto all'insegna di quella visione ontologica genericamente "neoplatonica" (più o meno "popolare" secondo un tradizionale giudizio sul quale esprimemmo perplessità) che in modi diversi e contraddittori caratterizzò ovunque la lettura "razionale" -cioè dottrinale, tanto egemone quanto marginale, con esiti opposti per l'opposto Erlebnis- del messaggio testamentario.

Tra coloro che si discostano dalla scuola scettica in nome di un'analisi critica dei testi (cioè delle tradizioni) che metta la Vulgata in grado di "parlare" il suo non-detto sulla storia del primo Islam, interessante è l'analisi di F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, Princeton, The Darwin Press, 1998, che si muove sulla scorta di A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition*, 2nd Ed. in coll. with L.I. Conrad, Princeton, The Darwin Press, 1994. Quest'ultimo aveva notato nella storiografia araba la sospetta ripetitività di stereotipi (tra i quali il motivo della "superiorità" dei Compagni) che denuncia una visione artificiosa del primo Islam, costruita in epoca più tarda: in mancanza di documenti originali si ripetono schemi formulari analoghi per eventi diversi. Sappiamo infatti che ci vollero molti anni prima che si tentasse una datazione degli eventi stessi, al punto che v'è incertezza persino sulla data di nascita del Profeta (cfr. Conrad, 1987, cit. in Bibl. a p. 1014); la tradizione fu inizialmente orale e mancava un'annalistica. Si proietta, nella lettura degli eventi, un atteggiamento anacronistico circa la società e le strutture del governo del primo Islam, ciò che denuncia una costruzione avvenuta in epoca più tarda. Vi sono degli evidenti falsi (ad esempio il viaggio di 'Umar a Gerusalemme, verosimilmente un hadîth nato ai tempi di 'Abd al-Malik per dare sacralità a Gerusalemme nel momento nel quale la Mecca era nelle mani dell'anticaliffo Ibn al-Zubayr (pp. 180-182); sull'argomento vedi anche Busse, 1986, *infra*). Vi sono poi tópoi che, pur avendo potuto avere origine da fatti storici, sono ripetuti per riempire vuoti interpretativi. Del resto, è vicenda nota che la nascita degli ahâdîth risalga all'epoca omeyyade con al-Zuhrî, argomento sul quale vedi anche C. Cahen, *L'historiographie arabe: des origines au VIIe siècle H.*, Arabica 33, 1986.

Partendo dunque dalla necessità di esaminare criticamente i testi, Donner si pone una domanda propedeutica: per quale ragione i Musulmani iniziarono a scrivere la propria storia? Donner segnala innanzitutto una cosa, che lo vede d'accordo con Rubin (*infra*): è un errore considerare il materiale della Sîra, cioè la documentazione sulla vita del Profeta, come un'elucubrazione cresciuta a commento del Corano; esso, secondo Donner, fornisce, al contrario, indicazioni sulle origini indipendenti dal Corano. Egli nota inoltre che le diverse

"ortodossie" dell'Islam (Sunniti, Shî'iti, Khâridjiti) sono sostanzialmente d'accordo sui *fatti* relativi alla storia delle origini, al di là delle proprie differenti posizioni. Tra questi fatti ve ne sono alcuni di indubbio interesse che vedremo segnalati anche da Rubin; qui ricordo l'episodio segnalato da M.J. Kister, *A Bag of Meat: A Study of an Early Hadîth*, B.S.O.A.S., 33, 1970, che fa balenare l'esistenza di una fase idolatra nel giovane Maometto, prima della sua Rivelazione, ciò che smentirebbe i racconti sulla *'isma*, cioè sulla sua natura resa estranea al peccato grazie all'intervento angelico (su questo e su una testimonianza antica e molto più credibile circa l'apparire della rivelazione, cfr. Rubin *infra*). Donner peraltro insiste molto, in opposizione alla scuola scettica, contro la tarda età del Corano così come lo conosciamo, che, vorrei notare, è tuttavia altra cosa dall'età di singole sûre o versetti. Su questo argomento si è già trattato nel testo, e tuttavia vi tornerò nuovamente esaminando l'opera di de Prémare (*infra*); per ora mi limito a segnalare l'intervento di G.R. Puin, *Observations on Early Qur'ân manuscripts in San'â'* in Wild, The Qur'ân as a Text, cit. in Bibl. a p. 1015, il quale sostiene (p.111) che dall'esistenza di questi frammenti si può affermare "che la più gran parte delle sûre non furono scritte e sistemate nella loro forma finale al tempo di Maometto" e che ciò pone domande su che cosa fosse il Corano al tempo dei quattro Califfi "ben guidati" (p. 110). Per completezza debbo tuttavia segnalare anche che le affermazioni di Puin sono state radicalmente smentite in un recente e documentato articolo di B. Sadeghi e M. Goudarzi, *San'â' and the Origins of Qur'ân*, Der Islam, 87, 1, 2010 (pp. 1-129) che analizza un testo abraso del Corano, le cui tracce sono presenti sotto quello attualmente visibile sulla pergamena, e ritiene che le varianti di questo testo (da loro datato al 650 grazie ai risultati del radiocarbonio, ma che con certezza può essere ritenuto soltanto non posteriore al 670) siano perfettamente compatibili con il testo 'uthmânico, con ciò confermando un'esistenza del testo sacro nella sua formulazione canonica (non nella disposizione delle sûre), sin dal tempo dei Compagni. Al riguardo non si può tuttavia ignorare che R. Hoyland, *New Documentary Texts, and Early Islamic State*, B.S.O.A.S., 69, 2006, ha segnalato, a p. 406 in n. 54 e da fonte orale che sembra attendibile, l'inattendibilità delle datazioni al radiocarbonio del documento di San'â': sicché sembra si possa ragionevolmente concludere che il valore cronologicamente testimoniale del documento sia ancora puramente ipotetico.

Per Donner comunque, il problema non è quello dell'antichità del materiale, ma dell'età della sua sistemazione nell'attuale forma. Senza contare il legittimo sospetto di alcuni sulla sûra 17 (Il viaggio notturno) per la quale può valere quanto notato circa il viaggio di 'Umar a Gerusalemme. Ad ogni buon conto Donner, come Rubin, tiene ben distinto il materiale del Corano, di natura liturgica, da quello degli ahâdîth a contenuto "storico": il Corano infatti non fa cenno ai contenuti "politici" degli ahâdîth. In alcuni ahâdîth compare un substrato storico antico, anche pre-islamico, anche quando questi sono di epoca tarda, ad esempio 'abbâside; la forte presenza in altri di Profeti Giudei e Cristiani, maggiore che nel Corano, fa di essi un elemento di autorappresentazione dell'Islam, come il fatto che nel Corano il Profeta appare come un semplice uomo (su questo vedi l'interessante analisi di Sellheim, *infra*). Ciò non toglie, debbo notare, che molti ahâdîth siano decisamente tardi, come quelli su 'Umar a Gerusalemme discussi da Busse, o sull'adulterio, trattato da de Prémare, *Prophétisme et adultère. D'un texte à l'autre*, RE.M.M.M. 58, 1990/1994 (*infra*).

Interessanti sono le considerazioni di Donner sul rigido pietismo della nuova fede: apocalitticismo e una notevole aridità umana, che rende irreali personaggi come quelli della Sûra di Giuseppe (per la quale fa riferimento a Johns e a Stern, i quali peraltro si occupano dell'episodio [Sûra 12] sotto altro profilo). A.H. Johns, *Joseph in the Qur'ân: dramatic Dialogue, Human Emotion and Prophetic Wisdom*, Islamochristiana 7, 1981, vi vede infatti un utilizzo strumentale del racconto, volto al fine di creare modelli di ruolo per i Musulmani proiettando sul Profeta le figure ora di Giuseppe, ora di Giacobbe. Anche M.S. Stern, *Muhammad and Joseph: a Study of Coranic Narrative*, J.N.E.S., 44, 1985, vede uno specchiarsi del Profeta nel modello di Giuseppe; debbo tuttavia segnalare che il suo articolo è introdotto da una premessa (non necessaria) sull'ambiente religioso della Mecca che mi sembra poco sostenibile, perché trascura la presenza cristiana tra le radici culturali della predicazione del Profeta, cosa che gli riesce possibile soltanto perché egli tende a delineare tale presenza in base alla presenza dell'ortodossia e dei libri canonici. Il quadro era in realtà ben diverso, come si evince dallo stesso testo coranico. Su questo problema (Giudaismo, Cristianesimo e Giudeocristianesimo alla radice dell'Islam) torneremo *infra* esaminando l'importante lavoro di Wasserstrom; tuttavia è bene ricordare che *tutti* questi gruppi aspettavano un Messia che fu poi identificato con Maometto; e che l'attesa del Messia (in questo caso come seconda Parusia) è un tratto del Millenarismo giudaico che passa in eredità anche al primo Cristianesimo, come s'è visto a suo tempo. Da quest'ultimo il Millenarismo, duramente combattuto dal realismo politico della Chiesa di Roma, scompare formalmente soltanto con la scomparsa del Montanismo all'inizio del IV secolo (cfr. p. 74 in n. 120, *supra*). Per conseguenza, soltanto se ci si rapporta astrattamente ad una "ortodossia" cristiana estranea all'ambiente di riferimento dell'Islam, si possono considerare *giudaizzanti* tutte le attese messianiche, anche dei Cristiani, che confluiranno nell'Islam.

Le considerazioni di Donner sono interessanti, perché richiamano aspetti tipici della cultura della marginalità e del suo Razionalismo subalterno già da me segnalati: cfr. *supra*, p. 169 per quanto riguarda i Catari e *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*, p. 53, per quanto riguarda gli Gnostici. Il Corano, nota poi Donner, presenta una morale eterna (p. 83), è astorico (p. 84). Il concetto di sunnah appare soltanto nel 66 H. con il primo riferimento al Profeta: sino ad allora le iscrizioni note hanno contenuti di sola pietà religiosa. Dunque nel primo periodo la fonte di guida dovette essere il solo Corano, peraltro tramandato oralmente, e gli ahâdîth risalivano ai Compagni, non al Profeta: la cristallizzazione dei momenti identificati ex-post come arché della comunità

avviene soltanto tra il 60 e il 70 H. allorché essi vengono identificati nel percorso terreno di Maometto. Prima di allora ai credenti poco importava "che cosa avvenne realmente". A quel periodo risale anche l'innalzamento degli asânîd al Profeta.

A questo punto possiamo iniziare a delineare il senso che ha per Donner l'analisi critica delle tradizioni: nell'ultimo terzo o quarto del I sec. H. la comunità islamica si pone il problema del proprio ruolo e della propria legittimazione in esso, anche nei confronti delle altre comunità monoteiste che ormai fanno parte del suo vasto impero (Giudei, Cristiani, Zoroastriani). Questo processo dura sino alla metà circa del II sec. H., dopo di che inizia il periodo della storiografia classica (II-IV sec. H.) La storia dell'Islam così come ci è giunta attraverso la Vulgata prende in considerazione gli eventi in funzione della comprensione che l'Islam ha di se stesso; non è narrazione di fatti, è l'autorappresentazione dell'Islam in una ierostoria. La "storia" degli storici musulmani è una storia sacra nella quale si specchia il destino dell'umanità, una metastoria nella quale gli eventi sono epifania del progetto divino. La storia di Tabarî è una spiegazione storica del ruolo della comunità islamica nel III-IV sec. H., come risultato della guida di Dio nelle vicende umane (p. 130); in questa storia nasce il mito dell'età dell'oro al tempo dei due primi Califfi, interrotta dalla Fitna (p. 131). I primi tre secoli di storiografia islamica sono centrati sulla vita del Profeta, sulle conquiste e sulle lotte degli 'Alîdi, e ciò vale sempre, indipendentemente dall'appartenenza settaria degli autori (p. 137). Siamo dunque in presenza di elaborazioni di temi originari della prima storiografia, racconti storici o pseudostorici riarrangiati per mancanza di fonti o per disinteresse ad esse. Ai Musulmani era impossibile concepire diversamente la propria storia (p. 138).

Due miti nacquero in questo periodo in funzione della distinzione che i Musulmani intesero porre tra sé e gli altri monoteisti, Giudei e Cristiani: la profeticità di Maometto e la falsificazione dei propri stessi testi da parte di Giudei e Cristiani. La Sîra doveva far fronte all'agiografia cristiana e il periodo omeyyade è il momento di confronto/distinzione con Giudei e Cristiani. L'iscrizione del Duomo della Roccia ha un significato antitrinitario. Donner sostiene il carattere strumentale dei tanti racconti inventati, ma il suo scopo è situare gli inizi della storiografia islamica nel loro contesto proprio, per comprendere le ragioni di tale fenomeno e quindi illuminare gli aspetti evolutivi di quella società. Nel periodo formativo, dunque, i credenti raccolsero ricordi e documenti con riferimento ai soli temi che per loro erano significativi e utili agli scopi contingenti, sotto l'impulso degli Omeyyadi; in quel momento però non v'erano più testimoni degli eventi del periodo meccano e fu fabbricato un materiale riflettente i problemi del tempo.

Un'interessante conferma del modo di procedere di Donner, viene dall'analisi di Sellheim, *Prophet, Chalif und Geschichte. Biographie des Ibn Ishâq*, Oriens 18/19, 1995/1996, che riguarda la storia di Ibn Ishâq. Sellheim riconosce nel materiale storico offerto la presenza di tre "strati", secondo un'analisi che può essere valida in generale anche per altri testi. C'è un 2° strato, il più superficiale, nel quale è evidente il sostegno ideologico di Ibn Ishâq alla causa degli 'Abbâsidi, per i quali egli lavorava e che divengono il punto d'arrivo della vicenda islamica. C'è poi un 1° strato nel quale si assiste alla presentazione di Maometto come autore di miracoli. Questo testimonia lo sforzo dei fedeli che s'ingegnano a porre il proprio Profeta sul piano dei paradigmi offerti dai Profeti del Giudaismo e del Cristianesimo, per mostrare che la sua venuta fu il compimento della Rivelazione, già prevista all'interno dei testi giudaici e cristiani (il Paracleto, l'Eletto). Vengono creati paralleli con il leggendario giudaico e cristiano, e anche con quello zoroastriano. Il carattere "orientato" della vicenda del Profeta si legge nelle sue tre fasi: dapprima povero e perseguitato (un motivo agiografico della Sîra, secondo M. Lecker, *Did the Quraysh conclude a Treaty with the Ansâr prior to the Hijra?*, in People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muhammad, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2005: in realtà non ci fu persecuzione, ci sarebbe stato un accordo per consentire un tranquillo passaggio del Profeta dalla Mecca a Medina); poi capo di un movimento a Medina; infine signore incontrastato della penisola arabica. Sotto il 1° strato c'è infine quello che Sellheim definisce lo "strato di fondo" (Grundschicht) che rispecchia, in qualche modo, eventi che hanno una loro storicità (p. 73). Del resto, i fatti di Medina dovettero essere rimasti ben chiari per i contemporanei e per gli immediati successori, anche se non si può parlare di una puntuale vicenda storica, perché in essi si può riconoscere una crescente tendenza a vedere nel Profeta il futuro signore della penisola, cioè a rileggere il passato come prova degli eventi successivi. Tutto è visto alla luce delle scelte maturate dalla comunità *dopo* la morte del Profeta (la religione come Legge, l'espansionismo militare: pp. 78-83). Dopo la morte, la figura del Profeta si trasforma da quella dello "strato di fondo" a quella del 1° strato. A p. 86 viene infine l'osservazione conclusiva, molto importante, di Sellheim: è un errore voler affrontare la storia sul piano di morti fatti; la storia inizia soltanto là dove essa diviene vivente e comprensibile, dove si incontrano gli uomini che l'hanno fatta, quando ci si trova faccia a faccia con loro sulla base delle testimonianze tramandate: *si tratta di capire perché s'è fatto ciò che s'è fatto, come nel caso della morte del Profeta* (che egli ripete dal testo di Ibn Ishâq). *Il senso di quelle tradizioni non è nella loro "verità" ma nel perché della loro nascita*. Nel caso addotto, l'analisi critica mostra che Maometto muore come un uomo normale (strato di fondo) ma le sue ultime parole sono una profezia della Fitna (1° strato) e muore senza nominare un successore (2° strato, non pro-omeyyade e non pro-'alîde, in funzione della finale affermazione degli 'Abbâsidi, per i quali scriveva Ibn Ishâq). Conclude Sellheim che la vita e le opere del Profeta vanno comprese nel quadro della Rivelazione coranica, come *storia sacra* che va dalla Creazione agli 'Abbâsidi: Ibn Ishâq ha meritato per questo il ruolo di padre della "storia" islamica (p. 91).

Ricapitolando, mi sembra quindi di poter inserire a titolo provvisorio le analisi di Donner e Sellheim all'interno delle ipotesi che vado perseguendo (e in ripetizione di quanto già sostenuto in *Dopo e a lato*) nel modo che segue.

Ciò che si cela nella "zona grigia" e che la Vulgata tende ad obliterare, è che -anche se non ci si pone sul piano della "scuola scettica"- l'Islam sicuramente non nacque così come esso afferma di ricordare nella propria autorappresentazione post-conquista, che fu dettata da circostanze puntuali maturate nell'ultimo terzo o quarto del I sec. H. Esso sembra germinare -come affermato in *Dopo e a lato* e come vedremo nel seguito di questa rassegna bibliografica- da un crogiolo giudaico-cristiano, cioè da una lettura eterodossa dei due Testamenti (che non per caso vengono ritenuti falsificati nelle loro letture "ortodosse") e comunque in continuità con il messaggio del quale l'Islam si proclama infatti il "vero" compimento. Come ho già affermato a p. 902, per la prima volta la marginalità crea una propria società al termine di una rivoluzione vincente. In questo occorre cautela nel pensare che l'Islam si arroghi, a torto, di essere "il" compimento di quel messaggio; l'Islam infatti ne resta comunque "un" (possibile) compimento se il messaggio testamentario lo si intende, come io ho ritenuto di intenderlo, la grande svolta che delegittima la società retta dal Razionalismo classico. In tale prospettiva è perfettamente coerente il rapporto che l'Islam stabilirà con la "filosofia", cioè con il pensiero greco classico e con le sue discendenze, e lo è nella conclusione che matura con al-Ghazâlî. Dopo di allora la speculazione razionale (non però razionalista) potrà essere soltanto quella della teosofia ishrâqî o quello della mistica sufî sull'unicità dell'esistenza (wahdat al-wuǧûd). Il messaggio testamentario, destituendo il concetto di verità come epistéme (calata dall'alto dal filosofo-professionista-del-sapere) sostituito con quello di verità/testimonianza, può infatti essere letto e vissuto come messaggio rivoluzionario che sovverte il mondo della storia, cristallizzato nella Ragione classica.

Di qui le due alternative che ho già sottolineato: quella gnostica (questo mondo è una contraffazione da irridere nelle sue leggi perché il "vero" mondo è altrove) e quella apocalittico-millenarista (questo mondo, che è contraffazione, finirà, ovvero sarà abbattuto per realizzare qui il "vero" mondo). Nel primo caso l'accento si pone sul "mondo" tout court; nel secondo su *questo* mondo, che sarà sostituito da un mondo "di giustizia" (cfr. l'Appendice alla V ed.). Nella pretesa di realizzare in terra il "vero" mondo, l'utopia si volge però in atopia: *qui si legge la continuità dell'Islam con la cultura della marginalità*. Sull'Apocalitticismo islamico cfr. D. Cook, *infra*; si tratta di un tema tuttora vivo come fa notare in altri testi lo stesso autore (cfr. *supra* p. 832; cit. in Bibl. a p. 848)

Naturalmente, è quanto meno ovvio che un fenomeno della vastità e della complessità dell'Islam non possa essere rinchiuso in una dimensione sociale e intellettuale così ristretta: esiste non soltanto, sia pur minoritario e malvisto, un Islam "liberale", così come esistettero, e ne accennerò, almeno sino al IX-X sec. d.C., pensatori musulmani decisamente critici dell'atopia, che soltanto l'avanzare irresistibile del tradizionalismo mise a tacere; ma ciò che intendo sottolineare è altro, cioè che certi sviluppi sono perfettamente coerenti con certe origini, da collocarsi nel fenomeno che vide la cultura della marginalità -che l'Occidente aveva espulso grazie alle proprie "ortodossie"- costituirsi in modello politico vincente.

Il "sectarian milieu" dal quale l'Islam trae origine, si legge nel fondamentalismo. Al di là di tutte le polemiche, incluse quelle interne all'Islam, non si può infatti negare che il fondamentalismo abbia una propria logica, coerente con l'origine stessa dell'Islam così come essa si configurò, nella forma di autorappresentazione, tra l'epoca omeyyade e quella 'abbâside. Esso ne discende attraverso il vincente tradizionalismo che prende i toni del Salafismo e che trova strutturazione nel pensiero di Ibn Taymiyya, erede soltanto parziale di al-Ghazâlî (cfr. *supra*, p. 898) Il fondamentalismo può dunque essere inteso anche così: rabbia e frustrazione da impotenza nel momento dell'implosione dell'utopia in atopia, momento che disegna il vicolo cieco del razionalismo subalterno.

Tornando a Donner e a Sellheim, si può dunque vedere la Vulgata come costruzione nata per dare un senso storico al ruolo degli Arabi musulmani nel percorso che va dagli albori dell'Islam al Califfato 'abbâside; si tratta di una storia della salvezza, una storia sacra, una teologia della storia che dipana in terra il piano divino sul destino dei popoli, sicché le origini (ciò che realmente accadde) restano immerse pur sempre in una zona grigia. I barlumi di storia che s'intravedono possono soltanto illuminare le ragioni di quella Vulgata e una diversa realtà sottostante, ma la Vulgata in quanto tale viene comunque smentita, senza peraltro consentire storie alternative. In questo senso la critica di Donner alla scuola scettica ha valore soltanto se si riferisce alle ricostruzioni fragili come, ad esempio, quella di *Hagarism*, perché, per il resto, la sua ricerca non fa che ribadire l'ideologicità della Vulgata. La critica più interessante all'errore di prospettiva della scuola scettica viene, se mai, da Sellheim, il quale lo mette bene in luce, ed è quello di pretendere di delineare una "storia" di "ciò che realmente accadde", una storia di "morti fatti" senza porsi il problema di capire la cosa più importante, *perché* accadde ciò che accadde, laddove "ciò che accadde" è la costruzione della Vulgata. Quella è la possibile storia della nascita dell'Islam, una storia che si forma nei primi 70 anni circa dall'Egira. Vedremo questo problema emergere ancora nell'analisi di Rubin.

Una nota a parte merita infine il problema della cultura della marginalità e del razionalismo subalterno così come esso si rivela presente nell'Islam, sin dagli albori, in questa costruzione ideologica che ho definito più

volte la "Vulgata". Ho riferito sopra di ciò che traspare dalla Sûra di Giuseppe; parimenti avevo fatto cenno (cfr. *supra*, p. 948) alla rigida letteralità con la quale i falâsifa recepiscono il pensiero greco, senza quell'aperta o riservata coscienza autocritica, quel senso del limite delle proprie "verità" che caratterizza Platone, per .non parlare di un pensatore problematico come Aristotele ("gli Arabi non avevano alcuna sensibilità per il sottile velo d'ironia che circonda come un'aura tutto ciò ch'è socratico" cfr. Klein-Franke, p. 134 [cit. in Bibl. a p. 1016]). Il pensiero islamico accetta (con i filosofi) o respinge (con i teologi) quel pensiero nella sua assolutezza, col risultato di perderne in parte la ricchezza (con i filosofi) o di rigettarla rinunciando così a sviluppare un pensiero più ricco (con i teologi); ciò perché, come ho sottolineato nel criticare la lettura straussiana dei falâsifa, la premessa di questi ultimi era *religiosa*, e nasceva, come già era avvenuto per le altre religioni testamentarie, dall'esigenza di misurare la propria fede con la grande cultura classica. Anche lungo questa via l'Islam volle darsi una propria identità, soltanto che, nell'Islam, questa fu la via perdente.

Manca dunque, negli schemi dottrinali di un Islam algidamente "pietista" (per usare la definizione di Donner) il senso dell'ironia, nel significato letterale della parola; la capacità di arrestarsi dinnanzi alla complessità dell'umano, all'irriducibilità dell'uomo entro qualsivoglia schema ideale. Il suo obbiettivo, ben espresso nel concetto di "comandare il bene e proibire il male" sembra essere la fabbricazione di replicanti. Ma questa aridità è precisamente la caratteristica del razionalismo subalterno, opposto a quello egemone, che ho rilevato più volte nel trattare il problema della marginalità e della sua spasmodica tensione verso la realizzazione di un astratto "mondo di giustizia", non più collocato come stella polare in Utopia, ma calato in terra come atopia. L'apocalitticismo e il millenarismo delle origini -il tratto distintivo della marginalità sotto ogni latitudine- sono il prodromo della lunga operazione culturale che va dagli 'ulamâ' dell'ottavo-nono secolo a Ibn Taymiyya.

Tornando al problema delle origini, cito ora sei articoli di Busse che vanno nella direzione introdotta. Il primo di essi, *'Omar b. al-Hattab in Jerusalem*, J.S.A,I., 5, 1984, mette in luce che gli Arabi si consideravano i legittimi successori dei Giudei (p. 88) in un'ottica messianica dalla quale derivò ad 'Umar il titolo di al-Fârûq, colui "che distingue", cioè che ristabilisce la "vera" Legge, distingue i buoni dai malvagi, i credenti dagli infedeli: un appellativo, dunque, messianico (pp. 91-94). Il significato dell'appellativo "Fârûq" è lungamente analizzato da S. Bashear, *The Title "Fârûq" and its Association with 'Umar I*, S.I. 72, 1990. Bashear esamina varie possibili ipotesi e conclude che il significato più probabile è da connettersi con l'attesa messianica dei Giudei relativa alla fine della dominazione cristiana di Bisanzio su Gerusalemme, confermando così l'ipotesi di Crone-Cook in *Hagarism*. Busse mette anche in luce che a quel tempo gli Arabi conquistatori non avevano ancora assunto la definitiva identità di "musulmani" (p. 115); la loro posizione era comunque dottrinalmente anticristiana, come mostrano le iscrizioni del Duomo della Roccia (p. 118).

Il secondo articolo, *'Omar's Image as the Conqueror of Jerusalem*, J.S.A,I., 8, 1986, riprende il precedente per esaminare tutte le leggende (postume) relative alla presenza di 'Umar alla conquista di Gerusalemme, e tenta di comprendere la ragione della loro nascita, poiché il fatto non sembra essere accaduto (vedi, al riguardo, Noth, *supra*). Busse ritiene che ciò debba inquadrarsi nella progressiva assunzione della città nell'ambito della storia sacra dell'Islam, un evento accompagnato da episodi leggendari, e che da ciò risulti evidente l'autorappresentazione dell'Islam come compimento del Giudaismo, in opposizione al Cristianesimo.

L'argomento è trattato ancora nel terzo articolo, *The Church of the Holy Sepulchre, the Church of the Agony and the Temple. The Reflection of a Christian Belief in Islamic Tradition*, J.S.A.I., 9, 1987. Qui egli descrive l'intreccio e il rinvio speculare di temi leggendari tra Giudei e Cristiani, riflessi negli ahâdîth, dal quale risulta evidente l'autorappresentazione dei Musulmani come legittimi eredi del Giudaismo, in opposizione al Cristianesimo.

Nel quarto articolo, *The Destruction of the Temple and its Reconstruction in the Light of Muslim Exegese of Sûra 17: 2-8*, J.S.A,I., 20, 1996, egli tratta del diverso rapporto che ebbero i Cristiani e i Musulmani con l'area del Tempio distrutto. I Cristiani non avevano più alcun interesse alla sacralità dell'area, perché per loro il Tempio è nel Padre e nel Figlio, è dunque un'entità ultraterrena che splenderà nella Gerusalemme celeste alla Fine dei Tempi. I Musulmani, viceversa, si consideravano i restauratori della "vera" Legge (si ricordi il tema centrale di tutte le eterodossie, fondamentale anche nella dottrina islamica, la falsificazione dei testi da parte delle ortodossie) perciò vi costruirono il Duomo della Roccia.

Il quinto articolo e il sesto deviano parzialmente dagli argomenti sopra trattati, ma riguardano pur sempre il rapporto tra l'Islam e Gerusalemme.

In *Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension*, J.S.A,I., 14, 1991, Busse fa riferimento a precedenti di ascensioni che hanno luogo in testi Apocrifi e Pseudepigrafi, cioè cristiani o giudaici di tendenze eterodosse, testi che, com'è noto e come ho segnalato a suo tempo, hanno un forte rapporto con la dottrina del Corano. Busse non considera l'antecedente iranico che fu oggetto di indagine da parte di Widengren nei testi citt. in Bibl. a p. 780 (ciò che è comprensibile sotto il profilo di un'analisi puntuale); e dimentica di considerare sia il rapporto che il mondo arabo, anche preislamico, ebbe col mondo sassanide, sia, soprattutto, quanto il fermento intertestamentario cui si connettono gli Pseudepigrafi, sia legato ai motivi introdotti nel Giudaismo dal lungo contatto col mondo iranico (cfr. Appendice alla V ed.). In altre parole, si limita a considerare soltanto i rapporti dell'Islam con il Giudaismo.

Infine, in *Der Islam und die biblischen Kultstätten*, Der Islam 42, 2/3, 1966, Busse sottolinea che il patrimonio testamentario venne assunto dall'Islam, grosso modo, nelle sue forme codificate, e che le tradizioni, in Palestina, erano mediate essenzialmente dal Cristianesimo. Ora, per quanto riguarda il Tempio (qui ci ricolleghiamo direttamente al 3° e 4° articolo, indirettamente ai primi due) le tradizioni relative erano superate, per i Cristiani, da quelle relative alla Chiesa del Sepolcro; tuttavia il contatto dei Musulmani con i Giudei riportò alla luce le tradizioni ebraiche. In Siria le tradizioni cristiane, che avevano un ruolo importante, furono assunte essenzialmente dagli Apocrifi, mentre nella Mesopotamia sassanide, dove la presenza cristiana era limitata, il contatto con le tradizioni giudaiche fu più diretto. E c'è da domandarsi, conclude Busse (p. 137) quanti teologi giudei e cristiani passati all'Islam abbiano contribuito a stabilire l'iniziale problematica teologica dell'Islam. Come si vede, stiamo sinora trattando esclusivamente del rapporto dell'Islam col Giudaismo; di quello col Cristianesimo vedremo poi.

Quanto sopra consente però già alcune ulteriori considerazioni circa alcune delle tesi che vado sostenendo, cioè circa la differenza che corre tra la lettura del Messaggio entro la logica realista del Razionalismo egemone, di matrice classica, assunto dalla Chiesa di Roma; e la lettura del medesimo Messaggio da parte della marginalità, una lettura già presente nel crogiolo del Qumrân (cfr. il testo di A . Paul del quale si fa cenno a p. 1003, cit. in Bibl. a p. 907) espressa poi dalle tante eterodossie giudaiche e cristiane, infine fatta propria dall'Islam in modo vincente. Il realismo della Chiesa di Roma sposta in un indeterminato futuro le attese millenariste fondate sul mito della seconda parusia che caratterizzò le speranze delle origini; l'Islam, al contrario, si pone al culmine della tensione millenarista, e perciò dovrà essere lui a realizzare in terra la società perfetta, il mondo "di giustizia". In occidente questo mito tornò, come noto, in forma secolarizzata nel XX secolo, sempre fondandosi sulla medesima tensione, il cambiamento di *questo* mondo; una tensione che da traguardo u-topico si trasforma, nel razionalismo subalterno della marginalità, in pretesa a-topica. Questo ci consente di comprendere dall'interno di quel pensiero, la mancanza di tratti umani rilevata da Donner nei personaggi coranici della sûra di Giuseppe: il Bene e il Male si personificano in algide figure di Buoni e Malvagi, la realtà si congela in astratti schemi contrapposti.

Poiché sinora si è accennato più volte al rapporto tra Islam delle origini, Giudaismo e Cristianesimo, argomento sul quale tornerò ancora necessariamente *infra*, mi sembra opportuno fare cenno ad un articolo di Viviane Comerro, *La nouvelle alliance dans la sourate al-Mâ'ida*, Arabica, 48, 2001 (al-Ma'ida si può tradurre con "la tavola imbandita" della quale si invoca la discesa dal cielo). Innanzitutto si deve ricordare che questa sûra è da considerarsi tra quelle conclusive del Corano (n° 112 per al-Azhar, 114 per Noldeke e 116 per Blachère) e che l'autrice tiene a sottolinearvi la presenza a di "scelte teologiche profondamente coerenti" (p. 286). Essa fonda la nuova religione nel suo rapporto con Giudaismo e Cristianesimo, e, secondo la Comerro, le norme legali che vi appaiono fondano il *nuovo Patto* in analogia a quello tra Yahwè e Noè (la nozione di comandamenti noachichi era comune, in forme diverse, a Farisei ed Esseni: p. 292 in n. 17). Qui si configura il ritorno, a monte, ad un patto tradìto in seguito dal Giudaismo; contemporaneamente la sûra esprime il rifiuto dell'innovazione "politeista" (nella concezione islamica) operata dal Cristianesimo nelle sue tre versioni presenti e note nell'area geografica: giacobita, nestoriana e melchita. La figura di Noè, che compare frequentemente nel Corano e che sembra avere un legame diretto con Maometto (p. 295) adombra un Abramismo che torna a monte dei "tradimenti" della Legge operati dai Giudei, cioè verso una "legislazione religiosa primordiale e universale" (p. 297). Qui si annuncia di fatto la decisione divina di trasferire la propria alleanza dal popolo giudaico a quello arabo, e in questo ambito si colloca anche il concetto di terra promessa (che, come vedremo in Rubin, *infra*, viene a sovrapporsi all'invasione araba di Siria e Palestina). La Comerro rileva una riscrittura deliberata di testi che mette in luce la disobbedienza degli Israeliti, la cui eredità andrà quindi ad altri, più coraggiosi (pp. 302-303). Il jihâd vi appare come un comandamento che soltanto gli Arabi condurranno a termine (p. 303 in n. 45, con riferimento a Rubin). Per quanto riguarda il rapporto con i Cristiani, la sûra, nella sua parte finale, fa notoriamente riferimento alla loro empietà in quanto associazionisti, a causa della divinità attribuita a Gesù, della quale Gesù stesso fa diniego; molti elementi sono tratti da Vangeli apocrifi (vi si fa riferimento anche alla divinità attribuita a Maria, una attribuzione che riguarda alcune sette eterodosse). Vi sono inoltre alcune probabili confusioni sul testo evangelico (p. 305) o forse una trasformazione del sacramento della Cena (p. 306) nella quale l'Eucaristia appare come il pasto della Nuova Alleanza (ivi). Certamente, chi elaborò il testo conosceva bene sia i testi cristiani che quelli gnostici. *Il nuovo monoteismo viene dunque stabilito in stretto rapporto polemico con quello giudaico e cristiano ritenuto in entrambi i casi un tradimento della Rivelazione originaria*.

Su questa sûra è da ricordare anche l'approfondito studio di M. Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, Lethielleux, 2007, fondato sull'analisi della "retorica semitica" che consente di scovare il senso del testo sotto le sue apparenti discontinuità. Il Corano, dice Cuypers, vi appare come il compimento e la chiusura definitiva di tutte le Scritture anteriori, rispetto alle quali vi è "somiglianza, alterità e novità" (p. 389). Le riprese dei testi biblici non sono ripetizioni, esse orientano verso una nuova e originale sintesi, diversa da quella alla quale è familiare il lettore cristiano. Mentre il Nuovo Testamento, nel ritenersi conclusione dell'Antico, non per questo lo sopprime, il Corano, pur riprendendo i due Testamenti, intende precisamente sostituirsi ad essi; così, tutto l'insegnamento di Gesù nei Vangeli, è ricapitolato nel Corano come *insegnamento*

monoteista di Gesù (ivi). Per questa ragione il Corano, come compimento di tutte le Scritture, rende la loro lettura inutile. La sûra è redatta in modo da porsi quale conclusione della Rivelazione (p. 391) come abbiamo già visto sopra. Secondo Cuypers il suo testo porrebbe delle serie riflessioni sul rapporto tra il Cristianesimo e la nuova religione islamica, cosa che fu impedita dal tardo dogma del Corano increato che rende inutile il rapporto con le altre Scritture, il cui superamento è enfatizzato "dall'ipertrofia, nella tradizione, dell'idea (coranicamente fondata) dell'alterazione delle Scritture ad opera dei Giudei e dei Cristiani" (p. 390).

Personalmente debbo rilevare il modo strumentale con il quale sono assunti nella sûra gli elementi testamentari: un fenomeno che avevo già rilevato nell'accoglimento del pensiero greco da parte dei falâsifa e un atteggiamento che conferisce al pensiero islamico -a mio avviso- i tratti caratteristici della marginalità; un atteggiamento non diverso, infatti, da quello che si può rilevare anche nel riuso dei testi da parte delle eterodossie cristiane.

Un articolo molto interessante su questo rapporto di "ritorno alla (vera) Legge" in funzione del quale l'Islam si contrappone al Giudaismo, che l'avrebbe abbandonata, è quello di de Prémare, *Prophétisme et adultère. D'un texte à l'autre*, cit. È noto il contrasto tra la prescrizione coranica in materia di adulterio (Cor., 24, 2) che consiste in una punizione di cento frustate; e la legge sharaitica che prevede la lapidazione. La vicenda è ricordata da ʿAbdallâh, il figlio del Califfo ʿUmar, secondo un hadîth riportato nelle raccolte del II-III sec. H., che costituisce un racconto assai interessante. Vi compare infatti la consultazione dei rabbini sul caso di due Giudei adulteri e la constatazione che l'usanza delle frustate avrebbe tradito la Legge della Torah, che prescriveva la lapidazione. Il Profeta perciò li fece lapidare. Il racconto s'inquadra nella sintesi di un discorso di ʿUmar che afferma di ricordare l'esistenza di un versetto coranico che prevedeva la lapidazione; egli è presentato ovunque nei testi come un partigiano accanito della lapidazione (p. 121). Nelle varie versioni dei diversi ahâdîth, di provenienza varia, anche di al-Zuhrî, riportati da Ibn Ishâq, si apprende inoltre che ʿAbdallâh Ibn ʿUmar partecipò egli stesso alla lapidazione. La narrazione dell'evento, al di là delle varianti, è infine scandita su tre momenti: conciliabolo dei rabbini che conducono gli adulteri da Maometto; discussione sul versetto della lapidazione; esecuzione della sentenza e attestazione di ʿAbdallâh relativa alla propria partecipazione. *È evidente la presentazione del Profeta come restauratore della Legge mosaica abbandonata dai Giudei* (p. 113); questa Legge è fortunatamente ricordata da un rabbino che si associa all'impresa di Maometto (p. 115). Tutto questo ci riconduce a temi che sono stati già esposti, e che lo saranno ancora, circa il rapporto dell'Islam con Giudaismo in funzione della restaurazione della Legge; ma l'indagine di de Prémare va oltre, perché riguarda anche i rapporti con il Cristianesimo: ed è da segnalare che tanto tra i Giudei quanto tra i Cristiani, gli ahâdîth fanno comparire figure che vedono in Maometto il Profeta atteso, un riferimento, questo, alla visione millenaristica caratterizzante ogni "sectarian milieu".

Secondo de Prémare (p. 122) i passaggi della Sîra relativi alla vicenda, sono eco di qualcosa che ha a che vedere con i Cristiani, in un momento nel quale la dominazione islamica si estende su territori ancora in larga parte abitati dai Cristiani stessi. Per la precisione si tratta del noto episodio di Cristo e dell'adultera (*Giov*. 7,53, 8-11, dove costituisce un inserimento tardo, del V sec. d.C.) che Ibn Ishâq conosceva molto bene, tanto che fa riferimento al passaggio 15,23 - 16,1, quello nel quale Gesù annuncia l'invio del Paracleto, identificato dai Musulmani con il Profeta. Negli ahâdîth il discorso di ʿUmar sul versetto della lapidazione, riportato sulla scorta di Ibn ʿAbbâs (si ricordi che siamo in epoca ʿabbâside) si conclude sempre con il monito coranico di restare fedeli alla Legge dei padri: e ʿAbdallâh fa esattamente ciò che Gesù, nell'episodio dell'adultera, si rifiuta di fare, ponendosi così al di sopra della Legge.

L'analisi di de Prémare è molto più complessa, ma questo punto ne segna a mio avviso l'essenziale, che è l'autorappresentazione dell'Islam nell'ottavo sec. H.: *ripristino della Legge mosaica in continuità con il Giudaismo, contro il suo tradimento da parte dei Giudei e la pretesa dei Cristiani di ignorarla*.

Qui vorrei notare due cose. La prima è l'affermazione di quella atemporalità o eternità della Legge che sarà il raggiungimento degli 'ulamâ' tradizionalisti e tradizionisti nel corso del IX secolo, nel lungo cammino che culmina con Shâfiʿî, Bukhârî e Ibn Hanbal e con la definitiva affermazione del dogma del Corano increato, quindi con la fossilizzazione della Sharîʿah. La seconda è un inciso del tutto personale che concerne quanto da me sostenuto sin dal mio testo su *La Gnosi. Il volto oscuro della storia*: l'origine squisitamente *cristiana* dello Gnosticismo, del quale si trovarono gli antecedenti in Giovanni e in Paolo. Di Giovanni si cita qui l'episodio dell'adultera, come violazione della Legge; più esplicitamente Paolo proclama la superiorità di Cristo, Figlio di Dio, su Mosè (*Ebrei*, 3, 1-6) e l'abrogazione della Legge da parte di Lui (*ivi*, 7, 18). Certamente lo Gnosticismo, nei suoi rapporti con la cultura ellenistica, particolarmente nel caso del Marcionismo, è stata una componente viva, anche se perdente, della lettura cristiana del Messaggio, destinata ad un lungo seguito anche nel mondo secolarizzato; altrettanto certamente, nell'Islam che vuol ristabilire la Legge scritta e immutabile, l'ossificazione della società è rimasto il sogno ereditato dal fondamentalismo. Dall'articolo di de Prémare si evince però anche un'altra importante osservazione (p. 125): Ibn Ishâq, nel trattare il tema degli *Atti*, 2, 1-13, contrappone alla diversificazione delle lingue l'unità del messaggio divino e l'obbligo di non deviarne in base al giudizio umano: ciò che lascia intravedere la presenza di quell'ossessione per l'unità della Ummah, della quale ho parlato a proposito di Ibn Taymiyya.

Torniamo ora ad esaminare parte della molta letteratura che rafforza, con diverse angolazioni, quanto esposto sinora. Per quanto riguarda il ruolo di al-Zuhrî nella tradizione che dà corpo alla Vulgata islamica, è da segnalare l'articolo di M. Lecker, *Biographical Notes on Ibn Shihâb al-Zuhrî*, J.S.S., 41,1996, che, con una lunga discussione in merito, conferma lo stretto legame, anche di interessi, tra al-Zuhrî e gli Omeyyadi, e in particolare il suo ruolo nello hadîth delle "tre moschee", nel quale si afferma l'importanza sostitutiva del pellegrinaggio a Gerusalemme in alternativa a quello verso la Mecca, al tempo nel quale quest'ultima era nelle mani dell'anticaliffo Ibn al-Zubayr (cfr. p. 42, p. 43 e p. 47). Su al-Zuhrî debbo perciò segnalare che, come è noto e ho già ricordato, si tratta di un fondamentale common link nelle catene degli asânîd, quindi di uno dei principali pilastri della Vulgata, che, come accerta Juynboll, si forma precisamente ai suoi tempi, cioè in epoca omeyyade, a partire dall'ultimo terzo del I sec. H. Quanto fondamentale sia l'opera di al-Zuhrî lo si può evincere da questo semplice dato numerico: alla voce *al-Zuhrî*, su E.I. vol. XI, M. Lecker segnala che il solo Shu'ayb, suo allievo, consegnò 1700 ahâdîth ricevuti dal maestro.

Su di lui si sofferma anche M. Cook, *The Opponents of the Writing of Traditions in Early Islam*, Arabica 44, 2007. Il punto di partenza di M. Cook è il dimostrare che il rifiuto di scrivere le tradizioni è una costante generale dell'Islam prima di al-Zuhrî; l'unica scrittura è, inizialmente, quella coranica. L'opinione di Cook (p. 442) è che questa ostilità abbia origini giudaiche. Dopo aver ricordato il proprio diverso approccio, rispetto a Schacht e Juynboll, all'analisi degli asânîd (cfr. la p. 116 di *Early Muslim Dogma*, cit. in Bibl. a p. 1014), afferma la centralità di al-Zuhrî nel passaggio alla scrittura, e il fatto che a ciò non dovesse essere estraneo il suo rapporto con gli Omeyyadi; lo stesso Hishâm b. 'Urwa non sembra esservi stato molto propenso (p. 461). Favorevoli alla scrittura erano viceversa i Siriani, e la Siria fu precisamente al centro della controversia (p. 471). La scrittura era infatti soltanto un fatto privato allorché si prendevano appunti, e l'oralità era ancora prevalente all'inizio del II sec. H., mentre per il I sec. H. nulla di certo si può dire. A p. 493, Cook cita Schoeler (*infra*, *Mündliche Torah, etc.*) secondo il quale l'opposizione alla scrittura fu conseguenza della scelta omeyyade di affidarsi ad essa, e successivamente fa un parallelo con il Giudaismo relativamente al diverso suo rapporto con la Torah scritta e orale. Cook dedica tutta la parte restante del suo articolo a sottolineare la singolare coincidenza, almeno nella fase iniziale dell'Islam, tra Giudaismo e Islam, unica nel suo genere tra due diverse religioni, nell'accettare la scrittura dei testi sacri rifiutando però quella delle tradizioni.

L'interesse dell'articolo, a proposito di quanto sto segnalando, è duplice: la vicinanza al dell'Islam delle origini Giudaismo, che è argomento trattato principalmente da Rubin, *infra*; e il ruolo determinante, del resto generalmente riconosciuto, di al-Zuhrî nella creazione degli ahâdîth: e al-Zuhrî indica non soltanto un'età relativamente tarda, ma anche un legame con l'interesse dello Stato omeyyade a creare una giustificazione ideologica, o, come s'è detto sinora, un'autorappresentazione dell'Islam e degli Arabi nei confronti di popoli e religioni circostanti, dominati con un'impetuosa conquista ma, al momento, ancora maggioritari nell'impero, sia come popoli che come religioni. Al riguardo mi sembra importante ricordare che precisamente in quel momento, con il califfato omeyyade, inizia il processo di islamizzazione delle popolazioni sottomesse; che con gli inizi dell'VIII secolo siamo ai tempi nei quali la chiesa di S. Giovanni a Damasco diviene moschea e nei quali Giovanni Damasceno deve lasciare la propria alta carica, mentre nel suo trattato sulle eresie considera ancora l'Islam come *eresia del Cristianesimo*. Sui rapporti tra Islam delle origini e Cristianesimo ho già fatto cenno più di una volta in *Dopo e a lato*; vi tornerò *infra*.

All'articolo di M. Cook si può accostare quello di G.R. Hawting, *The Significance of the Slogan lâ hukmª illâ lillâh and the References to the hudûd in the Traditions abut the Fitna and the Murder of 'Uthmân*, B.S.O.A.S., 41, 1978. Anche qui si mette in luce il contrasto tra Legge scritta e tradizione orale, e il relativo parallelo con il Giudaismo. Qui il ruolo dei Khâridjiti è paragonato non soltanto a quello dei Karaiti, ma anche a quello delle sette del Qumrân. Karaiti e Khâridjiti sono infatti contrari ai relativi filoni maggioritari (Rabbaniti e Sunniti) in nome di un rigido attenimento alla letteralità della Scrittura che respinge l'uso di tradizioni orali; le sette del Qumrân lo sono in nome della tradizione orale perché, come consuetudine delle sette eterodosse, ritengono *falsificata* la Scrittura. Quest'ultima però è anche l'accusa del Profeta a Giudei e Cristiani, e sembra che nello Hijâz si fossero stabiliti gruppi di discendenti delle sette del Qumrân (p. 455). A questa importante notazione che conferisce ancora una volta al nodo delle origini la particolare luce del "sectarian milieu", Hawting ne fa seguire un'altra che riguarda le controversie sul Corano: l'accusa dei Khâridjiti -letteralisti- ad 'Alî di aver voluto introdurre il giudizio umano in materia di Legge divina trova, secondo Hawting, un parallelo in quella di 'Â'isha ad 'Uthmân di aver depotenziato gli hudûd (pp. 461-463) e ciò gli fa pensare che la cosa debba riferirsi alla nota tradizione secondo la quale il 3° Califfo avrebbe eliminato molte varianti del Corano per stabilirne l'edizione ne varietur, suscitando in ciò molte opposizioni.

Al riguardo vale la pena di ricordare che, di fatto, varianti del Corano sembrano aver circolato ancora più a lungo, verosimilmente sino alla nuova azione autoritaria ad opera di 'Abd al-Malik, forse oltre; di certo le varianti non dovevano essere mancate in un testo che conobbe la diffusione orale ad opera dei *qurrâ'*, cioè dei suoi recitatori, dapprima tenuti in gran pregio, poi caduti in discredito, come nota G.H.A. Juynboll, *The Position of Qur'ân Recitation in Early Islam*, J.S.S., 19, 1974; un articolo nel quale Juynboll, nel trattare dell'importanza iniziale dei *qurrâ'*, i recitatori del Corano, un termine che col tempo venne a designare viceversa gli ipocriti o i villici, formula un'interessante ipotesi (che peraltro non intende contrapporre a quella tradizionale): quando nel

testo compare l'esortazione imperativa *Iqra'* (come all'inizio della surâ 96) essa potrebbe anche essere intesa non, secondo la tradizione accettata, come formulata dall'angelo al Profeta, ma dal Profeta a chi lo ascoltava. Ce ne dovremo ricordare *infra* quando vedremo l'interpretazione data da Rubin al primo versetto della Surâ 96. La recitazione, comunque, era una pratica importante, tanto che essa costituiva uno dei metodi di conversione e si tramanda che ʻUmar stesso si sarebbe convertito per la commozione procuratagli dai versetti.

In merito al Corano, un altro gruppo di articoli che deve essere esaminato può partire da quello di C. Gilliot, *Reconsidering the Authorship of the Qur'ân. Is the Qur'ân partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?*, in The Qur'ân in its Historical Context, ed. By G.S. Reynolds, N. York, Routledge, 2008. L'articolo parte citando gli autori della scuola scettica (Wansbrough, Crone,, M. Cook) e afferma che l'approfondimento delle fonti islamiche suggerisce sempre più l'ipotesi che il testo coranico sia frutto di un lavoro collettivo portato a compimento in più fasi. Va segnalato tuttavia che l'editore del testo, Reynolds, nel suo articolo introduttivo, *Qur'ânic Studies and its Controversies*, si mostra alquanto dubbioso sui risultati dei revisionisti, in nome della tradizione della comunità accademica. A p. 19 egli sottolinea infatti, a loro demerito, che soltanto Wansbrough faceva parte di quella comunità, mentre tutti gli altri se ne resero indipendenti e "appear to be mavericks": una posizione culturale che mi sembra si commenti da sola.

Gilliot si propone di ripercorrere i contributi degli autori che smentiscono la Vulgata islamica, e accenna in primo luogo al problema degli "informatori" (esposto *supra* a p. 870 con riferimento allo stesso Gilliot). Passa poi ad esaminare alcuni problemi di traduzione del testo, a partire da *Cor*., 16,103, dove le parole rivolte dal Profeta ai suoi contestatori sono poste in relazione con *Cor*., 25, 4-5, e, traducendo l'arabo "mubîn" in modo a suo avviso più appropriato (non "chiara" [lingua araba] ma [lingua araba] "che rende chiare le cose") ritiene quindi che il riferimento vada ad una cultura biblica o post biblica circolante, e predicata dal Profeta ai suoi concittadini nella loro lingua. Ipotesi affascinante nel contesto noto di variegato fermento religioso, ma, di certo, nulla più di un'ipotesi. Per la verità non è questa la sola ipotesi di Gilliot, un'altra ne avanza rispetto all'origine delle informazioni ricevute nella circostanza dal Profeta, forse da uno schiavo di origine bizantina, dunque cristiano. Viene ricordato anche il cugino di Khadîja, Waraqa, che praticava i testi biblici e cristiani, e il ruolo determinante di Khadîja stessa, che conosceva le antiche scritture e dovette esercitare un ruolo importante sugli esordi del Profeta (p. 91). Secondo Gilliot, vi sono molti altri elementi, nei racconti della tradizione (dall'episodio del monaco Bahîrâ alla reazione di Waraqa dinnanzi alla prima rivelazione) che lasciano pensare ad un contesto cristiano quale terreno di coltura. Come già ricordato (cfr. *supra*, pp. 870-871) Gilliot, con Van Reeth, è stato tra coloro che riservarono una favorevole accoglienza al lavoro di Luxenberg (cit. in Bibl. a p. 1016): nell'articolo torna perciò la citazione dei due autori; in particolare si ricorda l'opinione di Van Reeth, secondo il quale il Corano testimonia la tradizione del *Diatessaron* (p. 99). In conclusione, secondo Gilliot noi ci muoviamo seguendo due ipotesi entrambe non verificate: che il Corano a noi noto sia veramente quello di ʻUthmân, e che comunque quel testo contenesse le autentiche rivelazioni di Maometto (p. 100); la vera storia potrebbe balenare esaminando la storia siriaca e quella di coloro (Khadîja, Waraqa e altri) che fecero di Maometto un profeta (p. 101).

Ancora Gilliot, *Les débuts de l'exégèse coranique*, RE.M.M.M., 58, 1990/1994 nota che l'esegesi coranica è tarda (VIII-IX sec. d.C.) e che i garanti delle tradizioni non sono quelli che ci si attenderebbe, ad esempio i primi tre Califfi, ma che l'esegesi ha sostanzialmente un antenato "mitico", cioè Ibn ʻAbbâs. Il problema è comprendere il formarsi dell'esegesi nell'ambito della storia e del processo di autorappresentazione dell'Islam nei confronti delle religioni e dei popoli facenti parte del suo impero: in questo egli fa propria, a p. 91, le tesi di Sellheim (*Prophet, Chaliph und Geschichte*, cit.) . Fa poi riferimento a racconti "mitici o pseudostorici" arabi, giudeocristiani o persiani trasmessi dai narratori di storie, da predicatori giudei, cristiani o altri, o da convertiti (p. 93); materiali che, tramandati oralmente o trascritti, sarebbero stati poi attribuiti ad altri come Ibn ʻAbbâs, ʻAlî, ʻÂ'isha, etc. Il ruolo di questi qussâs è noto (sull'argomento dei narratori di storie, già accennato in *Dopo e a lato*, vedi anche ʻAthamina, *Al-qasas: its Emergence, Religious Origin and its Socio-political Impact on Early Muslim Society*, S.I. 76, 1992, che ne sottolinea la grande importanza nel I sec. H.).

A.L. de Prémare, *Les textes musulmans dans leur environnement* (Arabica 47, 2000) nota che nel Corano e negli ahâdîth c'è un vocabolario e dei temi religiosi preesistenti; e che i due corpora furono redatti in modo definitivo rispettivamente nell'VIII e nel IX sec. d.C. Essi sono documenti redatti sotto la spinta dei medesimi eventi; per gli ahâdîth il ruolo chiave fu quello di al-Zuhrî († 742). Anche qui si torna su un tema che abbiamo già affrontato: il problema dei *logia* non è quello della loro autenticità, ma delle circostanze nelle quali furono scritti. In entrambi i casi (Corano e ahâdîth) la presenza di parole di origine non araba è un problema che va oltre l'ipotesi del prestito letterario (vedi Juynboll, *infra*). L'ambiente va tenuto in considerazione: secondo la tradizione araba, Zayd ibn Thâbit (che fu chiamato a raccogliere il Corano) fu incaricato dal Profeta, a Medina, di studiare i testi ebraici e il siriaco (Su Zayd cfr. M. Lecker, *Zayd b. Thâbit, "A Jew with two Sidelocks": Judaism and Literacy in pre-islamic Medina (Yathrib)*, J.N.E.S., 56, 1997). Molti dei letterati citati nello studio erano tuttavia Ansâr, ciò che lascia qualche dubbio sul fatto che potessero essere idolatri: cfr. *infra*). Waraqa ibn Nawfal, il cugino "cristiano" (o divenuto tale; si deve parlare comunque di giudeocristianesimo) di Khadîja, aveva tradotto il Vangelo (degli Ebrei? cioè degli Ebioniti? cfr. Dorra Haddad e Roncaglia, cit. in Bibl. alle pp. 754 e 773) in arabo e scriveva anche in ebraico: vi era dunque un ambiente nel quale circolavano i testi religiosi, e testi giudaici e cristiani riformulati sono presenti anche negli ahâdîth; tanto qui che nel Corano si trovano

elementi provenienti da Apocrifi e Pseudepigrafi, testi espunti dalle due religioni con la canonizzazione, che tuttavia è tarda (II-V sec. d.C.); testi la cui presenza va comunque ben oltre tale data, per la sopravvivenza delle sette (l'ambiente era familiarizzato con testi talmudici, pseudepigrafi, apocrifi e neotestamentari: p. 396). Circolavano anche tradizioni iraniche (ciò che ho segnalato già nei capitoli dedicati all'Islam nel testo; sui contatti del mondo arabo pre-islamico con quello sassanide vedi anche *infra*) e anche Salmân il Persiano sembra un personaggio emblematico di una confluenza religiosa iniziale, come Waraqa, o, per i Giudei ʻAbdallâh ibn Salâm (p. 397). ʻAbdallâh ibn Salâm -nome singolare che significa "servo di Dio figlio della pace"- è, con Kaʻb al-Ahbâr, un protagonista del leggendario islamico; essi sono i primi Giudei convertiti, e sono coloro che riconoscono in Maometto il Profeta atteso dal millenarismo giudaico. Kaʻb al-Ahbâr è protagonista delle tradizioni relative alla presenza di ʻUmar a Gerusalemme: cfr. Busse, 1984, 1986, *supra*. Le figure di questi due Giudei sono ampiamente trattate in Rubin, *infra*. I primi commentatori del Corano faranno largo uso di scritti ebraici e cristiani per spiegare alcune allusioni del testo: sembra che il primo ad opporsi alla circolazione di testi non musulmani sia stato ʻUmar (p. 398). Dopo aver fatto vari esempi di prestiti linguistici essenziali (a partire dalla stessa parola Qur'ân, dal siriaco Qeryâna) de Prémare conclude che i prestiti sono pensati in funzione di qualcosa d'altro, di scelte personali del Profeta e collettive dei suoi Compagni e Successori (p. 408).

Il concetto di reinterpretazione come ritorno alle origini, che abbiamo già notato come tratto distintivo del rapporto dell'Islam con la tradizione testamentaria, tradìta da Giudei e Cristiani, riemerge da un altro breve articolo di de Prémare, *Écritures et lectures*, RE.M.M.M. 58, 1990/1994 dove si ricorda che la "discesa dal cielo" invocata per il Corano, vale anche per Torah e Vangelo (cfr. *Cor*., 5,68, dove è usato il verbo *nazala*, che indica una discesa "materiale" -p.e. quella della pioggia). Sulla "discesa" del Corano, cfr. S. Wild, *"We have sent down to Thee the Book with the Truth...". Spatial and Temporal Implications of the Qur'ânic Concept of nuzûl, tanzîl, and inzâl*, in The Qur'ân as a Text, cit. in Bibl. a p. 1015. Wild discute non soltanto il significato lessicale dei termini, ma sottolinea che il carattere materiale della discesa è essenziale per capire l'Islam e la sua differenza con il Cristianesimo. Nel secondo Dio si è incarnato, si è fatto uomo, ha portato la Legge nell'umano, ha dato un esempio; nel primo si è "illibrato", è divenuto un testo rigido e immutabile al quale l'uomo può soltanto sottomettersi. Sostiene tuttavia de Prémare che le tradizioni islamiche antiche fanno pensare che anche le scritture musulmane inclusa quella coranica, fossero inizialmente intese non come fissate, ma come dinamiche e soggette all'interpretazione dell'uomo (p. 9). Si torna a un quadro non dissimile da quello di Donner: occorre capire le Scritture nell'ambito storico della loro creazione, evoluzione, portata e significato.

Per inciso, viene da ricordare un vecchio articolo di H.A.R. Gibb, *Pre-islamic Monotheism in Arabia*, H.Th.R. 55, 1962, nel quale si pongono domande di semplice buon senso circa l'ambiente religioso nel quale si svolse la predicazione del Profeta, cioè: come poteva essere compresa la sua predicazione se in Arabia non fosse già stato presente un vocabolario religioso monoteista? se il Profeta ricorda a chi lo ascolta le tavole di Mosè, come poteva non essere familiare a tutti l'Ebraismo? Le stesse fonti islamiche e altre notizie lasciano comunque comprendere la presenza di gruppi monoteisti anche diversi da Giudei, Cristiani e Giudeocristiani, cioè gruppi monoteisti eterodossi.

Venendo alla presenza, segnalata da Gilliot, *supra*, di "temi mitici o pseudostorici" giudaici, cristiani e persiani nel leggendario islamico, è utile ricordare un articolo di G.H.A. Juynboll, *The Role of non-Arabs, the Mawâlî, in the Early Development of Muslim Hadîth*, Le Muséon 118, 2005. L'analisi di dettaglio è significativa anche per quanto riguarda la nascita della Sunnah, poiché precisamente dalla nascita delle tradizioni dipende il formarsi della Sunnah stessa. Due conclusioni sono da segnalare innanzitutto per quanto riguarda i protagonisti di questa operazione. La prima è che la trasmissione degli ahâdîth non iniziò se non tardi, nei primi decenni dell'ottavo sec. d.C. (pp. 371-372). La seconda è che verso la fine del II sec. H. tutta la scienza degli ahâdîth, ma anche del fiqh, era praticamente in mano ai mawâlî (pp. 385-386). A loro è debitore Ibn Hanbal (p. 386) il noto tradizionista del IX secolo. Mawâlî erano Muhammad b. Ishâq (p. 383) e Muhammad b. ʻUmar al-Wâqidî (p. 384) gli autori della Sîra e del Maghâzî; lo era al-Zuhrî e lo era Shuʻba b. al-Hajjâj altro grande trasmettitore di ahâdîth, figlio di un collaboratore di quello Hajjâj, governatore dell'Iraq, che ebbe un ruolo nella canonizzazione del Corano (dopo la prima operazione di ʻUthmân) avvenuta al tempo di ʻAbd al-Malik. I mawâlî furono anche gli "inventori" dei muʻammarûn, personaggi dalla vita straordinariamente lunga, che garantivano la continuità degli asânîd (cfr. *supra* p. 868). Juynboll ricorda anche il loro ruolo di recitatori e interpreti del Corano, e, alle pp. 384-385, nota come essi, dopo essere stati inizialmente disprezzati, finirono con l'impadronirsi del ruolo di trasmettitori delle tradizioni al posto degli Arabi. Si noti dunque, l'attendibilità di chi afferma, come Gilliot, *supra*, la presenza di elementi mitici e pseudostorici giudeo-cristiani e persiani nella tradizione che dà corpo alla Vulgata islamica.

Uno studio a sé è stato dedicato da Juynboll a *Nâfiʻ, the mawlâ of Ibn ʻUmar, and his Position in Muslim Hadîth Literature*, Der Islam 70, 2, 1993. L'articolo offre a Juynboll l'occasione per tornare ad esporre il proprio metodo di valutazione degli asânîd (cfr. *supra*, p. 867 sgg.), nel quale la massima sfiducia riguarda i cosiddetti "spiders" cioè le linee di trasmissione attestate sempre su un solo trasmettitore, che hanno un ruolo importante nel *Sahih* di Muslim. Questi spiders caratterizzano gli ahâdîth che passano per Nâfiʻ, perché a lui giungono attraverso Ibn ʻUmar e da lui sarebbero stati trasmessi a Mâlik, il che, per motivi anagrafici, sembra poco verosimile (Nâfiʻ fu *acquistato* nel 664, e Mâlik si ritiene sia nato nel 715). Juynboll ricorda qui quanto da lui affermato altrove (cfr. *supra*, p. 868) che le tradizioni sembrano nascere con i primi fuqahâ' e furono

"approfondite", nell'origine, ai Successori e poi ai Compagni (teoria di Schacht). L'articolo è lungo e complesso su argomenti che sono qui di minore interesse; quello che interessa, in riferimento a quanto già detto, è però il quadro che emerge quando si considera il ruolo di Mâlik nella Tradizione. Le tradizioni sugli albori dell'Islam e sul Profeta, sembrano infatti provenire in buona parte dal mondo iracheno, forse la vera culla dell'Islam così come si configurò dalla fine del I sec. H. e come lo conosciamo. La tradizione di Medina sembrerebbe nata a Kûfa e a Basra (pp. 222-223; vedi anche Hawting, cit. *supra* a p. 862). Shâfi'î, che era alla ricerca di asânîd *marfu'ât* (cfr. *supra*, p. 869) sponsorizzò ben volentieri la tradizione di Mâlik, che diviene così il padre della Sharî'ah (p. 239). Nâfi' ebbe un ruolo decisivo anche nel *Sahîh* di Bukharî (p. 240). L'articolo di Juynboll è però criticato da Motzki (cfr. *infra*).

Con il formarsi del corpus delle tradizioni prende avvio la formazione di quel Sunnismo che viene considerato come la "ortodossia" dell'Islam, tema riguardo il quale occorre fare due precisazioni. La prima, già segnalata e sulla quale torneremo ora con altri due articoli di Juynboll e con uno di Gilliot, è che il Sunnismo è formazione tarda, che prende decisamente il sopravvento soltanto dopo il IX sec. d.C.; all'inizio il cosiddetto *ahl as-sunnah wa 'l-jamâ'a* rappresentava un gruppo largamente minoritario. La seconda è che l'Islam può essere meglio definito come una religione dalle molte "ortodossie" e che ogni ortodossia, come già mostrò W. Bauer, non è che il risultato di un processo storico di consenso attorno ad una delle possibili letture del messaggio profetico. Su questo vedremo *infra* qualcosa, relativamente sia al percorso dell'Islam sunnita, sia al percorso di quello shî'ita, cioè al formarsi di queste due "ortodossie".

Iniziamo dal testo più "antico" di Juynboll, *Some new Ideas, etc.* del 1987, cit. in Bibl. a p. 1016, che ho parzialmente esposto (limitatamente all'economia di quel capitolo) a p. 867 *supra* e che ora merita di essere considerato più a fondo in ragione di questi chiarimenti che vado perseguendo. Juynboll inizia ricordando che sunnah significa tradizione, ma è soltanto col IX sec. e con Shâfi'î che il termine assume il significato di "sunnah del Profeta", e prosegue ricapitolando il problema che si pone circa la datazione della reale data di nascita degli ahâdîth. Al riguardo segnala che 'Umar, morente, ammonì a fondare ogni decisione sul Libro di Dio, sui muhâgirûn e sugli ansâr (i partecipanti all'Egira e gli alleati di Medina) senza menzionare alcuna "sunnah". Inoltre, in una sua decisione relativa alla spartizione del bottino, egli ignorò la relativa norma coranica (*Cor*.,8, 41). 'Alî dichiarò a sua volta che avrebbe seguito la sunnah dei precedenti Califfi "per quanto possibile": ciò che significa che la loro non negata autorità non era tuttavia di origine divina; "sunnah" non era dunque ancora un termine giuridico. Soltanto alla metà dell'ottavo secolo si cita una "sunnah del Profeta e dei Compagni", cioè un comportamento tràdito dei primi tempi; e la "sunnah del Profeta" venne chiamata in causa con Shâfi'î nel IX secolo perché necessaria a colmare le incertezze del Corano e a mettere ordine nel problema della "abrogazione" (cfr. *supra*, p. 866). Abû 'Ubayd († 838) cita il caso di norme la cui validità è fondata sulla loro applicazione da parte dei quattro Califfi "râshidûn", che le fa ritenere "sunnah del Profeta": cosicché quest'ultima viene ad essere generata dalla pratica dei Successori! (pp. 108-109; cfr. quanto notavo *supra* a p. 900 circa la posizione d'arrivo giurisprudenziale di Ibn Taymiyya sull'argomento: si può diventare "eretici" rispetto a una...tradizione). Nel tempo si sviluppò persino l'idea che la Sunnah potesse prevalere sul Corano (non fu questa la posizione di Shâfi'î) il cui primo sostenitore fu Yahyâ ibn Abî Kathîr († 747-750) che era un mawlâ annoverato tra gli ashâb al-hadîth (cultori dello hadîth). Ibn Sa'd definisce Abû Ishâq al-Fazârî come "sâhib sunnah...pieno di errori nei suoi ahâdîth": un giudizio che evidentemente egli non ritiene contraddittorio (p. 111). Tornando a Yahyâ, egli apparteneva a un partito che ai suoi tempi era minoritario; ancora negli anni della *mihna* (cfr. *supra*, p. 891) era praticamente in clandestinità. Ciò che colpisce è dunque che i primi muhaddîthûn siano relativamente pochi, che uno di loro possa essere facilmente criticato e che la maggior parte di essi siano qualificati come produttori di argomenti di ammonimento e incitazione (p. 113). Anche se la prima citazione dello *ahl as-sunnah* come contrapposto allo *ahl al-bida'* appare con Muhammad b. Sîrîn († 728) e di esso si può parlare soltanto verso la fine del VII secolo, è significativo che gli storici musulmani non se ne occupino in dettaglio (p. 113). Concludendo: il significato di "sunnah" è completamente diverso alla metà dell'ottavo secolo e alla metà del nono, allorché il termine diviene sinonimo di "Islam". Juynboll avanza un'ipotesi: è possibile che i *qurrâ'* (vedi sopra) che parteciparono a molte ribellioni e defezionarono a Siffîn, siano stati all'origine dello *ahl as-sunnah*?

L'altro articolo di Juynboll da citare al riguardo è *An Excursus on the ahl as-sunnah in Connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft vol. IV*, Der Islam, 75, 2, 1998. Qui Juynboll critica la possibilità di comprendere l'evoluzione storica dell'Islam partendo dall'artificio delle fazioni create da più tardi eresiografi e da concetti che emergono nelle tradizioni del tardo II sec. H., quando gli ashab al-hadîth ebbero finalmente il coraggio di opporsi ai loro avversari , i mutakallimûn, cioè i sostenitori di una teologia "razionale". All'inizio lo ahl as-sunnah era un gruppo limitato; alla fine del VII sec. d.C. se ne potevano trovare ben pochi, tra i quali egli cita due mawâlî. Pochi risultano essere i compilatori di testi e registratori di trasmissioni: soltanto un centinaio hanno il titolo di sâhib, cultore della Sunnah, e i titoli di merito in questa disciplina vanno presi con molta cautela (p. 320 in n. 5). I primi sunniti erano anche coscienti della propria modesta consistenza, i loro argomenti anti-eresie erano null'altro che meri slogans, né osavano impegnarsi in dibattiti con i mutakallimûn (p. 322): la loro "scienza" è quella del Profeta (p. 323). Prima che la Sunnah potesse diventare argomento autorevole, dovette trascorrere molto tempo (ivi). Nel ricostruire questa vicenda, Juynboll mette in luce il ruolo determinante dei mawâlî, primo tra tutti Shu'ba b. al-Hajjâj († 776) (p. 329) e il loro odio per lo ahl ar-ra'y (p. 325) cioè per coloro che intendevano basare il proprio giudizio (legale) sul ragionamento personale.

C. Gilliot, *Islam, "sectes" et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe siècles)*, Rives Méditerranéennes, 10, 2002, offre un conciso riassunto sul problema della "ortodossia" islamica, ed esordisce affermando che all'inizio non c'era né shî'a né sunnismo, ma soltanto un Islam che cercava se stesso (in nota 11 c'è un richiamo esplicito alla dottrina di W. Bauer). I primi a tentar di creare un "paradigma" musulmano furono gruppi in seguito definiti "deviazionisti" quali i khâridjiti (il gruppo più antico) i murji'iti, i qadariti e i mu'taziliti, senza contare diverse manifestazioni della Shî'a. Ciò premesso, Gilliot ricorda le varie storie delle sette, ovvero delle fazioni politico-religiose, che fiorirono, sia in ambito sunnita che in ambito shî'ita, tra il X e il XII secolo d.C., vale a dire in epoca decisamente avanzata. Ora, sottolinea, è opportuno segnalare non soltanto che agli inizi il Sunnismo non esisteva, ma anche che esso fu creazione lenta e assai tarda, tra la fine dell'ottavo secolo e il nono, come reazione al mu'tazilismo (cfr. *supra*, pp. 890-892). A partire dalla prima divisione che si manifestò attorno al califfato di 'Alî, Gilliot fa notare come le scissioni fossero di natura politica, e soltanto in un secondo tempo si codificarono attorno ad esse delle dottrine, delle quali gli eresiografi tentarono la sistematizzazione attorno a temi specifici (ho avanzato questa considerazione già in vari luoghi del testo, per quanto riguarda sia le varie correnti della Shî'a, sia per quanto riguarda il formarsi all'interno della fazione 'alîde delle dottrine gnostico/eversive che furono poi espunte al formarsi della dottrina duodecimana; sul formarsi di quest'ultima, cfr. *infra*). Definire "ortodossi" i Sunniti, cioè lo ahl al-hadîth, in quanto nemici della teologia speculativa, non ha inoltre molto senso, se si considera che essi poterono essere accusati di antropomorfismo, incidente nel quale incorse anche Ibn Taymiyya. Del resto, l'affermazione del Sunnismo avviene essenzialmente nell'undicesimo secolo con il dominio Selgiukide e, come nota Gilliot a conclusione, "uno dei mezzi per stabilire un credo ortodosso fu ricorrere all'aiuto dello Stato".

Non si può comunque sottovalutare l'incipit del breve saggio di Gilliot, la critica all'affermazione che la violenza islamica alla quale stiamo assistendo sarebbe estranea ad una presunta "ortodossia" islamica intesa come Islam non settario, fedele al messaggio iniziale. La dimostrazione della illusorietà di tale affermazione (che è quanto riassunto sopra) è preceduta da una affermazione precisa: la violenza è un tratto originario dell'Islam, giustificato nella pratica del Profeta con i propri avversari, ad iniziare dal massacro dei Qurayza, che viene motivato da un ordine divino; uno dei luoghi classici dell'esegesi coranica al riguardo, commenta in nota è in Cor. 33, 9-27. La cosa non deve destare sorpresa, tantomeno giudizi moralistici: Apocalitticismo e Millenarismo hanno avuto facilmente l'impronta dell'eversione (o della rivoluzione, come si preferisce) per l'esigenza di fondare in terra il regno della "giustizia", tema atopico caratteristico della marginalità come mi sono sforzato sempre di mostrare

Mi sembra però opportuno riprendere ora il filo del discorso interrotto analizzando i testi di U. Rubin, ad iniziare da *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton, The Darwin Press, 1995 (d'ora in poi EB) e *Between Bible and Qur'ân. The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton, The Darwin Press, 1999 (d'ora in poi BQ); tratterò poi di seguito le posizioni di Görke, Schoeler, Motzki, i quali dissentono dalla linea di ricerca sin qui esposta; successivamente quelle, critiche al riguardo, di Shoemaker, soltanto accennate all'inizio.

È bene considerare congiuntamente i due testi di Rubin, perché essi mostrano due momenti di un'indagine rivolta allo stesso fine: mostrare un'evoluzione dell'Islam a partire da un sottofondo giudaico che cede progressivamente il passo ad un fenomeno di progressiva "islamizzazione". Ciò avvenne tramite la sostituzione del referente biblico presente nelle tradizioni, con un referente coranico che si forma gradualmente nel corso del I sec. H.; per questa ragione Rubin deve consolidare due capisaldi della sua ricerca che sono posti nelle ultime pagine di EB. Il primo consiste nell'affermazione che gli elementi della Sîra e gli asbâb al-nuzûl (le "circostanze della Rivelazione", cioè "della discesa", secondo il significato del verbo *nazala*) non emergono come tafsîr (commento) del Corano -opinione diffusa- ma lo precedono; la Sîra è più antica e grazie ad essa è possibile il tafsîr. Il secondo, che l'analisi degli asânîd condotta da Schacht e successivamente da Juynboll -con le osservazioni di M. Cook- parte da presupposti arbitrari che cozzano con l'esame testuale degli ahâdîth, i quali mostrano di risalire realmente al tempo dei Compagni. Ciò non significa che gli asânîd siano "reali"; significa semplicemente che le tradizioni sono venute alla luce prima di quanto si creda (EB, p. 234). Su questo mi permetto alcune considerazioni personali.

La tesi di Rubin, da lui ricapitolata ed argomentata nelle ultime pagine di EB (pp. 226-260) è chiara: gli asânîd rappresentano il tentativo di conferire verità storica ad una mera tradizione letteraria racchiusa negli ahâdîth, perciò è inutile esaminarli al fine di costatarne o negarne la verità storica. Come si vede, siamo in presenza di una tesi diversa ma ben più radicale, che va oltre le ipotesi ingegnose di Juynboll, le quali scoprono il fianco alle critiche che sempre si possono portare alle ricostruzioni ipotetiche in un campo che si presenta assai scivoloso. A mio avviso, nel sostenere la propria tesi elaborata a partire dai *matân* (i testi -pl. di *matn*- degli asânîd) Rubin evita il problema che si pone alla scuola scettica nel confrontarsi con la zona grigia delle origini: questa tradizione, che lui considera "letteraria", ha o non ha un referente *fattuale*, storico? Gli scettici conducono le proprie analisi negando tale referente grazie alla "dimostrazione" della sua "invenzione" in età tarda, epperò sono in tal modo impossibilitati a delineare queste origini, salvo introdurre ipotesi destinate a restare tali, come nel caso della Crone. Tuttavia anche Rubin, evitando il contesto storico-sociale-dottrinario, non si occupa di

comprendere il *senso* di queste origini: di quale attesa l'Islam è compimento? Non a caso egli parla abitualmente di "Giudeo-musulmani" (specialmente in BQ) senza però enucleare uno specifico contesto *eterodosso* giudaico o giudeo-cristiano (sul Cristianesimo glissa, i riferimenti sono rari, del resto esso non era di certo presente come "ortodossia") cioè un possibile sottofondo *settario* come religiosità diffusa; afferma la presenza di un humus millenarista (Millenarismo e Apocalitticismo sono costitutivi della *Weltanschauung* islamica sin dagli albori e ne decretano il successo) ma non circoscrive il contesto che potrebbe costituirne il quadro di riferimento, facendo luce sul significato *storico* dell'Islam. Tutto sommato, si evita di affrontare la stessa variegatissima realtà del Giudaismo, perché il riferimento ai testi struttura soltanto l'evidenza di un generico Giudaismo nelle origini dell'Islam. Inoltre la collocazione della tradizione letteraria al *tempo* dei Compagni lascia pur sempre aperto il problema, non indifferente, se questa tradizione abbia o no un riferimento ad oscuri eventi storici, se cioè c'è un Compagno o un testimone narrante all'origine dell'isnâd, o se la narrazione debba esser vista come l'invenzione di un contemporaneo *qass*, di un narratore di storie. L'età seriore di molte tradizioni rispetto al testo coranico è lo scopo dell'analisi di Rubin, è la tesi che egli intende dimostrare -e lo fa- ma da sola non è sufficiente a chiarire il significato storico dell'evento "Islam"; al tempo stesso non è utile per comprendere "ciò che realmente accadde" senza un rapporto con la sua attendibilità e la sua vera origine. L'analisi di Rubin sembra sostanzialmente una raffinata evoluzione della tesi di Wansbrough, che per primo parlò di tradizione *letteraria*, da considerarsi soltanto come tale.

Nell'*Introduzione* a EB, Rubin afferma infatti: mi interessano le storie, non il loro collegamento con possibili eventi. Dopo aver ricordato le ricerche di altri storici, afferma quindi che la propria indagine è rivolta ad altro, a considerare le tradizioni come specchi che riflettono lo "stato mentale" (p. 3) cioè la cultura e il mondo mitico dei credenti, dai quali e tra i quali esse ebbero origine. In ciò egli anticipa le conclusioni affermando che la storia lasciata intravedere dalle tradizioni, più precisamente, dalla loro evoluzione, mostra la preoccupazione dell'Islam medievale di definire il proprio ruolo nella storia mondiale in qualità di più degno coronamento della vicenda del monoteismo, dopo Giudaismo e Cristianesimo. Si noti, per inciso, che a conclusioni del tutto analoghe giungono, per altre vie, le analisi di Donner, Comerro e de Prémare esaminate sopra, ciò che consente di iniziare a porre un punto fermo.

Rubin esamina poi il problema del profeta *ummî*, che egli ritiene tema di derivazione giudaica, mettendo in relazione la parola con l'ebraico *goy*, al quale attribuisce non soltanto il noto significato di "gentile" ma anche quello di "non conoscitore dei testi", in tal senso dovendosi intendere la comune interpretazione come "illetterato" (cfr. *supra*, p. 956). Non che non esista anche una tradizione araba al riguardo (pp. 44-55) tuttavia è da rimarcare che ciò che più interessa l'autore di EB e di BQ è mostrare che il percorso che conduce alla formazione delle tradizioni islamiche verso la fine del I sec. H., rappresenta un'evoluzione da una primitiva vicinanza al Giudaismo ad una successiva ostilità, al fine di guadagnare una specifica identità arabo-musulmana. Siamo dunque in presenza dell'ipotesi di un percorso evolutivo/identitario come nel caso di Donner, con la differenza che Rubin pone maggiormente l'accento su una genesi all'interno di una cultura giudaizzante.

Non è l'ipotesi provocatoria di *Hagarism*, ma debbo notare che non ne siamo troppo lontani in questo: Rubin vede l'origine dell'Islam nel seno del Millenarismo giudaico, sottovalutando l'originalità dell'Islam inteso come una sintesi che il Profeta poté operare partendo da *fermenti di natura complessa*, che riguardavano anche il Giudeocristianesimo e il Cristianesimo, la cui presenza non è ignorata da Rubin, ma il cui ruolo sembra essere invocato soltanto in modo occasionale e marginale. Ciò che però conta è che il Cristianesimo era presente nelle sue accezioni eterodosse. Senza dunque negare il ruolo del rapporto col Giudaismo, sembrerebbe piuttosto di essere in presenza di un rapporto tra la nascita dell'Islam e una facies religiosa composita, caratterizzata tutta dall'attesa messianica. Infatti l'Islam, benché giunto all'autorappresentazione soltanto con un percorso secolare, sembra avere sin dall'inizio un volto originale, ciò che esclude il rapporto di filiazione con una particolare religione e parla a favore di una nuova e originale sintesi delle varie attese millenariste (tutto il Corano sembra attendere un'imminente Fine dei Tempi). Detto *ex-post* e con un po' di (forse) illecito giustificazionismo: soltanto l'Islam ha dato una risposta vincente alla cultura della marginalità, mentre le sette rimasero allo stato di sette, cioè furono risposte perdenti.

Rubin esamina in EB molte tradizioni, ad esempio quelle sulla *'isma*, la purificazione dell'anima del Profeta che lo rese immune dal peccato (pp. 59-75) nelle quali vede il ricordo di un modello universale di iniziazione, cui contrappone un possibile politeismo iniziale di Maometto (cfr. Kister, *A Bag of Meat, etc.* cit.) notizia che egli ritiene pervenuta da un possibile strato antico dei narratori di storie, successivamente manipolato dai costruttori della Vulgata (pp. 76-99) Anche il tema della Rivelazione è esaminato da lui nei suoi due livelli: quello dell'improvvisa percezione di luci e suoni (cfr. *supra*) che rappresenta un fenomeno ben noto e non desta meraviglia, e quella dell'incontro con Gabriele (pp. 103-112). Anche per quanto riguarda la vicenda dei versetti satanici (pp. 156-166) -che però sembra contrastare , nella sua stessa essenza, con la tradizione della '*isma*, onde ha ricevuto in seguito complicati tentativi di esegesi- Rubin vede la memoria di un primitivo livello non coranico sull'isolamento che avrebbe subìto Maometto, successivamente arricchito di toni drammatici grazie ai passaggi coranici (53, 21-22 e 22, 52-54) che alludono a quei versetti. Si assisterebbe dunque alla trasformazione "coranica" di una tradizione non coranica. Burton, *"Those are the high-flying Cranes"*, S.I. 6, 1956, vi vede viceversa un esempio dogmatico ai fini della dottrina dell'abrogazione, con il ricordo di possibili testi differenti

del Corano. Noto per inciso che il ragionamento di Rubin porta ad avvalorare l'antichità di una tradizione trasmessa con una delle (presunte) lettere di 'Urwa ibn Zubayr ad 'Abd al-Malik: sull'attendibilità di queste lettere tornerò al momento di esporre l'articolo di Shoemaker, ricordando però che anche Noth (pp. 79-81) considera non soltanto il genere "lettere" una costruzione artificiosa, ma anche un evento improponibile all'epoca per la mancanza di un sistema postale.

Rubin esamina poi le tradizioni sull'incontro di 'Aqaba e sull'omaggio ricevuto dagli Ansâr di Yathrib (Medina). Gli Ansâr o "ausiliari", erano gli Arabi Aws e Khazrağ, a quanto sembra, idolatri, ma forse non tutti, e su questo punto mi sembra opportuno aprire una parentesi.

M.Lecker, *Was Arabian Idol Worship declining on the Eve of Islam?*, in People, etc. cit., sostiene la tesi di una vasta diffusione dell'idolatria a Medina; lo stesso Lecker, in *Idol Worship in pre-islamic Medina (Yathrib)*, Le Muséon, 106, 1993 espone le tradizioni sulla distruzione degli idoli, che tuttavia sembrano stereotipi. È tuttavia interessante notare che alcuni di questi culti sembrano chiaramente connessi con la leadership tribale, la cui distruzione assume allora un significato politico, ipotesi che avanza lo stesso Lecker (*Was Arabian, etc.*, p. 2) che successivamente (p. 29 sgg.) dedica infatti un paragrafo a sé alla conversione dei nobili tra gli Ansâr. Egli stesso nota inoltre (ivi, p. 4) che molte delle tradizioni sulla distruzione degli idoli sono "senza dubbio" inventate, e, infine (ivi, p. 24) non può evitare di presentare le ipotesi di altri autori che sottolineano quanto importante dovette essere l'influenza dei Giudei e dei Cristiani (Giudeocristiani?) presenti a Medina sul paganesimo, preparando così la rapida conversione all'Islam. Molti degli Ansâr, nella loro posizione oscillante verso il Profeta, meritarono in seguito il nome di *munâfiqûn*, ipocriti; e uno dei loro leader fu, tra gli Aws, Abû 'Âmir, hanîfita o forse manicheo. Tanto gli Aws che i Khazrağ erano legati ai Ghassânidi, monofisiti, i tradizionali alleati dei Bizantini. Viene quindi da pensare alla presenza di forme eterodosse, giudeocristiane; gli Ansâr infatti sembrano riprendere molte usanze dai vicini Giudei, ai quali avevano tolto il ruolo di esattori delle tasse, che i Giudei avevano detenuto per conto dei Persiani (su questo cfr. Lecker e Kister, *infra*). Medina era in tal senso in rapporto con Hîra (cfr. *infra*) dove, al tempo, non mancavano i Cristiani tra i Lakhmidi (gli alleati dei Persiani). Insomma, non mi sembra certa questa generale situazione idolatrica tra gli abitanti della Medina non giudea; del resto, se si guarda alla panoramica dello stesso Lecker sulle varie tribù arabe, a proposito della Ridda (*Tribes in pre- and Early Islamic Arabia* , in People, etc. cit.) si nota che può esistere una certa differenziazione religiosa all'interno di una stessa tribù. Un particolare sapido ma da non sottovalutare circa l'effettivo peso culturale di questa idolatria lo si trova in *Was Arabian, etc*. cit., p. 37: tra i fabbricanti di idoli alla Mecca c'era di sicuro un cristiano! Se la storia è vera c'è da domandarsi di che natura fosse la "fede" tra gli Arabi; se è falsa si tratta di una malignità creata da un Islam che considera i Cristiani come mushrikûn, associazionisti. Sul carattere alquanto mitico dell'idolatria pre-islamica torneremo comunque *infra*, esaminando la ricerca di Hawting.

Gli Ansâr dunque abitavano Yathrib (Medina) come i loro vicini Giudei con i quali i rapporti non erano, come abbiamo visto, idilliaci; tuttavia, entrambi i gruppi riconobbero in Maometto il Messia che tutti attendevano (p. 176; su questo tornerò a proposito di Wasserstrom; ma su chi fossero, o potessero essere, i Giudeocristiani arabi, dunque anche quelli eventuali di Medina, cfr. *supra* le pp. 51-58, in particolare 51-52 e 57-58, nonché i riferimenti a Roncaglia, Dorra Haddad, Cirillo, Petersen e Magnin ivi citati nelle note e nel testo). Nell'esaminare le tradizioni che ruotano attorno alla *bay'a* o giuramento di alleanza (prestato al Profeta) e che fanno riferimento tanto all'incontro di 'Aqaba quanto all'episodio di Hudaybiyya, Rubin nota una serie di discordanze delle tradizioni stesse gravitanti attorno a questa consuetudine araba pre-islamica, che diviene Legge islamica perché episodi diversi confluiscono nel Corano unificati nella predicazione del Profeta. La Sîra, ne conclude Rubin avvalorando la propria tesi, è dunque l'origine di questa trasformazione di un'antica usanza in una prescrizione legale (EB, p. 181-183).

Un'ultima analisi concerne le datazioni -da considerare simboliche- relative alla vita del Profeta, che Rubin vede in rapporto con quelle, parimenti simboliche, relative alla vita di Mosè (EB, pp. 189-214). In conclusione, Rubin considera la figura del Profeta, così come tramandata, il risultato di una composizione di temi biblici (come quello di *Gen.*,17, 20 o di *Isaia*,42, 2) con temi arabi presenti nelle tradizioni, a partire da quelli relativi alla premonizione della missione profetica di Maometto sin dall'infanzia (Cap. 2). Questa sua immagine quale supremo successore dei Profeti che lo avevano preceduto, riflette, secondo Rubin, la comune immagine che aveva di sé l'Islam medievale (EB, p. 217).

Per quanto riguarda BQ, si può dire che il testo prosegua la ricerca di EB, là limitata alla vita del Profeta, che si era conclusa negando la tesi di Schacht (EB, p. 260) e si era aperta con la tesi di Sellheim di un Profeta inizialmente visto come umano, poi trasformato in figura superumana (EB, pp. 2-3). In BQ si esamina ora l'evoluzione del ruolo dei Giudei nel corso del processo di formazione dell'Islam. Le conclusioni si muovono dunque nel perimetro delle premesse contenute in EB, e il metodo di analisi è il medesimo.

Secondo Rubin, l'origine nell'ambiente giudaico-cristiano (dove però, come ho già notato, l'accento cade essenzialmente sul Giudaismo) fa sì che il modello esemplare degli ahâdîth sia quello giudaico; vi è poi una successiva evoluzione negli ahâdîth stessi che trasforma l'esperienza giudaica e quella cristiana in modelli da *non* seguire. Ciò perché nel periodo che va dalle origini all'epoca omeyyade l'Islam prende coscienza di una propria distintiva peculiarità come popolo conquistatore, popolo eletto. Questo processo, che vede l'emergere di una tradizione fondata esclusivamente sul Corano, è definito come una "islamizzazione" dei Musulmani, e il suo fondamento è in racconti sulla migrazione dei Giudei verso l'Hijâz e in un messianesimo che farebbe della Siria

la Terra Promessa per i "Giudeo-musulmani". Per inciso, noto che Dorra-Haddad (cit.) ritiene che i Giudeocristiani siano stati espulsi dall'Impero Bizantino al tempo della sua completa cristianizzazione, e, cacciati verso la Persia sassanide, finirono col rifugiarsi nell'Hijâz, divenendone l'origine della rinascita commerciale, culturale e religiosa. La cosa non è poi tanto strana se si pensa al caso di Waraqa, del quale si dice avesse tradotto in arabo il Vangelo (di Matteo? Degli Ebrei? Sulla parentela del secondo -siriano- col primo e col *Diatessaron* cfr. i riferimenti alle pp, 51-58 *supra*; per maggiori dettagli cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit. in Bibl. a p. 722, vol. I, 1; il *Vangelo degli Ebrei* era usato da Ebioniti ed Elchasaiti; ritorno sull'argomento *infra*, esaminando il testo di Wasserstrom).

Naturalmente, dice Rubin (BQ, p. 52) le tradizioni non indicano come l'Islam iniziò *realmente*, ma come il suo inizio fu visto dagli storici musulmani; peraltro si può ritenere autentica la "Costituzione di Medina" (su questo il parere può dirsi unanime, e tornerò sul documento *infra*). Su questo punto però, tutta la ricerca di Rubin si fonda sull'accertamento della presenza "giudaica" (cioè di un Giudaismo non meglio specificato, che potrebbe far intendere *il* Giudaismo tout court, senza riferimenti a sette eterodosse o giudeocristiane) in Arabia, terra promessa dai Profeti, e sul nesso di continuità, accertato, ipotizzato o proclamato, tra i luoghi di culto ebraici e quelli islamici. Tra i legami appare singolare la presenza del mito delle tribù disperse, con dettagli che appaiono provenire dal racconto fantastico dell'avventuriero Eldad ha Dani (X sec.: su di lui cfr. *supra*, p. 251 sgg.). Rubin torna poi anche sulla testimonianza del monaco cristiano Sebèos, già utilizzata da Crone-Cook. L'invasione della Siria diviene così legittimata dall'apologetica come un'impresa giudaico-musulmana.

Col tempo però, secondo l'analisi di Rubin, i Giudei iniziano ad assumere, nelle tradizioni, il ruolo di traditori del lascito; di qui l'analisi della Sûra al-Mâ'ida, sulla quale non torno perché ne ho già accennato in rapporto all'articolo della Comerro. Essi sono i traditori dei propri profeti, tant'è che gli Shî'iti paragoneranno i Sunniti ai Giudei, e se stessi ai profeti (BQ, p. 76 sgg.). Gli esempi addotti da Rubin riguardo una progressiva identificazione dell'Islam in contrapposizione al Giudaismo sono numerosi; particolarmente interessanti quelli relativi alla rottura delle Tavole da parte di Mosè, e all'adorazione del vitello d'oro (pp. 101-113). In questo ambito emerge il contrasto tra Legge scritta e Legge orale, tramandata "nei petti" (cfr. p. 105 e p. 15; la vicenda riguarda anche i leggendari rapporti tra Ka'b al-Ahbâr e 'Umar) a vantaggio della seconda. Il contrasto ha un particolare rilievo in rapporto al successivo capitolo dedicato al problema delle sette, in particolare dei Khâridjiti (BQ, pp. 117-167); qui però voglio ricordare che il primato della Legge orale, "scritta in cielo" diversa e superiore al letteralismo di quella scritta, è un tipico tratto eterodosso che abbiamo rilevato nella Qabbalah (cfr. *supra*, p. 352 sgg.): si tratta dell'eterna tensione millenaristica al superamento della Legge che riguarda i tre monoteismi, con lo Gnosticismo, il Gioachimismo e le eresie medievali, la Qabbalah, e i Sabbatiani e i Frankisti, l'Ismailismo e l'estremismo shî'ita in generale sino al Bâbismo). I Khâridjiti son infatti accusati di tradire la Legge precisamente perché, come i Giudei (evidentemente quelli "ortodossi") si attengono rigidamente agli scritti, ignorando la tradizione orale (BQ, pp. 150-154): *e precisamente per questa ragione mi parrebbe importante poter precisare di quale "Giudaismo" si parli quando si parla di una vicinanza islamico-giudaica degli inizi, e di quale "Giudaismo" si parli quando si parla di una successiva contrapposizione*. La mia personale opinione l'ho già esposta più volte: l'Islam appare il coronamento *vincente* delle eterodossie tanto giudaiche che cristiane, poste al margine -culturale, ideologico, sociale, geografico- degli Imperi nei primi quattro secoli dell'era volgare. In Arabia, margine geografico prima dell'Islam, sono presenti anche le eresie del mondo sassanide: non soltanto il Manicheismo, ma anche il Mazdakismo (cfr. *supra*, p. 118).

Che poi una religione nata da un crogiolo di eterodossie abbia, nel corso dei suoi primi secoli, condannato ogni forma di pensiero critico, a cominciare da Ibn Muqaffa', Ibn al-Râwandî e al-Warrâq, sviluppando una "ortodossia" tradizionalista (il Sunnismo) che imbalsamò per sempre la Legge ad uso della propria Sunnah e culminò con l'intolleranza di Ibn Taymiyya, questa è un'altra storia, è la storia di tutte le rivoluzioni che riescono a sedersi sul trono e sull'altare (la cui divisione fu la fortuna dell'occidente); è una storia che vale anche per le nostre rivoluzioni secolarizzate, dal XVIII al XX secolo. È la storia del razionalismo subalterno, che da quello egemone prende l'assolutezza ideologica ma non il senso dell'ironia -nel significato letterale del termine. C'è tanta logica, manca l'uomo e *il mondo*. Questa anche, però, è un'altra storia: e quindi l'inciso termina qui.

Tornando alla polemica con i Khâridjiti, l'interpretazione autentica del Corano diviene la Sunnah (p. 153) con una precisa motivazione: essere costretti a disputare sui passi oscuri del Corano, come conseguenza dell'uso delle sole Scritture, conduce inevitabilmente alla *bid'a* (cfr. Hawting, *supra*) il peggiore dei delitti per l'Islam perché si usa la ragione umana per stabilire quella divina, conducendo i Musulmani a comportarsi come gli Ebrei e i Cristiani che tradirono la Legge ricevuta. Non per nulla i due termini opposti (*ahl -al-bid'a e ahl al-sunnah*) costituiscono lo spartiacque della grande Fitna per gli storici musulmani.

La polemica antigiudaica si snoda ancora per altri episodi: gli adoratori di 'Alî erano i seguaci del (forse) Ebreo convertito 'Abdallâh Ibn Sabâ' (cfr. *supra*, p. 198; questo particolare però non è certo e non è espressamente menzionato in Rubin); i Qadariti erano assimilati ai Cristiani, i Murji'iti agli Ebrei (p. 178). Rubin però ricorda che i Musulmani vedevano gli Ebrei attraverso gli Pseudepigrafi (p. 202); non sottolinea una situazione analoga per quanto riguarda la concezione dei Cristiani da parte dei Musulmani.

Riporto infine le sue Conclusioni (pp. 233-239) che consentono di puntualizzare le sue opinioni. Le tradizioni presentano due aspetti contrastanti nei confronti dei Giudei. Sono positive quelle che ne ripetono il Messianismo che diventa perciò giudeo-arabo e trasforma l'Arabia in Terra Santa, meta del pellegrinaggio israelita, ponendo l'accento sulle Tribù disperse, e la Siria in Terra Promessa. Sono negative, e sono prevalenti, quelle che riguardano l'idolatria (il Vitello d'oro) e le divisioni interne. Gli Arabi e gli Ebrei fanno perciò parte inizialmente di una comunità universale scelta da Dio; questa percezione tuttavia non durò e la tradizione sulla vita di Maometto mutò la rappresentazione in quella di una superiorità della comunità araba; dalla primitiva germinazione di una nuova fede si passò ad una coscienza distintiva. In questa luce, parti della comunità islamica furono accusate di assimilazione con altre che avevano peccato: è il caso di Khâridjiti, Qadariti e Shî'iti, le cui fila includevano Giudei e Cristiani convertiti all'Islam. Di qui l'urgenza di aderire alla sunnah del Profeta. Furono assimilate le profezie bibliche relative alla distruzione dei nemici di Gerusalemme e alla ricostruzione del Tempio; le Tribù disperse entrarono nell'immaginario dello Hijâz come seguaci del Profeta e pellegrine alla Mecca. Rubin sottolinea ancora il ruolo della Bibbia nelle tradizioni messianiche.

Rubin afferma infine l'impossibilità di stabilire una cronologia assoluta in queste tradizioni perché le reciproche critiche tra i vari seguaci della scuola di Schacht e i loro oppositori mostrano l'inesistenza di strumenti affidabili per le datazioni, strumenti che verosimilmente non si individueranno mai. C'è tuttavia qualcosa di generale che, a suo avviso, si può affermare. Dapprima l'Islam si sviluppò sotto l'influenza -secondo alcuni come derivazione- del Giudaismo e del Cristianesimo; in un secondo momento le tradizioni coraniche presero il sopravvento su quelle bibliche e i Giudei divennero traditori della Legge e inferiori agli Arabi musulmani: questo secondo momento è frutto dell'orgoglio e dell'euforia per la rapida e dilagante espansione. Seguì un terzo momento, quello dell'inizio delle divisioni come crisi interna, nel quale emerse il timore che si vanificasse il carattere distintivo della comunità islamica (ho già notato in più luoghi il carattere di autentica ossessione che assume progressivamente nell'Islam l'obbligo della unità della Ummah).

Le conclusioni sono brillanti, convincenti ed esaustive. A me resta tuttavia sempre lo stesso dubbio: di quale Giudaismo e di quale Cristianesimo si parla nella tradizioni "positive" e in quelle "negative"? Si parla sempre della stessa cosa? O non, forse, i modelli assunti sono diversi di volta in volta, rispettivamente quelli eterodossi e quelli "ortodossi"?

Per quanto riguarda il Giudaismo, una risposta indiretta mi viene da un altro articolo di Rubin, *Prophets and Caliphs: the Biblical Foundations of Umayyad Authority*, in Method and Theory in the Study of Islamic Origins, ed. by H. Berg, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2003, nel quale il "giudaismo" posto all'origine della profezia islamica è quello degli Pseudepigrafi. Il testo merita di essere seguito perché getta una sua luce su aspetti che sono al cuore del pensiero islamico. Il tema è: il passato come origine dell'autorità. Secondo Rubin, la nota concezione islamica di un "homo naturaliter islamicus" cioè dell'Islam come religione atemporale e sovranazionale implicita nell'uomo sin dalle origini, deriva da testi pseudepigrafi come *Il libro dei Giubilei, I segreti di Enoch* e *1 Enoch*, che egli cita espressamente. In questi Pseudepigrafi si stabilisce una continuità tra Adamo, Noè ed Abramo come figure esemplari di un'autorità *ereditaria* "profetica e religiosa come anche amministrativa e politica" (p. 78 e p. 81). Ho usato un corsivo, perché il punto dirimente è la natura di questa ereditarietà, che va attentamente valutata.

Evidentemente, infatti, si tratta di una eredità "spirituale" acquisita in quanto portavoce della Volontà divina, figure nelle quali parla la Voce di Dio, perciò autorevoli in tutti i sensi. Una successione nel nome dello Spirito del quale il Profeta è un contenitore, un "vas electionis", destinata, come abbiamo visto più volte, a contrapporsi alla ortodossia/ortoprassia delle classi sacerdotali. In questo senso, nota Rubin, Maometto succede a Gesù, ne è rappresentante più autentico dei Cristiani stessi: osservazione ben fondata nello stesso Corano, che fa capire quanti poco eccentrica sia stata la concezione di un Islam "centesima eresia" del Cristianesimo. Inoltre, il legame tra Islam e religione universale giustifica il dominio dell'Islam su Giudei e Cristiani (p. 87).

Allo stesso modo, nota dunque Rubin, l'ideologia esplicita della dinastia Omeyyade mostra che i Califfi debbono il proprio ruolo di rappresentanti di Dio ("Caliphs of God", che ricorda il titolo del testo di Crone-Hinds) in qualità di successori di Maometto. Ciò apre una considerazione interessante, non soltanto di carattere generale, perché vale anche per capire sia la posizione della prima Shî'a, sia, dopo l'affermarsi della linea quietista e poi duodecimana, la posizione delle tantissime deviazioni "estremiste" (ghuluww) che ne emergeranno. Il punto è nel concetto, noto agli appassionati del mito, di "festa" come interruzione del tempo storico, ordinario, che segna l'irruzione del Sacro *nella* storia. Nelle Rivelazioni, questa irruzione appare sotto forma di Profezia, e la chiusura *definitiva e dichiarata* della "festa" segna l'inizio dell'autorità sacerdotale; al contrario, considerare sempre aperto lo squarcio nel tempo, la possibilità del ripetersi della "festa" come irruzione del Sacro sotto forma di Profezia, è il fondamento delle eterodossie.

Qui vorrei permettermi una notazione. La singolarità dell'interpretazione omeyyade, è che questa ereditarietà, spirituale tra Maometto e l'inizio della dinastia, ma di sangue poi, presenta una singolare analogia con la Shî'a 'alîde duodecimana (sinché gli Imâm furono sulla terra: poi, anche lì la "festa" fu chiusa, e sopravvenne il tempo ordinario e con esso il clero). Ciò che dunque resta evidente nell'Islam, è un marchio dell'origine come contesa tra manifestazione del Sacro e gestione del tempo ordinario, destinata a ripetersi periodicamente, come abbiamo visto in una rapida scorsa degli eventi nel capitolo intitolato "*Ordine celeste e*

disordini terreni"; ma la cosa singolare è che, nel caso degli Omeyyadi, *la "rivoluzione" è quella dei Califfi*, i quali, per l'appunto, vorrebbero succedere a Maometto come portatori della Volontà divina. Questa non è una boutade: basti pensare che cosa ha significato, in termini di *fossilizzazione* dell'Islam, la vittoria degli 'ulamâ', dei tradizionisti, e dei costruttori della Sunnah.

Rubin ricorda infine che non è un caso se gli eventi della storia di Ibn Ishâq partono da Adamo; a questo riguardo è interessante segnalare altri due suoi articoli che sviluppano il medesimo argomento, ma che esporrò in seguito, al momento di parlare della Shî'a, perché aiutano a comprendere come questa corrente sia ben radicata nell'Islam originario, come pensano alcuni studiosi e contrariamente a quel che amano credere i Sunniti. Essi sono: *Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition*, J.S.A.I., 1, 1979; e *Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muhammadi*, I.O.S., 5, 1975.

Sul medesimo argomento, cioè sul carattere ancora aperto dell'Islam delle origini, segnalo infine l'articolo di A. Hakim, *Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet, Sunnat 'Umar and Sunnat Muhammmad*, in Method and Theory, etc. cit., nel quale si segnalano i cambiamenti imposti da 'Umar rispetto alle scelte del Profeta, l'opposizione che incontrò ma anche il ritratto storico che gli conferì un'autorità non inferiore a quella di Maometto (non per nulla ebbe l'epiteto di Fârûq, cioè di colui che pone la distinzione tra Bene e Male). Hakim ne conclude che a quel tempo *il ritratto di Maometto come definitiva autorità morale e religiosa era ancora in formazione*. Dunque, era in atto quella oscillazione su apertura e chiusura della "festa" della quale ho fatto cenno; in altre parole, si viveva ancora un clima rivoluzionario, ancora lontano dal rappèl à l'ordre le cui manifestazioni politico-sociali vedremo *infra* negli articoli di Hinds.

Mette ora conto citare alcuni altri articoli dello stesso Rubin, che riguardano specifici argomenti della sua indagine, e lo farò unendovi altri articoli di Hawting e Kister che riguardano egualmente il problema delle origini. Inizio con *The Life of Muhammad and the Qur'ân: the Case of Muhammad's Hijra*, J.S.A.I., 28, 2003, nel quale Rubin risponde alle critiche ricevute dal suo EB, in particolare da Hawting, relativamente all'ipotesi di fondo che guida il testo, la priorità della Sîra rispetto al Corano. L'episodio che viene discusso è quello di *Cor*.,9, 40 (che narra del Profeta e di "un altro" rifugiati nella caverna). La discussione si svolge tra varie ipotesi sulle quali non entro, se non per notare questo: la priorità della Sîra rispetto a *Cor*., 9,40, è desunta dal fatto che la prima ha riferimenti nella Bibbia, il secondo, no. Ciò significa aver assunto come fatto accertato ciò che fu inizialmente ipotesi di lavoro: nulla impedisce di pensare che un modello biblico sia stato reperito e invocato *poi* da chi cercava di trovare una spiegazione dell'oscuro *Cor*., 9,40. Tanto più che il riferimento biblico non è così esplicito come avrebbe potuto esserlo in un Islam seriore che, come sostiene la tesi di Rubin, era ancora legato a un sottofondo giudaico.

Un articolo che tenta di gettare luce sugli inizi della carriera del Profeta, e che può accostarsi al citato *A Bag of Meat* di Kister e al ricordo di una Rivelazione come irruzione di luci e suoni (cfr. *supra*) è *Muhammad the Exorcist: Aspects of Islamic-Jewish Polemics*, J.S.A.I., 30, 2005, nel quale Rubin vede nella stratificazione delle tradizioni islamiche un passaggio dalla percezione del Profeta come esorcista, ad una successiva attribuzione degli effetti antidemonici alla sua Scrittura rivelata

In *Iqra' bi-ismi rabbika....! Some Notes on the Interpretation of Sûrat al-'alaq (vs. 1-5)*, I.O.S., 13, 1993, è un precedente di quanto affermato in EB circa la più antica versione dell'irruzione profetica (suoni, luci, cfr. *supra*) ma cito qui l'articolo perché in esso è contenuta un'interessante ipotesi , che parte da quella di un generico monoteismo attestato dal *rabbika* (il tuo Signore) che compare in luogo di Allâh "che creò" (*alladhi khalaqa*). La primitiva versione della sûra, secondo Rubin, sarebbe quindi stata un'esortazione a "invocare il nome del Signore" perché *Iqra' bi-ismi rabbika* (in nome del Signore) deve essere inteso come *Iqra' isma rabbika*, il nome del Signore. Ne emergerebbe l'attestazione di un antico, generico monoteismo.

In *Hanîfiyya and Ka'ba. An Inquiry into the Arabian pre-Islamic Background of dîn Ibrahîm*, J.S.A.I., 13, 1990 (già cit. in Bibl. a p. 1017) Rubin sostiene la continuità tra lo hanîfismo, la religiosità fondata sulla discendenza da Ismaele, un generico culto abramico che Rubin definisce "non troppo lontano dalla religione giudaica" (p. 88) e i relativi riti della Ka'ba, cioè la religiosità pre-islamica esistente in Arabia, e l'Islam. È interessante tuttavia notare che l'idea che la Ka'ba fosse la sacra "casa di Abramo" abbia origine, secondo Rubin, nell'interpretazione del cap. XXII del *Libro dei Giubilei*, cioè di uno pseudepigrafo (p. 108) ciò che lascia intuire di *quale Giudaismo* si tratterebbe. Religione abramica e culto della Ka'ba sembrano strettamente legati (p. 97) e alla restaurazione di questa religiosità si sarebbe mosso il Profeta, contro l'associazionismo idolatrico dei Quraysh (ivi). A questa religiosità abramica sarebbe legato l'uso della circoncisione in Arabia sin da tempi pre-islamici (p. 104).

L'articolo può connettersi con altro, precedente articolo di Rubin, *The Ka'ba. Aspects of its Ritual Functions and Position in pre-Islamic and Early Islamic Times*, J.S.A.I., 8, 1986, nel quale Rubin ripercorre quanto è stato tramandato circa i culti che precedono l'Islam, per mostrarne la continuità pur negli adattamenti, il cui significato sembrerebbe delineare un'azione politica di successione ecumenica dell'Islam in rapporto alle varie componenti della preesistente religiosità.

Sempre sull'argomento della lunga storia pre-islamica della Ka'ba, va citato l'articolo di Hawting, *The Disappearence and Rediscovery of Zamzam and the "Well of the Ka'ba"*, B.S.O.A.S., 43, 1980. Esso costituisce un antecedente dell'articolo dello stesso Hawting cit. in Bibl. a p. 1015: *The "Sacred Offices" of*

Mecca from Jâhiliyya to Islam, J.S.A.I., 13, 1990, nel quale Hawting aveva esaminato le tracce degli antichi culti della Mecca conservati in quelli islamici, concludendone che la tradizioni su Zamzam derivano da quelle pagane, e che il processo di islamizzazione ne fece una tradizione abramica. Nell'articolo che espongo ora l'analisi è centrata sulla leggendaria "riscoperta" di Zamzam (che, lo ricordo, è la leggendaria fonte scaturita presso la Ka'ba ad opera divina, per dissetare Hagar e Ismaele scacciati da Abramo nel deserto) ad opera di 'Abd al-Muttalib, antenato del Profeta. Qui l'analisi, molto dettagliata, mostra sia il sovrapporsi delle tradizioni su Zamzam a quelle di una probabile fossa votiva pagana interna alla Ka'ba (perciò la "riscoperta") sia l'origine di queste tradizioni in altre relative al santuario giudaico. Hawting accenna inoltre di passaggio a una tradizione relativa alla perdita, da parte di 'Uthmân, dell'anello ereditato dal Profeta, del quale portava il sigillo, in un pozzo a Medina. Questa tradizione, che simbolizza un cambiamento negativo nel califfato di 'Uthmân con la conseguente fine dell'età dell'oro, potrebbe costituire anche una lettura mitica dell'inizio della Fitna.

Altro gruppo di articoli è ora necessario affrontare per chiarirci un possibile quadro della penisola arabica nel periodo che precede la predicazione dell'Islam. M.J. Kister, *Al-Hîra. Some notes on its relations with Arabia*, Arabica 15, 1968, introduce un tema di grande interesse, il ruolo di al-Hîra nella penisola arabica, sul quale tornerò diffusamente esponendo la lettura di de Prémare (*infra*). Kister ricorda le molte fonti che parlano di una lotta tra Bisanzio e la Persia per il controllo della penisola araba, un argomento che emerge anche nel Corano dove sembra evidente la preferenza del Profeta per Bisanzio, laddove gli "infedeli" della Mecca propendevano per la Persia. Secondo una tradizione, sembra inoltre che quando Qobâd abbracciò il Mazdakismo (cfr. *supra*, pp. 110-118) vi fosse stato un tentativo di introdurre il Mazdakismo stesso alla Mecca, dove questa eterodossia zoroastriana guadagnò dei proseliti. Il Corano stesso (8, 26) ricorda la triste situazione degli Arabi, cuscinetto tra due imperi che fondavano sui contrasti tribali il perseguimento della propria politica di potenza (i Bizantini tramite i Ghassânidi, i Persiani tramite i Lakhmidi); sicché la predicazione della nuova religione universalistica sembra connettersi con un moto di risveglio degli Arabi stessi. Per quanto riguarda Medina, sembra che vi sia stata continuità di controllo da parte dei Sassanidi, dopo la fine del predominio giudeo sull'oasi, e in ciò avrebbero avuto un ruolo i signori di al-Hîra, che godevano del sostegno persiano, anche militare, e che dai Persiani furono anche insigniti di dignità (vice)regale (*ridf*) e gratificati con feudi. Senza questo sostegno, i signori di al-Hîra avevano tuttavia difficoltà a fronteggiare gli attacchi delle tribù beduine sulla quali tentavano di imporre il proprio dominio; i cambiamenti della politica persiana potevano perciò fortemente indebolirli, ciò che accadde mentre cresceva il prestigio della Mecca.

Come fa notare M. Lecker, *The Levying of Taxes for the Sassanians in Pre-Islamic Medina (Yathrib)*, J.S.A.I., 27, 2002, nell'ultimo quarto del VI secolo ci sarebbe stato infatti un cambiamento in Medina: da un predominio persiano nel corso del quale la riscossione delle tasse era affidata ai Giudei (Qurayza e Nadîr) si sarebbe passato ad un predominio bizantino, nel quale la riscossione passò in mano agli Aws e ai Khazrağ, legati ai Ghassânidi. Questo storico legame dei Persiani con i Giudei ha un ruolo anche nella politica del Profeta; nota lo stesso Lecker, *The Hudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar*, J.S.A.I., 5, 1984, che la strana remissività del Profeta ad Hudaybiyya deve essere spiegata con la scelta di rimuovere l'ostilità della Mecca per essere libero di marciare contro i Giudei di Khaybar: e ciò nel momento in cui i Persiani subivano la grande sconfitta di Niniveh ad opera dei Bizantini. Si delinea così una politica che tende ad incunearsi tra i due Stati unificando le tribù arabe con il proprio messaggio universale.

Per quanto concerne poi l'evoluzione dell'Islam negli anni delle prime conquiste, è importante ricordare il testo di S. Bashear, *Arabs and Others in Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997, del quale sembra opportuno ripercorrere le Conclusioni (pp. 112-125) che egli ricava dopo un'attenta lettura degli asânîd, ritenuti materiali anacronistici che proiettano all'indietro controversie di età più tarda. Secondo Bashear, va rigettata l'accettazione aprioristica di una coincidenza iniziale tra Islam e *politica araba*, cioè che l'Islam, *nella sua forma classica che conosciamo* sia stato sin dall'inizio il progetto di una qualsivoglia *entità politica araba*. Non è provato infatti che l'Arabia abbia potuto essere la fonte di un così forte potere materiale, tale da cambiare in poco tempo la situazione mondiale. Cresce l'evidenza che una regione così vasta non possa essere stata conquistata *dall'Islam* (arabo) all'inizio del VII secolo, anche se questa è l'immagine che viene data dalle fonti storiche *arabe* del IX secolo. Esaminando gli asânîd si comprende però il momento e le circostanze nelle quali si fusero il *particolarismo arabo* e *l'universalismo islamico*; idee al riguardo c'erano già state ai tempi di Goldziher e di Wellhausen: si tratta di giungere ora a una migliore comprensione.

Il Corano infatti non ha pregiudizi etnici, detesta la cultura beduina, la sua Ummah non è né nazionale né etnica (cfr. p. 828 *supra* e al Faruqi cit. in Bibl. a p. 848; cfr. anche p. 858 e Von Grunebaum, cit. in Bibl. a p. 1017). All'inizio del II sec. H. si inizia però a valorizzare l'identità etnica del Profeta "precursore (sâbiq) degli Arabi" (p. 115) e lo stesso titolo vale per altri compagni di altra etnia in rapporto alle etnie loro. "Che gli Arabi beneficiassero politicamente del collasso del dominio persiano e bizantino, non c'è dubbio.....ma non possiamo accettare che tale ruolo fosse parte di un progetto religioso degli Arabi sin dall'inizio" (p. 116).

La tesi di Bashear è che vi siano stati due distinti processi: l'emergere di una politica araba e gli inizi di un movimento religioso, che, per una serie di circostanze, cristallizzò nell'Islam. Soltanto all'inizio del II sec. H. i due movimenti si fusero, con la nascita dell'Islam *arabo* che conosciamo: questo è il momento della discriminazione tra Arabi e non Arabi. Si ripete dunque la constatazione che ritiene la Vulgata non una "storia",

ma l'ideologizzazione di un fait accompli. Bashear cita al riguardo vari esempi, tra i quali segnalo quello relativo alla politica tenuta da 'Umar nei confronti dei Taghlib nel corso della Ridda. "Ridda", cioè apostasia, è il nome che gli storici arabi hanno dato alla rivolta delle tribù arabe avvenuta dopo la morte del Profeta, una rivolta che tenne a lungo impegnati i Califfi Abû Bakr e 'Umar. L'argomento è trattato da Lecker nel suo *Arabian Tribes in pre- and Early Islamic Arabia*, in People etc. cit., nel quale è dato un ampio quadro di queste tribù, parte pagane, eventualmente con presenze zoroastriane come nel caso dei Tamîn, che gravitavano nella politica di Hîra, parte cristiane, come nel caso dei Taghlib. La politica dei Califfi nei loro confronti fu dettata da ragioni di opportunità, non di discriminazione religiosa; e, d'altronde, tanto i Cristiani di Najrân quanto i Giudei di Khaybar potevano vivere, allora, nella penisola araba (p. 23; p. 44). Questo però non è sempre vero (è il caso della dura repressione dei Kinda, Giudei, la cui sorte sarà simile a quella dei Qurayza a Medina [cfr. *infra*] sulla quale si è soffermato M. Lecker, *Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda*, J.A.O.S., 115, 1995) non almeno al tempo di 'Umar, che ritenne vi fosse stata una decisione del Profeta che disponeva la cacciata di Cristiani e Giudei dalla penisola araba, una decisione che Abû Bakr avrebbe "dimenticato" (cfr. M. J. Kister, *Social and religious Concepts of Authority in Islam*, J.S.A.I., 18, 1994 pp. 92-95). Il concetto di autorità deriva infatti ormai dalle tradizioni attribuite al Profeta; e l'aspetto più interessante messo in luce da questo articolo di Kister, è che in epoca Omeyyade fioriscono gli ahâdîth riferiti al Profeta, utilizzati per scopi politico-ideologici: essi servono di volta in volta a fondare il diritto degli Omeyyadi al Califfato, l'obbligo divino di obbedire le autorità anche indipendentemente dal loro comportamento etico e l'assoluta esigenza dell'unità della Ummah, un tema che, come abbiamo visto più volte, da quel momento in poi diviene una vera ossessione del mondo islamico. Altri ahâdîth tuttavia, sempre riferiti al Profeta, vengono messi in circolazione da parte di coloro che si agitano contro gli Omeyyadi, sicché sui presunti detti e decisioni del Profeta viene sin da quel momento fondato il concetto di autorità.

Secondo Lecker, le rapide conquiste del nascente Islam che sfociarono nel Califfato omeyyade, furono l'opera politica dei Qurayshiti, capaci di incunearsi nel vuoto politico generato dal collasso dei due Imperi, persiano e bizantino; e i Qurayshiti furono anche coloro che, per la loro tradizionale attività mercantile, seppero come muoversi, nel corso della Ridda, nel mondo delle oasi e delle tribù, dove c'erano già nuclei islamici. Al riguardo vedi anche le notazioni di M.J. Kister, *Mecca and the Tribes of Arabia: some Notes on their Relations*, in Society and Religion from Jailiyya to Islam, London, V.R., 1990, p. 37: tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo vi furono conflitti intertribali sotto la pressione di Persiani e Bizantini che usavano le divisioni tribali per controllare la penisola, e fu in quel periodo che la Mecca estese i propri rapporti commerciali, divenendo il centro delle attività economiche per le tribù arabe e rinforzando anche i propri legami con Medina. Azione politico-militare e fenomeno religioso sembrano dunque fatti distinti, come sostiene Bashear. Sia detto per inciso, non sembrerebbe dunque inutile, contrariamente a ciò che sostiene Rubin, tentar di comprendere la *vera* data di nascita degli asânîd.

La ricerca di Bashear, unitamente a quanto altro abbiamo già visto, fa dunque sorgere una riflessione: che cos'era l'Islam degli albori? Forse una geniale nuova sintesi del generico monoteismo giudeocristiano presente nelle oasi, contrapposto al paganesimo sul quale si fondava il particolarismo tribale, beduino? Forse tutto ciò aveva anche un senso politico in funzione al desiderio di sottrarsi alle influenze esterne, persiane e bizantine, che manovravano a proprio vantaggio la politica della penisola? E quanto influì, nella politica delle conquiste, la conversione dei Qurayshiti, inizialmente assai restii ad abbracciare l'Islam? Di certo, nel periodo immediatamente seguente la conquista, la città dei Qurayshiti conobbe uno stupefacente sviluppo economico diffuso, e i Qurayshiti furono coloro che ne beneficiarono (cfr. M. J. Kister, *Some reports concerning Mecca from Jailiyya to Islam*, in Studies on Jailiyya and Early Islam, London, V.R., 1980). Soltanto *dopo* le conquiste, sembra nascere l'ideologia di un nuovo popolo "eletto", in nome del destino universalistico della sua *religione*, a dominare il mondo. Fusione di due fenomeni distinti, dunque.

Qualcosa sui diversi percorsi del primitivo movimento religioso e del consolidarsi del potere dei conquistatori, possiamo immaginarla partendo da tre articoli di M. Hinds: *Kûfan Political Alignments and their Background in the Mid-seventh Century*, I.J.M.E.S., 2, 1971; *The Murder of the Caliph 'Uthmân*, I.J.M.E.S., 3, 1972; *The Siffîn Arbitration Agreement*, J.S.S., 17, 1972. Il califfato di 'Umar fu caratterizzato dal tentativo di mantenere l'egemonia a Medina, come aveva fatto Abû Bakr anche per le urgenze poste dalla Ridda. In Iraq però i musulmani della prima ora -Muhâjirûn Ansâr, Compagni, Qurrâ'- i quali tutti vivevano di ampie rendite statali, iniziavano a cedere il posto ai leaders delle tribù che vi si erano andate rapidamente trasferendo dalla penisola. Il prestigio rivoluzionario cedeva il posto alle tradizionali gerarchie. Questa situazione fu ereditata da 'Uthmân che volle anch'egli restare a Medina, ma che dovette dare un'organizzazione politica e amministrativa ai territori occupati: e tra i tentativi di centralizzazione vi fu anche la "standardizzazione" del Corano. Si inimicò così i Muhâjirûn, gli Ansâr e i Qurrâ' che erano stati i primi conquistatori dell'Egitto, e che videro non soltanto i propri poteri passare nelle mani dei nominati dal potere centrale, ma anche la fine di una libera e orale comprensione del Messaggio sostituita da un testo "ne varietur"; infatti anche il Messaggio deve essere unificato dal centro per evitare lo sgretolamento di un impero dove il momento religioso è anche politico. Si pone dunque un problema di centralizzazione e di abolizione dei particolarismi, sostituiti da una ragion politica che usa i vecchi leaders per

la gestione dei territori conquistati. Saranno questi gruppi di ribelli provenienti dai territori conquistati a convergere su Medina e a dar luogo all'assassinio di 'Uthmân.

Il seguito della vicenda, nell'analisi di Hinds, appare ancora più illuminante. Come egli nota, si trattò di uno scontro di interessi e previlegi tra quelli radicati nella leadership tradizionale e quelli emersi negli anni del Profeta e dei primi tre Califfi (*The Murder, etc.*, p. 467). 'Uthmân pagò l'errore di voler restare a Medina consentendo a Mu'âwiyya, che non aveva alcuna illusione circa una leadership "islamica", di farsi una solida base politica a Damasco. 'Alî comprese la realtà e tentò un compromesso tra leadership "islamica" e tribale, ma è significativo che 'Â'isha ed altri, che erano stati tra i più decisi nemici di 'Uthmân furono pronti ad allearsi con gli Omeyyadi accusando 'Alî dell'assassinio di 'Umar (ivi, p. 469).

Il tentativo di 'Alî mirava alla formazione di una coalizione iraqena per fronteggiare Mu'âwiyya, ed è dal fallimento della sua politica e dal conseguente suo assassinio che germinano i primi due gruppi scismatici, gli Shî'iti e i Khâridjiti, che Hinds classifica in termini moderni rispettivamente come "rivoluzionari" e "reazionari" (*Kûfan Political, etc.*, p. 347). I primi invocavano l'ordine sociale islamico nel quale non v'era posto per la tradizionale leadership tribale (constatazione che mi inclina ad associarmi a chi sospetta che la Shî'a, non il Sunnismo, costituisca la scelta più fedele all'Islam delle origini). Essi costituivano quella base sociale che, più tardi espresse da sé anche i seguaci di Husayn e poi di al-Mukhtâr (cfr. *supra*, p. 199 sgg.) nella sua rivolta a Kûfa del 685 (*Kûfan Political, etc.*, p. 348); i secondi, che invocavano un ruolo di preminenza che non potevano avere in base ai criteri tradizionali e sarebbero voluti tornare agli anni di 'Umar, ancora privi di organizzazione statuale (ivi). La scissione avvenne in corrispondenza dell'arbitrato di Siffîn cui seguì l'uccisione di 'Alî.

'Alî era giunto al Califfato appoggiato principalmente dagli Ansâr e dai ribelli provinciali che erano confluiti a Medina contro 'Uthmân. A lui si opponeva alla Mecca un gruppo di Qurayshiti, molti dei quali Compagni e Muhâjirûn, che, pur opponendosi agli Omeyyadi, erano favorevoli a un dominio qurayshita e mobilizzarono allo scopo l'intervento delle tribù insediatesi nel territorio di Bassora; 'Alî poteva contare viceversa su un forte contingente composto dai primi insediati di Kûfa. Dopo la battaglia del Cammello, vinta da 'Alî, a Siffîn i siriani di Mu'âwiyya, temendo una seconda sconfitta, decisero di giocare d'astuzia sulle divisioni che esistevano tra i partigiani di 'Alî con la proposta del noto arbitrato. Infatti, mentre una parte, i futuri shî'iti, spingeva 'Alî a combattere, altri, come i capi clan, si erano aggregati tiepidamente, ed erano favorevoli all'arbitrato; l'appoggio dei primi sembra forse da attribuirsi alla politica fiscale del nuovo Califfo, favorevole all'eguaglianza. Un gruppo a sé era costituito, sulla faccenda dell'arbitrato, dai Qurrâ' (*Kûfan Political, etc.*, p. 363).

Qui entra in gioco il problema dell'interpretazione di una religione nella cui applicazione stanno intervenendo dei cambiamenti in conseguenza degli assetti di potere in formazione. I Qurrâ' infatti avevano riconosciuto 'Alî come "guida dei credenti" (amîr al-mu'minîn) cioè vedevano in lui il Califfo che sarebbe tornato a Medina per far applicare le prescrizioni del Corano, e non erano molto propensi a combattere, anche se alcuni lo fecero; i Siriani avevano viceversa dato appoggio a Mu'âwiyya come "guida" (amîr) semplicemente in quanto vedevano in lui il difensore degli interessi siriani contro la minaccia iraqena (*The Siffîn, etc*., p.94). Dinnanzi al problema dell'arbitrato, era ovvio che per i Qurrâ' esso dovesse fondarsi sulla testimonianza del Corano, ma Mu'âwiyya impose che esso fosse fondato anche su una serie di tradizioni che nulla avevano a che vedere col Libro sacro. L'abbandono del campo da parte dei Qurrâ' davanti alla capitolazione di 'Alî che accettò l'imposizione (dopo di che essi formarono il primo nucleo dei Khâridjiti) si espresse nel noto slogan lanciato all'indirizzo di 'Alî: *lâ hukm^{a} illâ li'llâh'* (cfr. *supra* l'articolo di Hawting) -il giudizio spetta soltanto a Dio- che non soltanto invitava 'Alî a rifiutare l'arbitrato condotto su principi estranei al Corano, ma, per conseguenza, ne rinnegava il ruolo di guida dei credenti, perché quel ruolo consisteva precisamente nel far valere il Libro sacro contro ogni altra precedente consuetudine. Del resto, ciò che essi si attendevano e ciò per cui erano scesi in campo, era il riconoscimento, anche da parte dei siriani, di 'Alî come "guida dei credenti" che tornasse a Medina ad occuparsi dell'applicazione della Legge coranica (ivi, p. 98). Sulla vicenda della scissione Khâridjita a Siffîn si vedano comunque tre articoli della Veccia Vaglieri: *Sulla denominazione Ḫawârig*, R.S.O., 26, 1951; *Il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita riesaminate alla luce di fonti ibâdite*, A.I.U.O.N., 4, 1952; *Traduzione di passi riguardanti il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita*, A.I.U.O.N., 5, 1953. Su Khâridjiti e Ibâditi tornerò nel capitolo successivo.

'Alî fece tuttavia la scelta che fece, e che gli costò la vita, perché il compromesso era desiderato da una parte consistente del suo seguito, eterogeneo nella composizione e nei fini; d'altronde era scontato che, se egli fosse stato *realmente* riconosciuto come guida dei credenti, Mu'âwiyya non avrebbe potuto avere ragione alcuna per opporglisi: perciò egli accettò di essere nominato, nel documento di accordo sull'arbitrato, senza quel titolo, soltanto come "amîr". Alla fin fine, ciò che desideravano non soltanto i siriani, ma anche gli iraqeni, era tornarsene ciascuno nelle proprie terre e regolare i propri problemi di potere interno in tutta indipendenza.

Tutto questo mostra una nuova realtà: dopo la morte del leader carismatico, del Profeta, gli equilibri interni della comunità islamica sono cambiati, il potere torna alla propria consustanziale natura dopo l'esplosione di forze nuove generata dalla rivoluzione islamica. 'Alî accetta il compromesso perché sa bene che sono finiti i tempi di Abû Bakr e di 'Umar, e che 'Uthmân ha pagato con la vita il tentativo di mantenere quel vecchio ordine. L'Islam non è più quello delle origini, sta divenendo quello che conosciamo, quello dell'ideologia araba che si forma sotto gli Omeyyadi e poi con gli 'Abbâsidi, e che apre alla lotta con gli 'ulamâ' della quale ho fatto cenno

nel secondo capitolo di *Dopo e a lato*. Il califfato, finché regge, è espressione di una forza *politica*; poi diventerà un'autorità molto astratta nei confronti dei poteri locali.

Una diversa e ugualmente interessante lettura degli eventi che conducono alla codificazione dell'Islam a noi noto nei primi tempi degli Omeyyadi, e che lascia intravedere un cambiamento dal primo Islam, oggetto di rimpianto, è data da R. Hoyland, *New Documentary Texts, etc.*, cit. Hoyland sottolinea che il reperto archeologico mostra che i contrassegni di uno Stato esplicitamente islamico compaiono soltanto a partire dal 70 H., e ricorda come in precedenza, con esplicito richiamo al "primo Islam", vi fossero state ben tre rivolte: quella dell'Anticaliffo ʻAbdallâh ibn al-Zubayr, quella, shîʻita di Muhammad ibn al-Hanafiyya (cfr. *supra*, p. 199) e quella khâridjita di Qatarî ibn al-Fujâʻa: siamo dunque verosimilmente ancora in presenza di fermenti rivoluzionari che vedono nei nuovi assetti il tradimento di un Islam quale era stato inizialmente pensato e vissuto: si assisteva allo scontro tra l'iniziale spinta messianica e la realtà del nuovo potere.

Hoyland nota ancora *il carattere non decisivo delle vittorie di Yarmuk e Qadisya* che tali non furano per l'affermazione dei Musulmani ai danni di Bizantini e Persiani; e circa la fragilità iniziale del dominio musulmano ricorda quanto aveva già segnalato a p. 559 della sua grande ricerca, *Seeing Islam as Others saw it*, Princeton, The Darwin Press, 1997, cioè che nel corso della prima guerra civile islamica (quella tra ʻAlî e Muʻâwiyya) il timore di un ritorno dei Bizantini in Egitto, aveva spinto 15.000 dei Musulmani ivi presenti come forza di occupazione, convinti che l'Islam sarebbe stato sconfitto, a convertirsi al Cristianesimo.

Tuttavia, aggiunge, non dovevano essere state queste fragilità a far passare sotto silenzio la realtà di uno stato islamico, il cui capo si proclamava (e così anche i tre ribelli) "guida dei credenti" e nel quale non era venuta meno la continuità religiosa.

A spingere ʻAbd al Malik a proclamarsi (soltanto sulle monete) "Vicario di Dio" fu, secondo Hoyland, la necessità, di tenere ben serrati i Musulmani perché si era andato disgregando la coesione fondata sui legami tribali dei guerrieri; ciò perché molti degli invasori insediati si erano dedicati alla attività civili (commercio, etc.) mentre nell'esercito entravano sempre più dei non-arabi. Il punto, sostiene Hoyland, era dunque quello di mantenere in essere quello che lui definisce lo "Stato del jihâd", sicché lo scenario religioso, mai venuto meno, doveva ora divenire volto ufficiale dello Stato.

Mi permetto al riguardo di ricordare Juynboll, *The Role of non-Arabs, etc.*, cit., per quanto riguarda il ruolo fondamentale dei mawâlî nella raccolta delle tradizioni in quel periodo: *in quel periodo* nasce l'Islam che conosciamo.

L'Islam fu dunque, come ogni religione codificata, uno work in progress, lo abbiamo visto sotto molte angolature; ma poiché il problema che qui si pone -almeno in questa fase della rassegna- è capire che cosa potesse esservi all'inizio, lo sfondo sociale e culturale (religioso) dal quale esso prese origine, mi sembra opportuno tornare ad esaminare la religiosità della penisola e del mondo arabo prima del Profeta. Sotto questo aspetto, i termini di confronto sempre evocati sono il Giudaismo, il Cristianesimo e il Giudeocristainesimo: termini non sempre ineccepibili perché, almeno per quanto riguarda i primi due, non sempre è chiaro di *quale* Giudaismo e di *quale* Cristianesimo si stia parlando; e anche per quanto riguarda il Giudeocristianesimo (Cristiani giudaizzanti? Giudei cristianizzanti?) esistono molte incertezze circa le sette da invocare, Ebioniti, Elchasaiti, Nazorei, sui quali fare riferimento alle diverse versioni di Ireneo, di Epifanio, e così via. Tutto ruota attorno al misterioso *Vangelo degli Ebrei* (per il quale vedi le citazione raccolte da Erbetta (*Apocrifi (Gli) del Nuovo Testamento*, cit. in Bibl. a p. 722, vol. I, 1) e alla sua attribuzione a una delle sette citate. La religiosità preesistente all'Islam può essere infatti intravista anche attraverso le sue possibili sopravvivenze nella normativa del Profeta; ed è evidente che il rinvenimento di pratiche o credenze analoghe tra l'Islam e una delle sette citate è ciò che fa pendere verso l'una o l'altra ipotesi. Ad ogni buon conto, il "Giudeocristianesimo" rappresenta uno dei problemi più spinosi e insoluti per quanto concerne la sua definizione, identificazione e differenziazione entro un pulviscolo di sette mal conosciute, composte di Giudei cristianizzanti e Cristiani giudaizzanti con differenze sfumate e non sempre chiare: una rassegna degli studi recenti che stanno impegnando una vasta schiera di specialisti la si può trovare nell'articolo di Th. Legrand, *Étude critique: à la recherche des Juifs qui croyaient en Jésus, à propos d'un ouvrage récent*, Apocrypha, 20, 2009.

Il primo studio che conviene esaminare sul rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam, è quello di S.M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, Un. Press, 1995. Il titolo stesso parla: Wasserstrom esamina l'ipotesi dell'apporto giudaico alla nascita dell'Islam, e lo fa a partire dalle ipotesi di tutti i grandi studiosi, del passato e recenti, partendo da Harnack per giungere a S. Pines, che videro nel giudeocristanesimo la culla dell'Islam (p. 37) salvo porsi la domanda (p. 38) se questa culla fosse nei Giudei cristianizzanti o nei Cristiani giudaizzanti. Secondo Wasserstrom la differenza va mantenuta ogniqualvolta possibile, ma c'è da dire che egli vede un po' ovunque la presenza giudaica, anche nel Mazdakismo (p. 42) diluita eventualmente entro strutture "gnosticizzanti". Al riguardo, ricordo di aver a suo tempo posto una linea di demarcazione tra lo Gnosticismo e il Giudeocristianesimo (cfr. *supra* la discussione alle pp. 56-59 e relative note, in particolare la n. 213 a p. 59).

Egli sembra dunque previlegiare essenzialmente l'elemento etnico, cioè espressamente giudaico, nel messianismo che antecede l'Islam in Arabia, un messianismo che, unito a quello islamico, riemergerebbe nella Shîʻa (p. 47). Questo legame tra Giudaismo e Shîʻa è un tema discusso a fondo anche da Rubin e ha un suo peso

nel far ritenere, a vari autori, che quest'ultima abbia un solido radicamento nello spirito originario dell'Islam. Afferma inoltre Wasserstrom che "per un breve momento, al termine dell'antichità, la dialettica tra mito messianico e movimenti sociali messianici, tra l'apocalisse e l'apocalitticismo, si svilupparono secondo schemi paralleli nel Giudaismo e nell'Islam" (ivi) e che l'Islam "per certo mise fine all'antichità, e, così facendo, iniziò qualcosa di epocalmente nuovo" (ivi).

C'è del vero in quel che dice Wasserstrom, ma non tutto è condivisibile. Innanzitutto la crisi dell'antichità è precedente, risale, a mio avviso, all'affermazione del messaggio neotestamentario in occidente, come ho ritenuto di mostrare più volte e in molti modi, anche se l'opposizione radicale del Messaggio rispetto alla società classica va letta nel messaggio testamentario in sé, a partire dal Giudaismo. Questa opposizione però, *senza l'affermazione del Cristianesimo in occidente*, difficilmente avrebbe potuto realizzare l'intento. Ciò che entra in crisi, con la verità/testimonianza della quale il Cristianesimo è portatore in occidente, è infatti il Razionalismo classico che è al fondamento dell'antichità; e tutto il testo che ho ritenuto di raccogliere altro non fa che ripercorrere la frattura che si creò per conseguenza nello stesso Cristianesimo a seguito della istituzionalizzazione della Chiesa di Roma entro le strutture del Razionalismo classico, sicché la marginalità trovò rifugio nelle eterodossie, portatrici della spinta rivoluzionaria iniziale che fu, in seguito, marginalizzata anche nella nascitura "ortodossia" rabbinica. Della marginalità creatasi rispetto alle due ortodossie, restò testimonianza il Giudeocristianesimo, come si nota chiaramente nel documento di ʻAbd al-Jabbâr studiato da Pines in *The Jewish-Christians of the Early Centuries etc.*, cit. in Bibl. a p. 771 e nel successivo *Studies in Christianity and Judaeochristianity based on Arabic Sources*, apparso su J.S.A.I., 6, 1985. La tensione messianica verso un mondo "di giustizia" della quale ho parlato più volte (cfr. in particolare l'Appendice alla V ed.) che resta viva nella marginalità "giudeocristiana", a quanto sembra condannata a vita clandestina tra i Nestoriani, con i quali la sua cristologia aveva una qualche affinità (cfr. Pines, *The Jewish-Christians, etc.*, p. 39) è ciò che passa in eredità all'Islam originario dove troverà un proprio percorso "istituzionale", mentre resterà come fermento nella Shîʻa dove si manifesterà ancora a lungo con forme "gnostiche" estremiste. Le affinità qui segnalate, e, del resto ben note, tra Giudeocristiani e Nestoriani e tra Giudeocristiani e Islam, vertono su un punto centrale: l'Adozionismo, che, come ricordo *infra*, può preludere al concetto rivoluzionario di ciclicità della profezia, e l'origine del cui nome è legata alle eterodossie di Elipando da Toledo e Felice di Urgel (cfr. *supra*, p. 149) non a caso comparse nella Spagna islamica.

Pines ha ampliato il raggio della propria analisi al riguardo in *Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity*, J.S.A.I., 5, 1984, nel quale segnala la presenza di uno scontro tra seguaci e avversari di Cristo tutto interno alla comunità giudaica (p. 137) insistendo, come Wasserstrom, sull'elemento etnico giudaico come riferimento per l'origine dell'Islam (non, dunque, "Cristiani" -di etnia non ebraica- "giudaizzanti") e ritiene che le tradizioni orali (*lore*) giudaiche passate nel Corano abbiano avuto origine tra i "Giudeocristiani" di cui sopra. Interessante però la perfetta similitudine che egli segnala tra la formula affermante l'unicità di Dio nelle *ps.Clementine* (*Omilie*, XVI, 7, 9) e il coranico *lâ ilâh illâ huwa*: non c'è Dio all'infuori di Lui; e tra il concetto coranico di un eccesso di divieti inflitto ai Giudei che ha parallelo nella *Didaschalia apostolorum*, documento del III-IV secolo (pp. 141-142): in entrambi i casi si tratterebbe di elementi di origine non giudaica.

Il mito rivoluzionario dell'era messianica che pervade tutta la storia dell'Islam, fu viceversa incanalato in forme utopiche nella Chiesa istituzionalizzata; per questa ragione insisto quindi a domandarmi di quale "Cristianesimo" (e di quale Giudaismo) si parli, allorché si esamina la presenza di Giudei e Cristiani alla radice della predicazione del Profeta: infatti nel VII secolo entrambe le fedi riconoscono se stesse già entro forme di "ortodossia". Dello schiacciamento subìto dal Giudeocristianesimo tra le "due ortodossie", alle quali ho fatto cenno più volte, è testimonianza il documento di ʻAbd al-Jabbâr oggetto dell'esame di Pines, un documento pieno di rancore contro Paolo per la sua "occidentalizzazione" di un messaggio che sarebbe dovuto appartenere al solo popolo ebraico; mentre di questa occidentalizzazione, che confina il Cristianesimo tra i Gentili, è ben lieta la nuova ortodossia rabbinica, come mostra Pines esaminando un documento ebraico, il *Toldot Jeshu* (Storia di Gesù, cfr. *The Jewish-Christians, etc.*, p. 41 sgg.). I Giudeocristiani osservano infatti, contrariamente ai Gentili, la Legge mosaica (particolare è l'insistenza sui divieti alimentari, ignorati dai Gentili su istigazione di Paolo) con la differenza di credere -contrariamente ai Giudei- in Gesù nella sua qualità di Profeta, salvo considerarlo soltanto un *uomo*, esattamente come nella cristologia coranica. Ragionevole sembra anche la conclusione di Pines (ivi, p. 144) nella quale egli tiene conto anche di altre influenze che, come quelle viste sopra alle pp. 141-142 hanno un'origine comunque non riconducibile a "Giudei cristianizzanti", ma più evidentemente, a Cristiani giudaizzanti. I Giudei cristianizzanti restano comunque una realtà storicamente attestata in Gerusalemme ancora al tempo di Muʻawiyya (p. 145). Essi sono considerati Giudei "credenti" o "fedeli" e distinti da quelli non credenti o infedeli (p. 147). Sembra perciò un punto di partenza ragionevole sottolineare la continuità di motivi, pur nella novità della sintesi religiosa, tra il Giudeocristianesimo e il dettato coranico che si domanda retoricamente (*Cor*.,2, 140) se "Abramo, Ismaele, Giacobbe e le Tribù" fossero "Giudei o Cristiani", negando con ciò implicitamente le due ortodossie (*Notes, etc.*, cit., p. 143) e che afferma recisamente (*Cor.*,3, 67) che Abramo non era né Ebreo né Cristiano; e non guardare le origini dell'Islam con lo sguardo che su di esse gettò la Vulgata circa un secolo più tardi.

Come nota con ampio sguardo Bausani, *Postille a Cor, II,248 - XXXIX,23 - XX,15*, in Studi di orientalistica in onore di Giorgio Levi della Vida, Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, l'Islam venne a mettere fine a *un mondo* (l'attesa del Giudizio è vivissima nel Corano) ed è questo il carattere rivoluzionario del concetto di profezia ciclica (fondamentale nell'Elchasaismo, setta battista giudaico-cristiana che avrebbe potuto trasmettere all'Islam due concetti quali l'obbligo delle abluzioni e il "sigillo" della Profezia [cfr. Colpe, cit. in Bibl. a p. 817]). Un concetto che è alla base di tutti i movimenti millenaristi agitati dai nuovi profeti e dalla Shî'a estremista sino al Bâbismo, un concetto di natura squisitamente "democratica", perché, a partire da esso, lo Spirito può sempre incarnarsi in un *qualsiasi uomo*.

A questo vorrei anche aggiungere una mia personale notazione su quella che potremmo definire l'amara solitudine del Giudeocristiano, così evidente nel documento di 'Abd al-Jabbâr da essere messa in forte evidenza dallo stesso Pines. Quando il documento afferma (Pines, *cit.*, p. 28) che "i Cristiani divennero Romani, mentre i Romani non furono convertiti al Cristianesimo" il ragionamento ha una certa logica alla luce di quanto notato sopra, ma non prende atto di una realtà: il Cristianesimo (quello delle lettere di Paolo) è una *visione nuova* che si distacca dal Giudaismo sul tema dell'universalismo, essenziale per una cultura fondata sulla ragione (uso la minuscola perché non mi riferisco all'ideologica Ragione) ed è comunque universalista. Un "Cristianesimo" che fosse rimasto confinato, a Roma, nella comunità ebraica, avrebbe potuto, al massimo, dar luogo a qualche tumulto "impulsore Chresto"; mentre ciò che offrì alla nuova fede la via del successo, fu, come ho ritenuto altrove nel testo, la capacità di penetrare ambienti dell'aristocrazia romana, tradizionalmente stoica. In questo il Cristianesimo si mostrò capace di aprire davvero un percorso in direzione di una nuova storia che mise fine all'antichità, mentre il Giudeocristianesimo fu *perdente* perché pretese di innovare ripiegando sul passato: ma, se il passato doveva essere conservato, non aveva molto senso, per un Giudeo, essere Giudeocristiano. Ciò che Paolo comprese è che la predicazione di Cristo poteva assumere senso soltanto in direzione di una rottura con gli schemi del Giudaismo, cosa che compresero benissimo anche i Giudei che di Cristo rifiutarono il messaggio. Come dice Pines (*Studies in Christianity, etc.*, cit., p. 141) "la cristianità paolina e il giudaismo rabbinico possono essere visti come oggettivi alleati nel loro sforzo di raggiungere, tramite la soppressione dei Giudeocristiani, la divisione delle due religioni, e così prevenire la realizzazione di una possibilità storica". Mi sembra perciò un percorso ragionevolmente comprensibile *quello del Giudeocristiano che aderisce all'Islam, nella cui nuova sintesi trovano ascolto le sue istanze*, e nel cui Millenarismo trova sbocco la sua frustrazione.

La Chiesa romana viceversa, pur non negando, anzi, riaffermando, il carattere rivoluzionario del messaggio, riassorbe la rivoluzione nel Razionalismo egemone, l'atopia nell'utopia, la parusia portatrice della Fine dei Tempi in un tempo sospeso; *trasferisce al di là delle nuvole* -d'onde verrà "uno simile a un Figliol d'uomo- *la sognata Gerusalemme terrena*. Nel salvaguardare la fede dalla sua potenziale dispersione in un pulviscolo di sette, ha una passione tutta "politica" per l'aurea via di mezzo, che ne svela *il tratto profondamente classico ereditato da una società con una lunga tradizione nel gestire la complessità del potere*, esperienza del tutto assente nelle irrisolte turbolenze delle marginalità. Dietro ogni grande religione c'è una classe dirigente e una cultura del potere, e ciò varrà anche per l'Islam post-profetico sotto la guida dei Qurayshiti; le sette, viceversa, sono destinate a rimanere tali, salvo riproporsi nel tempo con nuovi nomi e "ragioni" simili, per rappresentare il volto oscuro della luminosa storia dei vincenti.

Riprendo ora per un attimo il testo di Wasserstrom per accennare molto in breve ad altri suoi percorsi che sembra utile segnalare. Wasserstrom insiste molto sui rapporti tra la Shî'a e il Giudaismo partendo dalla alquanto leggendaria figura dell'Ebreo yemenita convertito all'Islam, 'Abdallâh ibn Sabâ', della quale riferii nel testo a partire dal racconto di an-Nawbakhtî: una figura che dà alla vicenda un colorito *sin dagli inizi* "gnostico". Personalmente ritengo viceversa di riconoscere nella Shî'a come ho notato più volte e come pensa anche Hinds citato *supra*, un'origine politica che soltanto dopo Muhammad ibn al-Hanafiyya e poi nei tempi del 5° e 6° Imâm, entrambi quietisti (il 4° Imâm è persino una figura evanescente) in presenza della definitiva sconfitta 'alîde, assume aspetti decisamente gnostico-esoterici (cfr. Appendice alla IV ed.). Wasserstrom si sofferma poi a lungo sulla rivolta di Abû 'Îsâ di Isfahan (metà VIII secolo) definita come la rivolta (ebraica) più influente tra quella di Bar Kokhba e quella di Sabbatai Zevi, e ciò al fine di sottolineare quanto più possibile la presenza giudaica nell'Islam, che è l'oggetto del suo studio. Di fatto, si potrebbe pensare con eguale ragione a un generico Giudeocristiano non necessariamente di etnia giudaica, ma la cosa non sembra rilevante per Wasserstrom, per il quale ciò che conta è l'elemento etnico, onde Giudei e Giudeocristiani sembrano a lui due aspetti di una medesima realtà. Per la stessa ragione, allorché si sofferma sulla Shî'a (p. 93 sgg.) egli insiste quindi a definire "giudaico" un "*lore*" che potrebbe essere più facilmente giudeocristiano per la presenza, in esso, della concezione ciclica della Profezia, che è al fondamento del Giudeocristianesimo. La sua conclusione (pp. 236-237) appare significativa del fondamento in questa logica: Wasserstrom afferma l'esistenza di una simbiosi giudeo-musulmana fondata nella comune attesa e speranza messianica di un mondo di giustizia come preparazione all'avvento della Fine dei Tempi.

Personalmente vorrei aggiungere soltanto una considerazione di carattere generale: questa attesa, che esistette nel Giudeocristianesimo, esiste diffusa nell'Islam, ed è esistita in molte sette così come esistette, e ne fu messa al margine, nel Cristianesimo dei primi due secoli (in forme laiche, è esistita nelle rivoluzioni del XVIII-XX secolo); l'attesa, cioè, di un mondo di giustizia da realizzare in *questo* mondo ad opera di chi se ne sente il

portatore, è un tipico tratto della marginalità, che nelle grandi religioni è stato consegnato ad aspirazione utopica. Soltanto nelle sette esso si è manifestato in forma virulenta, quando i tempi hanno alimentato la speranza: dico questo per riflettere sull'uso dei termini. Nel VII secolo il Giudaismo, come il Cristianesimo, aveva già assunto gli aspetti maturi che guardano alla propria realistica propositività in *questo* mondo; poi, da entrambe le parti, c'erano le frange, le sette. L'Islam delle origini sembra innescarsi più che altro su queste.

L'attenzione ad un Giudaismo che sembra consistere, almeno in parte e non certo per quella meno significativa, in un Giudeocristianesimo, pone l'esigenza di gettare uno sguardo sulla possibile presenza di elementi cristiani a monte del Corano, con lo scopo principale di tentar di comprendere di quale "Cristianesimo" si parli quando ci si riferisce alla situazione araba. Abbiamo già visto sopra (pp. 1043-1044) le ipotesi di Gilliot (*Reconsidering, etc.*) relative ad un Cristianesimo di matrice siriana (il *Diatessaron*, del quale è bene ricordare la linea adozionista) e al ruolo non soltanto di Waraqa e Khadîja, ma della stessa famiglia del Profeta in generale.

Ad esempio, critico con quanto afferma Pines, *supra*, circa il rapporto stretto della cristologia giudeocristiana con quella del Corano, è A. Havenith, *Les arabes chrétiens nomades au temps de Mohammad*, Louvain, Centre d'Histoire des Religions, 1988, che fa notare una divergenza: per il Corano la nascita di Cristo è comunque un evento miracoloso (*Cor.*,3, 45-47; 4, 156; 19, 16-34) contrariamente alla dottrina ebionita; tuttavia, in accordo ad essa, il Corano nega la morte in croce (*Cor.*,4, 157-158) che viceversa è sostenuta dai Giudeocristiani. Il fatto è che vi furono in realtà molti "giudeocristianesimi" con dottrine che si collocavano diversamente nello iato che intercorre tra Giudaismo e Cristianesimo propriamente detti; in Siria poi, vi furono sin dall'inizio gruppi di Cristiani che tuttavia mantenevano le norme mosaiche, in particolare i divieti alimentari. La conclusione di Havenith è quindi che il rapporto tra Giudeocristianesimo e Islam è molto verosimile, ma che occorre anche molta prudenza prima di fare delle affermazioni troppo generalizzate. Se mi posso permettere di tradurre tutto ciò all'interno di quanto osservato sinora, occorre evitare di mettere, oltre il necessario, l'accento sul Giudaismo, e tener conto di *forme di religiosità difficilmente definibili in termini così netti*.

A ciò si aggiunga la notazione di Trimingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic Times*, London, Longman - Beirut, Librairie du Liban, 1979, p. 299, che i Giudei d'Arabia erano arabizzati e fuori dalla disciplina talmudica: in altre parole, erano verosimilmente eterodossi, come si può anche evincere dalle molte citazioni da pseudepigrafi presenti nel Corano. Trimingham, che dedica il proprio studio agli Arabi in generale, quindi non soltanto a quelli della penisola la cui religiosità resta comunque incerta, ma anche (e soprattutto) a quelli della Siria e della Mesopotamia, dove il Cristianesimo era diffuso e sicuramente attestato nelle sue versioni Monofisita e Nestoriana, fa tuttavia notare i percorsi lungo i quali il Cristianesimo trovava la via della penisola, ne sottolinea la presenza sicura alla Mecca e la presenza a Medina di Cristiani di transito. Dal siriano derivano i termini coranici 'Îsâ e al-Masîh; alla Mecca vi erano meccani (schiavi e liberi) con nomi cristiani, e v'era un cimitero cristiano; quanto alle mura dell'antica Ka'ba, di esse è tramandato che fossero affrescate con pitture cristiane (pp. 260-261). Qui egli segnala anche quanto ricordato da Mas'ûdî circa la presenza del monoteismo alla Mecca prima ancora del Profeta (cfr. Maçoudi, *Les prairies d'or*, cit. in Bibl. a p. 730 , T. 1, 1861, pp. 129-148). Mas'ûdî attesta la presenza, nei tempi che precedettero il Profeta, di Cristiani e Giudei; la frequentazione, da parte di uno dei personaggi menzionati, di "gente del clero" (*ahl al-kanâ'is*) Giudei e Cristiani (p. 136), infine anche la presenza del Mazdeismo.

Naturalmente Trimingham si sofferma (come Mas'ûdî) anche sulla figura-chiave di Waraqa, che ha attirato l'attenzione particolare di J. Azzi, *Il sacerdote e il profeta: alle fonti del Corano*, Napoli, Chirico, 2004. Questi, si sofferma in primo luogo sul gran numero di tribù arabe cristiane, delle quali fa un lungo elenco. Su ciò occorre tuttavia tener presente che Trimingham, alle pp. 310-311, fa notare il carattere del tutto superficiale del Cristianesimo degli arabi nomadi -ricordo il "cristiano" costruttore di idoli citato sopra- e, alle pp. 259-260, sottolinea come il termine "Cristiani" venga usato a volte per indicare semplicemente Arabi alleati dei Bizantini. Il centro dello studio di Azzi è Waraqa, che, come già detto, tradusse un "Vangelo" in arabo, e si può pensare fosse il famoso e misterioso *Vangelo degli Ebrei* (variante di *Mt.* in ebraico). Ora, nota Azzi, il Corano usa sempre il termine "Vangelo" al singolare, e vi sono passaggi coranici (42,52; 4,113; 10,94) che attestano la conoscenza, da parte del Profeta, di un "Libro" preesistente. Sarà stato il Vangelo tradotto da Waraqa? Di certo il Vangelo, nel Corano, risulta disceso dal cielo, come per gli Elchasaiti.

Quel che comunque sembra importante è che la famiglia del Profeta, il cui stemma è prodotto a p. 19, non era politeista, né lo era l'ambiente nel quale il Profeta visse e crebbe: frequentava rabbini e monaci (p. 86) e la balia alla quale fu affidato quando rimase orfano, era Nazorea (p. 89). Qui Azzi fa un'affermazione che andrò a suffragare con una importante ricerca di Hawting: il politeismo (jâhiliyya) del quale parla il Corano *non è un paganesimo*, è un "associazionismo".

L'introduzione del monoteismo in Arabia dunque, non risalirebbe al Profeta come vuole la Vulgata: lo afferma esplicitamente R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, The Gunning Lectures, Edinbourgh Un., 1925, p. 62, il quale aggiunge che in fin dei conti Maometto non ne fu nemmeno il predicatore, perché per lui l'unicità di Dio era già un dato acquisito, non una verità da dimostrare. Quanto al ruolo del Cristianesimo in questa presenza del monoteismo, Bell, a p. 20, ritiene possibile che le sette eterodosse cristiane perseguitate a Bisanzio avessero trovato rifugio in Arabia (tesi raccolta da Roncaglia, cit.); ricorda il ruolo di Hîra, dove i Lakhmidi avevano abbracciato il Cristianesimo ed apertamente cristiano fu 'Amr b. Mundir che vi

governò dal 554 al 569; e infine la forte presenza cristiana nello Yemen, con il suo centro in Najrân e con la leggendaria spedizione del Re cristiano contro la Mecca che diede origine al mitico "anno dell'elefante" -l'elefante sarebbe stato presente tra le sue schiere- fatto coincidere dalla Vulgata con quello di nascita del Profeta, cioè con il 570. In realtà esso va collocato in una data ben anteriore, forse tra la quarta e la settima decade del sesto secolo. Su tutta l'analisi della vicenda cfr. però A.L. de Prémare, *"Il voulut detruire le temple". L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'Islam. Ahbar et histoire*, J.A., 288, 2000 che ricostruisce l'intera vicenda e segnala, tra gli alleati di Abraha, 'Amr b. Mundir. A questo lungo articolo si può affiancare, dello stesso autore, *Les éléphants de Qâdisiyya*, Arabica 44, 1998, che sposta l'apparizione dell'elefante sul campo di battaglia al 637, nella guerra contro i Persiani, e non nel mitico "anno" coincidente con la nascita del Profeta. Nota infine Bell, p. 41, che la penisola araba era letteralmente circondata da aree di influenza cristiana, dalla Siria-Mesopotamia allo Yemen.

Non c'è dubbio infatti che un'influenza cristiana sia presente nel Corano, anche se, come vedremo più in dettaglio, si deve far riferimento a sue forme eterodosse. Lo nota S. Khalil Samir, S.J., in *The Theological Christian Influence on the Qur'ân*, in The Qur'ân in its Historical Context, cit. Khalil Samir esamina dapprima la Sûra di 'Imrân (versetti 33-34). 'Imrân dovrebbe corrispondere al biblico Gioacchino, padre di Maria, ma nella Bibbia 'Amrân è il padre di un'altra Maria, la sorella di Mosè e Aronne, e infatti in *Cor.*,66, 12 Maria è detta figlia di 'Imrân, e in *Cor.*,19, 28 è detta sorella di Aronne. Potrebbe sembrare che il Profeta facesse confusione, ma così non è: infatti nella cristianità popolare siriana le due Marie erano associate nella preghiera (p. 143).

C'è di più. L'esame dei due versetti mostra l'esistenza del tema delle "cinque chiamate" (profetiche) di Dio all'umanità. Tenuto conto che per i Giudei 'Imrân è Mosè (p. 144), le chiamate corrisponderebbero rispettivamente ad Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù: ma il tema dei cinque patti di Dio con l'umanità è cristiano (p. 143) come testimoniato dai Padri. Per Khalil Samir inoltre (p. 145) la sovrapposizione coranica della famiglia di Mosè con quella di Maria e Gesù, deriverebbe da una tradizione cristiana, più precisamente dei Cristiani giudaizzanti. Egli passa poi ad esaminare la Sûra al-Ma'ida, della quale ho già fatto cenno, e la presenza di tradizioni provenienti dai vangeli apocrifi dell'infanzia (sui quali cfr. *infra* gli artt. di C.B. Horn) per concludere che purtroppo si sa poco del Cristianesimo nella penisola araba pre-islamica, salvo che la penisola era considerata luogo di eresie (p. 160). La sua conclusione è tuttavia molto riduttiva, perché si limita a ipotizzare tradizioni orali sopravvissute, quasi a non voler smentire la Vulgata che vede nella nascita dell'Islam un evento caduto dal cielo insieme col suo libro.

Veniamo ora ai due articoli della Horn, apparsi entrambi sulla rivista Apocrypha. Essi sono: *Intersections: The Reception History of the Protoevangelium of James in Sources from the Christian East and in the Qur'ân*, Apocrypha 17, 2006; e *Syrian and Arabic Perspectives on Structural and Motif Parallels regarding Jesus' Childhood in Christian Apocrypha and Early Islamic Literature: The "Book of Mary", the Arabic Apocryphal Gospel of John, and the Qur'ân*, Apocrypha, 19, 2008.

Argomento del primo articolo è la Sûra 19, 16 sgg. (la Sûra di Maria) connessa alla Sûra 3, 42, sgg. (la Sûra di 'Imrân) cioè la nascita miracolosa di Gesù da Maria. La Horn prende in esame vari Apocrifi dell'infanzia e le loro possibili connessioni con il Corano, cita vari casi di materiale di origine cristiana contenuti nel Corano, e prende in considerazione anche le tesi di Luxenberg, in particolare la sua lettura della Sûra 19 (cfr. *supra*, p. 871) che le è di sostegno nello sviluppo della propria tesi (p. 135). Il versetto *Cor.*, 19, 24, osserva, è stato posto in relazione con il *Vangelo di ps.Matteo*, ma quest'ultimo risale all'VIII-IX secolo, sicché c'è anche chi formula l'ipotesi inversa, che ps.Matteo sia stato influenzato dal Corano (p. 127). Il passaggio coranico deve invece da ritenersi derivato dal *Protovangelo di Giacomo*. Resta aperta l'ipotesi su come la tradizione sia venuta a conoscenza del Profeta o dei compilatori del Corano; la Horn prende in considerazione anche l'ipotesi di una redazione palestinese del testo, ai tempi della conquista. Quanto all'episodio di Maria e della palma da datteri, esso fa parte di antiche tradizioni popolari cristiane ed è presente in testi etiopici e georgiani. Altro testo che potrebbe aver influito sulla versione coranica è il *Vangelo arabo dell'infanzia* (Gesù parla già nella culla) e così il *Vangelo dell'infanzia di ps.Tommaso* per l'episodio coranico nel quale Gesù, bambino, costruisce uccelli d'argilla e dà loro la vita (p. 140). D'altronde, nota la Horn, non è necessario pensare a una trasmissione scritta, si può pensare benissimo a narrazioni circolanti, perché è noto dalle tradizioni che Maometto e i suoi primi seguaci ebbero contatti con i Cristiani (p. 149).

Nel testo appare un'ipotesi che viene poi sviluppata nel secondo articolo (Apocrypha, 2008). L'ipotesi è questa: che vi sia stato un "dialogo" (così lo definisce l'autrice) tra Apocrifi cristiani e Islam delle origini. Molti sono i problemi da chiarire al riguardo, a partire dai meccanismi sociali e istituzionali di trasmissione, e dal modo stesso della trasmissione, scritta ovvero orale, per giungere al grande nodo della natura dell'Islam originario (abbiamo visto che l'Islam a noi noto è altra cosa, è una costruzione ideologica risalente al primo secolo) con la relativa domanda su che cosa intendesse veicolare il Corano raccogliendo e rielaborando il materiale religioso preesistente. L'articolo prende in esame il caso di un Apocrifo, il *Libro di Maria*, che conosce successive fasi di sviluppo, dal V al XIII-XIV secolo. Le versioni arabe cristiane di testi apocrifi in relazione con esso fanno pensare che il Corano ne abbia ripreso le tradizioni circolanti sull'infanzia di Gesù che costituivano uno sviluppo di storie relative a Maria. Le tradizioni siriane e poi arabe connesse con il *Libro di Maria* potrebbero essere state fonte d'ispirazione per più tardi testi greci collettanei, che incorporavano il *Protovangelo*

di Giacomo e il *Vangelo dell'infanzia di ps.Tommaso*; il fatto è che il *Libro di Maria*, in una sua seconda fase di sviluppo, era arrivato a comprendere questi due Apocrifi e un terzo Apocrifo, il *Transitus Mariæ* (p. 278).

Ora, quel che è interessante è che si possono stabilire paralleli tra quel che si trova in questo testo composito e quel che è presente nella letteratura dell'Islam in formazione; i paralleli si trovano precisamente nella Sûra di 'Imrân, in quella detta al-Ma'ida e nella Sûra di Maria. La prima contiene vari episodi miracolosi che hanno corrispondenza negli Apocrifi (l'annuncio fatto da più angeli, la domanda di Maria su come potrebbe essere incinta, le portentose doti di Gesù nell'infanzia, i suoi miracoli di guarigione e resurrezione). Su questi miracoli si sofferma anche la Sûra al-Ma'ida; quanto alla Sûra di Maria, essa presenta di nuovo il tema dell'annuncio, poi quello della fuga in gravidanza, infine quello della nascita di Gesù sotto una palma che darà i propri datteri miracolosamente. Ora, nota la Horn, il fatto che il Corano ripeta in tre luoghi una serie di eventi in modo analogo, lascia pensare che avesse un riferimento in una precisa tradizione narrativa apocrifa cristiana o in un testo che avesse raccolto i racconti da altre fonti apocrife in quel medesimo ordine. Tuttavia sembra che l'episodio di Gesù che parla nella culla, abbia origine nella rielaborazione coranica, per essere poi incorporato nel più tardo rifacimento di apocrifi cristiani (pp. 284-285). Ebbene, questo miracolo appare nel *Vangelo arabo apocrifo di Giovanni*, un testo che risale almeno al V secolo, ma che conosciamo attraverso una copia dell'XI proveniente da un originale in arabo tradotto dal siriaco nel IX, un Vangelo nel quale la vita di Gesù è inquadrata in quella di Maria. Si tratta dunque di un vero e proprio sviluppo della "Vita di Maria" nel quale si trovano elementi (l'accusa a Maria di non essere vergine e il discorso di Gesù appena nato in difesa della madre) provenienti dalla coranica Sûra di Maria (p. 290). Esso dunque fa parte di un processo di ampliamento e riscrittura del *Protovangelo di Giacomo* all'interno di una emergente letteratura cristiana araba, derivante da un precedente modello siriano. Questo suggerisce l'idea di un dialogo tra apocrifi cristiani e l'Islam delle origini.

L'articolo della Horn si fonda su molte ipotesi e deduzioni, ma una cosa mette certamente in luce chiara per quanto concerne il tema che qui stiamo esaminando: l'ambiente nel quale ha origine l'Islam è permeato di cultura neotestamentaria nelle sue forme popolari ed eterodosse, alle quali il Corano attinge in direzione di una nuova e originale sintesi religiosa.

Un articolo che merita egualmente di essere segnalato è quello di F. de Blois, *Elchasai - Manes - Muhammad. Manichäismus und Islam in religionhistorischem Vergleich* (cit. in Bibl. a p. 848). De Blois nota la presenza di un rapporto generale dell'Islam con il Manicheismo nel suo carattere di religione universalista e terminale alla fine di ripetuti cicli profetici, nonché per il loro comune rapporto con un'ascendenza Giudeocristiana. Per quanto concerne l'Islam, de Blois nota infatti che i Nasârâ citati nel Corano siano da identificarsi con i Nazorei perché quel che si comprende delle loro dottrine non li fa certo identificare con dei Cristiani "ortodossi"; inoltre la dottrina del Corano oscilla sì, tra Cristianesimo e Giudaismo su temi come la Legge e la natura di Cristo, ma in ogni caso il "Giudaismo" e il "Cristianesimo" che vi vengono assunti, non hanno nulla a che vedere con le due "ortodossie", sembrano essere piuttosto derivare da elementi dottrinali giudeocristiani.

Su questo momento formativo c'è una interessante indagine di A.L. de Prémare, *"Comme il est écrit". L'histoire d'un texte*, S. I., 70, 1989. Un hadîth *qudsî* (cioè risalente allo stesso Profeta, che parla per ispirazione divina) racconta che Dio avrebbe detto al Profeta di aver preparato per i fedeli "ciò che l'occhio non ha visto, l'orecchio non ha udito, e che mai ha albergato in cuore umano". Questa non è che la ripetizione di quanto afferma Paolo in *Cor.I*, 2,9, dove la promessa è preceduta dalla frase "Come sta scritto". In realtà, nei testi canonici ciò non appare, quindi siamo in presenza di un momento creativo del tredicesimo Apostolo; qualcosa di simile però doveva essere esistita nei commenti alla Torah, a giudicare da passaggi di commenti a *Numeri* e ai *Salmi* citati da de Prémare. Di fatto sembra che Paolo abbia citato uno Pseudepigrafo, i *Paralipomeni di Geremia*, e che la citazione di Pseudepigrafi non fosse infrequente, come testimonia de Prémare con alcuni esempi e con citazioni di frasi di analogo significato; dunque doveva trattarsi di uno stereotipo corrente nei commentari biblici (p. 33). Quel che sembra certo, è che i primi Cristiani avevano interesse per la letteratura pseudepigrafica giudaica.

La notazione di de Prémare è interessante su due piani. Da un lato ci richiama a una realtà del primo Cristianesimo che doveva essere ben diversa da ciò che oggi intendiamo come tale; dall'altro ci ricorda che, quando si parla di influenze del Cristianesimo sull'Islam nascente, non si deve pensare a ciò che oggi si intende come tale. Il Cristianesimo, come il Giudaismo e tutte le forme di Giudeocristianesimo, da quelle più giudaiche a quelle più cristiane, ha presentato, nei primi secoli, un panorama estremamente variegato; si trattava di forme di religiosità uscite dal crogiolo del periodo intertestamentario, ancora ben lontane dal loro irrigidimento nelle due ortodossie attraverso le quali siamo abituati a pensarle. Molti dei primi Cristiani sono così *diventati eretici ex-post.*

Anche gli Gnostici si ritenevano Cristiani a buon diritto, come ho ricordato nei capitoli loro dedicati, e precisamente agli Gnostici fa riferimento de Prémare allorché cita il *Vangelo di Tommaso* per segnalare che il suo *logion* 17 ripete esattamente la stessa frase di Paolo del nostro hadîth. L'ipotesi spiazzante di de Prémare è che testi come gli Apocrifi cristiani e gli Pseudepigrafi giudaici, possano aver costituito degli anelli nella catena di trasmissione del testo: la Mesopotamia faceva riferimento a Tommaso, l'Etiopia aveva adottato Pseudepigrafi nel proprio canone, l'Egitto è il luogo di rinvenimento dei testi di Nag Hammadi (pp. 36-37).

Non è tutto: anche il Manicheismo utilizzava l'espressione usata da Paolo, ed è nota, dice de Prémare, la presenza del Manicheismo a Hîra e il ruolo di questa città nella storia della penisola araba; al Manicheismo avevano aderito anche Qurayshiti della Mecca; nessuna meraviglia dunque se un detto che appartiene ai Cristiani, ai Giudei e ai Manichei, religioni con le quali gli arabi ebbero uno stretto rapporto, figura anche tra gli ahâdîth. Esso si trova in tutte le principali raccolte, in un contesto escatologico.

De Prémare elenca poi altre citazioni, come quella dal Vangelo di Giovanni relativa al Paracleto identificato con Maometto (anche Mani vi si era identificato); la cosa più interessante viene però dalla Sîra di Ibn Ishâq ed è relativa alle storie di quattro Hunafâ' (pl. di Hanîf) della Mecca che partono alla ricerca della religione di Abramo. Waraqa, cristiano, si rinforza nel proprio cristianesimo. 'Ubayd Allâh si converte con qualche esitazione all'Islam, poi parte per l'Etiopia, si converte al Cristianesimo e muore cristiano; Maometto ne sposerà la vedova e la dote è fornita dal Negus. 'Uthmân va dai Bizantini, diventa cristiano ed entra nei favori dell'Imperatore di Bisanzio. Zayd muore assassinato prima di aver trovato la propria strada. De Prémare interpreta il racconto in chiave simbolica, come metafora degli Arabi in cerca di una religione e di un'alleanza politica, e ravvisa una tendenza di Ibn Ishâq a stabilire un legame tra la hanîfiyya (considerata dai più il generico monoteismo abramico del quale si parla, ma la cosa non è così sicura) con il Manicheismo (questa ipotesi è stata avanzata anche da altri).

In Arabia, nel VII e VIII secolo circolavano dunque molti scritti; di molti protagonisti del primo Islam si dice "leggeva libri", "aveva molti libri", "leggeva la Torah": ai tempi del Profeta dunque, molti testi erano accessibili: si sa che i Meccani scrivevano (p. 48). Tra i Qurayshiti inoltre, in conseguenza dei viaggi e dei commerci, molti erano figli di Etiopi, di Cristiani bizantini, di Indiani, di Nabatei e di Giudei (ivi). L'Etiopia, in continuo contatto con l'Arabia, era un luogo di produzione e di traduzione di testi biblici e di Pseudepigrafi, e tra i libri elencati da Wahb Ibn Munabbih († circa 720) come proprie letture, vi sono molti Pseudepigrafi noti.

La conclusione di de Prémare è recisa: dal VII al IX secolo la classe dirigente di una società in grande espansione crea i propri testi di riferimento religioso integrando e ricomponendo ciò che, tra gli scritti anteriori, ritenevano conforme ai propri scopi. Col tempo si costituirà una gerarchia all'interno di questo corpus: alcuni scritti verranno considerati Rivelazione (i versetti del Corano), altri saranno messi sotto l'autorità del Profeta. Tra i primi e i secondi si inseriranno alcuni *logia* particolarmente rilevanti, e saranno gli ahâdîth "qudsî", come quello preso in esame.

Questa teoria di un corpus unico dal quale sarebbero stati selezionati gli ahâdîth e i versetti del Corano è sostenuta altrove da de Prémare, come avremo occasione di vedere, ma non è generalmente condivisa, come si può evincere da quanto ho sinora esposto nel testo e in questa rassegna bibliografica aggiuntiva.

Mi sembra ora opportuno affrontare un argomento sul quale ho già espresso i miei dubbi, la realtà dello scenario di un'Arabia politeista, dipinto dalla Vulgata al momento della predicazione del Profeta. Questo argomento è stato affrontato da G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, Un. Press, 1999. Hawting sviluppa una serie di analisi specifiche e di ragionamenti di carattere generale per mettere in luce la fondatezza della propria tesi: nulla, nel Corano, autorizza a pensare che l'Arabia, in particolare la Mecca ai tempi del Profeta, fosse caratterizzata dalla diffusione di culti idolatrici. Questo quadro esiste esplicitamente, nota Hawting, soltanto grazie ai commenti sviluppatisi in epoca posteriore che hanno dato una specifica interpretazione dei termini *mushrik* e *jâhiliyya*, interpretazione peraltro assai dubbia. Secondo Hawting, che in ciò ricalca per altra via la visione diffusa di una *costruzione* dell'Islam a noi noto, avvenuta in tempi posteriori alla prima predicazione, l'interpretazione offerta dalla Vulgata fu generata dal desiderio di conferire un carattere di assoluta originalità, quindi di Rivelazione divina, a una predicazione che si configura, per conseguenza, come evento unico e imprevedibile. La nascita dell'Islam, secondo Hawting, sarebbe viceversa avvenuta nell'ambito di un dibattito tra monoteisti, dibattito nel quale i *mushrikûn* non sarebbero che dei *monoteisti dalle pratiche di culto reprensibili*, come l'adorazione degli Angeli o di entità divine emanate dal Dio unico, in grado di intercedere presso di Lui.

Su questo punto iniziale vorrei concedermi una personale considerazione circa il rispecchiamento nel mondo celeste di un quadro sociale, assolutamente egualitario quello islamico, mentre l'altro riflette una società nella quale sono necessari dei protettori; non a caso il culto dei Santi è così ben radicato nella Chiesa di Roma e nell'ortodossia bizantina.

Già nell'Introduzione alle pp. 1-2, analizzando il termine jâhiliyya, Hawting nota che esso si riferisce in modo generico a ogni cultura non-islamica (questa è cosa nota che avevo segnalato *supra*) perciò esso non sta necessariamente ad indicare il politeismo; però un Islam inteso come rottura con l'idolatria ha il doppio vantaggio di innalzare la figura del Profeta e di delineare la natura esclusivamente araba dell'Islam stesso. Si noti che questo è il fine identificato anche da Donner nello sviluppo della Vulgata sullo scorcio del I sec. H.

Dopo aver notato (p. 6) che per un Protestante anche un Cattolico è un politeista, Hawting lascia intendere che l'Arabia non era fuori da un mondo nel quale il politeismo era scomparso: qui mi permetto di ricordare gli intensi e tradizionali scambi della Mecca con lo Yemen, la Palestina e la Siria, paesi ove, oltre al Cristianesimo nelle sue varie confessioni ed eterodossie, oltre al Giudaismo e al Giudeocristianesimo (radicato in qualsivoglia etnia) potevano essere presenti Manicheismo, Mazdeismo e Mazdakismo, non certo l'idolatria. È

lecito quindi affermare con buona sicurezza che la penisola araba, sotto l'aspetto religioso, *non era e non poteva essere fuori da quel mondo*.

Ciò nonostante, sottolinea Hawting a p. 7, l'Islam è presentato come una religione nata in una regione remota, alla periferia, se non al di fuori, del mondo monoteista; egli ritiene al contrario che l'Islam fu il risultato di una polemica ultramonoteista, secondo un processo *analogo a quello che portò alla nascita delle principali divisioni interne al monoteismo.* Non si può ignorare, afferma poi alle pp. 8-9, che la Vulgata islamica prende corpo soltanto nel IX secolo, e che perciò di essa si può dire soltanto che è testimonianza del modo nel quale i Musulmani di allora videro il proprio passato, mentre non si può dire che sia fonte d'informazione su un passato che possiamo soltanto tentar d'indovinare.

Anche su questo punto mi permetto di ribadire una riflessione che ho già fatto sopra: in questo quadro non mi sembra inutile l'analisi degli asânîd, anche se i risultati non sono mai incontrovertibili, se non altro perché essa mostra la dubbiosa origine degli ahâdîth e rafforza un giusto scetticismo sulla Vulgata. D'altronde si deve notare che gli autori che criticano quelle analisi mostrandone la controvertibilità grazie alla propria acribia accademica, giungono con ciò a mettere in dubbio ipotesi ragionevoli per il semplice fatto che, per l'appunto, di ipotesi si tratta: senza condurre comunque in alcun luogo, perché accettare la Vulgata sarebbe soltanto un atto di mero fideismo. Conseguenza finale: la zona *grigia* delle origini, fuori da quelle ragionevoli ipotesi, diverrebbe una zona *buia*, sulla quale si potrebbe dire tutto e il contrario di tutto con pari pretesa.

Hawting passa poi ad esaminare gli studi che vedono l'emergere dell'Islam come fenomeno che coinvolge una vasta area geografica e culturale richiamando in modo significativo (p. 13 in nota) la recisa affermazione di Becker che avevo già citato *supra* a p. 853, invocante la cultura unitaria del Medio Oriente formatasi in epoca ellenistica come luogo di gestazione e di affermazione dell'Islam. Ciò è importante, afferma, perché *molti dei cambiamenti religiosi che contribuirono allo sviluppo dell'Islam erano certamente presenti in quelle regioni prima dell'arrivo degli Arabi.*

Anche qui vorrei ricordare, oltre a quanto detto sopra circa le religioni presenti in quelle regioni, il pullulare settario ivi presente, così ben descritto da Halm, *Die islamische Gnosis*, cit. in Bibl. a p. 849, e da K Rudolph, *Die Mandäer*, vol. I, cit. in Bibl. a p. 773. Quelle regioni inoltre erano abitate dalle più disparate etnie e vedevano la principale presenza del Cristianesimo nelle sue più varie espressioni, incluso il Giudeocristianesimo, ciò che mi induce a mantenere le mie riserve sulle ipotesi di quegli autori che pongono alla base dell'Islam essenzialmente la religiosità espressa dall'*etnia* giudaica.

Hawting cita al riguardo il mescolamento di popolazioni, susseguente alla conquista, quale elemento di circolazione delle idee, nonché la presenza di vari messianismi (più tardi ricomparsi come estremismi) tra i movimenti di opposizione agli Omeyyadi; critica la pretesa di far risalire l'Islam ai soli precedenti cristiani e giudaici, presenti accanto a un indeterminato monoteismo; e ritiene che i mushrikûn debbano ricercarsi tra di essi. Quelli che nel Corano sembrano attacchi ai politeisti, sembrano tali soltanto perché così dice la tradizione, la quale tuttavia si spinge ben oltre quanto dice il Corano. Tra l'altro, il Corano non fa riferimento ad Abramo quale introduttore del monoteismo in Arabia, né alla successiva degenerazione di questo monoteismo in un politeismo. A proposito delle interpretazioni indebite, critica poi la natura ideologica delle due teorie che hanno radice nella cultura del XIX secolo: quella del monoteismo che sarebbe succeduto al politeismo come culmine positivo di un "progresso" religioso e umano, e quella del cosiddetto "monoteismo originario" (molto apprezzato dai missionari) successivamente degenerato (pp. 32-33).

Ne consegue che molte delle interpretazioni dei luoghi oscuri del Corano non sono state basate su certezze storiche, ma soltanto sul bisogno di dare un senso a queste oscurità: l'idea più diffusa come capacità di generare storie fu quella che l'Islam fosse identico ad un originario monoteismo abramico, o, comunque, fosse una sua continuazione (p. 36). Questa infondata lettura aveva inoltre il pregio di costituire un argomento significativo nei confronti degli altri monoteismi presenti nei territori sottomessi (p. 37) ma non c'è ragione perché la vicenda di Abramo, primo monoteista e costruttore della Ka'ba, fosse in circolazione nell'Hijâz prima della conquista araba del Medio Oriente (p. 38).

A p. 47, Hawting nota poi che nelle polemiche extra-coraniche, le accuse di shirk, mushrik e kâfir, sono indirizzate contro i Cristiani (e un po' anche contro i Giudei) e si chiede (p. 48) se è possibile dare una interpretazione del termine shirk diversa da quella tradizionale: kâfir (sing.) e kuffâr (pl., come kafirûn) sono infatti termini usati anche nella polemica tra Musulmani (p. 49). Per quanto concerne l'ipotesi di una adorazione degli Angeli, si deve poi notare che di ciò erano accusati i Giudei da parte dei Cristiani (p. 53) e che *Cor.*,4, 51 sembra precisamente alludere ad una "idolatria" dei monoteisti (p. 57). Ricordo, al riguardo, che la figura di Cristo come Angelo è un tema ricorrente di molte delle eterodossie "gnostiche" che ho trattato nel testo, una scelta che risponde verosimilmente alla difficoltà di collocare "razionalmente" un "Figlio" di Dio che si fa uomo. Si nota infine, secondo Hawting, che in un primo stadio dell'Islam è frequente l'associazione tra Cristianesimo e shirk, in rapporto alla divinità di Gesù e al dogma trinitario (p. 82).

Hawting si diffonde poi in un critica alla credibilità del *Kitâb al-Asnâm* (Libro degli idoli) di Ibn al-Kalbî (p. 89 sgg.) nel corso della quale (p. 96 in nota 116) critica Lecker (*Idol Worship, ecc.* cit.) perché accetta la vicenda della distruzione degli idoli a Medina, pur avendo notato il carattere stereotipo della narrazione (cfr. *supra*, anche l'analoga mia constatazione). Quel che poi m'interessa notare è che Hawting riproduce molti passi delle accuse mosse dagli eresiologi ai costumi dei pagani, e che queste accuse sono del tutto simili a quelle che

gli eresiologi di tutte le ortodossie avanzano nei confronti di tutti gli eterodossi, riportate in più luoghi nel mio testo: campeggiano a tutto tondo la sregolatezza sessuale e l'infanticidio.

Per quanto riguarda poi i riferimenti ai nomi degli idoli e ai luoghi nei quali essi sono venerati, le analogie di temi con altri racconti elaborati dai Cristiani, fa pensare ad adattamenti all'Islam di storie preesistenti (pp. 109-110) ciò che non toglie che vi possano essere al fondamento delle realtà storiche (p. 111). Secondo Hawting però, i nomi ricordati per questi idoli, possono aver convinto gli archeologi ad interpretare come evocazione di quei nomi alcuni graffiti di dubbia interpretazione (pp. 112-113, p. 113 in nota 5; p. 114; pp. 117-119 nel testo e nelle note). A p. 128 così conclude dunque la sua trattazione sull'argomento: il principio generale che guida il testo di Ibn Kalbî, è di legare alla Mecca i vari Dei e idoli ricordati, onde veicolare il messaggio che essi costituiscono il retroterra alla nascita dell'Islam. Di tale scelta si deve tuttavia sottolineare la dubbiosità, perché essa è fondata sull'uso di materiali che vengono dall'Arabia meridionale, dalla Siria e dall'Iraq, non dalla Mecca o da Medina (p. 129).

Un ultimo capitolo è dedicato alle tre divinità femminili citate nel Corano, Allât, al-'Uzzâ e Manât (p. 130 sgg.) in occasione della nota vicenda dei versetti satanici. Ora, se si può dimostrare che questa vicenda (citata nella classica versione di Tabarî) non è storica, ciò non conduce ad affermare che l'idolatria non esisteva, ma consente di accantonare uno dei suoi sostegni (p. 133). Qui si torna alla vicenda di "al-ghâranîq al-'ulâ" (le gru o le cicogne che volano nell'alto, queste erano le tre Dee) diversamente interpretata da Burton (*Those are the high-flying Cranes*, cit.) e da Rubin (EB, pp. 156-166) come ho già riportato *supra*. Il Corano però (53, 19 sgg.) non dice se erano Dee o idoli, tantomeno le associa ai Qurayshiti o alla Mecca (p. 137). Allât è associata dalle fonti islamiche a Tâ'if; al-'Uzzâ è connessa a una specifica tribù, i Ghatafân, e a un preciso toponimo, Nakla. Su Manât ci sono poi varie informazioni e sembra che il suo simulacro sia stato distrutto da 'Alî; era venerata sotto forma di roccia, e sotto forma di roccia cubica era oggetto di culto Allât, della quale si dice che fosse venerata anche dai Qurayshiti. C'è tuttavia da notare che il figlio di Zenobia è chiamato, nelle fonti greche, Ouaballatos, cioè, verosimilmente, il suo nome era Wahb Allât, dono di Allât. Nella vicenda tradizionale dei versetti satanici, le tre Dee sembrano comunque essere le più importanti divinità della Mecca (pp. 139-143).

Nota tuttavia Hawting che "al-'ulâ", usualmente tradotto come "in alto", può stare ad indicare anche un attributo che fa delle tre "gru" delle figure eccelse, degli esseri superiori e quindi riferire ad un corteo angelico che circonda il Dio unico (p. 147). Al riguardo ricordo che Rubin (EB, p. 71) cita un hadîth (con isnâd *mursal*, cioè incompleto, non riferibile a un Compagno) relativo al tema leggendario della *'isma*, nel quale l'atto di aprire il petto del Profeta per purificarne il cuore è compiuto da due Angeli dall'aspetto di gru (o di cicogne: ghâranîq indica in genere uccelli dal lungo collo, anche i cigni -p. 148- il termine può quindi facilmente riferire all'immaginario sugli angeli). Si può perciò pensare non tanto a tre Dee, quanto a tre Angeli visti nell'ambito di un sincretismo pagano arabo: infatti per gli Ebrei e i Cristiani gli Angeli sono di sesso maschile (p. 146).

Hawting conclude infine affermando che forse la vicenda della nascita del Corano in ambiente idolatra fu il risultato di un processo di creazione di un mito: *fu l'invenzione di una tradizione* (p. 151).

Un articolo che conforta le tesi di Hawting può essere considerato quello di Kh. Athamina, *Abraham in Islamic Perspective. Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia*, Der Islam, 81,1, 2004. Qui l'autore, che si rifà anche al citato articolo di Kister, *Labbayka, etc.*, considera monoteisti gli Arabi del tempo del Profeta, indipendentemente dal fatto che essi si trovassero a venerare *anche* degli idoli, perché Allâh costituiva comunque la divinità suprema, e la loro religiosità tradizionale era comunque una religiosità abramita.

Lo stesso si può dire in riferimento ad un articolo di F.E. Peters, *The Quest for Historical Muhammad*, I.J.M.E.S., 23, 1991; anche qui si può riscontrare un passaggio importante a p. 296. In esso Peters afferma, con molta ragionevolezza, che tutto il messaggio che il Profeta proclamava agli abitanti della Mecca, sarebbe stato incomprensibile qualora essi non fossero stati a conoscenza delle storie bibliche che circolavano (cosa, del resto, attestata dal Corano stesso, quando il Profeta viene accusato di ripetere storie note). In altre parole, il messaggio del Profeta cadeva con tutta evidenza in un ambiente di monoteisti, al corrente di notizie testamentarie, ancorché eventualmente apocrife. Più specificamente però Peters ha rilevato i meriti della ricerca di Hawting, sottolineando che essa ha il vantaggio di formulare ipotesi sui fenomeni religiosi in quanto tali, senza consegnarsi alle tradizioni che ne parlano. Questo passaggio è citato anche da A. Rippin nella sua recensione al testo di Hawting su J.S.S., 46, 2001, pp. 348-351, una recensione assolutamente favorevole, a dimostrazione di quanto poco credibile sia la "leggenda" di un'Arabia pre-islamica immersa nel paganesimo.

Sia consentito infine al riguardo un banale confronto con il nostro Medioevo occidentale: le popolazioni rurali, che erano *cristiane*, non continuavano forse a conservare il ricordo di vecchie figure mitiche (p.e., la cavalcata di Diana); non credevano ancora nelle Ninfe, sia pur trasformate in Fate, non erano pervase da miti e leggende relative a figure ctonie, non vivevano immerse nel magico per quanto riguarda gli eventi naturali (p.e., i tempestari), non conservavano il ricordo di antiche feste pagane (il carnevale), non avevano "santi" che ricalcavano divinità del mondo pagano (S. Mercurio), non avevano culti segreti rivolti persino a Satana (per prudenza, non si sa mai...), non conservavano i culti delle acque e delle rocce dell'antico paganesimo, e cosi via, facendo irritare il clero? (vedi anche *Il mito e l'uomo*, cit. in Bibl. a p. 747). Eppure erano *cristiani*, non pagani e politeisti!

Delle tesi di Hawting tornerò a far cenno più sotto, perché esse hanno un qualche rilievo per la comprensione di un episodio importante dell'Islam nascente. Alludo ai rapporti che si stabilirono tra i muhâjirûn, gli Ansâr e i Giudei, allorché il Profeta diede l'avvio all'Egira stabilendosi a Medina, a quel tempo Yathrib. L'episodio è importante perché di quegli eventi è rimasto un documento, la cosiddetta "Costituzione di Medina" (che non è precisamente una Costituzione, ma un Patto) che è il solo documento sulla cui autenticità sembra non esservi dubbio: almeno, gli studiosi sono unanimi a tale riguardo. Il documento è pervenuto con numerose varianti e in due versioni, quella di Ibn Ishâq († 767) e quella di Abû 'Ubayd († 838; quest'ultima deriva da quella dl al-Zuhrî) che presentano qualche differenza; di solito è preferita la prima, ma c'è chi, come Rubin, previlegia la seconda.

Questo documento è importante perché, a seconda di come vengano interpretate le notizie che fornisce in rapporto a ciò che tramanda la Sîra e che è scritto nel Corano, se ne cavano interessanti visuali -naturalmente diverse secondo le diverse interpretazioni- sulle vie scelte dal Profeta per giungere all'affermazione della nuova religione e, soprattutto, sulla natura di quest'ultima e sull'ambiente nel quale essa maturò e si affermò. Poiché la vicenda va esaminata nelle sue differenti interpretazioni, darò un sunto di alcuni studi che mi sono sembrati più significativi, per poi tentare di trarne delle conclusioni limitatamente ai temi stiamo inseguendo. Inizio dalle posizioni di Rose, un cui recente studio consente di inquadrare il tema in modo generale e di far comprendere i problemi che ne nascono.

Rose esordisce notando che nel dibattito tra gli storici tradizionalisti (quelli che si fondano sulla Vulgata) e i revisionisti, non venga dato giusto rilievo allo scontro tra il Profeta e i Giudei, che è centrale nella storia dell'Islam; attualmente, a suo avviso, si è creata una impasse tra gli storici disposti a tener per buone le notizie fornite dalla Sîra e gli scettici; tra i primi c'è Serjeant, sulle cui dispute al vetriolo con la Crone, Rose si sofferma nelle note: su queste e altre dispute segnalate da Rose ritengo perciò utile aprire un inciso prima di proseguire con il suo articolo. L'oggetto del contendere è quella trasmissione orale affidata ai narratori di storie che, riguardo ai Giudei, potrebbero aver inventato tutto, secondo la Crone. Tuttavia gli scettici non sono convincenti per gli storici tradizionali: Ibn Ishâq disponeva infatti di tradizioni orali e forse scritte ben consolidate sulle vicende del Profeta, sulle quali gli esegeti prima di lui concordavano e che erano di pubblico dominio; dar credito a queste tradizioni significa però poggiare su un terreno puramente ipotetico, secondo gli scettici, perché ciò costituirebbe un atto di fiducia incondizionata, non giustificata da alcuna prova.

La Crone, in *What do we actually know about Muhammad?*, apparso il 10 Giugno 2008 su www.opendemocracy.net, ha pubblicato un articolo nel quale afferma alcune cose di interesse per ciò che stiamo cercando di capire. Secondo la Crone, di Maometto si sa che esistette, che morì nel 632, e che l'Egira avvenne più o meno nell'anno 622. La sua esistenza è attestata da fonti contemporanee e il suo nome appare su monete e iscrizioni attorno al 680. Tutto il resto è incerto, il Corano in molti punti è oscuro e la sua lettura è ipotetica, perché all'inizio era privo di vocalizzazioni e di segni diacritici; inoltre esso non fornisce notizie sulla vita del Profeta. In esso i nemici del Profeta sono ideologizzati in condanne generiche (miscredenti, politeisti, ipocriti, malvagi). Per quanto riguarda i politeisti, è da segnalare che la Crone propende per le tesi di Hawting (vedi sopra). Dal Corano si comprende che Maometto è in attesa della Fine dei Tempi (una attesa che si può constatare in più luoghi del Libro sacro, e che doveva essere ancor viva nei primi tempi di Medina, come sostiene M. Kister, *"A Booth like the Booth of Moses...." A Study on a Early Hadith*, B.S.O.A.S., 25, 1962 che però, contrariamente alla Crone, ritiene che il Profeta fosse inizialmente ben disposto nei confronti dei Giudei). Il fatto che egli sia detto "illetterato" e la Mecca "idolatra" è da ritenersi frutto della successiva ideologia arabo/islamica in vista di considerare la sua predicazione il risultato di una rivelazione divina rivolta al popolo arabo. La Vulgata è da guardarsi con sospetto, perché all'origine dell'Islam è da vedersi un dibattito che avvenne all'interno dei monoteismi; infatti l'Arabia era a quel tempo una regione tutt'altro che isolata sul piano culturale e religioso, non diversa dal restante Medio Oriente.

Questa la sua nota posizione. Vediamo ora come ella risponde alle critiche che le furono rivolte da Serjeant nella sua recensione a *Meccan Trade, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1014: *Meccan Trade and the Rise of Islam. Misconceptions and Flawed Polemics*; e da Hallaq nella sua recensione a *Roman, Provincial, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1014: *The Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influence on Early Islamic Law*, entrambe apparse su J.A.O.S., 110, 1990. Essa è contenuta in Crone, P., *Méthodes et débats. Serjeant and the Meccan Trade*, Arabica, 39, 1992.

Partiamo dalla polemica con Serjeant, condotta da entrambe le parti con toni forti. Il motivo del contendere è l'affermazione della Crone che i narratori di storie possono aver inventato molto. Alle pp. 217-219 di *Meccan Trade and the Rise of Islam*, la Crone aveva messo in luce le contraddizioni della tradizione relativa allo stato di Medina al momento dell'arrivo del Profeta, che vi sarebbe stato chiamato per assumervi i poteri del pacificatore. A p. 91 aveva inoltre affermato: "La tradizione islamica sulla nascita dell'Islam è formata, di fatto, da poco più che racconti, e la massiccia informazione che può derivare da questi racconti non rappresenta mai fatti precisi" (straightforward). L'attacco di Serjeant su questi punti fu durissimo, al punto di negare la professionalità della studiosa con toni, a dir poco, pesanti, perché sarebbe stato quantomeno da ignoranti considerare alla leggera inattendibile l'informazione data dalla tradizione; e la risposta della Crone, che prese atto di questo nodo centrale del contendere, fu condotta con la consueta abilità dialettica. Al riguardo mi

permetto di ricordare quanto ho già affermato su alcune posizioni della Crone: efficaci nella *pars destruens*, opinabili perché troppo ipotetiche nella *pars construens*.

La Crone (*Méthodes, etc.*) controbatte dunque su vari punti dell'esposizione di Serjeant, e un punto significativo che interessa quanto andiamo seguendo è alle pp. 227-230: Maometto viene chiamato a Medina, secondo Serjeant, come giudice pacificatore, ma ciò contrasta con due notizie, la prima, già addotta in *Meccan Trade* e ripetuta in *Méthodes*, p. 234 è che le tradizioni segnalano l'unanime riconoscimento ricevuto a Medina in tal ruolo da Ibn Ubayy; la seconda è che Serjeant fonda le proprie affermazioni su modelli della società contemporanea dell'Hadramaut, che non possono essere applicati alla società dell'Hijâz dei tempi di Maometto. In effetti Ubayy,come capo dei Khazrağ, era il leader della tribù più potente a Medina, e avrebbe dovuto esserne incoronato Re al tempo dell'arrivo del Profeta: cfr. M. Lecker, *King Ibn Ubayy and the Qussâs*, in Method and Theory , etc. cit.).

Tuttavia la sua vera conclusione, il punto sul quale la Crone attacca gli islamisti tradizionali in generale è nel paragrafo conclusivo intitolato "Arabists versus Historians" (pp. 237-240). Gli arabisti, esperti di lingua, padroneggiano i testi ma non li confutano, li dominano soltanto negli emendamenti. Lo storico parte invece dalle informazioni, delle quali valuta, in base alle proprie conoscenze, la verosimiglianza. L'arabista conosce benissimo ciò che dicono le fonti della storia, allo storico spetta però valutarne l'affidabilità; se però propone alternative al testo, viene considerato un cattivo *editor*. I Musulmani stentano a credere che gli storici occidentali studino l'Islam per ragioni puramente storiche (p. 239) né vi si adattano, perché per loro gli eventi veicolano un messaggio religioso; ma questo fanno anche gli arabisti, perché sono riverenti verso la grande mole di notizie ripetitive, si fanno lavare il cervello e accettano come "fatti" i racconti. Gli arabisti occidentali accettano con riverenza le storiografie sunnite; quelli di vecchio stampo sono tedeschi e si trovano facilmente d'accordo con gli islamisti politicizzati quando si tratta di opporsi alla critica degli storici.

Questa conclusione meriterebbe il corsivo, perché non soltanto mette in luce la posizione della Crone, ma anche tutto un retroterra non soltanto "accademico" che la distingue da una tradizione di islamistica che, al di là dei toni forti da lei usati, non è forse priva di una sotterranea ideologizzazione che può far perdere di vista alcuni innegabili e non inattuali tratti dell'Islam storicamente noto.

Il problema prospettico torna a proporsi se ci si rivolge all'altro scontro, quello con Hallaq. La Crone, come noto (cfr. p. 859, *supra*) ritiene che l'Islam che conosciamo sia una cultura formatasi non già nell'Hijâz, ma nelle terre conquistate e sulla cultura dei popoli sottomessi, una posizione alla quale Hallaq si ribella sottolineando l'identità *semita* della legge sui rapporti di clientela, attribuita dalla Crone a un lascito greco in uso nelle provincie conquistate. In particolare, Hallaq si ribella all'equazione posta dalla Crone tra gli invasori germanici dell'Impero Romano e gli invasori arabi delle terre bizantine e persiane, in qualità di portatori di una cultura più rozza destinata ad assumere col tempo le tradizioni, più "colte" dei popoli invasi; di fatto però l'obbiettivo della Crone è sempre il medesimo, e lo ribadisce nella controreplica: considerare la vicenda dell'Islam, così come lo conosciamo, come un evento miracoloso avvenuto in terra araba, non è realtà storica, è soltanto il frutto di una ideologia arabo-islamica maturata sullo scorcio del I sec. H. Perciò a me sembra che quando Hallaq, a p. 91, invoca una origine babilonese della legge, nel II millennio a.C., passata poi al Medio Oriente ellenistico, non smentisce il punto di fondo. È comunque significativo che egli citi ripetutamente Trimingham per quanto riguarda i rapporti tra la religiosità della Mesopotamia, della Siria e dell'Arabia, e la grande opera di Irfan Shahîd su Bisanzio e gli Arabi, della quale ricordo soltanto i 2 volumi dedicati a *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington, Dunbarton Oaks, 1995, che mostra in modo documentato la continua circolazione di uomini e di idee nelle tre regioni citate. Si tratta, a mio avviso, di un importante contributo per revocare in dubbio la vicenda degli Arabi idolatri e del Profeta illetterato.

Tornando al problema delle vicende del Profeta a Medina, un ultimo articolo della Crone citato da Rose (come gli altri sopra discussi) è la sua recensione all'opera i Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Harvard, Un. Press, 2008 (trad. it. a cura di R. Tottoli, *Maometto e le origini dell'Islam*, Torino, Einaudi, 2011) pubblicata su www.tabletmag.com il 10 agosto 2010. In questo suo studio Donner costruisce le proprie tesi sulla traduzione, nella Costituzione di Medina, di "mu'minûn" con "credenti", termine generico con il quale altri monoteisti non precisati vengono distinti dai muslimûn, i Musulmani, ma ad essi uniti in una sola comunità: "per mantenere l'insostenibile ipotesi che i 'credenti' sono locali 'monoteisti' che includerebbero i Giudei" commenta Rose a p. 18, in n. 54 (su questa controversa traduzione cfr. *infra*). Donner sostiene una tesi che ha una sua ragion d'essere storicamente documentabile: l'intolleranza islamica inizia con i tempi di 'Abd al-Malik; ma l'ipotesi "ecumenica" che Donner avanza circa la situazione di Medina, nella quale sarebbe esistita una comunità dei tre monoteismi ai quali tutti si indirizzava la predicazione del Profeta, è negata dalla Crone. I monoteisti, infatti potevano essere soltanto Giudei o Cristiani, ma i Cristiani -e qui torna l'ipotesi di Hawting- erano quei "politeisti" che non potevano di certo seguitare a rimanere Cristiani nel rigido monoteismo islamico; e anche i Giudei, come potevano rimanere Giudei e seguire al tempo stesso le norme coraniche? E i Cristiani, che cosa avevano a che vedere con una qibla rivolta verso Gerusalemme che compiaceva i Giudei? L'Islam, dice la Crone, contrariamente a quanto vuol far credere Donner per piacere ai *liberals* americani, non fu per nulla ecumenico, se non altro perché il suo rigido monoteismo non poteva consentire la divinità di Cristo, credenza fondamentale per un Cristiano. Molte altre sono le contraddizioni notate

dalla Crone, che rendono improponibili altre ipotesi di Donner (come quella di una possibile iniziale qibla ad est che avrebbe unificato Cristiani e Musulmani, ma, in questo caso, non certo gli Ebrei!) e che rendono inverosimile una "comunità" con tre diverse vie di salvezza.

Tuttavia la critica conclusiva, e, per la Crone, di certo quella che ella tiene in serbo per ribadire il proprio punto d'osservazione generale sull'Islam, riguarda il divisorio che Donner costruisce tra la *religione* islamica e la *storia di conquiste* dell'Islam, come se queste fossero avvenute *prendendo a pretesto* la religione, e come se l'attuale aggressione islamista la prendesse egualmente a pretesto: per la Crone infatti questa aggressività è implicita nell'Islam stesso, nella sua religione; è un tratto che differenzia l'Islam dalle altre religioni, e *non è un caso* che esso sia nato in Arabia, nonostante Donner pensi questa sua localizzazione come un accidente storico.

Di fatto, Donner è uno studioso troppo attento per lasciarsi andare ad affermazioni che potrebbero apparire fuori dal campo degli addetti ai lavori; vediamo dunque che cosa esattamente egli dice, facendo riferimento alla citata traduzione italiana del suo testo. A p. 46 egli parla di un "primo patto" tra i Musulmani e gli Ansâr con i quali si forma una comunità: primo patto significa fare riferimento, come Serjeant, ad una pluralità di patti (cfr. *infra*). Egli torna poi sull'argomento a p. 75 citando l'art. 28 (sul quale mi dovrò soffermare più sotto) che così traduce: "Gli Ebrei della tribù di ʿAwf sono un popolo con i credenti etc." e subito sotto sente di dover precisare: "Il documento della ummah solleva molte questioni spinose" in rapporto al reale rapporto di Maometto con i Giudei, precisazione che egli fa però dopo aver commentato il passo come un accordo con il quale Maometto *riconosceva gli Ebrei come parte della comunità dei credenti*. Vedremo in dettaglio che siamo in presenza di una traduzione controversa; egli però tende ad avvalorarla con un argomento a latere, ricordando la presenza di convertiti all'Islam tra i Giudei (p. 76) dopo aver affermato (ivi) "il carattere ecumenico del movimento dei *credenti* (corsivo mio, per sottolineare come la sua traduzione di mu'minûn influisca sulla sua interpretazione degli eventi) inizialmente aperto ai monoteisti devoti e timorati di Dio" (ivi). Donner si era anche premurato poco sopra di sfumare il discorso affermando che, per quanto riguarda i reali rapporti per nulla pacifici del Profeta con gli Ebrei "la risposta a questa e a molte altre domande spetta agli studiosi che verranno".

Sul tema del significato di mu'minûn, Donner è tornato recentemente con l'articolo *Qur'ânicization of Religio-Political Discourse in the Umayyad Period*, RE.M.M.M., 129, 2011, dove, con una serie di ingegnose osservazioni fondate anche sui ritrovamenti numismatici, avvalora il carattere religiosamente "misto" dei primi seguaci del Profeta, e di una "islamizzazione" del movimento avvenuta soltanto ai tempi di ʿAbd al-Malik. Comunque si giudichi su questa faccenda, resta il fatto che, quando egli parla della presenza di Giudei e Cristiani nel movimento iniziale, sarebbe deviante, in quel luogo e in quel tempo, pensare a questi "Giudei" e "Cristiani" nel senso della parola codificato dalle ortodossie; se però si pensa ad una religiosità dai contorni cangianti quale quella espressa dalle varie forme di Giudeocristianesimo, a quella cioè che dovette verosimilmente costituire l'origine del movimento, allora intendere per "mu'minûn" i "fedeli" in generale, perde il suo valore alternativo per quanto riguarda il rapporto "iniziale" del Profeta con i Giudei di Medina.

Come si nota, Donner tenta di sorvolare (tra l'altro giustificando sempre come reattiva o necessitata l'azione aggressiva del Profeta) su questioni molto serie che andrebbero mostrate nelle loro possibili contrastanti letture; e tuttavia è bene esser cauti su tutte le affermazioni tranchantes, come quelle della Crone, che si incuneano processando le intenzioni. Donner è infatti un rispettabilissimo studioso dell'Islam, le cui tesi di fondo, ripetute in questo libro, sono quelle note e non sono soltanto sue: l'Islam così come lo conosciamo si è formato nell'ultimo quarto del I sec. H., l'Islam delle origini resta ancora immerso in una zona grigia. Ciò non significa però, mi permetto di aggiungere, che esso possa essere definito, come fa lui con una certa nonchalance, come un movimento *ecumenico* nei confronti dei tre monoteismi, anzi, ci sono indizi del contrario: per quel che valgono gli indizi, naturalmente. Di certo, il Profeta si mostra sempre in possesso di una verità incontrovertibile che deve essere affermata erga omnes, magari, come si dirà poi, comandando il Bene e vietando il Male secondo i dettami di una Verità armata e senza dubbi; e la violenza contro gli oppositori e i recalcitranti ispira molti versetti del testo sacro. In questo senso si comprende la critica della Crone all'impossibilità di separare religione e politica: come poteva giustificarsi la politica di conquista violenta dei Qurayshiti senza il supporto ideologico di una religione intollerante? Per questa ragione è importante tentar di comprendere il senso degli eventi di Medina e quello della sua "Costituzione". Chiudo qui l'inciso sulla Crone e riprendo il filo dell'esposizione di Rose.

Dalle fonti, egli osserva, si può dedurre che Maometto era sicuramente anti-giudeo; tuttavia, come abbiamo già osservato nelle opinioni di altri, di Rubin innanzitutto, è possibile che questo atteggiamento sia proprio dell'Islam posteriore che maturò nel corso del primo secolo e che dà un'immagine non veritiera dalla predicazione del Profeta. Perciò, per capire se egli attuò sin dall'inizio una politica di sottomissione dei Giudei, occorre esaminare con cautela l'atteggiamento di questi ultimi, così come viene riportato nella Sîra e nel Corano. Eppure, prosegue, vi sono aspetti del racconto che sembrano plausibili, *perché gli attacchi dei Giudei al Profeta sono coerenti con l'abituale pensiero e atteggiamento dei Giudei allorché venga messo in atto un tentativo di proselitismo nei loro confronti*. Ho sottolineato questa affermazione di Rose, perché essa collima con i dubbi che ho espresso verso le ipotesi di coloro che, nel rilevare il contributo del Giudeocristianesimo alla formazione

dell'Islam, insistono in modo particolare sulla *etnia* giudaica al fondamento di esso. Il Giudeocristianesimo, come ho già accennato e come vedremo oltre, è un fenomeno talmente generico nella definizione -e indefinibile nei particolari- che le affermazioni sulle etnie sono quantomeno avventate.

Certamente, nelle polemiche sulla narrativa islamica sembra che il famoso "nocciolo genuino" tanto sospirato si riveli assai difficile a raggiungere, tant'è che storici tradizionalisti come Schoeler e Motzki, dice Rose, stanno tentando di ricostruire un archivio di dati "minimalista" sulle origini dell'Islam. Comunque -e da qui parte la sua analisi- la "Costituzione di Medina" non riscuote obbiezioni alla propria autenticità: persino Crone e Cook in *Hagarism* lo ammettono, senza peraltro esaminarla, nota Rose. Mentre Corano e Sîra possono far sorgere dei dubbi, la Costituzione di Medina, aggiunge, ha un forte grado di certezza e il suo raffronto con i primi due consente di mettere in luce aspetti meno conosciuti della vicenda, anche se la documentazione di provenienza giudaica ci manca.

A Medina, nel 622, risiedevano tra i 36.000 e i 42.000 Giudei (sulla loro origine vedi M. Gil, *On the Origin of the Jews of Yathrib*, J.S.A.I., 4 1984: molte le ipotesi, tutte incerte e non tutte molto credibili; sembra verosimile fossero transfughi dalla distruzione del secondo Tempio, ovvero discendenti convertiti dei Judhân, forse affini ai Lakhmidi e anch'essi riscossori di gabelle per i Persiani); contrariamente alla Mecca, a Medina vi era un potere tribale giudaico organizzato, e a Medina i Giudei (cfr. p. 11 e p. 13) derisero il Profeta. Al riguardo devo notare che la derisione, così come riportata, aveva un fondamento etnico: Maometto non era un Ebreo e neppure conosceva l'ebraico, dunque, secondo i Giudei, non poteva ergersi a profeta. Noto anche, per parte mia e rifacendomi a quanto sopra affermato da Rose, che la testimonianza non sembra inverosimile. Considerati i dubbi sulla reale datazione del Corano, Rose non ritiene però di poter considerare l'episodio come origine dell'antigiudaismo espresso nel testo sacro, che potrebbe aver avuto una maturazione più tarda; sembra tuttavia verosimile che di qui nacque l'invettiva di Maometto contro chi non volle credergli, forse anche a causa di una iniziale illusione terminata in disappunto. Rose, come si vede, lascia aperta la possibilità di analisi del tipo di quella di Rubin in EB, ma mette comunque in luce che l'ipotizzato filogiudaismo dell'Islam nascente sarebbe stato tutt'al più un equivoco di breve durata.

È comunque evidente che il Profeta non prese bene l'atteggiamento dei Giudei; ne sono testimonianza passi come *Cor.*,25, 4-8; 16,24 sgg.; 5, 61-64; c'è infatti, a Medina, uno scambio di battute tra Maometto, che si definisce portatore della religione di Abramo e i Giudei che rispondono che Abramo era un Ebreo; e c'è un versetto coranico (3, 67) che stabilisce il punto di vista dell'Islam: Abramo *non era* un Ebreo, un argomento che abbiamo già visto e che ha una precisa logica *islamica*. La rottura dovette avvenire nel 624, allorché il Profeta mutò la qibla, da Gerusalemme alla Mecca; lo scontro più duro avvenne però in relazione al pagamento della *nafaqah*, una contribuzione alle spese della guerra di sopravvivenza sostenuta dal nascente Islam, al cui pagamento i Giudei erano tenuti in base agli accordi stipulati con la Costituzione di Medina. I Giudei rifiutarono sottolineando la contraddizione tra l'asserita l'onnipotenza di Allâh e la richiesta di danaro, ciò che provocò un vero e proprio incidente con Abû Bakr. La controversia assunse aspetti politici quando, secondo Ibn Ishâq, i Giudei incitarono anche gli Ansâr a non pagare (p.15; ricordo di nuovo che Rose dipana la propria ricostruzione confrontando la Costituzione con il Corano e la Sîra). Coloro che non pagarono la *nafaqah* furono detti munâfiqûn, un attributo che passò poi a significare, più genericamente, gli "ipocriti" in materia di religione.

Su quanto esposto, c'è concordanza tra i versetti del Corano e gli eventi narrati dalla Sîra: Rose si propone ora di verificare se la concordanza sia l'effetto non di un rispecchiamento reciproco, ma di una loro ragionevole attendibilità, ciò che intende fare iniziando il confronto con la Costituzione di Medina, dopo aver ricordato quanto già sappiamo, cioè che all'inizio del VII secolo era ormai tramontato l'antico predominio giudaico. Nel 617, dopo la battaglia di Bu'ath combattuta tra gli arabi Aws e Khazrağ con l'appoggio dei relativi alleati giudei, la città era in preda al disordine, e perciò era stato chiamato Maometto come "pacificatore" (p. 17; questo punto è negato dalla Crone, come abbiamo già visto). In vista del proprio proselitismo, Maometto pensò di stringere un patto unificante con gli Arabi, non con gli Ebrei che, tranne pochi, si erano mostrati ostili alla nuova religione. Stretto dunque il patto nel 622, la nuova situazione fu estesa a coinvolgere i Giudei loro alleati. Si noti che, nell'esordire in tal modo, Rose sostiene l'interpretazione del Patto data da Serjeant, che lo considera una somma di differenti documenti stilati in diverse date (cfr. *infra*) rigettando quella di Lecker (*infra*) e di altri che vedono nei suoi numerosi paragrafi un documento unico.

Il patto iniziale, che viene stretto tra muslimûn qurayshiti, (cioè i muhâjirûn) e i "mu'minûn", deve intendersi come un patto tra Maometto e i suoi seguaci da un lato, e coloro che al patto vogliono restare fedeli, coloro che da esso sono perciò garantiti. Mu'minûn viene infatti tradotto da Rose, secondo la lezione di Serjeant, non col significato di "credente" che assumerà col tempo, ma con quello originale coniato sulla quarta forma del verbo *amana*, garantire, assicurare (cfr. lo *Arabic-English Lexicon* del Lane, vol. I, p. 100-103, ove peraltro mu'min, participio attivo, ha piuttosto il significato di "garante"). Rose nota al riguardo che chi è fuori dal Patto è definito *kâfir* non nel senso di "infedele", ma, secondo la traduzione di Serjeant, nel senso di "colui che non è vincolato dal patto" (o forse meglio, che si astiene dal, o che disconosce il patto) e che, per conseguenza, non ne è "garantito".

Si apre a questo punto il problema dei Giudei che, secondo Rose, sarebbero stati implicitamente inclusi in quanto clienti dei loro alleati arabi (pp. 18-19) ma la cui inclusione non poteva essere lasciata così nel vago, perciò essi dovettero essere inclusi formalmente nella Ummah di Medina, dove "Ummah" dovrebbe

designare i membri del Patto di sicurezza (*amân*). L'articolo 2 del Patto dice che i contraenti, che in tal caso comprenderebbero anche i Giudei, formano una *Ummah wâhida*, una comunità unica, e ciò ha fatto interpretare la "Costituzione" come un atto di tolleranza, rafforzato dalla dichiarazione che ciascuno resta nell'ambito della propria religione (o Legge, " *dîn*": vedi al riguardo l'art. 28 del Patto nel testo di Ibn Ishâq, riportato in Lecker, M, *The "Constitution of Medina"*, Princeton, The Darwin Press, 2004, a p. 8 nell'originale e a p. 35 in traduzione). Di fatto, nota Rose (p. 20) della clausola si può dare un'interpretazione opposta seguendo *Cor.*,109, 6, nel quale la distinzione tra le due religioni è ripetuta, ma con chiaro senso dispregiativo. Inoltre il Patto stabilisce l'obbligo, anche per i Giudei, di pagare la nafaqah, ciò che costituirà verosimilmente il punto d'attrito fondamentale (cfr. *supra*). Anche questa è stata considerata una aprioristica presa di posizione antigiudaica; tuttavia, nota Rose (p. 21) è difficile pensare che già nel 622 il Profeta avesse le idee così chiare riguardo alla propria strategia con i Giudei. Di questo si dovrà tener conto alla fine della digressione, quando tenteremo di capire uno svolgersi degli eventi che ha un proprio peso nella valutazione dell'Islam delle origini; per ora riporto le considerazioni di Rose.

Secondo lui, nel 622 Maometto non poteva avere le idee molto chiare, tuttavia è difficile negare che il documento mostra "una certa sfiducia verso i Giudei" e, nonostante i motivi di convenienza, è chiaro che una situazione "non teocratica" poteva essere soltanto temporanea, sinché la situazione politica non si fosse risolta a favore del Profeta, consentendogli di liquidare la questione. Secondo Rose, che condivide la distinzione di Serjeant, per il quale la "Costituzione" è in realtà composta di otto documenti successivi, la successione temporale di questi documenti scandisce le tappe della progressiva eliminazione delle tre grandi tribù tra il 624 e il 628 (i Qaynuqâ' furono espulsi dopo Badr, i Nadîr dopo Uhud, e i Qurayza furono massacrati dopo Khandaq; su quest'ultimo episodio vedi M.J. Kister, *The Massacre of the Banû Qurayza. A re-Examination of a Tradition*, J.S.A.I.,8, 1986).

Sul problema di questi difficili rapporti ritengo sia utile perciò porsi una domanda: in qual senso il Giudaismo era familiare al Profeta prima di Medina? Certamente gli erano familiari le dottrine e le tradizioni, ma, se si deve avvalorare quanto riferisce Ibn Ishâq circa la derisione della quale sarebbe stato oggetto allorché si presentò loro come Profeta, allora, se *davvero* era inizialmente ben disposto verso i Giudei (opinione espressa anche da M. Kister in *"A Booth like the Booth of Moses...". A Study of an Early Hadîth*, cit.) egli non doveva avere idee chiare sul carattere etnico del Giudaismo; e il fatto che quest'ultimo si mostrasse impermeabile alla sua predicazione mi rafforza nel dubbio già espresso su tesi come quella di Wasserstrom, che connettono essenzialmente al ruolo dell'etnia giudaica la presenza di un'eredità giudeocristiana nell'Islam. Il dubbio si riverbera anche su quelle di Rubin già esposte, per non dire di quelle di Donner, sempre con riferimento a questo presunto iniziale atteggiamento favorevole nei confronti del Giudaismo *come tale*. Non dimentichiamo infatti che la religiosità veterotestamentaria e il suo bagaglio di tradizione profetica potevano giungere a Maometto anche per altri canali, che non erano quelli dell'etnia giudaica.

L'attrito con i Qaynuqâ', nelle sue fasi successive a Badr, è descritto da Rose alle pp. 22 sgg. ma, al di là dei tanti episodi riferiti dalla Vulgata, due elementi concreti sembrano emergere. Il primo concerne problemi di contenzioso territoriale tra il mercato libero dalle tasse (*sadaqah*) stabilito dal Profeta a Medina in un'area confinante con l'insediamento dei Qaynuqâ' e da questi rivendicata: su questo si vedano anche gli articoli di M. Lecker, *Muhammad at Medina, a Geographical Approach*, J.S.A.I., 6, 1985 e *On the Markets at Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times*, J.S.A.I., 8, 1986; e quello di M.J. Kister, *The Market of the Prophet*, in Studies in Jâhiliyya and Early Islam, London, V.R., 1980. Il secondo riguarda l'appoggio che i Giudei avrebbero dato agli Arabi non favorevoli al Profeta, tra i quali 'Abdallâh b. Ubayy che fu poi il leader dei munâfiqûn, cioè di coloro che rifiutavano di pagare la nafaqah, la tassa per il sostegno alle operazioni belliche dei muhâjirûn.

Da Ibn Ishâq emerge comunque un fatto interessante, che si dovrebbe considerare realmente accaduto perché non mette in buona luce il Profeta: Maometto non si trovava in una situazione semplice in Medina, facile era attaccarlo e anche umiliarlo in pubblico; e fu l'intervento di un leader dei Khazrağ a sbloccare la situazione ponendo improvvisamente i Qaynuqâ'di fronte al proprio fato, segnato dallo schierarsi degli Ansâr sul fronte islamico (cfr. p. 25 il dettagliato racconto). Il saccheggio dei loro beni fu una vera fortuna, perché i Giudei di Medina erano produttori di armi e armature, cose di prima necessità per i muhâjirûn (p. 26). I Qaynuqâ' furono espulsi, soltanto alcuni di essi rimasero a Medina e si convertirono. Ubayy si oppose poi a Maometto come capo dei munâfiqûn che rifiutarono di finanziare la spedizione di Tabûq nel 630 (su questo si veda anche M. Gil, *The Medinan Opposition to the Prophet*, J.S.A.I., 10, 1987, i quale segnala il ruolo dei Qaynuqâ' nella vicenda, anche se questi nel 630 erano stati espulsi da tempo).

Secondo Rose, il nocciolo di verità storica che si può finalmente recuperare seguendo gli eventi di Medina con la triangolazione di testi da lui proposta, è il seguente (pp. 27-29). Maometto riuscì a spezzare l'alleanza tra i Qaynuqâ', la cui sorte abbiamo visto, e quella parte degli Arabi che non erano disposti a seguire la politica dei muhâjirûn, i cosiddetti munâfiqûn; poi, in successione, fece uccidere i suoi oppositori politici come Ka'b b. al-Ashrâf (cfr. *infra*), espulse i Nadîr e infine massacrò i Qurayza: questa successione di atti costituisce una politica coerente. Di questo nocciolo di verità storica fa parte anche la vicenda del rifiuto di pagare la nafaqah Tuttavia è difficile pensare che Maometto avesse in mente sin dall'inizio di fare quel che fece, il cui ultimo atto fu la spedizione contro Khaybar per la definitiva liquidazione dei Giudei. Per il terrore seguìto

all'uccisione di Ka'b, Giudei e mushriqûn (che Rose traduce con: politeisti) scelsero di rinnovare il patto di fedeltà che egli concesse con il documento E (vedi *infra* la suddivisione del Patto in otto documenti secondo Serjeant, che Rose condivide) che rinnova l'obbligazione al pagamento della nafaqah e a non tradire gli accordi: qui, ormai, gli Arabi non sono più muslimûn e mu'minûn, ma soltanto muslimûn. Sulla realtà di questa vicenda che ci viene tramandata dalla Vulgata, relativa al rapporto tra il Profeta e Giudei a Medina, non sembra si debba mostrarsi scettici.

Prima di concludere sull'argomento politico e proseguire, mi sembra necessario spendere qualche riga per parlare, sia pur sinteticamente, dell'assassinio di Ka'b b. Ashrâf. L'inimicizia sua con il Profeta doveva datare sin dai primissimi tempi, da quando Maometto tentò di stabilire un proprio mercato a Medina piantando una tenda su un terreno rivendicato dai Qaynuqâ': Ka'b tagliò le corde della tenda e Maometto dovette subire l'affronto (cfr. M. Kister, *The Market of the Prophet*, cit.). Tuttavia la storia dell'assassinio è raccontata da U. Rubin, *The Assassination of Ka'b b. al-Ashraf*, Oriens, 32, 1990. Ka'b era un membro della tribù dei Nadîr che, tra l'altro, compose versi ingiuriosi contro le donne musulmane, e la sua uccisione dopo la battaglia di Uhud è da connettersi con la rottura dei patti da parte dei Giudei Nadîr in quell'occasione, e fu motivato dal suo coinvolgimento nell'accordo segreto che i Nadîr avevano stretto con il qurayshita Abû Sufyân subito dopo il suo attacco a Medina (p. 66). Subito dopo l'uccisione di Ka'b il Profeta scatenò l'attacco contro i Nadîr; secondo Rubin l'evento segna lo stadio finale nel declino dei Nadîr a Medina (p. 68). Nota Rubin che, secondo Zuhrî, già prima di Badr i Qurayshiti avevano avvertito i munâfiqûn che Medina sarebbe stata attaccata se il Profeta non ne fosse stato espulso; dopo Badr lo stesso messaggio era stato inviato ai Giudei; sembra perciò plausibile che esistesse realmente un piano dei Nadîr per uccidere Maometto, perciò la sequenza tra l'assassinio di Ka'b e la cacciata dei Nadîr sembra rispondere a una precisa logica politica.

Veniamo ora ad esaminare l'articolo di Serjeant, *The Sunnah jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the tahrîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called "Constitutiion of Medina"*, B.S.O.A.S., 41, 1978, il quale riporta il testo originale di Ibn Ishâq e la propria traduzione. Come già detto, Serjeant ritiene che la "Costituzione" (che non è una Costituzione, ma un Patto) sia in realtà il composto di otto documenti siglati in circostanze diverse e per diversi motivi, ipotesi che ha una propria ragionevolezza e coerenza interna in rapporto alla scansione degli eventi; tuttavia a me sembra che il documento abbia una propria logica anche pensando a diverse sezioni di uno stesso trattato, tant'è che altri studiosi, come, ad esempio, M. Lecker, tale lo considerano. Seguiamo comunque l'analisi di Serjeant. Gli otto documenti, contraddistinti dalle lettere da A ad H, sarebbero i seguenti:

A - la prima parte del documento costituisce un trattato che riguarda esclusivamente i muhâjirûn e gli Ansâr, che formano una *Ummah wâhida*, una singola confederazione, come traduce Serjeant. I Giudei non ne fanno parte se non in quanto clienti degli Arabi, la loro eventuale partecipazione è individuale, e riguarda "qualunque Giudeo ci segua"; il testo è assolutamente chiaro al riguardo;
B - rappresenta un supplemento ad A, ed esclude da esso i mushrikûn . Giudice sulle dispute e le eventuali infrazioni è Allâh, e per lui ovviamente il Profeta;
C - per Serjeant questa parte del documento è un'aggiunta che definisce lo stato giuridico dei Giudei in quanto clienti degli Ansâr: essi formano *una comunità* con i mu'minûn . Qui si apre un problema capitale per quanto riguarda il testo (Serjeant legge: *Ummah ma'a*, e traduce "una confederazione con"; ma con chi? Per Serjeant con i "garantiti" dal Patto. Si apre quindi anche il problema di come tradurre mu'minûn, del quale ho fatto cenno *supra* e vedremo meglio *infra* perché);
D - costituisce un'aggiunta a C: si associano nel Patto i clienti dei Giudei cui si dà la medesima figura giuridica;
E - è il documento del quale parla anche Rose *supra*, che ribadisce l'obbligo della nafaqah per i Giudei analogamente ai mu'minûn e ai muslimûn, ciascuno per la propria parte;
F - è il documento che dichiara *harâm* la pianura di Medina, la sua datazione è controversa, ma Serjeant la ritiene comunque posteriore a Hudaybiah (628) il trattato che precedette la spedizione di Khaybar (629, di fatto un mese più tardi). Questa parte del Patto non sarebbe inserita nel giusto ordine cronologico a causa di quanto si osserva al punto successivo;
G - questa parte sarebbe infatti precedente F, perché sarebbe stata stipulata prima della "battaglia della trincea" (Khandaq, 627). È un trattato che impegna le parti a non dare aiuto ai Qurayshiti, nel quale sotto la dicitura "quei Giudei degli Aws" si designerebbero i Qurayza in quanto clienti degli Aws (la successiva strage sarebbe stata giustificata dal tradimento, da parte dei Qurayza, dell'impegno sottoscritto);
H - è un codicillo a G che rende Allâh -e per lui il Profeta- giudice del rispetto degli impegni.

Serjeant fa molte importanti considerazioni, delle quali mi limito a ricordare il minimo essenziale. Munâfiqûn non ha il significato di "ipocriti" che assunse soltanto in seguito, ma sta ad indicare coloro che rifiutarono di pagare la nafaqah. I mu'minûn non sono i "credenti" ma sono "coloro che sono garantiti" (dal Patto) che viene stipulato con loro dai muslimûn: sia da quelli che appartengono ai muhâjirûn (i muhâjirûn dei Quraysh, cioè i fuggitivi dalla Mecca) sia quelli che fanno parte degli *Ansâr*, gli Arabi di Medina che perciò, evidentemente, non erano tutti muslimûn. Si tratta di precisazioni essenziali per non travisare il Patto, e, con esso la reale situazione di Medina al momento dell'Egira e gli eventi che ne seguirono. Come vedremo subito infatti, vi sono anche altre letture della vicenda, e il problema riguarda anche la natura della Ummah (o forse delle *umam*, plurale, nel caso la parola fosse usata con riferimenti diversi) che si costituisce (o costituiscono) con il

Patto. Abbiamo infatti visto che ci sono due punti cruciali: là dove si parla dapprima di *Ummah wâhida* e poi di *Ummah ma'a* (rispettivamente ai documenti A e C di Serjeant, o, se prendiamo il testo originale di Ibn Ishâq in M. Lecker, *The "Constitution of Medina"*, cit., dove esso è presentato come documento unico, agli artt. 2 e 28: in originale alle pp. 7-8, in traduzione alle pp. 32 e 35). Le due comunità o confederazioni potrebbero anche non coincidere. Serjeant traduce la *Ummah wâhida* formata dai mu'minûn e dai muslimûn con "una singola confederazione" (a parte rispetto agli altri abitanti) e la *Ummah ma'a* formata dai "Giudei quelli che sono del Banû 'Awf" e dai mu'minûn come "una confederazione con" (cioè dei primi con i secondi). Ummah ha tuttavia un campo semantico che, secondo le varie interpretazioni, può implicare accezioni molto più solidaristiche rispetto a quelle implicite in una semplice "confederazione", lo abbiamo già visto esaminando l'articolo di al-Faruqi cit. in Bibl. a p. 848: la Ummah è piuttosto una "comunità".

Per questa ragione Lecker (cit.) ha qualche difficoltà a pensare che i Giudei abbiano potuto formare una comunità "con" i mu'minûn, e propone di sostituire le parole *umma ma'a* con *amana min*^{a} : (i Giudei etc.) "are secure from" i mu'minûn. Donner, cit., p. 242, giunge all'estremo col suo spirito ecumenico, e quindi traduce che i Giudei in questione "sono una comunità con i credenti", ciò che sembra meno verosimile.

F.M. Denny, *Ummah in the Constitution of Medina*, J.N.E.S., 36, 1977 sceglie di indagare i vari significati che può assumere la parola "Ummah" prima di assumere quello che ha nel Corano, cioè di comunità a fondamento *religioso*, ma il punto sul quale ruota tutto il suo ragionamento è quel mu'minûn tradotto con "credenti", perciò le sue conclusioni reggono o cadono a seconda che davvero di "credenti" si tratti. Ora, lui dice, nell'art. 28 (o 25: Denny riporta il testo d Ibn Ishâq in traduzione, ma l'art. 28 di Lecker è per lui l'art. 25; per semplicità mantengo la numerazione di Lecker) "l'altro uso del termine Ummah" (diverso dunque da quello dell'art. 2 dove sta a significare mu'minûn insieme a muslimûn) "è riferito ai Giudei che mantengono la loro diversa religione" (p. 42). Dopo di ciò, alla pagina 43, afferma: "La Ummah della Costituzione è fatta di Credenti e Musulmani, e del tutto probabilmente anche da Giudei (sebbene questi possano costituire una Ummah separata a fianco". Qui c'è però qualcosa da capire: chi sono questi "credenti" né Musulmani né Giudei? Cristiani e Manichei? E Cristiani e Manichei potrebbero formare una Ummah con i Musulmani, diversamente dai Giudei che formano una *Ummah a latere*? I "credenti" sono gli Ansâr non musulmani, membri di un patto di alleanza rispetto al quale i Giudei sono a latere tra coloro che sono *garantiti* dal Patto, come traduce Serjeant, una traduzione che Denny respinge dicendo: l'art. 25 (28 Lecker) "distingue i Giudei dai Credenti, e identifica, per mezzo di un parallelismo, i Credenti con i Musulmani". Tutto bene se non fosse stato necessario, per Denny, fare un'acrobatica giravolta sull'uso variabile delle definizioni dei contraenti, che, in un patto, tende per necessità ad essere rigorosa: sembra difficile credere che i mu'minûn, controparte nel Patto, all'art.2, con i muslimûn, siano divenuti il nickname di questi ultimi nell'art. 25 (28 di Lecker).

Chi sceglie un'altra strada, a mio modesto avviso più interessante, è Rubin, *The "Constituion of Medina". Some Notes*, S.I., 62, 1985. Rubin non parte dalla versione di Ibn Ishâq, ma da quella di Abû 'Ubayd, che Serjeant ritiene difettiva. Lecker riporta entrambe le versioni (quella di Abû 'Ubayd senza traduzione) e le riporta anche in raffronto; alle pp. 191-192 ne parla notando che la versione di Abû 'Ubayd è più breve, difettiva in alcuni punti, superiore in altri; essa deriva da Zuhrî ed è ritenuta dalla Crone la più antica nonché prodotto di una trasmissione scritta. Ora l'articolo corrispondente al 28 della versione di Ibn Ishâq (cfr. Lecker, p. 20 e p. 8 rispettivamente) recita che i Giudei del Banû 'Awf formano *ummat* $^{u\ n}$ *min*^{a}, una comunità dove "*min*" ha significato di chiarimento, una comunità *tra* (*quelle*) dei mu'minûn, di coloro che, con la traduzione di Serjeant, sono i garantiti dal Patto, con quella di Rubin i "credenti" che possono mantenere la propria religione. Per questa ragione si parla, nel Patto, di una *Ummah wâhida* che unisce tutti i monoteisti di Medina distinguendoli dagli altri abitanti, evidentemente "politeisti" nel senso di "pagani", secondo Rubin (p. 16). Come notavo sopra, si tratta della tesi di EB: l'Islam delle origini era filogiudaico.

Infatti Rubin prende poi una posizione tutta sua che è funzionale alle tesi espresse in EB. Dopo aver sostenuto che qui si parla soltanto dei piccoli gruppi di Giudei specificati, e aver sostenuto che le tre grandi tribù non sono nominate perché non ve n'era motivo nell'ambito di un Patto che costituiva soltanto un primo tentativo di unità *territoriale*, come fa capire infatti l'introduzione di Abû 'Ubayd (pp. 9-10, cfr. il testo in Lecker, p. 19 righe 4-5) il patto è tra i Musulmani qurayshiti e la gente di Yathrib e coloro che li seguono, sono uniti a loro, *risiedono con loro* (corsivo di Rubin) e combattono con loro. Questo non significa che Maometto non intendesse raggiungere un accordo anche con le tre grandi tribù; Lecker (cit., p. 48) su questo argomento, sostiene a sua volta che un accordo a parte doveva essere già stato raggiunto al momento del Patto.

Lecker ha dedicato anche un articolo alla questione: *Did Muhammad conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadîr, Qurayza and Qaynuqâ'?*, I.O.S., 17, 1997, nel quale riporta alcune tradizioni (una delle quali risale al figlio di un Qurazî che, da bambino, fu testimone della strage) che renderebbero attendibile l'ipotesi di un accordo separato precedente il Patto, nel quale le tre tribù non sono nominate. Difficile è spiegare altrimenti il silenzio del Patto, a meno di non tornare alla vecchia tesi di Wellhausen, secondo il quale le tre tribù non sono nominate perché considerate clienti degli Arabi alla data del'Egira (Rose lo ammette per i Qaynuqâ'). In un altro suo articolo, *Waqidi's Account on the Status of the Jews in Medina: A Study of a Combined Report*, J,N,E.S., 54, 1995, Lecker nega che le tre tribù fossero clienti degli Arabi; sostiene che esse, al contrario, erano molto potenti, e che perciò Maometto volle farci subito un patto.

Diversamente da Rubin e Lecker, Gil, *The Constitution of Medina: A Reconsideration*, I.O.S., 4, 1974, pp. 64-65, sostiene che Maometto stipulò un'alleanza con gli Arabi di Medina per rafforzarsi nella propria originaria intenzione a condurre una politica di eliminazione dei Giudei. Questa è, a mio avviso, una lettura estrema e non argomentata dei fatti, che verosimilmente possono esser compresi meglio nell'interpretazione di Serjeant: l'antigiudaismo del Profeta fu il risultato della rapida presa d'atto dell'impossibilità di rendere i Giudei propri seguaci.

Tornando a Rubin, un altro punto circa il quale egli fornisce una diversa interpretazione riguarda l'occasione nella quale Medina fu dichiarata *harâm*. Secondo lui ciò avvenne nel corso di una sosta sulla via di Badr, nel corso della quale il Profeta avrebbe invocato la benedizione di Allâh su Medina, che avrebbe dichiarato *harâm* cosi come Abramo aveva fatto per la Mecca (p. 11). Tutto ciò non soltanto contrasta con la datazione di Serjeant, ma anche con la sua divisione del Patto in otto trattati successivi, perché della cosa si parla nel suo Documento F, ritenuto posteriore a Khandaq.

Per tentar di comprendere gli eventi di Medina, altri elementi sono tuttavia utili in aggiunta all'analisi del Patto; Lecker ne ha scritto nel suo *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1995. Va naturalmente segnalato già sin d'ora il dubbio che solleva il riferimento ai "pagani" grazie al quale i mushrikûn, cioè gli "associazionisti" divenuti "politeisti" divengono ancora, per analogia non certificabile, "pagani". Questo punto non è irrilevante, perciò mi sembra interessante ritornare alle opinioni di Hawting già citate, attraverso un suo articolo che anticipava di due anni quanto scritto nel volume esaminato *supra*. Mi riferisco a *Širk and "Idolatry" in Monotheist Polemic*, I.O.S., 17, 1997, dal quale si può trarre qualche spunto di utilità per la vicenda che sto trattando.

Nota Hawting (p. 121) che il termine è comunemente usato contro i Cristiani, raramente contro i Giudei; e si domanda: ma quanto veramente credevano, i polemisti, a ciò che dicevano? (p. 115) Coloro che venivano messi all'indice, lo erano veramente per "idolatria", o lo erano per altre ragioni e l'idolatria era un argomento di puro insulto, rigetto, etc., quindi una semplificazione o l'uso di un termine per un altro? Al riguardo egli cita una serie di esempi dai quali si nota come le accuse di shirk e di kufr siano una costante delle polemiche tra avversi gruppi islamici; su questo penso di notare che siamo perciò in presenza di un uso alquanto banale della retorica politica. Infatti, se c'è una lotta tra due gruppi ben coscienti di una comune matrice nel cui ambito stesso si svolge la lotta, nulla è più adatto, come insulto per squalificare il gruppo avverso di quello che lo qualifica come traditore di una causa *comune*. Tra monoteisti in contrasto quindi, nulla di più efficace, nella retorica politica, del rinfacciare all'altro di essere politeista.

Questa osservazione ha significato se pensiamo alla nascita dell'Islam e alla sua affermazione come risultato di una lotta all'interno di un mondo genericamente monoteista, in cerca di una propria identità. Identità che però non poté assimilare l'inassimilabile, l'etnicità del Giudaismo, ciò che apre uno spiraglio sulle vicende di Medina. Al proprio interno la nuova identità doveva eliminare il dissenso, ecco quindi la lotta ai munâfiqûn, i mu'minûn che si distaccano dai confederati in qualità di "pacifisti" (i Manichei, secondo Gil, *infra*). I munâfiqûn e i mushrikûn si rivelano dunque come due luoghi ideologici che identificano un nemico "monoteista" *interno* rispetto al costituirsi di una nuova visone monoteista, universalista, in quanto l'Islam non è una religione etnica; mentre il Giudaismo -etnicamente fondato- è destinato a rivelarsi *esterno* dopo un primo abbaglio del Profeta.

C'è dunque una ragione per interessarsi alla segnalata traduzione di Serjeant per quanto riguarda i kâfirûn (i non garantiti) dell'art. 15 del Patto, che potrebbero identificarsi in qualche modo con i mushrikûn dell'art. 23 (Lecker) del Patto stesso. Tutto ciò rende indubbiamente difficile la comprensione della situazione. Lecker, *The "Constitution of Medina"*, cit., p 126, offre però una spiegazione interessante notando che i mushrikûn di Medina che fanno parte dei mu'minûn come contraenti il patto con i *Musulmani dei Qurayshiti e di Yathrib* nell'art. 1, non possono intervenire a favore dei Qurayshiti *della Mecca, cioè dei Qurayshiti non Musulmani, non muhâjirûn* in questioni che riguardino un contenzioso tra questi e i mu'minûn. È chiara quindi, la formazione di un Patto di garanzia tra Musulmani di qualunque provenienza (Qurayshiti o di Yathrib) e quei non Musulmani di Yathrib, mushrikûn, che però si impegnano a non interferire in alcun caso che riguardi i Qurayshiti della Mecca, nemici del Profeta, tantomeno a loro difesa, un divieto che è ribadito all'art. 54. Dunque i kâfirûn del Patto *non sono* i mushrikûn che fanno parte dei mu'minûn, dei garantiti con determinati obblighi, e la soluzione è offerta dalla lettera stessa del Patto, che parla all'art. 1 di "Musulmani dei Qurayshiti" (e altri Musulmani di Yathrib ad essi assimilati) mentre all'art. 23 (come all'art. 54) parla di "Qurayshiti" tout court, con evidente riferimento ai nemici della Mecca.

Questi mushrikûn non Musulmani e certamente non Giudei, che entrano in un Patto con i Musulmani, *difficilmente però potrebbero essere "pagani"*, per la difficoltà di pensarli in qualche modo confederati in una *Ummah wâhida* con un Profeta rispetto alla cui religione non avrebbero alcun elemento di dialogo, alcun tratto comune, alcuna affinità. Potrebbero perciò essere Cristiani (magari Giudeocristiani, comunque distinti dall'etnia giudaica) e Manichei, il cui "monoteismo" appare associazionismo agli occhi del monoteismo rigido del Profeta; e potrebbero anche essere *non tutti* gli aderenti a queste fedi, i rimanenti formando così il numero dei kâfirûn = "non garantiti" semplicemente perché non entrati nel Patto. Potrebbero, infine, essere dei Giudeocristiani, i mushrikûn entrati a far parte dei mu'minûn più vicini ideologicamente all'Islam, lasciando Cristiani e Manichei a formare le schiere dei kâfirûn. La cosa resta avvolta nella nebbia, ma è davvero improbabile che si tratti di "pagani": ammesso che ve ne fossero, come sostiene con evidenti stereotipi la Vulgata (cfr. *supra*). *Il quadro più*

verosimile è dunque quello di un crogiolo di "monoteismi" dai quali emerge la nuova religione, sulle spade per quanto riguarda la lotta con i Giudei.

Vediamo ora quali ulteriori notizie in grado di gettare altra fioca luce sugli eventi di Medina, e quindi sull'Islam delle origini, ci possono venire da *Muslims, Jews and Pagans, etc.*, che ho citato ma che non ho ancora esposto. Nelle pagine di apertura, Lecker esamina con attenzione i dati disponibili per comprendere la geografia dell'antica Yathrib e la dislocazione dei vari insediamenti, giustamente convinto che un tale approccio possa aiutare a comprendere i fatti dei quali si ha notizia. Come già detto, l'insediamento dei muhâjirûn si trovava in una zona sulla quale gravava un contenzioso con i vicini Qaynuqâ'; ci è noto anche che i Giudei in generale erano proprietari di una notevole quantità di armi e armature metalliche (verosimilmente perché ne commerciavano) come risulta anche dagli ingenti bottini che ne fecero i Musulmani al termine delle contese. I Giudei erano anche possessori di numerose fortezze nell'oasi di Medina (p. 10) e, a quanto sembra, furono invitati dai Qurayshiti (della Mecca) a combattere unitamente il Profeta (ivi, n. 33). Anche gli Ansâr avevano delle fortezze, tanto che essi serbarono poi rancore al 3° Califfo, 'Uthmân, quando questi ne fece distruggere un certo numero per motivi urbanistici. Come abbiamo già visto negli articoli di Hinds, gli Ansâr furono successivamente sostenitori di 'Alî.

L'attenzione di Lecker si sposta poi sul clan arabo, ma forse cliente dei Giudei, degli Aws Allâh, che si convertirono tardi all'Islam, non prima del 5 H, un periodo di anni nel corso dei quali il Profeta ebbe quindi problemi ad espandere la propria influenza territoriale su tutta una parte dell'oasi (p. 20). Degli Aws Allâh, Ibn Hishâm dice che erano mushrikûn (p. 23 nel testo e in nota 11; Lecker traduce "pagani") mentre, secondo Wâqidî, i Khazrağ a gli altri Aws si convertirono molto presto (p. 24). Vi sono notizie di collaborazione bellica tra i vari gruppi di Aws Allâh (Khatma, Wâqif, Wâ'il e Umayya) e i Giudei, in epoca pre-islamica (p. 25).

La loro conversione fu un evento strategicamente importante perché rese accessibile al Profeta una significativa parte dell'oasi, ed è verosimile che la loro resistenza alla conversione fosse dovuta all'appoggio che ricevevano dai Nadîr e dai Qurayza, tant'è che si convertirono soltanto dopo Khandaq, e dopo Khandaq furono infatti sterminati i Qurayza (p. 35). Essi non furono tuttavia tra i principali protagonisti di quel fenomeno di opposizione al Profeta segnato dal rifiuto della nafaqah, che fu opera di convertiti, poiché per diventare un munâfiq è necessario aver prima aderito all'Islam (p. 37 e n. 53, dove è citata l'opinione di M.J. Kister, *The Massacre, etc.*, cit.).

Tra gli episodi di questa perdurante opposizione al Profeta, Lecker cita poi l'assassinio della poetessa ebrea (forse un'araba convertita) 'Asmâ' bint Marwân, avvenuto dopo Badr. Gli eventi che vanno dai suoi attacchi al Profeta alla sua morte mostrano che le tradizionali divisioni interne di Medina non sono più tra gruppi tribali, ma hanno luogo sul versante della frattura introdotta nella società medinese tra seguaci e nemici del Profeta (p. 41). Lecker conclude affermando che i dati trasmessi dalla tradizione sembrano in questo caso affidabili, in quanto hanno una loro logica e verosimiglianza.

Tra i fatti tramandati c'è l'episodio della "Moschea del dissenso", che occupa tutta la restante parte del testo e che è importante ricordare, perché testimonia dell'opposizione incontrata dal Profeta a Medina; vi si diffonde Lecker, che, a p. 50, inizia con la descrizione degli insediamenti nella zona di Qubâ', a Medina, situata alla confluenza di due awdiyat (pl. di wâdî) uno dei quali era il Buthân (come già segnalato, Lecker ritiene giustamente importante la ricostruzione geografica per la comprensione degli eventi). Vicino Qubâ', presso la località detta al-Quff, villaggio dei Qaynuqâ', pascolavano le cammelle del Profeta (p. 9 e cfr. quanto accennato *supra* circa il contenzioso territoriale). Nella zona di Qubâ' erano insediati gli 'Amr b. 'Awf, che facevano parte degli Aws e dei quali è prodotto lo stemma a p. 51; questo clan, che ebbe un ruolo importante nella vicenda della "Moschea del dissenso", confinava con l'insediamento dei Banû Nadîr e aveva molti convertiti al Giudaismo (p. 52); si ha anche notizia di matrimoni tra Qurayshiti e donne appartenenti a questi "Giudei degli Ansâr" (ivi). Molto presenti a Qubâ' erano i Balî, clienti degli 'Amr b.'Awf, ai quali forse apparteneva (o forse no) 'Uwaym b. Sâ'ida, i cui stretti rapporti con i Giudei sono testimoniati dal fatto che da essi aveva appreso, non soltanto lui però, le norme di purità (p. 63 nel testo e in n. 47; ancora a p. 67; sembra inoltre che tra i Balî vi fossero molti convertiti al Giudaismo, cfr. p. 135) prima ancora di venire a conoscenza di tali norme ad opera del Profeta nella Moschea di Qubâ'. Egli è ritenuto riferimento per *Cor.*,9, 107-108, dove alla Moschea del dissenso viene raffrontata quella di Qubâ' dove ci sono uomini che amano purificarsi "e Dio ama quelli che si purificano". Secondo Lecker, ci sono ottime ragioni per ritenere che 'Uwaym fosse affiliato ai Balî (p. 65) che fosse stato Giudeo prima di convertirsi all'Islam (p. 67). A ovest di Qubâ', ad al-'Asaba nello wâdî 'Aqîq a pochissima distanza da Qubâ', erano insediati i Jahjabâ, che facevano parte anch'essi degli 'Amr b. 'Awf, e precisamente da quella parte il Profeta entrò in Medina (p. 58): lì c'era uno dei quattro mercati dell'oasi. Ai Balî appartenevano anche gli Unayf, che erano probabilmente il più grande dei loro clan (p. 68); essi erano stati clienti dei Giudei e, al momento dell'arrivo del Profeta, lo erano dei Jahjabâ. Il motivo che fa ritenere che essi fossero il clan più importante, è che su di loro e sui loro insediamenti c'è una mole di informazioni; essi dovevano costituire quindi una sorta di maggioranza silenziosa, visto il ruolo insignificante che assegna loro la Sîra. Per conseguenza, c'è da pensare che quest'ultima non costituisca una testimonianza fedele della società di Medina ai tempi del Profeta (p. 71). Sin qui il panorama tracciato da Lecker prima di passare ad esaminare la vicenda della Moschea del dissenso (pp. 74-149).

Il caso della Moschea del dissenso riguarda i rapporti con gli Ansâr, specificamente con gli ‘Amr b. ‘Awf. A quanto sembra quella Moschea fu costruita in reazione alla costruzione della Moschea di Qubâ’, e secondo la tradizione rimase in piedi per pochi giorni; conosciamo per nome coloro che la costruirono, inizialmente con l’approvazione del Profeta che però ordinò poi di distruggerla. Si pone tuttavia un problema di cronologia da sormontare: se la Moschea del dissenso fu costruita in reazione a quella di Qubâ’, costruita a sua volta da Sa‘d b. Khaythama, che fu ucciso a Badr, essa avrebbe dovuto essere costruita prima di Badr; ma poiché l’episodio che riguarda i munâfiqûn che vi facevano capo, avviene in corrispondenza della spedizione di Tabûk, ciò significa che essa avrebbe dovuto sopravvivere alcuni anni (dal 2 al 9 H.). Secondo il Corano (9, 107) essa avrebbe dovuto essere un luogo d’imboscata preparato a favore di colui “che aveva combattuto Dio e il Suo Inviato”, cioè Abû ‘Âmir, che aveva combattuto il Profeta a Uhud, e che è il personaggio che abbiamo già citato come “Cristiano o forse Manicheo”, (cfr. *supra*, p. 1049); a quel momento sembra che egli fosse in Siria e se ne attendesse il ritorno (p. 83). Forse però c’era stato anche un tentativo precedente di costruire una Moschea “alternativa” (p. 82) sempre da parte della dissidenza. Secondo alcune tradizioni, la Moschea del dissenso avrebbe dovuto diventare una fortezza in caso di attacco bizantino (p. 86). Ricordo (cfr. *supra*) che Medina aveva visto la fine dell’influenza persiana facente capo ai Giudei, sostituiti dalle tribù arabe (i futuri Ansâr) legate ai Ghassânidi, a loro volta alleati dei Bizantini; e noto che le prime guerre di espansione dell’Islam furono precisamente rivolte contro il sistema di potere territoriale dei Ghassânidi in Siria.

Di Abû ‘Âmir sappiamo anche che “fuggì in Siria e divenne Cristiano” (p. 81) ma viene anche definito “il Giudeo” (p. 88) e “l’asceta” (ivi). M. Gil, *The Creed of Abû ‘Âmir*, I.O.S., 12, 1992 lo ritiene un Manicheo (ciò che, a mio avviso, fa comprendere l’appellativo di “asceta”). L’articolo di Gil è, per la verità, molto congetturale; tra l’altro egli ipotizza che il Manicheismo fosse la vecchia Hanîfiyya in dissenso con la nuova, rappresentata dal nascente Islam, e che quindi la vicenda della Moschea del dissenso nasconda una faida interna tra nuovi e vecchi hunafâ’, termine con il quale si sarebbero indicati dapprima i Manichei, poi i Musulmani. L’Islam, sempre secondo Gil, fu una religione fortemente influenzata dal Manicheismo, una religione a suo dire ampiamente diffusa nella penisola araba, al suo sorgere.

Sia come sia, ciò che appare evidente non è soltanto l’esistenza di una opposizione medinese al Profeta, ma anche il fatto che questa opposizione sembra avere un carattere interno, ciò che lascia pensare ad una situazione in quel momento ancora fluida tra differenti visioni di un monoteismo che sembra contraddistinguere comunque i vari contendenti; se questa fosse la situazione si comprenderebbe allora meglio, come elemento retorico di disputa ideologica, l’accusa di shirk ripetutamente lanciata verso avversari la cui reale collocazione religiosa non è oggi più identificabile, ma che ben difficilmente avrebbero potuto essere “pagani” *a quella data*. Si comprende anche meglio la lotta di eliminazione contro i Giudei, seguaci di un monoteismo a fondamento *etnico* che si era dimostrato inassimilabile. Afferma Lecker (p. 87) facendo riferimento alla situazione di Medina: “I primi resoconti dei tempi del Profeta sono segnati dal dissenso e dalla disunione, non dall’unanimità e dal consenso”. Fuori dalle agiografie, questo sembra il normale sviluppo di qualsiasi gruppo rivoluzionario, che, prima di affermarsi verso l’esterno, deve regolare i conti al proprio interno in vista di una impostazione unitaria della lotta. Da notare infine, che alla vicenda della Moschea del dissenso non furono estranei i Giudei: è probabile che essa sia stata costruita sul loro terreno (p. 131); del resto è noto che essi appoggiarono i munâfiqûn.

Quanto a questi ultimi, si tratta, a quel che sappiamo, di dodici Ansâr della tribù degli ‘Amr b. ‘Awf, conosciuti per nome. Essi avrebbero chiesto al Profeta il permesso di costruire la Moschea, permesso che in un primo tempo fu accordato; successivamente, quando egli si rese conto del tranello che gli si tendeva, mandò un mawlâ a bruciarla: questa vicenda è comunque chiaramente connessa con il ritorno da Tabûk. L’elemento del dissenso sembra dunque connesso con la decisione del Profeta di iniziare spedizioni belliche verso la Siria (Tabûk era un’oasi al confine tra l’Arabia e i territori bizantini). Lo scopo di queste spedizioni poteva essere verosimilmente la sottomissione del territorio all’Islam: di certo, comunque, il bottino o la riscossione di tributi. Ciò può far pensare che la ragione dell’opposizione fosse un diverso modo di intendere il nuovo monoteismo, il cui carattere aggressivo sembra emergere ai tempi dell’Egira: di fatto si trattò di una vera e propria opposizione politica sul percorso futuro da intraprendere.

La linea del Profeta si affermò dunque a Medina, e fu perseguita anche con il divieto di matrimonio delle donne islamiche con i non musulmani, di modo che, in caso di divorzio, il controllo della prole restasse ad un padre musulmano (p. 107); il fenomeno della conseguente islamizzazione ebbe un rilevante impatto sull’ordine sociale, creando rapide possibilità di ascesa in funzione della nuova religione vincente (p. 123; abbiamo visto *supra*, a proposito delle vicende di ‘Uthmân e di ‘Alî e delle prime scissioni, i riflessi che se ne ebbero allorché le vecchie gerarchie tribali tornarono a prendere il sopravvento nelle terre conquistate).

Che cosa si può comprendere da questa breve e sintetica ricostruzione degli eventi di Medina? Di pagani non sembra si possa ragionevolmente arguire la presenza; gli Ansâr si dividevano in *già* musulmani e in *non musulmani ma comunque “monoteisti”* di una religiosità non ben precisabile ma in divenire, interna a un processo di definizione di un nuovo monoteismo dal quale risultò vincente l’Islam del Profeta al termine di un percorso che durò verosimilmente oltre il tempo di Medina; i Giudei sembrano estranei a questa evoluzione verificatasi in Medina, nella quale sembrano essere stati rapidamente delle vittime.

Non si deve pensare però che, con Medina, la vicenda dell'affermazione dell'Islam si sia conclusa. La reale religione degli Arabi che invasero il Medio Oriente al seguito dei Qurayshiti resta infatti un problema aperto con risvolti ambigui che già si vedono affiorare se si fa riferimento a M. Lecker, *Tribes in Pre-and Early Islamica Arabia*, cit. e a Trimingham, cit., relativamente alla religione delle tribù che seguirono l'onda della conquista. Questi risvolti sono meno ambigui se si fa riferimento a R.G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it*, cit., che trae le proprie conclusioni dalla dettagliata analisi delle cronache non musulmane dell'epoca. Si veda, al riguardo, il Cap. 13 (p.545 sgg.) circa il permanere, sia di un serio dissenso *religioso* interno all'Islam delle origini al momento delle conquiste, sia la partecipazione alle conquiste di vasti contingenti di *Arabi cristiani* (cfr. p. 555 nel testo e nelle note, e p. 559 nel testo e in n. 63). Altri due particolari ci riconducono inoltre a problemi che vediamo aprirsi a Medina: il sentimento anti-Ghassânide delle fonti islamiche (p. 558) e il carattere di raids di saccheggio delle prime invasioni.

Hoyland accenna anche (p. 556) alla politica filogiudaica di 'Umar e all'assenza totale di dichiarazioni di fede islamica da parte dei Sufyânidi (p. 553) In effetti, l'Islam propriamente detto, quello cioè che conosciamo, inizia con 'Abd al-Malik.

Si veda inoltre A. Saadi, *Nascent Islam in the Seventh Century Syriac Sources*, in The Qur'ân in its Historical Context, cit. Anche Saadi, ovviamente, ricorda che nelle truppe arabe erano presenti *molti Cristiani alcuni dei quali eretici* (p. 218); che Maometto prima, i Califfi poi, erano considerati capi tribali (pp. 218-219); che molti degli invasori *avevano accettato la Torah* (Giudeocristiani di etnia araba?); e che *non era in circolazione il Corano* (p. 220).

Considerata la difficoltà ad accertare quanto realmente accadde, questo modesto e grossolano schema mi sembra già sufficientemente ipotetico per non spingersi oltre; di certo la storia usualmente tratta dalla Vulgata, con una religione nata nel nulla che si impone su un popolo pagano, non può essere presa in considerazione. Tuttavia, prima di chiudere questa parte dell'indagine, mi sembra necessario affrontare ancora una volta il problema del Giudeocristianesimo e della sua natura andando al di là delle tesi di Wasserstrom, perché questa mi sembra l'unica chiave per un ulteriore contributo alla definizione del quadro: non che ne venga alcuna certezza, quantomeno però si amplia l'angolo di visuale sull'ambiente nel quale avvenne la nascita della nuova religione.

Come abbiamo visto, le posizioni di Donner e Rubin sono funzionali alle loro tesi: l'Islam delle origini era filogiudaico; la successiva creazione dell'Islam che conosciamo, avvenuta nell'ultimo terzo del I sec. H., portò all'antigiudaismo. Ciò mi sembra di un qualche sostegno alle posizioni di Wasserstrom, che vede nei Giudeocristiani di etnia giudaica l'elemento che contribuì alla nascita dell'Islam. Al riguardo vale la pena di ricordare che le numerose citazioni testamentarie presenti nel Corano, mostrano un'origine negli Apocrifi e negli Pseudepigrafi per quanto riguarda Cristianesimo e Giudaismo. Esse mostrano dunque un mondo religioso variegato ed estraneo alle due "ortodossie" che, all'inizio del VII secolo erano ormai state consolidate da tempo; per di più, l'esame della "Costituzione" di Medina ci ha mostrato che l'etnia giudaica era del tutto refrattaria alla predicazione del Profeta. Chi furono allora i "Giudeocristiani" dai quali i contributi testamentari si sarebbero trasmessi al Profeta?

Diamo dunque un nuovo sguardo alle testimonianze storiche sul Giudeocristianesimo, in particolare agli Ebioniti, i principali indiziati per aver costituito un antefatto dell'Islam. Lo si può fare a partire dal ponderoso testo edito a cura di O. Skarsaune e K.R. Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody, Hendrickson Publ., 2007. Limito inizialmente l'esame a due punti di maggior interesse, le sette note attraverso gli eresiologi (pp. 419-502) e le conclusioni di pp. 745-781, non senza aver prima ricordato che l'impostazione della ricerca si fonda sulla convinzione dell'iniziale prevalenza dell'etnia giudaica tra coloro che optarono per una qualche forma di Giudeocristianesimo, e sulla constatazione del permanere della tensione escatologico/assiologica e dell'attesa millenaristica giudaica nel primo Cristianesimo, il quale si distacca dal Giudaismo su questi temi soltanto a partire dal II sec. d.C., con un processo destinato a protrarsi successivamente a lungo. Questo fenomeno l'ho già segnalato nella prima parte del testo, a partire da Papia e Ireneo, nei quali tuttavia il Millenarismo è indipendente dal rapporto col Giudaismo, anche se ne rappresenta un'eredità della quale il Cristianesimo sceglierà di liberarsi, salvo ritrovarla come un filone carsico sino al Medioevo e oltre.

A proposito di questa ripetitività/continuità, vale la pena ricordare che, agli occhi degli eresiologi, innumerevoli sette portatrici di attese escatologico-assiologiche apparvero per tale ragione "giudaizzanti" (farò qualche riferimento *infra*) e che quindi l'attributo non sembra avere riferimento a qualchessia presenza giudaica etnicamente intesa. L'accusa la si comprende meglio pensando che il patrimonio testamentario è uno, le interpretazioni infinite, e che la Chiesa Romana fece della *propria* interpretazione il confine di separazione con il Giudaismo (su questo vedremo Boyarin, *infra*): deviarne poteva quindi costituire facilmente una forma di "Giudaismo", ovvero di "Ellenismo", perché su questi due confini fu delimitato il territorio a partire da Giustino e Ireneo. Non era perciò necessario essere di etnia giudaica o sotto la sua influenza, per essere un millenarista, perché l'attesa messianica e della Fine dei Tempi hanno sempre costituito un punto di lancinante interesse per l'esperienza esistenziale della marginalità. Questi temi emergono anche spontaneamente, al di là dei contatti e delle "influenze" immaginati per fondare quegli alberi genealogici, costruiti su pure ipotesi di studio, che caratterizzano l'approccio accademico alle vicende religiose: la cosa l'ho già trattata a proposito dei Pauliciani.

Per quanto riguarda le sette giudeocristiane nella testimonianza degli eresiologi, l'intesse maggiore va, come detto, agli Ebioniti, trattati dallo stesso Skarsaune alle pp. 419-462. Di essi va infatti ricordato che furono indicati da vari autori come l'antecedente dottrinale dell'Islam; dal riesame dei testi operato da Skarsaune emergono perciò elementi sui quali è utile qualche notazione. Prendiamo il caso dell'autodefinizione dei Giudeocristiani: "i poveri" (p. 424). Sembra scontato, a mio modesto avviso, che il mondo della marginalità guardasse al Messaggio in una prospettiva adozionista, perché ciò avrebbe significato due cose: che *qualsiasi uomo*, purché perfettamente "giusto", potesse assurgere al ruolo di "Figlio di Dio", magari per discesa dello Spirito Santo, e che perciò il fenomeno messianico potesse tornare a ripetersi con ripercussioni *terrene*, cioè con la Fine dei Tempi e l'instaurazione di un mondo di giustizia. Il carattere *terreno* del Millennio avrebbe trovato così il proprio compimento facendo di *questo* mondo un *altro* mondo.

Si tratta di un'attesa che caratterizza tutta l'eterodossia, occidentale e non soltanto, come abbiamo visto abbondantemente nel testo. Attendere il premio dei "giusti" in cielo e la fine di *questo* mondo in un tempo indeterminato al di fuori di ogni calcolo, non è una prospettiva allettante *per chi ha qualche recriminazione verso questo mondo*. Se si ragiona in questi termini, si può comprendere la concreta motivazione che spinse gli eresiologi (pessimi docenti di storia delle religioni, secondo gli Accademici) ad associare le dottrine apparentemente inconciliabili degli "Gnostici" ellenizzanti e dei "Giudeocristiani" giudaizzanti: entrambi rifiutavano *questo* mondo, e ciò non era la premessa giusta per istituzionalizzarsi nel mondo ellenistico-romano o in altri mondi realisticamente pensabili; né lo era ai fini dell'istituzionalizzazione in sé, operazione che presuppone un mondano uso del potere e delle sue aborrite ricadute, che però è anche l'unica che consenta il salvataggio e la sopravvivenza di una fede in *questo* mondo.

Ha dunque ragione Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, Un. of Pennsylvania Press, 2004, p. 17, quando vede nella "ortodossia" romana la fondazione di un nuovo ethnos dalle caratteristiche inusuali, una nuova società con un proprio mito di fondazione, il rispecchiamento in terra, *nei limiti della condizione postlapsaria*, di un ordine u-topico. Boyarin ha tanta ragione da essere persino banale, perché l'attesa di nuove incarnazioni avrebbe concretamente significato lo sbriciolamento di un'attesa ricondotta agli individuali sussulti dell'invasamento spirituale. Ammettere che a farsi uomo fosse stato *Dio in Persona* avrebbe rappresentato viceversa la certezza che il fenomeno non potesse ripetersi -certe cose avvengono una sola volta- se non in future e imprevedibili circostanze e poi più, che avrebbero potuto avere come ragione soltanto la fine del mondo stesso, non semplicemente di *questo* mondo, il *nostro*, irrimediabilmente imperfetto perché figlio di un'umanità postlapsaria. L'ordine terreno perciò non avrebbe corso rischi, e l'individuo vi veniva richiamato alla responsabilità del quotidiano. Nota inoltre Skarsaune (p. 427) che anche la turbolenta comunità di Qumrân si identificava con i poveri; e che i poveri (*Ps.*,37, 11) avrebbero dovuto ereditare la terra, secondo un'antica prospettiva mai obliata.

L'Adozionismo era il tratto comune del Giudeocristianesimo, ma, come abbiamo visto più volte nel testo, lo era anche del Cristianesimo orientale a partire da Taziano; coerentemente gli Ebioniti, fossero o non fossero di etnia giudaica, rifiutavano la cristologia del Dio/uomo (pp. 430-431) motivando la possibilità dell'adozione con la perfetta osservanza della Legge (pp. 433-434) cioè con l'argomento di tutte le eterodossie messianico/apocalittiche di tutti i tempi, applicato alla Legge giudaica.

Ora, se per Giustino gli Ebioniti erano, per conseguenza, più Giudei che Cristiani (p. 440) va rimarcato che l'attributo "giudaizzante" fu una parola passepartout per gli eresiologi di tutti i tempi, al momento di definire l'attesa escatologico-assiologica, il Messianismo, il Millenarismo e l'Apocalitticismo della marginalità di tutti i tempi, sicché di questo fenomeno si può parlare tutt'al più come di un'eredità giudaica presente anche in altri contesti. Se si segue questo ragionamento, si deve quindi convenire che, quando si parla di un rapporto tra la nascita dell'Islam e il Giudeocristianesimo, e *in mancanza di prove certe*, non ha senso invocare l'*etnia* giudaica. Se i Cristiani "Gentili" d'occidente finiranno in grande maggioranza seguaci del Dio/uomo mettendo al riparo la religione (cristiana) dai possibili sviluppi eversivi, ciò lo si deve all'introiezione della cultura classica che non riguardava un mondo mediorientale reso turbolento dalle scorribande dello Spirito. Lo vediamo nel caso dei "due Ebionismi" (pp. 444-445) nei quali l'Adozionismo permane indipendentemente dal fatto che si rifiuti o si accetti l'Immacolata Concezione.

Proseguendo nell'esame dell'Ebionismo, ci troviamo poi dinnanzi a due notizie interessanti. La prima riguarda il rifiuto di cibarsi della carne (p. 454 e p. 459) in quanto sede dell'anima: una normativa che troviamo ancora nel Catarismo, conseguenza della metensomatosi e perfettamente funzionale al concetto di reincarnazione ciclica dello Spirito, cardine dell'Adozionismo. La seconda riguarda l'accusa rivolta ai Giudei "ortodossi" di aver falsificato il Pentateuco. Ora, l'accusa di falsificazione delle Scritture è precisamente quella imputata dal nascente Islam a Giudei e Cristiani: si noti bene, *falsificazione*, non errata o superficiale interpretazione, che è viceversa il cavallo di battaglia di tutti i "bâtinisti" di tutte le sette.

Termino qui questa ricognizione sugli Ebioniti, limitata ai soli punti che interessano questa indagine, (poco importa infatti sapere se Epifanio ha delle conoscenze dirette o combina le notizie dei suoi illustri predecessori, da Ireneo a Origene): si è trattato di punti che hanno permesso di individuarne il fondamento sociologico nella marginalità, destinato a ripetersi nei tempi con approdi analoghi, nelle eterodossie definite "giudaizzanti". Proseguo quindi con un breve sguardo sugli altri "Giudeocristianesimi" segnalati a suo tempo dagli eresiologi e presenti nel testo edito da Skarsaune-Hvalvik (Nazorei, Cerintiani, Elchasaiti e Sampsei).

W. Kinzig si occupa dei Nazorei (pp. 463-487) caratterizzati anch'essi dalle solite "judaizing eschatological views" (p. 465 in n. 13) e dal rifiuto della carne (p. 468). Anche loro avevano un "*Vangelo degli Ebrei*" cioè un *Ur-Matthäus* (vale a dire una versione in "originale" ebraico del *Vangelo di Matteo*, testo tradotto da Gerolamo per il quale cfr. Erbetta, cit.). Gerolamo (p. 477) che aveva uno sguardo "occidentale" combatté questo Millenarismo "giudaico".

Questo articolo contiene tuttavia un'osservazione che interessa molto di più. Kinzig osserva (p. 482) sulla scorta anche di altra letteratura, che è impossibile dare un volto unitario al Giudeocristianesimo, perché questo si presenta come *un'infinita gamma di possibilità dottrinali*; poi, riferendosi più in particolare ai Nazorei, ne sottolinea la polemica con il Farisaismo, e quindi una maggior distanza dalla "ortodossia" rabbinica che da quella cristiana (ivi). Ciò mi consente di ricordare ancora una volta che il Giudeocristianesimo sembrerebbe comporsi di un pulviscolo di sette indefinibili con qualche generica identificazione/partizione operata -non sappiamo quanto a ragione- dagli eresiologi, e ciò precisamente a causa del suo costituirsi entro una gamma di indefinite possibili scelte intermedie tra i due poli che andranno a caratterizzare, cristallizzandole, le due "ortodossie".

Partendo da questa constatazione il nostro ragionamento può andare anche oltre, con le riflessioni che nascono a proposito dei seguaci di Cerinto (cfr. G. Hallström-O. Skarsaune alle pp. 488-502) del quale, a partire dagli eresiologi "nulla di certo può essere dedotto per quanto riguarda la dottrina" (p. 489) se cioè Cerinto fosse "giudaizzante" o "gnostico", o, semplicemente, "antidocetista"; sicuramente sembra essere stato adozionista. Il dilemma è analizzato dagli autori nelle pagine successive (cfr. p. 491 nel testo e nelle note e poi le pp. 492-495, che ricordano il suo Millenarismo fatto di attese *terrene*: dunque fu "giudaizzante") ed è un dilemma che vale anche per altre sette meno conosciute, Elchasaiti e Sampsei (pp. 496-502). Da quanto sopra può dunque emergere un quadro puramente generale ma non senza riflessi sul problema che ci sta a cuore, quello di un generico Giudeocristianesimo da porre in eventuale rapporto con il retroterra dell'Islam.

Naturalmente, la vaghezza e le contraddizioni degli eresiologi nel definire il numero delle sette "giudeocristiane" e le loro ipotetiche affinità e differenze, ha spinto molti studiosi a tentare di mettere meglio a fuoco queste ultime, nell'implicita assunzione che esse esistessero realmente come tali. Insomma: a correggere i compiti a quei confusionari degli eresiologi. A mio avviso ci si deve viceversa domandare se quella vaghezza non sia il risultato del frustrante tentativo di tracciare confini nell'indistinto e indistinguibile di un mondo fluttuante, di racchiudere in un catalogo di "credo" una religiosità indefinita e cangiante, con una sola ma fondamentale caratteristica comune: non identificarsi con alcuna delle nascenti "ortodossie", ovvero costituire il plasma informe dal quale quest'ultime vollero sottrarsi e distinguere, dando confini alla "giusta opinione". A questo proposito dovremo riflettere sulla lezione di Boyarin, anche prescindendo dalle sue motivazioni e dai suoi obbiettivi.

L'impressione è che forse furono in campo giustificabili ragioni *politiche* nell'affrontare con opportune direttrici tattico-strategiche, il grande, disperso e disordinato mondo di coloro che non erano d'accordo con i mainstreams, e preferivano pensare per conto proprio. Infatti, prima delle due ortodossie, romana e rabbinica, altre ortodossie non v'erano state, *l'autoproclamazionne delle ortodossie è un fatto nuovo, ignoto al mondo antico*. Questa non è un'osservazione peregrina (tra l'altro, la fa sua sin dall'inizio anche Boyarin) è una banale constatazione che può sfuggire soltanto a coloro che pensano il "prima" con l'ovvietà del "dopo": le ortodossie che sembrano realtà ovvia, prima di quel travaglio che giunge sino al V secolo non esistevano, erano in costruzione da parte di una nuova specie, gli eresiologi, geniali o coscienziose figure politiche, della *politica religiosa*. E allora, invece di andare *oltre*, completando l'opera loro grazie al know how della schiera accademica, perché non tornare a monte di quei tentativi di classificazione prendendo atto che le vaghezze e le incongruenze sono sì, frutto del metodo, ma anche *una preziosa testimonianza* della irriducibilità del reale agli schemi ideologici? La semplicità invoca *non un approfondimento di indagine, ma un cambiamento di approccio*, in assenza del quale abbiamo visto gli eresiologi successivi, sino a quelli bizantini alle prese con i Pauliciani, trasformarsi in cani da tartufi comandati dal motto: *cherchez le juif!*

L'altro capitolo cui intendo ora riferirmi è il Cap. 23, redatto dallo stesso Skarsaune (pp. 745-781) nel quale si tracciano le conclusioni e le prospettive della ricerca collettiva. Skarsaune apre esponendo le tesi di Boyarin (sulle quali non mi soffermo perché le tratterò *infra* e ne ho già in parte accennato) con le quali concorda in parte ma alle quali muove un appunto: sono troppo astratte (p. 748) perché gli attuali confini tra Giudaismo e Cristianesimo si erano già in antico percepiti come una realtà, e questi confini, anche per chi credeva in Gesù e indipendentemente da dissidi dottrinali, erano *etnici*: anche tra coloro che credevano in Gesù, restava comunque il confine tra i Giudei e i Gentili. Perciò, dice Skarsaune, la ricerca da lui coordinata si è occupata, come dal titolo, dei Giudei che credevano in Gesù (p. 749) un particolare che non è insignificante come sembrerebbe pensare Boyarin (ivi) perché la distinzione etnica tra Giudei e Gentili è un fattore che non può essere trascurato (p. 750) e il fatto che laici e basso clero delle due sponde fraternizzassero in Spagna fu un serio problema per i Canoni di Elvira (ivi). Il che è vero, ma siamo già nel 306. Ad ogni buon conto, la visione ecumenica di Boyarin è forse eccessiva, se teniamo presente che la scelta di annunciare il Messaggio ai Gentili costituì un elemento di controversia sin dal tempo degli Apostoli; tuttavia Skarsaune fornisce molti esempi che attestano sia i rapporti sociali tra i Cristiani di etnia Gentile e Giudei, sia la ripetuta condanna ecclesiastica di ciò.

Dunque la tesi di Boyarin ne esce confermata ma limitata alla prassi, nonostante la condanna dottrinale: è questa la situazione che viene confermata e riepilogata da Skarsaune ad apertura di p. 754.

Nella sua ricerca delle sette che avrebbero potuto ospitare Giudei che credevano in Gesù, egli si focalizza però sui soli Ebioniti e Nazorei (ivi) in funzione della critica da lui condotta sulle fonti eresiologiche. Quanto ai luoghi nei quali si sarebbe potuta formare una ipotetica comunità di Gentili e Giudei, egli indica le grandi città ellenistiche della pianura costiera, come Cesarea (p. 759).

Ciò premesso Skarsaune esamina il Cristianesimo siriano, notoriamente considerato "giudaizzante" per i suoi temi adozionisti, ciò che tuttavia non testimonia, a mio avviso, quello che non può testimoniare, l'importante presenza di Giudei credenti in Gesù. Come già esposto altrove (cfr. *supra*, Parte I, Sez. II, Cap. 1) la Chiesa siriana è debitrice al *Diatessaron* e a Taziano, cioè ad un Adozionismo che matura nell'eterodossia della Chiesa di Roma, cioè di una Chiesa di Gentili. Elementi culturali, non etnici, fanno di Taziano l'autore della *Epistula ad Græcos*, discussa *supra* alle pp. 51-53; quanto al suo orientamento, esso è radicalmente spiritualista ("gnostico" secondo una possibile generalizzazione) non millenarista/giudaico. Quanto poi ad altri documenti "giudaizzanti" come la *Didaché*, è vero che vi si mostra un esplicito attaccamento alle norme alimentari giudaiche, ma se questo (come altri documenti) lascia pensare alla presenza di Giudei nel Giudeocristianesimo, non perciò indica il carattere etnicamente giudaico del Giudeocristianesimo in quanto tale, o la *prevalenza* in esso dell'etnia giudaica, o una diversità di questa nei confronti dei Giudeocristiani di etnia gentile. Mi interessa precisare ciò, perché non trovo giustificate posizioni come quella di Wasserstrom, o di chiunque confini il problema del primo Islam in un rapporto iniziale con l'etnia giudaica.

Al proposito vorrei ricordare due cose. La prima è che l'eresiologia cristiana avvertì inizialmente l'Islam come eresia del Cristianesimo; la seconda, la sua affinità con l'Arianesimo (nel testo di Pocock: cfr. Migne, P.G., 94, c. 763, *Notæ*: Maometto ebbe per maestro un Giudeo e un monaco ariano o nestoriano). Del resto l'Arianesimo era ben presente in Medio Oriente a partire dal suo rifugio palestinese del IV secolo, dopo la condanna di Nicea. La seconda è l'osservazione di Boyarin, secondo il quale il Cristianesimo fondò un nuovo concetto di società, nella quale il fondamento religioso sostituiva quello etnico. Poiché questo è esattamente ciò che farà l'universalismo islamico, non può sfuggire che *il Cristianesimo -in ciò che lo distingue dal Giudaismo- rappresenta un passaggio da non sottovalutare per giungere all'Islam*. In questo senso è difficile contestare la convinzione del Profeta di rappresentare una ulteriore (l'ultima, anche se così non la penserà l'eterodossia islamica) manifestazione del ciclo profetico, dopo Giudaismo *e Cristianesimo* (o meglio, dopo Mosè e Gesù, le due conseguenti religioni rappresentando, secondo il Corano, un travisamento del messaggio ricevuto).

Chiarisco perciò che questo non significa negare l'esistenza di "Jewish Believers in Jesus" ma sottolineare che il rapporto del Giudeocristianesimo con l'Islam, per quanto concerne la trasmissione del motivo escatologico/assiologico e apocalitticista, non è pensabile senza un ripudio del fondamento etnico giudaico; esso dunque passa -quantomeno nella sua essenzialità- attraverso il Giudeocristianesimo tout-court senza distinzione etnica, e non attraverso una sua eventuale componente di etnia giudaica, ammesso che questa ne fosse, o ne fosse ancora, una parte distinta nel VI secolo: tantomeno la parte prevalente. Di questo è consapevole anche Skarsaune nei suoi tentativi statistici (cfr. le pp. 767-771 e 776-777).

Anche l'episodio riportato alle pp. 764-765, preso da *Atti*, 13, 14-43, che riferisce della predicazione di Paolo e Barnaba nella sinagoga di Pisidia, dal quale Skarsaune vuole evincere una presenza in sinagoga di Gentili, appare più che altro una parabola dell'insormontabile difficoltà di convincere i Giudei, intesi come etnia, e della necessità che la diffusione del Messaggio sia riservata ai Gentili (*Atti*, 13, 44-51). Anche nella successiva tappa ad Iconio (*Atti*, 14, 1-7) i Giudei si mostrano ostili. A parte ciò, la domanda che mi preme è un'altra: ciò che è comunque concepibile in un Giudeo, cioè la credenza in Gesù/Ebreo/Messia, che cosa avrebbe avuto che vedere con un sostegno -infatti negato- ad un Profeta non Ebreo? quanto alla leggenda del Profeta *ummî = goy* che ho citato, essa è una costruzione di scuola, non ha fondamento nell'attesa giudaica (cfr. *supra*, p. 1048).

Mi sembra quindi ora giunto il momento di esaminare il pensiero di Boyarin, al quale ho già dedicato qualche cenno. Benché il suo testo si ponga dichiaratamente sul solo piano teoretico (ciò che è causa di alcuni inevitabili limiti che non mancherò di notare) esso appare di notevole interesse, sia per la comprensione della natura e della progressiva marginalizzazione del Giudeocristianesimo, sia per alcune considerazioni generali che esso stimola nei confronti dei "tre monoteismi". C'è da aggiungere che egli usa strumenti interdisciplinari moderni per comprendere i modi di formazione dei gruppi religiosi, con ciò distanziandosi da quegli specialisti i cui obbiettivi sembrano concentrarsi sullo scovare "verità storiche" nel discorso eresiologico, e che perciò approfondiscono i testi senza discostarsi dalla loro logica, rinunciando a comprenderne sia l'ideologicità, sia il ruolo avuto nella costruzione dell'ideologia stessa, che resta la sola spia per una possibile comprensione *storica*.

Secondo Boyarin, la definitiva divisione tra Cristianesimo e Giudaismo avviene al termine di un lungo processo, soltanto nel IV secolo e ad opera del potere imperiale. Questo processo fu innescato dalla Chiesa di Roma ad opera di Giustino, ebbe come strumento quella che Boyarin definisce "l'invenzione della religione", e come obbiettivo la definizione e la formazione di una nuova società fondata su di essa, cioè su qualcosa che non aveva più radici in una tradizione etnica -come quella giudaica- o culturale, come quella ellenistico-romana. La progressiva etnicizzazione del Giudaismo sarebbe avvenuta come necessaria definizione del polo opposto, e trasformò la tradizione giudaica in un'altra "religione" (concetto, questo, che sarebbe stato precedentemente estraneo al mondo giudaico) che troverà il proprio fondamento nell'etnia.

Nel corso di questo processo emerse l'alterità, tanto per i Cristiani quanto per i Giudei, di coloro che, Giudei o Gentili, si collocavano in un indefinibile continuum tra i nuovi poli, aderendo alla figura messianica di Gesù ma collocandola in continuità, non in rottura, con la tradizione della Legge.

Al centro della vagante dissidenza si pone verosimilmente il problema, non facilmente superabile, dell'unicità di Dio, affrontato nel Concilio di Nicea con la condanna di Ario. L'Arianesimo rimase comunque vivo in Medio Oriente (oltreché in occidente) ma l'importanza generale del tema la si evince dalle tante deviazioni dal Trinitarismo condannate nel tempo: Monarchismo, Modalismo dinamico e non, Sabellianesimo, Subordinazionismo. Secondo Boyarin, tra l'altro, Ario non faceva altro se non seguire la tradizione (p. 59).

Sulla sponda opposta viene citata l'affermazione del Farisaismo al Concilio di Yavneh (Jamnia) forse avvenuto tra il 70 e il 135 d.C., con la formazione del Canone rabbinico e l'espunzione dei testi ritenuti non conformi alla tradizione giudaica. Giudeocristiani da un lato e *Minim* (poveri) dell'altro (termine che sembra includere Giudeocristiani, Nazorei e forse Cristiani) vengono così a costituire un territorio di esclusione per le due "ortodossie", con ciò escludendo tutto il lievito di un dibattito per il quale Boyarin invoca il ruolo di Qumrân, "trend sotterraneo che sovente riemergerà nella storia del Cristianesimo e del Giudaismo rabbinico" (p. 49). Significativa, ad avviso di Boyarin che, va ricordato, fa ricorso a concetti di W. Bauer e di Le Boullouec (citt. in Bibl. alle pp. 746 e 764) è l'evoluzione del valore semantico di "*hairesis*" in "eresia" (p. 53).

Un'entità *retorica* (l'eresia) viene così reificata in un fenomeno preciso, sostiene Boyarin, che, per inciso, fa il paragone con l'operazione che reificò un'altra entità retorica, lo Gnosticismo, mai esistita nel Giudaismo prima del Cristianesimo, e finalizzata al solo scopo di dare confini normativi alla cristianità (p. 56; cfr. anche *supra*, p. 17 in n. 123: si tratta della stessa tesi sostenuta in questo testo sulla base di una letteratura moderna che, tra l'altro, rileva come il termine "Gnosticismo" sia soprattutto una novità accademica introdotta nel XVIII secolo). Comunque sia, nota Boyarin, alla metà del III secolo i Rabbini avevano elaborato un concetto di "eresia" del tutto analogo a quello cristiano (p. 58).

Questa l'analisi generale che viene poi seguita nei dettagli, sicché ciò che ora interessa maggiormente è l'ultimo capitolo della ricerca (pp. 202-225) nel quale gli stessi concetti sono ribaditi per altra via, e consentono qualche osservazione che riguarda il contesto di queste note.

Il Cristianesimo, osserva Boyarin, fu una religione liberata da pratiche culturali e marcatori di identità (p. 202) che fece di Ebioniti e Nazorei dei trasgressori della frontiera e creò una distinzione tra Giudei e "giudaizzanti", riconoscendo i primi come portatori di una propria "religione" (ancorché, ovviamente, "falsa") e facendo dei secondi degli "eretici" (pp. 207-208). Lucidissimo, al riguardo, il giudizio di Girolamo: i Minim (cioè i Nazorei) credono in Cristo ma vogliono essere Giudei, cosicché non sono né Cristiani né Giudei (p. 208). L'oggetto del contendere era quale delle due comunità (l'ebraica o la cristiana) rappresentasse il "vero" Israele (l'aggettivo "vero" è usualmente è la spia di un atto di violenza culturale). Nota allora Boyarin quanto la posizione di Girolamo sia diversa da quella di Agostino: questo giustificava l'essere Ebrei dei primi Cristiani, mentre quello, secondo Boyarin, rispondeva al concetto *imperiale* di ortodossia.

Giudaismo e Paganesimo, sempre secondo Boyarin, sono il prodotto di una volontà egemonica cristiana che voleva delimitare se stessa. Boyarin insiste molto sull'aspetto politico, non soltanto in senso lato, per la Chiesa di Roma, ma anche, e soprattutto, in senso stretto, con riferimento alla politica imperiale, per quanto riguarda la nascita dell'ortodossia, un evento che consentì ciò che ho definito come un incontro di due razionalismi lungo i sentieri del realismo politico (cfr. *supra*, p. 89).

Qui, nella corretta individuazione dell'aspetto politico della vicenda che certamente non vede entusiasta Boyarin, si nota il limite di un approccio dichiaratamente soltanto teorico che, non confrontandosi con la realtà sociale e politica, perde di vista il significato storico degli eventi. Perde di vista la scelta di salvare un messaggio dalla sua polverizzazione nel continuum delle infinite possibili letture, perde di vista la necessità della istituzionalizzazione che poteva avvenire ed essere proponibile soltanto adattando il messaggio alla cultura ellenistico-romana, cioè traducendolo, per quanto possibile, negli schemi del Razionalismo classico. Ho già notato che precisamente questa difficoltà di adattamento, di circoscrivere una Rivelazione in quegli schemi, lasciò residui che consentirono il ripetersi del fenomeno ereticale *con connotati sempre simili*; ciò che non sta a rappresentare una *segreta continuità dottrinaria*, come annusavano gli eresiologi, ma, più semplicemente, il ripetuto riproporsi degli stessi nodi irrisolti.

Le stesse motivazioni spinsero l'Impero a favorire un incontro troppo a lungo rinviato, allorché, con il IV secolo, si avvertì la necessità di rifondare su nuove basi una società che si era disgregata nel corso del secolo precedente. Il Giudaismo, fondato su tradizioni etniche e in esso rinserratosi per difesa, non era in condizioni di competere con una Chiesa che, adattando la Rivelazione alla Ragione classica, offriva uno strumento nuovo e accettabile di coesione, una "religione" *senza pratiche identitarie* ed esclusivamente "razionale": almeno in ipotesi. Per inciso: dopo quindici secoli sarà l'Illuminismo a tagliare il nodo riducendo la religione alla sola Ragione, e inizierà la crisi della Chiesa.

Trovo quindi molto interessante quanto osserva Boyarin a p. 210, allorché ricorda che per Giuliano (l'Imperatore apostata) era la Chiesa Romana a trovarsi nella "terra di nessuno" che questa aveva assegnato ai Giudeocristiani, in quanto essa costituiva un ibrido tra i due soli poli comprensibili al nostalgico restauratore "du temps jadis": il Giudaismo e l'Ellenismo. Esattamente questo era infatti la Chiesa di Roma, perciò non v'è da stupirsi se fu precisamente l'Impero a non volere interlocutori alternativi, come Ario, o reduci della resistenza,

come i Donatisti, entrambi immediatamente liquidati al momento dell'incontro con il Cristianesimo rappresentato dalla Chiesa di Roma, la quale rinviava al Regno celeste quella realizzazione del "mondo di giustizia" che Messianismo e Apocalitticismo pretendevano e pretenderanno ancora di realizzare in terra, trasformando così l'atopia in u-topia, nuova stella polare per una società che aveva perduto la propria antica bussola ideale e ideologica.

Tutto questo manca all'analisi di Boyarin quando non fornisce --al di là del suo corretto schema teorico- le ragioni di ciò che lui definisce, non a torto, "invenzione della religione" come identità non più etnica e disegno egemonizzante consono al potere politico, sinanche voluto da esso. A prescindere dal fatto che si dovrebbe meglio parlare di reciproche convergenze, perché la strada della Chiesa fu una, quella dell'Impero un'altra (anche se poi s'incontrarono) manca nel suo testo l'analisi delle urgenze e delle opportunità che concorsero a tracciare la via.

Riportando al nostro tema questa digressione soltanto apparentemente estranea, vorrei notare quanto diversa, ma, a ben vedere, coerentemente alternativa a quella della Chiesa di Roma, fu la via dell'Islam, che nei secoli intercorsi tra il tempo del Profeta e quello di al-Ghazâlî, comprese (e scelse) l'estraneità di una Rivelazione al pensiero classico (la "filosofia") e optò per la prima rifiutando il compromesso e riducendo lo schema razionalista alla strumentalità della logica posta al servizio dei contenuti della Rivelazione nei suoi aspetti giuridici, senza tuttavia ignorarne i limiti. Cosicché sviluppò in luogo della teologia una poderosa mistica teosofica, e, per quanto riguardava la Legge, mostrò con Ibn Taymiyya che le strutture del ragionamento deduttivo sono ampiamente fungibili dal metodo analogico del giurista (su questo tornerò *infra*).

La domanda più intrigante che sorge però dopo aver esaminato quanto scrive Boyarin circa la "invenzione" della "ortodossia" e la speculare invenzione dell'eresia, con la conseguenza di collocare i Minim in una "terra di nessuno" è questa: tornando alla nostra nascita dell'Islam, chi erano, nel significato originario del termine, i mushrikûn? e i kâfirûn? e che cosa si nascondeva dietro il serbatoio sigillato dei mu'minûn, che erano in parte, *ma soltanto in parte* (lo dice la "Costituzione" di Medina) Musulmani e furono anche munâfiqûn? Il sospetto che i primi non fossero "pagani" e i secondi "miscredenti" è forte, come rivelano le differenti traduzioni che sono state ipotizzate. Quanto ai mu'minûn non Musulmani (anch'essi oggetto di traduzione alternativa) qual'era la loro collocazione tra i monoteismi circolanti? e gli hunafâ'/abramiti (che per Gil erano Manichei)? Viene da pensare che la collocazione tradizionale di tutti questi "diversi" (diversamente religiosi) *sia il risultato dell'Islam già delineato nelle sue forme dell'VIII secolo*, ma che, al tempo delle origini, dietro quei nomi si nascondesse una realtà diversa, forse la presenza di una gamma di "monoteismi" diversi da quello del Profeta ma con quello in rapporto dialettico verso uno sbocco ancora confuso, prima della sua vittoria *politica*.

Verosimilmente c'era, a Medina, un'altra opposizione, oltre a quella etnica delle tre grandi tribù giudaiche, così come c'era un Giudaismo di convertiti arabi, senza base etnica e perciò un po' più "borderline", e questo ci riconduce al problema: chi erano i Giudeocristiani le cui attese messianiche contribuirono alla nascita dell'Islam? quali le vie attraverso le quali era giunto al corpus coranico tanta conoscenza del Cristianesimo nelle forme degli Apocrifi e tanto materiale veterotestamentario in forme decisamente non "canoniche"? Il problema non è stato risolto e non vedo come potremmo risolverlo qui, se non in veste di ipotesi, tenendo conto che le ipotesi sono le pezze che vorrebbero coprire i buchi dell'informazione, col risultato sovente peggiorativo di metterli in evidenza.

Per ricapitolare, vediamo i punti di riferimento grazie ai quali si vorrebbe chiudere un cerchio che, viceversa, non si chiude. I punti da esaminare, dei quali si vorrebbe comprendere il reciproco rapporto, sono tre: il Giudeocristianesimo di etnia giudaica, invocato da Wasserstrom; quello dei Gentili; l'Islam nei suoi tratti *sicuramente* presenti già nelle origini. Per quanto riguarda il Giudaismo si tenga presente infine quanto afferma con molta chiarezza Boyarin (pp. 219-221): il Giudaismo evolve nello spazio lasciatogli dall'Impero cristiano, cioè come religione etnica, in risposta all'autoidentificazione cristiana; così, mentre per la "ortodossia" cristiana il campo religioso si tripartisce in Cristiani, Giudei ed eretici, per la "ortodossia" rabbinica esso si bipartisce in Giudei e Gentili, dove i Gentili includono i Minim di qualunque etnia, anche giudaica, cioè i non "ortodossi". Si tenga presente, accanto a ciò, che alla fine del VI secolo le due "ortodossie" sono da tempo definite e separate, e che, nell'informe e ormai omogeneizzata (dalle scomuniche incrociate) "diversità" non sappiamo quali e quanti Giudeocristiani fossero di etnia giudaica e quanti Gentili, anche perché *non aveva più senso dar loro un'origine*, né da parte dei Cristiani né da parte dei Giudei. Erano eretici, Minim, scomunicati, espulsi: e tanto bastava.

Su questo tema può essere interessante l'articolo di J.C. Paget, *The Definition of the Term Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research*, in Skarsaune, O. - Hvalvik, K.R, cit., pp. 22-52, che consente di intravedere quanto diverse siano state le conclusioni circa la possibile distinzione dei Giudei "cristianizzanti" dai Cristiani "giudaizzanti", con la prima categoria negata da alcuni (pp. 36-37). Il loro tratto centrale comune era l'Apocalitticismo (p. 37) un atteggiamento che dovremo affrontare *infra* perché costituisce un tratto evidentissimo nella predicazione coranica.

Paget, dopo aver ricordato che la categoria dei "Giudeocristiani" non esiste nell'antichità, è una creazione accademica (p. 48) per la quale si deve fare il parallelo con la categoria degli "Gnostici", ritiene che si debba superare lo scoglio delle etnicità, usando il termine generale e omnicomprensivo di "giudaizzanti" (pp. 51-52). Personalmente osservo che le pratiche "giudaizzanti" potrebbero essersi affermate, sino a dar luogo al

"Giudeocristianesimo", più in rapporto quantitativo con il Cristianesimo, che non aveva basi etniche, che non al Giudaismo che, credente o meno in Gesù, rimase sempre limitato alla propri etnia.

Si noti inoltre, che il Millenarismo di Papia e di Ireneo, o il Montanismo, sono sì, tratti "giudaizzanti" scomparsi soltanto con la nascente ortodossia della Chiesa di Roma, ma sono di diritto innanzitutto tratti *cristiani* (p. 36) perché *il Cristianesimo iniziale*, con le sue variabili accezioni, *era cosa diversa da quella che fu poi la "ortodossia"* è l'Accademia che crea generi e specie là dove c'è uno spettro di scelte aperte, al fine di classificare ciò che classificabile non è, allontanandosi in tal modo da una possibile comprensione storica.

Ancora un'ultima notazione può essere infine riservata all'articolo di G. Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, V. Ch., 51, 1, 1997, dove si analizza l'origine delle forti tradizioni giudaiche che caratterizzano la Chiesa siriana, e se ne conclude che siamo in presenza di una Chiesa comunque *cristiana*, nella quale gli elementi giudaizzanti potrebbero provenire da un'eventuale presenza significativa di Giudei convertiti all'inizio della sua formazione; questi elementi sarebbero poi rimasti anche in presenza di una comunità successivamente composta da un sempre più ampio e prevalente numero di Gentili convertiti, formanti così una diversa comunità caratterizzata da una diversa apertura culturale verso concezioni filosofiche greche (pp. 87-88). In questo ipotizzato processo c'è qualcosa che interessa quanto stiamo cercando di comprendere: la presenza di Giudei può giustificare il permanere di determinate tradizioni (la circoncisione è comunque *assente* e siamo in presenza di tradizioni targumiche e midrashiche, cioè aramaiche ed esegetiche) ma essi non rappresentano più un'etnia, facendo parte di una comunità *cristiana*, universalista, *e quindi svincolata da ogni base etnica*.

Ciò premesso, torniamo al cerchio che sembra non chiudersi. Come substrato del primo Islam sono stati invocati il Giudaismo e/o i Giudeocristiani di etnia giudaica. Certamente la presenza giudaica è notevole sia nel Corano che nelle tradizioni esaminate da Rubin, ma c'è da chiedersi quale ne fosse l'origine. Abbiamo visto che già a Medina l'etnia giudaica si mostra inassimilabile nei confronti di una predicazione totalizzante con pretese universalistiche; d'altronde i riferimenti veterotestamentari del Corano provengono essenzialmente da Pseudepigrafi e dal Midrash, e le storie relative ai Patriarchi vi appaiono in versioni che non hanno riscontro nella Bibbia. Accanto a ciò, altrettanto forte è anche la presenza cristiana, con elementi tratti però dagli Apocrifi. Sicura è poi la convinzione del Profeta che i testi canonici, tanto giudaici che cristiani, siano dei falsi. Resta l'ipotesi di un Giudeocristianesimo centrato sull'etnia giudaica, ma abbiamo visto che alla fine del VI secolo l'esistenza di una realtà ancora così individualizzata sembra poco verosimile: i Giudeocristiani, laddove ci fossero, dovevano essere *una realtà multietnica*, perché l'identità etnica giudaica era ormai monopolio della "ortodossia" rabbinica. Riguardo ad essi ricordo infine le osservazioni di De Blois citate a p. 1062.

È quindi più ragionevole rivolgersi a un Giudeocristianesimo non etnico, riferibile alle popolazioni arabe diffuse sino alla Siria e alla Mesopotamia, con le quali gli Arabi della penisola erano in abituale contatto e la cui religiosità, come abbiamo visto, condividevano. Tra queste tribù abbiamo visto che ve n'erano di "cristiane", anche se non sappiamo di quale "Cristianesimo", certamente non di quello "ortodosso"; sappiamo però anche che caratteristica delle deviazioni dalla "ortodossia" cristiana è l'essere "giudaizzanti" (a meno di non essere "ellenizzanti" cioè "gnostici", ciò che non riguarda però quest'area culturale). Caratteristica "giudaizzante" è sempre stata l'attesa messianica e l'Apocalitticismo, cioè l'attesa di un Messia e di eventi che mettessero fine a *questo* mondo, attesa che ben si concilia con l'Adozionismo e la ripetitività della Profezia. Questa tensione escatologico-assiologica *tutta mondana* costituiva un'eredità giudaica *tuttavia fatta ampiamente propria anche dal Cristianesimo sino a tutto il II secolo*, rimasta poi in eredità alle sue eterodossie.

Ciò è tanto vero, che abbiamo visto come tali attese seguitino ad alimentare le tensioni e i moti dello "altro occidente" sino al XVI secolo, sicché gli eresiologi seguiteranno a parlare per secoli di "giudaizzanti"; e Newman riuscì a pensare la presenza di elementi ebraici persino nei Catari, che non erano di certo filosemiti; non soltanto, considerò anche la tradizione ereticale dell'Occidente come il frutto della persistente eredità ebraica che sfocerà nella società liberale. Nel XII secolo i misteriosi Passagini erano sicuramente "giudaizzanti", e, tra l'altro, come i Catari, erano Subordinazionisti (su tutto questo, cfr. *supra*, pp. 183-185 nel testo e nelle note). Il problema era infatti il medesimo, sin dalla proclamazione del Dio/uomo: l'unicità di Dio (cfr. *supra*, pp. 22-23 in n. 56 e p. 50 in n. 92).

Non era dunque necessario essere di etnia giudaica per essere portatori di una religiosità "giudaizzante", residuo di un primo Cristianesimo o risorgenza di antichi dubbi o di antiche speranze: e un Giudeocristianesimo non etnico non contrasta con l'universalismo islamico. L'Islam dunque, può essere ragionevolmente in rapporto con forme non ortodosse di religiosità testamentaria e, considerato il suo universalismo, non si può dire infondata (almeno sul piano evolutivo/temporale) la pretesa islamica di considerare Maometto "sigillo della Profezia" dopo Mosè e Cristo, nel senso che, per elaborare il messaggio islamico, furono necessari due antecedenti, quello giudaico *e quello cristiano*. Se mai, si potrebbe osservare che nel suo riprendere una cristologia non "ortodossa" che non contempla la possibilità di un Dio/uomo, l'Islam compie un passo indietro perché, negando la sconvolgente irruzione del divino nella storia in veste d'uomo, nega un evento che cambiò il ruolo stesso dell'uomo e la sua dimensione nei confronti di qualunque potere e che costituì la premessa per quei diritti universali dell'uomo che, forse non per caso, non sono recepiti dall'Islam

(cfr. *supra*, p. 830; sulla novità unica del messaggio cristiano cfr. p. 293, ultimo capoverso e la p. 294 sino alla n. 47).

Poste queste premesse si vede dunque perché, a conclusione, il cerchio non si chiude: i fattori concorrenti sono troppi e troppo vaghi, e non si possono tracciare alberi genealogici utilizzando categorie pensate per fenomeni frutto di tassonomie accademiche, invenzioni di scuola come lo "Gnosticismo" e il "Giudeocristianesimo". *L'Islam, pur con tutti i suoi referenti testamentari, resta comunque un fenomeno originale*, mentre Gnosticismo e Giudeocristianesimo restano nomi generici utili per indicare ciò che non è "ortodossia", cristiana o rabbinica che sia, e non è Ellenismo.

Se, dunque, si pensa ad un quadro "monoteistico" più fluido, non irrigidito in quei precisi confini dottrinari che l'accademia tende a tracciare per costruire le sue ipotesi di "sette" con tanto di nome e statuto; se si pensa ad una discussione ancora tutta aperta entro un pulviscolo indeterminato di possibili "monoteismi" senza precisi confini, ad una dialettica sulla quale non si hanno elementi d'informazione dettagliati (si può soltanto capire che disputa ci fu, se non altro in Medina, ma inizialmente -è da crederlo a partire dallo stesso contesto del Corano- anche alla Mecca) si può forse delineare il quadro dal quale, *come soluzione originale*, nacque l'Islam. Altrimenti c'è rischio di non capire come possa esser sorto questo nuovo monoteismo, in un quadro già occupato da altre precise scelte. A quel momento e in quei luoghi, l'unica "scelta" che verosimilmente doveva avere una qualche stabile solidità (non tale, tuttavia, da impedire le tantissime conversioni) era il Giudaismo etnicamente fondato, che, infatti, dovette esser liquidato con la forza.

Come il Cristianesimo delle origini fu diverso e molto più variegato rispetto a quello che si consolidò nella Chiesa di Roma, così si può tuttavia pensare dell'Islam delle origini, rispetto a quello ormai definito della fine del I secolo H.; e tanto più lo si può pensare diverso quanto più si faccia riferimento a un simile scenario indeterminato delle origini, nel quale ogni soluzione poteva pensarsi ancora aperta. E infatti all'inizio ci furono, e sono evidenti, oscillazioni, lotte, percorsi tattici: poi il Profeta si affermò, e dopo la sua morte vennero i Qurayshiti a impadronirsi della sconvolgente Rivelazione, per farne lo strumento della conquista araba grazie ai presupposti dottrinali che l'Islam delle origini già conteneva in sé; tra questi, fondamentale, la tensione messianica e l'Apocalitticismo (vedi *infra*) che sono, a mio avviso, la spia del rapporto originario dell'Islam con le aspettative delle eterodossie, comunque si voglia chiamarle. Poi, ma da ultimo, venne la costruzione dell'edificio ideologico, che fu lunga, laboriosa, e animata di contrasti per le infinite letture che un Messaggio può ricevere e che mai vengono meno, come già vedemmo nelle vicende relative all'occidente cristiano. Per tentare di comprendere, formulando ipotesi che tali restano per la mancanza di documentazione *storica*, è necessario dunque andare oltre la Vulgata il cui significato va compreso in altra prospettiva, che non è, forse, quella puramente "letteraria" dei narratori di storie, accantonata dagli scettici, quanto piuttosto quella di un *mito di fondazione*, che è cosa molto più seria, della quale si deve tener conto nel comprendere un fenomeno religioso *e quindi culturale*.

Per riprendere e completare dunque il filone espositivo proposto da questa rassegna, sembra giunto il momento di esaminare le ricerche di coloro che, vengono definiti "neotradizionalisti", una delle tante definizioni da prendere con le molle, come "scettici", "revisionisti", "ultrascettici" e quant'altre ne siano in uso per pura comodità, perché le posizioni non sono affatto catalogabili in pochi schieramenti contrapposti, ma sono tante e differenziate lungo linee di confine anche strettamente personali.

I più significativi rappresentanti della nuova ricerca sulle tradizioni che tenta di individuare in esse l'invocato "nucleo storico" e comunque di accertare la possibile correttezza degli asânîd anche là dove Schacht e Juynboll hanno parlato di pure invenzioni (il caso delle linee singole di trasmissione, gli "spiders" che, a partire dal *common link*, affondano in direzione di Successori e Compagni, sinanche del Profeta) sono Motzki, del quale già ci siamo occupati in queste note e in *Dopo e a lato*, Schoeler e Görke. Iniziamo da Motzki.

Di Motzki ho già segnalato il metodo di ricerca e le prudenti conclusioni, ma anche i falsi sillogismi che gli consentono di passare dalla contestazione del carattere puramente ipotetico -in un certo senso, persino arbitrario- delle conclusioni di coloro che intendono smantellare l'edificio della Vulgata, alla pretesa di azzerarne la critica. In base al suo ragionamento, una tradizione della cui "invenzione" non si ha la prova irrefutabile (anche se il buon senso, la logica, e la verosimiglianza parlano in questo senso) può (sottinteso: deve) esser tenuta per corretta. Il che, si noti bene, non significa "vera": significa semplicemente "corretta" nella sua antica origine e trasmissione. Ora, la tecnica critica ed espositiva di Motzki, resta sempre la medesima, ragion per cui mi sembra più produttivo, nella logica di queste note, un esame complessivo dei suoi tanti e ponderosi studi, comunque rilevanti per l'enorme lavoro di analisi e conseguente contributo di conoscenza.

Motzki ha approfondito la trasmissione di alcune tradizioni legali (come si ricorderà, l'analisi di Juynboll, sulla scorta di Schacht, portava a datarne l'origine nei fuqahâ' dell'inizio VIII secolo, e la loro presunta antichità a falsi di al-Zuhrî) per mostrarne la *maggiore* antichità. È il caso di studi quali *Der Fiqh des -Zuhrî: die Quellenproblematik*, Der Islam, 68,1, 1991; *The Prophet and the Cat: on Dating Mâlik's Muwatta' and Legal Traditions*, J.S.A.I., 22, 1998; *Der Prophet und die Schuldner: Eine Hadîth Untersuchung auf dem Prüfstand*, Der Islam, 77, 2, 2000, alcuni dei quali ripresi, unitamente a contributi di altri autori, in H. Motzki, with N. Boekoff-Van der Voort and S.W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal, Exegetical*

and Maghâzî Hadîth, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2010. Il punto sul quale si insiste -e lo vedremo anche con le ricerche di Görke e Schoeler che esaminerò più in dettaglio- è sempre il nodo che da al-Zuhrî conduce a 'Urwa e di lì ad 'Â'isha: un passaggio che Juynboll considera falso, o comunque non fondato, mentre Motzki, come Görke e Schoeler, tende a considerare accettabile. La ricerca, molto complessa, si fonda sul metodo detto "isnâd-cum-matn" un metodo cioè che non si ferma ad analizzare le possibili linee di trasmissione, ma anche i testi che vengono trasmessi, con le loro varianti; un metodo che consente di accertare la reale presenza antica di una determinata tradizione, attraverso le varianti che essa mostra in diverse catene di trasmissione e la compatibilità di tali varianti con una fonte unica di maggiore antichità. In realtà, gli autori che seguono questo percorso, lungi dal mostrare la certezza della conclamata origine antica di determinate tradizioni, possono mostrare soltanto la *possibilità, in ipotesi*, di tale antichità, sulla base della sua non certificabile negazione. Ad ogni buon conto, nessuno può andare al di là dell'inizio della seconda metà del I sec. H., ciò che significa comunque restare ai tempi degli Omeyyadi, ai tempi cioè nel quali l'Islam sentì la necessità impellente di autodefinirsi in rapporto ai monoteismi dei popoli sottomessi.

Per esemplificare in concreto quanto detto sopra, mi soffermo più in dettaglio su un noto articolo di Motzki, *Quo vadis Hadîth Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nâfi' and the mawlâ of Ibn 'Umar and his Position in Muslim Hadîth Literature"*, Der Islam, 73, 1-2, 1996, che risponde al già citato articolo di Juynboll (cfr. *supra*, p. 1046).

L'articolo fa parte dei massicci saggi di Motzki, scritti per rivalutare la veridicità delle tradizioni islamiche. Di fatto, tanto nelle affermazioni generali, quanto nella puntigliosa ricostruzione degli asânîd che trasmettono lo hadîth relativo alla *zakât al-fitr* (la beneficenza alla chiusura del Ramadân) ciò che Motzki dimostra è la non cogenza delle conclusioni di Juynboll, a causa della mancata analisi dei mutûn (altro plurale di matn) cioè dei testi degli ahâdîth. Motzki sottolinea anche, giustamente, che le prove *e silentio* non dimostrano la non storicità dell'esistenza di Nâfi'. Tuttavia è comunque sempre in agguato il falso sillogismo che porterebbe ad invertire il giudizio: infatti, dimostrare che le cose potrebbero non essere così come pensa Juynboll (su questo le prove addotte sono molte) non significa dimostrare che stanno nel modo opposto, dimostrare cioè la sicura antichità di una tradizione islamica che, oltretutto, pretende una discendenza "veritiera" dal Profeta. Su un punto così cruciale, tutto è possibile, come pensa Motzki, ma tutto è anche inverificabile, e si torna al *pregiudizio* implicito per entrambi: per Juynboll le tradizioni che non hanno certezza sull'origine sono un falso, per Motzki nell'incertezza del falso le tradizioni vanno prese per buone. Questo egli non lo dice espressamente, ma dal contesto sembra che questo è quanto dovrebbe concludersi. Inoltre Motzki, nell'esaminare gli strands che uniscono i trasmettitori successivi, non entra nel merito del fatto che il metodo di Juynboll ha senso soltanto per ciò che concerne la messa in dubbio dell'origine delle tradizioni nel Profeta o nei Compagni: sulla prima metà del I sec. H. infatti, né Motzki, né gli agguerriti ma cauti Görke e Schoeler per quanto riguarda altre tradizioni, possono affermare alcunché di positivo.

Comunque stiano le cose nell'analisi di questi tre studiosi, il luogo del contendere si ferma sempre al rapporto di Mâlik b. Anas con Nâfi' il quale *riferirebbe* dal figlio di 'Umar; o, in altri casi, con al-Zuhrî (e poi ancora di questi con 'Urwa) mentre sul ruolo giocato da 'Urwa e sul suo retroterra -là dove si dovrebbe convalidare *l'autenticità* della tradizione- resta soltanto l'ipotesi di colloqui familiari di 'Urwa con 'Â'isha, una bella ipotesi, senza peraltro alcun riscontro e senza che ciò possa comunque garantire l'autenticità delle eventuali narrazioni di costei (lo stesso si dica per Ibn 'Umar). Tutto quel che si può affermare è che le tradizioni in esame *verosimilmente* circolavano già cinquant'anni dopo la morte del Profeta. Questo, *se certamente è un dato che può giovare alle ricostruzioni, non toglie alla Vulgata il suo carattere mitico e/o ideologico*: ed è questo il punto, forse dimenticato in tanta mole di analisi, che giustifica l'atteggiamento di coloro (scettici, revisionisti, o comunque si voglia definirli) che si pongono in una diversa prospettiva, anch'essa però non sempre cristallina. Per far comprendere ciò che intendo, torno un attimo su un altro articolo di Motzki, già citato, *Der Fiqh des -Zuhrî, etc.*

A p. 23, dopo la sua accurata analisi, Motzki afferma, su questo delicato argomento: "In queste concordanze tra le antiche tradizioni biografiche relative a Mâlik e il risultato che emerge, sul fondamento del testo del suo Muwatta', riguardo al suo Maestro, vedo confermato il mio giudizio di partire dalla sua genuinità e di dover fornire la prova di una eventuale falsificazione, e non, come riteneva Schacht, il contrario". Ora, a me sembra, questa è dialettica, non tentativo di individuare una storia, ancorché ipotetica. Di fatto egli non dimostra il contrario della tesi di Schacht, ma soltanto che essa non è correttamente fondata, e che il contrario di ciò che Schacht afferma è possibile. Eppure questo è un esempio degli insoddisfacenti approdi costanti in Motzki, e c'è da domandarsi quale possa esserne la premessa, per verità nient'affatto nascosta, anzi, esplicitamente dichiarata, come lo è anche da parte di Görke e di Schoeler.

La premessa parte da lontano, dalla convinzione che l'approfondimento dell'analisi isnâd-cum-matn possa condurre ad enucleare da un materiale chiaramente agiografico (la Sîra e tutto ciò che riguarda il Profeta) o ideologico (la fondazione di un sistema giuridico da far risalire al Profeta) ciò che essi chiamano "un nocciolo di verità" tale da consentire di ricondurre all'Islam delle origini (al Profeta e ai Compagni) il fondamento dell'Islam che conosciamo. Tentativo che però non soltanto si arresta, nella più rosea delle ipotesi e accedendo a questo

neo-tradizionalismo, alla seconda metà del I sec. H.: ma che soprattutto mi sembra mal fondato se il fine vuol essere quello di abbozzare una possibile *storia*. Il problema è infatti questo: occorre ragionare a partire da una logica di *storici*, come sostiene la Crone esprimendo dubbi su una "storia" fatta da arabisti. Ora, ciò che è non credibile nella logica dei fenomeni storici quando ci si consegni alla Vulgata, è precisamente il carattere apertamente mitico e/o ideologico delle tradizioni che vorrebbero costruire una "storia". Qui è opportuno aprire una riflessione.

La Vulgata sviluppa un mito che racconta di un paese di pagani idolatri nel quale un Profeta annuncia una Rivelazione discesa dal cielo tutta nuova e lustra, subisce delle persecuzioni ma poi trionfa convertendo in breve tempo i pagani ad un messaggio inaudito e già tutto ben definito nei dettagli; la vecchia società scompare, sia pure non senza conflitti, e la nuova si afferma rapidamente e conforma di sé e delle proprie, nuove leggi, una vasta porzione di mondo. Questa è, in sintesi, *l'eccezionalità* dell'Islam.

Appare evidente che questo è soltanto un mito, per la precisione *il mito di fondazione* di una nuova società. La storia non sempre è "razionale" ma ha comunque proprie leggi, ed in effetti tutto ciò che possiamo scorgere con la fioca luce che penetra la zona grigia è il formarsi di una religione *e di una concezione della società e dell'uomo* che non è pensabile senza i lontani antecedenti del messaggio veterotestamentario, dei fermenti apocalittico/messianici del periodo intertestamentario, della risposta cristiana e del permanere di un'attesa che in tanto resta senza sfogo in quanto rapidamente messa al margine dalla istituzionalizzazione romana; e che tanto più sopravvive, necessariamente frammentata e senza forte voce, quanto più ci si allontana, geograficamente e culturalmente, da quella istituzionalizzazione. Nessuna religione, nessuna Legge è mai nata, per quel che sappiamo, come Minerva dalla testa di Giove: ciò che così appare a cose fatte, non è che il risultato di una lunga costruzione dottrinale (ideologica, "legale"), di continue modifiche e messe a punto, a partire da un messaggio tanto fulminante quanto vago e soggetto a mille letture. Se si ragiona *laicamente*, non v'è motivo per fare dell'Islam un'eccezione, anche se il fedele musulmano vede *precisamente in questa eccezionalità* la prova di una Volontà più alta.

Ora, un mito è per sua natura autoreferenziale, non ha un "nocciolo storico", cercare di storicizzarlo come mascheramento di eventi reali conduce soltanto a quella pessima soluzione (razionalista e culturalmente molto *cheap*) che fu l'evemerismo. Il mito della Vulgata va compreso per ciò che volle fondare e per ciò che ha fondato. Un mito di fondazione, precisamente per la sua non credibilità come evento, può però *fondare una fede, quindi una società*, e come tale va compreso, è inutile cercarvi l'eco di eventi storici che in esso risuonano soltanto come *esigenza di conferire senso* alla nuova situazione generata e stabilizzarla in questo mondo.

Ciò che ho tentato di comprendere nel secondo capitolo di *Dopo e a lato*, ma anche prima, nel testo e nelle Appendici (e sul quale tornerò brevemente più in là) è precisamente la conseguenzialità degli sviluppi dell'Islam rispetto a questo mito, attraverso le "ortodossie" e le eterodossie, anche quelle cosiddette "estremiste"; gli sviluppi di forme di pensiero diverse ma tutte radicate nelle implicazioni del Messaggio; le elaborazioni "neoplatoniche" e il rifiuto della filosofia; il rigido tradizionalismo, sino al Salafismo, e la teosofia e il misticismo. *A me sembra dunque che in quel mito ci sia tanto da capire, e ben poco da rendere sotto forma di storia*.

Perciò mi domando: è davvero indispensabile l'esasperata ricerca sugli asânîd -tanto nel "pregiudizio" di Schacht e Juynboll quanto in quello di Motzki, Görke e Schoeler- oppure ciò che per gli uni è indimostrabile che sia avvenuto, *perciò* non è avvenuto; per gli altri, viceversa, che non lo sia, *perciò* si deve accettare che possa essere avvenuto -pessimi sillogismi entrambi- serve soltanto da sussidio ad uno scetticismo, ovvero ad un accademismo, le cui motivazioni vanno ricercate, accettate o respinte, altrove? Quell'altrove, sul piano culturale e prescindendo dalla opposte scelte personali, è, a mio avviso, nella confusione (e nella sottovalutazione di uno di essi) tra due regni che hanno ciascuno un propria ragion d'essere e una propria dignità come fenomeni di studio, ciascuno con le proprie leggi: quello del mito e quello della storia. *Non è lecito costringere un mito ad aderire alla storia, ma neppure è lecito ignorarne il carattere fondante semplicemente perché narra eventi mai avvenuti.*

Il problema si ripropone eguale a se stesso nell'articolo di A.Görke-H. Motzki-G. Schoeler, *First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate*, Der Islam, 89,2, 2012, nel quale i tre autori rispondono alla critica di Shoemaker con un lungo articolo, ragionato e garbatamente polemico, contestandone la correttezza metodologica e fattuale su vari passaggi. Tanta acribia accademica sembra però non voler affrontare il significato possibile dei loro risultati, soffermandosi esclusivamente sulla loro plausibilità. Conoscendo la tesi fondamentale di Motzki, la scelta di assumere per possibilmente "vero" ciò che non è documentabilmente falso in rapporto a tradizioni che non sono documentabilmente vere (perché non confermate da altre fonti) e perciò potrebbero essere "false", onde egli opera una scelta soggettiva che equivale a quella opposta, da lui criticata come "pregiudizio" in Juynboll e Shoemaker, oppone cioè pregiudizio a "pregiudizio" (si veda la p. 48 di questo articolo) la posizione di questi tre autori non dà un contribuito reale alla ricerca, nonostante il grosso sforzo prodotto. Accertare, con tutti i dubbi del caso, l'esistenza di una tradizione in una certa data -comunque posteriore di qualche decennio all'evento- non significa accertarne la corrispondenza ai fatti, in mancanza di attendibili conferme da altre fonti. Se questo poi riguarda, ad esempio l'inizio della Rivelazione (The Iqra'

Narration, p. 22) resta desolantemente attuale la beffarda osservazione di Hobbes: dire che Dio ha parlato nel sonno a qualcuno equivale a dire che qualcuno ha sognato che Dio gli parlasse. Anche la Resurrezione di Gesù è data per certa poco dopo l'evento, e da più di un narratore: evidentemente il racconto circolava. Tanta insistenza su problemi squisitamente accademici ma storicamente non significanti, fa sorgere il sospetto che si voglia insinuare una possibile catena "logica": se alcune tradizioni *possono* avere un valore storico fattuale, *allora* anche altre *potrebbero* averlo, *perciò* non è certo che la Sîra sia del tutto inattendibile, e *perciò* essa potrebbe essere attendibile in buona parte. Si tende così a generare credibilità storica in un mito di fondazione, che, come ho detto poco sopra, è "vero" esattamente e soltanto in quanto tale, in quanto mito, complesso simbolico che fonda una religione e una società. *Storicamente* mi sembra viceversa ben più importante accertare la funzionalità di un racconto, maturato nel tempo, alle esigenze ideologiche del tempo in cui maturò.

Chiusa questa pausa di riflessione, che tuttavia mi è sembrata utile per proseguire la rassegna in modo ragionato, avendo in mente un percorso, è ora necessario esplorare ulteriormente il campo degli studi "neotradizionalisti" con riferimento a Görke e Schoeler, per i quali, al di là delle stesse ricerche condotte in comune, si deve notare un comune metodo di ricerca.

Iniziamo con quattro articoli che Schoeler ha pubblicato in successione su Der Islam: *Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam*, Der Islam 62,2, 1985 (dove le "scienze" sono ovviamente quelle religiose e giuridiche); *Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam*, ivi, 66,1, 1989; *Mündliche Thora und Hadîth: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion*, ivi, 66,2, 1989; *Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhundert*, ivi, 69,1, 1992.

Nel primo articolo Schoeler affronta il problema della oralità e della scrittura nella trasmissione delle tradizioni, e giustifica in modo sensato la diffidenza esistita a lungo contro la tradizione scritta che, considerato il problema dei segni diacritici e delle vocalizzazioni, può offrire incertezze superabili soltanto grazie alla memorizzazione della tradizione stessa. Così, anche facendo riferimento a un paragone con la scuola alessandrina, sviluppato nel secondo articolo, Schoeler ritiene che gli scritti esistessero anche inizialmente, ma non come "libri" (syngrammata) bensì come appunti necessari alla memorizzazione (hypomnemata) presi nel corso di sedute collettive dei sapienti e trasmessi a ulteriori sedute. Il risultato di questi che potremmo definire "Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften" viene ad essere un hadîth "certificato" sulla cui catena di trasmissione, e sull'accordo dei dotti quanto alla veridicità del contenuto, si può andar sicuri. Ciò non toglie la possibilità di falsi riscontrabili dallo stesso Schoeler: ma su questo argomento preferisco rimandare al caustico commento di Berg nel recensire un libro di Schoeler (*infra*).

Colgo l'occasione per segnalare che Schoeler ha esposto in dettaglio questa sua teoria in forma completa ed esauriente, in una serie di quattro conferenze tenute nel 2000 presso l'École pratique des hautes études, poi raccolte e pubblicate con il titolo *Écrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, P.U.F., 2002. Lo scopo della ricerca di Schoeler è evidente: delineare un quadro generale che giustifichi una rinnovata fiducia, almeno in linea di principio, nei confronti delle tradizioni islamiche, sulle quali grava lo scetticismo di molti studiosi passati e presenti.

Venendo ora al secondo articolo, ciò che mi sembra interessante, è che in esso Schoeler invoca la presenza dei mawâlî, provenienti da culture dalla lunga tradizione scritturale, come presupposto dell'abbandono progressivo della trasmissione orale. Ora, si ricorderà che questo ruolo del mawâlî è stato segnalato anche da Juynboll in un articolo apparso anni dopo (cfr. *supra*, p. 1046) ma con altro obbiettivo, che è quello di segnalarne il carattere, in un certo senso "intrusivo" nel campo della sistematizzazione di ciò che è giunto ai nostri giorni. In *Écrire et transmettre* Schoeler ha anche invocato eventuali convertiti Giudei per giustificare la nascita degli asânîd nell'ultimo terzo dell'VIII secolo, perché essi ne avevano fatto esperienza nel sistema di autenticazione del Talmud.

Anche il terzo articolo riprende gli stessi problemi, approfondendoli, e chiarendo ulteriormente quali avrebbero potuto essere le ragioni per le quali i dotti avrebbero previlegiato a lungo la tradizione orale, e, tra queste, introduce la possibilità, aperta alla trasmissione orale, preclusa viceversa a quella scritta, di adattare con dovuta flessibilità la Legge ai tempi (p. 225). Ora, se ci fermiamo a riflettere sul fatto che la scrittura delle tradizioni avviene in modo massiccio ad opera di al-Zuhrî, notoriamente legato ai regnanti Omeyyadi in un momento che appare caratterizzato dalla prima formazione *dell'Islam che conosciamo*, la cosa appare, dal punto di vista storico, ben più interessante di come viene presentata. Infatti sembra trasparire sia l'esigenza politica di fondare l'ideologia islamica alla quale conformare un Impero che, al momento, era ben poco islamico, popolato da maggioranze cristiane e zoroastriane e da Giudei; sia un possibile conflitto tra il potere del Califfo (o Guida dei Credenti, insomma, il capo politico: 'Abd al-Malik usa entrambi i titoli) esercitato in nome della Legge; e quello del "clero", custode di una oralità che, come ogni oralità, può subire evoluzioni della quale sarebbero rimasti padroni gli esperti di tradizioni. Un po' il conflitto che ci fu tra 'ulamâ' e 'Abbâsidi al tempo della mihna e che si risolse con la vittoria dei primi lungo i percorsi di Shâfi'î, Bukharî e Ibn Hanbal, un conflitto che ricalca quello onnipresente tra le intellighentzie e il potere reale.

Anche il quarto degli articoli citati si occupa del rapporto tra scrittura e oralità, questa volta in rapporto alla formazione del testo coranico; secondo Schoeler, un notevole impulso alla scrittura fu dato dallo scontro con i movimenti "eterodossi" (p. 17). Mi sia consentito tuttavia osservare che parlare di eterodossia allo stadio iniziale di formazione, nel quale la dottrina non si era ancora consolidata e il Messaggio muoveva le più diverse aspettative, mi sembra un anacronismo: a meno di non prendere per originario, consacrando le tradizioni, l'Islam dell'VIII secolo. In effetti, lo scopo ultimo di questi scritti di Schoeler è precisamente quello di consacrare la correttezza delle tradizioni; che la dottrina non fosse precisamente consolidata, lo rivela però l'opposizione di coloro che usavano recitare in pubblico il testo, che avevano molte varianti e non amarono perciò l'unificazione d'imperio di 'Uthmân (p. 25).

Noto tuttavia che, nel segnalare le contese che segnarono la stabilizzazione del testo (p. 24), Schoeler si tiene lontano dal tentar di penetrare quello che poteva costituire un problema *politico*, il contrasto d'interessi tra un potere centrale che doveva costruire la propria normatività legale, religiosa e ideologica, e gli eredi del primo movimento spontaneo che si sentivano continuatori del fenomeno rivoluzionario, destinato ormai a ricomporsi in un nuovo ordine, e predicavano la *propria* lettura del Corano. Del conflitto tra rivoluzione e nuovo ordine, abbiamo del resto intuito qualcosa dagli articoli di Hinds (*supra*).

Vengo ora ad un importante testo di Schoeler, prodromo di quello che apparirà più tardi, scritto insieme a Görke. In questo, dal titolo *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammads*, Berlin-N. York, De Gruyter, 1996 si inizia a perseguire il tentativo ambizioso, ampliato poi in seguito con Görke, di stabilire la "veridicità" di due tradizioni che riguardano la vita del Profeta, e, in conclusone, di elaborare un metodo generale che consenta la verifica delle autenticità in genere. La prima tradizione esaminata è quella relativa all'inizio della Rivelazione ad opera di Gabriele, della quale ci siamo già occupati recensendo i lavori di Rubin e Kister (*supra*, p. 1052); la seconda riguarda il cosiddetto "scandalo" di 'Â'isha, attardatasi per causa d'un braccialetto perduto e riaccompagnata da un uomo, che fu l'origine della "discesa" della Sûra 24.

Sulle sue assunzioni generali si possono fare, a mio avviso, due considerazioni. La prima è che l'autenticità delle due tradizioni si fonda essenzialmente sull'accettazione delle famose "lettere" di 'Urwa ad 'Abd al-Malik, una pretesa assai dubbia, sia per le notazioni generali di Noth sull'uso abituale dell'espediente, anche da parte degli antichi storici occidentali; sia perché, come s'è già visto, è dubbio che possa essere esistita una simile corrispondenza, considerata la ribellione del fratello di 'Urwa al Califfo; essa, se mai, avrebbe potuto essere stata inventata per ridare lustro alla discendenza di Abû Bakr. L'altra è che, per Schoeler, "autenticità" significa comunque attribuzione a 'Urwa, ciò che significa non andare più addietro della seconda metà del I sec. H. (pp. 20-21). Quanto allo "scandalo", Schoeler ama immaginare che 'Urwa abbia realmente ricevuto il racconto dalla zia (ipotesi che egli allarga ad altre tradizioni) eventualità indimostrabile ma non inverosimile, almeno *limitatamente a questo singolo caso*.

Per quanto riguarda gli inizi della Rivelazione ad opera di Gabriele, c'è viceversa da domandarsi se 'Â'isha, ammesso che sia lei l'origine della tradizione, non abbia fornito una partecipazione non disinteressata alla creazione del mito, posto che, comunque, da un punto di vista razionale questo non sembra un evento da considerare attendibile, e ha come alternativa altro e più credibile racconto (la citata visione di luci e audizione di suoni che suscitò i timori del futuro Profeta). C'è da chiedersi anche se abbia molto senso, per il "nucleo di verità", mettere in campo un oneroso lavoro di ricerca per "accertare" (con tutti i limiti del caso) la circolazione di un racconto inverosimile cinquant'anni dopo la morte del Profeta: a meno di non voler accertare (questo potrebbe aver senso) la data di nascita di un mito.

Una critica puntuale del testo è venuta da H. Berg, che lo ha recensito su J.A.O.S., 119, 1999. Berg ha notato (p. 316) la mancanza di dubbi manifestata da Schoeler circa l'origine reale in 'Urwa delle tradizioni trasmesse da al-Zuhrî, e che Schoeler (p. 317) si è interessato alla "autenticità" di una tradizione (quella sull'inizio della Rivelazione) senza porsi il problema della sua sensatezza; "autenticità" che, ben che vada si arresta al livello dei Successori (p. 315). L'osservazione più piccante, che si riferisce ad una analisi condotta da Schoeler alle pp. 138-142 (ma che, per verità, può valere anche per analisi condotte in altri suoi lavori) è questa: Schoeler insiste sempre sulla genuinità delle tradizioni, salvo considerare dei falsi le tradizioni che contraddicono le sue teorie. Berg conclude infine considerando del tutto futile il lavoro di Schoeler, perché si fonda sul presupposto che l'isnâd, cioè un artifizio ("device") puramente letterario possa contenere un'affidabile informazione storica. Qui, evidentemente, siamo in presenza della sfiducia a priori che caratterizza gli "scettici".

Venendo a Görke, un autore che segue un percorso analogo a quello di Schoeler nella ricerca della possibile "autenticità" delle tradizioni, mi limito alla sola segnalazione per quanto concerne il suo *Das kitâb al-amwâl des Abû 'Ubaid al-Qâsim b. Sallâm*, Princeton, The Darwin Press, 2003, nel quale egli stabilisce l'autenticità di questo testo (dal quale proviene la versione citata *supra* della "Costituzione di Medina") che comunque risale alla metà dell'VIII sec.

Qualcosa di più mi sembra opportuno dire di *Prospects and Limits in the Study of the Historical Muhammad*, un articolo che egli ha posto sul proprio sito www.andreas_goerke.de. Qui egli sostiene la che la ricostruzione della figura del Profeta è resa problematica a causa della tarda età delle fonti e dell'esistenza di un crescente scetticismo; osservazione, quest'ultima, che dovrebbe prender atto delle sostanziose ragioni di questo

deprecato scetticismo. Görke ritiene tuttavia di segnalare quattro metodi di ricerca che, a suo avviso, possono essere di qualche utilità.

Il primo dei metodi che egli segnala, e che evidentemente non ama, è quello di fondarsi sulle notizie che mettono il Profeta in cattiva luce, in quanto verosimilmente residuo di notizie autentiche nel mare agiografico delle sue tarde e non attendibili biografie. Questo mi offre l'occasione per mettere in evidenza due di queste notizie, relative al tempo di Medina, segnalate da Rose, cit., pp. 24-25, e provenienti l'una dal *Sahîh* di Bukharî, l'altra dalla Sîra di Ibn Ishâq (a p. 363 nella trad. di A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Un. Press, 1955, 24ª ristampa, 2011). Come è noto il Profeta subì in più circostanze la derisione dei Giudei, ma questi due episodi sono di altra natura, e uno di essi viene dal suo stesso entourage.

Nel primo Hamza, zio del Profeta, lo insulta in pubblico definendolo come uno che era stato nulla più di uno schiavo di suo padre, e commenta Rose: l'episodio mette Maometto in una luce di debolezza così sfavorevole che non può essere stato inventato da tardi tradizionisti. Nel secondo, 'Abdallâh b. Ubayy, capo dei munâfiqûn cfr. *supra*, p. 1065 e p. 1069) alza persino le mani sul Profeta, che diviene livido di rabbia e gli ingiunge di lasciarlo, ma riceve in tutta risposta una minaccia fondata sui reciproci rapporti di forza. In effetti, al momento della spedizione di Tabûk, sembra che le forze a disposizione di Ubayy, che poi fu la guida dei munâfiqûn, fossero maggiori di quelle del campo del Profeta; quanto ai reciproci rapporti, Ubayy era furioso perché l'arrivo del Profeta aveva vanificato la sua attesa di divenire Re (cfr. M. Lecker, *King Ibn Ubayy, etc.*, cit.). Sono episodi che lasciano intuire quanto duramente "umana" sia stata la lenta ascesa del Profeta a Medina, e dunque, precisamente per il loro "realismo", mi sia consentito dire che il metodo, usato con intelligenza critica, può essere ottimo: ciò che non è agiografico, tantomeno miracolistico, ha più probabilità di essere vero.

Il secondo metodo citato da Görke (che è poi quello che abbiamo visto con Schoeler) è la ricerca fondata sullo isnâd-cum-matn, che però, oltre a costituire un lavoro onerosissimo, non sempre è praticabile. Il terzo metodo è l'esame, congiunto al precedente, di un vasto corpus di testi, Görke considera di primaria importanza, al riguardo, esaminare le tradizioni presuntivamente trasmesse da 'Urwa e le sue ipotetiche lettere al Califfo 'Abd al-Malik, delle quali si sa tuttavia che sono state rielaborate nella trasmissione e che comunque non consentono di risalire più indietro del 670-690. Il quarto metodo si fonda sull'analisi della presenza di termini desueti nei documenti: è il caso della "Costituzione di Medina" ma anche del *Kitâb al-amwâl* e di una lettera, forse risalente al Profeta, comunque coeva.

Görke conclude con molte speranze per future scoperte di nuovi documenti; tuttavia, per ora, il nostro raggio visivo si arresta, nella migliore delle ipotesi, al 670-690; una data, mi permetto di ricordare, nella quale è già in pieno sviluppo l'Islam storico degli Omeyyadi, quindi la fondazione ideologica della nuova fede.

Siamo così giunti al momento di esaminare il lavoro di Görke-Schoeler, *Die Ältesten Berichte über das Leben Muhammads*, Princeton, The Darwin Press, 2008, le cui conclusioni furono preannunciate dagli stessi Görke-Scchoeler in *Reconstructing the Earliest Sîra Texts: the Hiğra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr*, Der Islam, 82,2, 2005; cioè nel'articolo dalla cui critica ad opera di Shoemaker ho iniziato queste note.

In questa breve comunicazione, ciò che più si apprezza -mi sia concesso dirlo- è la lucidità con la quale fu affrontato il problema dai grandi studiosi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, che pure avevano certamente a disposizione un più scarso materiale. Gli autori ricordano infatti, ad apertura di testo, la posizione di Goldziher da essi certamente non condivisa, secondo il quale gli ahâdîth non potevano essere usati come documentazione storica sul tempo del Profeta, essendo essi il risultato di tendenze *teologiche, sociali e politiche* (corsivo mio) di tempi più tardi, quelli cioè nei quali questa "documentazione" ebbe origine.

Lo scopo dello studio di Görke e Schoeler è dimostrare che ciò non è sempre valido, e che, secondo la loro ricerca, vi è una serie di tradizioni che possono essere considerate "autentiche". Pongo l'attributo tra le virgolette, perché la vantata autenticità è, come ben sappiamo da altri testi dei due studiosi, una *possibile* risalita a 'Urwa -il cui corpus viene esaminato- cioè al 670-690. Le tradizioni ritenute "autentiche" sono otto, e precisamente (p. 213):

l'inizio della Rivelazione
la reazione dei Meccani; l'emigrazione di alcuni Musulmani in Abissinia; gli incontri di 'Aqaba; la Hijra a Medina
la battaglia di Badr
la battaglia di Uhud
la battaglia della trincea (Khandaq)
il trattato di al-Hudaybiya
lo scandalo di 'Â'isha
la conquista della Mecca

Lo studio condotto sulle catene di trasmissione e sui testi, mostra che queste tradizioni hanno conosciuto più di un percorso attraverso diversi discepoli di 'Urwa, con versioni diverse che tuttavia mostrano di risalire ad una fonte unica, ciò che consente di ricostruire l'insegnamento di 'Urwa (p. 212). Gli autori, per giustificare discrepanze con quanto trasmesso da suo figlio Hishâm (argomento affrontato nel testo dagli autori

in rapporto alle vicende della Hijra) pensano che ‘Urwa possa aver trasmesso la propria storia a volte in termini generali, a volte in modo personalizzato (p. 219) e che la forma “generale” che ricostruisce i principali lineamenti dei fatti, sia da trovarsi nella lettera ad ‘Abd al-Malik.

La storia tramandata non può esser presa alla lettera (at face value) tuttavia ‘Urwa era figlio di uno dei primi Musulmani, ‘Â’isha era sua zia, e perciò, anche se egli non fu un testimone oculare dei fatti, le sue informazioni dovevano essere di prima mano almeno per gli ultimi anni del Profeta, e *non c’è da dubitare che esse riflettano correttamente l’andamento generale degli eventi*. Ho riportato in corsivo questa affermazione conclusiva di Görke e Schoeler, per sottolineare che essa, benché ragionevole, rappresenta comunque una fiduciosa apertura di credito verso racconti e trasmissioni la cui “storicità” -vera o falsa che sia- per essere creduta conta precisamente sul credito di chi ne viene posto all’origine: per usare dunque il noto detto “se non è vera è ben trovata”, saremmo cioè in presenza di un falso architettato -giustamente- in modo tale da essere credibile. In conclusione: se la scuola scettica parte dal *pregiudizio* di falsificazione, anche qui si parte dal *pregiudizio* della fiducia. Riscontri non ve ne sono.

Infine, chiudono gli autori, se ci fu qualche manomissione degli asânîd, non per questo essi debbono essere considerati inaffidabili; almeno parte della Vulgata si originò nel primo secolo dell’Egira e perciò, studiandola accuratamente, se ne può ricavare qualche informazione sulla vita del Profeta.

Il testo che vide poi la luce nel 2008 (*Die Ältesten Berichte, etc.*, cit.) ha presentato l’analisi di dettaglio delle otto tradizioni preannunciate, ma la prudenza necessaria dovendosi muovere tra molte ipotesi, ha poi condotto a conclusioni alquanto riduttive. Il grande e oneroso lavoro viene condotto sulla base dei metodi e dei presupposti già illustrati per questi autori e per Motzki, sui quali, per brevità, non torno; in particolare sul confronto dei testi e sul rapporto oralità/scrittura nella trasmissione (ipotesi che mi son permesso di definire “dei Sitzungberichte”): mi limito perciò ai punti conclusivi.

Gli autori dividono le tradizioni di ‘Urwa in varie categorie: lettere, tradizioni “lunghe” trasmesse tramite il “collegio” (i “Sitzungberichte”), brevi tradizioni che ricalcano quelle delle due prime categorie, altre brevi senza parallelo ma sugli stessi eventi, tradizioni “brevi” su altri eventi non trasmessi diversamente, liste di partecipanti agli eventi (alle battaglie, etc.). Le lettere si trovano in al-Tabarî e provengono dal figlio di ‘Urwa, Hishâm, tranne due che provengono da Abû ’l-Zinâd e sono di dubbia trasmissione, come in genere quelle che non passano tramite Abân al-Attâr. Le tradizioni “lunghe” sono trasmesse sia da Hishâm che da al-Zuhrî, altri discepoli di ‘Urwa ne hanno trasmesse soltanto qualcuna, più le “brevi”; ci sono poi le “brevi” sulle battaglie trasmesse da Hishâm e al-Zuhrî. Le tradizioni attribuite a ‘Urwa sono circa 1400 e la loro origine è riportata a vari testimoni, principalmente ad ‘Â’isha.

Quanto alle otto tradizioni che costituiscono l’oggetto specifico dello studio, Görke e Schoeler ritengono di poterle così suddividere: tre sono sicuramente “autentiche”, e precisamente quella sull’Hijra, sul trattato di Hudaybiya e sullo “scandalo” di ‘Â’isha; meno sicura è quella sugli inizi della Rivelazione; ancora meno sicure quelle sulla battaglia di Badr, la battaglia della trincea e la conquista della Mecca; falsa quella sulla battaglia di Uhud.

Altre notazioni conclusive di carattere generale sui testi trasmessi sono le seguenti. I testi esaminati, pur nelle loro differenze mostrano di provenire da una sola fonte e costituiscono il materiale più antico a disposizione; sulle battaglie c’è poco materiale proveniente sicuramente da ‘Urwa, come anche sulla conquista della Mecca, mentre molto è il materiale di ‘Urwa sulla tregua di Hudaybiya; sull’Hijra c’è molto materiale sicuramente biografico, e la biografia del Profeta non contiene elementi agiografici, tranne quelli relativi alla Rivelazione ad opera di Gabriele. Pochi sono i riferimenti al Corano che però si trovano nelle tradizioni sull’Hijra passate da Hishâm; le tradizioni che debbono essere passate attraverso il “Collegio” sono più vivaci e colorite. Le vie di trasmissione delle tradizioni si riconoscono al passare delle generazioni: la linea proveniente da al-Zuhrî si riconosce da quella proveniente da Hishâm o da altre linee, si può inoltre constatare che Sîra e Maghâzî attingono a materiale antico. ‘Urwa fu un eminente tradizionista, che nell’ultimo terzo del I sec. H. iniziò una raccolta metodica delle tradizioni; il suo materiale risale al IV-VII decennio del I sec. H. Rispetto a lui, che non sembra essersi interessato molto alle datazioni, l’innovazione di al-Zuhrî fu di introdurre le date per gli eventi. Quanto alla Sîra di Ibn Ishâq, essa non è però al di sopra di ogni sospetto, perché raccoglie anche materiale proveniente dai narratori di storie.

La conclusione finale, raccolta poche righe, è tuttavia soltanto questa: possiamo esser certi che il Profeta sia esistito, che ci sia stata una Hijra, un trattato di tregua ad Hudaybiyya, e che il noto “scandalo” di ‘Â’isha sia un evento storico. Dopo tanto e così oneroso studio si può restare perplessi, tuttavia non è da dimenticare che Görke e Schoeler, studiosi non oltranzisti, hanno come obbiettivo principale la confutazione di coloro che potremmo definire con obbiettività come “ultrascettici” e che sono giunti a mettere in dubbio tutto. Antesignano fu il provocatorio testo di *Hagarism*, ma, dopo di allora, anche a prescindere dagli studi di Luxenberg, si son viste fiorire altre ipotesi che, pur nella loro ingegnosa e persuasiva costruzione, poggiano su basi troppo labili e chiuse in ristretti ambiti, per poter giungere, come pretendono, a negare la stessa esistenza dell’Islam prima dell’VIII-IX secolo: al momento, simili ipotesi non sembrano sostenibili. Ne accennerò, comunque, più sotto.

La risposta alla ricerca di Görke e Schoeler è venuta da Shoemaker nell'articolo che ho citato ad apertura di queste pagine, e si riferisce all'articolo del 2005, perché soltanto a risposta redatta Shoemaker ebbe modo di conoscere il più vasto testo del 2008. Tuttavia essa resta interessante per render conto dei limiti del tentativo neo-tradizionalista, limiti che peraltro, come abbiamo visto, sono ammessi dagli stessi autori.

Ciò che non convince Shoemaker è la rivalutazione delle tradizioni trasmesse da 'Urwa ad al-Zuhrî, meno che mai la presa in considerazione delle sue lettere, che emergono soltanto con la storia di Tabarî.

Premesso che, in presenza dei cosiddetti "single strands" egli ritiene sia da adottarsi il principio di cautela espresso da Juynboll, egli dà atto ai due studiosi di esser riusciti ad isolare alcune tra le più antiche tradizioni islamiche, ma ritiene che la conclusione di dichiararle "autentiche" vada oltre le effettive possibilità di accertamento. Benché sia accettabile che personaggi come 'Urwa si siano interessati delle storie in circolazione al suo tempo, ciò non autorizza a pensare che esse provenissero da una seria tradizione storica, e non da semplici racconti di cantastorie (p. 269).

Nota inoltra Shoemaker che, secondo quanto affermato da Görke e Schoeler, l'insieme delle tradizioni era costituito inizialmente da un racconto che andava dalle controversie alla Mecca sino alla Hijra; tuttavia, lo schema delle trasmissioni da 'Urwa da loro elaborato, lascia pensare che esse fossero trasmesse da tutti i percorsi rintracciati, mentre nessuna delle singole tradizioni passa di fatto per tutti quei percorsi.

Quanto ai due percorsi, entrambi caratterizzati da single strands, che portano da 'Urwa ad al-Tabarî (uno dei quali passa per Abû 'l-Zinâd, e come s'è visto, verrà poi dichiarato non affidabile dagli stessi Görke e Schoeler) egli nota che l'uno dichiara che la lettera in questione fu spedita ad 'Abd al-Malik, l'altro che lo fu al figlio di lui, al-Walîd. Sarà quest'ultimo quello poi dichiarato inaffidabile dai due autori. Il punto più rilevante, che va oltre questo primo inceppo, lo segnala Shoemaker nelle pp. 275-276, dove contesta che il contenuto della lettera possa avere la stessa attendibilità storica della "Costituzione di Medina". L'attendibilità e l'antichità di questa è infatti nella rappresentazione delle difficoltà del Profeta e dei suoi umani limiti (un argomento che abbiamo già affrontato) ciò che non è il caso per quanto riguarda la presunta relazione di 'Urwa, già agiografica.

Complessivamente (pp. 279-281) valgono dunque i sospetti di falso invocati da M. Cook (*Early Muslim Dogmas, etc.*, cit., p. 69) nel caso di una lettera con due destinatari diversi in due diverse trasmissioni (abbiamo visto come rimedieranno Görke e Schoeler) e i sospetti in generale contro l'artifizio della "lettera", avanzati con ottime ragioni da Noth, cit., pp. 79-81 e 85. M. Cook (loc. cit., p. 60) ha inoltre sottolineato che 'Abd al-Malik è il destinatario favorito di tutte le false lettere della tradizione islamica, tanto che la "lettera ad 'Abd al-Malik" costituisce un genere a sé.

A prescindere dall'ipotesi -che ho già segnalato- secondo la quale in questa presunta lettera potrebbe celarsi un tentativo di riabilitazione della discendenza di Abû Bakr dopo la ribellione del fratello di 'Urwa, 'Abdallâh, c'è da segnalare che Ibn Ishâq ignora l'esistenza di questa e delle altre lettere: e appare difficile che uno storico abbia trascurato l'esistenza di documenti di una tale importanza per rischiarare il passato (pp. 283-284).

Tralascio di entrare in dettaglio su episodi dell'Hijra, perché il contenzioso si fonda sempre sulla diversa logica di valutazione dei documenti; in particolare Shoemaker mostra di apprezzare l'approccio che abbiamo visto con Rubin (da lui frequentemente citato) fondato su un'analisi dei testi come chiave per comprenderne la possibile data di *reale* composizione. Quel che interessa segnalare su uno specifico episodio è però la notazione di Shoemaker a p. 295, dopo che egli ha ripreso parzialmente le linee di trasmissione presenti nello schema di Görke e Schoeler: i due studiosi, per giustificare le differenze tra Tabarî, che combina vari racconti, e gli altri autori della Sîra, fanno riferimento a una linea che passa da 'Urwa a Muhammad 'Abd ar-Rahmân e da questi ad Ibn Ishâq che però, per l'episodio in oggetto, non vi fa riferimento; questa linea deve perciò essere considerata un'invenzione. Shoemaker commenta (p. 300): se moderni studiosi occidentali possono produrre un isnâd non attestato dalle fonti, quanto più la stessa cosa può esser stata fatta dai copisti medievali islamici? Ma se questa linea non può essere sostenuta, allora, poiché la fonte di Tabarî è Hishâm b. 'Urwa, la fonte di Ibn Ishâq può essere *soltanto* al-Zuhrî (ivi). Qui, come si nota, ciò che entra in dubbio, è precisamente il fatto che al-Zuhrî riceva realmente da 'Urwa; e questo dubbio viene ripetuto anche con altre motivazioni per quanto riguarda le tradizioni relative alla prima Rivelazione (pp. 306-307).

A questo punto Shoemaker apre lunghi riferimenti a Rubin (EB) e ai testi di De Prémare che esaminerò verso la fine di questa rassegna, autori che, come lui, impostano una storia dei primo Islam diversa da quella della Vulgata. Il punto è che il Corano non fa alcun riferimento a Gabriele nell'episodio dell'inizio della Rivelazione, nonostante il Corano stesso sia da considerarsi (con riferimento anche a De Prémare) un testo giunto a redazione definitiva non prima dei tempi di 'Abd al-Malik, sicché la versione più antica appare essere quella, già citata, della comparsa di fotismi e acufeni (cfr. *supra*) che però è quella che *verrebbe* da 'Urwa tramite il figlio Hishâm: non quella che riferisce al-Zuhrî e che a lui *riferirebbe* 'Urwa e a quest'ultimo 'Â'isha, con Gabriele che impone al Profeta di recitare il nome di Dio (le parole di apertura della Sûra 96, *miticamente* attribuite nella tradizione a Gabriele rivolto al Profeta, ma che potrebbero essere del Profeta rivolto al fedele).

A questo proposito, e sempre in rapporto ai suoi larghi riferimenti all'analisi di Rubin, Shoemaker ritiene di relativo interesse l'analisi degli asânîd rispetto a quella, a suo (e di Rubin) avviso molto più

importante, dei testi: questi ultimi sono più utili al fine di tentar di comprendere qualcosa nella storia del primo Islam (p. 309; per Rubin cfr. BQ, pp. 237-238). Le sue conclusioni sul complesso delle tradizioni che riguardano l'inizio della Rivelazione (p. 317 sgg.) sono dunque molto diverse da quelle di Schoeler e Görke: la versione "lunga" di al-Zuhrî non può essere attribuita a 'Urwa (al quale potrebbe risalire più verosimilmente l'altra versione, quella circolante ai suoi tempi relativa ai fotismi e agli acufeni) né troverebbe la sua origine in 'Â'isha, ma forse nei cantastorie; e per quanto riguarda Schoeler non può fare a meno di tornare sulla maliziosa considerazione di Berg su J.A.O.S., 1999, che ho già citato *supra*.

Shoemaker accetta viceversa il riferimento ad un livello antico per ciò che concerne lo "scandalo" di 'Â'isha, e ritiene persino possibile pensare in via ipotetica che 'Urwa l'abbia sentita raccontare dalla zia 'Â'isha (p. 322) *il che non significa che la storia sia vera, significa soltanto che non è un'invenzione tarda* (pp. 324-325). Il punto resta infatti sempre il medesimo: la mancanza di riscontri che consentano di accertare la veridicità delle *storie circolanti*.

Dubbi di altra natura sono avanzati da Shoemaker per quanto concerne le tradizioni trasmesse dal figlio di 'Urwa, Hishâm. Shoemaker nota infatti (pp. 328-329) che 'Urwa morì quando il figlio era ancora molto giovane, sicché non è da escludere che questi abbia ascoltato il racconto delle tradizioni per voce di al-Zuhrî, salvo poi attribuirle ad una trasmissione diretta dal proprio genitore per rivalità con Ibn Ishâq, il più celebre tra i discepoli di al-Zuhrî. Questo può sembrare un sospetto fondato su nulla, ed in effetti tale resta: ma non ci si deve nascondere che essere depositario e trasmettitore di tradizioni conferiva un ruolo nella società e nella politica islamica, e che quindi si può ben sospettare, a buon diritto e salvo prove contrarie di "genuinità", un interesse personale dei trasmettitori nella creazione di un proprio patrimonio di racconti, ben spendibile se corredato di autorevoli catene di trasmissione. I trasmettitori di tradizioni sono *gli intellettuali che hanno creato la "storia" e l'ideologia dell'Islam che conosciamo*, sono quindi stati protagonisti di un'operazione politico-religiosa e di una costruzione giuridica (difficile distinguere i termini, nell'Islam) di tutto rilievo.

Le conclusioni di Shoemaker, alle pp. 339-344, sono quindi le seguenti, rivolte direttamente di Schoeler, Görke e Motzki: essi hanno come fine il riabilitare, almeno in parte, la storicità delle vicende trasmesse dalla Sîra, contro l'opinione di coloro che le considerano pura agiografia. I tre studiosi non negano che la Vulgata sia una costruzione artificiale, ma ritengono che con l'uso di metodi critici se ne possano estrarre alcuni nuclei di "verità": per questa ragione hanno voluto tentare la ricostruzione di una "sicura" trasmissione da 'Urwa (eventualmente da 'Â'isha) sino ad al-Zuhrî. Il loro lavoro è stato enorme, il risultato, modesto: una chiara evidenza di una possibile risalita ad 'Urwa si ha soltanto per ciò che concerne il racconto dell'Hijra (p. 340); tuttavia, essendovi racconti diversi e altrettanto precoci al riguardo, ciò non dà garanzia che il racconto di 'Urwa sia "vero" (p. 341). L'attendibilità della vicenda che avrebbe coinvolto 'Â'isha si fonda semplicemente sul fatto che essa non avrebbe potuto essere inventata in un periodo più tardo (ivi).

Per quanto riguarda poi i fatti della vita del Profeta, i risultati sono "minuscoli" (p. 342). Forse egli ordinò l'uccisione di un oppositore, forse concluse un trattato sfavorevole per i suoi seguaci (il riferimento è a Hudaybiya, circa la cui ragioni cfr. però *supra*, p. 1054 quanto sostiene Lecker sulle cause di quel trattato). In sostanza si può dire soltanto che il racconto della Profezia e dell'Hijra prese forma soltanto 50 anni dopo la morte del Profeta, ma poiché il racconto viene dagli ahâdîth, ci si deve render conto che essi costituiscono soltanto un mare di bugie ("a sea of forgery", p. 343). Shoemaker si richiama inoltre a Donner (*Narratives, etc.*, cit., p. 255-271, in particolare vedi p. 256 e p. 263) per ricordare che ci furono problemi di distorsione nella trasmissione allorché, per le tradizioni "storiche", fu mutuato, da quelle religiose, il "formato" hadîth (testo+isnâd). Meglio dunque, ribadisce a chiusura, fondarsi soltanto sull'analisi dei testi.

Un diverso modo di affrontare l'esame dei testi e degli asânîd è quello di H. Berg in *The Development of Exegesis in Early Islam*, Richmond, Curzon, 2000; prima di esporre questo suo testo, mi sembra opportuno far presente che le posizioni di Berg sono state chiarite *supra* a p. 863, riferendo di un suo importante articolo (*The Implication of, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1013). Berg è particolarmente legato alle posizioni di Wansbrough, che, lo ricordo, considerava la Vulgata un documento letterario, non storico.

Questo testo di Berg apre con una accurata recensione delle ricerche delle diverse e opposte scuole, attraverso i vari autori che egli definisce "sanguigni" (i prosecutori della tradizione accademica) e "scettici". Un particolare del giudizio di Berg al riguardo, un giudizio che a me sembra ben condivisibile, è che tra le due fazioni non è possibile un compromesso, perché in entrambi i casi -come, del resto, ho già avuto modo di sottolineare- si parte da un pre-giudizio: ciò che non è dimostrabilmente "vero" va tenuto per verosimilmente falso; ovvero, ciò che non è dimostrabilmente falso deve essere ritenuto "vero". Questo giudizio di Berg, che mette in luce la difficoltà di trovare una via d'uscita alla contrapposizione, è contestato però da Motzki, il quale ritiene che la propria ricerca rappresenti esattamente la desiderata "via di mezzo"; posizione che non mi sento di condividere per quanto ho già segnalato del suo modo di procedere.

Berg passa poi ad esporre il proprio metodo di ricerca, fondato sull'analisi dei testi delle tradizioni la cui origine è ascritta ad un'unica fonte e sul controllo della loro coerenza. Da questa analisi egli ritiene si possa risalire alla autenticità degli asânîd. Egli applica quindi il proprio metodo agli ahâdîth che fanno riferimento ad Ibn 'Abbâs nel Tafsîr di Tabarî, e ne evince la falsità degli asânîd, aggiungendo che, se tra di essi ve ne fossero di autentici, questi non sarebbero distinguibili da quelli falsi (infatti due testi incompatibili tra di loro come

espressione di un medesimo autore, si elidono reciprocamente: non possono essere entrambi autentici ma, se uno lo è, non si può decidere quale). Berg può anche constatare, dalla propria ricerca, che gli ahâdîth furono proiettati all'indietro (p. 210). Trattandosi di ahâdîth esegetici, egli limita correttamente il proprio giudizio a questa categoria di tradizioni, segnalando (p. 216 in n. 10) la diversa opinione di Rubin che si espresse a favore dell'antichità degli ahâdîth storici (EB, p. 260).

Venendo al tentativo di comprendere l'origine del fenomeno (ad Ibn 'Abbâs vengono fatte risalire migliaia di tradizioni esegetiche) Berg ritiene che egli assunse questo ruolo di riferimento perché, nel tempo, la sua figura era entrata nel mito come quella del perfetto musulmano, quindi la "falsificazione" può essere avvenuta in perfetta buona fede, come cosa ovvia nel far riferimento a un garante della fede religiosa. Berg nota inoltre che la costruzione di questo apparato deve essere avvenuta in epoca posteriore all'opera di Shâfi'î. Nelle sue conclusioni egli sostiene tuttavia che lo studioso delle origini dell'Islam non può sottrarsi alla ricerca sugli asânîd, perché le storie sulla vita del Profeta ciò impongono, nonostante la ricerca sia difficile e il dibattito al riguardo, lungo e noioso (p. 219).

Ciò che però mi preme segnalare, tra le conclusioni, è altro. Berg afferma infatti testualmente, a p. 226: "Tutti i più antichi testi islamici sono il prodotto di due processi intrecciati di formazione sociale e di produzione mitica", ciò che equivale a dire che la Vulgata rappresenta non già la "storia" ma *il mito di fondazione dell'Islam*. Nel caso di Ibn 'Abbâs egli rappresentò il mito originario dell'esegesi coranica, la fusione del mito e del consenso diede origine agli ahâdîth che portano il suo nome. Su questo aspetto mitico del progenitore degli 'Abbâsidi, ricordo un importante studio di C. Gilliot, *Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbâs*, Arabica, 32, 2, 1985, al quale Berg fa ampio riferimento.

Questa ricerca di Berg fu criticata da Motzki con un articolo, *The Question of the Authenticity of Muslim Traditions reconsidered: a Review Article*, in Method and Theory, etc., cit., sul quale, come in altre circostanze, non mi soffermo perché penso sia ormai chiaro il suo modo di argomentare e di condurre le ricerche; qualche cenno viceversa ritengo di fare circa la risposta che venne da Berg, *Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Qur'ân 15:89-91 and the Value of Isnâds*, sempre in Method and Theory, etc., cit. Qui, dopo aver ribadito la propria opinione circa l'impossibilità di mediare l'approccio "sanguigno" e quello "scettico" (al quale indubbiamente Berg appartiene) Berg afferma che il primo approccio appare più rigoroso sul piano metodologico, salvo trovare soluzioni come "errore del copista" o simili quando si constati qualche anomalia. Tuttavia esso si basa sull'accettazione del quadro epistemologico islamico, ciò che per gli scettici è assolutamente ingenuo. *Non riconoscere per tale ciò che è soltanto letteratura, e trattarlo come un dato storico o archeologico mentre è soltanto una storia di salvezza, fa immaginare l'Islam come un evento eccezionale, ma ciò è semplicemente insostenibile* (p. 288, corsivo mio).

L'approccio scettico è più rigoroso sul piano teorico, e accetterebbe quel quadro se non si trattasse di un quadro creato dopo e proiettato all'indietro con l'uso degli asânîd (ivi). Berg espone poi di nuovo i due "pregiudizi" dei quali ho già detto, e sottolinea che, praticamente, tutto quel che si sa del periodo formativo dell'Islam, sul piano storico, legale, esegetico, e così via, ci giunge sotto forma di ahâdîth con i loro asânîd, e perciò può essere esaminato soltanto con una analisi letteraria (p. 289). Come si noterà, siamo di nuovo a Wansbrough. Aggiunge poi (ivi): "La presenza di asânîd indica semplicemente che i materiali ai quali sono legati raggiunsero la propria forma finale soltanto dopo l'ottocento d.C. (o appena prima il 200 H.). Perciò gli asânîd debbono essere stati fabbricati".

Berg ribadisce dunque l'incompatibilità dei due approcci; resta comunque, per quel che s'è visto, l'impossibilità, anche per i più "sanguigni", di superare il livello dell'ultimo terzo del I sec. H -quando, cioè, già si stava formando l'Islam classico, quello che conosciamo- e l'inutilità di accertare l'ipotetica circolazione, in epoca genericamente "antica", di tradizioni che non hanno alcuna credibilità, come la rivelazione ad opera di Gabriele o la purificazione del cuore del Profeta o altre vicende puramente agiografiche. In altre parole: l'impossibilità di far divenire "storia" quello che è semplicemente un *mito di fondazione*.

Più problematica V. Comerro, *La figure historique d'Ibn 'Abbâs*, RE.M.M.M., 129, 2011, ma a partire da un diverso concetto della "storia" che deve considerarsi comunque una *narrazione*. In questo senso, pur trovandoci in presenza di una costruzione evidentemente letteraria, non si può escludere che testi tra loro incompatibili esprimano una diversità di prospettive, funzione di interessi diversi che tuttavia fanno riferimento a qualcosa di reale. In fondo, Ibn 'Abbâs fu il campione di una causa che è storica, quella del legittimismo religioso in rapporto ad una prospettiva 'abbâside.

A questo punto mi sembra giunto il momento nel quale è utile introdurre un articolo di C.F. Robinson, *Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences*, in Method and Theory, etc., cit. Si tratta di un articolo ricco di osservazioni stimolanti, riflessioni puntuali su aspetti della storiografia relativa all'Islam che restano sospesi come interrogativi ai quali sarebbe necessario dare una risposta, o dei quali si deve comunque tener conto allorché si debba valutare la consistenza delle premesse, non sempre esplicite, che guidano i singoli studiosi. Per questa loro natura puntuale, mi sembra opportuno riportare le osservazioni di Robinson così come esse vengono formulate, senza trarne necessariamente uno schema generale ma tenendole tutte ben in mente nel

recepire le conclusioni dei vari autori su un evento, il primo Islam, la cui realtà sembra sfuggire per mancanza di notizie attendibili ma che non si riesce a delineare, sia pure in via ipotetica, anche per problemi di metodo.

Seguo perciò la via di segnalare punto per punto le varie osservazioni di Robinson, che rappresentano una critica agli assunti, per lo più impliciti, degli orientalisti (tutti i corsivi sono miei):

- a p. 101 Robinson sostiene che la parola "Islam" è parola che non spiega nulla e che, se mai, dobbiamo agli studiosi di storia romana, non agli orientalisti, l'ambizioso tentativo di integrare l'Islam nella Tarda Antichità;
- a p. 102 ci si domanda: perché la storia fatta dai Musulmani è descritta in termini religiosi (storia islamica o dell'Islam) mentre la nostra storia è "Romana", "Bizantina" e così via?
- a p. 104 sgg., Robinson sostiene che l'Islam descritto da Gibb e dagli orientalisti del XIX-XX sec. è soltanto l'Islam moderno, che è anche l'Islam dei modernisti Musulmani; ciò è conseguenza dell'atteggiamento del XVIII secolo, nel quale si iniziò a produrre una "Religionswissenschaft" come storia di una sfera umana distinta dalle altre;
- a p. 107 si sostiene che in questo modo si è reificato negli studiosi l'orientalismo dei Francesi e degli Inglesi;
- alle pp. 107-108 si sottolinea che accanto all'Islam degli orientalisti del XIX secolo si sviluppò la *reinvenzione* dell'Islam ad opera degli islamisti, che già con Afghânî imposero la distinzione tra "Islam" e "Occidente". Mi permetto di aggiungere che questa dicotomia è l'ultima propaggine di un'antica dicotomia razionalista nata con l'istituzionalizzazione delle ortodossie per troncare le infinite possibili letture del messaggio testamentario;
- a p. 110, Robinson sottolinea che i modernisti islamici del XIX secolo hanno così *costruito* un *nuovo Islam* grazie alla propria partecipazione sociale a nuove configurazioni del potere, a partire dalla stampa. Mi permetto di notare che si tratterebbe di un fenomeno analogo a quello avvenuto in Occidente, con l'emergere di intellighentzie piccolo-borghesi, depositarie della fabbrica delle ideologie;
- alle pp. 110-111 si ribadisce che orientalisti e islamisti operano con le medesime categorie. Il "ritorno" predicato da questi ultimi -individui senza educazione religiosa di tipo premoderno- è verso un Islam *concettualizzato* come sistema e conoscibile soltanto attraverso i testi. Penso che qui Robinson voglia intendere che la concezione otto-novecentesca del mondo islamico come monolite di alterità ha contribuito, grazie alle sue stesse categorie, a creare l'islamismo odierno. Ho anche l'impressione che Robinson voglia idealizzare (p. 109) un Islam "plurale" dei tempi di al-Ghazâlî, che, di certo, pluralista non era;
- a p. 115 nota che, per gli islamisti, non si può capire l'Islam senza abbracciarne la fede, così come, per gli orientalisti, non si può capire l'Islam senza conoscere la filologia araba;
- a p. 116 osserva che orientalisti e islamisti nutrono un rancore reciproco, ma hanno gli stessi metodi: entrambi sono positivisti, il "vero" va cercato nei testi, e si alimenta un feticismo dei "fatti" come "evidenze testuali". In effetti, mi permetto di notare, si è perso di vista il carattere puramente speculativo di ogni possibile "storia" il cui scopo, e comunque la cui *unica possibilità*, è ripensare il passato attraverso un ordine mentale che è anche una scommessa sul futuro;
- a p. 118 Robinson osserva che il nostro positivismo ha confuso convenzioni letterarie con prassi sociali: non si registra come realmente praticavano la Legge i Musulmani, ma sulla Legge si fa un discorso altamente teorico, non pragmatico;
- a p. 119 sponsorizza il contributo che potrebbe derivare da una storia islamica sganciata dagli schemi degli orientalisti, onde far avanzare un dibattito inter-islamico attraverso la *storicizzazione* di concetti e istituzioni. Questa petizione mi sembra tanto giusta, in quanto la storicizzazione è precisamente il tentativo frustrato dell'Islam "liberale" per portare il mondo musulmano fuori dalla stagnazione cui sembra condannato dai tempi della vittoria degli 'ulamâ', di Shâfi'î e dell'invenzione della Sunnah;
- infatti, a p. 123, Robinson viene sull'argomento della Sunnah, circa la quale il problema non è credervi o non credervi: per lo storico si tratta di storicizzarla come processo di concentrazione dell'autorità religiosa in un gruppo sociale. Prima di allora si potevano criticare i quattro Califfi Rashidûn e i Compagni, mentre i Califfi potevano dichiararsi Vicari di Allâh e disputare con i tradizionalisti (questo è un argomento che ho accennato già in *Dopo e a lato*: c'era un dinamismo che fu congelato);
- a p. 124 definisce gli 'Abbâsidi come dei parvenus che furono attaccati dai tradizionalisti a causa della loro apertura al pensiero greco (anche di questo si è parlato in *Dopo e a lato*). Mi permetto di notare che gli 'Abbâsidi giunsero al potere sull'onda di una rivoluzione anti-omeyyade che veniva dal basso, dove aveva sempre covato, precisamente in nome di valori dell'Islam disattesi; sicché, pur avendo prontamente liquidato il pericoloso Abû Muslim, dovettero fare i conti con il piccolo clero che poterono tenere a bada soltanto sinché il potere fu così forte da consentirlo: dopo, dovettero pagare il prezzo alla nuova società creata con la rivoluzione, e ai portatori dell'ideologia. Nota ancora Robinson, a proposito di questo passaggio epocale, che dietro l'omogeneità dei tradizionisti del X secolo, c'è l'eterogeneità dell'VIII e del IX; e afferma: *riformare il pensiero islamico richiede lo smantellamento dell'epistemologia fondata sugli ahâdîth*;
- Robinson prosegue poi sottolineando che al cuore dell'Islam del I sec. H. c'è il jihâd (in questo si riallaccia a D. Cook, delle cui ricerche sull'Apocalitticismo islamico ho fatto cenno nell'Appendice alla V edizione e sul quale tornerò *infra*);
- su questo e altri argomenti, a p. 126, a proposito di ciò che è contenuto nel Testo sacro, afferma che il Corano è ciò che la Comunità pensava che il Profeta avesse in mente, e che la "Costituzione di Medina" documenta un proto-Stato in pieno assetto di guerra;
- a p. 127 afferma che anche per lo Stato omeyyade, prendere le armi era un atto di pietà, perciò il jihâd, sia che lo si intenda come obbligo individuale che come obbligo collettivo, cioè di chi governa, è una realtà sopravvissuta;
- a p. 128 Robinson fa una constatazione che si avvia ad essere conclusiva e che è fondamentale: gli orientalisti condividono la concezione musulmana, che è un vecchio pregiudizio, di una *eccezionalità* dell'Islam. Poiché l'arabo è difficile e l'Islam è un'altra cosa, nasce da qui l'asserzione di previlegio professorale degli orientalisti. In effetti,

comunque la si pensi sui suoi lavori, questa obbiezione della Crone resta fondamentale, e, come si vedrà tra breve, conduce alla conclusione finale di Robinson;
- a p. 129, e a proposito della storia della Tarda Antichità, Robinson afferma che i Musulmani, nella loro guerra santa, erano guidati da considerazioni che erano anche le medesime dei Cristiani e dei Giudei (e benché questa sembri una giustificazione, siamo viceversa a una rinnovata critica alla pretesa eccezionalità dell'Islam);
- a p. 131 afferma quanto anche altri sostengono, cioè che è impossibile formulare qualunque ipotesi sulle origini dell'Islam sinché non ci sarà un'archeologia dell'Hijâz;
- a p. 132 Robinson sottolinea che per capire quelle origini ci sono soltanto due possibili alternative: o l'Islam fu forgiato fuori dall'Arabia, in Siria, nell'VIII-IX scolo, oppure *l'Hijâz dei tempi del Profeta non era estraneo alla cultura religiosa del Medio Oriente*;
- a p. 133 effettua una scelta: in effetti *ci si sta accorgendo che l'Hijâz faceva parte della koiné religiosa della Tarda Antichità*: mi permetto di notare che questa constatazione non era sfuggita agli studiosi dei primi decenni del XX secolo (tant'è che sulla loro base e sulla discendenza giudeocristiana mi sono fondato in *Dopo e a lato*) e che l'evidenza fu obliterata soltanto per l'opera di quei più recenti orientalisti che si sono consegnati alla Vulgata, e alla leggenda del "politeismo";
- a p. 134 la conclusione: l'eccezionalismo dell'Islam dice molto sulle idee degli accademici, *ma le leggi della storia non furono sospese nel sud-ovest asiatico.*

La storia ci mostra infatti che in ben diverso modo -rispetto alla pretesa vicenda dell'Islam- nacquero e si formarono il Giudaismo, il Cristianesimo e altre religioni: non si vede perché così non sia stato per l'Islam, perché mai per esso non valgano le leggi che regolano questi fenomeni *sociali e culturali*: a meno di non essere un credente, in questo caso la fede si rispetta, ma con essa non si fa *storia*.

Le osservazioni di Robinson mi sembrano pertinenti, in particolare trovo interessanti non soltanto la denuncia dell'insufficienza di un approccio puramente "orientalista" per tentar di comprendere l'Islam; ma anche il ruolo centrale dell'invenzione della Sunnah come punto di svolta (negativo) nella storia dell'Islam; e il ricollocamento dell'Hijâz nell'ambito di un mondo mediorientale dal quale sembrava stranamente escluderlo la Vulgata islamica. Sono osservazioni che vengono da chi voglia affrontare il problema con i dubbi dello storico.

Un ulteriore articolo che vorrei segnalare è quello di Ch. Melkert, *The Early History of Islamic Law*, in Method and Theory, cit. Melkert osserva che la Legge islamica si cristallizzò al passaggio dal III al IV sec. H., e si pone una domanda che evidentemente rinvia alla necessità che l'Hijâz facesse parte della koyné religiosa mediorientale evocata da Robinson. Si domanda infatti Melkert se la Legge si sviluppò nella mezzaluna fertile a contatto con le religioni preesistenti, o nell'Hijâz in totale isolamento (p. 294). Se così fosse, obbietta, ci troveremmo a dover pensare per l'Islam un percorso completamente diverso da quello delle altre religioni, le quali tutte hanno avuto un percorso di sviluppo (p. 295): per esempio, dice Melkert, concetti fondamentali come Paradiso, Inferno e Giudizio finale, nascono in Iran ed entrano nel Giudaismo, poi nel Cristianesimo, soltanto a partire dall'esilio babilonese (su questo cfr. *supra*, p. 819 sgg.). Inoltre, nota ancora, il Corano non dice nulla sull'Hijâz (p. 296) mentre sembra conoscere bene le precedenti Rivelazioni, anche se gli ahâdîth minimizzano l'influenza giudaica e cristiana sull'Islam.

Dopo aver passato in rassegna le posizioni di Crone-Cook e di Hallaq (cfr. *supra*) per quanto concerne l'origine della legge relativa ai mawâlî, ricorda l'obbiezione di Schacht relativa all'età delle leggi che, nonostante le retroproiezioni degli ahâdîth, non può essere pensata come esistente in un'epoca nella quale essa non risulta applicata. Motzki ha criticato molto Schacht, ma, secondo Melkert, il suo lavoro ha mostrato tutt'al più che gli asânîd non sono del tutto insensati (p. 302). Motzki, dice Melkert, ha mostrato con buona certezza ciò che i Successori credevano attorno all'inizio del II sec. H., ma per il resto si deve limitare a *supporre* (corsivo mio) che le notizie vengano dai Compagni; egli si rivela pertanto cauto e rigoroso, ma di fatto riduce il proprio lavoro a una "nota a piè di pagina" (footnote) del lavoro di Schacht (ivi) spostando la proliferazione degli ahâdîth dalla fine del II secolo alla fine del I. Motzki minimizza implicitamente l'influenza di tradizioni non islamiche, comunque non risolve il problema degli ahâdîth contraddittori (p. 303). Ad esempio, venendo alla polemica di Motzki con Juynboll (cfr. *supra*, p. 1083) Melkert ricorda che Motzki sostenne che la figura di Nâfi' non fu un'invenzione, ma che ciò servì a ben poco: infatti, sulla questione della beneficienza alla fine del Ramadân (la zakât al-fitr) una volta giunti al nucleo comune di tutte le versioni tramandate, se ne cava talmente poco da chiedersi se la ricerca sia valsa la pena (p. 303). La riluttanza di Motzki a spingersi più indietro del II sec. H. coincide con la linea scettica che vede il diritto islamico formarsi con il II secolo; per alcuni anche lo stesso Corano non si sarebbe formato prima di allora. Sottolineo che tra questi è de Prémare, sulla cui ricerca mi fermerò in dettaglio più sotto. Secondo Schacht gli elementi normativi furono persino introdotti nel Corano in un secondo momento (p. 304). Vi è stato anche chi ha notato differenze tra la lingua del Corano e la terminologia tecnica della Legge.

Melkert ritiene importanti, al riguardo, le conclusioni di Calder (p. 307) secondo il quale l'origine del diritto fu nell'ambiente urbano ed è inutile ricercare oltre questo dato, a causa della cultura comune che avevano tutti i popoli del Medio Oriente e anche perché molte potenziali influenze non sono più rintracciabili: ad esempio *le molte varietà scomparse di Giudaismo, Cristianesimo e altre religioni* (corsivo mio). La grande differenza introdotta dalla Legge islamica fu la fine del ragionamento indipendente sostituita dall'interpretazione dei sacri

testi, essenzialmente ahâdîth profetici (ivi). Questa era la tesi di Schacht, con la differenza che Schacht attribuiva la svolta a Shâfi'î, mentre per Calder avvenne un secolo dopo la morte di quest'ultimo (sulla Legge islamica e il suo fondamento si può consultare, in lingua italiana, S.A. Aldeeb Abu Sahlieh, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, ed, italiana a cura di M. Arena, Roma, Carocci, 2008, di facile consultazione e molto ben documentata).

Quel che però lascia pensare ad una nascita comunque "tarda" della Legge islamica, è l'obbiezione fondamentale di Schacht: come mai gli asânîd rinviano ad esperti del I e II secolo la fondazione delle norme su (presunte) sentenze del Profeta, cioè ad un'epoca nella quale risultano esistere altri esperti che si basavano "sventatamente" (headlessly) su costumi locali o su preferenze personali? (questa realtà, lo ricordo per inciso, è all'origine della necessità avvertita da Shâfi'î per intraprendere la propria opera). Le risposte a questa domanda possono essere soltanto due: o v'erano dei giuristi che vivevano avulsi dalla realtà in atto tra i propri colleghi, ciò che sembra poco verosimile, oppure i nomi che appaiono alla radice degli asânîd sono il risultato di retroproiezioni di una più tarda "ortodossia".

Questa la posizione di Melkert, alla quale mi sembra necessario aggiungere una postilla. Le ricerche di Motzki, Schoeler e Görke non sono da sottovalutare, anche se i loro risultati non possono condurre oltre i limiti del ragionevole. Esiste infatti tutta una corrente di studio (che potremmo definire davvero ultrascettica) secondo la quale l'Islam neppure sarebbe esistito prima dell'VIII-IX secolo (cfr. *supra*, p. 1089). Questa corrente raggruppa vari studiosi che, dopo aver sottolineato tutti i dubbi sollevati dalla lettura delle tradizioni islamiche, tenta di dar loro una soluzione attraverso una serie di ipotesi tanto ingegnose quanto fragili nel fondamento, fragili perché, precisamente con mere ipotesi, si vuol scardinare un fenomeno tanto grigio nelle proprie origini quanto consolidato nella propria realtà, cioè nella realtà di un necessario radicamento anteriore, nell'ultimo terzo del I sec. H. Siamo cioè in presenza di quanto rilevato *supra* nei confronti delle tesi del "famoso" *Hagarism* a p. 856, che qui non posso esimermi dal ripetere: "se la *pars destruens* è certamente aggressiva, ma non infondata, la *pars construens* è una brillante prova d'ingegno su fondamenta quasi evanescenti".

Faccio riferimento, ad esempio, agli studi contenuti in due opere collettive, *Der frühe Islam*, hrsg. von K.H. Ohlig, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, 2. Auflage 2010, e *The Hidden Origins of Islam*, ed. by K.H. Ohlig and G.R. Puin, Amherst, Prometheus Books, 2010. Facendo eccezione dai contributi di Gilliot e di de Prémare, sui quali non mi soffermo perché il primo ripete un articolo già discusso *supra* a p. 870, relativo agli "informatori" giudei e cristiani del Profeta, il secondo rientra nella più generale visione di de Prémare che esporrò in seguito, non ritengo perciò di dilungarmi sulle tesi ivi presenti, che giungono sino a ritenere Mu'âwiyya un Cristiano e 'Abd al-Malik sostanzialmente un Ariano. Di fatto coloro che ritengono che l'Islam non sia esistito prima dell'VIII secolo, lasciano comunque aperti due dubbi troppo grandi per poter procedere lungo quel sentiero. La prima è: come mai non sia rimasta traccia di divergenze e conflitti per il nascere di una *nuova* religione dei dominatori Arabi sino allora non distinguibili, sul piano religioso, dalle popolazioni Cristiane e Giudee (nelle varie accezioni, "ortodosse" e non, di queste fedi). La seconda, conseguenziale alla prima, è che si assisterebbe comunque, con la translazione di un secolo, allo stesso miracolo, un vero *adýnaton* della storia, proposto dalla Vulgata: una religione nuova che nasce come Minerva dalla testa di Giove. In realtà, tra le tante ipotesi possibili, la sola che abbia, pur nelle sue lacune, una configurazione ragionevole, resta quella perseguita dalla maggioranza degli studiosi e qui ripetutamente sottolineata, quella di un processo formativo iniziato in una zona grigia del VII secolo nella koyné monoteista grazie alla sintesi del Profeta, *ma non secondo gli schemi della Vulgata*, secondo le sue tradizioni, i suoi ahâdîth, i suoi asânîd e la sua Sharî'ah, tutte cose maturate un secolo o due più tardi; bensì giunta a definizione sotto la forma dell'Islam storico che conosciamo soltanto nel corso dell'VIII-IX secolo.

Mi sembra quindi giunto il momento di dedicare l'attenzione alle due sintesi offerte da A.L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, s.i.d. ma 2004; e *Les fondations de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002.

Iniziamo con la sua ricostruzione delle fondamenta dell'Islam, tenendo però presente che i due testi di de Prémare vanno pensati in modo unitario, in conseguenza del tema che coinvolge globalmente le vicende relative all'origine storica dell'Islam. Tuttavia, trattandosi di due volumi distinti, non mi sembra opportuno farne la sintesi e preferisco riassumere in successione i contenuti salienti di ciascuno di essi (eventuali corsivi sono miei).

Afferma ad apertura de Prémare (p. 18) che i racconti sulle origini dell'Islam non sono documenti storici contemporanei all'evento, ma sono più tardi, sono una costruzione artificiale che strutturano una storia sacralizzata e già interpretata (come si vede già, egli è uno "scettico") Poiché, inoltre, la biografia del Profeta è verosimilmente impossibile, stante la natura delle fonti islamiche, egli non si propone di scriverne, ma di scrivere un saggio, per quanto possibile documentato, su come l'Islam apparve nella storia (p. 30). Per questa ragione inizia il secondo capitolo (pp. 35-56) esponendo le notizie sull'Islam del VII secolo provenienti da fonti non islamiche, che accennano all'attività giovanile del Profeta in veste di mercante, allargando poi la sua visuale al quadro delle tribù arabe nel VI-VII secolo (sul quale è importante far riferimento alla grande ricerca di Irfan Shahîd, cit. *supra* a p. 1067). Ricorda che i Ghassânidi erano cristiani e federati dei Bizantini (p. 47) e analizza un racconto leggendario relativo ai commerci di 'Umar e dei Qurayshiti verso la Palestina per evincerne il

controllo esercitato a nord dai Judhâm e dai Ghassânidi, verosimilmente per conto dei Bizantini. Quanto alla natura dei commerci dei Qurayshiti, de Prémare si attiene alle conclusioni raggiunte dalla Crone in *Meccan Trade, etc.*, cit in Bibl. a p.1014 ed esposto a p. 859, che ritenne trattarsi di merci ordinarie.

Con il terzo capitolo (pp. 57-71) de Prémare dà il quadro genealogico e sociale dei Qurayshiti e delle loro attività commerciali, soprattutto in relazione alla Siria, ciò che gli serve per considerare aspetti della famiglia del Profeta, ad iniziare dalla figura del padre, morto di ritorno da un viaggio di commercio (p. 71). Segue, nel quarto capitolo (pp. 72-81) l'analisi delle genealogie e degli interessi mercantili in Siria dei futuri conquistatori; ricorda, tra l'altro, che il Profeta possedeva un terreno ad Hebron (p. 75). Tutto ciò lo induce a inquadrare il processo storico di espansione dell'Islam nell'ambito di una osmosi commerciale da sempre esistita tra i commercianti della Mecca e gli Arabi di Siria e Palestina, federati a loro volta con Bisanzio o con la Persia, delineando un quadro storico dei futuri Compagni come ex mercanti.

Il quinto capitolo (pp. 84-115) è dedicato a Medina e all'Egira, quindi vi ritroviamo argomenti già discussi lungamente *supra* in vari luoghi e sotto molteplici aspetti, in particolare, per quanto riguarda la cosiddetta "Costituzione", alle pp. 1065-1075; per questa ragione vedremo ripetute alcune delle conclusioni già elaborate e mi esimerò dall'entrare nei dettagli dell'elaborazione di de Prémare. Questi esordisce definendo l'Islam come sottomissione ad un nuovo potere a fondamento divino, e ricordando che l'autoproclamazione a "Profeta" non è un fatto nuovo nella cultura religiosa del Medio Oriente. Ricordo, a titolo di notazione personale, l'ipotesi già sviluppata *supra*, di eventi che hanno luogo nel quadro di una cultura "settaria" (o, se vogliamo, "eterodossa") a fondamento testamentario. Successivamente (p. 92) de Prémare sottolinea che le contemporanee cronache cristiane videro Maometto come un capo militare.

Trovo inoltre interessante segnalare che lo studioso francese avvalora le proprie considerazioni su ciò che maturò a Medina, fondandole su una interpretazione dei termini presenti nel Patto analoga a quanto avevamo già visto: mu'minûn, dal verbo *âmana* (IV forma del verbo *amana*) non significa "fedeli" ma "garanti" del patto comunitario; kâfirûn non sono gli "infedeli" o i "politeisti", ma coloro che rifiutano il patto in oggetto (pp. 92-97). Scopo del Patto fu la partecipazione comune alla guerra; a questo proposito, e a proposito di ciò che distingue l'Islam già dagli albori, de Prémare nota che il termine jihâd, sul quale tanto si è speculato per stabilire se si trattasse di un obbligo alla guerra nel senso stretto della parola, è alternato con quello inequivocabile di *qitâl*, dal verbo *qatala*, che non si presta ad essere equivocato come "sforzo", ma indica chiaramente la lotta cruenta per l'annientamento del nemico, di chi non fa parte del Patto, nella quale si uccide o si è uccisi (p. 95). Ho già trattato l'argomento con riferimento ai lavori di D. Cook a p. 831, e la cosa è ricordata anche da Robinson (*supra*, p. 1092); ne tornerò a parlare parlando ancora dell'Apocalitticismo islamico studiato da D. Cook.

De Prémare nota poi le difficoltà che caratterizzano l'identificazione di Medina con l'antica Yathrib, luogo popolato da sedentari Giudei, forse la metropoli della grande area coltivata, l'oasi nota con il nome di al-Madîna, nome che, se fosse di origine ebraica o aramaica, indicherebbe per l'appunto un distretto popolato da vari insediamenti, una città con le sue borgate, le fortezze, i luoghi vari d'insediamento (p. 101); inoltre c'è un hadîth riferito al Profeta che interdice l'uso del nome Yathrib che, secondo le tradizioni, sarebbe d'origine ebrea (p. 103). Questa difficoltà ad individuare esattamente il luogo di partenza delle conquiste (anche per l'assenza di un'archeologia che possa identificare l'antico insediamento ebraico) viene aumentata da ahâdîth che tenderebbero a collocare il luogo dell'Egira nel Bahrein o a Qinnasrîn, in Siria, a una giornata di marcia da Aleppo (pp. 105-107) località che hanno un ruolo storico nella prima espansione islamica (ivi). Quanto all'origine dell'Egira così come tramandata nella Vulgata, anche su di essa vi sono dubbi, perché avrebbe potuto essere il risultato di un accordo preso alla Mecca (pp. 108-110; cfr. *supra* l'articolo di Lecker, p. 1039).

De Prémare conclude il capitolo con un riferimento tratto dalla *Muqaddima* di Ibn Khaldûn per sottolineare che il fondamento originale dell'Islam fu effettivamente in una chiamata universale al jihâd per la conquista del mondo (pp. 112-115).

I successivi capitoli 6-7-8 (pp. 116-172) affrontano le vicende della Ridda e l'espansione del primo Islam in direzione della Palestina e della Siria. Che cosa sia stata la Ridda l'ho già accennato (cfr. *supra*, p. 1050 e pp. 1054-1056). Qui de Prémare (pp. 117-121) sottolinea che il significato della parola è "rigetto", ma che gli storici musulmani le danno il significato di "apostasia", perché l'Islam era sottomissione a un potere politico che è anche, e innanzitutto, potere religioso (p. 119). Quanto alle spedizioni in Palestina, la cui conquista non è certo iniziasse con il Profeta ancora vivente, de Prémare ricorda che l'iniziale spinta verso nord di Maometto conobbe una forte opposizione, con riferimento alla spedizione di Tabûk e all'episodio dei munâfiqûn, entrambi già trattati *supra* a proposito della "Costituzione di Medina". Ricorda anche che nel 660 la cronaca armena di Sebèos parlava di Maometto come uomo molto colto nella conoscenza delle Scritture (p. 132) e che non esisteva ancora alcuna storiografia araba, né sulla profezia, né sulla conquista della Siria e della Palestina, allorché, nel IV decennio del VII secolo, la *Doctrina Jacobi* fa riferimento agli Arabi guidati da un falso Profeta, falso perché armato, mentre i Profeti veri non lo sono (pp. 148-150). In questa conquista araba resta oscuro il ruolo dei Giudei, ed è possibile che essi abbiano considerato gli Arabi come liberatori (pp. 161-165); sul ruolo degli Arabi a Gerusalemme ho già fatto cenno *supra* ad alcune tradizioni, che li vedono come continuatori di una fede testamentaria tradìta dai Cristiani e come restauratori del Tempio. A questo riguardo, de Prémare, che riporta parte delle tradizioni in oggetto (che abbiamo già visto negli articoli di Busse) pone come alternativa al significato arabo dell'appellativo "fârûq" (colui che divide, sottinteso: il bene dal male) attribuito ad 'Umar, la

possibile arabizzazione del termine aramaico *porûq*, salvatore, liberatore (p. 165). Egli vede comunque, nella cacciata dei Bizantini da Gerusalemme, il compimento di una apocalittica giudaica (p. 172).

Il nono capitolo (pp. 173-197) è dedicato alla conquista del regno sassanide, che de Prémare segue attraverso la cronaca di Tommaso il Presbitero e quella di Zuqnîn, oltreché dai resoconti degli storici arabi. Particolare interesse viene rivolto agli eventi della Jezirah, l'altopiano fertile posto a nord della regione tra il Tigri e l'Eufrate, sempre conteso tra Romani e Bizantini da un lato, Persiani dall'altro. Là era Edessa, con il suo grande passato culturale cristiano (Taziano e il suo *Diatessaron*, l'elaborazione del testo biblico nella *Peshitta*); il Cristianesimo e lo Zoroastrismo erano le due religioni dominanti, forte era la presenza ebraica. Là era anche Harrân, con i suoi residui culti pagani, astrali. Forte era infine la presenza manichea; quanto alla Mesopotamia in generale, ho già ricordato il pullulare di sette gnostiche (con riferimento alle ricerche di Halm, *Die Islamische Gnosis*, e K. Rudolph, *Die Mandäer*, citt.). La pace imposta dai Musulmani fu molto dura: proibizione di costruire nuove chiese, pagamento della jizya, la tassa sui dhimmî, che divenne ufficiale sotto 'Abd al-Malik e definitiva sotto Yâzîd II. Agli Arabi Taghlib, che erano cristiani, fu impedito il battesimo dei figli. Quanto alla cruenta conquista dell'Armenia nel 640, essa è testimoniata dalla cronaca di Zuqnîn e da quella di Sebèos. De Prémare traccia ancora la storia delle conquiste attraverso le cronache del tempo, parlando della Persia e dell'Egitto, dove la popolazione monofisita non amava i Bizantini, considerati eretici; successivamente si dedica all'analisi degli eventi attraverso le iscrizioni (pp. 227-241).

Ne segue un panorama del Cristianesimo nella Siria antecedente la conquista, e dal siriano delle iscrizioni sembra derivare la grafia della scrittura araba testimoniata nella Cupola della Roccia (p. 241). La scrittura araba propriamente detta aveva già iniziato a diffondersi prima del VII secolo, dopo il quale diviene più frequente; essa era diffusa in Giordania e nella Siria ghassânide, regioni cristiane (ivi). De Prémare passa poi ad analizzare il ruolo di Hîra (cfr. *supra*, p. 1054) a proposito della scrittura araba, che, secondo la tradizione, avrebbe avuto origine ad Anbâr, sulla riva sinistra dell'Eufrate, di dove si sarebbe trasmessa ad Hîra, sulla riva destra (p. 242). Anbâr era un luogo di insediamento cristiano, e la regione della quale faceva parte, tra l'Eufrate e il Tigri, era detta "terra degli Aramei". Per quanto concerne la religiosità di questa regione, mi sembra interessante fare un riferimento alle caratteristiche gnostico/millenariste delle sette giudeocristiane che vi pullulavano (vedi Halm e Rudolph citati) insieme al contributo rilevante dei suoi convertiti nella formazione dell'Islam storicamente noto, tra il VII e il X secolo, più volte ricordato da autori come, ad esempio, Juynboll. Forte era, ad Anbâr, anche il Giudaismo (p. 244) e de Prémare sostiene che esso ebbe un peso sulla nascente religione islamica (ivi) come anche lo ebbero il Manicheismo e il Cristianesimo nestoriano. Sulle affinità di quest'ultimo con l'Islam ho fatto cenno più volte, soprattutto a proposito del tema dell'Adozionismo. Dunque, Hîra avrebbe avuto un ruolo non soltanto nella diffusione verso l'Hijâz della scrittura araba, ma anche del Manicheismo, mentre il Cristianesimo nestoriano si era diffuso da lì verso le coste orientali della penisola araba (ivi e p. 254). Hîra sembra aver giocato quindi il ruolo di cerniera tra la Tarda Antichità e l'Islam, ciò che impone di guardare ad essa con attenzione (p. 245)

Come sappiamo, Hîra fu governata dai Lakhmidi, federati dei Persiani, sino all'inizio del VII secolo; i Lakhmidi però furono eliminati dai Persiani stessi, che assunsero il controllo diretto della città e successivamente furono sconfitti dagli Arabi Taghlib, col risultato che la Persia ne uscì fortemente indebolita ai tempi della guerra con Bisanzio; la città fu poi sottomessa dai Musulmani dopo la vittoria di Qâdisiyya nel 637. Lì, secondo una cronaca maronita, fu ucciso 'Alî, che le fonti siriache contemporanee alla conquista qualificano come "Emiro di Hîra". Per gli Arabi egli fu viceversa ucciso a Kûfa, da loro fondata a 6 chilometri da Hîra (p. 249). È però interessante constatare che, precisamente a Hîra, Ibn Ishâq incontrò al-Mansûr e scrisse la storia del Profeta raccogliendo le varie tradizioni (p. 250; cfr. *supra*, p. 1039). A quel tempo Hîra e Anbâr erano ancora sedi califfali (ivi). Fu anche lì che i Musulmani dovettero confrontarsi con i Cristiani (l'ultimo Re di Hîra si era fatto Nestoriano) i Giudei e i Manichei dai quali fu mutuato, secondo de Prémare, il concetto di "sigillo dei Profeti" (p. 253); sappiamo inoltre che dal VI secolo erano presenti anche i Monofisiti (p. 262). Inoltre le iscrizioni arabe dei monasteri sembrano riferirsi a contenuti cristiani, mentre la lingua mostra influenze siriache (p. 264) e ancora alla fine del IX secolo l'alta società cittadina era costituita da Cristiani, come notano con stupore i cronisti Musulmani (p. 259).

Interrompo un attimo l'esposizione, per sottolineare che tutta questa messe di notizie assemblata da de Prémare, non è casuale né eterogenea: essa ha lo scopo di fornire un quadro del mondo nel quale si formò l'Islam, e di mostrare come esso si trovò immerso in un ambiente religioso e civile al quale non era estraneo sin dalle origini, e al quale non poteva certamente restare estraneo nel periodo della propria formazione dottrinale, avvenuta grazie al massiccio contributo dei dotti che si convertirono alla religione dei vincitori. Un quadro che tutto testimonia tranne la presunta eccezionalità dell'Islam e la sua nascita in purezza dall'Hijâz.

A de Prémare interessa mostrare, e in tal senso si sviluppa l'ulteriore indagine sulle notizie, sui testi e sulle iscrizioni, la fondamentale presenza, antica e radicata, e il lungo successivo permanere, della religione e della cultura cristiana, che impronta di sé l'intera regione nelle sue accezioni Nestoriana e Monofisita, accanto al Manicheismo. A questo riguardo egli riprende in esame le iscrizioni del Negev studiate da Nevo (cfr. *supra*, p. 871 sgg.) e da lui attribuite a un monoteismo indeterminato. De Prémare ne enfatizza la tonalità biblica (p. 267). Inoltre, egli nota, ve ne sono di non datate che si tende a considerare islamiche perché le espressioni usate appaiono *anche* nei testi islamici, ma è il contrario, si tratta di concetti biblici che furono poi incorporati nel

Corano; e il fatto che esse sembrano avere a modello testi pseudepigrafi come *4 Esdra* e l'*Apocalisse di Abramo*, gli consente di ricordare che questi ebbero sì, origine giudaica, ma i loro traduttori e diffusori furono i Cristiani (p. 268). Ovviamente, siamo nel quadro delle eterodossie pullulanti, di entrambe le religioni. Quanto al Corano, è appena il caso di ricordare la presenza massiccia in esso di elementi provenienti da Apocrifi e Pseudepigrafi; ne ho già fatto cenno e non posso che rinviare al testo annotato da Aldeeb Abu Sahlieh, *Al-Qur'ân al-karîm. Le Coran. Version bilingue arabe-française. Ordre chronologique selon l'Azhaar. Renvoy aux variantes, abrogation, at aux écrits juifs et chrétiens*, s.i.l. ma Vevey, Éditions de l'Aire, s.i.d. ma 2009. Anche la nota iscrizione di Mu'âwiyya sulla diga di Tâ'if riporta, secondo de Prémare, formulari che potrebbero avere referenti giudaici e cristiani (pp. 274-277) ma il paragone sembra alquanto forzato: ricordo quanto già notato a p. 1094 circa le opinioni degli ultrascettici.

A p. 278 de Prémare inizia il suo esame della formazione del Corano, oggetto dell'altro suo testo sul quale mi soffermerò maggiormente. Qui inizia con la polemica, della quale è traccia nel Testo sacro, che fu rivolta contro il Profeta, accusato di limitarsi a *scrivere* e a ripetere storie già note; successivamente afferma che la storia della composizione e della raccolta del testo tramandata dalla Vulgata non è più sostenibile. In primo luogo (p. 283) il sostantivo Qur'ân è molto generico e può sottintendere l'esistenza di più "Corani" a seconda dei diversi memorizzatori; quanto al verbo jama'a, inteso come "raccogliere", "riunire", esso ha anche il senso di "memorizzare", ciò che fa pensare che si possa trattare di una rimemorazione: il testo sarebbe stato "raccolto nella memoria" dei seguaci del Profeta. Qui prende forma l'opinione di de Prémare alla quale ho già fatto cenno: Corano e ahâdîth potrebbero essere due modi di tramandare un medesima predicazione (p. 283). Essa sarebbe poi stata raccolta *in parte* nel Testo sacro, nonostante vi siano state delle resistenze sulla liceità di far ciò (p. 285).

De Prémare affronta poi la narrazione tradizionale con la vicenda dei fogli trasmessi da 'Umar alla figlia Hafsa, dei quali non è chiara la sorte e che, forse, erano considerati pericolosi da parte di qualcuno, e perciò da distruggere (p. 286). Lo scontro tra 'Uthmân e 'Alî e l'assassinio prima dell'uno, poi dell'altro, si riverbera poi nella vicenda del misterioso "Corano di 'Alî" e della decisione autoritaria di 'Uthmân di rendere vincolante la propria edizione del Corano, accompagnata dalla distruzione di tutti gli altri testi esistenti, difformi dal suo (p. 288). È vero che l'assassinio del terzo Califfo fu dovuto ad una serie di rivendicazioni politiche (si vedano gli articoli di Hinds cit. a p. 1055 sgg.) ma non vi sono taciute le lamentele sul "suo" Corano; comunque, afferma de Prémare (p. 289) "La costituzione di una Santa Scrittura era dunque anche una questione politica". Quanto ai fogli di Hafsa, essi furono fatti bruciare, dopo l'assassinio di 'Uthmân, da Marwân ibn al-Hakam, suo cugino e Governatore dell'Iraq sotto Mu'âwiyya, dunque la vicenda riguarda interessi califfali degli Omeyyadi. Ne emerge "il ruolo determinante del controllo califfale sulla fondazione scritturale della Ummah islamica" (p. 292).

Questa lettura degli eventi riceve conferma dal fatto che, a quanto viene tramandato, 'Ubayd-Allâh ibn Ziyâd, un omeyyade il cui nonno era Abû Sufyân e il cui zio Mu'âwiyya, e che fu Governatore dell'Iraq, intervenne nella definizione del Corano al quale aggiunse "2000 lettere" (p. 293). Quanto alla vocalizzazione e ai segni diacritici (indispensabili per la definizione del testo) che sino ad allora mancavano, essi furono inseriti sotto il regno di 'Abd al-Malik, in un momento cioè nel quale si manifestarono le prime correnti di riflessione dogmatica nei Musulmani dopo la conquista, riflessioni condizionate da problemi di legittimità politica e religiosa (p. 294).

Gli anni del regno di 'Abd al-Malik furono un periodo fondamentale per la costituzione del testo da noi attualmente conosciuto; furono gli anni nel quale avvenne il famoso episodio del quale fu protagonista il suo Governatore dell'Iraq, Hajjâj. Questi, che fu lo spietato vincitore dell'Anticaliffo 'Abdallâh Ibn al-Zubayr, al termine di una guerra durata dal 681 al 692 che vide persino il bombardamento della Ka'ba durante il pellegrinaggio, stabilì un proprio codice che inviò in tutte la capitali dell'Impero, cosa che disturbò alquanto 'Abd al-Malik e provocò il risentimento dei vari Governatori. Secondo alcuni si trattò di una riedizione del testo di 'Uthmân; di fatto restarono in circolazione versioni diverse e, alla fine, gli 'Abbâsidi eliminarono quella di Hajjâj (pp. 294-296). Gli anni di 'Abd al-Malik sono inoltre quelli della definizione dogmatica dell'unicità di Dio, con l'iscrizione del Duomo della Roccia; quegli anni, con la definitiva redazione del Testo Sacro, sono dunque gli anni nei quali l'Islam giunge alla propria definizione. Quanto al ruolo del Duomo della Roccia, esso deve intendersi come santificazione della città di Gerusalemme, centro della nuova religione e luogo di pellegrinaggio alternativo negli anni nei quali la Mecca era tenuta dall'Anticaliffo. Nasce una moneta islamica, si ufficializza lo statuto dei dhimmî e il pagamento della jizya (pp. 297-301).

L'elaborazione del Corano occupò dunque tutto il I e parte del II secolo dell'Egira, e non è certo che sia avvenuta secondo il racconto tradizionale; essa avvenne dapprima a Medina, poi in Siria e in Iraq; e poiché per comprenderne le vicende non abbiamo altre fonti se non quelle tradizionali, l'unica possibilità per formarci un'opinione su come andarono le cose resta soltanto quella di rifarci alla Vulgata, ma con occhio critico.

Secondo la tradizione, l'iniziale collazione del testo vede quattro protagonisti: Zayd ibn Thâbit e Ubayy ibn Ka'b, entrambi segretari del Profeta; inoltre 'Abd Allâh ibn Mas'ûd e Abû Mûsâ al-Ash'arî. Il primo sarebbe all'origine del codice di 'Uthmân, e, secondo alcune tradizioni, lo sarebbe anche il secondo. Il terzo era famoso per aver memorizzato 70 sûre, anche se non si sa di quali si trattasse, si sa soltanto che tra di esse non figuravano la prima, e le ultime due; la sua recensione è detta "di Kûfa" perché, ai tempi della conquista, egli vi

aveva avuto in appannaggio dei terreni; essa era tenuta in conto dagli oppositori di ‘Uthmân, specialmente dai partigiani di ‘Alî (p. 304). Egli aveva raccomandato ai propri seguaci di nasconderla perché il terzo Califfo intendeva distruggerla; inoltre denunciava come fraudolenta l’operazione di Zayd (ivi). Quanto al quarto, al-Asharî, si parla anche di un suo codice, sul quale si hanno però poche notizie; sembra inoltre che le varianti fossero minime (ivi). Nonostante la violenta azione uniformatrice del potere califfale, a Baghdad, nel X secolo, c’era ancora chi leggeva il testo di ibn Mas‘ûd e quello di Ubayy, e forse altri ancora diversi da quello ufficiale (p. 305). Una cosa, secondo de Prémare è certa: il testo attuale è il frutto di un assemblaggio di frammenti, cosicché le sûre sono in genere prive di unità tematica e stilistica (p. 306).

I frammenti dei quali è costituito il Corano facevano parte di tradizioni esistenti in un ambiente dove era diffusa la tradizione scritturale: tanto Zayd ibn Thâbit che Ubayy ibn Ka‘b sapevano scrivere: il primo conosceva l’arabo e l’ebraico ed era stato allievo di una scuola di scrittura ebraica in Medina; il secondo sembra essere stato un Rabbino prima della sua conversione all’Islam, tanto che molte delle tradizioni che gli sono state attribuite sono leggende a sfondo ebraico (pp. 306-308). De Prémare ritiene anche che le rivelazioni del Profeta trascritte da Ubayy siano frutto della condivisione con quest’ultimo, e porta l’esempio della Sûra 96, i cui versetti riassumono espressioni e temi biblici e degli Pseudepigrafi (pp. 311-312) ciò che fa pensare di trovarci in presenza della ripetizione di Scritture precedenti il Corano (p. 312). La stessa provenienza hanno i continui riferimenti all’unicità di Dio, e ciò indica che nella prima Ummah, a Medina, erano all’opera scribi che adattavano all’arabo testi biblici e pseudepigrafici. Del resto, le stesse fonti islamiche annoverano tra i primi convertiti, non soltanto Rabbini (‘Abdallâh ibn Salâm e Ubayy ibn Ka‘b), ma anche monaci cristiani (Bahîrâ e Waraka) e uno Zoroastriano (Salmân) (p. 313). Tra gli ispiratori del Corano sembra esservi stato anche ‘Umar, come risulta da numerose tradizioni (pp. 314-316).

De Prémare si inoltra poi nella sua visione del rapporto tra Corano e ahâdîth, peraltro utilizzando una sovrapposizione della lingua francese (il primo è una *récitation*, lo hadîth è un *récit*) per sottolinearne il legame, strumento che mi sembra poco persuasivo in sé (p. 318). Sulla sua posizione ho già detto: il Corano non sarebbe che una collazione di ahâdîth scelti tra i tanti, e quindi il materiale di base, di provenienza, è il medesimo per l’uno e per gli altri; però il criterio di selezione non è chiaro per lo stesso de Prémare (p. 319) ciò che configura tale sua posizione come una mera ipotesi senza un particolare sostegno.

Quanto agli ahâdîth qudsî, quelli cioè che iniziano con “Dio ha detto” e che sono ritenuti Parola di Dio riferita tramite le parole del Profeta (al contrario del Corano, che è ritenuto Parola di Dio discesa direttamente) de Prémare ricorda che la formula introduttiva ha un’antica ascendenza: biblica, rabbinica, patristica, gnostica e manichea, prima di trovarsi negli ahâdîth, i quali a loro volta mostrano di provenire dalla letteratura religiosa dei territori conquistati (pp. 320-321).

Infine, per quanto riguarda la proliferazione degli ahâdîth, de Prémare ricorda il ruolo tutto *politico* di al-Zuhrî per conto degli Omeyyadi, e ricorda che il figlio e successore di ‘Abd al-Malik, Hishâm, fu un persecutore dei qadariti, sostenitori del libero arbitrio, secondo i quali un Califfo ingiusto deve essere deposto (p. 323).

L’ultimo capitolo del testo, conclusivo prima delle lunghe citazioni biografiche e testuali relative alle fonti utilizzate per la stesura, inizia affermando che Corano e ahâdîth apparvero all’interno di comunità religiose solidamente impiantate, e l’intento del Corano è di costituire un’alternativa a Giudaismo e Cristianesimo attingendo materiale copioso da Apocrifi e Pseudepigrafi: ma anche elementi zoroastriani e manichei (le altre due religioni diffuse nell’area) sono evidenti nei testi. Nelle scienze religiose islamiche che si svilupparono subito dopo, i non-arabi (i mawâlî) ebbero un peso determinante; per la costituzione e lo sviluppo delle Scritture islamiche furono determinanti i convertiti giudei, cristiani e zoroastriani, i nomi non arabi sono frequenti nella catene degli asânîd. De Prémare cita i tanti nomi di coloro che collaborarono con il Profeta e con ‘Umar nella costruzione della dottrina islamica provenendo da altri monoteismi. Cita, tra i tantissimi, il nome di Yazîd al-Fârisî, che fu accanto ad Hajjâj e a ‘Ubayd Allâh ibn Ziyâd, i due Governatori dell’Iraq che intervennero nella stesura definitiva del Corano; cita anche la lapidaria constatazione di Ibn Khaldûn: la maggioranza di coloro che contribuirono alla sapienza islamica non erano Arabi (p. 326). Nel Corano dunque, si delinea la confluenza di varie tradizioni religiose esistenti al tempo del Profeta. La costituzione del corpus scritturale islamico fu perciò opera “complessa e progressiva” (p. 339) aleatoria e ricca di contraddizioni, che non può essere pensata senza riferimento al quadro storico nel cui ambito si sviluppò lungo il corso di ben due secoli, *cioè in un ambiente già ricco di tradizioni religiose*: lo si nota dai testi stessi e dagli uomini che li raccolsero. Tuttavia non si trattò di un semplice remake: fu la costruzione di un nuovo monoteismo a partire da materiali preesistenti.

Così si chiude il testo, e, francamente, non sembra che molto di diverso possa dirsi allo stato attuale: una conclusione generica, con le sue luci e le sue ombre, ma chiarissima su un punto: la Vulgata che ci racconta di un Islam nato miracolosamente in ambiente politeista e ancor più miracolosamente diffusosi a conquistare e convertire l’intero Medio Oriente, appare niente più che un mito di fondazione: decisivo nel costituire la società islamica, ma senza rapporto con la realtà storica, che può essere tutt’al più intravista ma soltanto a patto di esaminare la massa delle tradizioni con occhio critico, di tentar di capire la possibile realtà che vi *traspare*.

Le vicende del Testo sacro, naturalmente esaminate con maggiore dettaglio, sono l’oggetto dell’altro testo citato, *Aux origines du Coran*. De Prémare inizia ricordando che alla metà dell’VIII secolo circolavano

molti racconti relativi alla collazione del Corano, racconti che tuttavia conosciamo soltanto attraverso redazioni più tarde, del IX secolo (p. 13). Stupisce, afferma poi (p. 19) che alcuni orientalisti abbiano potuto ritenerlo documento storico di base per quanto concerne gli albori dell'Islam, o che esso abbia potuto costituire il primo e unico riferimento per la biografia del Profeta. In tutto il Corano, Maometto, la Mecca e Medina (o Yathrib) sono citati meno di cinque volte ciascuno (ivi). Circa le battaglie (ve ne figurano due) il testo parla soltanto della presenza dell'aiuto divino, e non un solo nome appare per quanto riguarda i Compagni che, al seguito di Maometto, fondarono il movimento (ivi).

La letteratura riguardante la vita del Profeta, nella quale figura anche tutta quella relativa alle "circostanze della Rivelazione" (o meglio, della "discesa" di essa) va cercata nell'enorme corpus degli ahâdîth; altre notizie sono raccolte come "Sîra", la vita del Profeta; altre, infine, riguardano la storia della collazione del testo. In base alla tradizione islamica, il materiale della Rivelazione fu suddiviso tra le sûre meccane e quelle medinesi, ma già negli anni '30, Bell mostrò che la frammentarietà e la complessità dei testi era maggiore di quel che si pensava, e che la configurazione del testo finale era il risultato di spostamenti, soppressioni e arrangiamenti successivi, alcuni avvenuti al tempo del Profeta e sotto il suo controllo, altri dopo la sua morte (p. 21). I testi islamici non sono quindi affidabili, e il problema è: come possiamo ricostruire la storia della predicazione del Profeta nell'Hijâz, visto che tanto il Corano quanto gli ahâdîth fanno parte di una costruzione posteriore? (pp. 22-23). Anche le "circostanze della Rivelazione" non aiutano, esse sono state in buona parte prodotte dopo la conquista da convertiti non arabi, sono l'immagine che la Ummah aveva del proprio fondatore e sono sovente la proiezione su un passato mitico nell'Hijâz di dibattiti che ebbero luogo in altre e più tarde situazioni (p. 23).

Quanto al processo di canonizzazione del Corano, esso si estende sino al X secolo, e soltanto nel 936 si ha la proclamazione definitiva delle varianti di lettura autorizzate all'interno dell'unico testo (p. 27).

Mi permetto di notare che ciò appare quanto mai "naturale" nelle vicende di una nuova religione. Basti pensare, per quanto riguarda il Cristianesimo, che soltanto alla fine del II secolo si giunse alla definizione del Canone, e, per quanto riguarda la definizione dei testi "Apocrifi", occorrerà attendere il V secolo. Quanto al Giudaismo abbiamo già visto (p. 1079) che non occorse di meno per elaborare il Canone palestinese e l'ortodossia rabbinica, a far tempo da quel turbolento e fecondissimo periodo intertestamentario che è un po' la "madre" di tutta la vicenda che sto cercando di narrare dalla prima pagina di questo testo. La quale storia ha, a sua volta, lontane radici in Iran, come s'è visto a partire dalla p. 819; da quando cioè s'iniziò a pensare che il "mondo" non poteva essere *questo* mondo, perché *non avrebbe dovuto* esserlo e perciò *non dovrà* esserlo. Nulla di strano perciò che l'Islam abbia impiegato più di due secoli per definirsi, sarebbe strano il contrario.

A differenza dei testi biblici, nota de Prémare, il Corano non "narra", "proclama", e chi parla è Dio in persona, per mezzo di Gabriele che fa scendere il "testo" in conformità ad un archetipo che si trova presso Dio, conservato su una Tavola celeste. A p. 28, de Prémare ricorda anche la diversa opinione dei mu'taziliti, che rifiutavano di porre qualcosa di eterno e trascendente accanto a Dio; poi però prevalse e divenne "ortodossa" l'opinione di Ibn Hanbal, secondo il quale il Corano è eterno e increato, come la Parola di Dio che esso racchiude. Dunque, ciò che noi potremmo considerare un linguaggio metaforico divenne un'espressione dogmatica.

Esaminando il Corano con occhio critico, ci si rende conto però che esso è il frutto di un' elaborazione progressiva nella quale si notano interpolazioni che rompono l'unità del discorso (p. 30). L'eterogeneità dei contenuti colpisce a prima vista, e viene confermata dall'analisi linguistica e letteraria. Non è chiara la logica che ha condotto all'assemblaggio delle sûre, vi si incontrano frammenti di argomenti diversi giustapposti in qualche modo, mentre un singolo argomento può essere disperso in sûre diverse (p. 31). "Sûra" significava inizialmente "frammento" di un discorso; quanto ai loro titoli, essi sono tardivi; alcuni sembrano casuali e nel complesso sembra difficile pensare ad un autore unico (ivi). L'analisi dei frammenti di una storia disseminata in varie sûre, come quella di Noè, mostra differenze di stile, di vocabolario e di funzioni nel contesto nel quale figurano (p. 32). Quanto a quell'elemento di coesione dei frammenti in quegli assemblaggi che sono le sûre, esso è costituito da formule ripetitive disseminate ovunque, che fungono da elemento retorico (rime, tono, scansione di versetti). L'unità d'insieme è data dal tema dottrinale: modificare i testi precedenti dell'Antico e Nuovo Testamento selezionandoli, adattandoli, e mettendoli al servizio della nuova e definitiva Profezia (p. 33: cita al riguardo la Sûra n. 5, al-Ma'ida, con la quale ci siamo già imbattuti *supra*, p. 1042).

Vi sono poi alcuni "pezzi unici" come la *Fâtiha* o come la sûra 112, che definisce dogmaticamente l'unicità di Dio con una formula che è eguale ad una delle iscrizioni in mosaico del Duomo della Roccia (p. 36); e la 111, che è una formula di maledizione apparentemente di epoca arcaica, della quale non si comprende la ragione (le "circostanze della Rivelazione" ne daranno una spiegazione che sembra strumentale). Quanto alle ultime due sûre, la 113 e la 114, su tratta di *incantationes* magico-profilattiche, dette "le preservatrici", sul cui inserimento ci furono delle controversie (ivi). Nel Corano vi sono poi anche proclamazioni oracolari e inni poetici (pp. 37-38) come la Sûra 55. Vi sono dei recitativi a carattere d'istruzione (p. 39) narrazioni evocative dell'antichità araba disperse qua e là (p. 40), testi legislativi e parenetici come la Sûra 65 (pp. 41-42), discorsi di guerra circa i quali de Prémare ricorda la comparsa, accanto a "jihâd" del termine qitâl, il cui significato non può essere equivocato, facendo riferimento alla lotta cruenta nella quale si uccide o si viene uccisi (p. 43). Vi sono infine discorsi polemici, e la polemica sembra l'aspetto dominante del corpus (p. 44). Quanto alla parola

"Qur'ân", essa proviene dal siriaco *qeryân* che significa recitazione comunitaria. De Prémare si sofferma poi sulle argomentazioni di Luxenberg circa il rapporto tra parole siriache ed arabe, ma su di ciò sorvolo perché se n'è già detto *supra* alle pp. 870-871, e perché la posizione di Luxenberg, pur avendo dei sostenitori, alcuni dei quali ho anche citato (e ricordo che suoi articoli sono presenti nelle raccolte curate da Ohlig), resta fortemente controversa da altri. Infatti de Prémare conclude con molta prudenza sull'argomento (p. 46).

La storia della composizione del testo coranico ci è nota da resoconti del IX secolo; tuttavia i racconti sui quali essa è fondata rimontano alla prima meta dell'VIII, all'età quindi dei più antichi frammenti conosciuti del Corano; la fonte più antica è il Libro delle Conquiste di Sayf b. 'Umar († 797) là dove narra del Califfato di 'Uthmân. È interessante notare che Tabarî ha deliberatamente ignorato il suo racconto, che conosceva (p. 50). Altre fonti sono le *Tabaqât* ("Generazioni") di Ibn Sa'd († 845) importante testo biografico e agiografico, e la Storia di Medina di Ibn Shabba († 876). Vi è poi il *Sahîh* di Bukhârî. La prima data scritta su un manoscritto completo del Corano risale all'877-878 (p. 58); prima di allora si hanno soltanto frammenti non datati, risalenti alla fine del I o all'inizio del II secolo. Circa i controversi frammenti di San'â', ai quali ho già fatto cenno *supra* a p. 1038, de Prémare sostiene che i testi sono incerti nella scrittura delle consonanti e nell'ortografia, e che essi aumentano le varianti di lettura (p. 59).

Le informazioni trasmesse sulla storia del testo, nota de Prémare, sono contraddittorie (p. 60) e mostrano che il Libro di Dio era stato raccolto da mani umane, con tutti i dubbi che ciò deve aver fatto sorgere (p. 61). Sappiamo che ci dovettero essere varie raccolte (e si fanno i nomi di Zayd e di Ubayy) ma sul loro contenuto non si sa nulla; il testo di Zayd ibn Thâbit, dice Ibn Qutayba († 889) "è il più vicino al nostro" (p. 63) ciò che significa che il testo a noi noto non è precisamente quello raccolto dal segretario del Profeta. Alcune tradizioni parlano anche dell'utilizzo di alcuni fogli custoditi da 'Â'isha, la "madre dei credenti" *poi distrutti*.

C'è però da notare che i racconti relativi all'operato di Zayd provengono da sua figlia, e che altri racconti mettono in rilievo, al posto della sua raccolta, quella di Ubayy, l'altro segretario del Profeta (cfr. *supra*). Se poi si aggiunge che le tradizioni parlano anche di codici dei Compagni, c'è da chiedersi, dice de Prémare, se abbiamo a che fare con tradizioni solide, o con tarde invenzioni create per conferire autorità antica a qualcosa che era ancora in corso di elaborazione, ovvero per giustificare delle normative legali (p. 65). È certamente verosimile, aggiunge, che coloro che erano vicini al Profeta avessero preso nota di tutto ciò che egli diceva, ma, in tal caso, *si trattava di Corano o si trattava di ahâdîth*? Secondo de Prémare, che qui mostra il fondamento della propria impostazione, *non era ancora stata fatta la distinzione tra l'uno e gli altri* (p. 65).

Chi fu dunque il primo a collazionare il testo? Non è questo il punto più importante, sostiene de Prémare, ma chi fu a garantire che il testo corrispondeva alla Rivelazione di Maometto; e costui fu uno dei tre primi Califfi, secondo i Sunniti, ma fu 'Alî per gli Shî'iti. Interrogare le tradizioni esistenti al riguardo pone però il problema degli asânîd; un problema di tale importanza impone il massimo rigore nel controllo della catena; e fu la ricerca di una catena di trasmissione la più solida possibile a condurre uno studioso del XV secolo, Suyûtî, ad affermare che il primo a collazionare il testo fu un certo Sâlim, un affrancato non arabo reputato nell'arte della recitazione, del quale si sa che morì uno o due anni dopo il Profeta. L'autore della tradizione dice anche che fu egli a trovare per il "codice" così raccolto il nome etiopico di *mushaf*, onde evitare l'uso dell'ebraico *sefer*; la collazione sarebbe avvenuta su ordine di Abû Bakr: è evidente che per un incarico simile, il committente doveva essere persona del più alto prestigio, collegata al Profeta (p. 67).

A questo punto de Prémare imposta un ragionamento complesso che parte dalla considerazione che l'apparizione delle tradizioni fu contemporanea allo stabilimento delle tecniche necessarie per garantire la certezza delle trasmissioni; lo riassumo in cinque punti. Prima constatazione: il testo coranico è incoerente, però, seconda constatazione, non si poteva trovare una catena di testimonianze che garantisse l'autenticità di ogni singolo versetto. Per conseguenza -questo è il terzo punto- era necessaria una garanzia *generale* fondata sull'autorità della persona che collazionò il testo in tempi non sospetti, costui -quarto punto- doveva perciò essere un Compagno, meglio ancora uno dei quattro Califfi "ben guidati". Il quinto e conclusivo punto del ragionamento è che quest'ultima esigenza è ancor più indispensabile perché, oltretutto, colloca l'evento sotto un potere *legittimo*, prima cioè del regime *politicamente e religiosamente screditato* degli Omeyyadi (pp. 68-69).

A questo scopo risponde il Sahîh di Bukhârî, che fornisce la versione classica della vicenda, quella cioè che ho già esposto seguendo il precedente testo di de Prémare; e Bukhârî lo fa combinando una selezione arbitraria di cinque tradizioni (pp. 70-73). Il diffusore di queste era stato al-Zuhrî, il principale diffusore di tradizioni (il loro common link per usare i termini di Juynboll) il quale lavorava per gli Omeyyadi, ciò che fa capire il ruolo di 'Uthmân che era per l'appunto l'omeyyade in grado di conferire alla dinastia legittimità politico-religiosa. La storia così combinata, con una perfetta catena di trasmissione dei racconti, era quanto serviva a Bukhârî, un compilatore preoccupato di stabilire una *ortodossia* (p. 73).

Ibn Shabba, contemporaneo di Bukhârî, racconta però una vicenda del tutto diversa. Nella sua Storia di Medina non si parla di Abû Bakr, forse perché il suo Califfato fu molto breve e tutto impegnato nella repressione della Ridda. Quando poi si parla di 'Umar, non si dice che egli incitò Abû Bakr a collazionare il Corano; si dice che egli iniziò a raccogliere i frammenti chiedendo due testimoni per la validità di ciascun frammento, e che fu assassinato prima di portare l'opera a compimento. Questo racconto fa comprendere che, secondo Ibn Shabba, Abû Bakr non aveva avuto il ruolo che gli dà Bukhârî, altrimenti la seconda collazione sarebbe stata inutile. Tuttavia si dice che 'Umar aveva un codice, e che aveva intimato a 'Abd Allâh ibn Mas'ûd

di non recitare il Corano nel dialetto della propria tribù, ma di recitarlo nel dialetto qurayshita, quello del Profeta. Vi sono poi aneddoti che riferiscono di un conflitto tra il codice di ‘Umar e quello di Ubayy b. Ka‘b, diffuso a Damasco; e della decisione di ‘Umar di imporre il codice di Zayd (p. 75). Qui però, dalle varie storie, emerge un problema più serio: c’era un codice a Medina, di Zayd; uno in Siria, di Ubayy; e uno in Iraq, a Kûfa, di Ibn Mas‘ûd. Dunque venne stabilita l’autorità della versione medinese sulle altre.

Ibn Shabba dedica un lungo capitolo alla collazione del Corano da parte di ‘Uthmân, nel quale però c’è un largo spazio dedicato alla resistenza che fece Ibn Mas‘ûd, il cui testo diceva cose che in Siria erano ignote (p. 76). Chi lo dice è Hudhayfa, che attraversa l’Iraq di ritorno dalla spedizione in Armenia; egli dice però anche un’altra cosa, dice che a Bassora c’era il testo di Abû Mûsâ al-Ash‘arî, che di Bassora era il Governatore, e che quello era il testo di riferimento per gli yemeniti (Abû Mûsâ era yemenita) (p. 77). Per Ibn Shabba si trattava di variazioni ortografiche e dialettali: resta il fatto che il problema era quello di *sopprimere* dei testi.

Ibn Sa‘d precede di una generazione Ibn Shabba e Bukhârî, e non parla di una raccolta di Abû Bakr, né fa cenno ad alcuna iniziativa di ‘Uthmân circa la raccolta del Corano, ciò che fa comprendere quanto vaga fosse la definizione della storia del Corano all’inizio del IX secolo. Ibn Sa‘d infatti non fa cenno a questa storia, si limita soltanto a riferire, in una biografia di Ubayy, che ‘Uthmân riunì dodici tra Qurayshiti e Ansâr di Medina -tra i quali Ubayy e *non Zayd*- al fine di avviare la collazione del testo (p. 78); né parla dei fogli di Hafsa, sui quali riferisce Bukhârî: Ubayy prende dunque il posto di Zayd. Inoltre, nella biografia di ‘Umar, Ibn Sa‘d dice che il secondo Califfo ebbe l’idea di raccogliere i fogli sparsi in un codice, ma fu assassinato prima di poterlo fare; ma tace sul fatto che la collazione sia stata portata a termine da ‘Uthmân (p. 80). In altre parole: nel racconto di Ibn Sa‘d non c’è posto per un “codice di ‘Uthmân”.

Le più antiche notizie sulla raccolta del Corano sono quelle che tramanda di Sayf b. ‘Umar, nella parte del suo Libro delle conquiste dedicata al califfato di ‘Uthmân. È qui che troviamo l’informazione su quanto constatato da Hudhayfa al suo ritorno dall’Azerbaijan: vi era una contesa tra le guarnigioni di Damasco, Kûfa e Bassora che avevano ciascuna un proprio testo, nell’ordine quello di Miqdâd *-che non è quello di Ubayy* , di Ibn Mas‘ûd e di Abû Mûsâ. Miqdâd è un nuovo personaggio che si inserisce nella vicenda. La storia dei codici concorrenti tra loro e con quello di Medina, nota de Prémare (p. 82) si lega dunque strettamente alla conquista militare e alle guarnigioni delle tre città più importanti, concorrenti della prima capitale, che inizia a trovarsi alla periferia dell’Impero. A questo punto non ci viene detto che il Califfo fece raccogliere il Corano, ma che fece copiare e distribuire *la versione circolante a Medina* e fece distruggere tutte le altre (p. 83). Come narra Tabarî, a ‘Uthmân fu infatti rimproverato: “il Corano era più di un libro, tu lo hai ridotto a uno soltanto”.

Anche sotto il Califfato di Mu‘âwiyya, Marwân, cugino del defunto terzo Califfo e già suo segretario, dovette procedere a una distruzione di documenti, e dei più importanti, i famosi fogli di Hafsa. Alla morte di lei nel 665, Marwân se li fece consegnare d’imperio dal fratello della defunta, e al-Zuhrî dà di ciò una singolare giustificazione: il timore di trovarvi passi che contraddicessero il codice di ‘Uthmân, ipotesi curiosa visto che quel codice precisamente di quei fogli avrebbe tenuto conto. La cosa deve però esser vera, visto che ne riferisce anche Bukhârî e che non potrebbe essere avvenuta senza l’approvazione di Mu‘âwiyya. Sayf riferisce anche della vicenda che riguarda Hajjâj al tempo di ‘Abd al-Malik, il cui significato tuttavia non è chiaro, né sembra riuscire a chiarirlo de Prémare: quel che appare però accertabile da tutto quanto sin qui esposto, è che *il testo del Corano fu oggetto di controversie e revisioni sino a tutto il primo secolo, e che la sua definitiva redazione può essere avvenuta soltanto dopo tale data, ben oltre il tempo di ‘Uthmân.*

La versione di Abû Mûsâ († tra il 661 e il 673) continuò tuttavia a circolare, e non è sicuro che essa fosse tra le varianti distrutte al tempo di ‘Uthmân; nel IX secolo esistevano ancora copie della versione di Ubayy; tanto questa quanto quella di Ibn Mas‘ûd contenevano varianti sulle quali abbiamo qualche informazione e alle quali fa cenno de Prémare. Soltanto con l’inizio del X secolo quindi, ad opera di Ibn Mujâhid, si giunse alla definizione ufficiale delle “7 letture” ammesse del Corano (sulle quali cfr. C. Gilliot, *Les sept “lectures”: corps social et écriture révelée*, S.I. 61, 1985 e 63, 1986); c’erano tuttavia a Baghdad ancora due esperti che leggevano i testi di Ibn Mas‘ûd e di Ubayy. Imprigionati, dovettero ritrattare (p. 90).

Il contesto politico nel quale avvenne la formazione del Corano fu molto turbolento, e se ne uscì soltanto con il regno di ‘Abd al-Malik che tuttavia dovette affrontare, all’inizio del regno, la grave ribellione di ‘Abdallâh ibn al-Zubayr, al potere alla Mecca come Anticaliffo tra il 681 e il 692. Nella spedizione organizzata da Yazîd I nel 683 contro Medina, che aveva seguito la ribellione della Mecca, il massacro che seguì vide tra le vittime il figlio di Ubayy e sette dei nove figli di Zayd; Urwa, il fratello di ‘Abdallâh del quale abbiamo tanto parlato, sopravvisse ma bruciò tutti gli scritti di giurisprudenza in suo possesso. Tre anni dopo la caduta della Mecca e la morte dell’Anticaliffo, ‘Abd al-Malik si recò a Medina e tenne un discorso centrato sulla lettura del Corano relativamente conciliante: riconobbe alla città il diritto di regolarsi secondo le proprie tradizioni ma, di fatto, le interdisse il ruolo normativo per quanto riguardava la lettura ufficiale del Corano nell’Impero. In altre parole: Medina era riconosciuta come luogo di nascita del Corano ma non costituiva più il riferimento religioso.

Il codice di Medina veniva riconosciuto nel proprio valore, ma le prescrizioni *legali* costituivano un corpus la cui validità veniva dall’approvazione di ‘Uthmân alla raccolta fattane da Zayd; perciò la versione degli eventi data da Bukhârî, se venisse accettata, renderebbe anacronistico questo episodio; e poiché ‘Abd al-Malik dichiarò di aver egli stesso provveduto alla collazione del Corano, ciò lascia pensare che tale operazione consistette *nella fusione di due testi, uno dei quali relativo alle norme legali*, grazie alla quale si sarebbe

costituito un Corano (quasi) definitivo (p. 93). In questa logica de Prémare ritiene si possa spiegare l'episodio del successivo invio a tutti i Governatori del Corano di Hajjâj.

Che le normative legali costituissero un aspetto *indipendente* del testo coranico, sembra trasparire da una controversia anonima siriaca dell'inizio dell'VIII secolo, della quale è protagonista il monaco Abramo di Beth Hâle († 670) e nella quale si adombra l'esistenza di una pluralità di testi islamici, con un ruolo indipendente della Sûra detta "della Vacca" che contiene varie prescrizioni legali. Anche Giovanni Damasceno, che scrive attorno al 735, nella sua eresia n° 100 allude a una pluralità di scritti del Profeta.

De Prémare conclude dunque affermando che il Corano e la sua storia non possono essere visti attraverso la Vulgata di Bukhârî, che ricollega il testo attuale direttamente al Profeta e all'Arabia del periodo 610-632. Questa storia va vista in un quadro spaziale e temporale più ampio, nel quale un certo numero di testi, che sopravvissero a lungo, fu ridotto a un testo unico, e fu frustrata la pretesa del testo di Medina a costituirsi quale unica autorità. Questa riduzione avvenne ben dopo l'epoca di 'Uthmân, e conobbe un momento decisivo al tempo di 'Abd al-Malik per opera di Hajjâj (p. 98) e in essa c'è *un codice medinese* (quale? cfr. *supra*, p. 1101, quanto riferito da Qutayba) che avrebbe goduto di particolare rispetto. Se si guarda alla prosecuzione temporale, soltanto dopo qualche decennio appaiono le tradizioni che attribuiscono la costituzione definitiva del Corano a 'Uthmân (ivi). Per conseguenza, dobbiamo dire che non sappiamo che cosa contenesse il testo originale, che cosa vi fu aggiunto e che cosa vi fu tolto: gli ahâdîth parlano di testi soppressi, sostituiti, incrementati o lasciati intenzionalmente in disparte; soltanto all'inizio del X secolo si avrà la definitiva ufficializzazione di un testo, la cui formazione deve tenere in conto i rapporti con l'ambiente non arabo e non musulmano, già dai tempi di Medina (p. 99).

Nell'ultimo capitolo della sua ricerca, de Prémare passa perciò ad esaminare quanto si può evincere, circa il Corano, a partire dal testo stesso (p. 101 sgg.). Le polemiche tra il Profeta e gli abitanti della Mecca ci lasciano conoscere quanto segue: Maometto non è un poeta né un indovino; secondo i suoi avversari trasmette soltanto testi già scritti dagli antichi, relativi a Resurrezione, Giudizio e Castigo; il Profeta rivendica il proprio (di Dio) diritto di sostituire un versetto con un altro; viene contestato al Profeta, sempre dai suoi nemici, il carattere non unitario del testo. La risposta è sempre la medesima, fondata sul principio di autorità: è Dio che fa scendere sul Profeta ciò che egli annuncia; ne consegue che, di fatto, le obbiezioni non vengono discusse. Tuttavia l'analisi testuale di queste risposte non fa capire chi sia colui che parla: Dio, il Profeta, o una terza persona (p. 104).

Nel testo coranico manca infatti qualsiasi contesto narrativo e la sintassi, talvolta la natura stessa del discorso, contraddicono la pretesa che sia Dio a parlare. Abbiamo già visto che, per quanto riguarda l'ingiunzione: "Di'!", non è chiaro quando essa sia da attribuire a Dio nei confronti del Profeta, ovvero al Profeta nei confronti dei fedeli; inoltre chi parla può essere un "Noi" che è Dio, ma quando il discorso prosegue con "Allâh" o con "Egli" non è più evidente chi sia quel "Noi", se Dio o il Profeta. A volte è introdotto un "tu" o un "voi" anonimo cui è rivolta la parola, e a questo punto non si sa più "chi" parli a "chi".

Su questo punto, de Prémare nota che, al contrario, la tradizione scritturale del Medio Oriente è sempre chiara nel definire chi sia colui che parla nel testo, cosicché avanza il dubbio che la confusione sia stata voluta da chi ha redatto il testo coranico al fine di confondere il discorso del Profeta con quello di Dio, lasciando aperta l'ambiguità.

Altra difficoltà per la comprensione del testo e del contesto consiste nell'impossibilità di sapere chi siano coloro che contraddicono il Profeta, e in quali circostanze; non sappiamo neppure quali siano le ragioni e gli scopi delle contestazioni. Il risultato fu che, a partire dall'VIII secolo, i commentatori tentarono di capire introducendo le "circostanze della discesa", con le quali costruirono il quadro narrativo mancante, e nei loro commenti compaiono i nomi di alcuni contestatori del Profeta

Un'osservazione di de Prémare che vorrei citare, è quella relativa alla natura dei tanti inserti di Pseudepigrafi presenti nel testo coranico: si tratta, come noto, di testi risalenti al periodo intertestamentario il cui tono fondamentale è l'Apocalitticismo, e i cui argomenti sono essenzialmente il Giudizio e la Resurrezione. Questo è l'ultimo tra i temi che introdurrò *infra*, perché l'Apocalittica è al cuore dell'Islam, ed è fondamentale per la sua comprensione.

Nelle "circostanze della discesa", a proposito dei contestatori del Profeta, appare più volte il nome di Nadr b. al-Hârith. La cosa merita attenzione perché costui era un notabile qurayshita, suonatore di liuto, che portò da Hîra testi forse manichei e leggende iraniche. Se uniamo questa testimonianza ai tanti testi sui quali verteva la disputa tra il Profeta e i suoi avversari, se ne evince che il pubblico che dibatteva la Rivelazione coranica doveva essere un pubblico colto, conoscitore delle varie espressioni del monoteismo circolanti nella penisola araba. Perciò gli avversari ritenevano che Maometto avesse degli istruttori che gli suggerivano storie e argomenti, ed è interessante notare che, quando il Corano afferma "Noi" cioè Dio, cambiamo un versetto con un altro (*Cor.*,101, 16) la risposta dei contestatori è "Tu" sei un falsario; e poiché Dio è designato subito dopo in terza persona, è evidente che quel "noi" si riferisce al compilatore del testo, fermo restando che non si sa chi siano i contestatori.

C'è poi il problema delle modifiche e delle soppressioni. Anas b. Mâlik († tra il 709 e il 711) racconta che, in occasione di una battaglia che fece numerosi morti tra i Musulmani, il Profeta recitò "un Corano" nel quale veniva data la parola ai caduti, e questa usanza, dice Anas, durò a lungo; non dice però quando e perché

essa fu soppressa. Questo non è il solo caso nel quale ci si dice di versetti aboliti o dimenticati; la tradizione attribuisce alla volontà divina quest'opera di cambiamento. 'Â'isha ricorda che al tempo del Profeta si recitava la Sûra "I coalizzati" che constava di 200 versetti: attualmente ne conta soltanto 73 e questo fu quanto 'Uthmân riuscì a recuperarne. Sappiamo anche che ad Abû Mûsâ furono fatte "dimenticare" intere sûre (pp. 122-123).

De Prémare torna poi sull'argomento degli informatori e delle contestazioni al Profeta, sul quale sorvolo perché già trattato, come anche sul linguaggio del Corano e sulle dispute con Giudei e Cristiani, per mostrare come la nuova religione si sia *sviluppata* a contatto e in rapporto con gli altri monoteismi. Di questa presenza di "informatori" del Profeta è testimonianza anche nelle cronache cristiane dell'inizio dell'VIII secolo, che si riferiscono di un monaco eretico, Bahîrâ in siriaco, Sergios in greco; ed è significativo che nello stesso momento inizi a circolare la tradizione musulmana del monaco Bahîrâ che avrebbe riconosciuto doti miracolose in Maometto fanciullo (p. 127).

A conclusione, de Prémare torna a sottolineare che la storia stessa del Corano con i ripetuti interventi dei quali è traccia nella stesse tradizioni, è la ragione della sua frammentarietà e delle ripetute incongruenze quanto alla persona che parla (Dio o il Profeta); torna poi sulla propria tesi di un corpus originario di ahâdîth, parte dei quali sarebbe poi divenuta il Corano, fondandola sulla presenza in entrambi i casi della formula "Dice il Profeta" (un *apax* nel Corano, cfr. 25,30). Infine, tornando sul tema dei contestatori del Profeta, fa notare l'impossibilità di definirli "pagani" o "politeisti", visto che questi lo contestano con conoscenza delle precedenti Scritture; dunque l'Islam nacque in ambiente monoteista. Nelle ultime righe delle Conclusioni, de Prémare, dopo aver ribadito l'opacità del testo, si domanda come gli studiosi abbiano potuto parlare per tanto tempo di versetti cambiati, sostituiti o soppressi, e di sûre amputate o soppresse, senza vedere in tutto ciò l'evidenza di una storia che non è quella della Vulgata.

Prima di concludere cito però un numero, il 129 della RE.M.M.M. del 2011 che è stato espressamente dedicato a "Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam" il cui contenuto è stato sintetizzato nell'Introduzione di A. Borrut, *Introduction: la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques*, che mi sembra mettere bene il punto sulla realtà storica della Vulgata. Come nota Borrut,, anche ammettere che il Corano sia un testo del VII secolo, non ci esime dal porci seri problemi sulla tradizione scritturaria, che si tratti della Sîra o del corpus degli ahâdîth. I secoli IX e X sono infatti centrali per l'elaborazione di una storia e di una tradizione islamica, e hanno portato a una riscrittura e ricomposizione del passato: si trattava infatti di dare un senso a un passato al quale appartenevano gli 'Abbâsidi e del quale essi erano gli eredi: la Vulgata servì dunque a forgiare un'identità e una memoria comune. Essa non fu il solo tentativo ma fu quello che ebbe successo.

Ho voluto esporre con una certa larghezza i due testi di de Prémare perché, al di là dei convincimenti propri dell'autore che possono essere messi a confronto con tutta la diversa letteratura esposta, mi sembra che essi costituiscano un'ottima sintesi delle difficoltà che nascono allorché si tenti di comprendere quali siano state le origini dell'Islam, delle quali possiamo affermare con certezza soltanto due cose generiche e banali: esse ci sfuggono ma non sono quelle raccontate dalla Vulgata islamica. Al di là di queste due sole certezze, vi sono poi delle ipotesi che mostrano una qualche consistenza.

Una di esse riguarda l'ambiente nel quale ebbe origine la predicazione del Profeta: lasciata nel limbo l'immagine di un Hijâz terra di pagani idolatri, prende consistenza il quadro di un mondo non separato dal restante del Medio Oriente, nel quale era ben presente una religiosità monoteista di origine testamentaria, verosimilmente lontana dalle "ortodossie". Un mondo di sette definibili come "giudeocristiane" (con tutte le varianti che il nome può stare ad indicare) caratterizzate da attese messianiche e apocalitticismo. La disputa dottrinaria -certamente non disgiunta da problemi politici e da aspirazioni ad affrancarsi dalla duplice influenza bizantino/persiana al momento della crisi dei due imperi- nel cui ambito sorse la nuova e potente sintesi, viene presentata come compimento del ciclo profetico. La natura apocalittica di questa sintesi deve aver avuto un ruolo nella sua rapida espansione in tutto il Medio Oriente (tesi di D. Cook che esaminerò ora a chiusura).

Un'altra ipotesi che sembra sufficientemente suffragata dall'esame *critico* dei materiali pervenuti, è che la Vulgata islamica abbia iniziato a prender corpo, per necessità ideologico-politiche del nuovo impero, attorno all'ultimo terzo del I sec. H., essenzialmente con il regno di 'Abd al-Malik. Non che la vicenda finisca qui: le tensioni generate dalle attese insoddisfatte, che già si erano manifestate ai tempi di 'Uthmân, restano vive e troveranno un secondo momento topico con la rivolta 'Abbâside che chiude un ciclo di convulsioni. Così, la storia della formazione dell'Islam classico prosegue sino al IX-X secolo, e questa è la storia accennata dell'affermazione degli 'ulamâ', della definizione della Sunnah e della formazione definitiva di una "ortodossia" sunnita, che, come tutte le ortodossie, all'inizio non c'era, fu soltanto la corrente vincente tra le tante possibili opzioni.

Poi ci sono le tante ipotesi dei vari studiosi, tutte suffragate da qualche buona ragione ma tutte da considerarsi con cautela allorché, da questa cornice generale e generica, si tenti di scendere nei dettagli; e tuttavia anche la cornice generica introdotta ha qualche significato nel far comprendere le successive evoluzioni e la natura dell'Islam, l'utopia che esso persegue con risultati sempre inferiori alle attese. Per questa ragione ritengo importante chiudere questa rassegna esaminando il tema dell'Apocalitticismo islamico, circa il quale avevo già fatto riferimento agli studi di David Cook nell'appendice alla V Edizione. In effetti si rischia di non

comprendere la logica e gli sviluppi dell'Islam se non si tiene in conto quello che, più ancora che un caposaldo, è il punto di partenza imprescindibile della fede islamica: l'Islam è l'ultima delle Rivelazioni, viene a chiudere un ciclo al termine del quale la Legge divina è totalmente dispiegata, perciò all'uomo ora non resta altro se non attendere il Giudizio che sarà formulato nei confronti di una umanità pienamente edotta e cosciente, quindi responsabile della propria obbedienza o della disobbedienza. Con la discesa del Testo sacro sul Profeta si è conclusa un'epoca storica che potremmo definire interlocutoria, e nulla più si frappone al Compimento dei Tempi. In fondo, era quel che si attendevano le sette usualmente dette "giudeocristiane" quando sognavano l'ultimo Messia; sette che erano "cristiane" perché avevano recepito il Messaggio rivoluzionario di Cristo, ma anche "giudee", perché lo ritenevano non già un punto d'arrivo, ma di inizio: inizio di un percorso che avrebbe condotto all'instaurazione del "vero" mondo, grazie alla fine di *questo* mondo.

L'Apocalittica è un tratto costante dell'Islam; ne ho fatto cenno non soltanto a proposito di alcuni articoli di D. Cook (cfr. *supra*, pp. 831-832) ma anche delle costanti manifestazioni cui diede luogo nel Califfato Fatimida (cfr. *supra*, p. 214). Lo scisma nizârita di Alamût giunse a proclamare la Grande Resurrezione (cfr. *supra*, pp. 235 sgg. e *passim*); l'Apocalittica dominò le rivolte shî'ite e quelle iraniche in generale, che sfociarono con l'avvento degli 'Abbâsidi; i movimenti mahdisti e della Shî'â estremista sono usuali nelle vicende dell'Islam, dai tempi Safavidi all'Impero Ottomano, sino alla rivolta del XIX secolo in Sudan; l'Apocalittica domina ancora oggi lo scenario nelle fazioni più turbolente. Si è sempre in attesa della conclusione della storia, che è nell'annuncio dell'Islam e fa sentire forte la sua voce ovunque nel Corano.

Secondo S. Bashear, *Muslim Apocalypsis and the Hour: a Case Study in Traditional Reinterpretation*, I.O.S. 13, 1993, il Millenarismo che domina il Corano fu forse la prima motivazione del Profeta, ciò che lo spinse al suo annuncio; esso fu presente in occasione della rivolta di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, in quella di Muhammad ibn 'Abdallâh († 762, cfr. *supra*, p. 200); è elemento costante delle rivolte anti-omeyyadi, è presente nelle lotte intestine degli 'Abbâsidi. Anche la Fine dei Tempi fu continuamente rielaborata con nuove date, fenomeno peraltro non estraneo all'occidente, come abbiamo visto lungo tutto il presente testo.

In un lungo articolo, A. Elad, *The Struggle for the Legitimacy of Authority as Reflected in the Hadîth of al-Mahdî*, O.L.A., 177, 2010, ha mostrato che tanto sotto il califfato omeyyade, quanto sotto quello 'abbâside, la propaganda e la legittimazione delle candidature è avvenuta su basi millenaristiche; l'autoproclamazione a Mahdî avveniva sul fondamento di ahâdîth adattati allo scopo. Gli 'Abbâsidi giunsero al potere sulle ali di un movimento messianico, e molti califfi omeyyadi portarono l'appellativo di Mahdî. Per gli shî'iti il Mahdî è l'ultimo degli Imâm 'alîdi o uno di loro: il primo ad assumerne il titolo fu Muhammad ibn al-Hanafiyya, al quale era stato attribuito da al-Mukhtâr (cfr. *supra*, p. 199). Lo studio di Elad mostra che le diverse tradizioni apocalittiche relative al Mahdî (che per gli shî'iti è essenzialmente "al-Qâ'im" il Resurrettore: cfr. i riferimenti negli indici analitici per il suo ruolo nella Shî'a e nell'Ismailismo di Alamût) riflettono le lotte tra gli 'Alîdi e gli 'Abbâsidi, interne agli 'Alîdi tra i discendenti di Hasan e di Husayn, e di questi ultimi uniti contro Muhammad ibn al-Hanafiyya e gli Hâshimiti, i sostenitori di suo figlio Abû Hâshim, che poi virarono politica a favore degli 'Abbâsidi con la famosa vicenda del "testamento" (cfr. p. 202, n. 56) grazie al quale gli 'Abbâsidi si posero come eredi del movimento rivoluzionario di Abû Hâshim. In altre parole, l'Apocalitticismo fu l'abituale strumento politico grazie al quale si sollevarono le insurrezioni nel lungo e travagliato periodo di circa due secoli nel corso dei quali rimase viva la lotta per il diritto al potere: un diritto a fondamento religioso in nome del Compimento dei Tempi.

Questo fenomeno è stato messo in luce da un articolo di W. Madelung, *The Sufyâni between Tradition and History*, S.I., 63, 1986, che tratta di questa figura di Anticristo (tale è il Sufyâni, un discendente della prima branca dei Califfi Omeyyadi) il cui arrivo annuncia la Fine dei Tempi con tutto il suo corredo di tragedie. Esaminando una mole di tradizioni, Madelung ha mostrato il variegato uso politico dello stesso tema da parte di opposte fazioni. Il costante uso politico delle profezie apocalittiche è messo in evidenza anche da un altro studio dello stesso autore, *Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age*, J.S.S., 31, 2, 1986, nel quale si tratta delle pretese yemenite in epoca umayyade. Qui, la cosa più interessante per comprendere quanto il tema sia legato alla concezione dell'Islam come religione ultima che introduce alla Fine dei Tempi, è la figura del Qahtânî, il fanciullo di Qahtân, considerata da Madelung con sicurezza la più antica figura apocalittica della tradizione islamica (p. 151) che condurrà alla conquista di Costantinopoli (p. 155). Ora, la conquista di Costantinopoli rappresenta precisamente il traguardo della storia islamica, il compimento del suo ruolo nella storia della salvezza umana per condurre tutti i popoli alla vera religione e giungere poi al Giudizio.

Lo stridore tra attese messianiche e realtà del potere, che fa dell'Islam qualcosa di molto simile ad un programma eternamente incompiuto, sempre bisognoso di tornare agli inizi disfacendo la tela tessuta allorché essa non sembri prefigurare il "mondo di giustizia" tanto atteso, si manifestò sin dagli inizi della dinastia Omeyyade con la ribellione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr, che fu caratterizzata anch'essa da temi propagandistici apocalittici. W. Madelung, *'Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdî*, I.J.N.E.S., 40, 1981, ha seguito questa vicenda attraverso gli episodi della vita di 'Abd Allâh b. al-Hârith, che fu colui che mise in circolazione lo hadîth millenarista, destinato poi a lunghissima vita e a ricomparire in varie circostanze della storia islamica, con diversi protagonisti, relativa all'armata inviata da Yazîd contro la Mecca, e inghiottita dal deserto. Questo personaggio, discendente da una famiglia dei seguaci della prima ora del Profeta, fu un attivo protagonista di tutti quei movimenti che vedevano nell'avvento del nuovo potere il tradimento degli ideali di partenza, ancor

vivi. Un disagio del quale abbiamo già trattato a proposito delle lotte che portarono alla morte del terzo e del quarto Califfo "ben guidato", con gli articoli di Hinds.

Per concludere sull'Apocalitticismo islamico mi sembra ora indispensabile rivolgersi a D. Cook, che avevo già citato nell'Appendice alla V Edizione e del quale prenderò ora in esame due ulteriori titoli: uno, un breve e generale, ma significativo articolo pubblicato in internet; l'altro, il suo ponderoso testo del 2002. Inizio dal primo.

Nel sito http://www.mille.org/publications/winter2001/cook.html compare il suo articolo intitolato *The Beginnings of Islam as an Apocalyptic Movement*, che introduce il problema generale, aperto con una affermazione paradossale: leggendo le teorie degli studiosi occidentali che tentano di giustificare e comprendere l'incredibile conquista in soli 10-15 anni di Siria, Iraq, Egitto e Persia, si giunge alla conclusione che è più credibile la convinzione islamica, che ciò sia stato opera dell'intervento divino. Secondo Cook, per comprendere tale conquista è necessario rivolgersi ai fondamenti religiosi del primo Islam che, dalla lettura del Corano, lascia qualche dubbio sull'effettiva intenzione del Profeta di fondare una nuova religione. Il testo, più che fondare una nuova ideologia, sembra piuttosto ricordare agli uditori alcune verità essenziali; si tratta di un messaggio ecumenico pan-monoteistico rispetto al quale si debbono comprendere i modi del passaggio all'aggressivo spirito di guerra santa che caratterizza la letteratura islamica.

Cook cita poi vari passaggi del Corano che mostrano una mano tesa verso i Cristiani (con l'ovvia eccezione dell'esecrato dogma trinitario, ma qui mi permetto di tornare sulla domanda: di quali "Cristiani" stiamo parlando, nella penisola araba?) e nota che i Cristiani in quanto tali non avevano grande difficoltà a pronunziare la Shahâda, anche se questo non può dirsi per i Giudei. Ricorda inoltre che non ci fu polemica cristiana anti-islamica per un buon secolo, e, quando ci fu, l'Islam fu ritenuto un'eresia del Cristianesimo.

Come si nota, Cook tende a legare l'Islam più al Cristianesimo che non al Giudaismo, un dubbio che, lo ricordo, è stato avanzato più volte in queste note allorché s'è trattato degli "antecedenti" dell'Islam. Tuttavia il messaggio ecumenico è da lui rilevato (con la solita eccezione antitrinitaria) nel Duomo della Roccia, anche nei confronti dei Giudei; e la sognata conquista di Costantinopoli appare, nelle tradizioni, come una vendetta per la conquista bizantina di Gerusalemme (pp. 3-4).

Cook sottolinea inoltre il ruolo eminente che ha Gesù, come Profeta e *uomo*, tanto nel Corano che nel materiale religioso islamico: e precisamente Gesù ha un ruolo di rilievo nell'Apocalittica islamica. Il passaggio verso l'Apocalittica è notato da Cook nella parabola dei lavoratori (*Mt.*,20, 1-16) che viene ripresa con un significativo slittamento di prospettiva nella tradizione islamica, nella quale i Musulmani vedono se stessi al lavoro, dopo Giudei e Cristiani, nella chiara visione di una imminente fine del mondo. I primi Musulmani, aggiunge, stimavano che essa sarebbe avvenuta entro 100 anni, nel 717 e.v. Nel lasso di tempo di quei 100 anni, l'Islam avrebbe conquistato il mondo convertendolo alla vera fede, lasciando il regno messianico a Gesù che avrebbe regnato sino alla Fine dei Tempi. Conquistare il mondo significava però una cosa: la guerra santa, il jihâd, è parte fondamentale del credo islamico: Maometto è stato inviato da Dio con una spada e una lancia nell'imminenza del Giudizio.

Secondo Cook (p. 5) la letteratura religiosa islamica siriana lascia chiaramente intendere che ciò che sarà poi "l'Islam" (cioè quello storico a noi noto) nasce nell'atmosfera degli accampamenti, sulla via del campo di battaglia nel quale Giudei, Cristiani e Zoroastriani combatterono a fianco dei primi Musulmani in un clima di intenso indottrinamento religioso che li trasformò in credenti. Vorrei sottolineare che una tale affermazione sta a significare che *l'attesa messianica era una realtà diffusa in tutto il Medio Oriente, prima ancora della nascita dell'Islam, del quale fu il fondamentale antecedente.* Questa constatazione ci riporta dunque *alle "eterodossie" emerse dal messaggio testamentario*; dove uso il termine "eterodossie" semplicemente per indicare le tante letture di quel Messaggio che furono espulse dai codici *autodefinitosi "ortodossi"*. Se si guarda al fenomeno *senza pregiudizio religioso o accademico*, si vedrà dunque che *la pretesa dell'Islam di ritenersi la corretta continuazione delle Rivelazioni giudaica e cristiana ha un fondamento nella autoreferenzialità delle ortodossie, che pongono fuori gioco tutte quelle letture che, al contrario, sembrano meglio rispondere alle reali aspettative delle popolazioni.*

L'Islam si manifesta così, nella prassi del suo primo secolo e nella costruenda dottrina, come *il collettore delle attese messianiche della Tarda Antichità*. Molti studiosi dell'Islam, dice Cook a conclusione, si vanno convincendo che le tremende energie dispiegate nell'opera di conquista, venivano dal convincimento di trovarsi in presenza di una imminente fine del mondo. Questo convincimento, aggiunge, *"era comune attraverso la regione del bacino mediterraneo e dell'Iraq, dove tanto i Cristiani quanto i Giudei andavano, in quel tempo, scrivendo apocalissi"* (corsivo mio).

Con questa premessa che mi sembra quanto mai chiara, e che ci fornisce un fondamentale tassello per la comprensione delle origini dell'Islam, possiamo ora esaminare la ricerca maggiore di D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, cit., uno studio illuminante perché non costituisce soltanto una ricostruzione storica del fenomeno. Cook, nel riportare l'apocalittica al cuore stesso della ragion d'essere dell'Islam, fa comprendere quegli atteggiamenti dell'Islam contemporaneo che sembrano incomprensibili all'Occidente, o, quel ch'è peggio, vengono interpretati con una logica occidentale, perdendone di vista il fondamento e travisandolo. Cook, come si ricorderà per quanto citato nell'Appendice alla V Edizione, è infatti uno studioso anche degli aspetti moderni

dell'apocalittica, aspetti che egli ha mostrato essere tuttora vivi, e che danno luogo a rielaborazioni di temi tradizionali con ipotesi ed esiti che potremmo definire "fantascientifici".

Si tratta, in ogni caso, di elaborazioni e rielaborazioni di temi "mitici", affabulazioni che non vanno considerate per quel che affermano, ma per quel che lasciano trasparire. L'apocalittica non può esser giudicata per i propri scenari fantastici, ma per ciò che li muove: è una tensione a cambiare il mondo corroborata dalla *certezza* che questo non sia, non debba e non possa essere il *vero* mondo: e un Razionalismo che destituisce di valore il fondamento delle passioni e il problema del senso, non costituisce il modo migliore per comprendere la *realtà e l'efficacia* di certi fenomeni, una realtà che va oltre i suoi risultati fallimentari, perché trae alimento dalla frustrazione stessa. In essa c'è un problema di convincimento che nasce dal mito di fondazione di una società, e, come diceva Aristotele, l'argomentazione non può mutare i convincimenti profondi (*Eth. Nic.*, 1179b) ed è difficile combattere con chi, per essi, è disposto a pagare con la vita (*Pol.*, 1315a).

Cook esordisce affermando che l'Islam raccoglie una vasta tradizione apocalittica ereditata dal mondo classico (p. 2) e che l'Apocalittica islamica è una letteratura che tende a dare l'impressione che gli eventi del presente siano parte integrale di un Tempo che conduce alla fine del mondo (p. 1, n. 2). In questo l'Islam ha ricevuto molto materiale dal patrimonio biblico e ha visto il proprio ruolo nella storia come evento che conduce a questa fine (p. 3) *come, prima di esso, i Cristiani*. Cook, lo si può evincere qua e là dal testo, tende a sottolineare un rapporto, in termini di Apocalittica, tra Cristianesimo e Islam; ciò che ha un suo fondamento se si evita di pensare il Cristianesimo nei parametri entro i quali si sviluppò a partire dalla Chiesa di Roma, che precisamente a queste tendenze si oppose; fermo restando, come abbiamo visto nella nostra storia, che esse tornarono ad emergere qua e là ai margini sino a tempi moderni, ma *fuori* dall'ortodossia. Lo stesso mite Gioacchino non ebbe infatti vita facile con la sua dottrina.

Maometto si sentiva dunque in prossimità della fine del mondo -lo attesta il Corano- e così i Musulmani, ma forse si trattava di una prospettiva diffusa nel Medio Oriente al momento della nascita dell'Islam (p. 4). Cook afferma poi (p. 9) che il Corano è un testo escatologico, non apocalittico, e spiega questa sua affermazione a p. 301: Maometto era talmente convinto dell'imminenza della fine del mondo, che il problema apocalittico di una "storia futura" era irrilevante per lui, il suo sguardo si volgeva al Giorno del Giudizio e i fenomeni che lo avrebbero dovuto precedere erano per lui così chiaramente presenti, che non aveva senso parlarne.

Quanto all'attesa del Mahdî "che riempirà il mondo di onestà e giustizia", Cook rileva che l'evento è atteso e definito negli stessi termini di Isaia: su questo vorrei notare che si tratta della stessa età dell'oro il cui mito nasce con lo Zoroastrismo e che troviamo vaticinata, sempre con gli stessi termini, nel XVIII secolo da Oetinger (cfr. *supra*, p. 547 sgg.). *Si tratta dunque di un mito universalmente diffuso, non essenzialmente islamico; un'attesa che ho definito caratteristica della marginalità e che nell'Islam diviene viceversa centrale*. In ciò, vorrei aggiungere, l'Islam raccoglie attese mai venute meno nelle religioni scaturite dal mondo mediorientale, poi accantonate negli sviluppi dell'Occidente. Una caratteristica singolare di questa età dell'oro, è che a quel tempo l'anima dell'uomo sarà palese dal suo aspetto esteriore (p. 17), motivo questo di notevole interesse perché ricorda la problematica fisiognomica di Swedenborg e Lavater (cfr. *supra*, p. 549, n. 72) nonché di Schelling (cfr. *supra*, p. 666): l'incomprensibilità di *questo* mondo/falsificazione, che è poi il tratto fondamentale dell'atteggiamento gnostico.

Cook passa poi ad esaminare nello specifico le Apocalissi islamiche, e le divide in cinque gruppi: Apocalissi storiche, Apocalissi metastoriche, Cicli messianici, Apocalissi shî'ite e Apocalissi morali. Le prime (pp. 34-91) sono quelle che hanno un retroterra politico contingente, sono dunque strumentali a costruzioni ideologiche e perciò, nella logica di quanto stiamo esaminando, hanno uno scarso interesse; ne abbiamo visto esempi poco sopra nei testi Madelung ed Elad e tutto ciò che ci rivelano dell'Islam è che esse erano evidentemente strumenti efficaci (almeno potenzialmente) nell'ambito di quella cultura.

Le Apocalissi metastoriche (pp. 93-136) inquadrano una visione metastorica dei cicli del mondo, e consentono a Cook di metterne a fuoco gli eterni protagonisti, il Mahdî e il suo Doppelgänger, il Sufyânî; Gesù e il suo Doppelgänger, il Dajjâl, eterni protagonisti della paurosa guerra finale tra il Bene e il Male che, nelle sue infinite versioni, deve precedere la Fine dei Tempi.

I Cicli messianici (pp. 137-188) sono al centro dell'apocalittica islamica; Cook ne vede l'antecedente nello Zoroastrismo, con il ritorno ad un mondo perfetto. Naturalmente anche questi cicli si colorano di rapporti con l'ideologia politico-religiosa; il Mahdî può prendere la sua vendetta sugli 'Abbâsidi (p. 148) o può venire dall'Hijâz (p. 154). In un caso è connesso con l'avventura di Muhammad b. 'Abdallâh, detto al-Nafs al-Zakîya, l'anima pura, lo hasanide ribelle nel 762 insieme al fratello Ibrâhîm (cfr. *supra*, p. 200) nell'altro alla ribellione di 'Abdallâh ibn al-Zubayr; nei due casi i moventi sono nelle frustrazioni dei credenti per la natura del regno Omeyyade, che delude le attese dei primi Musulmani, e nella chiusura, ad opera del nuovo potere 'abbâside, di una lunga stagione di conati rivoluzionari (si ricordi la rapida eliminazione di Abû Muslim, *supra*, p. 205). Tra i protagonisti di questi cicli vi sono anche Gog e Magog (cfr. *supra*, p. 251 sgg., nel testo e nelle note) che hanno nome Yâjûj e Mâjûj (pp. 183-188). Su questa presenza vedi Rubin, BQ, p 46 sgg., che mette in luce la loro assimilazione alle tradizioni islamiche insieme alla leggenda delle Tribù disperse e agli altri particolari del racconto di Eldad ha-Dani (cfr. *supra*, p. 252).

Un interesse a parte hanno le Apocalissi shî'ite (pp. 189-229). Ricordo innanzitutto quanto ho accennato a proposito delle sette shî'ite nel testo (cfr. *Ordine celeste e disordini terreni* e *Il significato delle sette shî'ite*) per sottolineare l'intrinseco aspetto apocalittico di una dottrina che, tanto nella sua finale "ortodossia" duodecimana, quanto nelle innumerevoli sette estremiste che le sorsero accanto, ha sempre atteso il "ritorno" di un Imâm "occultato". Del resto la Shî'a fu sin dall'inizio un fenomeno rivoluzionario al centro di continue rivolte in epoca omeyyade; e quando, con il 5° e 6° Imâm e con l'avvento degli 'Abbâsidi, gli 'alîdi assunsero un atteggiamento quietista culminato nel X secolo con la linea duodecimana e con la dottrina di un'attesa indefinita, che surrogava l'assenza inevitabile dell'Imâm con un clero, i deviazionismi sorsero numerosi a fondare altre e nuove rivendicazioni, caratterizzate tutte da attese apocalittiche. Tra queste, una storia a parte fu tracciata dall'Ismailismo, in particolare da quello di Alamût.

Una caratteristica delle Apocalissi shî'ite messa in luce da Cook, che abbiamo incontrato precisamente a proposito dell'Ismailismo di Alamût, è che il Mahdî vi assume anche il ruolo del Qâ'im, cioè del Resurrettore, colui che presiede alla Grande Resurrezione che metterà fine a *questo* mondo per inaugurare la nuova età *caratterizzata dalla fine della Legge*. Questo è un tema che abbiamo ampiamente trattato nel testo, anche con riferimento alla Qabbalah e alle eterodossie cristiane, sottolineando come questo sia il punto d'arrivo di ogni esoterismo (per l'Islam, pensiamo anche ai Qarmati del Bahrain e al loro assalto alla Ka'ba con il furto della Pietra nera) ma anche la conseguenza del sognato ritorno ad uno stato edenico delle origini, che non potrebbe essere caratterizzato da obblighi e divieti. Cook, a sua volta, nota soprattutto, in questa apocalittica, una forte tendenza egualitarista -più forte ancora che nell'Islam sunnita- che ritiene di scorgere nel fatto che il Qâ'im distruggerà le moschee, in quanto manifestazione di un lusso che non ha più senso, testimonianza di un mondo che deve finire (p. 210). Il luogo ideale di preghiera è, come ai primissimi tempi del Profeta, "una capanna come quella di Mosè" (frase che fu notata da Kister e che diede titolo al suo articolo, cfr. *supra*, p. 1066).

Il capitolo dedicato alle Apocalissi morali (pp. 231-268) è il più significativo per il problema che sto trattando, e richiede una più lunga esposizione. In questa apocalittica, nota Cook, è dominante l'egualitarismo che fu alle origini dell'Islam: il Qâ'im non soltanto distruggerà le sfarzose moschee, ma anche le dimore lussuose; cambierà la società, ci sarà una nuova Rivelazione (o una nuova era) ciò che implica la fine della precedente. Nell'ostilità verso le grandi costruzioni, Cook vede l'ostilità dell'apocalitticista verso tutte le manifestazioni che sembrano ignorare l'imminente Fine dei Tempi, proponendosi come modelli duraturi di potenza e ricchezza, sfida dell'umano e del terreno all'inesorabile volontà divina.

Parlando del mito apocalittico del "giorno allungato" (p. 234) secondo il quale se anche al mondo restasse un giorno soltanto di esistenza, quel giorno sarebbe allungato sinché il Mahdî non avesse riportato nel mondo "giustizia e onestà", Cook fa poi un'osservazione che traduco qui di seguito: "l'esigenza più profondamente sentita del Musulmano è il desiderio di giustizia". Aggiunge poi , sottolineando che siamo in presenza di affermazioni generali, non specificamente dirette contro qualcuno: "qui c'è un'affermazione rivoluzionaria che addita la fine del regno dei tiranni musulmani prima della fine del mondo. In altre parole, ci sarà un giorno di vendetta terrena quando la comunità islamica, aiutata da Dio e guidata dal suo agente, il Mahdî, abbatterà gli esistenti poteri malvagi, cosicché il mondo finirà con una nota di bontà, così come esso iniziò. Occorre anche notare *l'attacco all'Islam ufficiale implicito nella tradizione* (corsivo mio): l'apocalitticista dice che l'ordine attuale è insufficiente, e che *questo Islam ufficiale ha fallito nel portare l'attesa età dell'oro messianica* (altro corsivo mio). Egli non è soddisfatto del presente e deve dare speranze per il futuro. Questa è l'essenza propria del mito di restaurazione: alla Fine le cose che sono state degradate e distrutte durante il periodo interinale saranno ricostruite e restaurate. *La chiamata per il governo giusto era, ed è oggi, il segno distintivo di ogni gruppo islamico rivoluzionario, apocalittico e messianico, e deve essere compreso come tale.* (terzo corsivo mio)"

Cook ha dedicato molti suoi studi alla persistenza dell'Apocalitticismo nell'Islam contemporaneo; oltre ai due articoli cit. in Bibl. a p. 848 e a quello in Salzani, cit. in Bibl. a p. 850, discussi nell'App. alla V ed., ricordo qui il più recente *Hadîth, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature*, O.M., 82,1, 2002, nel quale si analizzano anche le tecniche costruttive dei testi da parte degli apocalitticisti, ove si mescolano gli ahâdîth con temi letterari dell'occidente, mantenendo vivi scenari di fine del mondo; un'attesa che sembra sempre attuale, come attesta R. Tottoli, *Hadîts and Traditions in Some Recent Books upon the Daǧǧâl (Antichrist)*, ivi. Anche qui si assiste alle reinterpretazione degli ahâdîth, e non sembra neppure necessario sottolineare che tutta questa letteratura (come quella segnalata da Cook) è ora pervasa da violento antisemitismo: evidentemente il genere letterario fa ancora grande presa, perché l'Apocalitticismo è parte costituente, fondante, originante dell'Islam.

Mi sia concessa allora una domanda retorica: che cos'è tutto ciò se non ciò che siamo andati precisamente inseguendo in tutta la *Storia di un altro occidente*, che abbiamo continuamente sottolineato come eterna richiesta di una cultura della marginalità occidentale, che è sì, marginale, per il suo trasformare l'Utopia in atopia, ma anche perché *messa al margine* sin dai tempi dell'istituzionalizzazione del messaggio testamentario? Una cultura che, dunque, non riguarda soltanto l'Islam, e che mostra un processo di formazione *all'interno* delle diverse religioni testamentarie, per la natura stessa del Messaggio e per quel suo lavoro di assimilazione del mito zoroastriano che ha il proprio haut lieu nel periodo intertestamentario. *Dire che comprendere l'Islam non è*

possibile sulla base dell'orientalismo, perché il problema è interno alla nostra stessa storia, non mi sembra dunque una bizzarria.

L'idea del fallimento dell'Islam esistente rispetto al sogno degli inizi, dice Cook a p. 235, è un'idea potente nell'intero Islam, sebbene si manifesti in modi diversi; l'idea trova suffragio nel modo in cui vennero guardati già agli inizi il Giudaismo e il Cristianesimo, come Rivelazioni che si erano poi corrotte e necessitavano di un rinnovo. Tuttavia questo ciclo deve considerarsi esaurito con la Rivelazione islamica, perché Maometto è il sigillo della Profezia: questo spiega il formarsi di deviazioni all'interno dell'Islam stesso. Cook cita la Shî'a, ma questo non è che l'inizio, se vogliamo pensare alle mille sette "estremiste" che si staccarono dall'Imamismo, all'Ismailismo, al Sufismo eversivo che si staccò dalla Shî'a duodecimana quando questa diventò una "Chiesa" safavide (e divenne un problema interno allo Stato Ottomano ed è tuttora è ben presente in Turchia), alle tante "deviazioni" come Hurûfiti e 'Alawiti, al Bâbismo: una galassia che mostra l'eterna tensione del mondo islamico in rapporto al problema della "giustizia" affrontato in termini religiosi e in rapporto ad un utopico modello archetipo da restaurare.

D'altronde, sia concesso notare, poiché la "Giustizia" (contrariamente alla concreta realtà terrena dello *ius*) è un postulato metafisico che può prender forma soltanto in rapporto al non-luogo dell'U-topia, è naturale che la sua definizione possa strutturarsi soltanto in ambito mitico-religioso con riferimento a un modello posto altrove, da realizzarsi in terra perché *questo era il progetto*: mai realizzato per le "colpe" e gli "errori" più vari, per quel "Male" che nel mondo *esiste*, come compresero gli Gnostici e certamente non può ammettere la luminosa Ragione. Il concetto astratto di "Giustizia" è tuttavia la tensione che contribuisce nel tempo a modificare lo *ius*, secondo quel rapporto di storia e utopia che vedemmo a suo tempo.

Tornando all'Islam, la conseguenza del suo rapporto con questo problema è sempre stata la sua oscillazione tra quietismo e apocalitticismo (p. 237); qui viene da osservare infatti che vi è stato il tradizionale quietismo sunnita, ma che dal mondo sunnita viene anche il Salafismo, che è una collocazione del tempo mitico delle origini nel tempo dei quattro Califfi "ben guidati", un tempo che abbiamo visto essere tutt'altro che colmo di mitiche virtù. L'Islam delle origini che abbiamo affannosamente tentato di circoscrivere diviene, per il salafita, un Islam mitico che tuttavia egli colloca in un luogo della storia, nonostante esso, per sua natura, possa collocarsi soltanto in un luogo "altro".

Proseguendo nell'analisi dell'Apocalitticismo, Cook nota (p. 239) la centralità del concetto di Hijra nel pensiero islamico . Il suo valore simbolico consiste nell'estraniamento da una società corrotta, attestato dal volontario esilio; qui, vorrei notare, torna in mente il concetto di "solitario" messo a punto da Ibn Bâğğa (cfr. *supra*, pp. 882-883) e la lettura che ne è stata data come archetipo di una "avanguardia rivoluzionaria" che propone il ritorno alla società "perfetta". A corroborare questa impressione c'è quanto osserva Cook alle pp. 244-245: l'odio dell'apocalitticista si concentra contro modeste figure sociali che tuttavia agiscono come esecutori del potere, ad esempio l'esattore delle imposte: egli sembra quindi esprimere la propria ideologia in funzione degli umori popolari, come veicolo delle frustrazioni sociali. Ciò proietta su di lui, a mio avviso, una luce meno ideale, ne fa un un'espressione di quelle eterne intellighentzie piccolo-borghesi che vedono il basso clero contro la gerarchia, gli 'ulamâ' contro il Califfo, il (sedicente) profeta contro il Sovrano: una storia di contrasto sociale già vista quando parlammo di basso clero, piccola aristocrazia e artigiani come portatori delle eterodossie dell'occidente.

Questa impressione esce confortata da quanto afferma Cook alle pp. 246-247, cioè che l'apocalitticista può al massimo accettare un Califfato che derivi direttamente dal Profeta; di fatto però, ciò che vuole è un nuovo governante in diretto contatto con Dio, perché l'eredità del Profeta ha termine con l'assassinio di 'Uthmân e perciò è necessario un nuovo *amr*, un nuovo incarico divino. All'apocalittico non piace l'avvento degli 'Abbâsidi dopo la cacciata degli Omeyyadi, ciò che sembra in linea con la frustrazione che sempre attanaglia le frange rivoluzionarie emarginate dal consolidarsi di un nuovo potere. Viceversa l'ortodossia sunnita non necessita di un nuovo profeta, perché gli eredi del Profeta sono qui, sono gli 'ulamâ'. Siamo così al cuore di un evento storico già introdotto, la lunga lotta tra i tradizionisti e i Califfi nell'impero 'abbâside, terminata con la vittoria dei primi (cfr. *supra*, p. 881 e p. 891 sgg.). Fu quello il momento nel quale crebbe a dismisura il potere degli 'ulamâ' che, dopo la resa di al-Mutawakkil, diventarono punto di riferimento come "successori" del Profeta, cosa non gradita agli apocalittici, perché il clero faceva uso del proprio potere per barattare le condizioni dell'appoggio al Sovrano (p. 248). D'altronde, come abbiamo visto ricordando gli eventi del Califfato 'abbâside, che fu il momento del massimo influsso della filosofia greca nell'Islam, definitivamente contestato soltanto con al-Ghazâlî, gli apocalitticisti, non diversamente dagli 'ulamâ', odiavano gli intellettuali, cioè i "filosofi": entrambe le schiere, apocalitticisti e clero, si sentivano infatti portatori di un sapere (*'ilm*) che non è un sapere intellettuale, è un sapere della Rivelazione (p. 250). Tuttavia, e questo sembra un tratto distintivo di tutti i gruppuscoli, il loro odio maggiore non andava agli "eretici" ma agli "ipocriti": l'odio si rivolge contro l'Islam delle moschee (p. 253).

L'apocalitticista, nota Cook, detesta la cultura cittadina ed è un critico semplicista della società: egli parla non soltanto in nome degli esclusi dalla storia, ma anche degli *esclusi dal dibattito teologico* (p. 267, corsivo mio). Questo tratto di frustrazione *intellettuale* sembra quanto mai significativo; e tuttavia, conclude

Cook, l'Apocalitticismo, col suo rimpianto delle origini e dei primi Califfi non è un estraniato dalla società, al contrario, è nel mainstream, perché non v'è figura religiosa musulmana che non esalti il periodo dei Rashidûn.

Terminata questa lunga panoramica, Cook si volge ad esaminare l'influenza del Corano e del Tafsîr sull'apocalittica (pp. 269-306). Qui egli ripete alcuni concetti già esposti sulla profonda differenza che intercorre tra l'attesa dell'Ora che pervade il Testo Sacro e la successiva apocalittica e sul significato apocalittico della Hijra, nonché sul fatto che l'apocalittica espande temi generali del Corano ma raramente coincide con esso e che un'esegesi apocalitticista del Corano ha luogo soltanto nella Shî'a. Una osservazione nuova e interessante si trova a p. 270: un problema tutto contemporaneo è che oggi è difficile "leggere" il Corano per ciò che esso rappresentò per i primi fedeli, perché tanto i fondamentalisti che vogliono sbarazzarsi di tradizioni ritenute inutili, quanto i conservatori del tradizionalismo, quanto, infine, gli studiosi non islamici, sono assorbiti dalla mole del corpus interpretativo dei commentatori.

Poche pagine sono poi dedicate al tema centrale di ogni apocalittica, la finale e decisiva separazione del Bene dal Male (dei buoni dai malvagi) per giungere infine al significativo saggio conclusivo di Cook sull'apocalittica islamica (pp. 312-332).

Secondo Cook, il materiale apocalittico mostra un profondo pessimismo circa la possibilità dell'Islam di cambiare il mondo. Ciò rivela una matrice nella grande delusione che segue sempre le rivoluzioni epocali, che nel segno dell'utopia convogliano e compattano forze immense in direzione di un obbiettivo sognato che, riportato alla realtà terrena di questo mondo, si rivela sempre a-topico. Insisto ancora nel ricordare il titolo dato alla prima rassegna dedicata all'Islam in questo testo: all'ordine celeste che si vuole instaurare corrisponde sempre il disordine terreno. Quando si attiva la palingenesi *terrena* si giunge all'instaurazione di un nuovo potere, c'è chi lo cavalca e chi resta escluso dalla festa, non è un esito originale. Se però qualcuno, abbagliato dalla luce della promessa, non vuole arrendersi allo scacco, allora non potrà che sognare una reiterazione dell'onda distruttrice, confidando nell'immutabile volontà divina di ricondurre il mondo a ciò che *deve* essere, magari con una seconda e definitiva prova. Per l'apocalitticista l'Islam è stato un fallimento, non ha saputo cambiare il mondo, anzi, ne è stato corrotto, *perciò deve essere giudicato come ogni altro sistema* (p. 313, corsivo mio). Nel mondo sognato l'eccellenza viene dalla fede e dalle azioni, non dalla posizione sociale (p. 314); così si esprime l'utopia di un *mitizzato* Islam delle origini. Sottolineo il carattere mitico di queste origini per domandarmi se, per tentar di capire l'Islam, è sufficiente ricostruirne la storia, o se non si debba anche tener conto del suo mito di fondazione. Forse i due termini si rinviano reciprocamente se li si connettono tramite l'antefatto "giudeocristiano", che potrebbe così rivelarsi più significativo sul piano dell'utopia di quanto possa essere circoscritto nelle brume di ipotesi storiche evanescenti.

Così, l'apocalittica prevede una lotta incessante, perché il desiderio della Fine deve essere incessante, altrimenti la Fine non verrà (p. 314) e gli uomini debbono combattere per realizzare il Millennio (p. 315). Vorrei notare: non è forse questo il fondamento del jihâd? e delle turbolenze che da sempre segnano il mondo islamico?

L'apocalitticista si sente tradito dall'establishment religioso (p. 317) perciò attende il Mahdî come l'uomo inviato da Dio a guidare la comunità; commenta Cook (p. 318): "Non si può che notare quanto semplicistiche e orientate ai ceti bassi siano le tradizioni apocalittiche".

Nell'apocalittica, nota ancora, non c'è prova di riparazione, l'età messianica è il compimento di tutti i desideri umani ma essa rivela tutte le tensioni interne alla società islamica (p. 322). In essa vi sono anche dei nodi che lasciano riflettere: il Mahdî eliminerà i cattivi governanti ed eliminerà i torti, ma non è dato sapere *come* egli potrà portare la giustizia, visto che nelle tradizioni il popolo gli si ribellerà e continuerà a peccare, e il Mahdî, in quanto *uomo*, non è onnipotente né onnisciente. Noto che tutto ciò è significativo delle *contraddizioni nelle quali si avvolge l'attesa di una palingenesi della società dell'uomo che generi in questo mondo, ad opera dell'uomo, un mondo non soggetto ai limiti dell'uomo*; *e che ciò può essere messo in rapporto con il mito islamico, nel quale non esiste, come nel mito del "peccato originale", la concezione di una condizione umana irrimediabilmente postlapsaria* (cfr. G. Anawati, *La notion de "peché original" existe-t-elle dans l'Islam?*, S.I., 31, 1970). *Manca cioè lo iato, fecondo perché insuperabile, tra storia e utopia*.

Cook fa un'ulteriore importante osservazione sul rapporto esistente tra apocalittica e potere, alle pp. 326-327. Egli nota che il centro delle tradizioni apocalittiche fu in Siria e che non è chiaro come esse venissero raccolte; che i sei grandi collettori canonici del IX secolo viaggiarono ovunque per le loro raccolte, ma, fatto singolare, essi furono tutti originari della Persia e del Khurâsân. Certo è che nella raccolta di Bukhârî la parola "Mahdî" non appare; le tradizioni apocalittiche appaiono nel suo competitore Muslim (ad esempio quella relativa alla conquista di Costantinopoli) ma non vi appaiono i *cicli* messianici; entrambi non possono ignorare i grandi conflitti interni della storia dell'Islam, ma entrambi mostrano un certo understatement. E aggiunge: "Come già notato, l'apocalittica è per sua propria natura un soggetto politicamente pericoloso. Perciò non deve sorprendere il numero relativamente grande di tradizioni respinte dalle raccolte canoniche" (p. 327).

Quanto agli altri quattro autori di raccolte canoniche, essi trattano più ampiamente l'apocalittica, ma nei capitoli ad essa dedicati mettono in guardia dai conflitti inter-islamici. Tutto ciò si spiega con quanto premesso da Cook (p. 326): l'Islam del IX secolo aveva raggiunto un equilibrio e uno sviluppo che consente di parlare di un corpo di tradizioni volte a un comune obbiettivo: e l'apocalittica appartiene ad un Islam che è l'antitesi di un sistema teologico organizzato.

Quest'ultima osservazione induce ad ulteriori riflessioni. Infatti, se l'apocalittica risponde ad attese deluse e speranze frustrate, se essa insiste sui cicli messianici, cioè su una ripetitività del ciclo profetico, quindi sull'inadeguatezza dello stato di fatto rispetto all'obbiettivo; considerato anche il precocissimo insorgere del fenomeno, alla metà del I secolo ma non senza significativi antecedenti, come l'uccisione del terzo Califfo; ciò significa che esistette sin dall'inizio una discrepanza tra ciò che aveva mosso le popolazioni e ciò che si era andato realizzando, e che questa discrepanza doveva avere un fondamento religioso. In altre parole: *l'Islam delle origini dovette esser qualcosa di diverso, meno definito e definibile, e più aperto a divergenti interpretazioni, rispetto a quello che si codificò nell'VIII e IX secolo e che, per noi, è "l'Islam" tout court*.

L'apocalitticismo è un momento originario della società islamica, tant'è vero che esso era già un dato di fatto nel momento in cui nacque l'apocalittica shî'ita (p. 331); ciò che tuttavia non consente di definire questo momento iniziale come apocalittica "sunnita", come fa Cook (ivi) perché il Sunnismo, come abbiamo già visto (p. 1047) non è un momento iniziale dell'Islam, è un momento tardo.

Cook conclude la propria ricerca ribadendo che l'apocalittica fu importante per dar forza alla tremenda espansione iniziale, anche se fu poi vista con ostilità. La forza che guidò il primo Islam fu la convinzione di vivere i giorni della fine del mondo e di essere in attesa del Giudizio; perciò l'apocalittica "è parte integrale della fondazione ideologica del primo Islam, e continua ancora oggi a dare ai Musulmani energia e ispirazione per compiere azioni incredibili" (p. 332).

Il testo di Cook, come si può notare e come è naturale per uno studioso rivolto al passato dell'Islam ma anche al suo presente e per il quale la comprensione del passato è chiave per quella del presente, è un testo che consente di approfondire lo sguardo anche sulle origini; come tale ritengo di doverlo assumere e perciò ne ho tratto spunto per alcuni commenti. Vi è infatti, a mio avviso, una coerenza intrinseca tra le origini dell'Islam e i suoi successivi sviluppi, anche quando essi appaiano contraddittori tra loro; per questa ragione ho voluto estendere l'indagine in corso, mantenendone il metodo, anche agli eventi successivi che ci introducono a realtà ben altrimenti documentate. L'ipotesi di lavoro è infatti la seguente: se questi sviluppi si mostrano coerenti con le origini ipotizzate, allora si può ragionevolmente pensare che quelle ipotesi non siano troppo lontane, non dirò dal "vero", ma quantomeno dall'attendibilità. Se una tale ipotesi di lavoro è accettabile e mostrasse l'attendibilità delle ipotesi sulle origini, allora -così ritengo- capiremmo meglio un fenomeno che abbiamo necessità di capire (l'Islam è tra noi, non è più "mondo coloniale") ma che sfugge alle categorie del pensiero ideologicamente occidentale.

Diciamo dunque che, con il cenno alle attese apocalittiche che caratterizzano l'Islam, spero di aver completato un'analisi della quale avvertivo l'opportunità, tale che, pur con i suoi limiti, fosse sufficientemente dettagliata e ragionata per mostrare *il fondamento dell'Islam nelle attese della marginalità*: fondamento che non verrà mai meno e che avrà un ruolo nelle successive evoluzioni, anche di quelle che fanno parte di una cultura di élite, come la grande speculazione della teosofia *ishrâqî*. Questa fu la conseguenza ultima della critica al pensiero classico, alla cosiddetta "filosofia", compatibile con la fede rigorosa in un Dio Creatore soltanto nell'ambito di un'ontologia emanatista, destinata naturalmente a sboccare nella dottrina della "unicità/unità dell'esistenza" (*wahdat al-wujûd*).

Ciò che ora mi propongo di esaminare, in misura più compendiosa ma, spero, egualmente accettabile, è la conseguenzialità degli sviluppi con quanto irreversibilmente maturato nel corso del primo secolo, quello formativo. Il punto di partenza è la presa di potere 'abbâside.

Come si ricorderà, questa presa di potere avvenne al termine di una serie di insurrezioni shî'ite e movimenti "iranici" contro il potere omeyyade, ai quali ho fatto cenno nel capitolo *Ordine celeste e disordini terreni* e nell'Appendice alla IV ed. Nell'epoca 'abbâside maturarono inoltre i conflitti attorno al ruolo del Califfo (se fosse Vicario di Dio, ovvero, più limitatamente, del Profeta, nonché Guida dei Credenti) cioè attorno *al suo diritto di interpretare e/o adattare alle circostanze una Legge civile e penale voluta da Dio*. Questi conflitti, accompagnati dalla lotta tra mu'taziliti e tradizionisti finirono, come noto, con la vittoria degli 'ulamâ' e il consolidamento della Sunnah, della quale ho fatto cenno in *Dopo e a lato*.

Il periodo che va dalla metà dell'VIII secolo allo scorcio finale del X è fondamentale per l'evoluzione dell'Islam, e registra tre momenti di sua possibile apertura alla cultura delle regioni conquistate, tutti rientrati e risoltisi con il ridimensionamento del potere califfale. Il primo è costituito dall'apporto della cultura iranica nella seconda metà dell'VIII secolo. Esso ha il proprio maggior rappresentante in Ibn al-Muqaffa' e si prosegue con al-Warrâq e Ibn al-Râwandî sino alla prima metà del IX secolo. Mentre questi ultimi due focalizzano la propria critica contro la stessa religione islamica, ritenuta irrazionale nei suoi divieti e nelle sue prescrizioni, e fanno della Ragione il giudice della religione; maggiore spessore riveste Ibn al-Muqaffa' perché, pur accettando formalmente l'Islam al quale si era convertito (resta sospeso il giudizio se egli provenisse dal Manicheismo o dal Mazdeismo, in ogni caso da un'esperienza "dualista" e vedremo l'importanza che a ciò si deve annettere) egli dedicò la propria opera intellettuale a sostenere il potere *religioso* del Califfo, facendone un "God's Caliph" contro le pretese montanti di 'ulamâ' e tradizionisti, lo *ahl al-hadîth*. Tutti furono esecrati, nella memoria islamica, come *zanâdiqa*, eretici dualisti. Quanto ad Ibn al-Muqaffa', fu giustiziato nel 757 dallo stesso Califfo (al-Mansûr), sunnita, lo stesso che aveva messo a morte Abû Muslim (cfr. *supra*, p. 201); non, però, perché

"eretico", ma a causa di un servizio mal reso o, forse, di una segreta connivenza con gli 'Alîdi (cfr. D. Sourdel, *La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes*, Arabica, 1, 1954).

Il secondo momento, non più rivoluzionario perché eterodiretto dalla politica califfale nei confronti di Bisanzio, fu quello sul quale mi sono brevemente trattenuto alle pp. 890-891 e *passim*, quello dell'apertura al pensiero greco che si proseguì sino al X secolo bûyide. In *Dopo e a lato* ho tuttavia sottolineato il modo del tutto "islamico" con il quale i falâsifa intesero -o fraintesero- l'essenza del pensiero greco, che ebbe una duplice sorte. Da un lato esso fu assunto come mero strumento logico, argomentativo nel kalâm, sino alla critica dei suoi limiti in al-Ghazâlî e alla sua stroncatura in Ibn Taymiyya (argomento sul quale torneremo *infra*, per sottolineare ancora il fondamento *giuridico* del pensiero islamico). Dall'altro esso si sviluppò, con una forte logica neoplatonica, non soltanto nella teosofia, come ho accennato, ma in primo luogo e momento nell'eterodossia ismailita, per la cui ontologia rinvio a *Ordine celeste e disordini terreni*.

Il terzo momento, che fu un momento di (tentata) tolleranza religiosa, fu il X secolo bûyide (i Bûyidi erano shî'iti) nel quale fu abituale il confronto tra le varie religioni dell'Impero, condotto sulla base di argomentazioni rigorosamente *logiche* (la logica è uno *strumento*). Anche questa fu un'apertura eterodiretta, perché strumentale ai fini del controllo dei vari gruppi religiosi (islamici, cristiani di varie confessioni, mazdei, manichei, giudaici) presenti nell'Impero. È significativo che, mentre al tempo delle traduzioni dal greco gli incontri dei saggi, eventualmente con il Califfo, si svolgevano in un *Bayt al-Hikmah*, cioè nel punto d'incontro di un sapere razionale; al tempo dei Bûyidi essi si svolgono in una *Dâr al-'Ilm*, dove l'accento si sposta su un sapere *religioso*. Tutto finisce con l'XI secolo selgiukide, quando a seguito del definitivo collasso del Califfato, ormai diviso in un oriente selgiukida sunnita e in un occidente fâtimida (ismailita), l'Islam si consegnerà, per la sua maggioranza, al tradizionalismo degli 'ulamâ'.

Introduco le linee generali di questo periodo, che fa da sfondo ai personaggi sopra evocati, ma non soltanto: c'è infatti questo il periodo al termine del quale si afferma da un lato il Sunnismo, ma dall'altro si istituzionalizza l'Imamismo duodecimano che esprime un'eresiografia shî'ita. Contemporaneamente, dalla Shî'a prende corpo, distaccandosi, l'Ismailismo, con i suoi sistemi neoplatonici emanatisti e con l'antinomismo di Alamût (tradotto nella fine della Legge e nella Grande Resurrezione). Utilizzo a tal fine i due testi della Kraemer (cit. in Bibl. a p. 817) e di L. Capezzone, *La politica ecumenica califfale: pluriconfessionalismo, dispute interreligiose e trasmissione del patrimonio greco nei secoli VIII-X*, O.M., 78, 1998.

L'articolo di Capezzone si rivolge essenzialmente al momento nel quale il califfato 'abbâside fu impegnato nel recupero del pensiero greco e alla sua gestione come uso di una logica condivisa nel dibattito interreligioso. Capezzone ritiene che il confronto dei sapienti nell'ambito dell'idea "classica e tardo antica dei filosofi a convegno" (p. 5) abbia un esempio nella *Turba philosophorum*, il noto testo alchemico (sull'alchimia nell'Islam cfr. *supra*, p. 208 in n. 101; pp. 225-232, p. 418 sgg.) sostenendo inoltre che "Da un ambito così (apparentemente) marginale come l'alchimia emergono quindi due temi cardinali che segnano i primi secoli di storia culturale dell'Islam": l'integrazione del sapere degli antichi e lo sviluppo di un esercizio intellettuale tipico del pensiero islamico, il kalâm (p. 7) che si esercita tramite il *ğadal*, il dibattito fondato sull'uso esclusivo della logica. Capezzone menziona al riguardo la manualistica che ne derivò, tra la quale cita un *Kitâb âdab al-ğadal*, attribuito ad Ibn al-Râwandî (p. 8).

A titolo personale ricordo quanto ho già ritenuto di sottolineare in *Dopo e a lato*, cioè il modo del tutto esteriore col quale fu recepito dall'Islam il pensiero greco, essenzialmente come uso strumentale della logica (aristotelica) a fine di *dimostrazione* della razionalità del credo islamico, e comunque sempre, anche nel caso di al-Fârâbî, in subordine alla "verità" di esso, dei suoi obbiettivi; ne ho parlato anche in rapporto alla recezione del pensiero politico di Platone e all'assenza di riflessione su quello aristotelico.

Il pensiero greco venne soprattutto recepito tramite l'accoglimento delle elaborazioni neoplatoniche tardo antiche, che condusse di fatto fuori della "ortodossia" (in particolare all'Ismailismo) i falâsifa, tanto da divenire oggetto di specifica confutazione da parte di al-Ghazâlî e di Ibn Taymiyya. È appena il caso di ricordare il caso del neoplatonico Ğahm ibn Safwân (sul quale cfr. R.M. Frank, *The Neoplatonism of Ğahm ibn Safwân*, Le Muséon, 78, 1965) divenuto l'eponimo di quei generici "Ğahmiti" (cfr. *supra*, p. 891) sotto il cui nome il tradizionalismo del X secolo catalogava l'eresia emanazionista dei falâsifa. L'articolo di Frank mette in luce con argomentazioni e citazioni molto stringenti il rapporto di Ğahm con il Neoplatonismo, e questo ben prima (Ğahm muore nella prima metà dell'VIII secolo) che fosse tradotta la *Teologia di Aristotele*. Il pericolo della sua dottrina fu ben compreso da Ibn Hanbal e, più tardi, da Ibn Taymiyya, grande avversario del Neoplatonismo (cfr. *supra*, p. 898) non soltanto per i rischi panteisti inerenti al Neoplatonismo, ma anche perché la sua negazione -da buon neoplatonico- che Dio potesse essere "shay mawjûd", qualcosa di esistente (in quanto ontologicamente distinto dal Creato) e potesse avere attributi, faceva del Corano una cosa creata (e, per giunta, espressa tramite un uomo) non identificabile con una "Parola di Dio increata": *ciò che significava togliere assolutezza alla Rivelazione islamica*. Mi permetto di notare, a titolo personale, come questa perdita di assoluta certezza metta in crisi ogni pensiero della marginalità, cui sembra estranea ogni forma di scetticismo e di ironia, crisi che denuncia ancora una volta il fondamento originario del pensiero islamico.

Tornando all'articolo di Capezzone, egli vede dunque nella tradizione alchemica, non nei polemisti cristiani, la premessa del kalâm, contrariamente a M. Cook (cfr. *supra*, pp. 869-870) e ad altri (pp. 9-11). Il

kalâm era, a suo avviso, di un metodo condiviso da tutti (p. 11) e applicato tanto dai Cristiani quanto dai Musulmani.

L'introduzione di questo argomento da parte di Capezzone ha un significato ben preciso: mostrare come nei primi due secoli del califfato 'abbâside esistesse, nell'Impero, una koiné culturale premessa ad un clima di tolleranza e di scambio. Quanto ciò fosse una realtà fuori della corte e del Bayt al-Hikmah, lo vedremo poi; per ora mi limito a ricordare quanto segnala M.G. Balty-Guesdon, *Le Bayt al-Hikma de Bagdad*, Arabica, 39, 1992 a p. 136: il periodo dell'introduzione dei testi greci e della libera discussione fu in seguito *condannato come minaccia alla saldezza della comunità* -eterno incubo, come ho notato più volte, dell'Islam, in particolare del Sunnismo- subdolo tentativo di Bizantini e Cristiani.

L'argomento della koiné offre comunque a Capezzone l'occasione per una affermazione critica sul concetto di "influenza": secondo lui, quale che fosse la facies culturale dalla quale prese origine l'Islam, questo rappresenta comunque una realtà autonoma, una risposta nuova e originale alle esperienze storiche dell'area geo-culturale tardo-antica nella quale nacque (p. 11). Su ciò non si può che concordare, salvo che, per quanto modestamente ho ritenuto di comprendere, lo sguardo andrebbe rivolto più verso il basso che non verso l'alto, non al breve splendore della cultura di una corte, quanto alla cultura della marginalità, che precisamente in questi secoli prenderà il sopravvento con gli 'ulamâ' e con lo ahl al-hadîth. Capezzone prosegue poi affermando che la logica aristotelica fu avvertita dagli intellettuali musulmani come terreno epistemologico comune di una "unità di fondo" definita come *ahl al-kitâb* (ivi); ricorda le traduzioni da Aristotele e la presenza del Califfo alle dispute interreligiose (pp. 20-22). Questo gli permette di sottolineare (p. 12) che precisamente la logica aristotelica fu il fondamento della critica di al-Qâsim b. Ibrâhîm al "manicheismo" di Ibn al-Muqaffa'.

Poiché dobbiamo parlare presto di Ibn al-Muqaffa', è bene aprire una parentesi sull'argomento, perché l'attribuzione del testo al nostro *kâtib* è controversa, come controverso è il fatto che egli fosse stato Manicheo. Si vedano gli elementi congetturali in M. Cassarino, *L'aspetto morale e religioso dell'opera di Ibn al-Muqaffa'*, Soverato Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 44-45 e pp. 89-100; e si veda anche S. Shaked, *From Iran to Islam. Notes on some Themes in Transmission*, J.S.A.I., 4, 1984, che mostra in modo convincente come la cultura di Ibn al-Muqaffa' fosse fondata sul Mazdeismo, non sul Manicheismo (p. 50 sgg.). Interessante è anche il riferimento a P. Kraus, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, R.S.O., 14, 1933, che verifica un parallelo tra il discorso di Burzoe in *Khalîla e Dimna* e gli argomenti del cristiano Paolo il Persiano, vissuto ai tempi di Khosroe I. Su Paolo il Persiano, un Nestoriano convertito allo Zoroastrismo, cfr. D. Gutas, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baġdâd*, Der Islam, 60, 1983, pp. 247-249, che ne mette in luce il legame con l'aristotelismo della Scuola di Alessandria (di fatto un Neoplatonismo per quanto già trattato nel Cap. 2 di *Dopo e a Lato* a proposito del percorso "da Alessandria a Baghdad"); e per il discorso di Burzoe cfr. le pp. 42-58 di *Il libro di Kalila e Dimna*, a cura di A. Borruso e M. Cassarino, s.i.l. ma Roma, Salerno Editrice, s.i.d. ma 1991. Il citato parallelismo è stato ricondotto alla comune cultura neoplatonica diffusa alla corte sassanide ed evidente anche in tardi testi zoroastriani, come il *Bundahishn* (cfr. *supra*., pp. 820-821). Altra notazione relativa a questo argomento si può trovare in I.T. Kristó-Nagy, *On the Authenticity of al-âdab al-Sâġir*, A.O.H., 62,2, 2009, ove si sottolinea l'affinità tra il concetto ivi espresso che paragona Satana all'ignoranza, e un analogo concetto espresso in un tardo testo zoroastriano, il *Dênkard VI*, del IX secolo (cit. in Bibl. a p. 852 con il titolo *The Wisdom of the Sasanian Sages*). Ne emerge l'impressione che nel pensiero di Ibn Muqaffa' il ruolo determinante sia da attribuirsi alla cultura zoroastriana.

Tornando all'argomento del manicheismo di Ibn al-Muqaffa', è quindi necessario un chiarimento (per il testo di riferimento cfr. M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al Qâsim b. Ibrâhîm*, Roma, Re.A.N.L., 1927).

Se si analizza il testo edito dal Guidi, si vedrà che la tecnica *razionalista* di al-Qâsim è identica a quella usata da Ireneo contro gli Gnostici, tecnica brillantemente analizzata da Le Boulluec (cfr. *supra*, pp. 18-19) e che è stata definita "del centone": frasi completamente avulse dal contesto, prive di ogni riferimento alle esperienze esistenziali che ne sorreggono il senso, vengono facilmente ridicolizzate nella loro *apparente* assurdità. Ogni eresiologo è a suo modo un Razionalista, mentre Ibn al-Muqaffa', Manicheo o Mazdeo che fosse, è uomo con esperienza del mondo che denuncia -come gli Gnostici- l'esistenza in esso del Male come *concreta realtà*. Dopo di che, come vedremo *infra*, egli non è uno Gnostico e non rifugge dal mondo, al contrario, lo padroneggia da buon kâtib (segretario, funzionario dell'amministrazione) e impartisce regole di vita degne di un *Criticón* o di un *Manual de prudencia*. Non per nulla, D. Urvoy (cfr. *infra*) lo paragona a Baltasar Gracián. Capezzone (p. 14) fa comunque della vicenda una questione di lotta al Manicheismo.

Sull'argomento è anche opportuno ricordare l'analisi di G. Vajda, *Les zindîqs, etc.*, cit in Bibl. a p. 778, che ha esaminato le testimonianze degli eresiografi giungendo alla conclusione che tra gli zanâdiqa v'è di tutto, non soltanto dualisti ma anche shî'iti, estremisti e non. Vajda mette in luce che si trattò di un vasto movimento di pensiero iniziato al tempo degli Omeyyadi, e la mia personale impressione è che la persecuzione messa in atto dagli 'Abbâsidi, giunti al potere sull'onda di moti insurrezionali "iranici" e poi consegnatisi al Sunnismo avanzante tra le masse, ha tutta l'aria di una epurazione di antiche amicizie divenute scomode.

A questa lotta contro i "dualisti" ho già accennato, e la cosa deve considerarsi scontata in un rigido monoteismo quale quello islamico. Tuttavia il problema del cozzo di Ibn al-Muqaffa' con l'Islam degli 'ulamâ', come vedremo esaminando quel che resta delle sue opere, va oltre l'aspetto dottrinale, perché investe in primo

luogo le *conseguenze politiche* di questo aspetto, riguarda il possibile ruolo di interpretazione e aggiornamento della Legge da parte del Califfo, per non dire la proponibilità stessa di una Legge che pretende di *comandare il Bene e proibire il Male*. Il kâtib sa bene che i due sono intimamente connessi nella natura stessa di *questo* mondo. Da qui viene "*l'eresiografia come controllo poliziesco*", secondo Capezzone (p. 13, corsivo mio) motivato anche da presunti rapporti dei zanâdiqa con gli 'alîdi (p. 20). Capezzone nota anche (p. 14) il vezzo classificatorio dell'eresiografia, perché la classificazione è la miglior scelta per evitare di comprendere, fornendo al tempo stesso uno strumento facile da usare.

Con il controllo delle comunità si coniuga anche la decisione califfale di rimettere le vertenze interne ai vari gruppi religiosi, al giudizio delle rispettive magistrature ecclesiastiche (p. 17) i cui vertici sono integrati nell'apparato dai dibattiti che avvengono a corte (p. 18).

L'intreccio di filosofia e politica che caratterizza la vita di corte offre dunque a Capezzone l'occasione per introdurre la figura di Ibn al-Muqaffa' (p. 21 sgg.) del quale ricorda in primo luogo la *Risâlah fî 'l-Sahâbah* (cfr. *infra*) nella quale il ruolo politico del Califfo assurge anche a quello (e nell'Islam non potrebbe essere diversamente, per la natura stessa della sua Legge/Sharî'ah) di sovrano interprete della Legge religiosa (p. 22). Siamo allo scontro frontale con ahl al-hadîth e 'ulamâ', ma non soltanto: come vedremo *infra* è tutto il senso di una religione, che uno scettico come lui mette in discussione, *senza peraltro negarne il ruolo fondamentale*, a differenza di al-Warrâq e Ibn al-Râwandî. Il problema è infatti se il Califfo sia il Vicario di Allâh o del Profeta; su ciò Capezzone rinvia alla vicenda studiata da Crone-Hinds (cit. in Bibl. a p. 1014) una vicenda che è centrale nell'evoluzione dell'Islam che mi sforzo di mettere a fuoco. È infatti in gioco quel potere esegetico che, passato nelle mani dello ahl al-hadîth e degli 'ulamâ', porterà, tra Shâfi'î e l'XI secolo, alla fossilizzazione della Sharî'ah. Questo è il problema centrale della dinastia 'abbâside, come nota Capezzone (p. 24).

In questa disputa hanno un ruolo, a corte, gli intellettuali "dualisti" (manichei? mazdei? vedremo poi perché) di origine iranica, i quali, anche se convertiti all'Islam, sono portatori di una diversa e più mondanamente scettica cultura. "Dualismo" e Scetticismo son infatti più volte accostati, con ragione, da Urvoy: in entrambi i casi si esprime infatti il dubbio sulla credibilità di un'ideologica teodicea.

La presenza dei Mazdei nelle dispute di corte è ricordata da Capezzone (p. 25 in n. 52); tuttavia al riguardo va notato che la loro sfida aveva ben poche probabilità di cambiare il corso di un califfato che, pur venuto al potere sull'onda delle rivolte "iraniche", aveva scelto di consegnarsi al Sunnismo fondando il proprio assolutismo sulla neo-ortodossia (cfr. Cassarino, cit., p. 62): segno che ormai la massa islamica aveva decisamente scelto il proprio orientamento. Ha senso ricordare questo, perché è bene considerare i secoli VIII-X con un occhio ben diverso da quello che guarda agli splendori di una corte.

Dopo aver proseguito la propria trattazione con argomenti che esulano da questa limitata ricerca, Capezzone torna sull'argomento ricordando la vicenda della *mihna* (cfr. *supra*, p. 891) e il tentativo califfale di imporre il dogma del Corano creato, funzionale alla politica califfale come lo fu, nonostante l'apparente stranezza, la nomina abortita dell'ottavo Imâm duodecimano, 'Alî al-Ridâ', a proprio successore da parte di al-Ma'mûn (cfr. *supra*, p. 859): ciò avrebbe infatti contribuito a dare al Califfo quel potere sacrale di Imâm a lungo inseguito perché indispensabile al fine di condurre *politicamente* la Ummah in modo efficace. L'argomento è ampiamente trattato nei suoi vari risvolti, inclusi quelli biografici, da D. Sourdel,, *La politique religieuse du Calife 'Abbaside al-Ma'mun*, R.E.I., 30, 1, 1962. Sourdel mette in luce che questo era infatti l'obbiettivo politico del Califfo, per realizzare il quale avrebbe dovuto liberarsi dell'ipoteca posta sulla sua politica dal partito degli 'ulamâ' galleggianti sugli umori delle plebi di Baghdad: al-Ma'mun era infatti fautore di una politica di conciliazione e di tolleranza (all'opposto degli hanbaliti) ed era culturalmente vicino alla Shi'a, in particolare Zaydita, razionalista; e al razionalismo mu'tazilita, sostenitore del Corano creato: una dottrina che conferiva ben maggiori possibilità di intervento religioso per il Califfo, facendone di fatto il "Califfo di Dio" del quale s'è già detto nel primo capitolo di *Dopo e a lato*.

La Kraemer, come dal titolo della sua ricerca, affronta viceversa l'ultimo momento di possibile apertura dell'Islam ad una cultura non ancorata al tradizionismo, cioè l'epoca bûyide, che prende il nome dalla dinastia shî'ita impadronitasi di Baghdad nel 946, ponendo sotto tutela l'ormai imbelle califfato 'abbâside. Non a caso, a p. 36, ella parla di un intermezzo iranico tra il dominio arabo dell'Impero, che termina con il X secolo, e quello turco, che inizia con l'invasione selgiukide dell'XI. Questo intermezzo è da lei definito un "Rinascimento dell'Islam", cui mise fine il dominio selgiukide con la definitiva vittoria del Sunnismo (p. VIII).

La posizione della Kraemer è dunque molto netta nel valutare l'evoluzione dell'Islam, ma lo sguardo così direzionato illumina ancora una volta il ristretto ambiente della corte. Un "Rinascimento", perché sia veramente tale, deve provocare una svolta nella cultura; là si trattò viceversa, come agli inizi del califfato 'abbâside (e si ricordi che al-Ma'mûn ebbe un'educazione iranica) di una fiammata ristretta alla corte, condizionata all'esterno da un ambiente religioso ostile, destinata perciò a breve esistenza. Questo "ambiente religioso ostile" era l'Islam quale si era andato ormai configurando per l'opera delle proprie intellighentzie minute: i raccoglitori di ahâdîth, gli 'ulamâ', gli esperti del fiqh, tutto un mondo che aveva portato alla vittoria il dogma del Corano increato, aveva inventato la Sunnah, aveva fossilizzato la Legge. Un percorso che diverrà mainstream anche fuori del Sunnismo, relegando le divergenze ad abominevoli eresie. Non per nulla l'Islam è stato definito come una religione dalle molteplici ortodossie, divergenti tra loro ma convergenti nell'espungere le frange minoritarie.

D'altronde, quando la Kraemer esalta l'opera di al-Fârâbî (p. 3) sembra porre eccessivamente l'enfasi sul ruolo della "filosofia": come credo di aver mostrato, infatti, nel mondo islamico anche la filosofia è comunque rivolta a razionalizzare l'intangibile Rivelazione, salvo correre il rischio di cadere nell'eresia, tant'è che al-Fârâbî e Avicenna -come, a maggior ragione, Sijistânî e gli Ikhwân as-Safâ'- sono visti in connessione con l'Ismailismo, cioè con il possibile sviluppo dell'Islam come religione "in progress", un'opzione che la grande maggioranza dei Musulmani di ogni confessione ha rifiutato.

Quanto poi alla natura di questa filosofia, nota la Kraemer giustamente che, nonostante una metafisica neoplatonico-aristotelica, la filosofia politica rimase platonica (p. 6), argomento lungamente discusso in *Dopo e a lato*. La cosa, a mio avviso, è di un certo rilievo. Questo scollamento tra la metafisica e la politica costituisce infatti un indizio preciso di quanto affermo, anche in rapporto al fatto, notato da molti, che l'Islam non prese mai in considerazione la *Politica* di Aristotele pur disponendo della sua traduzione. La filosofia politica platonica, che mal si lega ad una metafisica neoplatonico-aristotelica, ha tuttavia il pregio di proporre una comunità assai vicina a quella del mito islamico, non certo nelle strutture ma sicuramente negli esiti: una comunità nella quale il dissenso non è elemento fecondo di mutamento, ma errore da correggere in rapporto ad un modello intangibile. La differenza è soltanto in *chi* stabilisce il modello: se l'élite dei filosofi (magari le avanguardie rivoluzionarie dei "solitari" di Ibn Bâğğa) o la diffusa e variopinta comunità di giurisperiti, 'ulamâ' e tradizionisti; ma il modello in entrambi i casi è eterno, o perché platonicamente "vero", o perché scritto in un libro celeste. Il nodo fu tagliato da al-Ghazâlî, non senza coerenza teorica e motivazioni pratiche. Infine e concludendo, se posso permettermi un'ulteriore notazione, questa indifferenza iniziale ad una evidente incongruenza tra metafisica e filosofia politica, mostra il modo del tutto strumentale con il quale fu recepita la "filosofia", cioè come mero strumento razionale a sostegno della Rivelazione. Quando si videro i pericoli della filosofia per la Rivelazione, la "filosofia" fu rifiutata.

Quanto limitatamente "rinascimentale" fosse poi il quadro collettivo, lo ammette implicitamente anche la stessa Kraemer quando a p. 14 giustifica gli esiti ambivalenti dei falâsifa -sui cui limiti mi sono espresso- in rapporto alla avventurosa dottrina straussiana della dissimulazione (cfr. *supra*, p. 839 e pp. 942-943) secondo la quale si tratterebbe di concessioni al mainstream per evitare persecuzioni.

Sembra infatti evidente che all'ecumenismo di corte corrispondesse ben altro clima, sia nella popolazione che nella stessa politica califfale. Basti pensare alla sorte riservata nel 922 al grande mistico al-Hallâj, colpevole sia di una interpretazione puramente spirituale della Legge, sia di aver proclamato quella parentela di umano e divino che è il punto d'arrivo di tutte le eterodossie, anche occidentali, sulla scorta della lettura neoplatonica della Creazione.

Anche il quadro della Baghdad bûyide, quello, per intenderci, della sua popolazione, che ci presenta M. Canard (cit. in Bibl. a p. 817) è assai poco idilliaco, e benché i Bûyidi molto facessero per restituire un minimo di tranquillità e benessere dopo il crollo del potere califfale, non per questo cessarono i tumulti. Ora, se dietro il disagio c'era la crisi economica e amministrativa della capitale, nondimeno su tutto ciò -e al fondo di tutto ciò- v'era un clima di lotta religiosa nella quale un ruolo significativo era giocato dal violento e intollerante tradizionalismo hanbalita che agitava ciò che Canard definisce "la populace" cioè le plebi urbane. Il quadro di quella Baghdad sembra sconfortantemente simile a quello della Baghdad odierna, come su nulla fosse cambiato in un millennio: quotidiana era la lotta sanguinosa tra shî'iti e sunniti, non certo controllata da un governo imbelle e ondivago. I Bûyidi conobbero la realtà della montante intolleranza anche all'interno del proprio stesso esercito, formato di fanteria iranica, shî'ita, e di cavalleria turca, sunnita, in lotta tra loro. Il successivo avvento selgiukide alla metà dell'XI secolo coincise con l'affermazione sunnita e con la fine del confronto religioso che era stato tenuto vivo all'interno della Dâr al-'Ilm.

Su questo quadro conviene anche la Kraemer (pp. 50-52); anche in questo stesso periodo si può registrare il grande fermento culturale promosso dai nuovi dominatori, ad un livello che però sembra remoto dalla realtà delle masse. È significativo notare che le due grandi linee di sviluppo culturale che avrebbero potuto emergere dal fondamento islamico -la linea della mistica e della teosofia che ebbe seguaci anche a corte (Canard, p. 275) e quella neoplatonica dell'Ismailismo, con gli Ikhwân as-Safâ'- saranno alla fine emarginate dallo hanbalismo e dal tradizionalismo delle masse, e che quando il Sunnismo si affermò con i Selgiukidi, il nuovo potere ebbe come primo problema politico la fondazione delle madrase, per poter tenere sotto controllo questa ingovernabile religiosità popolare. In questa che è al tempo stesso resa alla, e governo della, religiosità popolare di massa proiettata su un passato mitico, si assiste allo spegnersi delle possibilità evolutive dell'Islam *che non finirono, ma rimasero marginali*.

A questo allude D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion, 1996, quando parla di "svolta dell'XI secolo" (p. 177); ed è significativo anche notare che precisamente alla metà del X secolo inizia anche la svolta nell'ambito della Shî'a che conduce all'elaborazione dell'imâmismo duodecimano e alla sua robusta opera eresiologica, condotta nel tentativo di allontanare da sé ulteriori sviluppi "gnostici" dagli esiti eversivi; esiti che tuttavia torneranno come nuovi polloni da antiche radici quando, con i Safavidi, la Shî'a diverrà una vera e propria Chiesa.

Il testo di Urvoy merita di essere seguito perché il suo nucleo principale (accanto al quale scorrono altre narrazioni) è costituito da una riflessione sul rapporto che si poteva stabilire, e che tentò di stabilirsi, tra il rigido monoteismo islamico e la riflessione scettica del dualismo iranico, un rapporto che fu chiuso con

l'affermarsi di una "ortodossia" per la quale "il dissenziente diviene eretico rispetto a una.....tradizione" (cfr. *supra*, p. 899); "ortodossia" retta sul tardo dogma del Corano increato.

Già ad apertura il testo di Urvoy si mostra assai polemico nei confronti di una tradizione accademica che ignora il dissenso presente inizialmente nel mondo islamico (pp. 9-10) e la violenza e l'intolleranza del Profeta (pp.23-25) per giungere ad affermarsi; notiamo anche -ed è questa la notazione che più m'interessa, anche perché la condivido- che c'è una continuità tra l'affermazione degli 'ulamâ', il pensiero di Ibn Taymiyya e il Wahhâbismo (con il che siamo alle soglie del moderno fondamentalismo neo-salafita) sulla base di una cultura di massa che Urvoy definisce "furori popolari".

Urvoy focalizza l'approccio di Ibn al-Muqaffa' all'Islam come lo sguardo critico che ogni monismo è destinato a subire allorché venga a contatto con un pensiero nel quale la Ragione stessa, confrontata con *l'esperienza* del Male, conduce al dualismo e di qui ad un approccio scettico. Del resto, già Gabrieli nel suo pionieristico studio su *L'opera di Ibn al-Muqaffa'*, R.S.O., 13, 1932, parlava di "grandioso tentativo gnostico di interpretazione dell'universo e dell'uomo" (p. 242) in polemica con la teodicea islamica (p. 243).

Ibn al-Muqaffa', dice Urvoy, attacca il fideismo religioso e difende la saggezza politica; non rifiuta il Corano, perché ritiene che la ragione umana debba essere sorretta dalla Rivelazione, ma rifiuta le minuzie rituali (pp. 44-45). Non rifiuta una religione istituzionale, ma difende il giudizio individuale (p. 51). Urvoy prosegue esponendo gli argomenti presenti nei vari testi attribuiti al kâtib persiano e ne mostra la logica di un convertito che è comunque portatore di una cultura diversa da quella in via di affermazione nell'Islam, tanto che lo si può considerare un autore-cerniera nell'immissione della cultura iranica (persiano-greca) che resterà vivace nel IX-X secolo. Di questa cultura, l'elemento fondamentale, per i temi che stiamo seguendo, è quello relativo al ruolo del giudizio personale (*ra'y*) affidato al Sovrano, per il suo diritto divino a controllare l'applicazione della religione: elemento della cultura sassanide contrastante con quella maturata nell'Islam, come ci ricordano le vicende del "God's Caliph" e della mihna.

Il tentativo di Ibn al-Muqaffa' era stato reso possibile perché, come nota J.E. Lowry, *The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa' on Interpretation, Authority and the Structure of Law*, J.A.O.S., 128, 2008, questa scelta di attribuire la suprema autorità religiosa al Califfo si motivava con l'esigenza di dare unità non caduca ad un Impero multietnico, multiculturale e multireligioso a causa della diversità dei popoli conquistati, alla quale una soluzione poteva venire dall'esperienza maturata nel plurisecolare impero sassanide. Lowry mette però anche in luce le ragioni di un prevedibile fallimento, da ricercarsi non soltanto nell'evoluzione che nel frattempo aveva caratterizzato l'Islam, ma anche nel suo stesso fondamento messianico, che tale evoluzione aveva concretato sotto forma di una "Legge" elaborata dai *fuqahâ'* al di fuori di ogni impronta governativa. Fondamentale sarebbe stato viceversa organizzare una nuova sintesi, come nota I.T. Kristó-Nagy, *La lumière et les ténèbres dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' (mort vers 757 après J.C.)*, A.O.H., 61,3 2008, p. 267, in un momento nel quale si erano dissolti i vecchi quadri e si era messa in movimento una nuova società. L'occasione storica, come sappiamo, andò perduta per l'Islam, che al livello delle masse si andava ormai consegnando al tradizionismo e al tradizionalismo. Non sembra dunque casuale che Ibn al-Muqaffa' attaccasse gli esiti bifronti generati da questa deriva, il Khâridjismo e il quietismo (Urvoy, p. 43) entrambi sintomo di un'assenza di rapporto culturale con il problema del potere e della governabilità, eterno limite della marginalità *che partorisce atopie*.

A maggior ragione mi sembra perciò significativo seguire lo schema interpretativo proposto da Kristó-Nagy per il pensiero di Ibn al-Muqaffa', il cui ragionamento è interessante perché fondato sull'interiore coerenza di tutti gli scritti tradizionalmente attribuiti al nostro kâtib. Secondo Kristó-Nagy infatti, sarebbero di Ibn al-Muqaffa' non soltanto i due *âdâb* (pl. di âdab), la *Risâlah fî 'l-Sahâbah* e *Al-Durra al-Yatîma*, ma anche la critica al Corano e i contestati passi "manichei" riferiti da al-Qâsim, sui quali altri studiosi si sono espressi in senso contrario. Questi ultimi ci interessano in modo particolare, perché il sottile ragionamento di Kristó-Nagy consente di sottolineare e rinforzare quanto sopra osservato circa i metodi di critica universalmente adottati dagli eresiologi, improntati ad un Razionalismo tanto tranchant quanto, di fatto, semplicistico, deviante e, vorrei dire come dissi per Tertulliano, militaresco.

Il punto di partenza è il quadro politico all'avvento degli 'Abbâsidi. A quel momento, nota Kristó-Nagy, l'Islam, benché religione dei conquistatori, era ancora minoritario nel vasto impero; perciò, nonostante la situazione spingesse il potere ad una dura repressione del dissenso di ogni genere (la mihna, la lotta contra la zandaqah) il pensiero non-conformista era ben vivo presso gli intellettuali eredi della tarda antichità. Qui egli introduce una prima osservazione dal tono sbrigativo che meritava un maggiore sviluppo, perché molto significativa: il non-conformismo messo a tacere come zandaqah riemergerà come filosofia neoplatonica, l'opposto (apparente) del dualismo, che va in parallelo con l'elaborazione mistica sempre presente nell'Islam, il Sufismo (p. 271).

Ora, ciò che tiene unito questo ragionamento sono una serie di passaggi sottintesi, alcuni dei quali accennati in seguito da Kristó-Nagy, altri emergenti da quanto avevo notato *supra* alle pp. 897-898 a proposito dell'opera di al-Ghazâlî, che viene illuminata da un articolo di D. Burrell, *Islamic Philosophical Theology and the West*, Islamochristiana, 33, 2007. Burrell nota che la critica di al-Ghazâlî ai falâsifa è rivolta essenzialmente all'emanatismo, che priva Dio di una Sua volontà di creazione; e che l'uso della Ragione, sempre secondo al-Ghazâlî, può essere esercitato soltanto alla luce della Rivelazione. Per conseguenza il suo pensiero -che termina

nel Sufismo- *non chiude la strada alla filosofia nell'Islam*, ma la indirizza verso quello che sarà poi lo splendore della teosofia ishrâqî. Su questo piano la grandezza del pensiero islamico si fonda su una schiera di nomi, dei quali citai soltanto i più illustri a p. 898.

C'è poi un altro passaggio del ragionamento che è esplicitato da Kristó-Nagy e che richiede un retroterra sul quale non mi dilungo perché dovrebbe esser chiaro a chi ha seguito questo testo. Esso risiede nella totale ambivalenza di monismo e dualismo, in quanto approdi alternativi della Ragione applicata alla religione, tali da rinviarsi eternamente l'un l'altro a meno di non arrestare volontaristicamente (e arbitrariamente) l'uso della Ragione su una delle due *mete*, intendendo il vocabolo "meta" nel senso di punto di svolta del circolo eterno: il grande ruolo di Ibn al-Muqaffa' nella storia del pensiero islamico è quello di un uso della Ragione *non strumentale*, non cioè come terreno argomentativo comune fondato sulla logica, (quello del quale si occupa Capezzone) ma come *esigenza della coscienza* (Urvoy, in Kristó-Nagy, cit., p. 280).

Premesso dunque che, per non appesantire queste righe, rinvio la conoscenza diretta del pensiero di al-Muqaffa' ai testi già citati, ai quali aggiungo quanto meno Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa' "conseilleur" du Caliphe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, che contiene testo e traduzione della *Risâlah fî 'l-Sahâba*; e *Il libro di Kalila e Dimna*, cit., nonché *Il Galateo maggiore*, Intr. versione dall'arabo e note di P. Spallino,Palermo, Officina di Studi Medievali, 2004; proseguo con il testo di Kristó-Nagy per il quale Ibn al-Muqaffa' "è un autore di importanza primordiale, perché è l'ultimo anello della tradizione spirituale dell'Iran pre-islamico" e "un rappresentante eminente dello Scetticismo". Le due cose sono connesse perché il dualismo (mazdeo o manicheo, non importa) emerge dall'uso scettico della ragione nei confronti di qualunque teodicea; ma ciò che più importa è che il suo contributo, secondo Kristó-Nagy, avrebbe potuto essere fondamentale per definire un diverso ordine islamico,. Resta il fatto che il tentativo fu liquidato, e questo mi sembra un indizio eloquente dell'evoluzione irreversibile di un Islam che stava costruendo una propria "ortodossia" sulle pulsioni popolari veicolate dallo *ahl al-Sunnah wa 'l-jamâ'a*.

Tornando a Kristó-Nagy, l'unitarietà dei vari testi attribuiti ad al-Muqaffa', da lui ritenuti tutti effettivamente autentici, nasce non soltanto dal rinvio speculare delle citazioni che egli produce, tutte improntate al vaglio razionale della *credibilità* della Rivelazione, ma anche dal fatto che la presunta irrazionalità delle attestazioni "manichee" prodotte da al-Qâsim, è soltanto apparente, perché essa nasce, come vedemmo già nel caso degli Gnostici derisi da Ireneo, *dal metodo messo in atto dall'eresiologo per giungere al risultato voluto*. La Luce e la Tenebra del discorso "manicheo" di Ibn al-Muqaffa', rappresentano un dualismo destinato a risolversi in monismo perché, come ho fatto notare sempre nell'esposizione di ogni sistema "dualista", alla fine è sempre la Luce, la ragione, a mettere ordine nel Male che è disordine, e a superarlo, evento del quale è responsabile *ciascuno a titolo individuale*. Il Male è una quotidiana esperienza, perciò è reale, ma tocca a noi superarlo e a portare ordine in *questo* mondo: *altissimo impegno etico che tuttavia revoca in dubbio l'ipotesi di un mondo "buono" creato da un Dio "Sommo Bene"*. L'ingenuità delle teodicee -non esclusa quella illuminista!- è l'aporia di tutti i monismi e i Razionalismi, non è buon uso della ragione (con la minuscola) e può condurre soltanto allo Scetticismo. Un'aporia che, ironicamente, *tende a fare del Dio delle Rivelazioni una copia del melenso dio dei filosofi*, deriva alla quale sembra essersi sottratto, in occidente, soltanto Böhme. Come nota Kristó-Nagy (p. 281 nel testo e in n. 31, dove è riportato un passaggio della tesi di dottorato di M.H. Browder) quello di Ibn al-Muqaffa' è un Manicheismo (o un Mazdeismo, se, come sembra, Shaked coglie nel segno) totalmente demitologizzato; egli va al di là del Manicheismo e "arriva" a una dimensione filosofica che è probabilmente immanente a questa religione.

Nota Kristó-Nagy (p. 282) che nella logica manichea (ma, vorrei aggiungere, anche zoroastriana, perché il Manicheismo nasce su quello sfondo) la Luce (il Bene) deve difendersi dall'attacco delle Tenebre (il Male) penetrandolo: *è un sacrificio che la ragione deve compiere per difendersi*. Non per caso lo zoroastrismo parla di *gumečisn*, mescolanza, *che è il grande problema del reale*. Ora, nota sempre Kristó-Nagy, questa è la constatazione che guida Ibn al-Muqaffa' tanto nella sua critica dell'Islam, quanto nella saggezza suggerita a Califfi e cortigiani, tanto negli âdâb quanto nella *Risâlah fî 'l-Sahâbah*; questo è il carattere tutto *politico* del suo pensiero e della sua opera di kâtib. *La sua è una filosofia politica critica nei confronti del semplicismo di una religione/politica che, insisto, è figlia di una cultura della marginalità*. Gli esempi in tal senso sono tantissimi in *tutte* le sue opere (che perciò sembrano tutte della stessa mano, se non si cade nei tranelli degli eresiologi) e sono inviti a non cadere mai nel semplicismo di chi divide il Bene dal Male. Tanto per citarne uno, il paragrafo 40 della *Risâlah fî 'l-Sahâbah* (citato anche da Kristó-Nagy a p. 280 in n. 27) avverte che vi sono circostanze nelle quali *la menzogna può essere più giusta della verità*. Anche l'ipocrisia può essere un'arma a disposizione del bene comune, *in una logica che però è ben diversa da quella della taqiyya suggerita dall'Islam*. Non si tratta infatti di esercitare la riserva mentale per difendere una granitica convinzione, ma della convinzione *che non è tutto Bene o tutto Male ciò che tale sembra* (un'esauriente esposizione del concetto islamico di taqiyya si può trovare ne *Il diritto islamico*, cit. alle pp. 418 sgg.). In ciò è giusto attribuire all'opera di Ibn al-Muqaffa', nonostante la ripetitività degli stessi temi banalizzati negli "specchi dei Prìncipi" un significato e una dimensione ben altrimenti rilevanti: egli rappresenta infatti l'utopico momento di svolta culturale che non vi fu. Il pensiero di Ibn al-Muqaffa' sviluppa un'etica dell'autocritica e della comprensione altrui, che mostra l'eredità di una cultura e di una civiltà raffinate e che impone lo *sviluppo* della ragione critica: in ciò si compendia il significato della

parola *âdab*, che è innanzitutto conoscenza del mondo: cfr. P. Charles-Dominique, *Le système étique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épîtres dites "al-Saġîr" et "al-Kabîr"*, Arabica, 12, 1965.

D'altronde, per quanto riguarda il suo presunto manicheismo, sembra che Ibn al-Muqaffa' respingesse tanto la Creazione quanto la Profezia: posizione niente affatto manichea e ben suffragata dalle parole che gli si attribuiscono (cfr. Kristó-Nagy, cit., pp. 285-286).

È bene tuttavia chiarire che Ibn al-Muqaffa' non era affatto un avversario della religione (come sarà nel più elementare, anche banale, Razionalismo di al-Warrâq e di Ibn al-Râwandî); egli teneva piuttosto a distinguere il ruolo della Ragione da quello della religione, assegnando a quest'ultima il ruolo principale, ancorché non esclusivo. Kristó-Nagy, *Reason, Religion and Power in Ibn al-Muqaffa'*, A.O.H., 62, 3, 2009, riporta infatti a p. 291 un passo dello *Âdab al-Saġir* nel quale si afferma che la differenza tra religione e opinione (*al-i'mân wa al-ra'y*) è che la prima è sorretta dalla fede, mentre l'altra si afferma con la disputa. Disputare in materia di religione significa dunque far di essa un'opinione, e chi ne fa un'opinione inizia a stabilire delle regole (*shar'â*) e chi fa regole non ha religione. La distinzione tra le due è necessaria precisamente perché hanno qualcosa di simile.

Ribadendo questo concetto in un passaggio (ivi, p. 292) di *Al-durra al-yatîma*, Ibn al-Muqaffa' afferma poi che l'eretico (*al-bid'*, l'innovatore) genera incertezza e dubbio (*al-shak wa al-zan*) precisamente perché fa della religione un punto di vista. Chi è certo di una cosa non ha bisogno di spiegarla, perciò *nessuno prende alla leggera la propria religione quanto chi fa della propria o altrui religione una religione incontrovertibile* (*dîn mafarûḍ*). Tutto questo ha un significato preciso: *la religione è fondamento, in essa si crede perché la Ragione non è in grado di fondarla*, essa è oltre le opinioni e le dispute e fonda la comunità. In termini già usati potremmo dire: una società ha bisogno di un mito di fondazione. Noto per inciso una singolare coincidenza con Rûmî, *Mathnawî*, III, 1510-1512; soprattutto mi sembra di vedere delle assonanze con al-Ghazâlî, e non mi sembra casuale che entrambi, tanto Ibn al-Muqaffa' quanto al-Ghazâlî, abbiano riflettuto sul più volte citato *Testamento di Ardashîr*. Mi sembra inoltre cogliere il segno Kristó-Nagy quando conclude (p. 299) che per Ibn al-Muqaffa' la religione "è *innanzitutto* (corsivo suo) una necessità politica" a causa dei limiti intrinseci alla Ragione umana. Lo Scetticismo è, in lui, strumento *positivo* di governo.

Per comprendere questo rapporto tra Ragione e religione, che appare difficile da inquadrare per chi insista in un approccio rinchiuso nelle strutture dell'ideologia di Occidente, che, tra l'altro, fa apparire quanto meno "esoterico" il razionale atteggiamento di al-Ghazâlî, è opportuno tornare al citato testo di Urvoy nel quale, al pensiero di Ibn al-Muqaffa', viene fatto seguire quello di Ishâq b. Hunayn, arabo cristiano e grande traduttore dal greco, come il figlio Hunayn b. Ishâq. La sua opera appartiene al dibattito tra religioni stimolato dalla corte 'abbâside, e in essa si contesta il concetto stesso di "dimostrazione" della "verità" di una religione in base alla logica (il metodo comune dei partecipanti ai dibattiti). Infatti, nota Ishâq b. Hunayn, *in campo religioso il presupposto stesso del ragionamento* è l'assenso ad una dottrina ricevuta per tradizione, e *su questa base vengono costruiti i ragionamenti* per distinguere il vero dal falso, su una base cioè, che *costituisce un a-priori del ragionamento stesso* (Urvoy, cit., p. 81). Vorrei sommessamente ricordare quanto aristotelico sia questo passaggio: vedi quello di *Eth. Eud.*, 1248a che ho citato a p. 915; e vorrei anche sottolineare come risulti, per conseguenza, strumentale l'uso della Ragione nei dibattiti religiosi, perché la ragione, come notava al-Ghazâlî, non può che fondarsi su una Rivelazione che ne costituisce il presupposto.

Su questo punto trovo interessante un'osservazione di Urvoy (p. 93), che così argomenta: poiché il conflitto tra i tre monoteismi si fonda sull'accoglimento di testi differenti ma fondati sul medesimo nucleo, del quale ciascuno pretende di fornire il significato, è impossibile per ciascuno prendere in considerazione le argomentazioni degli altri, se non come forma di rispetto ecumenico. Andare oltre significherebbe abbandonare una religione per un'altra o cadere nel sincretismo "che è la negazione stessa del pensiero".

Mentre per la prima parte del ragionamento non si può che concordare, sulle parole conclusive che ho riportato tra le virgolette mi permetto di fare un'osservazione: perché, se è certamente vero che ogni sincretismo è una costruzione artificiale, è anche vero -così, almeno, ritengo e ho sempre sostenuto- che le eterodossie "teosofiche" dei tre monoteismi mostrano interessanti possibilità di convergenza perché tutte si risolvono, spinte all'estremo, *nell'abolizione della Legge, che è il caposaldo di ogni ortodossia: e l'ortodossia è ciò che divide e che, in qualche misura, è nato per dividere*. Non per nulla, ricordo, l'eterodossia cristiana formulò, con Weigel, la religione "dei cuori" (cfr. *supra*, pp. 500-501) che non fa distinzione tra le fedi di origine.

Perciò, nota Urvoy, il dualismo è il vero pungiglione critico per ogni forma di monismo; argomento che ho già esposto e che Urvoy riprende ricordando la dottrina dello *Škand Gumânîk Vičar*, un testo mazdeo di epoca post-islamica, che, come il già citato *Bundahishn*, rilegge e "teosofizza" il mito zoroastriano alla luce dell'emanatismo. *Il dualismo*, dice Urvoy, *costituisce l'inquietudine costante dei teologi che il monoteismo costringe a improbabili teodicee* (corsivo mio), a loro volta facile oggetto una critica di stampo prettamente razionalista, nei cui confronti la replica degli eresiologi musulmani sembra erede di quella cristiana, siriaca (p. 99). Urvoy parla di una loro tensione etica ad assolutizzare l'ideale, che la logica tende a relativizzare; di fatto vorrei ricordare quanto notato già *supra* a p. 158 riportando le opinioni del Morghen a proposito delle eresie "popolari" del nostro Medioevo: questa tensione della quale parla Urvoy mostra come i cosiddetti "monoteismi" sostituiscano il dualismo ontologico e metafisico con un dualismo "antropologico ed etico"; soprattutto etico, direi, che fa riferimento non più al Bene e al Male, ma ai "buoni" e ai "malvagi" rispetto ad un codice. *Si tratta*

di uno spostamento necessario della duplicità dell'esperienza verso una duplicità dei comportamenti, al fine di restituire non soltanto unicità, ma soprattutto univocità al Principio ontologico e metafisico. I due approdi, quello monoteista e quello dualista, in radicale contrasto reciproco costituiscono un esempio da manuale della contraddittorietà degli esiti della Ragione, e delle ragioni degli Scettici. All'origine di essi ci sono le diverse *convinzioni*, che non hanno alcuna *dimostrazione cogente*, sono radicate nell'Erlebnis.

Urvoy introduce subito dopo la figura di al-Warrâq, forse morto nell'861-862 e forse condannato come *zindîq*. Al-Warrâq è una figura interessante, perché fu mu'tazilita e perché non è certo che fosse divenuto realmente un Manicheo; ancor più interessante è il modo con il quale Urvoy tenta di ricostruire il percorso del suo pensiero, perché mostra i limiti cui va incontro la razionalità mu'tazilita allorché applicata ad un Islam ormai consegnato al Sunnismo (pp. 102-117; cfr in particolare p. 111 e la critica del pellegrinaggio alla Mecca). Nota infatti Urvoy che forse al-Warrâq volle applicare all'Islam la stessa critica razionale che aveva rivolto, come Musulmano, alle altre religioni, in particolare al trinitarismo dei Cristiani delle tre appartenenze mediorientali, Nestoriani, Monofisiti e Melkiti.

In questo tentativo infatti, egli non poteva che scontrarsi con la montante onda sunnita, tradizionista e tradizionalista, per la quale l'ortodossia si fondava esclusivamente sulle norme raccolte tramite ahâdîth dalla dubbia veridicità, con il risultato di rendere pilastri della religione consuetudini che ben poco potevano motivarsi al vaglio della razionalità, quand'anche non risalivano persino all'epoca pre-islamica, come il pellegrinaggio alla Mecca (cfr. *supra*, p. 1036). Quanto al suo presunto manicheismo, esso fu forse ipotizzato perché v'erano istanze di esso che egli trovava razionali, come l'avversione allo spargimento di sangue; le stesse aspirazioni che muovevano i Manichei, al di là dei loro rutilanti miti, gli apparivano razionali.

In altre parole, e per tradurre il discorso all'interno di un problema che ho sempre posto in evidenza, contrariamente allo strumentale (e non sempre "onesto") Razionalismo degli eresiologi, sembra che egli si sforzasse davvero di comprendere le *ragioni* altrui, evitando di fissarsi sulle apparenti assurdità dei miti nei quali esse venivano veicolate. Sotto questo aspetto è interessante quanto nota C. Colpe, *Anpassung des Manichäismus an den Islam*, Z.D.M.G., 109, 1959. Colpe, secondo il quale il consolidamento della "ortodossia" islamica (leggi: del Sunnismo) sarebbe avvenuto nello scontro con la religiosità irano-mesopotamica, nota una qualche ragione nella tendenza dell'eresiologia musulmana a sovrapporre ghuluww e zandaqa, dietro entrambi i quali l'elemento comune era individuato nello *hulûl*, la reincarnabilità dello Spirito. In particolare nota poi che il Manicheismo di al-Warrâq tende a demitologizzarsi per adattarsi alla polemica con l'Islam, e che ciò avviene attraverso un processo di "neoplatonizzazione" della dottrina (fenomeno che abbiamo notato anche per i testi zoroastriani). Indubbiamente si tratta qui di un processo che tende a generare sovrapposizione con il ghuluww.

La cosa che però più colpisce (Urvoy, p. 114) è la critica di al-Warrâq all'attendibilità della Profezia in generale, quindi anche di quella islamica, con un'argomentazione che ricorda la velenosa battuta di Hobbes (cfr. *supra*, p. 838). Infatti la Rivelazione è per al-Warrâq cosa di per sé di dubbia credibilità in quanto testimoniata esclusivamente dalla parola del Profeta che assicura di averla ricevuta. Tutto ciò si inquadra in una critica generale di al-Warrâq all'utilità stessa degli asânîd, perché, per quanto essi possano essere eventualmente verificati, essi finiscono comunque col far capo a un testimone unico, l'originatore dello hadîth. Al-Warrâq fu dunque un teologo razionale, contrario alla corrente maggioritaria che ormai configurava la propria fede come "fede in una tradizione" (p. 116). Appare quindi evidente quale fu il suo isolamento, tanto che, verosimilmente per le sovrapposizioni messe in luce da Colpe, fu anche sospettato di simpatie shî'ite: è l'isolamento di chi vorrebbe rapportarsi alla religione su un metro *inaccettabile e inconcepibile per il vittorioso Sunnismo*.

Amico e, inizialmente, seguace di al-Warrâq, fu Ibn al-Râwandî, nato tra l'820 e l'830 e morto non si sa quando, poiché la data è da porsi tra i due estremi dell'864 e del 912 (!). Egli fu "il più famoso empio della storia dell'Islam" (Urvoy, p. 117); tuttavia tra lui e al-Warrâq non vi fu identità di pensiero, anche se entrambi si configurano come sostenitori della Ragione. Fu autore di numerosi testi, ricordati da Urvoy; qui mi soffermerei essenzialmente sul *Kitâb az-Zumurrud (Libro dello Smeraldo)* e sul *Kitâb ad-Dâmigh (Libro irrefutabile)* che costituisce una critica radicale al Corano.

Sul primo si possono prendere a riferimento, oltre ad Urvoy, gli articoli di P. Kraus, *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitâb az-Zumurrud des Ibn ar-Râwandî*, R.S.O., 14, 1933-1934 e di S. Stroumsa, *The Blinding Emerald: Ibn al-Râwandî's Kitâb al-Zumurrud*, J.A.O.S., 114, 1994 e *The Barâhima in Early Islam*, J.S.A.I., 6, 1985. Kraus ha tradotto il testo originale (ismailita, i *Majâlis Mu'ayyadiyya*, Atti di al-Mu'ayyad) che riporta i frammenti del testo di Ibn al-Râwandî, e di questi frammenti ha dato la traduzione, dalla quale ha ricavato la trama verosimile dell'opera originale, non senza avvertire sui rischi di falsificazione che si presentano nelle tarde recensioni dei cacciatori di eretici (p. 94). È da notare che le critiche razionali all'Islam, operate da Ibn al-Râwandî, sono attribuite ai "Brahmani": personaggi misteriosi che Kraus ritiene invenzione dell'autore, mentre Stroumsa *The Barâhima, etc.*, cit., ha potuto stabilire trattarsi con tutta verosimiglianza degli Indiani intervenuti ai colloqui interreligiosi articolati *sul solo piano della logica aristotelica* dei quali si è interessato Capezzone (cfr. *supra*, p. 1111).

Per quanto concerne l'oggetto delle critiche, esse si rivolgono innanzitutto alle obbligazioni rituali (il pellegrinaggio e i suoi riti, i riti di purificazione, etc.) ma anche alla pretesa "inimitabilità" del Corano, comunque non una prova della sua verità; al preteso aiuto divino nella battaglia di Badr, che, stranamente, non si sarebbe ripetuto a Uhud; ai miracoli; vi si sostiene inoltre l'eternità del mondo; la "Rivelazione" è ricondotta alla

guida politica di una comunità; il Corano sarebbe pieno di assurdità. La Rivelazione in sé appare inutile, perché è inaccettabile in ciò che è contrario alla Ragione, mentre è cosa ovvia là dove coincide con il convincimento razionale.

L'analisi della Stroumsa (*The Blinding Emerald, etc.*, cit.) va oltre ed è più sottile, perché tende ad enucleare la possibile posizione di Ibn al-Râwandî, la cui natura di eretico era stata messa in dubbio da Van Ess; soprattutto interessante appare per quanto riguarda il rapporto di questi con al-Warrâq. Certamente significativa è la sua osservazione (p. 163) circa la nostra scarsa conoscenza dello sviluppo della teologia nel IX secolo e lo stato del dibattito: forse, ciò che fu in seguito condannato come scandalosa eresia era a quel tempo argomento aperto. Questa osservazione è da tenere in considerazione in funzione del fatto che soltanto con l'avvio dell'XI secolo si assiste al definitivo trionfo del Sunnismo e che l'Islam, così come lo conosciamo, deve aver avuto, come le altre religioni, un lungo periodo di definizione nel corso del quale furono posti al bando altri possibili esiti. In questo, il IX secolo è certamente centrale.

La Stroumsa, che in avvio prende in esame le varie testimonianze degli eresiografi islamici e gli studi precedentemente condotti, può ricostruire la seguente evoluzione: dapprima, e fin verso i suoi 40 anni, Ibn al-Râwandî fu un mu'tazilita (il suo modo di argomentare resta tale) e successivamente mutò posizione prendendo in considerazione le posizioni degli Shî'iti, dei Manichei e forse delle altre "religioni del Libro". Poiché i personaggi del dibattito del *Libro dello Smeraldo* (così come risulta da altri frammenti) sono al-Warrâq e Ibn al-Râwandî, ed è il primo ad enunciare le tesi ereticali, mentre il secondo difende l'ortodossia (i due erano legati anche da amicizia, tanto che il libro fu alternativamente attribuito ad al-Warrâq) ci si potrebbe domandare se il secondo fosse veramente un eretico. Stroumsa conclude la propria lunga analisi (p. 178) affermando che nel dialogo Ibn al-Râwandî fa esporre ad al-Warrâq opinioni che in realtà sono sue (anche perché altre testimonianze su altri suoi testi mostrano la sua radicale critica della fede islamica) e attribuisce a sé la confutazione: una tecnica, quella della confutazione di sé stesso, che in lui non deve sorprendere. Quest'ultima tesi è attentamente messa in dubbio da Urvoy (pp. 128-129) unitamente ad altre conclusioni espresse dalla Stroumsa sull'autentica posizione di entrambi i personaggi. Secondo quest'ultima il rapporto tra i due "eretici" sarebbe stato il seguente: al-Warrâq, manicheo, aveva usato il proprio razionalismo per convincere Ibn al-Râwandî al rifiuto dell'Islam, ma questi, *autentico libero pensatore*, avrebbe poi usato gli stessi argomenti razionali per confutare il suo amico e maestro (Stroumsa, cit., p. 177).

Su tutto ciò Urvoy esprime seri dubbi, che interessa riportare non tanto per la discussione in sé -che di per sé esulerebbe dallo scopo di queste note- quanto perché essa apre un ulteriore spiraglio sull'evoluzione che a quel momento doveva essere ancora in atto. In primo luogo, si esprimono dubbi sul "manicheismo" di al-Warrâq di natura diversa e più generale rispetto a quelli già riportati in questo testo. Nota infatti Urvoy (p. 128) che, pur essendo indubbia la testimonianza di Mâturîdî in tal senso, alla quale fa riferimento la conclusione della Stroumsa, nulla consente di affermare che al-Warrâq fosse realmente tale (questo lo abbiamo già visto) tanto più che -e qui è l'interessante considerazione che egli avanza- "nei fatti questo testo non va più lontano dell'incomprensione dei contemporanei, *i quali hanno creduto che l'analisi imparziale equivalesse ad un'adesione*" (corsivo mio). E aggiunge: "se Ibn al-Râwandî è all'origine di questa accusa, nulla prova che egli sia stato uno spirito così aperto da non ricadere nel comune tracciato" (ivi). In conclusione: l'unica nostra certezza è che al-Warrâq si rivolse alla comprensione del Manicheismo con uno sguardo razionale; come dire: non accecato dal montante Islam degli 'ulamâ'.

L'altro dubbio di Urvoy riguarda l'ipotesi di un Ibn al-Râwandî che confuta se stesso, dubbio espresso dallo stesso Van Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, R.E.I., 46, 1978, nella sua lunga trattazione del nostro "libero pensatore" (pp. 164-191). Secondo Urvoy si può anche pensare che i suoi frammenti riportati da autori di epoca successiva, frammenti che, così come riportati, appaiono contraddirsi, non rappresentino altro che frasi estratte da quello che in realtà è il percorso di un pensiero in divenire. La tesi di Van Ess (cit., p. 172) è ancora più netta: i frammenti "eretici" estratti dalle sue opere non rappresentano il suo pensiero, e appaiono tali per il modo con il quale sono avulsi dal contesto. Si tratta, certamente, soltanto di un'ipotesi, ma è significativo notare che ciò che si ipotizza è una tecnica di citazione che, nei casi ove si è potuto andare più a fondo con l'indagine, sembra essere stata prediletta dagli eresiografi di tutte le "ortodossie".

La lunga indagine che Van Ess dedica ad Ibn al-Râwandî, e, subordinatamente, ad al-Warrâq, sviluppa argomenti significativi per la comprensione di una vicenda che non è affatto chiara. Il punto di partenza sono alcuni dati biografici che riguardano il primo, per la cui data di morte Van Ess mostra le ragioni onde optare per la data del 910 circa. Non secondario appare il problema del suo nome, reso abitualmente in arabo come al-Râwandî o al-Rîwandî, mentre dovrebbe trattarsi verosimilmente di al-Rêwandî, dalla città persiana di Rêwand, vicino ad Isfahan, della quale doveva essere originario. Egli era uno shî'ita, non zaydita come la maggior parte dei mu'taziliti, ma imâmita, o meglio, râfidita dato il periodo in cui visse, tanto che difese la dottrina di Hishâm b. al-Hakam, che formulò la classica dottrina della necessità di un Imâm legittimo in ogni tempo (sui Râfiditi cfr. *supra* pp. 205-206 nel testo e in n. 73; su Hishâm b. al-Hakam cfr. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft, etc.*, vol. I, cit in Bibl a p. 779, pp. 349-383, in particolare p. 377 sgg.). Questa, dunque, l'ipotesi biografica di Van Ess (p. 172) che si prosegue con le notizie relative ad un suo abbandono di Baghdad dopo la resa di al-Mutawakkil al partito degli 'ulamâ' (cfr. *supra*, p. 891).

Van Ess che, come detto, mira a smentire la fama sulfurea di Ibn al-Râwandî "arcieretico", affronta inizialmente il problema del *Kitâb ad-Dâmigh*, i cui frammenti furono pubblicati e tradotti da H. Ritter, *Ibn al-Ğawzi Bericht über den Ibn al Rêwandî*, Der Islam, 19, 1931, e che resta fondamentale per la supposta eresia tanto per Stroumsa, quanto per Kraus, perché in esso sono contenute le più dure critiche al Corano. La cosa, nota Van Ess (p. 173) non era nuova, altri testi erano stati scritti in tal senso nel mondo islamico, e un Giudeo suo contemporaneo, Hîwî al-Balkhî, aveva condotto la medesima critica nei confronti dell'Antico Testamento (p. 174). Forse, annota Van Ess, il confronto tra religioni aveva condotto ad una certa insicurezza e ad un minor fondamentalismo (ivi); d'altronde sappiamo che lo stesso Ibn al-Râwandî scrisse anche un *Naqd* (confutazione) del *Kitâb ad-Damigh*, rimasto incompiuto.

Di un altro suo libro, il *Kitâb at-Tâğ* (in persiano: corona, diadema) nel quale si dice che egli affermasse (contro il Creazionismo del Corano) l'eternità del mondo (pp. 175-176) Van Ess fa notare che tale dottrina difficilmente può essergli attribuita, e comunque, se così fosse, essa fu propria anche di al-Fârâbî e di Avicenna, e tra i Giudei, del già citato Hîwî al Balkhî, cosa che, ipotizza Van Ess, potrebbe aver fatto nascere la notizia di una vicinanza ai Giudei di Ibn al-Râwandî (p. 176). Da molti indizi, conclude poi, si può pensare che egli fosse legato alla tradizione murji'ita-hanafita, dominante nell'oriente islamico, come si evince anche dalla sua dottrina della temporaneità dell'Inferno per i Musulmani (su questa dottrina, le sue origini zoroastriane e la sua permanenza nel Cristianesimo a causa dei dubbi razionali sollevati dall'ipotesi della condanna eterna, cfr. *supra*, pp. 820-823).

Van Ess passa poi ad esaminare il *Kitâb az-Zumurrud* e, affrontando il personaggio "misterioso" di al-Warrâq, contrariamente a Colpe non ritiene che il suo razionalismo testimoni del suo Manicheismo, ne testimonia soltanto la conoscenza della dottrina; nota inoltre che la critica all'irrazionalità del pellegrinaggio è argomento che egli ha in comune con il grande mistico Bistâmî, suo contemporaneo (p. 182); e che anche il Giudeo Hîwî al-Balkhî espresse una critica all'irrazionalità di alcune normative giudaiche (ivi): tuttavia egli restò un Giudeo a pieno titolo. Questa osservazione lascia pensare che, forse, il giudizio di eresia per i critici del Corano possa essere il frutto di un'evoluzione posteriore della dottrina, che nel IX secolo doveva conservare una maggiore apertura alla propria problematicità. A differenza di Stroumsa, Van Ess prende tuttavia per autentici i ruoli dei due protagonisti del dialogo (cfr. *supra*, p. 1118, ultimo capoverso). Il dialogo avviene comunque tra due *Musulmani*, che a quell'epoca tali erano ancora (p. 185) perché era ancora possibile discutere argomenti che avrebbero portato, più tardi, all'accusa di eresia, di un'eresia, dunque, ex-post: "È necessario prendere in considerazione" scrive Van Ess "che un buon numero di problemi discussi, a quel tempo non erano ancora stati normati".

Quanto al *Kitâb ad-Dâmigh* e alla sua denuncia delle contraddizioni insite nel Corano, occorre tener presente che uno degli argomenti a sostegno dell'*i'ğâz* (inimitabilità) era precisamente quello dell'assenza di contraddizioni nel testo, ed era ciò che Ibn al-Râwandî intendeva confutare sul piano razionale, esattamente come egli intendeva confutare la dimostrabilità razionale della *'isma*, non la sua realtà (p. 186).

Secondo Van Ess (p. 185) nel dialogo del *Kitâb az-Zumurrud* saremmo quindi dinnanzi al confronto di due forme di critica razionalista: quella scettica di al-Warrâq e quella "ottimista" (cioè aperta alla "verità" dell'Islam, benché critica nei confronti della sua comprensibilità razionale) di Ibn al-Râwandî. Ottimista lo è probabilmente Van Ess nel sottovalutare un dissenso che egli giustifica (p. 188) con le frustrazioni degli shî'iti dopo la resa di al-Mutawakkil nei confronti degli 'ulamâ'; tuttavia sembra lecito concludere che su tutta la vicenda relativa ai due "eretici" nulla è chiaro, anche perché dei loro testi possediamo centoni selezionati in epoca successiva; che la loro "eresia" sembra maturata ex-post; e che *il IX secolo era un'epoca ancora fluida per la definizione dell'Islam*.

Urvoy, come Stroumsa, è meno ecumenico di Van Ess: fermo restando il giudizio su un IX secolo ancora aperto al dibattito, non può esimersi dal rilevare che i testi superstiti, pur con le limitazioni sopra esposte, parlano un linguaggio che difficilmente sarebbe stato pensabile da un "buon" Musulmano; dunque il dibattito non tanto sarebbe stato interno alla definizione dell'Islam, quanto piuttosto centrato sulla sostenibilità della pretesa assolutizzazione dell'Islam all'interno di un impero nel quale erano presenti altre culture. I problemi sollevati dal loro incontro sembrano essere dunque al centro del fermento dell'epoca, ciò che potrebbe gettare una luce meno "idealista" e più pragmatica sulle motivazioni della *politica* del Bayt al-Hikmah e sul successivo inaridimento del dialogo avviato. Non a caso Urvoy fa subito dopo un parallelo tra le correnti islamiche e giudaiche di quel dialogo, ricordando l'opera di Hîwî al-Balkhî e sottolineando anche la contemporaneità della "razionalizzazione" emanatista del mito zoroastriano, nello *Škand Gumânîk Vičar* (pp. 133-140).

La diversità di angolazione non è da sottovalutare: in effetti c'è da chiedersi sino a che punto l'epoca che si chiude con la fine del X secolo rappresenti un momento della definizione dell'Islam nell'ambito di un suo proprio dibattito interno, ovvero se tale definizione sia avvenuta attraverso un'opera di eliminazione *dalla nascente "ortodossia"* degli apporti culturali provenienti dal mondo conquistato. In questa seconda ipotesi può essere interessante considerare le successive "eresie" come ritorno di possibili letture dell'Islam, *interne* allo stesso Islam, sulla scorta delle culture non assimilate. In tal caso sarebbe l'Islam stesso a rivelarsi un sistema religioso ben più polimorfo di quanto pretendano le sue "ortodossie" (che si tratti del Sunnismo o della Shî'a così come si istituzionalizzò nell'Imâmismo e sotto i Safavidi) perché *aperto in sé a soluzioni mistiche*,

teosofiche, emanatiste, di ripetitività della Profezia e persino di fine della Legge: purché lo si guardi alla luce di una forma mentis non ancorata al tradizionalismo..

Come "religione filosofica" esso appare ancora nel X secolo con l'alchimista Abû Bakr al-Razî e ancora con vari protagonisti dell'Ismailismo, ma ormai le vie dell'ortodossia e dell'eresia appaiono definite, e l'affermazione della prima come sistema dominante si realizza con l'XI secolo, un secolo importante nella storia dell'Islam, tant'è che Urvoy intitola un proprio paragrafo a "la svolta dell'XI secolo" (pp. 177-182). Nelle sue brevi considerazioni egli riparte dal problema che si pose sin dagli inizi agli 'Abbâsidi: imporre un'ortodossia ad una società che resisteva all'uniformizzazione, trovando in questa dialettica di voci disparate le ragioni di una ricchezza culturale che fece del IX secolo il secolo di maggior splendore della cultura e della società islamica. Tuttavia, sotto la pressione aggressiva dei ceti popolari, il regime si irrigidì progressivamente su un dogmatico conservatorismo, inaridendo le fonti della cultura. In effetti, se il IX secolo è il secolo degli Shâfi'î, degli Ibn Hanbal, dei Bukhârî e dei Muslim, la loro opera darà pieni frutti soltanto nel secoli successivi: e il X secolo è ancora il secolo dei grandi sistemi filosofici ismailiti, pur essendo anche il secolo dei violenti moti sunniti nelle piazze. L'XI secolo è poi un momento di grande crisi politico-militare dell'Islam sullo scacchiere europeo, un momento nel quale esso sentì l'esigenza di compattamento interno; con l'avvento dei Selgiukidi a Baghdad si assisterà a due grandi fenomeni *politici*, politicamente convergenti nella direzione del mantenimento dell'ordine: la ricerca di consenso tra gli 'ulamâ' e la costruzione di madrase ad opera di Nizâm al-Mulk, al fine di controllare le pulsioni della masse. Sul piano ideologico si assiste contemporaneamente alla grande sintesi di al-Ghazâlî, nella quale sono esplorate e fatte convivere le molte possibilità dell'Islam, dal legalismo all'esoterismo, mentre viene messo al bando il pensiero greco. Urvoy non omette di notare (p. 180) che si seguitò ad ignorare la *Politica* di Aristotele, il cui testo era tuttavia disponibile: questo, a mio avviso, dice molto, sulla cultura che è all'origine e al fondamento dell'Islam.

Torniamo però indietro al IX secolo e cerchiamo di comprendere dall'interno della stessa società islamica, i termini e gli obbiettivi della lotta che in due secoli deciderà del futuro destino dell'Islam: dovremo parlare dei mu'taziliti e degli hanbaliti, ma non soltanto, perché in questo periodo ha luogo anche il consolidamento della Shî'a nella sua versione imâmita, con la messa al bando degli "estremismi" destinati tuttavia a risorgere nel tempo e a sopravvivere, ancorché come frange, attorno alla nuova Shî'a istituzionalizzata. Quanto ad altre correnti dottrinali tra le più antiche dell'Islam, come i Khâridjiti e i Murji'iti, esse saranno destinate a restare marginali nella grande dicotomia Sunnismo/Shî'ismo.

Le vicende del Mu'tazilismo sono raccolte da Van Ess, cit., il quale affronta il problema in generale dopo aver trattato il caso di Ibn al-Râwandî. All'avvento degli 'Abbâsidi esistevano molteplici interpretazioni dell'Islam: oltre ai Khâridjiti e agli Shî'iti, accanto ai quali avanzava il partito dei Sunniti, v'erano ancora i Murji'iti; quanto agli Shî'iti essi si dividevano in due gruppi: i Râfiditi, che includevano posizioni estreme dalle quali si distaccarono poi, nel X secolo gli Imâmiti duodecimani (nel IX secolo ancora "classificati" con i Râfiditi) e gli Zayditi a tendenza razionalista, molti dei quali furono Mu'taziliti.

Secondo Van Ess, lo sviluppo del mu'tazilismo è da connettersi con l'esigenza di razionalizzare la fede islamica al fine di propagarla nelle regioni orientali, nelle quali essa era ancora in contatto con le religioni preesistenti, e non sempre era maggioritaria. La scuola mu'tazilita non deve perciò essere considerata come il partito degli 'Abbâsidi: di fatto essa guadagnò il loro favore soltanto a partire da al-Mamûn (R.E.I., 1979, pp. 19-20) che era di tendenze murji'ite (R.E.I., 1978, p. 219). Murji'iti e Hanafiti tendevano infatti anch'essi ad una teologia razionale, e anch'essi erano presenti all'interno dei Mu'taziliti.

Il Mu'tazilismo tendeva generalmente al compromesso su problemi che potrebbero apparire alquanto metafisici, ma che erano, e sono ancora, *politicamente* rilevanti, in quanto *socialmente* rilevanti ai fini della definizione della Ummah, quali lo stabilire se un peccatore debba considerarsi ancora un Musulmano o già un miscredente (su questo v'erano pareri opposti tra la tolleranza murji'ita e la rigidità khâridjita: cfr. R.E.I., 1979, pp. 25-26). Tra questi problemi v'era anche quello della durata dell'Inferno, eterno nel concetto islamico di punizione/premio nell'Aldilà, ma in nessun passo del Corano previsto per i Musulmani, onde si avanzò l'ipotesi, non scevra di una certa influenza neoplatonica ğahmita, di un Aldilà di durata limitata nel tempo. Un dibattito che poteva sembrare astratto, ma che aveva risvolti molto concreti in direzione di una società fondata sulla tolleranza o sul puritanesimo, tant'è che i sostenitori di tesi che apparivano invise ai tradizionalisti, necessitavano di qualche protezione per evitare rischi.

Sul piano etico i Mu'taziliti erano vicini ai Qadariti (ivi, p. 36) in quanto consideravano l'uomo libero di decidere per il Bene o per il Male: anche questo diede origine a dispute con i tradizionalisti, sostenitori dell'onnipotenza imperscrutabile di un Dio che decide quel che vuole, essendo Lui il Creatore del Bene e del Male, dunque al di là di essi. Ne emerse una dottrina occasionalistica delle "due volontà" (p. 29) ricca di sottili ragionamenti che non interessano quel che stiamo cercando di capire se non per quello che vi traspare: la scelta di una società più problematica rispetto a quella dei tradizionalisti, ancorata ad una Legge imperscrutabile, verso la quale la ragione aveva soltanto un ruolo ancillare, applicato sostanzialmente al *fiqh*.

Teologia razionale e teologia dogmatica preludono a due società diverse, problematica e dialettica la prima, autoritativamente conformista la seconda. Significative, al riguardo, due osservazioni di Van Ess: a p. 22 egli afferma infatti che le diverse opzioni dell'Islam si erano già rivelate nel corso delle prime guerre civili; e, a p. 40, che nel I sec. H. i movimenti religiosi erano *politici*, non *teologici*. Il Mu'tazilismo, nota poi Van Ess a p.

63, non era semplicemente una scuola di teologi, ma un'organizzazione a base sociale e politica; egli nota inoltre a p. 62, la loro vicinanza agli 'Alîdi, agli Zayditi e al Sufismo, e la loro scelta per la giustizia sociale allorché gli 'Abbâsidi delusero le aspettative, tanto che appoggiarono la rivolta di Ibrâhîm b. 'Abdalllâh nel 762.

Per altri particolari sulle dottrine dei Mu'taziliti, e, più significativamente, del loro *Shar al-usûl al-khamsa* ("spiegazione dei cinque fondamenti" sui quali si fondava il loro kalâm) e sulla "posizione intermedia" (*manzila bayna al-manzilatayn*) del peccatore nei confronti della fede, si veda *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, ed. by R.C. Martin - M.R. Woodward with D.S. Atmaja, Oxford, Oneworld, 1997. Tra l'altro, l'ascesa e il declino del Mu'tazilismo vi vengono messi in relazione con l'esigenza (e la cessata esigenza) di propagandare l'Islam tra le popolazioni delle regioni orientali dell'impero.

Come si può intuire da questi pochi cenni, il razionalismo mu'tazilita non comportava soltanto un atteggiamento teologico, ma anche una scelta etica, un aspetto del quale si occupa G.F. Hourani, *Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism*, I.J.M.E.S., 7, 1976. Hourani mette in rapporto la propensione mu'tazilita al razionalismo etico, con la cultura delle regioni conquistate, bizantine e sassanidi, e si propone di mettere in evidenza eventuali debiti. Citando Maimonide I, 71 (cfr. in Bibl. a p. 1016) come, del resto, fa anche S. Pines, *A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallimun*, I.O.S., 1, 1971; e rinviando a Davidson (cit. in Bibl. a p. 1014) fa il nome di Philopono all'origine della tecnica del kalâm praticata dai Mu'taziliti (il che non implica che tutti i Mutakallimûn fossero Mu'taziliti). Hourani prosegue poi invocando il possibile rapporto del kalâm con la filosofia greca e la religione cristiana, ed espone l'etica mu'tazilita generalizzando in cinque punti ciò che le diverse dottrine hanno in comune. Questi punti sono:

1 - Bene e Male sono descrittivi della realtà
2 - C'è un solo Dio, il quale conosce il Bene e il Male, ordina il Bene ma consente all'uomo di scegliere il Male
3 - L'uomo può conoscere razionalmente il Bene e il Male di molte cose
4 - L'uomo è perciò responsabile
5 - Dio premia e punisce nell'Aldilà

Secondo Hourani (p. 62) si potrebbe pensare che l'origine di questa etica razionale non sia islamica, perché l'etica tradizionale islamica dominante "tra i giuristi e i teologi Sunniti da Mâlik ad al-Shâfi'î, Ibn Hanbal, al-Ash'arî e tutti i loro discepoli" è in accordo soltanto sull'unicità di Dio; per il resto i cinque punti vanno riformulati nel modo seguente:

1 - Bene e Male non sono valori "oggettivi", entrambi sono creati da Dio
2 - Dio può volere per ciascuno il Bene o il Male, a Sua discrezione
3 - L'uomo può conoscere il Bene e il Male soltanto grazie alla Rivelazione
4 - Dio predestina gli atti di ciascuno
5 - Tutto ciò che Dio decide è comunque giusto

Osserva poi Hourani, riguardo all'etica tradizionalista, che "questa teoria emerse da correnti forti nell'Islam primitivo" (p. 63) e tuttavia non si può dire che l'etica mu'tazilita sia di origine non-islamica, potrebbe infatti rappresentare una corrente minoritaria dell'Islam. In mancanza di documentazione su presumibili rapporti con le culture del mondo iranico, ci si può dunque affidare soltanto ad ipotesi per quanto riguarda l'origine dell'etica mu'tazilita, e le ipotesi possono soltanto fare riferimenti a contatti con Zoroastriani, Manichei, Cristiani e filosofia greca.

Di queste ipotesi, la più interessante sembra essere quella relativa allo zoroastrismo, sia perché esso sopravvisse per secoli in Iran, dove diede origine a numerose rivolte sotto gli 'Abbâsidi (per le quali vedi il capitolo *Ordine celeste e disordini terreni*) sia perché, nella teologia mu'tazilita, è presente un elemento sicuramente presente anche nello Zoroastrismo, la temporaneità della punizione infernale (cfr. *supra*, p. 822 e p. 1121). Quanto ai Mu'taziliti, essi erano in prevalenza mawâlî convertiti di prima o seconda generazione.

A conclusione Hourani non può che tornare sulle ipotesi generali che sono già state esposte: nel IX secolo la definizione dell'Islam era ancora fluida e l'Islam dei tradizionalisti (di una "tradizione", ricordo, sulla quale i dubbi sono leciti e diffusi) non era ancora "ortodossia". Hourani si sofferma poi su altre possibili eredità dottrinarie, e a lungo su un possibile apporto cristiano, ma deve concludere, non esistendo alcuna prova concreta al riguardo di tali apporti, che il Mu'tazilismo deve intendersi come risultato di una elaborazione tutta interna all'Islam, avvenuta tuttavia nel confronto con le altre culture presenti e ben diffuse nell'impero: fu il tentativo di stabilire un'etica razionale contro le istanze dei tradizionalisti.

Mi permetto di notare che le posizioni di questi ultimi, che erano radicate nelle masse, sono da connettersi -a mio avviso- con le stesse radici messianico/apocalittiche dell'Islam. Vi è una precisa cultura della marginalità che collega i due momenti: la rigida conseguenzialità puramente *logica*, fondata sulla certezza in premesse infondabili, studiata da Lacan (cit. in Bibl. a p. 763) nei marginali del XIX secolo francese. Questo è un tratto che sembra infatti caratterizzare in generale la cultura della marginalità. Nel nostro caso, l'intuizione in grado di illuminare il volto del reale con una nuova luce (la malvagità di questo mondo, la sua impossibilità a proseguirsi, l'esistenza di una legge divina che vuole un mondo diverso, l'imminenza di un cambiamento, e così

via) tale dal fare dell'intuizione stessa il fondamento per un potente cambiamento *sociale*, si trasforma in una premessa fantastica allorché venga assunta nella sua letteralità e sviluppata con rigida conseguenzialità logica; manca cioè quella duttilità, figlia del pensiero critico, che consente di leggere costantemente l'intuizione iniziale alla luce della cangiante realtà. La fluidità dell'esistente si irrigidisce nell'immobilità di uno schema, limite esiziale di ogni Razionalismo che già denunciai nel Razionalismo classico, e che si fa atopia allorché si rifletta in un Razionalismo subalterno, della marginalità. La massima conseguenzialità *logica* con le premesse *intuitive*, conduce al massimo distacco dall'esistente, dalla vita, perché il reale non è interamente razionalizzabile e richiede sempre nuova intuizione; la rigida conseguenzialità logica è la premessa del pensiero paranoico, con il quale ogni fondamentalismo sembra avere una qualche affinità. Nella conduzione di una società l'esperienza della vita è da preferirsi alla perfetta conoscenza dell'*Organon*.

Questa mia notazione si applica dunque al caso che stiamo seguendo, quello di una Rivelazione che, sovrapposta perfettamente sulla parola divina e racchiusa in un Libro, diviene letteralità non interpretabile (la razionalità è soltanto *deduttiva* e si applica al fiqh) e viene per giunta estesa a quel corpus tutto umano e alquanto dubbio che è la Sunnah. Nel Sunnismo tradizionalista e hanbalita vi è un rigoroso sviluppo *logico* (e precisamente perciò non il solo possibile, l'Islam ne ebbe anche altri) delle premesse originarie: le attese apocalittiche della marginalità, sempre tese verso un mondo da rendere -non importa se consenziente o no- rigorosamente perfetto, attese che erano sopravvissute nel Giudeocristianesimo.

Il punto di forza, il vero pilastro dottrinale della scuola hanbalita, è il dogma del Corano increato che si affermò dopo la resa di al-Mutawakkil. W. Madelung, *The Origin and Controversy concerning the Creation of the Koran*, in Religion, Schools and Sects in Medieval Islam, Ashgate, V.R., 1997, riassume la controversia sorta attorno alla creazione del testo Sacro, sottolineando che il protagonista della lotta per il dogma del Corano increato fu Ibn Hanbal. Per i Mu'taziliti, come anche per gli Hanafiti, i Ğahmiti e il Califfo al-Ma'mûn, il Corano era da considerarsi creato, contro il parere dei tradizionalisti. Madelung riporta le argomentazioni teologiche di entrambe le parti, tutte razionalisticamente condotte, tutte opponibili, comunque pretestuosi rispetto al vero fine della lotta, che era, per i tradizionalisti, impedire interpretazioni da parte del Califfo e divenire i soli custodi della Legge: ciò che nell'Islam ha un peso *politico* determinante e tanto più lo aveva per la classe degli 'ulamâ', veri leaders e condizionatori delle masse popolari.

Un particolare interessante sottolineato da Madelung, è che dopo la vittoria con al-Mutawakkil, i tradizionalisti formularono il dogma in una versione nuova, mai utilizzata prima: se in precedenza ci si era battuti per un Corano increato, dopo la vittoria fu perentoriamente affermato un Corano increato ed eterno, un attributo, quest'ultimo, mai usato prima e causa di difficoltà teologiche, al punto che lo stesso Ibn Taymiyya ebbe a criticarlo.

Nella disputa teologica (che ritengo poco appassionante) vale tuttavia la pena di notare che il rozzo antropomorfismo messo in campo da Ibn Hanbal nella definizione degli attributi divini (l'antropomorfismo è un fardello ineludibile per lo Hanbalismo, ne fu accusato anche Ibn Taymiyya) ha tuttavia un significato ben preciso. Si trattava infatti di tenere viva la figura del Dio/Persona della Rivelazione, un Dio/Volontà che è volontà autonoma e determinante anche per il campo disponibile per la ragione umana, comunque condizionata dalla Sua Legge imperscrutabile. Al contrario, il Dio della teologia razionale rischiava di dissolversi nell'evanescente (e impotente) "dio dei filosofi", mettendo a rischio anche il fondamentale concetto di premio/punizione (*wa'd wa-wa'îd*). Non per caso Ibn Hanbal definiva, con rozza approssimazione ma con efficace slogan politico, "Ğahmiti" anche gli Hanafiti e i Mu'taziliti, che tali non erano, ma la cui teologia razionale rischiava approdi non dissimili, *almeno dal punto di vista politico*, della politica religiosa, per la quale viceversa il concetto di premio/punizione è essenziale come elemento di *costruzione sociale*.

Nel complesso dunque, ciò che conta è questa lotta politica vittoriosa condotta sull'onda del supporto popolare, che fa degli 'ulamâ' i custodi della Legge; e i modi con i quali essa fu condotta, con la strategia degli ahâdîth e i relativi asânîd, a (presunta) testimonianza di una dottrina dei Compagni interpretata attraverso le tradizioni popolari. Il valore di aver rinviato a una mitica età dell'oro la purezza (presunta) degli inizi -un mito che alimenta il Salafismo di tutti i tempi, anche di quelli attuali- ha, a mio avviso, un significato da valutare. Tramite il mito si torna infatti al fondamento stesso dell'Islam come espressione di attese apocalittiche, le quali tutte e sempre, nella fede della marginalità, in tanto sono formulabili in quanto esprimono la convinzione di un'età dell'oro esistita in un mitico passato e da ristabilire o da costruire in un atopico futuro, comunque esistente come modello eterno, atemporale: dunque un'età dell'oro realmente esistente in cielo come modello o esistita in terra in un tempo mitico. È quantomeno comprensibile che la marginalità di tutti i luoghi e di tutti i tempi, coloro che vivono questo mondo come "ingiustizia", formuli tali aspettative, ancorché ingenue.

Ciò significa anche, e lo ripeto, che c'è "coerenza" (logica) tra gli sviluppi e le premesse, e che *i primi illuminano di luce obliqua le seconde*, che abbiamo visto immerse in una grigia nebbia.

Al testo di Madelung si può collegare l'articolo di Ch. Melchert, *The Adversaries of Ahmad ibn Hanbal*, Arabica 44, 1997. Melchert ridimensiona molto il ruolo dei Mu'taziliti e degli Shî'iti quali oggetto della lotta di Ibn Hanbal, i primi perché non ebbero quel peso che si attribuisce loro sovente, i secondi perché contarono sulla scena politica soltanto nel secolo successivo. Più importanti, come avversari da combattere, erano, per Ibn Hanbal, gli Hanafiti. Il problema centrale era quello del Corano creato o increato, ma dietro la

scelta dell'una o dell'altra ipotesi v'era un altro e più importante problema, fondamentale per l'evoluzione dell'Islam: la scelta del *ra'y*, cioè del giudizio individuale, per i razionalisti; ovvero dell'accettazione indiscutibile dello hadîth per i tradizionalisti (p. 252). Politicamente siamo a quella che ho già definito la lotta dei tradizionalisti per fondare una società *autoritativamente conformista*, e, come ho già sottolineato altre volte, questa opzione per una società nella quale il dissenso e la diversità sono visti come sciagura, è un'ossessione che sembra inseguire le vicende della società islamica, pronta a riemergere prepotente in tutti i momenti di difficoltà storica: nell'XI secolo, nel XIII, in tempi recenti. L'uniformità e la conformità è un mito fondante della Ummah.

Ibn Hanbal infatti non riconosceva come "Musulmani" gli Zayditi (razionalisti) i Râfiditi ("gnostici", dai quali si separarono poi gli Imâmiti duodecimani) i Khâridjiti, a loro modo razionalisti anch'essi come la loro ala "moderata", gli Ibâditi. Tutti costoro, in un modo o nell'altro, esprimevano comunque un ra'y nei confronti degli articoli di fede, invece di limitarsi a leggerli nella foresta degli ahâdîth che sorreggevano le credenze "ereditate" dei tradizionalisti. Essi inoltre (cfr. Melchert, p. 238) erano prevalentemente sostenitori di un Corano creato, e anche per questo erano associati nella denominazione "ğahmiti" da parte di Ibn Hanbal (p. 240). La posizione ideologica di Ibn Hanbal era così rigida, che poneva nello stesso gruppo come "ğahmiti" anche coloro che si astenevano dal giudizio sulla creazione del Corano, o coloro che ne sostenevano la "creazione" come atto secondario interveniente nella recitazione; ciò rivela, a mio avviso, il vero obbiettivo della sua politica, affermare la perfetta sovrapponibilità del testo scritto con la Volontà divina (divinizzare un libro) al fine di sbarrare la strada ad ogni teologia che non fosse quella dogmatica.

La natura di questa disputa offre però lo spunto ad una considerazione circa il significato facilmente equivoco che assume il termine "razionale" applicato alle argomentazioni addotte, perché esso può riferirsi essenzialmente all'uso dello strumento logico nel loro sviluppo: in questo senso però, diviene "razionale" anche la scelta salafita, e infatti, nota Melchert (p. 250) c'erano anche dei Mutakallimûn salafiti. A mio avviso la razionalità, così come concepita nel pensiero greco, è viceversa innanzitutto un atteggiamento interiore di apertura del pensiero al mondo, quanto di più assente nell'atteggiamento fondamentalista, *non l'uso strumentale della logica* (presente persino nel discorso paranoico) che sembra essere stato assunto dall'Islam come unico prestito dal Razionalismo classico. "Prestito" perché, come ho sostenuto anche altrove in questo testo, il recepimento di apporti *culturali* dall'esterno non sembra aver avuto molto successo nell'Islam delle "ortodossie", un sistema di convinzioni autogenerato e autonomo al di là dei tanti frazionamenti settari, retto dalla tendenza ad *usare strumenti* generati altrove soltanto però a mero supporto dei *propri* fondamenti, senza che ciò concorra a farli evolvere, *senza reali aperture a ciò che è al fondamento di quegli strumenti*. E le "certezze" costituiscono uno dei segni di riconoscimento della cultura della marginalità, come lo erano le certezze apocalittiche dei primordi. Il punto è sempre il medesimo: la differenza tra l'utopia come stella polare e l'atopia come ripetitività senza sbocchi, che può concepire la propria affermazione soltanto entro un monolite che elimina le ragioni eliminandone i portatori: Ibn Hanbal incitava all'eliminazione di chi non sosteneva apertamente il dogma del Corano increato. Persino i "fatti" dovevano essere eliminati, come gli ahâdîth riportati da Bukharî quando potevano apparire diversamente orientati, o le antiche varianti del Corano riportate da Tabarî (pp. 245-246). Ibn Hanbal fu avverso anche a Shâfi'î, i cui seguaci furono attaccati dagli Hanbaliti nelle moschee (pp. 247-249). Soltanto due generazioni dopo, gli Hanbaliti apprezzarono l'opera di Shâfi'î, e ne compresero l'importanza fondamentale per lo stesso Hanbalismo.

Vorrei qui aprire un breve inciso sulla natura e sull'importanza della religione come strumento di fondazione di una società, e di sua trasmissione nel tempo. Nella lotta condotta all'interno dell'Islam per la fondazione di una "ortodossia", nel nostro caso, del Sunnismo, si vede bene il significato *sociale* della religione come sistema simbolico che fonda, trasmette e perpetua (nei limiti del possibile: tutto ha una fine in questo mondo) *il processo di formazione sociale e di costruzione identitaria* che ne segnò l'origine. Per chiarire meglio, con tale processo essa ha un duplice rapporto: da un lato la religione *si forma* all'interno del processo, dall'altro *gli dà forma*, con un sistema simbolico che garantisce la durata della costruzione. È quantomeno ovvio che con ciò mi riferisco al sistema simbolico in quanto tale, non al suo concreto inverarsi nella molteplice quotidianità degli individui; ma ciò aiuta a comprendere meglio il significato di quanto ho affermato *supra* a p. 902: con l'Islam "la marginalità sembra aver creato, per la prima volta, una propria società".

In questo stesso senso è altrettanto significativa la scelta operata con l'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma all'interno del Razionalismo classico, cioè della cultura greca e romana dell'Impero e della sua classe dirigente; una scelta che significò la trasmissione di quanto di essa era trasmissibile in un nuovo sistema simbolico e in una *nuova società*, perpetuata come "Occidente". Egualmente significativo è ricordare che, sin dall'inizio e per secoli, l'Istituzione si adoperò all'eliminazione di tutte le eterodossie delle quali, nell'Occidente così fondato, erano portatrici le marginalità, che avevano interpretato il messaggio come opposizione al Razionalismo classico.

Vorrei perciò ricordare l'articolo di C. Scholten, *Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche*, V. Ch. 66,3 2012, nel quale vengono ripensati gli eventi che avevo trattato per lo più *supra* alle pp. 61-85, cioè le ragioni che spinsero la Chiesa di Roma ad una durissima sconfessione e allontanamento degli Gnostici e alla presa di distanza da ogni forma di millenarismo: ragioni essenzialmente *sociali*, perché si trattava di dottrine e persone che avrebbero messo in dubbio la possibilità del Cristianesimo di *integrarsi nella società imperiale e contribuire al suo ordine*: essi, come nota a conclusione lo Scholten, non avevano infatti alcun

interesse a questa integrazione. In altre parole: erano estranei al processo sociale che la Chiesa di Roma intendeva attivare, come credo di aver mostrato anch'io a sufficienza nei luoghi citati. Dunque, anche in questo caso, come nel caso dell'Islam, si vede bene come la *creazione* di una "ortodossia" sia funzionale al processo di formazione di una società. In entrambi i casi il punto di partenza è la recezione (ovviamente in modi diversi) del Messaggio testamentario, ma diverso è il contesto nel quale esso viene calato, e la cultura del mondo in cui nacque l'Islam era *una cultura che era stata espunta tanto dall'ortodossia cristiana, cioè dal nuovo "Occidente"* quanto da quella ebraica -lo abbiamo già visto.

In entrambi i casi si vedono dunque le religioni costituirsi entro fenomeni di trasformazione dai quali emergono nuove società la cui coesione e la cui durata vengono garantite da nuovi sistemi simbolici, *quelli costruiti dalle religioni*; e ho voluto aprire questo inciso e ampliarne le considerazioni con riferimento alle vicende narrate nella *Storia di un altro occidente*, per sottolineare che la formazione del Sunnismo fu un fenomeno sociale (non per nulla avvenne sotto la spinta e con il consenso delle masse) coerente con la società che si formò tra l'inizio del VII e la fine del X secolo, e che si formò *progressivamente* (la Vulgata islamica è dell'VIII-IX secolo, il Sunnismo è inizialmente un fenomeno minoritario) così come progressivamente si formano le "ortodossie". A proposito di questa progressività, è anche significativo notare che, con la metà del X secolo, prenderà corpo anche l'altra grande "ortodossia", quella della Shî'a imâmita duodecimana, che ha anch'essa una sua storia e le sue eterodossie, quelle "create" ex-post dagli eresiologi e quelle che si formeranno a partire dalla contestazione della neonata ortodossia (cfr. *infra*).

Prima di chiudere questo inciso vorrei però spendere alcune righe sul significato dei simboli e sul rapporto con essi delle ortodossie, altrimenti, posta la comprensione degli eventi così come l'ho posta sopra, resta difficile comprendere la differenza tra una religione e un'ideologia, con la premessa che quanto stiamo seguendo e tentando di comprendere ha senso soltanto in riferimento a ciò di cui abbiamo sempre parlato, le tre "religioni del Libro" e lo Zoroastrismo, la più antica di queste quattro religioni profetiche che così potentemente si è insinuata nella altre tre.

I simboli colgono situazioni radicali della realtà non completamente razionalizzabili: il Profeta "sa" molto di più di quanto sappia il filosofo, perché la sua intuizione del reale, la sua adesione ad esso, va oltre la comprensione razionale. Nel suo linguaggio egli esprime perciò una comprensione del reale che passa necessariamente attraverso metafore nelle quali egli condensa un mondo simbolico: questo linguaggio è *perciò* aperto a molte letture. Il processo di formazione delle ortodossie, processo graduale del quale esse rappresentano il *compimento*, rappresenta lo sforzo di non disperdere il patrimonio profetico nella molteplicità delle letture, e di ricondurlo ad una lettura unica e autorevole, necessaria alla costruzione e coesione sociale. Si realizza così la tendenza a restringere l'ampiezza interpretativa in direzione della letteralità del messaggio, ciò che consente tra l'altro alle ortodossie di richiamarsi con diritto alle origini, identificando la "retta opinione" con il messaggio *originario* e le "opinioni diverse" come *successive* deviazioni.

Le ortodossie scavano dunque un solco invalicabile, simile a quello di Romolo; sono nate per *fondare* ma anche per *dividere*, e nel loro tentativo di ridurre a uno (con l'aiuto della lettera) ciò che è polimorfo e destinato a riflettersi nel molteplice, hanno certamente qualche affinità con le ideologie, che rappresentano a loro volta la razionalizzazione di istanze della vita, anch'esse non interamente traducibili negli schemi della Ragione. In ciò che la razionalizzazione diverge dalla simbolizzazione si rispecchia comunque il carattere decisamente transitorio delle ideologie. Sia come sia, il successo delle ortodossie resta determinato dalla loro capacità di esprimere in simboli la società in via di formazione, e al tempo stesso di indirizzarla: è quel processo biunivoco di "formarsi" e "dar forma" del quale parlavo sopra.

Ciò premesso, si comprenderà quindi perché ho preferito sempre dedicarmi alle eterodossie, che nascono da tutto quanto, nella società, tende ad uscire dai vincoli normativi per tornare a dar voce alla fluidità del reale, rivitalizzando modelli irrigiditi grazie al polimorfismo dei simboli; anche perché, quando le eterodossie si esprimono nelle teosofie adottando, almeno nel nostro caso, inevitabili strutture ontologiche neoplatoniche, si possono scoprire percorsi imprevisti che tendono alla convergenza, almeno all'interno del nostro quadro nel quale la diversità nasce dalle diverse letture di una medesima origine (cfr. Urvoy, p. 93, cit. *supra* a p. 1117). Questo, forse, lo aveva intuito quella "cloaca di tutte le eresie" che fu Postel, viaggiatore e conoscitore del caleidoscopico Mediterraneo: di certo è straordinario osservare come l'elaborazione neoplatonica del Creazionismo, della quale abbiamo seguito sia le origini che gli sviluppi in varie sezioni di questo testo, quando rinacque in occidente sulla scorta della traduzione di testi islamici, riuscì rapidamente a strutturare le nostre eresie medievali.

Chiuso questo lungo inciso torniamo allo Hanbalismo, al Sunnismo, e alle loro vicende, per comprendere il senso delle quali è però necessario aprire una digressione onde mettere a fuoco le realtà cui fanno riferimento termini come Sunnismo, Mu'tazilismo ed altri che hanno una valenza teologica; e termini come Hanbalismo, Shâfi'îsmo, Mâlikismo e Hanafismo, che hanno valenza giuridica; nonché i complessi rapporti che hanno giurisprudenza e teologia nell'Islam; infine, il significato che può assumervi il termine "ortodossia". Ho già ricordato che l'Islam è stato definito come una religione dalle ortodossie plurime; in effetti l'elaborazione della dottrina è stata sin dagli inizi istituzionalmente aperta (salva restando l'intangibilità del Testo sacro) e che sin dall'inizio si formarono tre obbedienze il cui significato era legato a scelte politiche: i Khâridjiti (oggi una

piccola minoranza) gli Shî'iti (Imâmiti, poi successivamente frazionatisi, e Zayditi) una minoranza divenuta col tempo consistente, e il corpo maggioritario, che nel tempo prenderà forma come Sunnismo. Tutte le ulteriori deviazioni che sorgeranno, essenzialmente fondate su un'esegesi "gnostica", a partire dagli Ismailiti (Qarmati, Fâtimidi, e di Alamût, dai quali ultimi discendono quelli odierni) per giungere alle tante piccole chiese e gruppuscoli in grado di sopravvivere (Hurûfiti, Aleviti, Drusi, Nusayriti/'Alawiti e quant'altro) non rientrano nelle possibili "ortodossie".

Tuttavia, non esistendo nell'Islam la possibilità di definire in termini rigorosi che cosa sia la "ortodossia" ma esistendo sin dall'inizio un chiarissimo ruolo della "giusta opinione", identificata nell'opinione della maggioranza della Ummah (il cosiddetto "consenso" o *ijmâ'*, che ha poi un ruolo importante nella giurisprudenza) si deve comunemente intendere per "ortodossia" la via seguita dalla maggioranza, oggi formata dal Sunnismo al cui interno confluisce circa il 90% dei Musulmani. Questa "ortodossia" ha tuttavia avuto un lungo periodo di incubazione e una svolta vittoriosa determinante nel IX-X secolo, seguita da una definitiva affermazione nell'XI.

Parallelamente a questo sviluppo si formarono le quattro scuole giuridiche nelle quali si riconoscono i Sunniti (inizialmente ve ne furono altre, poi scomparse, e varrà la pena di comprenderne la ragione). Le quattro scuole sono, come già segnalato, Hanafismo e Mâlikismo, le più antiche, che precedono l'affermazione del Sunnismo e hanno radici nell'VIII secolo, cui si aggiunsero nel IX-X secolo, in contemporanea con il momento di svolta, Hanbalismo e Shâfi'îsmo (la Shî'a duodecimana ha una storia a parte, e la sua scuola giuridica è detta Dja'farita, dal 6° Imâm Dja'far al-Sâdiq; Zayditi, Ismailiti e Drusi hanno anche loro la propria scuola giuridica).

Per comprendere le vicende delle quali ci occupiamo, cioè la svolta del IX secolo caratterizzata da sviluppi contemporanei e intrecciati di teologia e giurisprudenza -ciascuna con propri ma non indipendenti percorsi, perché quei processi sono espressione di un medesimo fenomeno sociale- è bene fissare in mente ancora una volta questo concetto più volte ripetuto: il Sunnismo come ortodossia, cioè come maggioranza, è un fenomeno tardo.

A tal proposito ricordo e riassumo brevemente un testo di Juynboll già introdotto, e cit. in Bibl. a p. 1016, *Some new Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam*. Sunnah, che significa "tradizione", venne usato in senso di "Sunnah del Profeta" essenzialmente con lo sviluppo degli ahâdîth, e assunse la valenza odierna a partire dall'opera di Shâfi'î; al tempo di 'Umar e di 'Alî il termine non era ancora usato in senso giuridico. A chiamarla in causa in primo piano nella sua valenza giuridica e normativa fu Shâfi'î, e fu in questa circostanza che il termine venne associato agli ahâdîth e ai loro asânîd: prima di allora (cfr. pp. 110-111) poteva darsi il caso di un Ibn Sa'd che, parlando di Abû Ishâq al-Fazârî († 801-804) lo definisse "sâhib sunna" ma "pieno di errori nei suoi racconti" (*kathîr al-khatâ' fî hadîthihi*). Il significato di Sunnah assume quindi una diversa coloritura al passaggio dall'VIII al IX secolo, allorché diviene sinonimo di Islam a seguito dell'affermarsi progressivo del Sunnismo come dottrina largamente maggioritaria.

Come abbiamo visto sopra, il Sunnismo si caratterizza nel rifiuto della teologia razionale e nella riduzione della teologia a sola teologia dogmatica fondata sulla letteralità del Corano, la cui normativa poteva o non poteva essere razionalmente compresa, in ogni caso andava però accettata come Volontà divina e messa in opera, in accordo con la tradizione del Profeta e dei Compagni *tramandata nel corpus degli ahâdîth*. Sunnismo e tradizionalismo, dunque, si sovrappongono.

Vediamo ora quale fu il ruolo di Shâfi'î, brevemente citato *supra* a p. 829. A tal fine, oltre a valermi dei testi di Makdisi citati a p. 849, torno anche sulla *Risâla*, cit. in Bibl. a p. 851, alla quale ho accennato a p. 891. Dell'opera di Shâfi'î mi sembra opportuno ricordare tre aspetti, importanti per comprendere gli eventi: l'aspetto teologico, quello giuridico, e i rapporti con le scuole giuridiche già affermate.

Sul piano teologico Shâfi'î è un tradizionalista per il quale la Sunnah del Profeta, cioè gli ahâdîth a Lui riconducibili tramite asânîd "affidabili", *è una spiegazione del messaggio coranico* (*Risâla*, ed. cit., § 101); e poiché il Corano ordina di obbedire al Profeta, è obbligatorio per conseguenza obbedire alla sua Sunnah (§§ 257-294) che non abroga il Corano, lo spiega (§ 314) essendo con esso in pieno accordo (§ 332). Sul piano giurisprudenziale dunque, rispetto all'analogia (*qiyâs*) che è metodo razionale per ricondurre la fattispecie alla norma (§ 122) la tradizione ha la priorità (§§ 1000-1006). Entrambi sono fondamenti razionali per l'applicazione della Legge e vengono, nell'ordine, dopo il Testo sacro: dunque l'analogia deve fondarsi su indicazioni del Corano e della Sunnah (§ 597). Se queste tre vie non consentono di definire convenientemente la fattispecie, il quarto elemento razionale che entra in campo è il consenso (*ijmâ'*) *di tutti i Musulmani* (§ 1470; ovviamente si deve intendere: di quelli competenti ad esprimere un parere). Ho messo in corsivo la precisazione, vedremo perché.

Attraverso quattro vie, nell'ordine: Corano, Sunnah, analogia e consenso, si deve operare il massimo sforzo razionale (*ijtihâd*) per giudicare della fattispecie. Anche questo aspetto è da sottolineare, perché in Shâfi'î una teologia *dogmatica* si associa ad un atto giurisprudenziale che deve mettere in opera la *massima razionalità*, senza escludere l'esame dell'attendibilità delle tradizioni in esame (§ 1265 sgg.), dei loro asânîd e del trasmettitore cui fanno riferimento (§ 782) verificando inoltre la presenza, importante, di tradizioni convergenti (§ 1190). Con questo sforzo razionale il giurisperito può raggiungere una "verità" che è comunque nulla più che una verità giuridica, perché questa è la sola verità accessibile all'uomo, come altre volte ho ricordato.

La posizione di Shâfi‘î nei confronti delle scuole giuridiche preesistenti, Hanafismo e Mâlikismo, è significativa, ed è fondata sul rifiuto del ra’y dei razionalisti Hanafiti, ma anche del *taqlîd* dei Mâlikiti, cioè del conformismo giuridico che porta ad esprimere una sentenza sulla base di un precedente stabilito da un reputato faqîh. Lo Shâfi‘îsmo dunque si differenziò sia dallo Hanafismo, largamente penetrato dalla teologia razionale dei Mu‘taziliti, sia dal Mâlikismo (benché Mâlik sia stato maestro di Shâfi‘î) il quale si fondava sì, sulle tradizioni, ma su quelle medinesi e su un consenso che a quelle si riferiva; inoltre, prendendo a metro i propri primi fuqahâ’, tendeva al taqlîd (su questo argomento cfr. el-Shamsi, *Rethinking Taqlîd in the Early Shâfi‘î School*, J.A.O.S., 128,1, 2008). Tra le due scuole vi fu anche un’altra controversia relativa al punto fondamentale della giurisprudenza shâfi‘îta, la sostanziale identificazione della Sunnah con il corpus degli ahâdîth, un fatto nuovo, estraneo, come abbiamo visto, alle concezioni dell’VIII secolo e quindi al Mâlikismo. Shâfi‘î cavalca in ciò l’onda tradizionalista del IX secolo, tanto che il Mâlikismo del IX-X secolo non riuscì ad elaborare una replica su questo punto, perché ormai i due concetti, hadîth e Sunnah, si erano praticamente fusi (cfr. S.A. Jackson, *Setting the Record Straight: Ibn Labbâd’s Refutation of al-Shâfi‘î*, J.I.S., 11,2, 2000).

Shâfi‘î resta dunque il fondatore dello *usûl al-fiqh* (radici, princìpi del diritto) destinato a far testo in tutte le scuole di giurisprudenza sunnite, vale a dire “ortodosse”; non soltanto, come è ovvio, in quella da lui ispirata, lo Shâfi‘îismo.

Per comprendere però gli intrecci di teologia e giurisprudenza nell’Islam, comprensione propedeutica a quella del significato politico e sociale della svolta del IX-X secolo, torno ai due articoli di Makdisi menzionati, del cui contenuto avevo dato un brevissimo cenno a p. 829. In *The Juridical Theology of Shâfi‘î, etc.*, dopo aver introdotto genericamente il problema di questi “princìpi” e averli distinti dalla “scienza” del diritto, Makdisi ricorda l’estinta scuola Zâhirita, che discese da Shâfi‘î estremizzandone il tradizionalismo attraverso il rigetto, nella pratica giuridica, di ogni possibile giudizio personale e analogia; di fatto quindi, svilendo lo sforzo razionale, fondamentale in Shâfi‘î. La ragione di questa notazione è che, come vedremo nell’altro e precedente articolo di Makdisi, l’autore ritiene utile introdurre questi riferimenti al fine di rendere evidenti i complessi rapporti che esistono, nell’Islam, tra teologia e giurisprudenza.

Tornando a Shâfi‘î, la sua *Risâla* aveva lo scopo di limitare l’uso razionale dell’analogia e lo sforzo interpretativo razionale, non già eliminandoli, ma ponendoli a valle, insieme al consenso, del dettato coranico e della Sunnah, identificata con il corpus degli ahâdîth. Quanto la consenso, come abbiamo visto, esso doveva intendersi come consenso *generale* di tutti i Musulmani, per evitare il radicarsi di tradizioni giurisprudenziali *locali* che avrebbero minato l’unità non soltanto della Ummah, ma della stessa natura della Legge, cioè dell’Islam, perché l’Islam si identifica con la sua Legge.

La scienza giuridica di Shâfi‘î, nota Makdisi (p. 12) è pensata come “antidoto al kalâm”; è una scienza fondata sulla tradizione, che nega la possibilità di una teologia razionale, quella dei Mu‘taziliti, cui non rimase altro che tentare di infiltrarsi nello usûl al-fiqh, al fine di tentare di dimostrare che Rivelazione e Ragione non si contraddicono (p. 13; per verità nell’Islam la Rivelazione non è intesa in contraddizione con la ragione umana, ne mostra l’insufficienza e quindi è negata la pretesa di capire la Rivelazione, che va soltanto accettata). Questa infiltrazione avvenne nel X-XI secolo, perché il kalâm divenne un metodo legittimo per sviluppare, in rapporto alla fattispecie, lo usûl al-fiqh: esempio indiretto ma significativo di quel ruolo strumentale assegnato dall’Islam alla razionalità, che ho tentato di mettere in evidenza ogniqualvolta ho trattato del rapporto dell’Islam con la filosofia greca.

La scienza di Shâfi‘î è una “scienza della Rivelazione” che riduce la “scienza della Ragione” al ruolo strumentale, ancillare, di modellare la definizione della fattispecie sul fondamento di una Rivelazione che include in sé, come spiegazione esemplare, i detti e i fatti del Profeta tramandati dagli ahâdîth. Fondamentale per la possibilità di tale sviluppo era stata la resa di al-Mutawakkil, con la conseguente proclamazione del Corano increato (ed eterno).

Quello di Shâfi‘î rimase dunque l’unico usûl al-fiqh possibile, quello tradizionalista, adottato perciò in seguito da tutte le scuole giuridiche sunnite: Hanafiti, Mâlikiti, Hanbaliti, e, ovviamente, Shâfi‘îti. Tuttavia, nota Makdisi (p. 41 sgg.) il contributo fondamentale di Shâfi‘î fu teologico: *egli fu il primo campione del tradizionalismo*. Ibn Hanbal fu il secondo: entrambi furono animati da spirito di sottomissione al Corano e agli ahâdîth, registro dei detti e dei fatti del Profeta, per entrambi la teologia razionale è avversaria dell’Islam (pp. 42-43).

Lo usûl al-fiqh fu dunque semplicemente lo strumento messo a disposizione del tradizionalismo contro la teologia razionale, nel quale però, col tempo, si infiltrarono necessariamente la logica e la dialettica. Mi permetto di sottolineare ancora una volta che logica e dialettica non sono che strumenti per lo sviluppo di un discorso la cui *razionalità* risiede altrove, nella problematicità delle premesse e nella loro apertura al mondo, precisamente perché la ragione (non la Ragione dei razionalisti) è di per sé necessariamente ambigua e non può essere esercitata ignorando i *caveat* dello Scetticismo. Nel caso in oggetto assistiamo invece allo sviluppo razionalista di una premessa fideista, ciò che è nella cultura di tutte le marginalità, da quelle apocalitticiste a quelle rivoluzionarie di tutti i tempi.

Come nota Makdisi (p. 43) il sistema legale islamico è quello del volontarismo divino: vi sono obblighi e divieti e non v’è spazio per una legge di natura (tema che abbiamo visto sviluppato nel pensiero di Brague, per il quale cfr. *supra*, pp. 986-1006). Questo mi sembra un esito ben riverberato dalla lotta accanita

dell'ortodossia islamica contro ogni forma di "filosofia", i cui esiti, nel Creazionismo, sono necessariamente neoplatonici e condannano all'eresia: massimo esempio, l'Ismailismo. Infatti, in tanto si può pensare ad una legge di natura, in quanto si collochi la natura e l'uomo nel riverbero della razionalità divina che diverrebbe così, in una qualche misura, avvicinabile: ciò che l'ortodossia islamica ha recisamente negato divinizzando la letteralità di un testo. Il rapporto tra Volontà divina, razionalità del mondo e ragione umana, viene così reciso: tornano alla mente le ipotesi di Sfar (cfr. *supra*, p. 854) che vedeva nel Dio dell'Islam riverberarsi la figura dell'inaccessibile Sovrano dell'antico oriente. La teologia, nota Makdisi, diviene così *usûl ad-dîn*, studio delle radici della religione, di ciò che si deve credere al di là di ogni speculazione. In altre parole: dogmatica soltanto.

Veniamo ora all'altro dei testi di Makdisi sopra ricordati, *Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History*. Qui il problema dell'Ash'arismo è utile per mettere a fuoco l'obbiettivo che stiamo inseguendo, i rapporti tra teologia e scuole giuridiche. Essi sono ben illustrati con le vicende dello Ash'arismo, scuola fiorita tra il X e l'XI secolo, e dello Zâhirismo. Gli Ash'ariti avevano una teologia "moderatamente razionale" sul problema degli attributi divini, che è poi sostanzialmente quella espressa da al-Ghazâlî (cfr. *supra*, p. 892; sull'ash'arismo di al-Ghazâlî esiste tuttavia una controversia, cfr. Makdisi cit. in Bibl. a p. 850, e Murmura, cit. in Bibl. a p. 1016).

Mentre i Mu'taziliti negavano questi attributi (cioè che Dio avesse volto, mani, trono, voce, etc., come scritto nel Corano) ritenendoli mere metafore introdotte dal Profeta, gli Hanbaliti accettavano il testo alla lettera e perciò venivano usualmente accusati di antropomorfismo. Gli Ash'ariti si ponevano nel mezzo, seguendo l'esempio dei Compagni che avevano evitato di cadere sia nell'interpretazione metaforica (*ta'wîl*) che nell'antropomorfismo (*tasbîh*) (S.I., 1962, pp. 51-52). Ora, poiché nell'Islam si è ortodossi (Sunniti) seguendo una delle quattro scuole giuridiche menzionate sopra, gli Ash'ariti, che erano "semirazionalisti", si trovarono nell'impossibilità di penetrare sia tra gli Hanbaliti e i Mâlikiti, entrambi tradizionalisti, sia tra gli Hanafiti già penetrati dal Mu'tazilismo, in quanto rappresentavano la più "razionale" tra le scuole giuridiche. Lo sforzo degli Ash'ariti fu dunque di guadagnarsi l'attestato di ortodossia penetrando la scuola Shâfi'îta. Come ritiene Makdisi nel suo studio, essi intendevano così mostrare il ruolo determinante del Kalâm, usato in giurisprudenza (pp. 66-67); e tuttavia per i tradizionalisti i mutakallimûn non potevano essere considerati 'ulamâ' (p. 72). Lo sforzo fallì anche perché, a dare maggior peso ai tradizionalisti nelle scuole giuridiche era stato il sempre maggior peso degli esperti in tradizioni (*muhaddîthûn*) organizzati in scuole finanziate di "tradizionisti", aperte a tutte le scuole giuridiche. Sulle tradizioni infatti si fondava l'ortodossia, quindi tutte le quattro scuole giuridiche nelle quali essa si esprimeva, cosicché lo Hanbalismo poté rafforzare lo Shâfi'îsmo in direzione antirazionalista (p. 79). Nel secolo gli Hanbaliti avevano compreso ciò che sembrò sfuggire ad Ibn Hanbal nel suo giudizio riduttivo su Shâfi'î: l'importanza dell'opera di quest'ultimo per il trionfo del tradizionalismo.

Makdisi conclude la vicenda che riguarda l'intreccio tra scuole giuridiche e teologia (S.I., 1963, pp. 34-39) con un raffronto che coinvolge, e, in un certo senso, unifica, i fallimenti speculari di Ash'arismo e Zâhirismo. L'Ash'arismo fallì come teologia perché avrebbe potuto restare "ortodosso" soltanto penetrando una delle quattro scuole giuridiche, ma non vi riuscì perché gli Shâfi'îti preferirono porsi sul piano degli Hanbaliti, con la cui teologia dogmatica erano in pieno accordo. Gli Zâhiriti, pienamente tradizionalisti e quindi sicuramente "ortodossi", fallirono invece nel sopravvivere come scuola giuridica perché rigettavano l'uso dello sforzo razionale nell'applicazione della Legge, sul quale convergeva il consenso generale dei Sunniti. Il Sunnismo è questo: rifiuto dell'elemento razionale in teologia e sua piena accettazione e sostegno nell'applicazione della Legge, alla quale è indispensabile se si vuole coprire il ventaglio delle fattispecie.

Altre considerazioni su questa svolta del IX-X secolo ci vengono dalla ricerca di Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th.10th Centuries c.e.*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1997. Nota Melchert che non è facile stabilire quando si formarono queste scuole, perché una scuola, per essere considerata tale, deve godere del consenso della comunità; essa viceversa muore quando non vi sia più chi la sostenga. Per questa ragione, non si può definire con esattezza la data nella quale una scuola viene alla luce. Quanto agli eponimi, Melchert ricorda che ancora per Ibn Khaldûn si deve parlare di un *ahl al-hadîth* identificato con un *ahl al-Hijâz*, con Mâlik a suo esponente; e che nel IX secolo avvenne l'identificazione degli Hanafiti con l'Iraq e dei Mâlikiti con l'Hijâz (p. 32). Nel frattempo si era però passati dai 300 ahâdîth raccolti da Mâlik ai 30.000 del *Musnad* di Ibn Hanbal, il quale sosteneva peraltro di averne raccolti ben 750.000! Quanto ad Abû Hanîfa, non è lui che deve considerarsi il fondatore della scuola Hanafita.

Nel ripercorrere le vicende storiche, Melchert nota che nell'VIII secolo effettivamente esistevano soltanto lo *ahl al-ra'y* e lo *ahl al-hadîth*, che questo si contrappose al primo a partire dalla fine dell'VIII secolo, e che finalmente trionfò alla metà del IX con la fine della mihna. Sembra che la giurisprudenza fondata sugli ahâdîth sia nata tra il 750 e il 770; questo movimento tradizionalista è da considerarsi però innovativo rispetto all'antico significato della tradizione, cosa che abbiamo ricordato sopra esponendo i risultati della ricerca di Juynboll. La rottura che avvenne alla fine dell'VIII secolo è da considerarsi conseguente alla dottrina del Corano creato, sostenuta da alcuni Hanafiti (p. 8); quanto agli *ashâb al-hadîth* (tradizionisti) essi inizialmente non costituivano una scuola organizzata e neppure studiavano la giurisprudenza perché da ciò si sentivano esonerati nella convinzione che la Legge dovesse essere amministrata soltanto sulla base degli ahâdîth: tradizionalismo estremo che tuttavia non poté reggere il confronto con la realtà nel lungo termine.

Ho citato già più volte l'importanza della fine della mihna nell'852-853, per il cambiamento dei rapporti di forza nel Califfato 'abbâside: subito dopo iniziarono a formarsi le scuole, secondo Melchert che in questo segue Schacht. Il periodo di formazione è lungo e si conclude con l'inizio del X secolo: al 912-913 risale la pubblicazione della *Risâla* di Shâfi'î († 820) che si fondava sulla teologia dogmatica ma anche sullo sforzo razionale di applicazione della Legge. A quel momento l'evoluzione si è compiuta con un lungo fenomeno di trasformazione interna che vedrà le quattro scuole far parte tutte dell'ortodossia, tutte disposte a riconoscersi reciprocamente: ma nel frattempo il tradizionalismo aveva trionfato.

Come ciò avvenisse è interessante per quanto riguarda le sorti della teologia razionale degli Hanafiti, nella quale convergevano Mu'taziliti e Murji'iti. Nella scuola hanafita vi fu una trasformazione in senso tradizionalista che avvenne lungo tre percorsi (pp. 48-54): la memoria delle posizioni assunte da Abû Hanîfa fu "ripulita" da tutte le testimonianze che gli attribuivano una posizione razionalista; la scuola fu identificata con lui, che ne divenne l'eponimo; furono reperiti gli ahâdîth necessari per appoggiare le sentenze passate che erano state emesse su altro fondamento. Questa "tradizionalizzazione" della scuola implicò il rifiuto della dottrina del Corano creato, e l'allontanamento sia dalle simpatie verso gli 'Alîdi, sia dall'appoggio agli 'Abbâsidi sul piano concreto dell'amministrazione della Legge, alle cui esigenze pratiche era stata funzionale la razionalità della scuola (p. 59).

Quanto ai Mu'taziliti, perseguitati, essi cercarono rifugio nello Shâfi'îsmo (pp. 138-140) . Il testo di Melchert è soprattutto interessante perché descrive il fenomeno avvenuto nel IX-X secolo: l'affermazione di un Islam di ispirazione fortemente popolare e intollerante, al quale si va allineando cultura e giurisprudenza. Melchert nota (pp. 151-155) che la violenza e l'intolleranza popolare viene dagli Hanbaliti (cfr. Canard, *supra*, p. 1114) e che questo estremismo poteva anche essere alimentato dal ruolo dominante dei Bûyidi, shî'iti e, come abbiamo visto, portatori di una politica religiosamente ecumenica. Se così realmente fu, si potrebbe dire che *la contrapposizione delle masse alle élites avvenne attraverso l'elaborazione dell'intolleranza verso ogni problematicità del pensiero*, un tratto che rinvierebbe ancora una volta a una cultura della marginalità delle origini.

La lunga premessa che ho introdotto risulta necessaria per comprendere che cosa accadde nel corso del IX-X secolo sul piano sociale e politico: il punto d'arrivo sopra segnalato non è casuale, e, al di là delle technicalities teologico-giuridiche sulle quali mi sono soffermato per il minimo indispensabile, sottolinea il cambiamento intervenuto nel mondo islamico in funzione delle due forze che agiscono in esso: la fine dell'Impero, con la nascita di "Stati" indipendenti che condannano il Califfato ad un ruolo sempre più formale, e il permanere del primitivo carattere totalizzante della fede che a quell'Impero diede origine. Non è casuale che il potere politico si sposti a favore della classe dei religiosi, che degli umori delle masse sono portavoce e custodi.

Mentre la negazione della teologia razionale e l'affermazione di un Corano increato escludono possibili interventi innovativi nell'interpretazione religiosa da parte del Califfo, non più in grado di pretendersi Vicario di Dio, interventi che sarebbero stati determinanti per evitare la fossilizzazione della Sharî'ah, la svalutazione del consenso locale e del taqlîd mettono fuori gioco anche la possibilità che localmente si affermi la dottrina di qualche Imâm prestigioso, o comunque di una scuola giuridica locale, di una diversa Legge. L'unicità della Legge, e con essa l'unità della Ummah, resta affidata al corpo collettivo dei religiosi, i quali tanto più acquisiscono prestigio in quanto protagonisti di uno sforzo *razionale* del quale soltanto essi sono ritenuti capaci, al fine di applicare correttamente le quattro "radici" del diritto. Soltanto loro, e soltanto come organo collettivo che realizza al proprio interno un consenso, posseggono il sapere necessario a ciò: eventuali e puntuali divergenze tra i religiosi restano, e i fedeli potranno scegliere a titolo individuale la propria figura di riferimento, epperò nell'ambito di una cornice invalicabile: adattamento razionale di una Legge sancita per via dogmatica attraverso meccanismi rigorosamente delineati dallo usûl al-fiqh. Per inciso, la recente rivendicazione rivoluzionaria iranica di un *velâyat-e faqîh*, di un potere del clero legiferante, ha radici antiche, coniugate però con le caratteristiche gerarchiche che, a differenza del Sunnismo, furono assunte dalla Chiesa (termine non improprio) shî'ita al tempo dei Safavidi.

Per meglio comprendere quanto sia cresciuto il potere politico degli 'ulamâ' in quanto portatori di un potere sociale esercitato nel rapporto diretto con le masse, nell'unificare la Ummah, basti ricordare che già 'Abd al-Malik era stato molto chiaro con i Medinesi dopo la conclusione della rivolta dell'Anticaliffo, sulle pretese delle tradizioni locali in materia di Legge (cfr. *supra*, p. 1022); soltanto, allora la presa di posizione aveva l'obbiettivo di rivendicare al Califfo i poteri determinanti ai fini dell'unità dell'Impero. Ora, con il potere del Califfato ridotto a mera facciata (a Baghdad dominano prima i Bûyidi, poi i Selgiukidi; nelle regioni orientali si sono formati poteri dinastici di fatto autonomi con i loro Sultani, in Egitto c'è un Califfato Ismailita, in Spagna dapprima un Califfato Omeyyade, poi una serie di poteri periferici) l'unità della Ummah -tema che incombe più che in altre religioni su tutta la storia dell'Islam, religione socialmente totalizzante per la propria identificazione con una Legge- viene consegnata alla classe dei religiosi. Sono loro le vere guide del popolo e gli interpreti dei suoi umori, e il potere statale deve tenerne conto chiedendone la collaborazione e venendo a patti con loro. *Nel declino del Califfato si è realizzata una grande rivoluzione sociale e, al tempo stesso, si è definito il volto religioso dell'Islam*.

È del tutto comprensibile che nel XIII-XIV secolo il grande hanbalita Ibn Taymiyya non trovi scandalo nella pluralità degli Stati islamici: nel nuovo assetto della Ummah, all'unità califfale è succeduta l'unità garantita dall'intangibilità della Legge. È altrettanto comprensibile che il X secolo veda la realizzazione dei collegi annessi alle moschee con relativi alloggi (*khânât*) per gli studenti di giurisprudenza mantenuti da lasciti religiosi (*awqâf*, pl. di *waqf*) nei cui corsi il kalâm era escluso; e che, pur rappresentando tutto ciò un finanziamento privato, anche il Governo, non soltanto quello selgiukide con Nizâm al-Mulk, cercasse il favore degli 'ulamâ' finanziando la costruzione di madrase: si trattava di tenere sotto controllo le masse.

Makdisi, *Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad*, B.S.O.A.S., 24,1, 1961 ha chiarito il meccanismo di questo controllo precisando i vari tipi di istituzione di insegnamento religioso e gli aspetti caratterizzanti l'insegnamento. Le madrase erano scuole di Legge finanziate da istituzioni private o individui facoltosi, che si distinguevano per due caratteristiche: l'insegnamento si riferiva a una soltanto delle quattro scuole, si insegnava esclusivamente la Legge (non altre materie religiose); i docenti erano scelti dai finanziatori e da loro stipendiati; gli studenti venivano ospitati e mantenuti agli studi. In questo esse erano diverse dalla moschee, dove anche si insegnava la Legge (oltre ad altre materie religiose) ma gli studenti non erano mantenuti agli studi né i docenti stipendiati; inoltre le moschee, essendo istituzioni pubbliche, facevano capo al potere del Califfo, non a quello del finanziatore, politico (governo selgiukide) o privato. La rete di madrase istituite da Nizâm al-Mulk aveva dunque questo scopo: controllare i docenti tramite la garanzia o la revoca del posto e dello stipendio, e, per mezzo di essi, gli studenti, che ricevevano un sostentamento per gli studi e che perciò preferivano le madrase alle altre istituzioni d'insegnamento. L'operazione col tempo fallì per l'opposizione del clero hanbalita che rifiutava di esserne condizionato, e aveva perciò gran seguito nella popolazione di Baghdad per questa sua incorruttibilità; la vittoria hanbalita fu piena col XII secolo.

Il ruolo dello Hanbalismo nell'indirizzare e guidare la svolta dell'Islam è stato molto sottolineato da Makdisi, *L'Islam hanbalisant*, R.E.I., 42-43, 1974-1975; un ruolo che non era stato compreso dagli studiosi occidentali a cavallo tra il XIX e il XX secolo, a causa del modesto seguito di questa scuola in confronto alle altre scuole sunnite. Il suo ascendente era fondato sul rapporto intimo con le masse, sulle quali aveva una grande presa (R.E.I., 1974, p. 224) e hanbalita era quell'Ibn Taymiyya la cui opera è rimasta fondamentale per la teologia musulmana (ivi, p. 221). Vi fu un fenomeno progressivo, culminato con l'XI secolo, che vide la scomparsa dei grandi centri culturali del passato (biblioteche, *dâr al-hikma*, *dâr al 'ilm*, luoghi d'incontro intellettuali) sostituiti da conventi (*ribât*), *dâr al-hadîth*, *dâr al-Qur'ân*, nelle quali si insegnava la scienza della tradizione o si imparava il Corano; la teologia razionale e il kalâm non si insegnavano più (ivi, pp. 238-241). nelle madrase si insegnava il fiqh, e ciò era ormai così scontato che il verbo "insegnare", con i sostantivi "insegnante" e "insegnamento" se usati senza riferimento ad un oggetto sottintendevano esclusivamente l'insegnamento del fiqh (pp. 230-231; questo aspetto dell'uso della lingua è ricordato anche nell'articolo precedentemente esaminato).

Gli hanbaliti dunque, pur essendo pochi, determinarono il corso degli eventi (ivi, p. 241) ma ciò avvenne con il concorso di altre scuole sunnite. Ricorda infatti Makdisi (e se ne è già accennato sopra) che la disputa teologica tra tradizionalisti e teologi "razionali" avveniva all'interno delle scuole, e che il Mu'tazilismo e lo Ash'arismo avevano penetrato rispettivamente lo Hanafismo e lo Shâfi'îsmo, sicché gli Hanbaliti erano i soli a poter lottare *come scuola* contro la teologia razionale, perché soltanto da loro lo ahl al-hadîth poteva agire *come scuola* (i due corsivi sono suoi). Quanto alla lotta teologica, essa avveniva, come abbiamo già visto sopra, all'interno dello Shâfi'îsmo (ivi., p. 243). Si noti che Makdisi (cfr. p 226) si adopera molto per scagionare lo Hanbalismo dall'accusa di Goldziher, che non riguarda soltanto l'antropomorfismo (accusa che gli fu rivolta abitualmente anche all'interno del mondo islamico) ma anche il fanatismo e l'intolleranza. Cercheremo di capire se questa difesa possa reggere: di certo né Ibn Hanbal né Ibn Taymiyya si sono lesinati nel giudicare passibili di morte i non allineati. Inoltre, come abbiamo già visto (cfr. *supra*, pp. 828--829) da Ibn Taymiyya discende Ibn 'Abd al-Wahhâb ed entrambi sono il riferimento del moderno neo-Salafismo, che non brilla di spirito ecumenico e non manca di dimostrarlo rumorosamente.

In R.E.I., 1975, Makdisi si occupa viceversa dei rapporti tra Hanbalismo e Sufismo, tema sul quale egli ritiene di dover confutare l'opinione corrente che vede gli Hanbaliti ostili al Sufismo. Egli ricorda che lo Hanbalismo nacque in una "atmosfera di profonda impregnazione coranica (p. 53: parole riprese da H. Laoust, *Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad (241/855 - 656/1258)*, R.E.I., 27,1, 1959, p. 71) e che la confraternita dei Qâdiriyya ebbe un'origine hanbalita (p. 55). L'avversione era rivolta soltanto a quelle forme di misticismo sûfî che conducevano al panteismo, a questo si opponeva Ibn Taymiyya (p. 57); quanto ad Ibn Qudâma (altro hanbalita di rilievo sul quale darò qualche cenno *infra*) egli condannava la teologia razionalista, ma non la mistica sûfî (p. 59). Venendo ad al-Ghazâlî (dei cui approdi sostanzialmente mistici ho fatto cenno *supra* a p. 892) e ad Ibn Taymiyya (che non mi sembra a lui assimilabile, anche perché al-Ghazâlî non era hanbalita) ciò che entrambi condannano nei Sûfî è semplicemente il *tawaqqil*, cioè la scelta di un abbandono apatico agli eventi, di un fatalismo che è condannato espressamente dalla Legge (p. 60). Nel giudizio di Makdisi, Ibn Taymiyya, del quale ho più volte parlato e tornerò a parlare *infra* anche con riferimento diretto ai suoi testi, appare quindi personaggio relativamente "moderato" -nonostante sia il padre nobile del moderno fondamentalismo e nonostante le sue *fatâwâ* (pl. di *fatwâ*) siano eloquenti circa la sua "moderazione"- il quale si

limita a condannare esplicitamente soltanto i "ğahmiti", termine generico con il quale vengono condannati tutti coloro che tentano una teologia razionale, destinata ad intricarsi necessariamente con un'ontologia neoplatonica.

Sul rapporto dello Hanbalismo e di Ibn Taymiyya con il Sufismo sarà bene ritornare; segnalo tuttavia l'interessante articolo di I. Weissmann, *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, Der Islam, 86,1, 2009, che torna su ciò che ha accomunato il Sufismo e lo Hanbalismo, precisamente quella profonda religiosità coranica della quale parla Laoust, e sottolinea come la loro divisione e conseguente reciproca ostilità sia un portato dei tempi moderni, dopo che il Sufismo era stato protagonista di una rinascita del sentimento di appartenenza islamico. Secondo Weismann, la dura ostilità riservata al Sufismo dal moderno fondamentalismo, è dovuta al fatto che quest'ultimo discende da Ibn Taymiyya attraverso il più rudimentale tramite di Ibn 'Abd al-Wahhâb, lui sì, grande nemico dei Sûfî; e dal fatto che il moderno fondamentalismo ha assunto a proprio modello il Razionalismo occidentale *contro* ogni forma di pensiero non razionale. Al contrario, il Sufismo ha accordato il misticismo che gli discende da Ibn al-'Arabî e da Mullâ Sadrâ alla realtà del mondo moderno. Comunque sia, sembra bene evitare di assimilare il misticismo islamico entro categorie di pensiero troppo facilmente occidentali che conducono agli opposti dell'ecumenismo e del fondamentalismo; e non dimenticare che il Sufismo fu e resta un fenomeno squisitamente islamico.

Tornando allo Hanbalismo, e prima di giungere al suo massimo esponente, Ibn Taymiyya, sembra venuto il momento di esporre l'articolo di Laoust sopra citato, perché mi sembra opportuno giungere ad Ibn Taymiyya passando per i suoi naturali antecedenti, gli Hanbaliti dal IX al XIII secolo: questa mi sembra infatti una ragionevole prospettiva per traguardare uno sviluppo dell'Islam "ortodosso" che pesa in modo determinante sull'attualità. Laoust parte dal fondatore della scuola, Ibn Hanbal, del quale sottolinea la "diffidenza" nei confronti dello *istihsân* praticato da Abû Hanîfa. Lo istihsân rappresenta la scelta del giudice, nell'incertezza, per la sentenza che, nei confronti di una possibile sentenza alternativa, abbia il vantaggio di previlegiare la comune utilità. Su questo argomento torneremo a proposito di Ibn Taymiyya, ma la ragione della diffidenza è semplice: nella logica hanbalita, si tratta di evitare ogni forma di giudizio personale che potrebbe sovrapporre la ragione umana alla Volontà divina. Quel che più interessa però, è che Laoust non parla dello Hanbalismo nell'astratto contesto delle formule e delle dispute dottrinali, ma ne lega il primo sviluppo agli eventi politici che riguardano l'Islam, e precisamente alle gravi difficoltà che incontrò il Califfato negli anni delle continue insurrezioni iraniche, principalmente quella di Bâbak e dei Kurramiti nei primi decenni del IX secolo, dall'807-808 all'837-838 (cfr. *supra*, pp. 207-209). Quanto al suo progressivo affermarsi, Laoust ritiene significativo citare le ulteriori grandi difficoltà del Califfato nei confronti delle scorrerie dei Qarmati (cfr. *supra*, pp. 210-211) nella seconda metà del IX secolo e nei primi decenni del X; nonché il progressivo smembramento del Califfato che abbiamo già ricordato, con la formazione di regni indipendenti, del Califfato Ismailita del Cairo, di quello Omeyyade dell'Andalusia, e con la dominazione shî'ita su Baghdad con i Bûyidi a partire dalla metà del X secolo (Laoust, cit., pp. 73-79).

Nello sviluppo dello Hanbalismo prende dunque corpo *l'ombra di un rigurgito identitario degli strati più profondi delle masse* nei confronti di ciò che appare una minaccia esterna alla propria *sicurezza ideologica*. Ho già più volte notato che la tensione all'unità monolitica rappresenta una costante dell'Islam; al riguardo ricordo ancora l'analisi portata da D. Cook sull'apocalitticismo islamico (cfr. *supra*, pp. 831-832 e 1104-1109) nel corso della quale egli nota la persistenza del motivo sino ai nostri giorni (verosimilmente legato, almeno così ritengo, alle origini stesse dell'Islam) ciò che denota, per Cook, *un costante senso di insicurezza*, dal quale emerge, per l'appunto, questo aggressivo rigurgito identitario.

Lo sviluppo dello Hanbalismo prese le forme del Salafismo (Laoust, p. 82) e il ricorso alla Legge così interpretata apparve come "una garanzia di ordine e di giustizia in una società profondamente turbata" (p. 83). All'inizio del X secolo vi furono agitazioni molto gravi (cfr. *supra*, p. 1114) che assunsero anche il volto di uno scontro sociale delle masse contro i ceti benestanti, e che portarono anche alla condanna ufficiale dello Hanbalismo (ivi). Gli scontri peggiorarono con l'avvento dei Bûyidi, shî'iti, allorché lo Hanbalismo si configurò come "un partito di opposizione politico-religiosa" (p. 87) che aveva come avversari la Shî'a e il Mu'tazilismo (ivi) e assunse la guida delle masse sulle quali i suoi predicatori avevano un'influenza determinante, tanto che i predicatori popolari furono ritenuti, dai Bûyidi, i responsabili dei continui disordini (p. 91).

Le sommosse assunsero aspetti di eccezionale gravità con l'inizio dell'XI secolo, al punto che lo stesso debole Califfo dovette schierarsi dottrinalmente e politicamente a fianco degli Hanbaliti, adottando misure di polizia contro Shî'iti e Mu'taziliti (pp. 94-95). La vittoria hanbalita divenne poi definitiva intorno agli anni 1055-1060, con la fine del dominio bûyide e l'avvento dei Selgiukidi. A partire da questo momento Laoust mette di nuovo in relazione gli eventi religiosi con le fortune dei Selgiukidi, dalla vittoria su Bisanzio a Manzikert (1071) alle vittorie della prima crociata che portarono alla presenza di un dominio cristiano in terra d'Islam (p. 99); e l'importanza ormai assunta dallo Hanbalismo è testimoniata, secondo Laoust, dal fatto che gli Ash'ariti -che conoscono allora la propria grande epoca anche per l'adesione di Nizâm al-Mulk (ipotesi di Goldziher, analiticamente smontata da Makdisi in *Muslim Institutions, etc.*, cit)- nel definire la propria dottrina sentono di doverlo fare in rapporto a quella hanbalita, con riferimento ad essa (p. 100). Sono quelli infatti gli anni delle affermazioni *politiche* dello Hanbalismo, che riesce ad imporre alla società la propria visione rigidamente moralistica (p. 101). Anche Nizâm al-Mulk ebbe ad accusare per i continui disordini gli Hanbaliti, che nel frattempo espandevano la propria influenza da Baghdad alle provincie (pp. 102-105).

Laoust colloca dal 1120 al 1200 la "grande epoca dello Hanbalismo a Baghdad" (p. 107) il cui termine coincide con la data della morte del suo famoso predicatore Ibn al-Jawzî, investito di grande autorità e divenuto un vero Inquisitore nel perseguitare chiunque fosse sospettato di dubitare del più rigido Salafismo (p. 113). Egli dirigeva cinque madrase (per questa evoluzione nel dominio dei luoghi d'insegnamento nel corso del periodo selgiukide, cfr. *Muslim Institutions*, cit.) e poteva denunciare chiunque, anche ad alto livello, possedesse "libri proibiti" (come le *Epistole* degli Ikhwân as-Safâ', per i quali cfr. *supra*, pp. 223-228) suscitando per conseguenza forti ostilità che infine lo fecero cadere in disgrazia (pp. 114-115). *Un aspetto costante dello Hanbalismo appare dunque questo suo aderire alle pulsioni giustizialiste della marginalità*, che nelle loro intransigenti e irrealistiche pretese persecutorie rendono di fatto ingovernabile qualunque società, conducendo abitualmente a compromessi mascherati tra gruppi di potere. Comunque, la presa di Baghdad da parte dei Mongoli nel 1258, che fece della capitale 'abbâside una modesta capitale di provincia, portò allo Hanbalismo, che dalle sue masse urbane traeva la propria forza, un colpo durissimo (p. 118).

Per recuperare la propria forza, lo Hanbalismo iniziò un'opera di penetrazione delle provincie, in particolare della città di Damasco, dove un ruolo importante fu ricoperto dal Banû Qudâma (p. 121) un cui esponente di spicco fu per l'appunto Ibn Qudâma (1146-1223) oggetto di un saggio di Makdisi, *Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology*, London, Luzac & Co. Ltd., 1962, sul quale vale la pena di soffermarsi. In esso si espone un testo nel quale Ibn Qudâma critica duramente la teologia razionale di Ibn 'Aqîl (1040-1119) il quale, prima di divenire un fervente hanbalita, era stato attratto dal Mu'tazilismo, dallo Hanafismo e dallo Shâfi'îsmo.

La logica di Ibn Qudâma è perfettamente tradizionalista, ciò che ne fa un vero antecedente di Ibn Taymiyya: per lui la speculazione teologica è assolutamente eretica perché essa non fu mai praticata dai Compagni, unico vero esempio di ortodossia. Essa conduce inoltre all'interpretazione allegorica degli attributi divini, privando Dio di ciò che Egli attribuisce a Sé stesso nel Corano: gli attributi divini vanno viceversa accettati così come comunicati dal Profeta senza tentare vanamente di interpretarli, perché Dio sa meglio di noi ciò che ha inteso comunicare. Ci sono quindi territori nei quali è più proficuo esercitare la ragione umana, ad esempio, l'applicazione della Legge: qui si deve applicare lo sforzo razionale per mantenersi in quell'ortodossia che è null'altro che la tradizione lasciataci dai Compagni e riportata dagli ahâdîth. Ibn Qudâma, commenta Makdisi nella sua Introduzione, ha una struttura di ragionamento simile a quella di Tertulliano (p. XIX). Si noterà il canone tipico dello Hanbalismo che avevamo già commentato in Ibn Taymiyya: la fede è fede in una....tradizione. Del resto, il legame di Ibn Qudâma con Ibn Taymiyya è forte, al punto che quest'ultimo, nella sua opera fondamentale di fissazione dell'ortodossia sunnita/hanbalita, può essere considerato un successore di Ibn Qudâma.

I Compagni, nota Ibn Qudâma, non soltanto evitarono l'interpretazione allegorica -che nessun passaggio del testo sacro autorizza- ma anche di cadere nell'opposto dell'antropomorfismo: sul problema degli attributi divini non è necessario (né sarebbe possibile) capire; è sufficiente credere, credere ciò che autorevoli tradizionisti ci hanno tramandato sull'autorità del Profeta e dei Compagni. In altre parole, siamo a quella soluzione "ortodossa" del problema degli attributi che ho riportato nell'enunciazione di al-Ghazâlî a p. 892: la ritroviamo nel testo di Ibn Qudâma tradotto da Makdisi alle pp. 28-33. È strano, dice inoltre Ibn Qudâma, che vi sia chi non è soddisfatto di ciò in assenza di "prove decisive", non reputando tali le tradizioni trasmesse, delle quali si ritiene lecito dubitare soltanto perché all'origine di esse vi è un trasmettitore unico (p. 33). La fede dunque va fondata soltanto sul Libro e sulla Sunnah (p. 35) mentre la Ragione deve essere applicata soltanto al fiqh (p. 43).

Siamo dunque, come sempre, dinnanzi a quella comprensione esclusivamente strumentale della Ragione da parte dell'Islam, una deformazione più volte segnalata che si pone all'opposto di quell'apertura al mondo che della ragione è l'essenza, almeno nel pensiero greco, che infatti fu rigettato dall'Islam come il più pericoloso grimaldello della miscredenza: e non a torto, dal punto di vista di un ortodosso. Ciò vale soprattutto se si tiene conto che le ortodossie sono nate per dividere, mentre i confini si fanno sempre meno marcati allorché ci si allontani da questo hortus conclusus sulla via delle speculazioni teosofiche necessariamente neoplatoniche: i "ğahmiti" costituiscono infatti, nella loro generica indeterminatezza, il campo indistinto ma chiarissimo di tutte le eresie.

Il 1258, con la conquista mongola di Baghdad e la fine del califfato 'abbâside (già insignificante, un suo ectoplasma sarà poi esibito dai Mamelucchi) segna anche la fine dell'articolo di Laoust, che però prosegue la propria indagine sullo Hanbalismo nel successivo *Le Hanbalisme sous les Mamelouks Bahrides (658-784 / 1260-1382)*, R.E.I., 28,1, 1960. Qui il campo è occupato, ovviamente da Ahmad Ibn Taymiyya, il più celebre rappresentante del Banû Taymiyya che ad Harrân esercitò un ruolo analogo a quello del Banû Qudâma a Damasco in difesa e per la diffusione dello Hanbalismo; ma poiché di Ibn Taymiyya ci occuperemo in modo diffuso tra breve, sorvolo sui particolari per mettere in evidenza l'impostazione generale del testo di Laoust.

Laoust tratta infatti dell'opera di Ibn Taymiyya inquadrandola negli eventi storici che coinvolsero la Siria nella contesa tra Mamelucchi e Mongoli, e in quelli che riguardano la lotta delle forze islamiche contro i residui insediamenti franchi. In entrambi i casi il rafforzamento del tradizionalismo fu arma ideologica di combattimento: lo vedremo più in dettaglio per quanto riguarda la lotta contro i Mongoli, accusati da Ibn Taymiyya di dubbia fede islamica a causa della loro tolleranza religiosa verso le minoranze; mentre, per quanto

riguarda la lotta contro i residui insediamenti franchi, il violento sentimento anticristiano degli Hanbaliti e del loro maggior esponente appare anch'esso chiaro già da questo studio. Le fatâwâ di Ibn Taymiyya sono ispirate alla massima intolleranza verso le minoranze religiose, e persino la semplice frequentazione di Giudei e Cristiani viene da lui condannata (p. 19). Non minore fu la sua campagna anti-shî'ita (p. 17). In tutta la sua opera viene in primo piano l'elemento che abbiamo visto più volte caratterizzare l'Islam, in particolare il tradizionalismo delle masse popolari che trova espressione nello Hanbalismo, l'incubo di una Ummah totalitariamente monolitica sterilizzata da ogni possibile contagio culturale, ideologico e religioso, estraneo alla costruzione del mito salafita. Una "politica", tutto sommato, poco *politica*, perché, secondo la tradizione delle masse hanbalite, era continua fonte di disordini civili, tanto che Ibn Taymiyya, nonostante il favore popolare del quale godeva, non ebbe vita facile con il potere al quale rendeva difficile la gestione dell'ordine sociale di una società che, nonostante le pretese hanbalite, aveva pur sempre delle differenze interne. Come dice Laoust (p. 20) egli fu "a sua volta vittima dello spirito d'inquisizione con il quale perseguitava l'eresia" e lo fu ad opera dello Shâfi'îsmo che tentò più volte di incriminarne la professione di fede, la *Wâsitiyya*, sulla quale tornerò in seguito.

Ibn Taymiyya ebbe contrasti anche con i Sûfî (pp. 23-24) che lo portarono in prigione. Anche su questo tornerò in seguito cercando di mettere in luce la sua dottrina, di certo però non ne emerge una figura molto tollerante, nonostante il suo obbiettivo puntasse, come notavo *supra* a p. 899, ad un superamento delle contrapposizioni dottrinali attraverso la mediazione: non tutto però, poteva esserne oggetto. Ibn Taymiyya usava infatti lo strumento logico con assoluto rigore contro tutto ciò che si allontanava dalla ferrea obbedienza alla letteralità di una Rivelazione chiusa in un Libro dalle lunghe vicissitudini, ed esemplificata nei detti e nei fatti del Profeta e dei Compagni, sacralizzati anch'essi, nonostante la loro origine umana-troppo-umana.

La sua opera tuttavia, come ho già notato nella pagina precedente sulla scorta di Laoust, non può essere valutata senza l'inquadramento storico che la colloca in un periodo di declino, frammentazione e pericolo della società islamica, che ne fa comprendere, se non la necessità, quanto meno il fondamento e l'obbiettivo razionale, il ricompattamento della comunità sotto una buona conduzione sicuramente "ortodossa", una *Siyâsa shar'îya*, come dal titolo di una sua opera famosa (cit. in Bibl. a p. 849 sotto il titolo *Il buon governo dell'Islam*). Per dirla con le parole di Laoust (p. 29) fu "un teologo preoccupato di ricondurre lo Stato mamelucco al rispetto delle prescrizioni della Legge, e di far scomparire per quanto possibile il divorzio che troppo sovente divideva, nella realtà, le disposizioni della Legge rivelata dalla pratica regale".

Uno sguardo sintetico sulla coincidenza della crisi del mondo islamico nell'XI-XIII secolo, con l'affermarsi dell'intolleranza hanbalita e della sua più lucide espressione, Ibn Taymiyya (che tuttavia non possono essere messe in semplicistico rapporto di causa ed effetto) viene offerto dall'articolo di A. Morabia, *Ibn Taymiyya dernier grand théoricien du ğihâd médiéval*, B.E.O., 39, 1978. Morabia considera il "declino culturale del mondo arabo-musulmano" (p. 85) che parte dall'XI secolo, per parlare del tradizionalismo sunnita nell'ambito di un movimento di recupero morale (p. 87). Ora, l'epoca di Ibn Taymiyya è quella delle invasioni mongole, della presenza franca a Cipro, e della convergenza di queste forze con quelle della Georgia e dell'Armenia cristiane nell'attacco alla Siria. Lotta agli infedeli e lotta alle "eresie" sono tutt'uno per gli Hanbaliti, e in questi termini Ibn Taymiyya spenderà la propria opera contro i Mongoli ma anche contro il Sufismo, contro i costumi non arabi, la filosofia, il kalâm, il monachesimo, i beduini, la celebrazione delle festività cristiane e persiane, la frequentazione degli infedeli, la celebrazione dell'anniversario della nascita del Profeta e della *âshûrâ*, il pellegrinaggio a Gerusalemme, e così via, insistendo sempre più sulla necessità che i Musulmani non abbiano nulla a che vedere con gli infedeli (p. 92). Su alcuni di questi temi (i Mongoli, il monachesimo) tornerò poi in dettaglio perché mi sembrano importanti per cogliere aspetti che non debbono essere ignorati, così come non possono esserlo i testi di alcune sue opere. Implacabile fu anche la sua ostilità verso gli Shî'iti, accusati di concezioni corrotte da prestiti giudaici e cristiani (p. 93); fu anche nemico degli Zoroastriani. Reclamò instancabilmente l'espulsione di tutti i non Musulmani da qualunque incarico pubblico (ivi). Lottò contro la concezione del jihâd come lotta interiore, concezione spiritualista fatta propria dai Sûfî, intendendolo, non a torto, nel suo significato originario di lotta cruenta (cfr. *supra*, p. 1095); su questo argomento, significativo il suo rimprovero ai Cristiani per il loro rifiuto di combattere (p. 96).

Mi permetto quindi di sottolineare sin d'ora, e prima ancora di entrare nel vivo, ciò che rende difficile, anche a distanza di tempo, parlare con il dovuto distacco dell'opera di Ibn Taymiyya. Se essa è infatti ben comprensibile, quindi "giustificabile", nel contesto storico nel quale si colloca, è tuttavia da sottolineare che una qualunque posizione ideologica, in questo caso la sua, allorché venga calata nelle categorie della religione perdendo la propria collocazione nell'hic et nunc per autopromuoversi ad eterna assertività, tende a permanere e a tornare in vita come le piante del deserto non appena si creino le condizioni favorevoli per la resurrezione. Nata in un momento di crisi e sulla scorta di un tradizionalismo figlio anch'esso di precedenti crisi, la dottrina di Ibn Taymiyya si perpetuò attraverso il Wahhâbismo e l'attuale fondamentalismo, testimoniando non soltanto la nuova crisi dell'Islam che viene dal periodo coloniale *e forse ancor più da quello post-coloniale che obbliga al confronto*, ma anche *l'eterna difficoltà del pensiero di massa (ma non soltanto di quello di massa) a fare i conti con il proprio fondamento*. Che di questo si tratti, e non di una paranoia di Ibn Taymiyya, lo dimostra il seguito tuttora vivo avuto dalle sue dottrine, anche se altri illustri suoi correligionari a lui contemporanei, dinnanzi alle apparenti eccentricità delle sue prese di posizione, ebbero dubbi sul suo equilibrio mentale (cfr. D.P. Little, *Did Ibn Taymiyya have a Screw loose?*, S.I., 41, 1975). Le fonti biografiche sono comunque esplicite nel rilevare il

suo pessimo carattere, quantomeno l'eccentricità del suo comportamento e della sua esistenza, priva di concessioni ai comuni piaceri della vita ma fortemente orientata all'autoaffermazione, con il supporto di un temperamento litigioso, collerico e arrogante, forse anche vanaglorioso (cfr. al riguardo l'articolo di C. Bori, *A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya*, B.S.O.A.S., 67,3, 2004).

Tutto ciò non è senza rilievo perché già allora, come testimonia in più luoghi lo studio di Laoust, la dottrina di Ibn Taymiyya non soltanto era consustanziale a un clima di violenta intolleranza religiosa contro Cristiani e Giudei, ma agitava la stessa comunità islamica creando difficoltà al governo; oggi poi, l'eredità neo-salafita si ripropone su scala ancor più vasta e questo rende difficile, come dicevo sopra, il giudizio distaccato che sarebbe da attendersi su eventi vecchi di sette secoli, e che va riservato alla coerenza di una dottrina religiosa da valutare attentamente nella sua diversità dal pensiero unico dell'ideologia di "Occidente".

Tornando all'oggetto della ricerca di Laoust, che è lo Hanbalismo in generale, non soltanto l'opera di Ibn Taymiyya, c'è da notare che il rapporto stretto dello Hanbalismo con l'intolleranza religiosa, culminata in ripetute esecuzioni di "eretici", viene messo in luce in più luoghi; ma ciò che mi sembra più interessante è quanto viene messo in evidenza a p. 61, la funzionalità dello Hanbalismo al potere della classe degli 'ulamâ', dalla quale esso ebbe il massimo appoggio: del resto, su questo fondamento era nato nell'VIII secolo il tradizionalismo (anche Morabia, cit., p. 91, ricorda che la visione politica di Ibn Taymiyya configurava una stretta alleanza di emiri e 'ulamâ').

Mi sembra dunque giunto il momento opportuno per riaprire il discorso su Ibn Taymiyya, al quale avevo dedicato brevi cenni alle pp. 898-900 e *passim*. Il suo pensiero rappresenta infatti un punto fermo ancora valido per l'odierno Islam sunnita, in particolare per il neo-Salafismo, in quanto approdo di un percorso evolutivo che ha le proprie radici nell'impulso originario che generò l'Islam. Come trait-d'union in direzione del Wahhâbismo e del moderno fondamentalismo, esso consente di osservare come nell'Islam "ortodosso" si siano mantenute, con interiore coerenza, le spinte apocalittico/messianiche della marginalità dalle quali l'Islam vide la luce. Non che questa fosse l'unica "coerenza" possibile: dalle medesime radici altri percorsi erano pensabili *e furono pensati*, come abbiamo visto nel capitolo intitolato *Ordine celeste e disordini terreni* e nel fugace cenno ai mistici e alla teosofia "illuminativa" (*ishrâqî*). Su questi percorsi torneremo più tardi.

Mi sembra perciò utile iniziare con una brevissima panoramica sul fondamentale testo di Laoust già citato nell'Appendice alla V ed. (cfr. in Bibl. a p. 849) perché esso, a distanza di oltre settant'anni, resta sempre lo studio dal quale partire. Certamente molto è cambiato da allora, perché lo studio storico su un personaggio e/o una dottrina non può prescindere dal momento nel quale prende corpo: nel 1939, se Laoust fu fondamentale per comprendere l'importanza del personaggio, allora imprudentemente relegato tra le figure di un passato "superato" (e perciò trascurabile) come notava Makdisi nelle illuminanti pagine iniziali del suo *L'Islam hanbalisant*; non per questo egli poteva valutarne l'impatto alla luce della violenza fondamentalista che oggi scuote non soltanto il Medio Oriente, ma il mondo occidentale stesso. Ne conseguì un giudizio forse "troppo buono" che sottolineava giustamente le doti intellettuali e morali del grande hanbalita, ma che, nel suo distacco accademico dal materiale trattato, non metteva debitamente a fuoco i pericoli della sua concezione dell'Islam come sistema di valori incompatibile con la convivenza in un mondo plurale.

A titolo personale mi sia consentito perciò ribadire l'importanza di Ibn Taymiyya come pensatore conseguenziale con le origini dell'Islam nell'apocalitticismo della marginalità: in lui si assiste allo sviluppo logicamente coerente di quelle premesse atopiche: e poiché la ragione non si manifesta nel rigido sviluppo logico-deduttivo di una premessa assunta come Verbo, ma nell'apertura al mondo, giusta il suo etimo dal latino *ratio*, rapporto, apertura che sempre rimette in discussione ogni premessa; ne consegue la strana vicinanza del pensiero di Ibn Taymiyya al pensiero paranoico. Affermo ciò senza alcuna intenzione offensiva, semplicemente sbalordito dalla tranquillità con la quale la sua ferrea conseguenzialità lo conduce ad approdi che sembrarono pericolosamente irrealistici anche ai suoi contemporanei, non meno Musulmani di lui, ma, contrariamente a lui, preoccupati di gestire il reale. La sua premessa era l'esigenza di accettare alla lettera una Rivelazione che non poteva in alcun modo essere compresa alla luce di una ragione (quella umana) insufficiente a comprendere la Ragione divina: una Rivelazione intesa come Legge imperscrutabile da parte di un uomo incapace di governarsi altrimenti, perciò indispensabile *nella sua letteralità*. Egli non accettava che il rispetto di una Rivelazione fosse impossibile in assenza di una sua interpretazione, *tantomeno accettava che la premessa di questo rispetto fosse una interpretazione umana*, quella espressa dagli altri Musulmani che in vario modo avevano interpretato sia la Rivelazione che il rapporto con essa della propria ragione. Perciò egli riteneva, in buona fede, fuori discussione la *propria* premessa, la riteneva una verità indiscutibile, *quasi associando la propria ragione a quella divina per il solo fatto di accettare l'imperscrutabile letteralità di un testo*. Identificandosi con un Libro *e con dei racconti umani-troppo-umani* (indispensabili però! per non cadere nell'impotenza interpretativa e giuridica, perciò esonerati dal dubbio) *egli sottraeva la propria premessa ad ogni analisi critica sul fondamento, delocalizzato dalla sua origine, anch'essa umana*.

Personalmente ritengo che questa struttura di ragionamento sia resa possibile da un retroterra che distingue l'Islam tanto dal pensiero classico quanto da quello occidentale maturato nel Cristianesimo. Il pensiero classico non aveva Rivelazione, perciò culminava nel dubbio; il pensiero occidentale ha anche mutuato dal Cristianesimo la coscienza di uno stato postlapsario dell'uomo che, pur in presenza di una Rivelazione, non può

far sperare di essere senza pecca: laicamente, ciò si è tradotto di nuovo nella coscienza della limitatezza della ragione. Il pensiero islamico, viceversa, non contempla il limite postlapsario, e ritiene che l'obbedienza totale a una Legge che "comanda il Bene e proibisce il Male" sia la strada in grado di porre l'osservante, di per sé assolutamente inadeguato a perseguire il Bene, in armonia con l'Assoluto e con la Sua Legge nonostante l'abisso ontologico. La perfezione esteriore della Legge sarebbe in grado di rimediare così alla miseria antropologica. Insisto ancora una volta nel definire tutto ciò "Razionalismo subalterno" espressione di quelle certezze "logiche" che caratterizzano il pensiero della marginalità, tra le quali l'atopia di un mondo "di Giustizia" che *deve* avvenire: certezze *razionaliste* anch'esse, fondate sull'illusoria *fede* che la cogenza di una *legge* perfetta possa vicariare dall'esterno -con il suo obbligatorio rispetto- un *natura* "imperfetta". È accaduto anche nelle grandi rivoluzioni dell'occidente, accade sempre quando la realtà, invece di confrontarsi con *l'utopia*, viene negata *dall'atopia*.

Vengo ora al grande studio di Laoust del 1939, del quale do una breve sintesi omettendo le prime 150 pagine dedicate all'ambiente familiare, culturale e politico della formazione, che appesantirebbero troppo questo testo. Esso mi sembra la migliore introduzione per esporre poi direttamente aspetti particolari e alcuni testi dello stesso Ibn Taymiyya.

L'inquadramento di Ibn Taymiyya è centrato principalmente, sin dall'inizio, sulle sue preoccupazioni sociali; per Ibn Taymiyya infatti la religione è il cardine della coesione sociale, bene primario in funzione del quale si deve operare nelle scelte dottrinali e giuridiche. A proposito delle dottrine, il primo argomento preso in esame da Laoust è il Neoplatonismo dei filosofi (Avicenna) e dei mistici come Ibn al-'Arabî, e su questo punto debbo ricordare il suo *Kitâb Iqtidâ'* (cit. in Bibl. a p. 1016 *sub voce* Memon, e brevemente citato a p. 898) dedicato essenzialmente alla condanna dei culti popolari, centrati sui santi e le loro tombe, ritenuti un prestito cristiano e un abbandono del monoteismo; ma anche rivolto alla critica del concetto di "unicità dell'esistenza" (*wahdat al-wujûd*) che è il punto d'arrivo di ogni ontologia neoplatonica emanatista, ma anche della mistica sûfî. Ora, poiché un'ontologia neoplatonica in tanto è possibile in quanto, a partire dalla *Isagogé* e scendendo via via lungo i percorsi dell'incontro tra filosofia greca e Creazionismo -cui ho dedicato il cap. 2 di *Dopo e a lato*- gli universali di Aristotele vengono ipotizzati *ante rem*, *in re* e *post rem*, Ibn Taymiyya combatte questa concezione *teosofica* tornando ad un aristotelismo rigido (Aristotele è più problematico, il processo di neoplatonizzazione del suo pensiero, del quale ho fatto cenno in *loc. cit.* prende corpo a partire dalle sue aporie) cioè sostenendo l'inesistenza degli universali se non come formazione che avviene esclusivamente nel processo di conoscenza (*post rem*) dove la molteplicità dell'esistente viene ridotta a un sistema di identità e di astrazioni (Laoust, p. 161).

Il problema di Ibn Taymiyya è infatti salvaguardare l'assoluta trascendenza di Dio non soltanto rispetto alla possibilità d'indagine della ragione umana, ma anche rispetto al Creato stesso, quindi all'uomo, perché questo è un punto essenziale sul quale fondare l'obbedienza alla letteralità di una Legge imperscrutabile ed eterna, espressa in un testo increato ed eterno. Il neoplatonico e il mistico, viceversa, delle cui vie abbiamo lungamente parlato in questo testo (il ruolo dell'Intelletto Agente e il percorso dell'*ittihâd*) postulano una possibilità di ascesa dell'umano al divino che vanifica il senso stesso di una Legge che è *comando e divieto*. Di tutto ciò Ibn Taymiyya avverte le possibili conseguenze antinomiche, qui si appunta la sua preoccupazione *sociale*: l'amore di Dio del mistico, come la pretesa di un sapere tutto umano del filosofo, non può prendere il posto dell'obbedienza alla Legge, perché la Legge è ciò che Dio *impone* ad un uomo incapace di autogovernarsi. Sotto il velo di un discorso religioso che è di fatto un discorso giuridico (le due cose si identificano per Ibn Taymiyya) è evidente il rifiuto delle divergenze come possibile fonte di discordia sociale, e con esso l'eterno incubo di una società monolitica, nella quale la libertà si realizza soltanto nell'obbedienza alla Legge (Laoust, p. 167). La Legge divina è totalitaria, riguarda tutti gli aspetti della vita individuale e sociale, spirituale e materiale, ed è *razionale*, precisamente perché viene dalla Sapienza divina: del resto *Dio ha creato il mondo per essere servito* (cfr. pp. 176-177).

Perciò la Profezia, con la Rivelazione, indica la via della salvezza: *il Profeta ha un ruolo politico e giuridico* e presiede alla vita sociale della comunità (pp. 179-182). Nota giustamente al riguardo Laoust (pp. 188-189) che in questa dottrina Ibn Taymiyya realizza una convergenza con due fazioni dell'Islam da lui peraltro rigettate come tali: la Shî'a per quanto concerne la necessità di un infallibile alla guida della comunità, e il Khâridjismo per quanto riguarda l'infallibilità di Maometto dal momento in cui rese pubblica la propria missione. E il Profeta non parlò per allegorie, come pretendono i falâsifa (p. 193); perciò lui è il migliore degli uomini, dopo di lui vengono i Compagni, poi i Successori (p. 194); nella società ne sono eredi gli 'ulamâ' a titolo individuale e collettivo, al di fuori di ogni corpo organizzato e gerarchico (questa è una critica al "clericalismo" dei Cristiani e degli Shî'iti, p. 201) e il loro ruolo viene anche prima di quello degli emiri (p. 202). Al Profeta si deve dunque non la venerazione -che fa parte degli esecrati culti popolari- ma *l'obbedienza*, tramite l'obbedienza alla Legge della quale furono custodi i Compagni, i Successori, e infine lo ahl al-Sunnah wa 'l-jamâ'a: essi rappresentano il giusto mezzo in tutte le scelte (pp. 204-221).

Il Cap. IV del testo di Laoust (pp. 226-250) è dedicato ai problemi metodologici e dottrinali, che è interessante seguire con il confronto dei testi da lui stesso tradotti in *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de takî-d-dîn Ahmad b. Taymîya*, Le Caire, I.F.A.O., 1939, al fine di dare maggiori dettagli su un tema che è stato sufficientemente esposto parlando di Shâfi'î e di Ibn Hanbal, oltreché di Ibn

Taymiyya; e con lo studio di A. Syukry Shaleh, *Ibn Taymiyya's Concept of Istihsân. An Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Montreal, Inst. of Islamic Studies, Mc Gill Un., 1955, che aiuta a focalizzare un tema giuridico di particolare interesse.

Laoust traduce liberamente con "Principi generali di metodologia canonica" una Risâla di Ibn Taymiyya il cui titolo reale dice già molto, se non tutto: esso afferma infatti che nel dettato del Profeta sono esplicitati (*bayyanahâ ar-rasûl*) i principi fondamentali della religione e i suoi aspetti particolari (*usûl ad-dîn wa furu'ahu*). Il testo conferma il contenuto del titolo stesso (e su ciò non conviene quindi soffermarsi) ma anche altre cose da mettere in evidenza, come, ad esempio, che nel dettato del Profeta la religione è esposta tanto nel suo significato evidente quanto in quello profondo (*zâhir wa bâtin*) perciò sono da evitare le interpretazioni filosofiche e le fantasie mistiche. A proposito dei filosofi egli sottolinea la priorità della Rivelazione sulla ragione, argomento che avevamo già visto in al-Ghazâlî, il cui nome viene infatti citato esplicitamente da Laoust a p. 66 in n. 1. Il Corano può fornire i fondamenti per giudicare di ogni fattispecie; quanto alla religione essa consiste non tanto nel credere, quanto nel *servire* l'ordine divino. Nel Corano dunque, e nella Sunnah, risiede la fonte di ogni giurisprudenza; in essi è la totalità della religione, fatta di distinzione tra il comandato e il proibito, tra la verità e l'errore (p. 80). Al Corano e alla Sunnah deve aggiungersi il consenso della comunità, perché la comunità islamica è la migliore mai creata -lo affermano il Corano e la Sunnah- e il suo consenso unanime non può mai errare.

Mi permetto di notare qui una caratteristica saliente dell'Islam declinato nella sua versione sunnita-hanbalita: l'inaccessibilità al confronto e alla convivenza, conseguente alla mancanza di riflessione critica sulla ininterrotta catena deduttiva sviluppata su un fondamento non storicizzabile (eterna letteralità del Corano) e sulla indubitabile credibilità degli ahâdîth. La colpa di Giudei e Cristiani, conferma Ibn Taymiyya proseguendo nella propria logica, è stata infatti quella di aver cessato di conformarsi alla profezia (al Pentateuco) alterando e abrogando la fede (pp. 86-89). Di quest'ultimo specifico argomento farò cenno tra breve; qui peraltro torna in mente la vicenda della lapidazione degli adulteri (cfr. *supra*, p. 1043) e si apre una riflessione *politica* pragmatica (la politica non può prescindere dalla concretezza) già introdotta quando parlammo del "God's Caliph" (pp. 857-859) sulla quale ho ora occasione di tornare. Lo faccio con riferimento ad un significativo articolo di C. Bori, *Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328 et du sultanat mamelouk*, R.H.R., 228,1, 2007, che, al di là di quanto mi appresto ad esaminare ora, torna utile per esaminare anche altri testi *politici* di Ibn Taymiyya maturati al tempo delle invasioni mongole, che esamineremo in seguito.

La Bori parte da un modello teologico-politico (il primo dei tre modelli proposti dagli studiosi, che ella esamina) della teocrazia intesa come "subordinazione, sino all'eliminazione, della conduzione politica a favore di una pura dominazione divina". Si tratta, dice la Bori (p. 13) di una della implicazioni utopiche dell'ideologia islamica: l'illegittimità della conduzione politica umana, perché soltanto Dio ha il diritto di governare. In effetti per Ibn Taymiyya la dimensione della fede precede la costruzione politica (p. 15) che intende il dogma della unicità divina in senso "positivo" come negazione della possibilità di dominio dell'uomo sull'uomo, perché il potere appartiene a Dio, al suo Inviato, e alla comunità alla quale Dio ha comunicato la propria volontà per bocca del Profeta (p. 16). Cita al riguardo le parole stesse di Ibn Taymiyya su un argomento che abbiamo già visto: "I Musulmani, poiché Dio li ha resi suoi testimoni, non potrebbero dare falsa testimonianza. Se essi testimoniano che una cosa è stata ordinata da Dio, è perché lo è stata; se testimoniano che una cosa è stata proibita da Dio è perché lo è stata". La comunità nella sua totalità è stata dunque eletta a testimoniare in nome di Dio. Citando Taubes (sul cui pensiero mi sono permesso qualche perplessità *supra*, alle pp. 680-684) parla quindi di un "potenziale sovversivo della teologia politica" (per Taubes, di Israele) "espresso dal fatto che il popolo rimpiazza il Sovrano come incarnazione del potere divino". L'osservazione è corretta, ma mi permetto di notare -non per polemica ma perché la cosa interessa ciò che mi è sembrato di scorgere nelle origini dell'Islam- che questa è precisamente l'atopia della marginalità.

Dunque, nel dogma della unicità divina c'è una "netta tensione verso l'egualitarismo" (p. 18): almeno nell'interpretazione di Ibn Taymiyya, il quale, come noto, era amato dal popolo e caratterialmente poco propenso ad accettare dissensi dalla *propria* dottrina, realizzando così un esempio icastico *delle tendenze totalitariste delle pulsioni egualitarie*, caso particolare nel quale la poco significativa critica ad hominem diviene sovrapponibile al dubbio sulla bontà della ricetta.

La Bori passa poi a discutere un secondo modello teologico-politico quello del dualismo del potere che si apre con la successione al Profeta, argomento introdotto dalla dottrina politica di Ibn Taymiyya già sopra citata, secondo la quale i detentori del potere sono gli emiri e gli 'ulamâ'(p. 20 in n. 42). Per "dualismo" si intende il regime nel quale si assiste alla separazione tra religione e politica, processo che peraltro non si avvera completamente nell'Islam, perché "la costruzione politica e il potere temporale sono concepiti esclusivamente in funzione della religione" (p. 23). Come afferma lo stesso Ibn Taymiyya citato alle pp. 23-24, il Sultano è il "servitore di Dio" il cui potere e il cui compito si compendiano nel rappresentare "l'ombra di Dio sulla terra" al cui riparo si rifugia l'uomo: ma se egli si discosta da Dio non ne è più l'ombra, quindi non costituisce più un rifugio. "Il discorso teologico è dunque il fondamento dell'ordine politico" commenta giustamente la Bori (p. 24); con il che siamo tornati, come sempre, al "Testamento" di Ardashîr.

La Bori passa poi ad esaminare un terzo modello teologico-politico, detto della "rappresentazione", nel quale vi è "correlazione tra potere divino e potere politico sotto forma di analogia, e la conseguente

unificazione della conduzione politica e religiosa nelle mani di rappresentanti terreni", come, ad esempio, nel cesaropapismo bizantino (p. 25). Questa forma è pericolosa per il concetto di unicità divina (tra l'altro fu occasione, per Ibn Taymiyya, all'incitamento contro i Mongoli, argomento che vedremo in seguito). Essa implica infatti una corrispondenza tra terra e cielo intollerabile per l'Islam, che afferma l'assoluta trascendenza di Dio (p. 26): e qui si apre il problema, già visto con Crone-Hinds, del Califfato a partire dal tempo degli Omeyyadi. Ibn Taymiyya è chiaro al riguardo: rifiuta il ruolo di *khalîfat Allâh* (p. 28).

Segue una lunga citazione di Ibn Taymiyya e la discussione del suo significato in rapporto al Califfato mamelucco, al tempo stesso Sultanato e Califfato, perché al Cairo si erano rifugiati gli 'Abbâsidi, fuggiti dopo la conquista mongola di Baghdad. C'era quindi un potere esecutivo (reale) in mano al Sultano, e uno puramente cerimoniale riservato al Califfo: un fatto del tutto nuovo dove un potere militare necessita di un prestigio che chiede alla sacralità dell'Islam, peraltro impossibile a negoziare (p. 37). Dovrà ottenerlo combattendo contro i Crociati e i Mongoli in nome dell'Islam (ivi) e questo determina *un intreccio di poteri tra militari e religiosi*: il Sultano non ha poteri religiosi, ma, dichiarandosi protettore della fede, tenta di controllare ciò che è proprio di questa sfera (p. 38).

Interessanti sono le conclusioni dell'articolo (pp. 38-39) che vogliono verificare l'incidenza, sui percorsi dell'Islam e sul pensiero di Ibn Taymiyya, delle tre forme di teocrazia esaminate. Il modello della teocrazia che vede la Profezia come esperienza primordiale, unica, di perfezione, la cui eredità spetta soltanto alla comunità nel suo complesso, modello sostenuto da Ibn Taymiyya, è stato, secondo la Bori, sinora penalizzato "dall'effettiva esperienza storica delle società islamiche". Osservazione sintetica ineccepibile, cui peraltro dovrebbero seguire almeno alcune domande sul *perché* un simile modello sia stato penalizzato, e sulle possibili conseguenze di un suo tentativo di realizzazione. Il secondo modello, detto del "dualismo" dei poteri (religioso e politico) resta, come abbiamo visto, incompleto, perché la politica deve comunque trovare il proprio fondamento teorico nella religione.

Il terzo modello è quello detto della "rappresentazione". Qui la Bori sottolinea il netto rifiuto da parte di Ibn Taymiyya, che lo identifica con "le esperienze più odiose di ogni governo pagano e idolatra": nella fattispecie quello mongolo, contro il quale Ibn Taymiyya dispiega tutte le proprie energie. Tuttavia questo modello ebbe una sua fugace affermazione nell'Islam al tempo della lotta sulla definizione del Califfato come vicarianza di Dio in terra. Abbiamo già visto altrove come quel modello fu rifiutato e combattuto dai religiosi, dal tempo in cui fu apertamente dichiarato dagli Omeyyadi sino al tentativo di sua restaurazione con il tramite surrettizio della mihna da parte di al-Ma'mûn. "Il risultato" dice la Bori "è uno scarto considerevole tra la teoria teologico-politica e la sua formulazione pratica, che finisce per penalizzare l'Islam perché ne riduce le risorse di base". Quello che si constata esaminando le istituzioni contemporanee ad Ibn Taymiyya, è un "dualismo fittizio" che, visto da vicino, si risolve nella subordinazione dell'autorità spirituale del Califfo all'autorità politica "*i cui veri interlocutori restano gli 'ulamâ'*" (corsivo mio). Sugli 'ulamâ' come legittimi successori del Profeta, cfr. anche Ibn Taymiyya, *Pages spirituelles I-XXI*, Trad. françaises, etc. par Y.M. Michot, Oxford, Le Chebec, 1424/2003, *sub* I: la tesi è fondata su un hadîth riportato da Bukharî, al quale Ibn Taymiyya attribuiva la massima autorità (seguito da Muslim e dagli autori delle altre quattro raccolte canoniche, infine dal Muwatta' di Mâlik: cfr. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya, La Wâsitiyya*, Paris, Geuthner, 1986, p. 56 in n. 129).

Personalmente ritengo di dover osservare due cose. La prima è che questo approdo sembra essere stato, sin dal tempo degli Omeyyadi, l'obbiettivo politico della classe dei religiosi, *in ciò supportati dalle classi popolari* che li portarono ad affermare il loro modello; del resto, se si vuol esercitare un minimo di spirito critico, si deve convenire che un potere appartenente alla comunità nel suo insieme, non può essere esercitato *direttamente* dalla comunità stessa, e che il suo simulacro è sempre stato, sul piano religioso come su quello laico, un potere ricercato e (in parte) assunto dai leaders della comunità, cioè dagli intellettuali di estrazione piccolo-borghese, nel caso dell'Islam dalla classe degli 'ulamâ': un potere *ideologico* destinato a patteggiare con il potere di fatto il proprio appoggio ad esso. Del resto, Laoust è assolutamente esplicito al riguardo a p. 202: "La sovranità, nella dottrina di Ibn Taymiyya, è una sovranità diffusa. *Ne consegue* che gli 'ulamâ' costituiscono la classe dirigente della comunità e dello Stato, prima ancora di quella degli emiri; perché noi vedremo che le dottrine di Ibn Taymiyya, *per quanto democratiche siano*, hanno nondimeno concepito ogni organizzazione politica come immagine di una *oligarchia religiosa e militare*".

I corsivi sono miei, e il terzo di essi mi sembra riferire a qualche attualità di questo XX secolo. Penso alle rivoluzioni islamiche che abbattono le dittature militari col risultato di aprire la via al fondamentalismo salafita: sembra infatti che la società islamica, nel momento delle crisi, non riesca a trovare alternativa alla oscillazione tra questi due poteri, col risultato di frustrare le goffe illusioni ed esortazioni di un Occidente che non capisce, incartandosi nell'equivoco semantico sulla parola "democrazia". Perché l'Islam sunnita è *istituzionalmente* "democratico", ma dietro quella parola c'è una diversa concezione della società e dei limiti della libertà, incomprensibili per un Occidente che sa pensare la "democrazia" soltanto nell'accezione assunta dalla parola nella storia occidentale (che non è neppure l'accezione greca). L'Occidente vive, per essere precisi, una "democrazia" *liberale* (oggi più che altro libertaria, come abbiamo visto nel Cap. 3 di *Dopo e a lato* a proposito di Strauss, del liberalismo, dei suoi sviluppi attuali e della crisi dell'Occidente) mentre l'Islam, che non ha mai pensato se stesso in senso liberale, si trova sempre più a dover risolvere l'alternativa tra la governabilità e le pulsioni religiose, originate in un messianismo apocalittico la cui continuità non può essere ignorata, influendo

essa negativamente sulla governabilità. L'elemento religioso e quello militare, dei quali Ibn Taymiyya auspicava l'armonia, possono perciò vivere periodi di compromesso, ma si sono rivelati istituzionalmente conflittuali.

La seconda osservazione l'ho già fatta a suo tempo e la ripeto: la vittoria del partito "popolare" dei sostenitori di una Legge *letterale* espressa in un Libro *increato*, rigorosamente valida per sempre nella sua letteralità sottratta alla storicità, non interpretabile, nella contingenza, da un Califfo "Vicario di Dio", è la vicenda che porta alla fossilizzazione della Sharî'ah e conduce alle ripetute crisi storiche (che sono crisi di adattamento) di un Islam che, nelle intenzioni dottrinali almeno, tende a farsi fabbrica di replicanti.

A questo punto dovrei aprire una lunga parentesi sul pensiero politico di Ibn Taymiyya, che tuttavia preferisco posporre per dedicarmi brevemente alla sua giurisprudenza; questa è infatti inestricabile da quello, perché il pensiero di Ibn Taymiyya è costantemente rivolto a ciò che egli giudica essere il bene della comunità anche in connessione con gli eventi del tempo, onde sarà poi necessario considerare a parte la sua presa di posizione *politica* nei confronti del Mongoli, dei Cristiani, e delle diversità religiose in generale. Teologia e politica sono infatti strettamente connesse, con la prima a far da supporto alla seconda ed entrambe volte a conformare e difendere una particolare concezione della comunità.

Il secondo dei testi di "metodologia canonica" tradotto da Laoust s'intitola *al-qiyâs fi-š-šar' al-islâmî* e viene tradotto da Laoust con *Le raisonnement analogique en droit musulman*, un tema oggetto di lungo dibattito tra i giurisperiti, essenziale per la riconduzione della fattispecie alla Legge. La ragione del dibattito, che aveva di mira inizialmente la giurisprudenza hanafita, era fondata sul rischio di cadere nel giudizio personale, che non trovava fondamento nel Corano e nella Sunnah. Qui l'affermazione che regge tutto il discorso si trova perciò già ad apertura (p. 114) ed è ciò che maggiormente interessa (il restante del testo si occupa di singoli problemi specifici): "il sillogismo giusto è quello nel quale la causa (*'illâ*) che fonda lo stato giuridico della premessa si ritrova nella conclusione". Essenziale è quindi l'identificazione della causa (*takhsîs al-'illâ*) per poter fondare un'analogia che non venga a cadere nell'ambito del giudizio personale, ma resti saldamente ancorata a premesse rintracciabili nel Corano e nella Sunnah. Un esempio classico è quello della proibizione coranica del vino, prodotto dall'uva, perché è bevanda inebriante; per questa ragione il divieto si estende anche a ciò che non è espressamente vietato, come il vino prodotto dai datteri, perché la causa del divieto è l'ebbrezza prodotta, e dunque anche il vino ottenuto per fermentazione dai datteri, che produce lo stesso effetto inebriante, è da considerarsi vietato (cfr. *Il diritto islamico*, cit., p. 269; cfr. anche le sei *fatâwâ* riunite da Michot in: Ibn Taymiyya, *Pages spirituelles I-XXI*, cit., *sub* XIX; *sub* XVIII si trova anche un ragionamento analogo per la condanna dello hashish). Come dice Aldeeb Abû Sahlieh: "Occorre un'affinità tra la questione-madre e la questione da risolvere per quanto riguarda le loro conseguenze pratiche".

Il testo prosegue poi discutendo una serie di casi legali particolari che non aggiungono nulla a ciò che stiamo trattando, mentre interessa una nota di Laoust a p. 115, nella quale si sottolinea che questo ragionamento per il quale la verità (giuridica) va raggiunta ancorando il pensiero al reale, cioè alla causa della norma, non è tuttavia perseguito in modo rigido da Ibn Taymiyya, il quale fa rientrare nel sillogismo "la considerazione soggettiva dell'utilità". Questa considerazione va esplicitata, perché apre al forte legame tra giurisprudenza e politica che caratterizza il pensiero del dotto hanbalita.

Lo possiamo fare seguendo la ricerca di A. Syukri Shaleh, *Ibn Taymiyya's Concept of Istihsân: an Understanding of Legal Reasoning in Islamic Jurusprudence*, Montreal, Mc Gill Un., 1995. Il concetto di Istihsân è, per l'appunto, quello di una scelta preferenziale nel possibile giudizio, e una sua particolare accezione è la *Istislâh*, fondata sul concetto di *maslaha* (utilità, ovviamente non personale, ma della comunità) che deve guidare il giudizio. Esso esiste da sempre nella giurisprudenza islamica, in particolare hanafita, pur tra molte critiche per i possibili sconfinamenti nel giudizio personale (suo accanito avversario fu Shâfi'î). Su questo si veda Aldeeb Abû Sahlieh, cit., p. 279 sgg.; cfr. anche l'articolo di D. Pingree in E.I. vol. IV, voce *Istihsân (e Istislâh)*.

Ibn Taymiyya sostiene infatti l'uso del concetto di utilità come guida al giudizio, a condizione che esso trovi il fondamento nel Corano e nella Sunnah, nel consenso (abbiamo già visto il suo concetto di consenso) e nella necessità, e *non contraddica un'analogia certa*. Esso infatti va inteso in coincidenza con il *takhsîs al-'illâ* e per questa ragione non può contraddire l'analogia certa che si è stabilita grazie alla conoscenza del significato che sottostà alla norma legale di riferimento. Tutto questo però rappresenterebbe soltanto una disputa giuridica se non rivelasse le preoccupazioni che sono al fondo del pensiero di Ibn Taymiyya, preoccupazioni eminentemente politiche. È un fatto, che precisamente alle divisioni della comunità egli imputa la debolezza del mondo islamico nei confronti della minaccia mongola.

Questo problema della compattezza della società, da lui concepita come monolitica, fa affermare a Laoust (p. 265) che la reazione "ultra-sunnita" e la "xenofobia confessionale" caratteristica del momento storico, "hanno condotto Ibn Taymiyya a insegnare, *nonostante le sue precauzioni oratorie* (corsivo mio) una concezione totalitaria della comunità, e a immaginare, nel lungo termine, una progressiva diminuzione delle minoranze, attraverso la restaurazione intransigente delle leggi emanate da 'Umar". Queste cose le vedremo ancora esaminando i suoi scritti; per ora mi limito a qualche sporadica citazione dai testi di Laoust. Ai Cristiani debbono infatti essere interdetti tutti i segni della propria fede fuori dalle loro chiese, perché la cosa offenderebbe i Musulmani (p. 271); deve essere loro vietato di mangiare in pubblico durante il Ramadân (p. 272); i Musulmani non devono consentire ai propri figli di giocare con i bambini cristiani (ivi); i Cristiani non possono entrare nelle

moschee mentre i Musulmani sono padroni di entrare nelle chiese e, quando lo facessero, i Cristiani in preghiera debbono abbassare la voce (ivi); nei territori conquistati i Cristiani non hanno il diritto di conservare le proprie chiese (p. 273); la distruzione delle chiese è obbligatoria qualora nella stessa zona sorga già una moschea (ivi).

Ibn Taymiyya sembra ossessionato dall'idea di una comunità totalitariamente compatta e omogenea, anche perché l'esercizio scrupoloso dei doveri religiosi presuppone una comunità totalmente pacificata, secondo l'antica tensione millenarista alla società "perfetta". Il suo ideale è quello, salafita, del Califfato dei quattro "ben guidati" allorché la comunità musulmana non costituiva che una sola città (p. 282). Si noti l'eterna concezione del tempo come *ritorno* che caratterizza tutti i millenarismi: *la società perfetta del futuro atopico ha un modello nella società perfetta di una sognata età dell'oro delle origini*. Ogni evoluzione, nota Laoust a p. 282 "è una vittoria della molteplicità sull'unità; ogni riforma una *restaurazione*, nei limiti del possibile, dell'unità". Il corsivo è mio perché vorrei sottolineare che siamo in presenza di quell'eterno modello che Eliade definì "nostalgia del Paradiso", un modello che vede nella storia un tragitto dall'Eden all'Eden: dunque un rifiuto della storia intesa come lotta e trasformazione, esplorazione dell'ignoto, confronto, assenza di garanzia del "vero" e caducità; modello rassicurante con conforta le marginalità di tutti i tempi e luoghi davanti alla loro concreta esperienza della durezza dell'esistere, dando loro un obbiettivo facile da comprendere.

Molto significativa è la dottrina politica di Ibn Taymiyya, che fonda la designazione del Sovrano nel consenso del popolo, non dei soli 'ulamâ', contrariamente alla dottrina prevalente nel Sunnismo, e ciò per un motivo ben preciso: evitare il formarsi di una gerarchia clericale come nella Shî'a e nel Cristianesimo, che in ciò sono costante oggetto della sua critica (p. 285 sgg.). Soltanto la comunità nel suo complesso è infallibile, non l'Imâm; d'altronde, se ogni comunità ha bisogno di un capo, il capo non è nulla senza i suoi sudditi (p. 291). Si nota qui il carattere pragmatico della sua dottrina, volta alla creazione di una società armoniosa, un'esigenza del momento che è momento di grave crisi militare per la minaccia mongola; e anche di minaccia ideologica, per il permanere in terra d'Islam della presenza cristiana, non ancora debellata. Nota inoltre Laoust (p. 282) che nella sua scelta popolare Ibn Taymiyya tende anche a ricomprendere nel Sunnismo la petizione khâridjita, secondo quella sua tendenza mediatrice, presente anche in al-Ghazâlî, essenziale per la ricomposizione della Ummah.

Siamo, a mio avviso, in presenza di un procedimento ideologico che ha tuttora un seguito nella politica fondamentalista: offrire una soluzione *atopica* ad una crisi *reale*, traendone un vantaggio *concreto*: il Sovrano che *garantisce la società omogenea e tranquilla* dove esercitare le virtù religiose nell'ossequio alla Legge, è di fatto un Sovrano che *gestisce* una quotidianità *garantita dagli 'ulamâ'* che lo rendono rispettato e obbedito: si realizza il mutuo scambio tra religione e potere politico invocato dal "Testamento" di Ardashîr. Il disinteresse di Ibn Taymiyya è testimoniato dalla sua stessa vita (per la quale si può far riferimento a C. Bori, *Ibn Taymiyya: una vita esemplare. Analisi delle fonti classiche della sua biografia*, R.S.O., 76, Suppl. n° 1, 2003) ma la realtà obbedisce a regole che non si possono ignorare, al di là delle buone intenzioni; d'altronde lui lottava sì, con coraggio e disinteresse, per le proprie convinzioni religiose, ma anche, contemporaneamente, in modi sovente impolitici, per non dire inurbani, per la *propria* supremazia ideologica.

Tra i doveri fondamentali dell'Islam, Ibn Taymiyya collocava al primo posto il jihâd (p. 360 sgg.): "tutta la sua dottrina" dice Laoust "è una lunga e costante apologia del Jihâd" (p. 361). Al riguardo egli riporta vari passaggi letterali della *Siyâsa al-sharî'ah* che incitano all'eliminazione (quantomeno per conversione forzata) dei non Musulmani o dei Musulmani non "ortodossi" (Mongoli, Cristiani, Giudei, ma anche Shî'iti e Nusayriti, contro i quali si espresse con una fatwâ). Su questi argomenti ritengo tuttavia preferibile l'esame diretto dei testi, perché se ne ricava meglio la misura della sua radicale intolleranza, certamente stimolata dalla grave situazione di conflittualità del momento, ma non per questo meno significativa sul piano ideologico, perché *le situazioni passano, le idee restano*.

Inizio con una delle sue confessioni di fede, precisamente la *Wâsitiyya*, che deve il proprio nome alla città in cui fu redatta (cfr. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wâsitiyya*, cit.) e che, secondo alcuni, gli avrebbe causato il processo per antropomorfismo cui fu sottoposto a Damasco nel 1306, ipotesi sulla quale avanza tuttavia dubbi S.A. Jackson, *Ibn Taymiyya on Trial in Damascus*, J.S.S., 39, 1994.

La lettura della *Wâsitiyya* non riserva alcuna particolare novità rispetto a ciò che ho sinora riferito su Ibn Taymiyya, si tratta di una dichiarazione di fede hanbalita. Il punto di partenza è che Dio si conosce così come Lui si fa conoscere nel Corano; perciò si debbono respingere le interpretazioni razionalizzate o esoteriche avanzate dai mutakallimûn, dai bâtiniti, dai falâsifa e dai ğahmiti e dai Sûfî; segue la descrizione di Dio così come appare dai versetti del Corano. Quanto alla Sunnah, essa spiega e commenta il Corano e ne esprime il senso. Ibn Taymiyya, pur sostenendo aspetti letterali del Corano che potrebbero condurre all'antropomorfismo, come, tra i molti, il Suo star seduto sul trono o quel Suo discendere in terra nell'ultimo terzo della notte (si ricordi l'episodio mimico sul *minbar* che colpì Ibn Battûta a Damasco nel 1326: Ibn Taymiyya sostenne che Dio scendesse di notte così come lui scendeva dal minbar, e scese tre gradini [cfr. Ibn Battuta, *I viaggi*, a cura di C.M. Tresso, Torino, Einaudi, 2006, p. 108]) dal quale parte l'articolo di Little, cit. *supra* a p. 1133. Egli si guarda tuttavia dal cadere nell'antropomorfismo, come si vedrà meglio dall'articolo di Jackson; di fatto ribadisce al riguardo l'eccellenza dello ahl al-Sunnah wa 'l-jamâ'a, perché esso si colloca nel giusto mezzo tra i ğahmiti e i partigiani del *tamthîl*, cioè coloro che paragonano gli attributi divini a quelli umani, cadendo così davvero nell'antropomorfismo. Egualmente a metà essi si collocano tra i predestinazionisti e coloro che attribuiscono all'uomo il libero arbitrio, tant'è che egli afferma esplicitamente la dottrina delle due volontà (cfr. *supra*, p.

1121) una dottrina secondo la quale Dio è il Creatore degli atti degli uomini, che però hanno potere e volontà sui propri atti. Quanto al Corano, esso è increato ed è parola parlata di Dio, lo è nelle lettere e nelle idee (*kalâm Allâh al-hurûf dûn al-ma'ânî wa-lâ al-ma'ânî dûn al-hurûf*) è disceso da Dio e a Dio tornerà.

Tra le altre molte asserzioni dottrinali di Ibn Taymiyya, le più interessanti, che peraltro abbiamo già conosciuto, riguardano il Califfato, i Compagni e il consenso. Egli afferma dunque che. dopo il Profeta, si devono considerare Califfi soltanto i quattro "ben guidati", e, subito dopo, che i Compagni furono la miglior generazione. In altre parole, esprime una dottrina salafita. Infine la sua concezione del consenso (ijmâ'): il solo consenso è quello dei salaf "al sâlih", virtuosi, perché dopo di loro esplosero le divergenze e la Umma si divise (*wa intasharat al-ummah*). Il tema è sempre il medesimo, quello che egli insegue in tutta la sua opera: l'abolizione delle divergenze.

Veniamo ora al citato articolo di Jackson sul processo di Damasco, nel quale si esordisce ricordando che i resoconti tramandati risalgono a due storici shâfi'îti, che peraltro non risultano essere stati presenti al processo; perciò è necessario esaminare un'altra testimonianza, quella dello stesso Ibn Taymiyya della quale dà conto una lettera del suo fratello minore, Sharaf al-Dîn Ibn Taymiyya. Su questa base, Jackson mette in dubbio che la vera origine del processo fosse nelle affermazioni della *Wâsitiyya*, che Ibn Taymiyya usò piuttosto come difesa dalle accuse che gli venivano mosse; Jackson pensa a possibili sospetti che all'origine delle trattative da lui intraprese con i Mongoli vi fossero state sue ambizioni politiche personali (pp. 49-50). Ibn Taymiyya si difese dimostrando che la sua dichiarazione di fede non era stata scritta allo scopo di convertire i Mongoli alla *propria* dottrina, ma era stata scritta ben sette anni prima e su richiesta di un privato, che non era mongolo.

Sul piano dottrinale poi, le obbiezioni rivoltegli riguardavano sia la sostenibilità dell'interpretazione allegorica in base al pensiero di uno dei Compagni e in base alla dottrina di al-Ash'arî, sia l'inautenticità degli ahâdîth in base ai quali egli aveva suffragato il proprio "antropomorfismo". Contro queste accuse la difesa di Ibn Taymiyya fu facile, si appoggiò in gran parte sulla stessa *Wâsitiyya*. Innanzitutto al-Ash'arî non aveva scelto la via del *ta'wîl* (cfr. *supra*, p. 1128) la cosa aveva riguardato soltanto alcuni degli Ash'ariti; in secondo luogo il problema degli attributi divini, come spiegò, non doveva essere inteso sulla scorta degli astratti universali che caratterizzano la conoscenza nella mente umana (ho già ricordato a p. 1135 il rigoroso nominalismo di Ibn Taymiyya nella sua polemica anti-neoplatonica). La sua posizione, che egli conferma essere identica a quella dei Compagni che non praticarono né il ta'wîl né l'antropomorfismo, l'abbiamo già vista ed è anche quella di al-Ghazâlî: dietro le parole del Corano non si devono intravedere realtà eguali a quelle associate ai nomi attraverso lo schema degli universali (la mano, il volto, il trono, etc. di Dio, non hanno nulla a che vedere con la nostra esperienza terrena, sono inconcepibili per la nostra mente, ma vanno intesi *realmente* per quello che vengono nominati: mano, volto, trono, etc.).

Jackson dà la traduzione della lettera di Sharaf al-Dîn contenente la testimonianza difensiva del fratello (p. 56 sgg.) in lineare accordo con la *Wâsitiyya*, nella quale c'è tuttavia qualcosa di più, ed è qualcosa di interessante, peraltro ampiamente e ripetutamente rilevata nei saggi di Laoust. Ibn Taymiyya infatti (p. 65) si pone su un piano ecumenico sostenendo che la propria dottrina si conforma a quanto fu affermato da tutte le scuole nei primi tre secoli: Hanafiti, Mâlikiti, Shâfi'îti, Hanbaliti, Ash'ariti, Sûfî, ahl al-hadîth e quant'altri. Ciò che gli sta a cuore è che sia evitata ogni *interpretazione* del Corano, perché così si divide la comunità, e, come abbiamo già visto più volte, la monolitica unità della Ummah è ciò che politicamente gli preme. Il problema delle divisioni dovute alle dispute tra le scuole occupa numerose pagine: si veda alle pp. 75-76, dove arriva anche a difendere i "primi Mu'taziliti" che non avevano messo in discussione la parola di Dio così come essa suona nel Corano. Il consenso all'autorità dei Salaf, afferma a p. 81, può essere ricavato da citazioni di tutte le quattro scuole (sunnite) dei mutakallimûn, dei tradizionisti e dei Sûfî. Il testo si conclude attaccando ancora il ta'wîl -che non fu praticato da al-Ash'arî- e il realismo in materia di universali astratti sostenuto dai falâsifa, neoplatonici; e con la difesa delle raccolte di ahâdîth.

Il richiamo ai predecessori è una costante della dottrina hanbalita e quindi di Ibn Taymiyya; esso vale per giudicare di ogni manifestazione della religiosità islamica. Ad esempio, per quanto riguarda il rapporto con i Sûfî e i mistici in generale, esso ne rappresenta il fondamento: Ibn Taymiyya è contrario alle manifestazioni eccessive che non trovano riscontro nel Corano, nella Sunnah e nella pratica dei Compagni (per non dire della sua contrarietà a forme di ciarlataneria suggestive a livello popolare) e, pur non essendo contrario alla pratica sûfî in generale, ricorda che il merito di un Musulmano si fonda altrove, si fonda sul rispetto della Legge intesa come obblighi e divieti. L'argomento è ben illustrato da Homerin, *Ibn Taymiyya's al-sûfiyyah wa al-fuqarâ'*, Arabica, 32, 1985: povertà e ricchezza, misticismo e sua assenza, hanno importanza secondaria nel definire la religiosità dell'individuo, gli amici di Dio sono i devoti credenti (p. 244) ed essere credente significa rispettare scrupolosamente la Legge. Argomenti analoghi si possono trovare sviluppati in *Pages spirituelles I-XXI*, cit., *sub* XX; o in Ibn Taymiyya, *Textes spirituels I-XVI*, Trad. publiées etc. per Y. Michot, Oxford, Le Chebec, 1423/2002, *sub* I, ma anche III, VI e XIV, dove si afferma chiaramente che "religione" è il rispetto della Legge; lo stesso in *Pages spirituelles*, *sub* X e XI. Questo punto va sviluppato, perché è fondamentale nella sua dottrina, in quanto sorregge sia la sua visione politica relativa al governo della comunità (ruolo degli 'ulamâ') e ai suoi rapporti con ciò che ad essa è esterno (Mongoli, Cristiani, Giudei); sia il suo sforzo per realizzare una comunità priva di differenziazioni interne.

Si prenda per esempio il suo *Traité sur la Hisbah* (*al-Hisba fi al-Islâm*) cit in Bibl. a p. 849. La Hisbah è un obbligo (potremmo tradurlo come "obbligo di sorveglianza") che incombe ad ogni Musulmano, di intervento al fine di impedire che un suo confratello commetta azioni vietate dalla Legge, ovvero si sottragga agli obblighi prescritti. Si tratta dunque del famoso obbligo di "comandare il Bene e proibire il Male" che incombe sull'autorità in un paese islamico, attraverso il controllo esercitato dall'autorità magistratuale del *Muhtasib*, una sorta di ispettore ai costumi. La premessa è che *l'uomo può esistere soltanto nell'ambito della società, di qui l'esigenza di una normativa legale che comporta l'obbedienza a un capo che ordina e proibisce: e non ci può essere un capo migliore di Dio e del Suo Profeta*. Ho usato il corsivo per questa premessa perché in essa si condensa la struttura del ragionamento di Ibn Taymiyya: egli procede con una ferrea logica deduttiva da premesse considerate ovvie. Il procedere negli sviluppi logici lo conduce quindi a considerare cristalline e scontate conseguenze che possono apparire opinabili, non dirò alla ragionevolezza, ma al più banale buonsenso; tuttavia non c'è dubbio, e lo vedremo a conclusione di quanto ci riguarda, che Ibn Taymiyya fu un grande logico e che alcune delle sue prese di posizione meritino di essere seriamente considerate, come l'assunzione che l'unica "verità" accessibile all'uomo sia la "verità" giuridica, perseguita tramite il metodo, parimenti giuridico, dell'analogia, *perché il sillogismo è una mera tautologia*.

L'essenziale della religione e della funzione sociale, prosegue Ibn Taymiyya, consiste dunque negli ordini e nei divieti; le funzioni sociali derivano dalle circostanze e dalle usanze, ma sono comunque fondate sulla Legge fissata nel Corano e nella Sunnah. Di qui gli obblighi di controllo religioso che incombono al Muhtasib, che può chiedere l'intervento armato per assicurarne il rispetto. Segue tutta una serie di esempi tratti dalle norme concernenti il commercio sui quali possiamo sorvolare, dopo i quali Ibn Taymiyya torna a insistere sul dovere dell'uomo di credere, al di là di ogni dubbio, in Dio e nel Suo Profeta, e di riservare alla loro normativa un'obbedienza totale.

Il testo ritorna quindi sui temi del commercio, ma Ibn Taymiyya non perde l'occasione per inserirvi la tradizione secondo la quale un ordine preciso del Profeta era stato quello di cacciare i Giudei e i Cristiani dalla penisola araba; e poiché nel commercio il divieto delle frodi costituisce certamente un punto centrale, ne approfitta per sottolineare che cosa costituisca "frode" in materia di religione. In primo luogo è vietato introdurvi novità, e poi è proibito "insultare" (atto che può dar luogo ad ampia interpretazione) i Compagni, ma anche "i Musulmani, i loro Imâm e i loro Shaykh"; né si possono negare gli ahâdîth ammessi da coloro che hanno la scienza per farlo, o introdurne di nuovi da loro non ammessi; non si deve esagerare nella religione (questo è un tema molto vivo nel legalismo, contro le pratiche dei mistici) o divinizzare l'uomo al punto di autorizzare l'infrazione alla Legge: e questo è un tema che si rivolge alle tante sette esoteriche pullulate nell'Islam, a partire dalla Shî'a "estremista" e dall'Ismailismo; Ibn Taymiyya ha sempre avuto nel mirino quest'ultimo e i Nusayriti (e i Drusi) confusi con esso. Si possono citare al riguardo le sue specifiche fatâwâ: cfr. Y. Friedman, *Ibn Taymiyya's Fatâwâ against the Nusayrî-'Alawî Sect*, Der Islam, 82,2, 2005. Questo articolo riveste particolare interesse, non soltanto perché vi viene sottolineato il carattere (anche) *politico* (di supporto alle campagne repressive dei Mamelucchi) dei giudizi di Ibn Taymiyya, nei quali si invoca, come d'uso la morte del dissenziente; ma anche le loro implicazioni attuali, in specie nel momento in cui scrivo queste righe, nell'autunno del 2012. Friedman sottolinea infatti (p. 362) la posizione attualmente preminente, nel mondo sunnita, grazie al Wahhâbismo e dopo secoli di marginalità, dello Hanbalismo e di Ibn Taymiyya, quale elemento determinante nello scontro in atto tra Sunniti e 'Alawiti in Siria.

Ritornando ora sui temi specifici affrontati riguardo alla Hisbah, Ibn Taymiyya insiste nel ricordare il ruolo del Profeta come definito in *Cor.*, VII,157: ordinare il Bene e proibire il Male, definire il lecito e l'illecito: per questa ragione la comunità islamica è la migliore mai esistita nella storia dell'uomo, mentre le altre comunità non hanno ordinato tutto il Bene o proibito tutto il Male. Questo rientra nel tema dell'eterna polemica antigiudaica e anticristiana sulla quale avremo modo di trattenerci ancora. Il passaggio "naturale" successivo è dunque che l'obbligo incombente ai Musulmani rende meritoria la loro guerra legale, perché Dio non ama il disordine; a tal fine la Ummah deve restare sempre compatta dietro le proprie guide. Infatti per Ibn Taymiyya la comprensione e la pratica della religione si realizza soltanto nell'obbedienza agli ordini di Dio comunicati dal Profeta; una posizione che abbiamo già visto, e che egli ripropone ad ogni occasione. La conseguenza ovvia è che la responsabilità delle guerre intestine è connessa con l'introduzione di "innovazioni" in materia di religione, che sono causa di errore e follia.

Una delle considerazioni successive di Ibn Taymiyya, sulla quale mi permetto di attirare l'attenzione per il retroterra che illumina e che è significativo della collocazione dell'Islam in rapporto alle sue origini, è la seguente. La giustizia, egli afferma, è al fondamento di ogni organizzazione; perciò, quando le cose del mondo sono fondate sulla giustizia, tutto è in ordine, mentre, quando la giustizia è assente, nessun ordine è possibile. Avevamo già notato a suo tempo, nel corso dell'*Appendice* alla V ed., come per il mondo islamico la "Giustizia" sia ben più importante della libertà; così come abbiamo sempre constatato che il mito di un "mondo di Giustizia" sia il motivo eterno della cultura della marginalità, che perde di vista il carattere pattizio e transeunte di ogni possibile "giustizia" (in questo caso in minuscolo) riflessa nello ius come obbiettivo u-topico. La Giustizia invocata da Ibn Taymiyya e da lui descritta in alcune sue accezioni, è viceversa, *tradotta giustamente e necessariamente in termini che possono essere soltanto di Legge religiosa*, una giustizia che, anche nei dettagli, compreso il manuale delle punizioni, è un Assoluto divino del quale ci si rifiuta di scorgere il fondamento storico

e sociale. Di qui la situazione di illegalità che si determina ogniqualvolta la comunità si divida sul piano dottrinale, e la necessità di tornare alla dottrina e alla prassi dei Predecessori, cardine del Salafismo.

Di qui anche la conclusione: per ogni uomo sulla terra è indispensabile ricevere ordini e divieti, così come è indispensabile ordinare e vietare; perciò (qui è interessante il salto logico, che però non appare tale alla logica di Ibn Taymiyya, precisamente a causa dei suoi presupposti, *l'applicazione dello strumento deduttivo, razionale, a un fondamento fideistico*) chi non ordina e non proibisce *secondo le disposizioni di Dio e del Profeta*, mescola verità ed errore.

Il problema al quale intende dare risposta Ibn Taymiyya non è un problema contingentemente "politico" -se non altro perché è politico-religioso o anche teologico-politico- quanto un problema di ben più vasta prospettiva, potremmo dire di filosofia politica, se non fosse per l'avversione del Nostro alla filosofia. Il problema è infatti quello della retta *guida* della Ummah tramite il braccio di una politica che risponda ai supremi princìpi dettati dalla Rivelazione come Legge necessaria all'umanità *tutta*. Lo dice il titolo stesso della sua opera a ciò dedicata, *al-Siyâsa al-šar'iyya fi islâh al-râ'î wa al-ra'iyya*, cit. in Bibl. a p. 849 come *Il buon governo dell'Islam*. Così infatti lo intitola il traduttore, G.M. Piccinelli, che però rende nell'Introduzione il titolo completo come "*La politica secondo la legge divina per il bene dell'autorità e dei sudditi*"; salvo dare nel corso del testo (p. 1) la traduzione questa volta letterale degli ultimi due sostantivi, cioè "*del pastore e del gregge*". Ho voluto giungere a questa precisazione perché mi sembra utile far riferimento a quanto discusso *supra* a p. 964, a proposito di un fraintendimento di Strauss sottolineato da Tamer: dietro il termine *siyâsa* (dal verbo *sâsa*) vi è il concetto di "governo" nel senso di cura, custodia, allevamento (e s'era fatto l'esempio dei cavalli) un "governo" quindi, che non è *mero esercizio di autorità politica*, di potere, ma è vincolato ad una finalità che va oltre, a leggi immutabili inerenti la stessa fisiologia della comunità e che riguardano la sua stessa felicità e prosperità. Siamo quindi in presenza di una *conduzione* nel senso di costruzione ("allevamento") di una comunità quale essa deve essere in accordo con la Legge divina.

Ciò premesso mi sembra interessante esaminare l'introduzione di Piccinelli in rapporto alla sua valutazione dell'opera di Ibn Taymiyya, che egli considera (giustamente, data la circostanza storica nella quale si trovava la Ummah) un progetto di riforma fondato sull'inscindibilità di religione, politica e diritto che caratterizza l'Islam. Per la precisione, si tratta di un progetto "critico verso quelle forme di pluralismo che possono minacciare le basi (di fatto solo teoricamente) unitarie della *umma*" (p. XIII). Già qui, come si vede, si mette in evidenza lo scarto tra realtà e dover essere che caratterizza l'utopia, pronta a diventare, come accade nell'Islam delle masse (e di tutta la cultura della marginalità) atopia, allorché vengano chiamati all'azione il comando e il divieto erogati e sorretti dal braccio del potere con i suoi vari organi. La prima spia di ciò è precisamente il rifiuto del "pluralismo" inteso come "minaccia" ad una Ummah soltanto "teoricamente" unitaria; questo, come abbiamo visto più volte, non è semplicemente Ibn Taymiyya, è lo Hanbalismo del quale egli è grande rappresentante. Del resto, come nota Piccinelli (p. XVI) Ibn Taymiyya è l'erede di una linea evolutiva del pensiero sunnita-hanbalita che include anche il sunnita non hanbalita al-Ghazâlî, vissuto in un altro momento di crisi e restaurazione.

Ibn Taymiyya teorizza inoltre "anche se con una chiarezza non sempre costante" (p. XVII) il diritto di combattere il principe ingiusto. In effetti, egli non si spinge mai alle posizioni estremiste che, pure, la sua logica autorizzerebbe (e di fatto ha autorizzato in seguaci moderni e pre-moderni, meno attrezzati di lui come pensatori) perché, interessato com'è a proporre una costruzione "realistica" (nonostante in fondamento atopico) risente anche delle tendenze quietiste presenti come alternativa nel pensiero sunnita. Non c'è dubbio comunque che per lui "la conformità degli atti politici con la Rivelazione divina" (p. XLI) sia al fondamento della legittimità islamica di qualunque potere politico: affermazione che a me sembra rientrare in quel tentativo ecumenico sempre segnalato da Laoust, che in questo caso si apre a posizioni khâridjite.

Un aspetto importante dell'analisi di Piccinelli consiste nella sua costante e dichiarata attenzione a "contestualizzare" l'opera di Ibn Taymiyya (p. XIX) nell'ambito del preciso momento storico, ciò che consente di dare il giusto valore alla sua accanita avversione verso i Mongoli e i Cristiani, e al suo insistito richiamo al jihâd come l'atto più meritorio per il Musulmano, posizioni non ignorate da Piccinelli (pp. XX-XXI); così come non sottovalutata è la condanna di qualsiasi visione sociale non fondata sulla Legge islamica e "di qualsiasi forma di pluralismo" (p. XX). Sono, del resto, posizioni che abbiamo già visto ad abbondanza e che torneremo a vedere quando parleremo della fatâwâ contro i Mongoli e i Cristiani.

Il limite di questa "contestualizzazione" nell'esaminare il pensiero di Ibn Taymiyya sorge però in altre circostanze, allorché Piccinelli, dopo aver esposto il pensiero di Ibn Taymiyya sul tema dell'ijtihâd, affronta il tema dell'eredità del suo pensiero, che, come è noto e come egli ricorda (p. XXX sgg.) è al cuore dell'attuale fondamentalismo neo-salafita, a partire dalla fine del XVIII secolo con Ibn 'Abd al-Wahhâb, al cui credo è legata, ora come allora, la politica Saudita; ma anche il pensiero di Sayyd Qutb (cenni su entrambi, ma essenzialmente sul secondo alle pp. 828-833, *passim*). Per quanto riguarda il primo, si veda Ibn 'Abd al-Wahhâb, *L'unicità divina*, Trad., Intr. e Note di V. Colombo, Pref. di S. Noja Noseda, Bologna, Centro interdisciplinare di scienze dell'Islam "Re Abdulaziz" dell'Un. di Bologna, 2000. Nella parte a lui dedicata, Laoust, nel suo saggio su Ibn Taymiyya (p. 506 sgg.) usa parole relativamente "neutre", forse per la data nella quale furono scritte (il 1939); e tuttavia molto precise per sottolineare l'aridità, per non dire la pochezza dottrinale, di Ibn 'Abd al-Wahhâb, unita alla più dura intransigenza nei confronti di ogni diversa concezione dell'Islam e ad un autentico

"razzismo" e "imperialismo" (parole di Laoust) panarabo. Laoust dedica inoltre le pp. 615-624 alla traduzione della professione di fede wahhâbita: nulla a che vedere con lo spessore culturale di Ibn Taymiyya, come si può facilmente evincere anche dalla lettura de *L'unicità divina*. In compenso sono ben delineati da Laoust, con il segnalato distacco, comprensibile nel lontano 1939, tutti i caratteri con i quali il wahhâbismo ha manifestato la propria virulenza nel mondo islamico.

Dopo aver sottolineato il fascino che le dottrine di Ibn Taymiyya esercitano sull'Islam contemporaneo (esse "risultano, per il Musulmano, leggibili e credibili in ogni epoca storica", p. XXXIV) Piccinelli segnala tuttavia i rischi cui esse conducono nelle teorie moderne (quelle cioè di Sayyid Qutb e del Wahhâbismo) sottolineando in particolare "la preoccupante tendenza antipluralista" (p. XXXV) che peraltro, a mio avviso, è inevitabile se la conduzione politica della società deve conformarsi a un dettato religioso espresso sotto forma di Legge. Guardando al problema già semplicemente con ottica musulmana, Piccinelli nota infatti che la "tradizione" invocata è in realtà una "tradizione di fantasia" (p. XXXV) "in cui vengono parimenti, rifiutate variegate ricchezze del passato quali la religiosità popolare e la spiritualità mistica del Sufismo" (ivi). Il problema si fa più serio se si pensa alle minoranze religiose presenti da sempre nel corpo degli Stati islamici, minoranze che, oltretutto, costituiscono il residuo millenario della cultura preesistente all'invasione araba.

Qui viene da pensare -e basterebbe l'esempio citato a p. 1142 relativo alla lotta contro gli 'Alawiti- a quanto notavo a p. 1133: è difficile ritenere "erronea" la *decontestualizzazione* di un pensiero come quello di Ibn Taymiyya, perché, quando una ideologia viene calata in un dettato *religioso*, essa è destinata a perdere il rapporto con il contesto storico d'origine, tende ad eternizzarsi: in questa sua atemporalità, la dottrina può essere esaminata, e quindi, in un nuovo contesto, attuale e non più storico, *valutata*, anche alla luce dei risultati che produce a secoli di distanza, fuori dal contesto nel quale sorse.

L'aspetto più propriamente politico della dottrina di Ibn Taymiyya è comunque caratterizzato dal realismo, sulla linea dei modelli analizzati dalla Bori; un realismo che ho già segnalato e che Piccinelli mette in luce (p. XXXVI sgg.). La *Siyâsa šar'iyya*, come la *Hisba*, osserva, è una raccolta di strumenti di governo per il sovrano musulmano, e non considera "quello che, secondo i più, costituisce la questione fondamentale di ogni problema di sovranità secondo il diritto musulmano: il Califfato" (p. XXXVII). Qui Piccinelli traccia i lineamenti che costituiscono la nuova realtà progressivamente realizzatasi tra il X e il XIII secolo, le divisioni religiose e il frazionamento politico uniti al decadere del Califfato al ruolo di mera e anacronistica facciata sino all'avvento del Mongoli "infedeli" (vedremo perché); realtà alla luce della quale ho ritenuto di collegare il ruolo montante degli 'ulamâ' al termine della lunga contesa con il "God's Caliph": montante perché soltanto loro possono essere in grado di assicurare l'intangibile unità di principio della Ummah, al di là della sua dispersione. Qui si rivela la *modernità rivoluzionaria dell'intuizione di Ibn Taymiyya*, che traduce quell'unità perduta nell'uniformità dei criteri imposti, da una sottomissione rigidamente "ortodossa" alla Legge rivelata, a qualunque possibile governo che voglia intendersi "islamico": esatta è quindi la notazione di Piccinelli, di una precisa continuità e contiguità tra le due opere citate.

A mio avviso, ciò aiuta a comprendere quel fascino esercitato dall'opera del dotto hanbalita sull'Islam moderno in cerca di una propria identità, che non deriva soltanto da una sua dubbia adattabilità alla realtà dell'Islam disperso nelle varie entità statali, ma anche dal fatto che la rigida conseguenzialità logica di Ibn Taymiyya ha consentito di conservare, nella nuova formulazione, i presupposti dell'Islam originario. Piaccia o non piaccia, essa mantiene la tensione messianico/apocalittica verso la realizzazione di una finale età dell'oro, verso la società "perfetta"; tensione che fu all'origine -secondo D. Cook- dell'esplosione iniziale: *la mantiene al di là della fine di un Califfato consegnato alla sua transeunte storicità, una volta privato dei suoi connotati divini*. Per riprendere un concetto espresso da D. Cook (cfr. *supra*, p. 1107) a proposito dell'intuizione che guida l'Apocalitticismo islamico già dai primi secoli dell'Islam, se un Islam *storico* ha fallito, allora l'Islam *quello "vero"*, quello sognato e per il quale si è lottato prima del "tradimento" della storia, *è ancora da realizzare* in nuove e imprevedibili forme: sono queste forme ciò che Ibn Taymiyya tenta di tracciare.

Il principio che guida Ibn Taymiyya, secondo Piccinelli (p. XLI) è quello (khâridjita, cfr. *supra*, p. 1142; e cfr. p 1056) che afferma: *lâ hukm^a illâ li 'llâh*, un principio che egli vede realizzato nella Hisbah applicata tramite il fiqh. Rispetto al più "quietista" Ibn Hanbal (cfr. pp. XLVI-XLVII) egli chiama il faqîh, il giurisperito, a svolgere un ruolo ben altrimenti fondamentale, in questo senso, in una situazione politica diversa nella quale "non era più questione di far salva una sia pur traballante unità politica dell'Islam" quale era quella del Califfato nel IX secolo, ma di "ricostruire l'unità ormai storicamente compromessa" attraverso l'universale applicazione della Sharî'ah (p. XLIX).

Merita di essere osservato un aspetto dell'Introduzione che sottolinea il ruolo fondamentale assunto dal jihâd nel testo di Ibn Taymiyya. Piccinelli rileva che esso vi è stato assunto "*come nei movimenti radicali islamici moderni e contemporanei che al suo pensiero attingono*" (p. LX, corsivo mio) nel significato squisitamente "militare", cioè di guerra in direzione dell'affermazione universale dell'Islam, non nella valenza di sforzo, lotta interiore (valenza mistica sûfî che è quella, nota Piccinelli a p. LX "trasmessa alla comune percezione, almeno in Occidente") e fa notare che, comunque, la radice *ǧ h d* è comune tanto al jihâd quanto all'ijtihâd, caro ad Ibn Taymiyya. La notazione è giusta ma mi sembra che possa far deviare la riflessione sulle idee di Ibn Taymiyya, dal fatto che egli fa riferimento, nel testo, precisamente all'accezione "militare"; tant'è che anche il Corano, la stella polare del suo pensiero politico, quando parla di lotta per l'Islam usa sovente il

verbo *qatala* (cfr. *supra*, p. 1095) e il sostantivo *qitâl* dell'inequivocabile significato cruento (cfr. *Cor*., 2,216 e 246; 3,140; 4,74 e 77).

Vengo infine alle ultime battute dell'Introduzione (pp. LXI-LXIII) che m'interessa segnalare perché esse ci riportano a quanto ho sempre fatto notare circa il significato della progressiva marcia degli 'ulamâ' verso l'autopromozione ad organo di effettivo potere sociale. La prossimità semantica di jihâd e ijtihâd offre a Piccinelli l'occasione per ricordare che il secondo si effettua sulle fonti giuridico-religiose da chi può vantare a proprio credito il possesso dello *'ilm*, la scienza religiosa che connota lo *'alîm* (sing. di 'ulamâ'); essa, nelle mani dei giurisperiti "ha consentito lo sviluppo del diritto musulmano in conformità alle mutevoli esigenze....ma in piena coerenza rispetto ai princìpi fondamentali della šarî'a" (p. LX). Qui c'è il punto chiave: in base all'obbligo coranico di consultazione, 'âlim e faqîh, "sacerdoti della šarî'ah" (p. LXI) divengono punto di riferimento essenziale tanto per il potere politico quanto per i fedeli: la religione (e per essa i suoi rappresentanti) è messa al centro, non soltanto ideale, anche reale, della legittimazione nella società islamica. Il faqîh che media "tra Legge rivelata e legge umana" "è l'unico possibile interprete dell'indissolubile connubio tra religione, politica e diritto" che caratterizza dalle origini la dottrina islamica dello Stato (p. LXII).

Qui si stabilisce un punto di svolta nella dottrina che vede culminare la lunga lotta degli 'ulamâ' per il potere, e che conosce ulteriori sviluppi nelle direzione intrapresa, anche dopo la morte di Ibn Taymiyya. È il caso del suo discepolo e trasmettitore della sua opera, Ibn Qayyim al-Ğawziyya († 1350) al quale è stato dedicato recentemente il fasc. 90,1 di O.M. Per una sintesi degli studi si veda articolo introduttivo di C. Bori e L. Holtzman, *A Scholar in the Shadow*, nel quale appaiono anche dati biografici che mettono in luce la sua natura di agitatore hanbalita strettamente legato al maestro anche in occasione dei tumulti di Damasco del 1326 che portarono Ibn Taymiyya in carcere, dove morì nel 1328. Per quel che sto qui trattando, segnalo comunque l'articolo di Y. Frenkel, *Islamic Utopia under the Mamluks: the Social and Legal Ideals of Ibn Qayyim al-Ğawziyya* , che è importante perché mostra che l'allievo si spinse anche oltre le posizioni di Ibn Taymiyya nell'esaltare la posizione degli 'ulamâ', la cui conoscenza deve fondare la guida della società. Tra potere religioso e potere politico, il primo diventa perciò prevalente: l'applicazione della Sharî'ah è un obbligo per lo Stato, perciò il potere religioso, che ne giudica, prevale su quello del sultano. Naturalmente, tra i religiosi, questo ruolo è riservato agli hanbaliti, perché nessuno meglio di loro può guidare la società. per il resto la sua dottrina non è molto diversa da quella che sinora abbiamo esplorato, salvo farsi più perentoria, sia nell'inimicizia con gli ordini mendicanti, con le tradizioni popolari, e contro i Cristiani. L'apocalitticismo vi compare in forma esplicita: il mondo è dominato da forze malvagie che impediscono la vittoria dell'Islam.

Piccinelli conclude con un riferimento alla modernità, che invita ad una comprensione approfondita delle ragioni a monte dell'attuale risveglio islamista, premessa senza la quale ogni approccio al problema è destinato a restare una vuota petizione di principio: il connubio di cui sopra resta una inevitabile attrazione dinnanzi alla crisi dei sistemi post-coloniali a all'incapacità di dialogo di un Occidente che non riesce a concepire la possibilità di altri schemi ideologici oltre il proprio: siamo così tornati a quella ideologia di "Occidente" la cui crisi è oggetto di analisi sin dal Prologo di questa ricerca: crisi determinata dal fallimento di un'egemonia che, secondo quell'ideologia, avrebbe dovuto essere il naturale manifestarsi del *télos* nella storia.

Con questa analisi dell'Introduzione, mi sembra ridondante ripercorre un testo che, tra l'altro, usa (come sempre nel caso del Nostro) introdurre i concetti come conseguenza, a volte anche soltanto implicita, da esempi tratti dal diritto civile o penale o da citazioni dal Corano o dagli ahâdîth, che occupano perciò la maggior parte dello spazio e che potrebbero essere riferiti soltanto in modo pedissequo. Al riguardo faccio soltanto due notazioni.

La prima è che il testo, pur appoggiandosi evidentemente sul Corano, si appoggia in modo massiccio, forse prevalente, sulle raccolte di ahâdîth, sul fondamento della certa veridicità che Ibn Taymiyya attribuiva loro. Questo fenomeno ha una sua evidenza anche nel capitolo dedicato al jihâd (pp. 123-149) al quale faccio riferimento per la seconda notazione, che mi consente di introdurre l'analisi dei testi dedicati ai rapporti con Mongoli, Giudei e Cristiani. Ibn Taymiyya è categorico nel riprendere il concetto di jihâd nella sua valenza originaria di lotta mirata all'affermazione totalitaria dell'Islam. La cosa non deve sorprendere se si ricordano le origini apocalittiche dell'Islam, inteso come culmine della storia umana nell'approssimarsi della sua fine. Anche l'Islam ha un proprio *télos*, che consiste, per l'appunto, nell'affermazione planetaria di una società resa perfetta dalla perfetta osservanza della Legge islamica. Ora, poiché la sua inosservanza è scandalo, scandalo minore rispetto a questo è uccidere gli infedeli (pp. 129-130). Trattamento "migliore" può essere riservato soltanto a chi possiede un "Libro"; quindi gli Ebrei, i Cristiani e gli Zoroastriani, che debbono essere comunque combattuti anch'essi, hanno l'alternativa di abbracciare l'Islam o di pagare senza proteste la *jizya*, la tassa di capitazione prevista per le minoranze religiose superstiti nei territori conquistati dall'Islam (p. 130). Si noti, al riguardo, che anche la legge penale relativa ai reati sulla persona come l'omicidio, non prevede parità tra Musulmani e non Musulmani: cfr. ad esempio p. 153. Qui, tra l'altro, ritroviamo anche quella lapidazione degli adulteri la cui origine *non coranica* abbiamo visto a p. 1043.

Uno sguardo sulla società immaginata da Ibn Taymiyya lo si può iniziare a focalizzare partendo dalle tre fatâwâ contro i Mongoli, per le quali si veda *Textes spirituels I-XVI*, cit., *sub* XI, XII e XIII; sull'argomento si veda anche l'articolo di D. Aigle, *The Mongol Invasion of Bilâd al-Shâm by Ghâzân Khân and Ibn Taymiyya's "Anti-Mongol" Fatwas*, Mamluk Studies Review, 11,2, 2007, che si può trovare anche in rete sul sito www.hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/38/37/88/PDF/IbnTaymiyya.pdf.

Le tre fatâwâ coprono il periodo delle tentate (e parzialmente riuscite) invasioni mongole della Siria, avvenute tra il 1300 e il 1303 (ve ne fu poi un'altra nel 1312) nel corso delle quali i sovrani mongoli, che già in precedenza avevano cercato accordi con i Cristiani e con lo stesso Papato, e che nel frattempo si erano convertiti all'Islam con Ghâzân Khân nel 1295, cercarono l'appoggio dei Cristiani di Cipro.

Il punto centrale della requisitoria di Ibn Taymiyya emerge subito alle pp. 95-96 dell'articolo della Aigle, ed è l'accusa rivolta ai Mongoli di non essere Musulmani "veri" ma associazionisti, perché, in luogo della Sharî'ah applicano la propria legge tradizionale, la *Yâsâ*; un passaggio la cui traduzione è stata chiarita grazie a Michot in un articolo che è interessante consultare anche per altre ragioni, perché sottolinea a p. 337, *i legami stretti tra l'islamismo radicale odierno e la dottrina di Ibn Taymiyya* (a prescindere dal giudizio positivo su tutto questo che egli ritiene di formulare a p. 337, a proposito di "libertà"). L'articolo, che rinvia a *Textes spirituels* XI-XIII, cit., è: *Un important témoin de l'histoire et de la société mamlûkes à l'époque des Ilḫâns et de la fin des croisades : Ibn Taymiyya (ob. 728/1328)*, in Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluks Eras, ed. by U. Vermuelen and D. De Smet, Leuven, Peeters, 1995 (anche su www.fr.scribd.com>Research>History).

Come sottolinea la Aigle a p. 97, il contesto di guerra tra i due eserciti, entrambi musulmani, poneva ad Ibn Taymiyya il problema di stabilire lo status giuridico dei combattenti mamelucchi, cioè le ragioni ideologiche (dottrinali) in base al quali i Mongoli potevano essere considerati "infedeli". Per la rigida ortodossia sunnita-hanbalita, le ragioni per considerare "infedele" un Musulmano sono certamente molte, ma su questo piano il compito di Ibn Taymiyya era sicuramente facilitato dal fatto che nell'armata mongola combattevano, in qualità di "infedeli" e "associazionisti", molti Cristiani, Armeni e Georgiani; per non dire degli odiati Râfiditi, cioè gli Shî'iti duodecimani, e con loro gli Ismailiti e i Nusayriti (abbiamo già visto che Ibn Taymiyya li confondeva nella sua fatwâ) con il corredo di tutte le altre eresie di matrice genericamente "neoplatonica", dalla Shî'a estremista e "gnostica" ai mistici sostenitori dell'attingimento del divino (*Ittihâdyah*) ai Ğahmiti. Nel corso di un'ambasceria nel campo mongolo, lo stesso Ibn Taymiyya poté inoltre constatarvi la presenza di molti rinnegati mamelucchi (pp. 100-101).

È interessante notare che, ,a prescindere dai contingenti di Cristiani e rinnegati, siamo in presenza della spaccatura geografica tra l'Islam "occidentale" e quello che si era andato sviluppato a oriente nella matrice iranica, al quale avevo dedicato il capitolo su *Ordine celeste e disordini terreni* e vari passaggi delle due Appendici; e sul quale tornerò a chiusura di questa rassegna. Per Ibn Taymiyya siamo dunque in presenza di una fitna scatenata da "Musulmani" che pensano di poter colludere con gli infedeli (i Cristiani: questo è il nodo che collega la sua campagna anti-mongola a quella anti-cristiana, che esamineremo tra breve); e tuttavia, se si pensa all'appoggio ideologico che la cultura iranica diede ai Mongoli (al-Juwaynî e Rashîd ad-Dîn, cfr. *Textes spirituels*, *sub* XI; di questi due, il secondo fu ingiustamente attaccato da Ibn Taymiyya, come ammette Michot, *Un important, etc.*, cit. pp. 324-344) non si può prescindere da quella spaccatura, del resto tornata attualissima nei nostri anni.

Di fatto comunque, Ghâzân Khân imponeva la jizya a Cristiani e Giudei, e si proclamava successore del Califfato 'abbâside: il problema reale, nella contrapposizione dei rispettivi proclami, sembra configurarsi come una lotta di Sovrani all'interno di un Islam ormai frazionato, dallo Yemen all'Andalusia. Per Ibn Taymiyya però il problema non si poneva in termini così semplici: innanzitutto gli Îlkhânidi conducevano una lotta politica puramente espansionista, diretta all'assoggettamento dei popoli, non alla loro islamizzazione (p. 112); la dinastia poi non aveva cessato di considerarsi di origine divina. Infine, il mantenimento della legge tradizionale, la Yâsâ (una legge non fondata sulla religione, il cui contenuto sfuggiva in realtà ai contemporanei per le ragioni esposte da D.O. Morgan, *The "Great Yâsâ of Chingiz Khân" and the Mongol Law in the Îlkhânate*, B.S.O.A.S., 49, 1986) conferiva alla loro politica interna caratteri di totale pragmatismo nei confronti delle diverse comunità religiose: per loro i leaders delle varie religioni erano comunque considerati detentori di un sapere, un faqîh equivaleva ad un asceta, a un prete, a un monaco, un rabbino, un astrologo, un mago, un medico, etc. (p. 115). Tutto ciò era inaccettabile perché, mentre sul piano razionale e confessionale i monoteismi hanno ciascuno un proprio Libro, *il piano legale è esclusivo appannaggio della Legge coranica* (p. 116, corsivo mio): e questo rende invalido il sistema politico îlkhânide (l'argomentazione sui diversi piani della religione -razionale, confessionale e legale- si trova in *Textes spirituels*, *sub* XIV: per Ibn Taymiyya, commenta Michot, la legge islamica, cioè la Sharî'ah, è il "coronamento della ragione").

Come si vede, il vero problema centrale è quello della Yâsâ contrapposta alla Sharî'ah: è quest'ultima la vera essenza, sia della religione intesa soltanto come rispetto rigoroso di obblighi e divieti, sia la garante di quell'unità monolitica della comunità che evita lo *scandalo*. Lo Stato mongolo, secondo Ibn Taymiyya, espone l'Islam a un grave rischio, perché antepone *l'aspetto razionale della religione a quello legale* (p. 116); ma alla critica della Aigle, centrata sul rifiuto di un "Islam moderno" inserito all'interno della parità confessionale, vorrei sostituire una mia osservazione personale sull'essenza stessa dell'Islam propugnato da Ibn Taymiyya, facendo riferimento anche al fatto che, come molti hanno rilevato ed è facile rilevare, l'Islam "moderno" (in

senso di contemporaneo) nella sua componente ideologica più appariscente è tornata a rivolgersi *toto corde* precisamente ad Ibn Taymiyya.

L'osservazione è che un tale pensiero è un *pensiero della crisi*, è il rifiuto/timore del confronto, che da sempre, in ogni circostanza e in ogni manifestazione ideologica, caratterizza le *facili, assolute certezze del razionalismo subalterno, della cultura della marginalità*: certezze che *devono* essere assolute, perché il confronto e il dubbio *porrebbero fine al fondamento apocalittico che le sorregge*. E al fondamento dell'Islam si trova, per l'appunto, l'attesa messianico/apocalittica del Giudeocristianesimo, di quella componente implicita nel Messaggio la cui eliminazione ha costruito l'ideologia di "Occidente". Quanto agli Îlkhânidi, essi abbracciarono poco dopo la Shî'ah, la bestia nera di Ibn Taymiyya.

Diamo ora uno sguardo rapido alle sue fatâwâ sulla scorta di *Textes spirituels*, cit., *sub* XI-XIII, segnalando, senza entrare tuttavia nel merito, che Michot le introduce insistendo molto sulla loro attualità per un Musulmano (Michot lo è). Ibn Taymiyya si dispone in primo luogo ad enucleare le ragioni per le quali è dovere di un buon Musulmano combattere i Mongoli, e la prima ragione risiede nell'obbligo di combattere chi si sottrae a una delle leggi dell'Islam, indipendentemente dalla sua dichiarazione di fede: ad esempio chi non si adoperi a vietare ciò che è proibito e a pretendere l'osservanza dei doveri. Come si vede, non vi sono novità rispetto alla sua identificazione della religione con la Legge: ovvio, se essa è Parola di Dio scritta in un Libro increato. Ugualmente da combattere è chi pretende di introdurre innovazioni che contrastino anche soltanto con le tradizioni relative ai detti e ai fatti del Profeta e dei Compagni, che per un hanbalita sono parte della Legge divina come sua esegesi ed ermeneutica; del resto Ibn Taymiyya, come suo solito, *appoggia gran parte del suo ragionamento sugli ahâdîth*.

La lotta contro i Mongoli è diversa da quelle che vi furono in passato per controversie sull'Imâmato, perché nel loro caso non si può parlare di una controversia religiosa, ma di una guerra territoriale, perché essi combattono per il loro Regno e non guardano alla religione per scegliere alleati e avversari: possono combattere contro dei Musulmani avendo per alleati dei Cristiani. Perciò è del tutto inutile che si proclamino, a parole, Musulmani, tanto più che essi obbediscono a una dinastia che si ritenne, con Gengis Khân, di origine divina (al-Juwainî riferiva dell'indifferenza di Gengis Khân nei confronti delle religioni, che rispettava ciascuna in egual misura nei loro maggiori rappresentanti; i suoi figli e nipoti fecero delle scelte religiose individuali). Ibn Taymiyya prosegue accusando i vizir mongoli di assimilare l'Islam al Giudaismo e al Cristianesimo e di essere Ğahmiti a causa della diffusione della filosofia tra di loro (il riferimento sembra essere alla diffusione del "neoplatonismo", cioè dell'Ismailismo e del Nusayrismo, nel mondo iranico): ed è ben noto che chiunque segua una dottrina che non sia la religione islamica è un miscredente. Accusati di libero pensiero, i Mongoli dividono l'umanità in amici e nemici, sapienti e gente comune; perciò può esser nemico un Musulmano, amico un miscredente, e anche un prete, un monaco, un rabbino o un asceta possono essere dei "sapienti". Segue l'attacco a Rashîd ad-Dîn del quale Michot (cfr. *supra*) ha mostrato l'infondatezza, perché frutto dell'aver prestato orecchie a maldicenze interessate, senza approfondire la conoscenza dei fatti.

Ibn Taymiyya coglie comunque il nesso per proseguire attaccando gli Shî'iti, accusati non soltanto a causa della loro dottrina, ma anche per essere favorevoli al dominio mongolo e con esso alla Yâsâ, il vero suo bersaglio dottrinale; quindi fa tutt'uno dei Râfiditi (i Duodecimani) degli Ismailiti e dei Nusayriti, accusati di essere Ğahmiti. Qui il problema è costituito evidentemente, come segnalato sopra, dall'ontologia neoplatonica, la stessa che sottende la dottrina mistica dell'unicità dell'esistenza, strutturalmente incompatibile con la "ortodossia" sunnita. Tuttavia la sua requisitoria torna ancora una volta sul tema della Yâsâ, il rispetto della quale implica apostasia nei confronti della Legge islamica. Mi permetto di notare che, considerata l'importanza della dottrina di Ibn Taymiyya per il fondamentalismo islamico contemporaneo, una simile posizione rende problematica l'attuale forte presenza islamica in occidente, dove la "legge" è quella dello Stato: sarà interessante seguirne l'evoluzione nei prossimi decenni e non sottovalutare -ma neppure sopravvalutare- i segnali. *Lo Hanbalismo non è tutto l'Islam* (al contrario, all'inizio del XX secolo era cosa modesta), nonostante il suo revival che a me sembra frutto di una crisi.

Contro i Mongoli è dunque invocata la missione dei Mamelucchi, anche qui fondata sugli ahâdîth che parlano della "gente dell'ovest" da lui incitata al jihâd contro i Turchi associazionisti (i Mongoli) i Cristiani e i liberi pensatori ipocriti, come i Râfiditi, gli Ismailiti e i Qarmati (come sempre associati tra loro nonostante le differenze dottrinali, ma forse non a torto: gli eresiologi hanno sempre espressioni ruvide ma intuizioni chiare).

Qui la requisitoria si chiude ricordando lo stato pietoso della fede in un Islam frammentato e parzialmente sottomesso ai "Franchi" (cioè ai Cristiani) e perciò l'esigenza di sconfiggere i Mongoli per evitare un'alleanza generale contro quel Maghreb, che della fede è rimasto l'ultimo baluardo.

Sembra quindi giunto il momento di dedicarci all'altro grande problema di Ibn Taymiyya, i Cristiani, che tuttavia non vanno considerati nell'ovvio rapporto di nemici installati in prossimità dell'Islam, a Cipro o in Armenia o impegnati da tempo nella lunga impresa della Reconquista in Andalusia; né soltanto come possibili alleati dei Mongoli. Qui il problema è anche interno, perché all'interno del mondo islamico vi sono comunità giudaiche e cristiane (e per verità ne rappresentano i più antichi abitanti, prima della sottomissione); inoltre i Cristiani, come i Giudei, appartengono alle religioni "del Libro", alle due Rivelazioni che precedono quella di Maometto, da loro rifiutata. La polemica con loro richiede dunque un approccio dottrinale di più ampio respiro.

Possiamo iniziare con un breve esame di *al-ğawâb al-sahîh li-man baddala dîn al-masîah (Risposta autentica a coloro che cambiarono la religione del Messia)* un testo prevalentemente in polemica contro i Cristiani, ma anche contro i Giudei; con riferimento principale a questo secondo aspetto è stato esaminato e citato in modo esaustivo da A. Morabia, *Ibn Taymiyya, les Juifs et la Torah*, S.I., 49-50, 1979. Il testo di Ibn Taymiyya tradotto in inglese lo si può trovare su www.darultawid.com con il titolo *Answering to those who altered the Religion of Jesus Christ* (altra traduzione, parziale, in *A Muslim Theologian Response to Christianity*, ed. and transl. by Th. F. Michel S.J., Delmar, N. York, Caravan Books, 1984).

Il testo è piuttosto lungo e fa riferimento a una polemica interconfessionale i cui termini sono noti: partendo dal Corano e fondandosi sugli ahâdîth, Ibn Taymiyya afferma cose ovvie per un Musulmano e in più si addentra sul piano teologico, contestando il dogma trinitario sul fondamento di una stretta logia "aristotelica", che avrebbe più senso se non fosse applicata a problemi di fede circa i quali, l'Islam insegna, la ragione umana non ha potestà. Evito perciò di entrare nei dettagli del testo, non breve, limitandomi a segnalarne i capisaldi che lo fondano.

I fondamenti sono quelli noti, partono dalla dottrina coranica secondo la quale i Giudei non rispettarono la Legge di Mosè alterando i testi sacri, e i Cristiani fecero altrettanto con la predicazione di Gesù; furono inoltre ignorati, nei testi, tutti i riferimenti al successivo avvento di Maometto. Ibn Taymiyya entra comunque nei dettagli per dare una "dimostrazione" logica dei propri assunti, cioè delle "evidenti" alterazioni dei testi da parte di Cristiani e Giudei. Una di esse riguarda il peccato originale di Adamo, negato dall'Islam sulla base di indicazioni coraniche, ma della cui infondatezza Ibn Taymiyya vuol dare, per l'appunto, una dimostrazione *logica*. L'argomentazione principale contro i Giudei è però costituta non tanto dalle alterazioni della Legge mosaica, che egli ritiene minori, quanto alla pretesa del suo carattere definitivo, ignorando la libertà divina dell'abrogazione notoriamente fondamentale per l'interpretazione della Legge coranica; per conseguenza i Giudei rifiutarono di riconoscere la missione di Gesù prima, di Maometto poi, e furono doppiamente empi.

La Legge mosaica venne modificata da Maometto nel suo rigore, ma resta fondamentale; a questo riguardo i Cristiani sono da condannare per averla abolita falsificando la lezione di Cristo, che della Legge ebbe il massimo rispetto: non era venuto ad abolirla, ma, anche lui, a modificarla. I Cristiani tuttavia, come i Giudei, non hanno neppure chiara coscienza dei falsi introdotti perché, contrariamente ai Musulmani che tramandano oralmente i Corano, e soltanto in arabo, si sono fidati delle versioni scritte, naturale veicolo di errore nelle trascrizioni, e, peggio ancora, delle loro traduzioni. Comunque Gesù fu un Profeta minore rispetto a Mosè, cosa della quale Ibn Taymiyya dà una "dimostrazione" davvero straordinaria, a causa della seriosa naïveté con la quale stabilisce l'importanza relativa dei miracoli di Gesù, di Mosè e di altri profeti: un esempio che merita di essere citato è la sua affermazione che cambiare l'acqua in vino è più facile che cambiarla in olio (riferimento a *II Re*, 4; 1-7: Eliseo moltiplica l'olio della vedova). Su questo tema vedansi le pp. 274-290 del testo inglese.

D'altronde, Cristo non era portatore di un messaggio nuovo, ma soltanto di qualche piccola modifica a quello di Mosè che era stato falsificato; quel che più conta nella critica di Ibn Taymiyya, è che Allâh vuole il trionfo dei suoi inviati, e perciò non può esservi profeta che non sia vittorioso, e Cristo non lo fu; comunque i Giudei mentirono affermando di aver ucciso Gesù (si ricordi che il Corano ha una posizione docetista al riguardo: cfr. *Cor*.,4, 157-158). I Giudei sono comunque crudeli, ed in ciò la critica di Ibn Taymiyya non è diversa da quella cristiana; tuttavia i Cristiani sono più biasimevoli di loro perché hanno abolito la Legge e hanno associato Gesù a Dio.

Un aspetto interessante e centrale della polemica di Ibn Taymiyya è infatti costituito dalla critica al dogma trinitario e alla natura divina di Cristo (pp. 187-270 del testo inglese) nella quale egli fa sfoggio delle sue notevoli capacità di logico, mettendo in evidenza anche le discordanze reciproche dei Cristiani (Nestoriani, Giacobiti e Melkiti) e la reciproca incompatibilità delle loro dottrine (la logica di questa critica si può seguire bene anche in G, Troupeau, *Ibn Taymiyya et sa réfutation d'Eutychès*, B.E.O., 30, 1978). Peccato che, come ho notato, secondo la stessa ortodossia islamica i dogmi di una fede non possano essere giudicati in base alla Ragione; Ibn Taymiyya potrebbe però ribattere che la divinità di Cristo non è in nessuna Rivelazione, è un'invenzione dei Cristiani e come tale può essere smantellata in base alla logica.

Il dotto hanbalita si mostra dunque molto attento all'uso della logica: i suoi scivoloni avvengono soltanto quando essa viene applicata al fermo sostegno di premesse vacillanti, come nel caso della graduatoria dei miracoli: ma questo è anche *un limite di certi pretesi dialoghi interreligiosi*, come dovrebbe ricordarci l'analisi di Hunayn b. Ishâq (cfr. *supra*, p. 1117). Capire una logica diversa è ben altro che inanellare sillogismi. Comunque, non si può che concordare con la logica di Ibn Taymiyya -viceversa ironizzata da Morabia, S.I.,50, pp. 103-104- quando egli afferma che, poiché i Cristiani preferiscono i Musulmani ai Giudei e i Giudei i Musulmani ai Cristiani, è evidente che l'Islam è la miglior religione delle tre. La conclusione, su un piano rigidamente logico, ha una sua sensatezza.

Certamente la logica di Ibn Taymiyya è una logica troppo connessa al finalismo, cioè alla "dimostrazione" di ciò che sin dall'inizio si intende dimostrare; infatti il suo testo si conclude con un capitolo nel quale si mette in evidenza come l'Islam rappresenti in ogni caso un giusto mezzo tra i difetti del Giudaismo e quelli del Cristianesimo. Lo stesso concetto si può trovare in *Pages spirituelles*, II, e lo troveremo ripetuto tra poco: del resto è un argomento diffuso tra i polemisti musulmani, ed è colto nella sua importanza anche da Morabia, S.I., 50, p. 102.

Nella polemica conto il Cristianesimo spicca notoriamente la lettera che Ibn Taymiyya inviò a Cipro (a Johan de Giblet) chiedendo la liberazione dei prigionieri musulmani catturati durante le scorrerie dei Franchi di Cipro nel corso delle invasioni mongole, con l'aiuto degli Shî'iti. La lettera è stata pubblicata da Y. Michot con il titolo: Ibn Taymiyya, *Lettre à un Roi croisé*, Trad., Intr., Lexique et Notes par J.R. Michot, Louvain la Neuve, Bruylany-Academia - Lyon, Tawhid, 1995, con una lunga introduzione di Michot.

Nella sua Introduzione Michot mette a fuoco vari problemi, in particolare si diffonde sugli eventi storici (le invasioni mongole della Siria) nel cui ambito va compresa l'opera di Ibn Taymiyya. Il timore che gli veniva dalla possibile affermazione dei Mongoli è ben riassunto così a p. 66: "Per il nostro Dottore, l'Islam imperiale di Ghâzân è inaccettabile, perché comporta come rischio la deislamizzazione della religione musulmana, nel senso che perpetua, se non (anche) incoraggia e previlegia una forma di razionalità gengiskhânide alle spese della Legge (*sharî'a*), una religiosità pre-scritturaria e *a* o *inter*-confessionale, una sottomissione al Divino assoluto, indeterminato, alle spese di un'obbedienza stretta al Corano e alla *Sunna* di Maometto. A rischio di commettere un anacronismo si potrebbe quasi parlare, a proposito dell'Islam îlkhânide, di "laicizzazione"". Ibn Taymiyya vuole invece un Islam "all'antica". E ancora, a p. 67, Michot parla di uno scontro tra un "nuovo" oriente musulmano e un "vecchio" occidente musulmano. Michot sottolinea anche la ripetizione di argomenti tra questa *Lettera* e la *Risposta autentica*; i due testi vanno letti insieme e il primo aiuta a chiarire il secondo. In effetti gli argomenti si ripetono, ma nella *Lettera* essi appaiono con più ordine e maggiore connessione.

Nel precisare la propria posizione dottrinale, Ibn Taymiyya parte dai ruoli di Adamo, Noè e Abramo (rispettivamente fondatore, raddrizzatore e restauratore della vera religione primitiva) per poi definire i ruoli di Mosè e degli altri profeti giudei e di Gesù: cioè da posizioni coraniche per quanto concerne il quadro storico ed evolutivo nel quale si colloca l'Islam. Questo gli consente di mettere a fuoco gli errori di Giudei e Cristiani (pp. 140-141) i primi per aver disconosciuto Gesù, i secondi per averlo divinizzato: l'Islam si pone nel giusto mezzo (p. 143). Affronta poi il problema della Trinità (p. 144) e le frodi dei monaci, con i loro falsi miracoli (p. 147); accusa i Cristiani per aver abolito la Legge (p. 151) e per aver introdotto innovazioni nel rito (p. 154); torna sull'argomento con l'Incarnazione, sottolineando l'incompatibilità e l'irrazionalità delle tre dottrine, nestoriana, giacobita e melkita (p. 157) per tornare infine sul carattere razionale e mediano della dottrina islamica (p. 163) presentata ai Cristiani di Najrân e al Negus (pp. 180-182). A p. 183 perora la giusta causa del jihâd rimproverando ai Cristiani di esservisi sottratti, infine, in base alla dottrina islamica per la quale Allâh conduce alla vittoria i suoi profeti, sottolinea che la battaglia di Yarmûk testimoniò la superiorità dell'Islam rispetto al Cristianesimo (p. 201) perché l'Islam è la miglior comunità (p. 203) e Gesù, quando tornerà dal cielo (si ricordi il docetismo del Corano) apparirà a Damasco "al minareto bianco" (quello a sud-est della moschea omeyyade, p. 206). naturalmente la lettera contiene anche la richiesta di liberazione dei prigionieri, ma non è questo che qui c'interessa: c'interessa la dottrina che, come si vede, è la medesima della *Risposta autentica*. Lo stesso afferma, a conclusione della sua esposizione della *Lettera*, D. Sarrió Cucarella, *Corresponding across Religious Borders. The Letter of Ibn Taymiyya to a Crusader*, Islamochristiana 36, 2010, che parla di apologetica islamica, più che di polemica anticristiana.

Un ultimo cenno alle opinioni di Ibn Taymiyya in materia di religione, va necessariamente dedicato alla sua "Fatwâ sui monaci", divenuta celebre in occidente a seguito della barbara uccisione, nel 1996, di sette monaci in Algeria, giustificata sul piano religioso dal G.I.A., cui seguì la traduzione e pubblicazione della fatwâ, con ampio commento, da parte di Y. Michot. Ne nacque uno scandalo che portò al ritiro del testo, oggi reperibile in forma abbreviata e modificata in versione elettronica (*E-version dés-actualisée" etc*., con richiamo agli eventi) su www.rapidlibrary.com/..../65079626-Ibn-Taymiyya.fr, o su www.scribd.com/search?query=65079626.

La lunga e documentata Introduzione di Michot parte dai passi coranici (5,82; 9,31; 9,34; 57,27, quest'ultimo meno assolutista) che testimoniano l'avversione del Profeta, e per conseguenza dell'Islam, per la vita monastica (Michot avanza l'ipotesi che il Cristianesimo conosciuto dal Profeta sia stato un Cristianesimo conventuale, del quale avrebbe conosciuto anche il benessere) e più in generale per il clero (rabbini inclusi) anche perché il clero gode di rendite di posizione a spese della comunità. In poche parole: il clero ammassa ricchezze, e lo fa con l'influenza che gli procurano le sue "operazioni vane" (Ibn Taymiyya nella fatwâ). A p. 3, nel testo e in n. 4, Michot sottolinea un'avversione di fondo dell'Islam per il clero, un "anticlericalismo" e "antiecclesialismo" che egli attribuisce allo "aspetto rivoluzionario dell'Islam, religione egualitaria sulla base del monoteismo, che chiama alla liberazione dai dottori e dai monaci". A mio avviso, questa opinione di Michot conforma quanto si sostiene in queste note circa l'origine dell'Islam nella cultura della marginalità, con in più, forse, un qualche accento personale dello stesso Michot.

Michot produce poi una vasta letteratura sul complesso di ahâdîth che giustificano un atteggiamento ostile dell'Islam verso i monaci, a partire da un hadîth riferito ad Abû Bakr, secondo il quale essi vanno lasciati alla loro vita se restano chiusi nei loro monasteri, ma vanno uccisi se si recano in pubblico. La dottrina complessiva sembra orientata in questo senso, e più in particolare a perseguire ogni contatto dei monaci con gli stessi Cristiani, anche nel caso che siano questi a recarsi nei conventi: essi non debbono influire sul comportamento dei fedeli, non debbono fare pubblicità alla miscredenza. Questa, in sintesi, la preoccupazione che si avverte e che è anche di Ibn Taymiyya. A questo c'è da aggiungere che la vita monastica ha sempre esercitato un fascino su parte dell'Islam: Michot fa molte citazioni, che riguardano però i grandi mistici, da Ibn

al-‘Arabî a Farîd ad-dîn al-‘Attâr, a Rûmî (tutti peraltro portatori di una religiosità non certo apprezzata da Ibn Taymiyya) allo stesso al-Ghazâlî. V’è infine chi ritiene che i monaci e i preti debbano essere uccisi tout court, semplicemente in qualità di infedeli.

Dunque Ibn Taymiyya non è il solo ad aver emesso pareri restrittivi nei confronti dei monaci, e la sua posizione viene inquadrata da Michot nella situazione del momento, che non soltanto vede i Cristiani alleati dei Mongoli, ma anche beneficiari di una certa prosperità della quale andavano godendo i monasteri copti in Egitto, grazie alla loro fiorente agricoltura che suscitava evidenti invidie. Molte erano infatti le polemiche sulla liceità della loro esenzione dalle tasse in una terra conquistata dai Musulmani con le armi, che quindi non poteva in alcun modo essere data in usufrutto agli infedeli.

Queste le premesse e i commenti di Michot alla traduzione della fatwâ, che non mi sembra dica molto di nuovo rispetto a quanto abbiamo potuto capire di Ibn Taymiyya, avverso alla pratica dell’astinenza alimentare e sessuale (e qui pensiamo alla dottrina di un Islam che è avverso alle “esagerazioni”); avverso al monachesimo, considerato un’innovazione illecita dei Cristiani, mai predicata da Gesù (qui siamo a un tipo di rimprovero che ormai conosciamo bene); avverso all’abito monastico in quanto ostentazione della propria miscredenza. Egli torna inoltre sul problema delle terre *dei Musulmani* illegittimamente affidate ai conventi, argomento che sembra avere un peso notevole nella fatwâ. Nel complesso, mentre ribadisce il diritto all’immunità per i monaci reclusi nei conventi, purché privi di contatti, Ibn Taymiyya ritiene legittima la loro uccisione qualora incitino i Cristiani a combattere; si deve notare inoltre che egli fa sin dall’inizio un esplicito riferimento alla tradizione attribuita ad Abû Bakr (cfr. *supra*) ciò che darebbe una licenza ancor più ampia, perché potrebbe togliere ogni salvaguardia ai monaci *fuori dal recinto conventuale*.

Come abbiamo visto sinora, l’ortodossia hanbalita si traduce in un Islam essenzialmente compendiato nella rigida osservanza della Legge così come formulata dal Corano *e negli ahâdîth*; un a-priori a valle del quale (ma soltanto a valle) viene introdotto un uso espresso e rigoroso degli strumenti razionali ai fini di una corretta applicazione delle Legge stessa. A ben vedere, tutto il resto della dottrina, dalla concezione del ruolo e delle funzioni dello Stato islamico, a quello della monoliticità della Ummah, al rapporto repressivo nei confronti delle interpretazioni non “ortodosse” dell’Islam, nonché delle altre religioni, allorché presenti all’interno del territorio islamico, non è che conseguenza di quell’assunto fondamentale. Quel che non abbiamo sinora esaminato è il *fondamento logico* di quell’assunto, che potrebbe sembrare cieco fideismo ma non lo è del tutto, perché si connette a una lucida critica e rifiuto del Razionalismo classico, condotta, come quella degli Scettici, su basi *logiche, razionali*, ciò che fa di lui un pensatore di grande statura sul quale dovrebbe riflettere attentamente il nostro “filosofico” Occidente.

Affronterò quest’ultimo punto sulla scorta del compendio del grande trattato di Ibn Taymiyya, *al-radd ‘alâ al-Mantiqiyyîn*, “Confutazione dei logici” (anche: *Nasîhat Ahl al-Imân fi al-Radd ‘alâ Mantiq al-Yunân*, cioè “Monito del popolo della fede circa la confutazione della logica dei Greci”) riassunto da Suyûtî come *Jahd al-Qarîha fi Tajrîd al-Nasîha*, cioè “Esercizio dello sforzo nel ridurre all’essenziale il Monito” (cit. in Bibl. a p. 1015 sotto il nome del traduttore e autore dell’Introduzione e del titolo inglese, W.B. Hallaq). Saranno di supporto i testi pubblicati su Internet da J.F. Sowa (e A.K. Majumdar) i cui titoli riporto in Bibliografia; una rapida silloge del testo di Ibn Taymiyya si può trovare in S. Rayan, *Ibn Taymiyya’s Criticism of the Syllogism*, Der Islam, 86,1, 2009.

Nella sua Introduzione, Hallaq mette subito a fuoco il vero problema di Ibn Taymiyya, *che non è certamente il piacere intellettuale di confutare il Razionalismo classico*, ma il desiderio di mostrare la mancanza di fondamento della logica aristotelica nel suo argomento centrale, il sillogismo e il conseguente metodo deduttivo quale via alla conoscenza: e ciò per una motivazione assai concreta. Come abbiamo già visto nel capitolo intitolato *Un Dio a misura d’uomo e un uomo a misura di Dio*, lo “aristotelismo” che giunge all’Islam per una lunga via che parte da Alessandria, è un aristotelismo “neoplatonizzato”, che comporta, a partire dalla *Isagogé* di Porfirio, l’esistenza di universali *ante rem*, *in re* e *post rem*, come soluzione al problema della conoscenza lasciato aperto dal *De anima*. Ora, precisamente sulla necessità dell’esistenza di universali *ante rem* (essenzialmente analoghi alle “Idee” platoniche) si fonda la speculazione filosofico/mistica, teosofica, che può portare al concetto di “unicità dell’esistenza” (*wahdat al-wujûd*) che contraddice l’abisso ontologico tra umano e divino, cardine rigido della fede islamica, nonché il conseguente limite della ragione umana nella possibilità di penetrare il Progetto divino (vedi il problema dell’Intelletto Agente trattato nel capitolo citato). Abbiamo visto, nello stesso capitolo, anche come al-Ghazâlî, altro cardine dell’ortodossia, abbia lucidamente sostenuto l’inadeguatezza della ragione umana. Abbiamo infine visto, lungo tutto il testo dedicato al nostro Occidente come il Neoplatonismo (spregiativamente definito “popolare”) sia per l’appunto inesauribile fonte di “eresie” panteiste. Considerato quindi già acquisito tutto ciò con i rinvii qui introdotti, proseguo tornando ad Ibn Taymiyya, il cui scopo nel corso del trattato è per l’appunto confutare la logica classica *al fine di confutare le deviazioni dall’ortodossia sunnita*.

Hallaq nota quindi sin dalle prime pagine il problema sopra esposto: il realismo, cioè l’affermazione degli universali *ante rem*, è strettamente connesso con la logica, e deve essere rifiutato perché conduce al Dio dei filosofi, dei mistici, della teosofia “illuminativa”, a un mondo inteso come Sua manifestazione: *e ciò metterebbe in dubbio la Sharî‘ah* (pp. XXII-XXVI) conducendo -lo abbiamo visto in casi tra loro diversi, come il Libero Spirito, l’Ismailismo nizârita di Alamût: ma non soltanto- all’antinomismo come conseguenza della “fine della

Legge" per i Perfetti. In tale prospettiva Ibn Taymiyya considerava il Sufismo antinomista non meno pericoloso, per l'Islam, della Yâsâ (p. XXVII).

Non sembra, nota Hallaq, che Ibn Taymiyya conoscesse la micidiale critica di Sesto alla circolarità degli universali, perché il pensiero degli Scettici non sembra esser giunto alla considerazione dei Musulmani; la sua critica agli universali è centrata diversamente, sul valore epistemico delle premesse (p. XXX). Ibn Taymiyya è un empirista, tanto che, come nota Hallaq, una profonda analogia col suo pensiero si troverà soltanto con l'empirismo inglese, che precede Kant. La sua precisa presa di posizione sul problema della conoscenza è infatti che l'uomo ha conoscenza soltanto dei singoli esistenti, perché ogni esistente è un *unicum*, è soltanto la mente umana ad astrarre, per analogia, gli universali che, come tali, esistono quindi soltanto *post rem*: la sua è dunque una posizione nominalista. A questo limite si sottrae soltanto la conoscenza fornita dalla Rivelazione: essa è infatti una conoscenza *certa*, mentre la conoscenza empirica dei singoli esistenti, sotto forma di universali elaborati dalla mente umana è, per la sua stessa natura induttiva, una conoscenza indiziaria (pp. XXXIII-XXXV).

Qui c'è già una debolezza fondamentale del sillogismo come strumento di conoscenza. Infatti, poiché le sue premesse riconducono a verità autoevidenti, non oggetto di dimostrazione (sono astratte dalle singole apprensioni immediate di singoli esistenti) anche i particolari sussunti entro queste premesse sono autoevidenti, quindi il sillogismo si rivela non necessario. Il sillogismo non è diverso dall'analogia (Ibn Taymiyya sosterrà anche la sua inferiorità come metodo) entrambi conducono a verità soltanto *probabili*.

Qui vorrei soffermarmi un attimo ad esemplificare il problema, perché mi sembra indispensabile per chiarire il senso di tutta la polemica. Prendiamo come esempio il sillogismo nella logica di Sesto: tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; dunque Socrate è mortale. Qui, partendo da una conoscenza empirica, i casi sono due: se siamo stati in grado di prendere in considerazione *tutti* gli uomini, allora abbiamo preso in considerazione anche Socrate, quindi il sillogismo non soltanto non ci dice nulla di non conosciuto, ma costituisce anche una perdita di tempo e un inutile giro di parole. Se, viceversa, abbiamo generalizzato per analogia sui casi constatati, non incluso quello di Socrate e dei tanti altri cui non si fa riferimento (p.e., altri uomini dei quali non si è a conoscenza) allora la nostra conclusione è falsa. Ibn Taymiyya porta, come vedremo, una diversa critica, mirata al problema che gli sta a cuore, l'ortodossia e la Legge; comunque, da buon empirista, considera una tale conclusione come puramente *probabile*, indiziaria: certa, mai (si veda anche nel testo, p. 126 § 216).

In questo senso, l'analogia del giurista è superiore, perché procede dalla Legge, cioè da un "vero" della Rivelazione; qui la premessa è *certa*, nel sillogismo è soltanto *probabile* (p. XXXVI). Quel che vuol dire Ibn Taymiyya è che la nostra Ragione non può dare certezze, le sole certezze vengono dalla Rivelazione (p. XXXIX). Nota al riguardo Hallaq (p. XL) che gli stessi Greci avevano forti dubbi sulla bontà della logica come strumento di conoscenza, *preferendo un adeguato atteggiamento mentale alle argomentazioni*; qui mi permetto di ricordare quanto ho più volte segnalato sulla rigida conseguenzialità logica del pensiero paranoico, che conduce a conclusioni irreali per aver assunto come assolutamente certe, premesse di fatto problematiche; e avere sviluppato su tali certezze le proprie deduzioni. Al di là del fondamento teologico-dogmatico, la critica di Ibn Taymiyya ci riconduce a ciò che tutti dovremmo sapere: il porto della Ragione è dubbioso per la dubbiosità delle premesse, e la Ragione non può fondarsi su se stessa.

Un'ultima notazione fa Hallaq (p. LII): il testo di Ibn Taymiyya può apparire singolare, perché non si fonda su una dimostrazione dei propri assunti o della mancanza di fondamento delle "verità" sillogistiche, ma conduce il proprio attacco al sillogismo da angolazioni diverse, in altre parole, ripete le medesime cose più e più volte, a partire da varie considerazioni. La singolarità (e la prolissità) di questo metodo è fondata nella stessa logica di partenza del Nostro: se una verità umana è soltanto una verità *indiziaria, "giuridica"*, allora l'accumulo di indizi ha senso come supporto decisivo alla *convinzione* di chi emette un giudizio *comunque* indiziario.

Veniamo ora al testo di Ibn Taymiyya attraverso la sintesi di Suyûtî, nel quale i singoli punti della polemica sono condensati in 323 paragrafi. Già dall'inizio (§§ 6-8, pp. 6-7) si stabilisce il carattere empirico, non definitorio, della conoscenza, perché, se la definizione è posta da colui che la formula, costui deve conoscere la cosa definita, o da altre definizioni, innestando così un regresso all'infinito, o in altro modo, come nella conoscenza di chi esercita un mestiere, che non necessita di definizioni.

L'attacco di Ibn Taymiyya al sillogismo mostra immediatamente il suo diverso obbiettivo rispetto agli obbiettivi di Aristotele, lo iato che separa il giurista islamico dal filosofo greco. L'obbiettivo di Aristotele nella sua ricerca formale, che Ibn Taymiyya ignora per manifesto disinteresse, non era una scienza delle cose, *ma del discorso*; ciò che gli premeva era mostrare l'identica struttura della logica, della sintassi e del reale, come presupposto della conoscenza, al fine di avvalorare il concetto platonico di epistéme. Ciò che conta per Ibn Taymiyya è che un simile presupposto, che nel caso di Aristotele, se sviluppato, condurrebbe all'Ilozoismo; all'interno di una convinzione creazionista conduce all'ontologia (e alla cosmogonia) neoplatonica della quale abbiamo discusso, quindi alle posizioni "ittihâdiste", panteiste, contro le quali si batte la "ortodossia" sunnita. In queste infatti, la Ragione diviene credibile perché consustanziale alla razionalità divina del Creato, perché se così non fosse, il mondo diverrebbe incomprensibile. Questo è esattamente ciò che Ibn Taymiyya combatte, considerando l'empirica conoscenza umana come *necessaria e utile ma puramente indiziaria* a causa di quello iato tra Ragione (umana) e Reale (creazione divina) che abbiamo già visto in al-Ghazâlî nella sua *critica al concetto di causa*. Si noti che qui siamo in presenza di una conoscenza mediata dai sensi, che potrebbe condurre

al dubbio cartesiano su un'apparenza forse ingannevole del mondo: ma Ibn Taymiyya *pensa ad altro* precisamente perché parte da un diverso rapporto dell'uomo con il Reale, mediato soltanto dalla Rivelazione.

Questo diverso punto di partenza tra i Razionalismo classico e il pensiero islamico non va mai dimenticato, pena esaurirsi in una sterile polemica: se per Aristotele il problema è l'epistéme, per Ibn Taymiyya è il Reale, il vero oggetto della speculazione islamica che si pone al livello della Sapienza divina, onde all'uomo spetta soltanto una conoscenza probabile, indiziaria, giuridica. L'unica certezza è la Rivelazione, senza di essa l'approdo sarebbe lo Scetticismo e il Relativismo.

Qui però occorre fare una notazione che mette in relazione Occidente e Islam attraverso il messaggio testamentario: il rifiuto di Ibn Taymiyya di consegnare la Rivelazione alla filosofia greca -un evento che in occidente accadde in modo "naturale" per le radici stesse della cultura nella quale si trovò ad operare il Cristianesimo- lo fa restare fedele alla sua natura civile/sociale (di Legge) una natura antirazionalista ed anche sovrarazionale così come si esplica nei profeti, la cui opera fonda una cultura e una società non sulla metafisica o sull'ontologia, ma comunicando norme di vita attraverso l'elaborazione universalista della propria esperienza/Erlebnis del mondo degli uomini. Un Messaggio ha poco o nulla a che spartire con la filosofia e la teosofia, come ricorda *Giacomo* (2, 18): "....e io, con le mie opere, ti mostrerò la mia fede".

Ibn Taymiyya prosegue appuntando la propria critica sul carattere puramente declamatorio di ogni definizione (§ 21 sgg.) che non può portare nuova conoscenza perché, o l'ascoltatore sa già; ovvero, se non sa, può acquisire conoscenza soltanto ritenendo infallibile il dichiarante, e questo non può dedurlo dalla definizione. La validità della definizione può essere concepita soltanto sulla base di precedente comune conoscenza empirica del definito. In altre parole: un comune patrimonio di concetti (= esperienze) è il presupposto di ogni possibile comunicazione.

Ibn Taymiyya, che lungo la strada non ha perso l'occasione per attaccare il concetto di quiddità separato dall'esistente (porta ai contestati universali *ante rem*) ripete le medesime critiche al § 31 (come ho anticipato, la ripetitività ha il proprio fondamento nella natura indiziaria delle verità umane) e non si può fare a meno di notare ancora una volta la sua abissale distanza dalle preoccupazioni di Aristotele, per il quale *una definizione che ricalchi l'oggetto*, quindi la sovrapponibilità di sintassi, logica e reale, è essenziale nella polemica antisofistica iniziata da Platone.

Uno dei punti essenziali della polemica di Ibn Taymiyya che giustifica il paragone di Hallaq con l'Empirismo inglese, è però nel § 33 (pp. 24-25) laddove egli insiste sulla formazione puramente mentale degli universali, per affermare che la quiddità non esiste fuori della mente, non esiste la "cavallinità" di Platone. Dunque il processo che dà luogo ad essa è implicito nella mente che lo forma: dopo la critica di al-Ghazâlî al concetto di causa, siamo dunque alla *critica del concetto di sostanza*, siamo a posizioni che, ammesso che il diverso retroterra renda lecito il confronto, potremmo definire pre-kantiane. Egualmente non esiste la *prima materia* dei sistemi emanatisti, esiste soltanto la *materia formata* nelle sue individuali manifestazioni: nulla esiste senza gli attributi (§ 34). Perciò il successivo § 45 è dedicato alla critica dell'Intelletto Agente (il cavallo di Troia dell'uomo a misura di Dio) e dei dieci Intelletti delle cosmogonie neoplatoniche ismailite: *Giudei e Cristiani, e persino i politeisti, sono migliori dei filosofi*. Il perché di tanta veemenza è evidente: qui è in gioco l'abisso ontologico tra Dio e l'uomo, che comporta la rigorosa obbedienza alla *lettera* della Legge.

Tralascio, per evitare prolissità, i successivi paragrafi che ripetono sotto diverse angolazioni, posizioni già chiaramente espresse, per affrontare ora il rapporto tra sillogismo e analogia. Sul fondamento della nostra conoscenza empirica, alla proposizione universale si giunge per analogia (§ 58, p. 43): affermazione dimostrata in modo grafico anche da J.F. Sowa e A.K. Majumdar, con esplicito riferimento ad Ibn Taymiyya, in *Analogical Reasoning*, www.jfsowa.com/pubs/analog, un articolo nel quale si mette in evidenza anche il carattere pleonastico del sillogismo, rispetto al quale l'uso dell'analogia è più diretto e consente economia di esposizione. Sowa è un matematico, Ph. D. in Computer Science, con una trentennale attività nel campo della ricerca e sviluppo di nuovi progetti alla IBM (vedi curriculum e pubblicazioni su www.jfsowa.com/pubs) che ha rivalutato in più modi la logica di Ibn Taymiyya. Si tratta di una rivalutazione molto profonda, ad esempio per quanto riguarda il carattere non certo, soltanto *probabile*, della nostra conoscenza, da lui ribadito in *A Dynamic Theory of Ontology* (www.jfsowa.com/pubs/dynonto) nel quale viene anche posto in luce il ruolo fondamentale di analogia e metafora, *per un nuovo uso del linguaggio* e *l'ambiguità semantica* della parole (temi già trattati in questo testo in rapporto all'arte e alla Sofistica) come fattore di incertezza nella conoscenza. Di Sowa è anche opportuno ricordare l'importante *Signs, Processes and Language Games. Foundations of Ontology* (www.jfsowa.com/pubs/signproc) nel quale è centrale l'affermazione che tra reale e linguaggio esiste uno iato, esattamente ciò che Aristotele si proponeva di superare per convalidare la nozione platonica di epistéme, cardine del Razionalismo classico; inoltre i concetti, in quanto entità ben delimitate, non possono ricoprire il continuum del mondo fisico. Il linguaggio inoltre, è ambiguo non per un suo cattivo uso, ma per sua natura, cosa che Sowa dimostra con il raffronto tra il diverso campo semantico di una parola inglese e quella del suo equivalente cinese. Sowa, che affronta il problema degli universali con una corretta lettura della "forma" di Aristotele (l'Aristotele degli Arabi lo abbiamo visto, è un'altra cosa, è quello "neoplatonizzato" che discende da Porfirio) si pone perciò egualmente, stanti le premesse, in atteggiamento critico nei confronti della logica, strumento puramente formale; e conclude che lo sviluppo dell'argomentazione con il metodo deduttivo conduce prima o poi alla contraddizione. In questo suo saggio c'è anche una presa di posizione nei confronti della scienza che, come

vedremo tra breve, ripete, in altra chiave e in altro contesto, alcune affermazioni fondamentali di Ibn Taymiyya che sono ovvia conseguenza della formulata posizione mentale, a posteriori, degli universali: ogni scienza astrae dalla natura, perciò nei suoi modelli non si può trascurare l'influenza (relativizzante) dei fattori omessi e di quelli assunti.

Tornando al confronto tra analogia e sillogismo condotto da Ibn Taymiyya, particolarmente interesante è l'argomentazione relativa alla superiorità della prima sul secondo, connessa al concetto islamico, giuridico, di *qiyâs*, differente da quello di analogia nel pensiero classico, aristotelico, che conosce il sillogismo per analogia come *entimema* (il concetto *predicabile* del Barocco, del quale ho già parlato nel testo in rapporto alla retorica e alla creatività dell'arte). A questo riguardo sono significativi i §§ 59-60, pp. 44-45; il § 128, p. 84, e il § 157, p. 99. Ibn Taymiyya nota che l'inferenza, nel sillogismo, avviene tra particolare e particolare, mentre essa può avvenire anche tra universale e universale, come fa il pensiero giuridico islamico allorché fonda l'analogia soltanto in base all'accertamento della causa. Torna l'esempio del vino di datteri, già citato a p. 1138, del quale viene posta in evidenza la struttura: c'è un caso originale (il vino d'uva è vietato) e un caso che viene assimilato (il vino di datteri) attraverso l'accertamento della causa (la ragione della legge che riguarda il primo: è vietato perché è inebriante) che determina il giudizio (poiché anche il secondo è inebriante, anche il secondo è vietato).

L'analogia, spiega Ibn Taymiyya (§ 67, p. 50) "rappresenta il passaggio della mente da un particolare giudizio a un altro, sul fondamento che essi condividono un significato universale comune, perché il giudizio coincide con quel significato". E prosegue "La mente forma un concetto dei due particolari, precisamente del caso originale e di quello assimilato, poi procede verso il concomitante -cioè l'elemento comune- quindi da concomitante a concomitante, ciò che costituisce il giudizio". L'analogia consente quindi di giungere alle stesse conclusioni del sillogismo, ma con maggior chiarezza, perciò le persone di buonsenso usano l'analogia (§ 68, p. 51).

Il sillogismo inoltre, nota Ibn Taymiyya nel § 65 alle pp. 48-49, oltre ad essere circolare ha un vizio d'origine: *l'universale si forma da un attributo scelto da un caso particolare* che costituisce il fondamento della generalizzazione: qui mi sembra significativo il riferimento a quanto affermato sopra da Sowa a proposito del razionalismo scientifico, cioè che il modello che si forma nella mente è il risultato dei fattori omessi e di quelli assunti. Ibn Taymiyya non sembra entrare nelle conseguenze di questo problema, ma certamente esso ha un peso nella scelta *giuridicamente orientata* del qiyâs, la cui vantata superiorità si fonda nel fatto che *l'analogia è ricercata nella causa*. Qui appare evidente come le preoccupazioni che guidano e finalizzano la speculazione nel pensiero classico sono diverse da quelle che guidano il ragionamento di Ibn Taymiyya. Per lui infatti (§ 216, p. 125) esistono, come abbiamo visto, due tipi di conoscenza: la conoscenza umana, che è quella che interessa anche Sowa, per la quale l'universale è soltanto probabile; e quella nella quale *l'universale è certo perché viene dalla Rivelazione*. Nella prima eventualità il caso assimilato è soltanto probabile, ms nella seconda, quella cui si applica la scelta giuridica, è anch'esso *certo*, grazie alla ricerca della causa. Non a caso, nel precedente § 212, p. 123, egli fa esplicito riferimento ai §§ 61-62, pp. 45-47, dove aveva sottolineato l'errore di usare in materia giuridica il sillogismo *così come usato nelle scienze razionali*, distinguendo i due tipi di conoscenza. La conseguenza è quindi evidente: i termini e i procedimenti tecnici della filosofia sono del tutto inutili per impostare il ragionamento giuridico (§ 158, p. 99).

Tutto questo sforzo di ragionamento, come s'era anticipato, ha uno scopo concreto e militante: combattere tutte le manifestazioni dell'Islam (Neoplatonici, Ismailiti, Sûfî, Qarmati, filosofi come Avicenna e quant'altri) che cercano la perfezione non *nella prassi*, nell'osservanza della Legge, ma *nella conoscenza*, che li conduce a porsi al di sopra della stessa prassi (§ 86, p. 61 sgg.). Significativo è anche l'attacco ad Averroè e alla sua premessa all'argomento del *Fasl al-maqâl* (cfr. *supra*, p. 896: si tratta dell'obbligo per i filosofi, fondato su una lettura "eterodossa" di *Cor*., 3,5, di penetrare il significato filosofico che si nasconde sotto la lettera della Rivelazione): Ibn Taymiyya obbietta ad Averroè che *i Compagni non avevano bisogno della filosofia per sapere ciò che dovevano fare* (§ 160, p. 100). Ora, se è comprensibile che tutto ciò possa apparire straniante per la struttura, il fondamento e l'orientamento del pensiero occidentale, si deve riflettere che siamo in presenza di una fedeltà ad un Messaggio che in Occidente è stato almeno in parte travisato a causa della sua "filosofizzazione".

Si tratta della fedeltà al carattere *rivoluzionario* della Rivelazione, *che revoca in dubbio il fondamento della cultura classica*, et pour cause: una cultura *intellettualistica* poteva germogliare soltanto all'interno di una società istituzionalmente fondata sulla *diseguaglianza*, che ne costituiva il presupposto persino sottaciuto, tanto era ovvio: laddove il messaggio testamentario, col suo monoteismo e l'eguaglianza -non ipoteticamente futura in cielo, ma effettiva, qui e ora- dinnanzi a Dio (e alla Sua Volontà, che del Messaggio era il contenuto) costituiva il postulato fondamentale per una società di eguali. Non è un caso che questo messaggio, tradotto nelle forme del Cristianesimo, abbia penetrato una società in crisi; né si può sottovalutare quanto radicale sia stata la svolta che esso impresse alla cultura attraverso il Medioevo, un'esperienza che, come ci ricorda Fossier, è rimasta ancora incompiuta.

Con Ibn Taymiyya siamo giunti al culmine di un percorso coerente che sviluppa le istanze originarie dell'Islam nella scelta sunnita, "ortodossa" perché largamente maggioritaria, *ancorché non l'unica pensabile*, come abbiamo già visto allorché esaminammo le "ragioni" delle sette ultra-shî'ite, che raccolgono anch'esse in

diverso modo, l'eredità delle origini. Ibn Taymiyya fu, in particolare, hanbalita, appartenente cioè a una scuola che è sempre stata minoritaria nell'ambito del Sunnismo, e tuttavia importante, almeno per noi, perché da essa prendono corpo il Salafismo e i fondamentalismo che danno all'Islam il suo tono più appariscente nei momenti di crisi, innalzando a bandiera il mito di un ritorno all'età dell'oro.

Il mito di un'età dell'oro che fu e che dovrà tornare (ovvero: che avrebbe dovuto essere, non fu e si dovrà far essere) così presente nell'Islam, del quale costituisce il nucleo duro, è presente sempre e ovunque, anche al margine della cultura occidentale (era anche dei primi Cristiani) tanto da potersi considerare un mito universale, un'accezione della famosa "nostalgia del Paradiso", detta così da Eliade. Nel caso del Salafismo esso è però qualcosa di più, è anche un "mito" nel senso corrente, negativo, della parola, perché la sua età dell'oro non è, come per Papia e Ireneo, in un nebuloso luogo e tempo, "terreno" ma di fatto edenico; ma viene collocata in un preciso tempo e luogo storico da far tornare, con il suo assetto sociale, la sua etica, le sue leggi, ma costruito a partire dall'invenzione degli ahâdîth, invenzione tarda rispetto agli eventi in essi affabulati; detti e fatti che riverberano su un passato reinventato le pulsioni dei secoli successivi e le relative contese sociali. L'età dell'oro salafita è dunque un passato mai esistito che è cosa diversa da un passato immaginato o sognato, perché l'immaginario ha un suo non-luogo, una U-topia; laddove un passato mai esistito non è in alcun luogo, è una a-topia. Anche se il ripensamento del passato non va sottovalutato (di per sé è un potente motore ideologico perché, come s'è detto più volte, pensare un passato diverso significa orientarsi verso un diverso futuro) il mito salafita, configurandosi come atopia, perde forza. Pretendendo di porsi sul piano del *reale* e del *razionale* (sul piano storico) è facilmente *confutabile*, al contrario dell'immaginato e del sognato, che fa dell'utopia un motore della storia.

Mi sono soffermato su queste considerazioni per portare ad evidenza che Ibn Taymiyya ha esercitato la propria lucidissima conseguenzialità di pensiero su un fondamento fattuale quantomeno dubbioso, su una conoscenza non certa, come avrebbe detto lui, per non dire improbabile: il materiale degli ahâdîth, che eternizza il Sacro delle origini nel riflesso di transeunti contese storiche. Di qui il senso di straniamento che generano, in uno spettatore non coinvolto nella sua costruzione mentale, i suoi giudizi legali (e quelli del fondamentalismo attuale) che dopo serrate induzioni, analogie e deduzioni, terminano sovente come quelli della Regina di cuori nel racconto di Alice.

Questo però non sminuisce la sua statura, perché le conseguenze "penali" vanno messe in conto al fenomeno di fossilizzazione della Sharî'ah conseguente alla mancata *storicizzazione* dell'eredità giuridica, vera o presunta, fenomeno che ho dovuto di dover mettere in conto già a proposito di al-Ghazâlî (cfr. *supra*, p. 891) e che ha incipit nella sistemazione dottrinale della *Risâla* di Shâfi'î. La statura di Ibn Taymiyya va più correttamente valutata sulla lucidità di un pensiero che revoca in dubbio la Ragione occidentale, mentre ripropone con forza argomentativa le "ragioni" del messaggio testamentario; e poiché di ciò s'è fatto cenno in più luoghi di questo testo, mi limiterò a segnalare due punti significativi per l'indagine in esso condotta.

Il primo è costituito dal ridimensionamento della Ragione che, non trovando appiglio ontologico nella partecipazione alla razionalità divina del Reale alla quale è inadeguata, diviene luogo solitario di elaborazione di universali puramente probabili e anche soggettivi, fabbrica di modelli astratti che forniscono un inquadramento possibile ma non *cogente*, non certo, del Reale, maschere sovrimposte che approssimano un mondo esterno ontologicamente sfuggente.

Se il mondo esterno tende così ad assumere un volto fantasmatico -lo stesso che introduce il dubbio cartesiano- c'è tuttavia un fondamento al quale la ragione può ancorarsi, ed è, come per al-Ghazâlî, la Rivelazione: soltanto che in Ibn Taymiyya "Rivelazione" significa essenzialmente, e vorrei dire esclusivamente, Legge. La ragione può esercitarsi con sicurezza sui fondamentali del Diritto, perché essi, così come trasmessi dal Testo e dalla Tradizione, sono Parola divina increata ed eterna, ovvero sua *interpretazione autentica*, dunque sono *certi* nella loro *letteralità*.

Il problema che pone Ibn Taymiyya è dunque il problema del fondamento della Ragione, problema che avevamo già affrontato esaminando il pensiero di Leo Strauss e che si compendia in una semplice considerazione: la Ragione non può fondarsi su se stessa. Al-Ghazâlî aveva formulato il problema negli stessi termini: la Ragione in cerca di certezze può fondarsi soltanto sulla Rivelazione. Ibn Taymiyya ci mette di suo una "dimostrazione" dei limiti della Ragione fondata sulla critica alla struttura stessa della logica greca, della quale rivela la costruzione tautologica. Il rapporto con il mondo esterno passa attraverso una conoscenza/Erfahrung mediata dai sensi, e la Ragione è soltanto un elaboratore con propri meccanismi, che costruisce al proprio interno modelli probabili del Reale e con ciò contraddice la possibilità di un epistéme che è pretesa di loro sovrapponibilità al reale stesso. Lo schema aristotelico, che comporta identità strutturale di pensiero, sintassi e Reale, mostra la propria dipendenza da un postulato metafisico posto a monte della ragione stessa, una arché che non può essere oggetto di dimostrazione, non è cogente.

Il secondo punto riguarda la riconduzione della Profezia al ruolo che essa assume nel messaggio testamentario, che non è quello intellettualistico pensato da al-Fârâbî o da Avicenna, altro grande bersaglio della critica di Ibn Taymiyya. Il Profeta non è l'uomo perfetto che intuisce verità soprarazionali elevandosi al contatto con l'Intelletto Agente (il *dator formarum*) non è colui che va oltre il filosofo nella sua conoscenza intellettuale: il Profeta è colui che *fonda una società* e la guida, dettandone, per ordine divino, la Legge che ne deve regolare i comportamenti individuali e sociali, una Legge necessaria perché *regola un ordine delle cose non attingibile*

razionalmente da chi ne è l'oggetto. Il distacco ontologico tra Creatore e creatura si rispecchia nel distacco che corre tra il Reale e il modello razionale della mente, sicché l'uomo ha un solo luogo nel quale adeguarsi al Reale, nella Legge.

La Legge diviene così la sola via che consente all'uomo di uscire dalla propria finitezza, da una "gettatezza" (Geworfenhheit) che è anche impossibilità di salvezza; la Legge è la sola via di salvezza perché essa è la sola via per aderire ad un ordine altrimenti inaccessibile, tale per l'abisso ontologico che condanna la Ragione alla costruzione di un mondo fantasmatico, costruzione tautologica, mero rinvio a se stessa.

Si può anche rifiutare questa collocazione dell'uomo nell'Universo, ma non si può negare la potenza di una costruzione intellettuale che racchiude e consacra una plurisecolare ricerca d'identità in un momento nel quale la società islamica in pericolo aveva necessità di ritrovare la propria coesione: così come appare difficile ignorare che dietro di essa si nasconda, sul piano intellettuale, il timore di prendere atto di una gettatezza insormontabile, e di assumere sulle proprie spalle il peso di un percorso di erramenti tra "verità" soltanto probabili: e di fare di questo percorso il *proprio* mondo.

Per Ibn Taymiyya però il problema si poneva diversamente, perché altre erano le sue alternative di militante: accettare una costruzione "filosofica" (teosofica, esoterica) sul fondamento di un messaggio profetico significava incamminarsi sulla via di Shî'iti e ultra-Shî'iti (Nusayriti, Drusi, Ismailiti, Qarmati e quant'altro) una via al termine della quale poteva esservi l'erosione del monoteismo e sinanche la minaccia dell'antinomismo, quindi la decomposizione della società stessa privata della Legge; senza contare la messa in dubbio della società di eguali, quale quella pensata dall'Islam. Eppure, anche in quelle esecrate scelte v'erano *motivi di continuità con le origini dell'Islam*, lo abbiamo visto trattandone: la ripetitività della Profezia e una diversa ipotesi di eguaglianza: *quella che fa di ogni uomo un possibile veicolo dello Spirito*.