

#### 4 - RIVOLUZIONE & RESTAURAZIONE

Sembra dunque che Platone scrivesse le leggi non per gli uomini quali sono, ma per quelli immaginati da lui, sicché si dovrebbe persino andare in cerca di coloro che potrebbero farne uso.

Atheneo, *Deipnosophisti*, XI, 508b

O mundo exterior existe como un actor num palco: está la, mas è outra coisa.

F. Pessoa, *Livro do desassossego*

#### *L'antefatto: parte prima e seconda*

In un articolo apparso su R.H.R., 88,3, 2014 intitolato *La crise de la raison économique et la perte de foi dans l'avenir*, J.P. Dupuy svolgeva interessanti considerazioni sull'irrazionalità della Ragione economica che da oltre due secoli guida l'Occidente secolarizzato verso approdi sempre più incerti e inquietanti. Il percorso della Ragione, da quando l'idolo si spogliò dei veli misteriosofici approntati dai Sacerdoti dei Lumi e si mostrò nella sua nudità puramente *economica*, sembra trascinare il futuro verso un epilogo scritto nel suo destino sin dalle origini: l'abisso dell'irrazionalità totale.

“L'economia” dice Dupuy ad apertura “pretende lo statuto di scienza. Se è una scienza, allora è visibilmente falsa”. Questo argomento, presente per cenni in *Storia, etc.*, l'ho sviluppato in dettaglio nei due capitoli precedenti; non ho quindi motivo di tornarvi, salvo precisare che Dupuy sta parlando -come, chi scrive, in quei capitoli- dell'economia *capitalista*, che è l'economia così come può configurarsi soltanto nell'ideologia della Ragione.

L'esempio che egli porta subito dopo sembra chiarire l'assunto. Non si tratta infatti, dice, di venire incontro alla legittima esigenza di soddisfare i bisogni materiali; i bisogni infatti si costituiscono entro un ambito che, comunque venga misurato, rappresenta pur sempre un insieme finito, soddisfacibile con una quantità finita di beni. La tendenza della produzione (e dell'accumulo, notava Marx) nell'economia capitalista, è viceversa tendenza ad una crescita *infinita* (d'onde i bisogni indotti dei quali s'è parlato) e questa illimitatezza della tendenza “tradisce che il suo è un oggetto infinito, come può esserlo soltanto un'entità *immateriale*” (p. 297, corsivo mio). Riprendendo Tocqueville, egli sottolinea quindi che in questa tendenza non è in gioco una visione materialistica dell'esistenza, ma qualcos'altro.

Non starò a riassumere un articolo che spazia da Smith, soprattutto dalla sua *Teoria dei sentimenti morali*, a Weber e al suo concetto ambiguo di *Beruf* (professione, ma anche vocazione) passando per il puritanesimo calvinista con la sua etica sadducea; mi limito a segnalare qualche punto nodale, non senza aver ricordato prima a chi legge che nell'etica sadducea, e nella sua traduzione nell'etica protestante, la ricchezza è il segno tangibile del premio o della grazia divina, che illumina il beneficiario con l'aureola del giusto, dell'eletto o del predestinato (Dupuy, p. 305). In termini più generali “essa attira su chi la possiede lo sguardo desideroso degli altri” (ivi, p. 298).

“La ricchezza ha le virtù che le si conferiscono precisamente perché le si conferiscono delle virtù” (p. 298) e “l'economia è alla fin fine un imbroglio, un teatro nel quale ciascuno è al tempo stesso vittima e complice dell'inganno” (ivi). L'obbiettivo di Dupuy non è -si badi bene- un moralismo pauperistico, ma la critica della crescita *infinita* implicita nel capitalismo; questa economia, dice “deve essere pensata *contro* la disciplina che ha preso il suo nome” (p. 299, corsivo suo). Ciò che egli rivendica all'economia politica è infatti l'obbligo di essere *politica*, capace cioè di proiettarsi nel futuro, di essere, come lui dice, “autotrascendente”, facendo da *guida* all'azione economica; questa capacità, egli dice, è oggi compromessa (p. 301) precisamente perché l'economia è oggi puramente autoreferenziale, è una “ragione calcolante applicata alle vicende umane” (p. 297).

L'autoreferenzialità, come ho avuto occasione di sottolineare più volte, è infatti una *caratteristica fondativa* della Ragione, nel cui ambito è pensata *questa* economia, tanto più che il calcolo economico, come abbiamo già visto, rappresenta l'ultima e l'unica sponda alla quale può aggrapparsi il Razionalismo: ne costituisce l'essenza.

C'è di più. Assoggettando a sé il momento politico -*del quale ha comunque necessità*- questa economia “sega” il sostegno che le consentirebbe di autotrascendersi superando “il mediocre statuto che le è proprio, cioè *la gestione dell'Intendenza*” (p. 309, corsivo mio; e quale sia il ruolo dell'Intendenza -*l'Intendence*

*suivra*- lo spiegò bene un Generale). Manifestazione di questa incapacità di autotranscendersi è l'indefinitezza del suo futuro: "condizione necessaria alla sopravvivenza del capitalismo è che esso si ritenga immortale" (p. 310) ma un avvenire assunto come eternizzazione del presente toglierebbe senso all'azione *nel* presente (ivi).

Si faccia attenzione a queste due affermazioni, distinte ma collegate. Se l'espansione dovesse trovare un giorno, come ragionevole sia, il proprio limite, il capitalismo crollerebbe perché costituisce un processo economico che può esistere soltanto espandendosi; se, viceversa, il futuro potesse essere pensato come un eterno presente eternamente eguale a sé stesso, allora l'azione umana non avrebbe senso: agire significa infatti, necessariamente, cambiare. Ogni azione cambia infatti lo stato delle cose: anche quella che vorrebbe "restaurarlo".

Una crescita senza fine è però anche una crescita che non ha *un* fine, è fine soltanto a se stessa; in fondo, tanto il liberismo quanto il marxismo avevano un fine (e perciò anche *una* fine) nel soddisfacimento di tutti i bisogni umani (pp. 312-313). Mi permetto di precisare che ciò è tanto evidente che, come ho sottolineato nei precedenti capitoli, dopo i tanti impetuosi decenni nei quali cambiò il mondo, il capitalismo si affida da tempo al *marketing* dei bisogni indotti: *encore! encore!* gridava il Sultano di Allais facendo scorticare le sue odalische per il desiderio di vederle ancora più nude. Opportunamente stimolato, il desiderio può non avere una fine, ma allora non ha neppure *un* fine materiale, come notava all'inizio (p. 297) Dupuy chiamando in gioco una scelta culturale, persino etica: inizialmente *religiosa*, salvo perdere il ricordo delle origini.

Il momento chiave della storia moderna, nota Dupuy a p. 312, è nel passaggio dal desiderio dell'abbondanza, che ha comunque un limite, al desiderio della *crescita*; qui entra dunque in gioco il richiamo alla religione, perché la religione consente alla società umana di gestire le exteriorità da essa generate (p. 313). Nel mondo secolarizzato, al posto della religione ha fatto ingresso l'economia che ha prodotto una propria exteriorità regolatrice, la cui crisi non va quindi intesa come crisi economica, quanto piuttosto come crisi dell'economia: l'economia non ha più quel ruolo *politico* che le era stato assegnato con la desacralizzazione del mondo (p. 313).

La società necessita di una direzione eguale per tutti, che trascenda l'individuo: questo, dopo la religione, fu a lungo la "crescita" ma ora il suo ruolo sembra in crisi; e i paladini della decrescita (la "decrescita felice" di Latouche) non si rendono conto della gravità del problema: così come non si priva facilmente un drogato della sua droga, egualmente non è facile rinunciare a una "fede". Senza più il sacro e neppure la crescita, così chiude Dupuy, c'è da chiedersi quale sarà il nostro futuro.

C'è un motivo se ho riportato in sintesi, ma con una certa diffusione, questo interessante articolo; il motivo è che in esso compaiono alcuni temi che sono presenti anche all'interno di *Storia, etc.* Ad esempio, l'irrazionalità di una Ragione autoreferenziale che toglie "senso" all'azione dell'uomo, costretta a trovare giustificazione (cioè, certificazione di giustezza) nel successo economico: chi ha vinto "ha" (possiede) Ragione perché ha vinto; la "ha" perché ne è parte, si conforma a una trascendente e impersonale, certa benché indefinibile, Ragione cosmica che tutto pervade e determina, anche la Storia, non più imprevedibile prodotto dell'agire umano, delle *nostrre* volontà.

Fu questo il ruolo "giustificante" della religione come prodotto e produzione di una società provvista di "senso" nel doppio significato di sensatezza e direzione, additamento di Utopia come direzione di un percorso della volontà umana/sociale. Lo fu in particolare nel caso della religione testamentaria, sempre potenzialmente rivoluzionaria al di là di ogni normalizzazione all'insegna del cerchio di gesso della Ragione classica; e la perdita di senso alla quale assistiamo è premessa all'implosione di una società e di una cultura. La fine dell'Utopia trasferita negli esiti irrazionali di un'economia irrazionale -se non altro perché fondata sull'astrazione di un individuo che, senza rapporto con la società, non è più nemmeno tale- è la premessa alla perdita di senso come *ratio* implicita e come indicazione di percorso, è la fine della politica.

E ancora: è la fine della politica ridotta ad ancella di un'economia che è falsamente scienza e la cui falsa "obbiettività" non è che l'autoreferenzialità del calcolo aritmetico: come se poi la stessa scienza non fosse storicamente condizionata -ne abbiamo parlato- e la sua presunta oggettività un idolo a copertura d'altro. Se però questa è la fine della politica come equivalente laico della religione nella capacità di indicare un percorso, capacità di autotranscendenza nelle parole di Dupuy, allora ciò invita a riconsiderare -nel contesto di una più ampia riflessione sull'Utopia e sulla costruzione umana della storia- il nesso tra politica e religione al quale faceva riferimento la lettera di Khomeyni citata all'interno dell'ultimo paragrafo del secondo dei *Marginalia*.

Di tutto ciò ho narrato anche all'interno di *Storia, etc.*, il cui motivo conduttore è stato però altro, il ruolo singolare di una religione che, mentre da un lato normava una società, dall'altro manteneva il proprio nucleo rivoluzionario che conferiva alla società un dinamismo, espresso, in una società non secolarizzata, nelle ripetute manifestazioni ereticali emergenti dalla necessaria ambiguità di ogni messaggio profetico.

Una politica che, nel succedere alla religione, abbia perduto la lezione della Profezia per articolarsi sulla Ragione, è dunque una politica destinata a paralizzare gli uomini (in fondo fu questo il desiderio della società classica espresso nella Ragione classica): ma le ragioni della vita non per questo scompaiono, prima o poi sono destinate a rompere la gabbia, lo tentarono per primi gli Gnostici. Non è quindi un caso che io abbia terminato il secondo di questi *Marginalia* con la lettera di Khomeyni a Gorbaciov, ed è forse utile riflettere sul retroterra culturale che può averla generata.

Veniamo qui alla seconda parte di questo antefatto. Si ricorderà che il percorso di *Storia, etc.* si è andato sviluppando in una singolare direzione, la connessione tra la nascita dell'Islam e la trasformazione del Cristianesimo e del Giudaismo in "ortodossie", cui conseguì l'espulsione del fermento rivoluzionario coagulatosi poi nell'Islam delle origini. La sua trasformazione in nuova ortodossia al tempo degli Omeyyadi ne fece perciò una nuova fonte di eterodossie delle quali la più significativa, quantomeno sul piano numerico e politico, fu ed è la Shī'a, per l'appunto la religione nella quale si è conformata la Rivoluzione iranica del 1979, la cui conseguente Repubblica islamica è ormai consolidata da un quarantennio.

Una rivoluzione che fonde politica e religione ci rinvia dunque di nuovo a quella lettera: naturalmente, questa mia riflessione è opinabile, tuttavia si dà il caso che una singolare conferma al percorso di *Storia, etc.* venga dal più insospettabile punto di coagulo -di incrostazione, direi- di quell'ideologia di Occidente che abbiamo seguito nella sua genesi, negli sviluppi e nella crisi.

Debitamente censurato nei nomi degli estensori, si può infatti reperire sul *web*<sup>1</sup> un documento preparato nel 2010 da due esperti per conto del Dipartimento della Difesa U.S.A., dal titolo *How Extremist Movements change. Evidence from Shi'ism and Soviet Communism*. Le motivazioni che lo guidano sono quanto di più estraneo alla logica della mia indagine, anche per la singolarità che esso presenta. Da un lato si può affermare che i due censurati autori conoscono le storie delle quali parlano, ancorché nelle loro versioni più banalizzate. Si può dire che essi potrebbero essere due accademici (o due ricercatori capaci di sintesi) per ciò che concerne l'esposizione dei fatti nei loro lineamenti sommari. Ciò vale in particolare per colui che ha trattato dell'Islam, argomento non accessibile senza una specifica competenza ed esposto con accurati riferimenti bibliografici ai testi di base.

Diversa è la valutazione della loro capacità di comprendere, per l'evidente schermo ideologico attraverso il quale si rapportano ai fatti; ma non è questo che m'interessa segnalare,<sup>2</sup> m'interessano gli scopi, l'impostazione e il percorso. L'origine del documento è nella necessità di fornire strumenti di valutazione per le decisioni di politica estera; in particolare, ponendo al centro le esigenze dell'imperialismo planetario perseguito dagli U.S.A., per le quali ogni sussulto provocato dal malessere sociale può costituire un disturbo all'ordine, il documento si propone di delineare una fisiologia dell'estremismo. Naturalmente, estremista è, agli occhi del Dipartimento della Difesa U.S.A., chiunque mostri di non apprezzare lo *status quo*.

Questa fisiologia dell'estremismo dovrebbe consentire al Dipartimento di comprendere le possibili evoluzioni, in termini di "estremismo" e "moderazione", di gruppi e di dottrine (Talebani, Fratelli Musulmani, Hamas, al-Qayda, Daish, etc.) nonché di Stati, considerati ideologicamente rivoluzionari come l'Iran e il cui orientamento non è certo consenziente o succube nei confronti del dominio dell'ideologia occidentale.

Si noterà che lo sguardo è rivolto al mondo islamico, essenzialmente alla Shī'a, alla quale è dedicata una breve ma accettabile, soprattutto attenta ricostruzione storica che parte dal Khâridjismo per poi passare al *ghuluww*, alla rivoluzione 'abbâsîde e all'Ismailismo qarmata, fâtimida e nizârîta, al quale vengono accostati due fenomeni dell'occidente: la rivoluzione protestante nei suoi esiti del *Bauernkrieg* e dell'Anabattismo di Münster (entrambi trattati con un po' più di attenzione in *Storia, etc.*) e il Comunismo sovietico.

Il retroterra sociale di questi movimenti è completamente ignorato -del resto, ciò che conta per gli Autori è il tranquillizzante ritorno allo *status quo*- ed essi vengono detti, in via definitoria, "universalisti" nel senso che vogliono offrire soluzioni valide per tutta l'umanità (p. 5; p. 17). Trovo la definizione singolare ma rivelatrice di un particolare strabismo, perché lo sguardo neppure nota di aver con ciò coniato una definizione valida in primissimo luogo per l'ideologia di "Occidente": non è questa forse l'ideologia che da sempre anima l'imperialismo e che è stata propagata dall'Europa e dagli Stati Uniti, l'ideologia che sottende la pretesa dell'Occidente di rappresentare il punto d'arrivo di una Storia cui l'intero pianeta dovrà adeguarsi?

---

<sup>1</sup> [www.esd.vhs.mil/Documents/...../Litigation%20Release%20](http://www.esd.vhs.mil/Documents/...../Litigation%20Release%20)

<sup>2</sup> Faccio soltanto alcuni esempi. A p. 18 in nota 2 si afferma esplicitamente che i regimi islamici sono meno moderati di quelli occidentali perché usano la politica per scopi religiosi. A prescindere dal tono tanto generico quanto apodittico dell'affermazione, siamo in presenza del più banale luogo comune diffuso nell'Occidente ideologico e razionalista, che fa della religione un'opinione, ne ignora il ruolo sociale, soprattutto inverte i due fattori: nel mondo islamico è diffusa la strumentalizzazione della religione a fini politici, non il contrario come affermano gli Autori. A p. 19 questi Autori sbeffeggiano come assurdità il tema della Grande Resurrezione di Alamût, mostrando di non averne minimamente compreso il significato. Il tema l'ho trattato più d'una volta in *Storia, etc.* (si veda l'Indice analitico, voci *Grande Resurrezione* e *Qiyâmat*, in particolare a p. 209 e 236) ed è un tema che troviamo nell'ideale alchemico della creazione dell'oro e in Postel come "Restituzione" (per questo si vedano i luoghi specifici). Pretendere che un Dipartimento della Difesa possa avere la disposizione culturale a capirlo è forse pretendere troppo, ma, certo, getta qualche ombra sull'apertura culturale degli Autori. A p. 121 si paragonano gli Ismailiti (Fâtîmîdi) ai Bolscevichi, per trarne la conclusione che i movimenti "estremisti" una volta al potere debbono scegliere tra le meraviglie immaginarie che promettono e la normalizzazione religioso-politica, oscillando così tra maggiore estremismo e moderazione. A prescindere dall'ovvietà del problema (si veda *Storia, etc.* a p. 1185 a proposito delle vicende di al-Hâkim narrate subito dopo) qui ciò che conta è il tono rozzamente pragmatico cui sfugge la tensione tra utopia e datità che connota la storia. Tale rozzezza nasce dal pre-giudizio occidentale che non riesce a pensare la società se non nel suo assetto borghese, attuale come futuro, nella ripetizione del sempre-eguale di chi ha raggiunto il traguardo della Storia. Il modello U.S.A. è infatti sempre presente nella mente degli Autori, se non esplicitamente come il migliore quantomeno come il più ovvio sul piano pragmatico: a p. 23 il problema di valutare il comportamento degli "estremisti", la fisiologia di quei movimenti, è visto come esigenza di valutare il danno che essi potrebbero portare agli Stati Uniti. Immagino che con ciò s'intenda: al loro potere planetario, esigenza comprensibile per un Dipartimento della Difesa, insensata pregiudiziale ideologica per uno studio.

Con la differenza che in Occidente l'ideologia universalista, non avendo più il proprio fondamento religioso, non ha più altro fondamento se non quello sdruciolevole della Ragione autoreferenziale, figlia di una particolare storia elevata a Storia *tout-court* nel determinismo naturalista e nella teleologia storicista: due approdi culturali che, parafrasando Lukács, "si danno obbiettivamente la mano".

Per gli Autori, caratteristica essenziale dello "estremismo", è la pretesa di voler cambiare la società, la cultura, le istituzioni; cioè di cambiare *questo* mondo rifiutando lo *status quo* (p. 6). Evidentemente la critica non include l'autocritica; infatti nelle oltre 180 pagine del testo tutto ciò che è analizzato lo è nell'esteriorità degli eventi, senza mai prendere in considerazione i problemi sociali generati da *questo* mondo, altrettanto evidentemente assunto come modello, se non perfetto, quanto meno realisticamente *inevitabile*, più ancora che insostituibile (i cambiamenti possono avvenire, ma risultano sempre destinati o a fallire, o a tornare allo *status quo*).

Quanto alle "idee" che animano la richiesta del cambiamento, esse sono analizzate in astratto, come se nascessero e prosperassero nel cielo platonico, non fossero radicate nelle *esperienze*. Un po' come fecero gli eresiologi che affrontarono il problema gnostico, *incipit* della nostra narrazione, volteggiando nella teologia senza chiedersi se *l'esperienza della realtà del male* (dell'imperfezione, dell'inadeguatezza del mondo e del conseguente disagio) non fosse -guarda caso- *la conseguenza di una concreta esperienza di questo mondo*: almeno per chi ne era al margine.

Al pragmatismo un po' militaresco degli Autori (e del Dipartimento della Difesa, *ça va sans dire*) interessa soltanto una cosa: poter delineare una fisiologia (un po' astratta e rudimentale, direi: ma passi) dello "estremismo" in sé e per sé, in base alla quale sia possibile prevedere se, e in funzione di quali circostanze, i movimenti attuali, visti nell'analisi comparata con quelli del passato, possano evolvere in senso "moderato" o radicalizzarsi; eventualmente moderarsi per poi re-radicalizzarsi; quali, infine, potrebbero essere gli effetti di queste evoluzioni in funzione della loro efficacia/minacciosità internazionale. La minaccia è da intendersi, naturalmente, come minaccia all'egemonia planetaria del modello borghese occidentale.

Tutto ciò non sarebbe di particolare interesse per ciò che ho narrato in *Storia, etc.* e ampliato nei *Marginalia*, se non fosse per due aspetti costitutivi del documento che confermano singolarmente l'impostazione del nostro racconto. Il primo è quella contiguità tra la critica alla bontà di questo mondo in occidente -cioè tra la storia *dell'altro* occidente- e la spinta dell'Islam originario, le cui pulsioni sopravvivono nella Shî'a. Il secondo è costituito da un importante fenomeno che i nostri incogniti Autori riescono a cogliere nella continuità della contestazione, e che colgono in particolare nella Shî'a: quale che sia il *trend* in atto, verso la moderazione o verso la radicalizzazione, nei movimenti esaminati la dottrina originaria accompagna le evoluzioni in atto "come una spora" che rinasce se trova le condizioni favorevoli (p. 78). Questa osservazione è anche anticipata nel riassunto introduttivo di p. 10 in questi termini: "la dottrina abbandonata o trascurata accompagna la nuova dottrina come un'ombra, e può riapparire dopo un lungo periodo". Dunque per affrontare un fenomeno culturale (religioso, politico) in atto è necessario ripercorrerne le vicende dalle origini, ancorché remote e appartenenti ad un mondo e a una storia *apparentemente* trascorsi.

Eccoci dunque posti ancora una volta a confronto con due diverse angolazioni di un *nostro* problema: la perdita di senso, di direzione, di *una politica che non sembra in grado di additare all'uomo un percorso*, alla quale si contrappone la presenza continuativa di una tensione verso un obbiettivo utopico; la prima originata dalla deriva economicista di una Ragione autoreferenziale, la seconda stimolata da un messaggio profetico. A ben riflettere, al di là di quanto possa apparirvi di "superato" -nel linguaggio e nell'impostazione- per la superficialità di una Modernità decrepita, il duplice tema era ben presente nella lettera di Khomeyni a Gorbaciov.

Può essere di qualche utilità quindi ripercorrere in questa prospettiva, le vicende della Shî'a come ricordo di un movimento che raccolse le pulsioni della marginalità, ricordo che torna ad emergere ad intervalli nel corso della storia. È vero, si potrebbe dire che ne abbiamo parlato già molto, in buona parte però a proposito di vicende diverse e separate; sembra valga quindi la pena di tentarne un rapido riepilogo senza ripetere il già detto, al quale faremo semplicemente rinvio, onde riannodare gli sviluppi di una logica nella sua successione temporale.

Si tratta di comprendere che non stiamo mettendo in rapporto due mondi separati, magari due presenti non contemporanei; stiamo parlando di *questo nostro comune mondo* e delle sue contraddizioni, di un *pólemos* la cui *Aufhebung* può essere pensata soltanto nella presunzione di chi immagina di risolvere il *reale* nelle *parole*.

### *Rivoluzione & Restaurazione*

Nella sua *Prefazione* alla ricerca di Hassan Pirouzjou, *Mithraïsme et émancipation. Anthropologie sociale et culturelle des mouvements populaires en Iran: au VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2018 (ma il testo è più datato di oltre venti anni) il noto studioso Olivier Roy poneva domande apparentemente paradossali sulle vicende storiche dell'Iran shî'ita. Dopo aver reso omaggio al testo della ricerca -sul quale torneremo a tempo debito- per aver messo in luce il *contenuto socio-economico* delle rivolte iraniane,

la cui *matrice ideologica religiosa* si è sempre risolta nella *contestazione politica dello status quo*,<sup>3</sup> O. Roy, in una breve ma fondamentale pagina, entrava così nel vivo del grande ossimoro rivoluzionario: quello di un riformismo sorretto dall'eterodossia religiosa che si risolve in una nuova ortodossia, a sua volta pronta a germinare nuove rivolte. Perché mai è accaduto questo nel mondo iranico? Per il millenario sottofondo zoroastriano che ha sempre permeato la cultura iranica?

Per verità -lo abbiamo visto più volte in *Storia, etc.*, in particolare nell'*Appendice alla quinta edizione*- l'antica concezione zoroastriana della storia come percorso utopico, facilmente metamorfosato in percorsi atopici, è al fondamento del messaggio testamentario: quindi certi discorsi valgono anche per il nostro occidente. L'Iran è tuttavia sicuramente il laboratorio nel quale certi fenomeni si osservano "in purezza"; e poiché l'Iran degli ultimi 14-15 secoli è un Iran islamico, poi shī'ita, e dell'Islam abbiamo visto le origini nel messianismo della marginalità, è nel suo contesto che val la pena di comprendere certe dinamiche.

Espresso nelle parole di Roy, il problema si presenta così: "come mai, ciò che è stato in un certo momento un evento storico, cioè qualcosa di nuovo, si installa poi come permanenza"? Quando parla delle rivoluzioni islamiche in Iran, Roy cerca tuttavia, come Pirouzjdjou, una continuità che leghi i primi moti di Kufa ai recenti episodi del Bâbismo (Roy evoca il Bâbismo due volte in una pagina) e infine a ciò che tocca l'attualità, la rivoluzione khomeynista. Qui l'interrogativo si propone in questi termini: come mai la stessa società clericale che combatté i Bahâ'î, eredi del Bâbismo,<sup>4</sup> è stata "al servizio" (ma poi direi: alla guida) della rivoluzione islamica "comme si finalement le paradigme millénariste se nichait au cœur même des mouvements conservateurs, à leur tour révolutionarisés"? Qui il punto non è come mai i rivoluzionari vittoriosi possano diventare conservatori -questo è nell'ordine umano delle cose- ma come mai nei cuori dei conservatori possa covare la fiamma rivoluzionaria.

Possa, intendo dire, non dal punto di vista personale, ma da quello ideologico, cioè come possa esistere un conservatorismo intrinsecamente rivoluzionario. Questo è dunque l'enigma shī'ita che Roy riassume con le sue parole conclusive: "Conservatori e contestatori provengono dalla medesima matrice, sono due momenti di una medesima ricerca dell'impossibile *istituzionalizzazione della rivoluzione* (corsivo mio) come dell'ordine divino. La rivolta e l'ordine divino esprimono lo stesso mondo".<sup>5</sup>

Questo spiega il singolare uso della & commerciale da me introdotto nel titolo, intendendo con essa non la copula, ma il legame istituzionale che unisce una rivoluzione (terrena) e una restaurazione dell'ordine (in quanto divino). Un ordine irraggiungibile che necessita una rivoluzione permanente. Questo mi spinge a tornare ancora una volta sul passato con lo sguardo rivolto al presente, un presente nel quale *le ragioni* del passato affiorano moleste nella deriva della *Ragione*. Sembra infatti ragionevole pensare che la loro tendenza a riproporsi sia da connettersi in qualche modo alla crisi di credibilità del modello tuttora dominante.

"Istituzionalizzare" la Rivoluzione è dunque la conseguenza logica di un'azione volta a stabilire nel transeunte un ordine eterno, azione che non può che manifestarsi altrimenti che nell'eterno inseguimento

<sup>3</sup> O. Roy fa anche, di sfuggita, un paragone con le eresie dell'occidente, una per tutte quella dei Catari; come abbiamo visto in *Storia, etc.*, il primo a sottolineare il rapporto tra eresie e contestazione socio-economica in occidente fu E. Bloch negli anni '20 del XX secolo.

<sup>4</sup> Su questa eredità ho espresso qualche dubbio sulla scorta delle cronache dell'epoca e dei successivi sviluppi quietisti dei Bahâ'î. La dottrina (un po' meno la persona) del Bâb suscitò viceversa conati autenticamente rivoluzionari: cfr. *Storia, etc.*, alle pp. 1235-1243 e *passim* nei luoghi indicati agli *Indici analitici* di p. 1020 e 1357. Questa spinta rivoluzionaria rimase nell'altro ramo, minoritario, emerso dalla scomparsa del Bâb e dalla scissione dei Bahâ'î, quello degli Azâlîti, rappresentanti dei quali sono attivi nei moti che condurranno alla formazione del primo Parlamento iraniano.

<sup>5</sup> Una rivoluzione che non ebbe in vista l'ordine divino: ecco ciò che rimproverava Khomeyni a Gorbaciov, un rimprovero il cui fondamento *logico* va chiarito sin d'ora. Questo giudizio infatti non è così irrazionale e arcaico come si potrebbe pensare nell'ideologia occidentale (anche il khomeynismo è il volto di una *modernità* -lo vedremo- ancorché estranea a quella occidentale) perché, se l'ideologia della Ragione, come ho più volte sottolineato, resta subordinata all'ipoteca religiosa che è al fondo della "cattiva" secolarizzazione, allora la religione resta al fondo del possibile senso di una rivoluzione, se non altro perché sa fare meglio il proprio mestiere quando agisce in prima persona. Obiettivo di una rivoluzione è infatti metter fine a un ordine "ingiusto" per restaurare la "giustizia": stato delle cose che può esser definito soltanto con riferimento ad un modello eterno, quale non è di questo mondo. Ho tante volte insistito sul carattere *atopico* che assume l'Utopia allorché pretenda di realizzarsi nella storia, sicché posso sperare di non essere frainteso in questa mia individuazione delle *ragioni* di Khomeyni: una cultura secolarizzata non può pensare di poter instaurare la "Giustizia". Secolarizzazione significa infatti non pretendere di individuare un *télos* nella storia, tantomeno il "Giusto" e il "Vero". La teodicea è una vecchia ipotesi religiosa (data dal tempo di Zoroastro) che si secolarizzò nella Ragione cosmica deista e nella *Geschichte* degli storicisti soltanto come ideologia del potere costituito; il suo primo uso "moderno" fu operato dalla Chiesa di Roma come strumento ideologico per eliminare la critica gnostica alla presunta bontà di *questo* mondo, considerato un'illusoria falsificazione del "vero" mondo. Quanto alla *Geschichte*, essa è un *ex-post* ideologico, è la religione dell'immanenza, un *adynaton*; e la Ragione cosmica ha una sua radice pagana nello Stoicismo. Ad entrambe si oppone il Dio/Persona, il Dio/Volontà del messaggio testamentario che intende costruire un *proprio* mondo, un mondo a proprio piacimento, non un mondo a misura della ragione razionalista. In questo Egli era un Dio profondamente liberatorio che rendeva imprevedibile un futuro tutto da *costruire*, mentre la nostra prospettiva Ragione crea il passato in rapporto ad un futuro ipotizzato, con ciò creando un prevedibile ma illusorio *percorso*. Poi, però, c'è l'eterogeneità dei fini, cosicché noi non sappiamo dove andiamo, al più crediamo di sapere (molto confusamente) dove vorremmo andare, perché gli eventi della storia sono il risultato di un moto browniano, di un incontro/scontro di singoli percorsi. Laicamente, la storia andrebbe pensata meglio nella logica del modello quantistico dell'Universo, non in quella razionalista della fisica classica. Perciò non è detto che il superamento del capitalismo non vada verso un neo-feudalesimo, invece che verso il comunismo, come discutemmo nel precedente capitolo a proposito di Streeck. Tutto dipende da noi, è vero, ma delle nostre azioni non conosciamo l'esito: tornando alla logica religiosa di Khomeyni, soltanto prendendo a modello un ordine divino istituzionalmente destinato ad imporsi si può quindi pensare di dare un senso ad un'azione rivoluzionaria. Ovviamente, sul piano materiale vi possono essere ragioni molto concrete per fare le rivoluzioni, ma queste non possono affermarsi senza un'ideologia, e gli interessi materiali senza riferimento a un modello che li trascenda non costituiscono ideologia fondante.

dell'irraggiungibile Utopia; e per capire l'appartenenza alla modernità dei suoi ultimi esiti è forse opportuno ripercorrere gli esiti passati di una religiosità, quella shī'ita, che da sempre attende nell'avvento del Mahdī -il 12° Imâm o chi per lui, i pareri furono molti- l'instaurazione di un Regno di Giustizia, vendicatore e riparatore di tutti i torti e le ingiustizie subiti dai perdenti della Storia. Un'ipotesi, come si vede, diametralmente opposta a quella darwinista del XIX secolo liberista (e delle sue propaggini nel XX) che conferisce ai vincenti di questo mondo l'aureola di un *diritto* sancito dal *fatto*.

Ripercorrerne le vicende significa anche tentar di afferrare il bandolo dell'enigma messo in luce da O. Roy, come mai, cioè, le aspirazioni rivoluzionarie si siano sempre risolte nell'ordine clericale, non come reazione ad esse, ma come conseguenza logica dei loro stessi principi ispiratori. È ciò che vorrei tentare qui, naturalmente evitando di ripetere il già detto quando non strettamente indispensabile nella logica dell'esposizione, e comunque, anche in tal caso, possibilmente soltanto attraverso rinvii che orientino il lettore.<sup>6</sup>

Pensare ciò che vorrei definire, con tutte le accortezze del caso, il patrimonio genetico della Shī'a, il filo rosso che sembra percorrere sotterraneamente la sua storia pur nella specificità delle contingenze, significa pensarne le origini all'interno della religiosità islamica e perciò necessariamente pensare le origini dell'Islam, o meglio, pensare quell'Islam delle origini che indubbiamente sfugge all'indagine. Significa dunque muoversi nel campo delle ipotesi, che tuttavia possono trovare diritto alla proponibilità nella compatibilità con gli eventi storicamente meglio documentabili. Ciò è tanto più opportuno in quanto la polemica shī'ita verté sin dall'inizio (ora non più, ma il mutato atteggiamento intervenne in tempi relativamente tardi, e per motivi "politici") sull'accusa di falsificazione del Corano da parte dell'Islam omeyyade sunnita.<sup>7</sup>

La tesi condivisa da *Storia, etc.* è quella, formulata da molti studiosi moderni discussi nel testo e citati nelle bibliografie, che l'Islam originario sia stato un fenomeno mal circoscrivibile ("zona grigia" l'ho definito) non ricostruibile sulla scorta della Vulgata islamica, rivoluzionario, radicato nella marginalità religiosa, prevalentemente nella nebulosa delle eterodossie giudaiche e cristiane genericamente giudeocristiane, grazie ad una geniale sintesi che di quel materiale si è avvalsa per creare una *nuova* religione testamentaria.

La morte del Profeta segnò l'inizio delle discordie tra le sue varie anime -a partire dalla famosa *Ridda*<sup>8</sup>- che culminarono con la definitiva affermazione degli Omeyyadi nel settimo decennio dell'Egira dopo la rivolta di Ibn al-Zubayr (il cosiddetto "Anticaliffo") e con le prime scissioni, quelle dei Khâridjiti e degli Shī'iti nel quarto decennio: qui siamo ormai nella storia. La formazione dell'Islam quale noi lo conosciamo storicamente, e la redazione definitiva del Corano (c.d. "di 'Uthmân") -e qui siamo di nuovo nelle ipotesi, ancorché assai verosimili e condivise dalla critica- sarebbe dunque avvenuta all'inizio dell'epoca omeyyade con 'Abd al-Malik. A quest'epoca risale anche la raccolta degli *ahâdîth* di al-Zuhrî, in collegamento con la dinastia al potere.<sup>9</sup> La Vulgata poi, come è noto e discusso in *Storia, etc.*, è una storia ideologica, redatta molto tempo dopo, al tempo degli 'Abbâsidi.

<sup>6</sup> Più precisamente i luoghi di riferimento sono: il Capitolo 2-1-2 di *Storia, etc. (Ordine celeste e disordini terreni)* dove si parla essenzialmente e per sommi capi delle eterodossie islamiche (il *ghuluww* e l'ismailismo -qarmata, fâtimida, ma in particolare nizârîta- sino al bâbismo); i Capitoli 1 e 2 di *Dopo e a lato*, dove si parla delle origini dell'Islam e dei suoi sviluppi dottrinali e filosofici. Della filosofia islamica si parla, *passim*, anche nel seguente Capitolo 3 dedicato alla crisi dell'Occidente, come anche qualche rapido accenno alle eterodossie si trova nelle righe introduttive ai capitoli di *Storia, etc.*, dedicati ai temi della magia e dell'alchimia. Interamente dedicata alle origini dell'Islam e ai suoi sviluppi Sunniti, Khâridjiti, Shī'iti duodecimani e ad altre eterodossie shī'ite -dal Nusayrismo e dall'Ismailismo fâtimida in poi sino allo shaykhismo e al bâbismo, passando per il *ghuluww* sūfî di epoca îlkhânide e tímûride sino ai Safavidi e divagando su Bektâshî, Ahl-i Haqq, 'Aleviti, etc.- è infine la *Rassegna bibliografica ragionata, etc.* Ultimamente, dedicato alle origini del Corano è il primo dei presenti *Marginalia*. Si rinvia a tutto ciò il lettore che non si accontenti di quanto andrà leggendo in forma necessariamente succinta, e, naturalmente, per un panorama ben più ampio, alla bibliografia ivi citata nonché alla nuova bibliografia che verrà prodotta nel presente capitolo.

<sup>7</sup> Tra il X e il XII secolo. Si veda al riguardo R. Brunner, *La question de la falsification du Coran dans l'exegèse chiite duodécimane*, Arabica, 52,1, 2005. Come ricorda Brunner, un primo tentativo di accettazione del Corano c.d. "di 'Uthmân" fu condotto da Ibn Bâbüya nel X secolo quando i Duodecimani, inseriti nel sistema di potere Bûyide, ebbero ottime ragioni per mostrarsi partito legalitario, non eversivo. Tuttavia il tema rimase sempre vivo, tanto al tempo dei Safavidi come al tempo dei Qâjâr, e vi fece cenno lo stesso Khomeyni (Brunner, p. 37). Si veda anche M.M. Bar-Asher, *Variant Readings and Additions of the Imâmî-Šī'a to the Quran*, I.O.S.,13, 1993, interessante perché sottolinea l'attenuarsi della polemica con la nascita dei Duodecimani in epoca bûyide, epoca nella quale, con Ibn Bâbüya e al-Shaykh al-Mufid (X-XI secolo), i Duodecimani abbandonarono il rifiuto del Corano "di 'Uthmân" (il virgolettato è mio, e ricorda quanto già ampiamente esposto circa le posizioni dell'odierna critica sulla vera data di composizione del Corano, che risalirebbe ad 'Abd al-Malik). Cfr. anche M.M. Bar-Asher, *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran*, Arabica, 37,3, 1990, tradizioni che vengono attribuite, con ottime ragioni, non agli imâmiti, in quanto esse mostrano di risalire ai Khattâbîti o ai seguaci di Mufaddal.

<sup>8</sup> Sulla *Ridda* si veda la relativa voce di M. Lecker in E.I., 12. La *Ridda* mette in luce la composizione religiosamente eterogenea dei seguaci iniziali di Maometto, anche alla luce di quanto sappiamo circa le tribù coinvolte. Donner (cfr. *Storia, etc.* p. 1067) ha insistito su tale eterogeneità religiosa dei primi seguaci, a partire dal problema dei "mu'minûn" della c.d. Costituzione di Medina (per la quale cfr. *Storia, etc.*, pp. 1066-1075). A proposito della diversa composizione originaria del seguito del Profeta, I. Lindstedt, *Muhâjirûn as Name for the First/Seventh Century Muslims*, J.N.E.S., 74,1, 2015, nota che ci volle un secolo prima che si affermasse l'esclusivo nome di *muslimûn* per i credenti della nuova religione islamica. Prima di allora, oltretutto come *muhâjirûn*, essi erano noti con il nome generico di *mu'minûn*, che aveva connotato la composita comunità iniziale di seguaci. Naturalmente i due appellativi si riferivano a insiemi diversi, *muhâjirûn* essendo coloro che avevano seguito il Profeta nell'esilio di Medina.

<sup>9</sup> Su al-Zuhrî cfr. M. Lecker, *Biographical Notes on Ibn Shihâb al-Zuhrî*, cit in Bibl. a p. 1348 di *Storia, etc.*, un lungo e dettagliato articolo nel quale, oltre a sottolineare i legami di al-Zuhrî con 'Abd al-Malik (pp. 22, sgg.) Lecker afferma (p. 35): "al-Zuhrî imprint on the nascent islamic literature was so formidable that he could not be ignored" dallo stesso Mâlik b. Anas che ne riprese gli *ahâdîth* (*scil.*: Mâlik b. Anas aveva criticato l'opportunismo di al-Zuhrî, amante dei buoni guadagni procuratigli dalla collaborazione con il potere politico). La loro

Su questi punti e in rapporto alle due ultime note, una ricerca che introduce ulteriori elementi di sostegno è quella di S. Pierre, *Les tribus arabes chrétiennes de Haute Mésopotamie (I<sup>er</sup>/VII<sup>e</sup>-II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècles)*, Mémoire de Master 2 et projet de recherche, Un. de Paris I, 2017. L'Autore mette in luce numerosi dati forniti dalle cronache, non soltanto musulmane, che smentiscono la vulgata; si appoggia inoltre su una vasta bibliografia, buona parte della quale coincide con quella citata in *Storia, etc.* Le messe a punto che fanno balenare un quadro ben diverso, sono numerose.

Il punto centrale è che, come già sappiamo, molte tribù arabe che parteciparono del primo Islam erano "cristiane", e parteciparono del movimento con questa loro identità: a p. 53 un capitolo si apre con un titolo inequivocabile, "*Interconnessione e promiscuità*"; a p. 57 un paragrafo porta il titolo "*Dai mu'minim ai muslimin*"; ripercorrendo così il tema della natura religiosamente composita del primo Islam, sicché appare lecita la domanda che Pierre di pone a p. 57, se si trattasse di una "comunità di credenti" o non, piuttosto, di una coalizione araba.<sup>10</sup>

Stiamo parlando infatti di un'epoca e di un luogo nei quali il Messianismo era un fenomeno diffuso; esso non soltanto riguardò l'Islam che scorse in 'Abdallâh ibn al-Zubayr, e, più tardi, in 'Umar II (omeyyade, †720) la figura del Mahdî; ma che vide anche il contemporaneo fiorire di Apocalissi giudaiche e cristiane (pp. 59-60).<sup>11</sup> Che si vivesse ovunque un tale clima messianico, lo attesta anche il fatto che le tribù arabe rivoluzionarie della Siria si oppossero allo stabilirsi dello Stato marwânide, alimentando la scissione khâridjita che denunciava il tradimento dello spirito del primo Islam (sui Khâridjiti in *Storia, etc.*, si vedano le pp. 1156-1160).

Ancora. A p. 80 Pierre cita uno studio di Webb il cui argomento è assai pertinente, perché attesterebbe la nascita tarda (di epoca 'abbâside) del concetto di "arabicità" che a sua volta ha a che vedere con il processo di islamizzazione.<sup>12</sup> Chiudo infine queste note corsive rinviando il lettore al testo per approfondimenti, ma soffermandomi su una osservazione di Pierre a p. 158, relativa alle tribù arabe cristiane -sedentarie, cittadine- e alle tribù nomadi che vivevano nello spazio circostante e che un tempo venivano definite come "pagane" e portatrici di una cultura eversiva rispetto a quella imperiale. Lo faccio perché questo ci fa comprendere che esisteva una bipartizione che poteva incrociare quelle che incontriamo abitualmente, cioè quella tra Cristiani e

---

collezione è enorme. Sulla critica alla loro attendibilità si rinvia al primo cap. di *Dopo e a lato* e al primo cap. di *Rassegna bibliografica ragionata, etc., passim* in entrambi, entrambi in *Storia, etc.*

<sup>10</sup> Da notare che a p. 37 (e poi altrove) Pierre fa dei precisi riferimenti agli studi di W. Al-Qâdî, *Non Muslims in the Muslim Conquest Army in Early Islam*, apparso in *Christians and the others in the Umayyad State*, ed. by A. Borrut and F.M. Donner, Chicago, The Oriental Institute of the University, 2016. Al-Qâdî ha portato una vasta documentazione attestante una rilevante presenza, a titolo individuale o con interi gruppi, di combattenti cristiani nell'esercito e nella marina islamica che nel VII-VIII secolo furono protagonisti della grande espansione musulmana sotto gli Omeyyadi. Si tratta di uno studio diffuso (pp. 88-127 del testo) e ampiamente documentato su fonti musulmane e non musulmane. Esso attesta fatti di non trascurabile rilevanza, almeno per questo studio.

<sup>11</sup> Fermo restando che, per evitare false assonanze, quando si parla di "Cristianesimo" in quei luoghi e in quei tempi, sarebbe forse opportuno ricordare l'esistenza della "*Begriffsgeschichte*", come la chiamerebbe Koselleck. Il fermento messianico è un tratto comune -al di là dei diversi percorsi religiosi- della Tarda Antichità che vide crollare un ordine mondiale pensato eterno e dettato da una Ragione cosmica.

<sup>12</sup> Webb, P.A., *Creating Arab Origins. Muslim Constructions of al-Jâhiliyya and Arab origins*, Thesis submitted for the Degree of Ph.D. in Arabic, S.O.A.S., 2014. La ricerca di Webb è molto interessante ai nostri fini, perché segue il fenomeno della *creazione* della "arabicità" sotto gli Omeyyadi nel corso del processo di islamizzazione (sull'islamizzazione al tempo degli Omeyyadi si veda poi, *infra*, lo studio di G. Dye). La "arabicità" è uno stereotipo come la *Jâhiliyya* (per la quale si veda p. 1063 di *Storia, etc.*) due categorie create per focalizzare un cambiamento d'identità (Webb, pp. 58-59). Il Corano, di per sé aveva creato un'identità religiosa, non un'etnia (pp. 150-152) anzi, aveva separato i nomadi del deserto dalla propria comunità (p. 154); è l'avvento vittorioso dell'Islam che catalizza la creazione della "arabicità" (p. 117) un modello che nasce nell'Iraq islamizzato (p. 9; anche su questo cfr. Dye, *infra*). La creazione dell'etnia avviene perché il Corano abolisce i confini e riorganizza i rapporti intertribali mettendo fine a quella tradizionale divisione tra area d'influenza bizantina e area d'influenza persiana che aveva creato le divisioni tra le tribù alleate di Bisanzio e quella alleate dei Sassanidi (si veda al riguardo la ponderosa ricerca di I. Shaid cit. in *Bibl.* a p. 1352 di *Storia, etc.*). Gli "Arabi" dunque, nascono con l'Islam, messaggio religioso unitario e filologo di epoca *politico* (pp. 188-189). Centrale, per la comprensione del processo, il Capitolo IV (pp. 221, sgg.) che sottolinea l'opera dei filologi di epoca 'abbâside: nasce lo *Idealtipe* dello "Arabo" costruito attorno all'archetipo del Beduino ad opera di al-Jâhiz (p. 227). L'Arabia è in lui la terra dello *a'râb* (il Beduino del deserto) non dello "Arabo" (*'arab*); non evoca quindi tanto il mito di una *etnicità* araba, quanto piuttosto quello di una *terra* araba (p. 229). Il suo Arabo ideale non è più urbano e sedentario quali erano stati i seguaci del Profeta ed era rimasta la civiltà islamica; non è iraqeno, è il ricordo di un'Arabia eloquente il cui linguaggio si è ormai corrotto (pp. 230-231); un'Arabia *immaginata isolata nel suo deserto* (p. 232). Con la metà del IX secolo si assiste a un cambiamento: l'Arabo diventa una lingua che definisce una comunità etnica (p. 234) ma poi diventa la lingua di tutti, conquistatori e conquistati (p. 246) con le sue molteplici accezioni dialettali. Il cambiamento più interessante viene segnalato da Webb con il X secolo (pp. 247, sgg.) allorché "l'arabo" diviene, nella concezione dei grammatici, non più una lingua viva in divenire, ma un modello del passato -de seguire per chi voglia parlare correttamente- che attesta un'antica *grandeur* espressa nell'imitabile eloquenza. Un passato immaginato si cristallizza come modello di un'utopica società: e cristallizza al tempo stesso la lingua del Corano come modello perfetto, come *ne varietur*, degradando a dialetto l'arabo parlato nelle regioni dell'Impero (p. 249). Qui mi sembra si possa fare qualche considerazione. All'islamizzazione del mondo arabo è seguita l'arabizzazione dell'Islam; questo spostamento su un presunto passato fissato come modello ideale appare sintomo di una crisi e di una mancanza di progettualità, a loro volta acuite da un'ideologia che guarda indietro. I secoli tra l'VIII e il X vedono la crisi omeyyade, l'emergere vittorioso dello *ahl al-sunna*, la rivoluzione 'abbâside che trasforma gli aneliti rivoluzionari in un *rappel à l'ordre* destinato a lasciare in ebollizione il mondo iranico, dove la shî'a si manifesta in un "estremismo" cui si contrappone il neonato mondo duodecimano sostenuto dal potere bûyide che sorveglia un califfato sempre più nominale dopo aver perduto la battaglia della *mihna* con gli "ulamâ". Il X secolo è anche il secolo dell'affermazione del pensiero di Shâfi'i con l'elevazione del *corpus* degli *ahâdith* -almeno di quelli attribuiti al Profeta- a Legge divina. C'è continuità, tra il mondo omeyyade e quello 'abbâside, almeno su un punto: prosegue la costruzione dell'Islam che conosciamo come retroproiezione su un passato avvolto nell'ideologia, che ne oblitera la storia. Tutto il suo dinamismo, la sua problematicità, le lotte che lo percorrono, la sua stessa eterogeneità costitutiva, scompaiono nel monolite ideologico nel quale cerca legittimazione un Impero in via di sfaldamento.

pagani, tra arabi e beduini, tra sedentari e nomadi: la bipartizione sociale tra centralità e *marginalità*. Lo sottolineo perché è alla luce di questa bipartizione che abbiamo visto molte dissidenze “religiose” nel cui ambito la religione costituiva l’elemento ideologico di lotta per i rispettivi interessi, tra le rispettive esistenze ed esperienze dalle quali nasce il “pensiero”.

Mi sono permesso questa osservazione perché essa ha a che vedere con la nascita dell’Islam, attraverso una polemica che ha coinvolto autori ai quali *Storia, etc.* ha fatto più volte riferimento; uno di essi è Donner già citato in queste righe ed autore del testo *Maometto e le origini dell’Islam*, cit in Bibl. a p. 1344, che avevamo commentato con la critica di P. Crone alle pp. 1067-1068 (*Among the Believers*, cit. in Bibl. a p. 1343).

Donner ebbe a criticare un libro di Hoyland (*In God’s Path*) e Hoyland formulò la propria risposta su *Al-‘Usûr al-Wusât* 25, 2017 (sul web al sito [islamhistorycommons.org/niem/wp...../UW-23-Donner.pdf](http://islamhistorycommons.org/niem/wp...../UW-23-Donner.pdf)).<sup>13</sup> Il punto è che, secondo Donner, propugnatore di quell’ecumenismo iniziale dell’Islam che aveva suscitato qualche sarcasmo della Crone, Hoyland avrebbe sottovalutato l’elemento religioso nel folgorante successo dell’Islam; ciò che avrebbe influito, secondo Donner, sarebbe stata questa sua natura ecumenica.

La risposta di Hoyland è stata chiara, e ci riconduce a quella bipartizione centro/marginalità accennata sopra. Il miglior modo per esporla mi sembra limitarmi a riportare alcune frasi decisive dell’articolo, che di per sé copre 28 pagine (la traduzione è mia).

Dice Hoyland a p. 133 riprendendo dal testo criticato: “Io non voglio diminuire il ruolo della religione, piuttosto espanderlo. La religione è insita alle conquiste e all’evoluzione dell’impero islamico, ma la religione non è soltanto pietà e devozione, in specie non nel VII secolo; essa riguarda tanto il potere e l’identità quanto la spiritualità e il retto comportamento”. E ancora, nella medesima pagina: “Mentre Donner si focalizza sull’Islam come movimento religioso -non come uno sociale, economico e nazionale- io ho cercato di evidenziare altri tratti, come la forte capacità di integrazione che gli permise di assimilare la popolazione nativa nella conquista di una società, preconditione cruciale per la creazione di una nuova civiltà”. “Io penso” aggiunge poi “che gli uomini sono immersi nel mondo materiale, sicché persino la pietà e la spiritualità non possono esser pensate indipendentemente dalle loro connessioni materiali”.

Hoyland conclude a p. 134 tornando alla critica della Crone agli orientalisti (si veda su *Storia, etc.*, p. 1066, la sua polemica con Serjeant) ed inserisce il fenomeno dell’Islam nel più vasto contesto politico della fine del mondo antico nel Medio Oriente; in altre parole, in quella crisi della Tarda Antichità alla quale ormai, sulla scorta di P. Brown, la ricerca riconduce, come ultimo e definitivo episodio, la nascita dell’Islam.<sup>14</sup>

Ecco dunque: la religione ha un ruolo ideologico e sociale che sembra sfuggire ad un Occidente che l’ha relegata nel limbo delle opinioni, confinandola in una pratica devozionale e in una fede *nell’Aldilà* prive di riflessi terreni, *politici*. Come se la fede in una conformazione del mondo prescritta da un modello divino, potesse esimere il credente dall’operare per la realizzazione (necessariamente terrena) di quel modello. Di fatto, tutto il discorso che stiamo seguendo in questa ricerca, ha interpretato *il dissenso religioso in stretto rapporto con quello sociale*: perciò debbo sottoscrivere la posizione di Hoyland. Del resto, si ricorderà l’ironia della Crone che insinuava il dubbio di un ammiccamento di Donner al *Liberals* americani.

Poiché s’è citato Hoyland e abbiamo tentato sin da sempre di comprendere la nascita dell’Islam come fenomeno messianico/apocalittico con il quale si chiude la Tarda Antichità; ultima (per il momento?) geniale sintesi fondata sul messaggio testamentario -rivoluzionario ed eversore del mondo *e del pensiero* classico- sintesi culminata con la creazione di una terza religione testamentaria; mi sembra utile inserire ora l’analisi di un altro suo articolo che affronta il quadro proposto. Mi riferisco a *Early Islam as a Late Antique Religion*, in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Un. Press, 2012; e m’interessa notare che Hoyland ha ben presente come la fine del Tardo Antico e il suo trapasso in quello che, per l’occidente, è l’Alto Medioevo,<sup>15</sup> mostri elementi di rottura accanto ad elementi di continuità. La conseguenza è che “le religioni della Tarda Antichità tendono ad avere intricati legami con il potere” (p. 1057).

Questo vale certamente, al di là di contingenti convenienze, per la Chiesa di Roma che si istituzionalizza nella cultura del pensiero classico, destinato a riprendere perciò corso indipendente con la secolarizzazione: in questo senso si debbono inquadrare le lotte contro le “eresie” che del Messaggio e della temperie del Tardo Antico riprendevano il Messianismo, il Millenarismo e il Profetismo; ovvero tentavano di interpretarne il giudizio su *questo* mondo nel Razionalismo subalterno degli Gnostici.<sup>16</sup> Vale forse, se posso dirlo, anche per l’Islam, che assumerà il volto che gli darà il potere, quello omeyyade pronto a cavalcarlo dopo la

<sup>13</sup> *Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East*.

<sup>14</sup> Si veda al riguardo Ch. F. Robinson, *Crone and the Orientalism*, in *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honour of Professor Patricia Crone*, ed. by B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein, R. Hoyland, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2015, alla p. 614 con la quale si chiude il testo

<sup>15</sup> Non così per l’Islam; il “Medioevo” nasce insieme all’ideologia di “Rinascimento” e ad una ideologia di “Occidente” che intende presentarsi come continuazione/ripristinazione del mondo classico dopo una parentesi oscura. Questa è ideologia, perché, di fatto, il Medioevo è un tentativo incompiuto di superare gli elementi di crisi che portarono *alla fine* di quel mondo. Non credo sia casuale che l’età dell’oro dello “Occidente”, il XIX secolo e parte del XX, veda anche molti fenomeni culturali che possono genericamente catalogarsi come “neopaganesimo”.

<sup>16</sup> Che il primo Cristianesimo fosse millenarista, lo ricorda non soltanto la *Apocalissi* di Giovanni, ma anche l’attesa di Papia per l’avvento *terreno* del Millennio e il Profetismo montanista cui aderì anche una figura di rilievo della critica antignostica, quale fu Tertulliano. Come la Chiesa di Roma, anche il Sunnismo è il centro di attività degli eresiografi (Hoyland, p. 1061).

sua esplosione, facendo di un appello che mirava a conquistare La Mecca una nuova ideologia imperiale.<sup>17</sup> Religione e politica, quantomeno religione e ideologia, si mescolano.

L'islam, prosegue Hoyland a p. 1058, ha dunque l'aspetto di un figlio della Tarda Antichità. Nelle sue lotte intestine la comunità si divise in due; una delle due parti ritenne che i suoi *leaders* dovessero unire il potere politico e quello religioso, come fu il caso della Shî'a (ivi). L'islam dunque, non rappresentò il sigillo della Tarda Antichità, piuttosto ne proseguì uno degli aspetti salienti (ivi).

Questo ci ricorda quanto affermarono Crone e Hinds in *God's Caliph* (cit in Bibl. a p.1014 di *Storia, etc.*) circa la permanenza nella Shî'a di motivazioni più vicine a quelle dell'islam originario.<sup>18</sup> Hoyland ricorda poi l'affermazione di Wansbrough, secondo il quale l'islam si era generato in un "sectarian milieu" (p. 1061).

La collocazione del potere spirituale in particolari persone è una delle caratteristiche della Tarda Antichità (lo "holy man" di Brown) che rimane appannaggio della Shî'a,<sup>19</sup> in particolare dei suoi appartenenti al cosiddetto *ghuluww*; qui Hoyland cita numerosi protagonisti che avevamo già incontrato parlando delle sette shî'ite, e che incontreremo di nuovo: Muhammad ibn al-Hanafiyya, 'Abd Allâh ibn Mu'âwiyya, Bayân ibn Sam'ân e al-Mugîra (p. 1065). I loro insegnamenti, ricorda, le cosmologie, i miti "sembrano sovente ricalcare idee zoroastriane e/o gnostiche"; idee sospette al *mainstream* religioso.

Come a Roma o a Bisanzio, aggiungo io, e ne abbiamo parlato a lungo nei primi capitoli di *Storia, etc.*; e, come in quei casi, questi elementi "gnostici" sono ritenuti estranei da un'autoproclamata "ortodossia" autoproclamata originaria. Come già sa il lettore, opinione di chi scrive, espressa in più circostanze, è che gli elementi cosiddetti "gnostici" siano presenti sin dalle origini in rapporto al variegato spettro religioso dei primi credenti; ovvero che essi si generino anche spontaneamente per spiegare "razionalmente" ciò di cui nessuna ortodossia sembra dar ragione: la reale esperienza del mondo maturata dai marginali.<sup>20</sup>

La ricerca di Webb alla quale abbiamo dedicato poche righe nella precedente nota 12, con la decostruzione del presunto mondo arabo della *jâhiliyya* come presunta culla dell'islam, riporta inevitabilmente ad un'Arabia non separata dalla complessa realtà del Medio Oriente, già invocata da Becker (cit. in Bibl. a p. 1013 di *Storia, etc.*: per il testo si vedano le pp. 853-854) nella quale la "gnosi" era ampiamente diffusa. Questa riflessione non è gratuita: come già sappiamo da ciò che abbiamo visto, la Shî'a è conformata da elementi "gnostici" non soltanto nei suoi cosiddetti "estremismi", non soltanto nei suoi "rami collaterali" (Nusayriti, Hurûfîti, Bektâshî, 'Alevî e quant'altro, Yezîdî non esclusi, li abbiamo già esaminati a suo tempo) ma nella sua stessa "ortodossia" duodecimana. Non per questo però non è "Islam", anzi, ne è una "*dôxa*" che ha comunque motivo di richiamarsi all'islam originario, almeno per alcuni aspetti.

Senza contare l'Apocalitticismo mai venuto meno nella Shî'a il cui Mahdî, diversamente da quello sunnita che verrà ad instaurare la shari'a, verrà a colmare il mondo di giustizia, un sogno ancora vivo nella Shî'a epperò *maturato nella crisi epocale del mondo antico* e poi rimasto sempre vivo nelle marginalità religiose, non soltanto islamiche: evidenza della natura ideologico/politica dell'opzione religiosa strettamente connessa allo *Erlebnis*; denuncia di una situazione *sociale*.

Gli storici, nota Hoyland nelle pagine conclusive (pp. 1069-1072) hanno ormai convenuto che per comprendere l'islam è necessario pensare l'Arabia dei tempi del Profeta come una parte del mondo antico, non come un isolato deserto (p. 1071); e il Corano non come risultato di prestiti culturali/religiosi, ma come espressione di un patrimonio comune a tutto il Medio Oriente, rielaborato in una nuova costruzione ("using this common knowledge for its own ends", p. 1072). Vedremo *infra* a che cosa pensa specificamente Hoyland.

Sull'uditorio della predicazione coranica verte il recente articolo di C. Wilde, "*They wish to extinguish the Light of God with their mouths*" (*Qur'an 9:32*). *A Qur'anic Critique of the Late Antique Scholasticism?*, in *Sharing and Hiding Religious Knowledge in the Early Judaism, Christianity and Islam*, ed. by M. Popović, L. Roig Lanzillotta, C. Wilde, Berlin-Boston, W. de Gruyter, 2018. L'Autrice conclude sulla familiarità dell'uditorio coranico con il Giudaismo e il Cristianesimo; il punto è capire di *quale* "Giudaismo" e di *quale*

<sup>17</sup> Si veda *infra*, l'importante contributo di G. Dye.

<sup>18</sup> Crone e Hinds dicono, per verità: "the imâmî conception of the Caliphate should be seen as an archaism rather than an innovation" (*God's Caliph*, p. 99). A p. 1 il linguaggio era stato meno brusco ma il concetto, forse, più chiaro; parlando di come era stato concepito il primo califfato, scrivevano: "we shall argue that the early Caliphate was conceived along the lines familiar from the shî'ite Islam". La maggior continuità tra il primo Islam e la Shî'a è la tesi accettata, lo si ricorderà, nel nostro racconto.

<sup>19</sup> Si veda al riguardo l'articolo di M.A. Amir-Moezzi, *Muhammad the Paraclete and 'Ali the Messiah: New Remarks on the Origins of Islam and of Shi'ite Imamology*, *Der Islam*, 95,1, 2018. Amir-Moezzi inserisce il messaggio di Maometto nella tradizione giudea e cristiana, ponendosi la naturale domanda su *quale* "Giudaismo" e *quale* "Cristianesimo" - certamente non quello niceno e calcedoniano- siano da chiamare in causa; verosimilmente una tradizione fatta di Messianismo e Apocalitticismo; una tradizione ben rappresentata da varie sette giudeocristiane che probabilmente, dice a p. 43, si dissolsero nel nuovo Islam (c'è da riflettere sulla loro successiva scomparsa). In effetti il Profeta del Corano sembra annunciare la fine del mondo: per conseguenza rafforza l'attesa dell'arrivo di un imminente Messia, secondo il racconto di molti "antichi *ahâdith*". Appare quindi possibile che per molti seguaci di Maometto, 'Alî possa aver assunto quel ruolo. La fine del mondo non venne, la storia dell'islam, dopo la *Ridda* e dopo la morte di 'Alî, prese la piega imperiale che conosciamo, ma rimase la similitudine tra le figure di Gesù, che sarebbe tornato alla fine del mondo, e di 'Alî. La ricostruzione è interessante e mostra due cose: la vicinanza della Shî'a all'islam delle origini ma anche la sua natura originaria di *ghuluww* e il carattere del tutto tardo, frutto di evoluzione storica, dell'Imâmismo duodecimano.

<sup>20</sup> Le similitudini del volto eretico sono più d'una: dall'Ebreo convertito, lo yemenita 'Abdallâh ibn Sabâ', all'origine equivoca degli eresiarchi pauliciani (figli di Saraceni, di Ebrei, bastardi e di madri non raccomandabili) all'inquietante Simon Mago, la "eresia" è sempre un'infezione proveniente dall'alterità. Fondamentale appare delineare la cosiddetta "ortodossia" come un perfetto monolite configurato tale già da sempre, un *ur-Phänomenon*.

“Cristianesimo” si trattasse (p. 181). Qui l’Autrice ricorda le polemiche tra le comunità cristiane e la teologia “greca” della “ortodossia”,<sup>21</sup> in particolare in rapporto agli esiti del Concilio di Calcedonia e, successivamente, di Seleucia (481 e.v.); perciò la citazione coranica potrebbe trarre origine da quelle polemiche. Dunque l’Arabia del mondo coranico sembrerebbe ben connessa con la civiltà mediorientale dell’epoca (p. 182).

Quel che è ancora più interessante al di là di questa comune cultura è che ciò fa riflettere sul “Giudaismo” e sul “Cristianesimo” conosciuti in Arabia (p. 183);<sup>22</sup> nei confronti della scolastica *ellenizzante*, il Giudaismo e il Cristianesimo della Tarda Antichità mediorientale, appaiono ambigui.

Che l’Arabia, contrariamente a quanto si pensava sulla scorta della vulgata islamica, fosse parte del mondo tardo antico, lo pensa anche G. Stroumsa, *Jewish Christianity and Islamic Origins*, in *Islamic Cultures*, etc. cit. Anche Stroumsa vede nella cultura giudeocristiana la radice dell’Islam (p. 75; p. 78) salvo tener presente che egli considera esplicitamente ed esclusivamente (p. 74) come “Giudeocristiani” i Giudei, etnicamente intesi, che credevano in Gesù; dunque ha la stessa posizione che mi ha lasciato perplesso in Wasserstrom (*Storia, etc.*, p. 1059) e che è stata ampiamente esaminata a proposito del testo di Boyarin (*ivi*, pp. 1076, sgg.).

Stroumsa ricorda però anche la conquista sassanide dello Yemen verso la fine del VI secolo (p. 79), come ulteriore elemento di circolazione di idee religiose in Arabia; abbiamo visto a suo tempo le ipotesi e le notizie relative a presenze manichee e zoroastriane, persino mazdakite. Egli considera quindi una varietà di presenze, inclusi i “Cristiani” di varie confessioni (p. 80) e i Giudeocristiani nell’accezione limitativa sopra segnalata. Come ribadisce a p. 81, in un ambiente religiosamente così complesso non c’è ragione di pensare ad un’unica origine dell’Islam.

Per il resto, Stroumsa fa riferimento ad autori più volte citati in *Storia, etc.*: (Schoeps, Harnack, Roncaglia, De Blois; altri riferimenti vanno ad argomenti già da noi esaminati, come il *Protovangelo di Giacomo*, le *ps. Clementine*, i *mughtasila*, il C.M.C) perciò tralascio le citazioni. Sottolineo viceversa quanto da lui notato a p. 86: il coranico *mu’minûn* appare essere equivalente al greco *pistéuontes* e al latino *credentes* con il quale erano stati definiti i Giudeocristiani, cioè i Giudei di Palestina che credevano in Cristo. Stroumsa torna anche sul problema degli *hunafâ* con una bibliografia che conosciamo già, perciò sorvolo.

Sull’origine giudeocristiana dell’uditorio coranico insiste anche la Crone in due articoli, nei quali difende anche la posizione di Pines (*Storia, etc.*, p. 1058)<sup>23</sup> contro le critiche di coloro che pretendono di considerare estinto il Giudeocristianesimo già nel IV-V secolo.<sup>24</sup> La questione è stata comunque recentemente ripresa in un Colloquio di Washington del 2015, i cui Atti sono stati editi in *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, ed. by F. Del Rio Sanchez, Turnhout, Brepols, 2018. Dal volume riprendo tre articoli.<sup>25</sup>

Iniziamo con l’articolo di Dye il quale sottolinea una domanda ineliminabile cui si deve dar risposta quando si afferma -affermazione assunta in proprio dallo scrivente- un’origine dell’Islam in un ambiente giudeocristiano: che cosa s’intende, *esattamente*, per Giudeocristianesimo? L’ambiguità della definizione l’abbiamo constatata più volte nella nostra ricerca, sicché non è inopportuno ricordare la più generica definizione che fu data quando si conio il termine, quantomai appropriato, di *sectarian milieu*. È difficile infatti, anzi, impossibile, rispondere *esattamente* fondando la definizione sull’etnia, sulla dottrina o sulla prassi.

Sottolineo ulteriormente la pretesa dell’*esattezza*, perché si tratta precisamente di ciò che è *impossibile* pretendere, ma anche di ciò che sarebbe *deviante* pretendere. Il difetto è nell’origine stessa della pretesa che nasce da una definizione *dipendente da categorie eresiologiche*, ritagliate, aggiungo, per interessi *politici* volti a creare la figura dell’avversario, meglio, del *nemico*. Dunque quelle categorie sono *anacronistiche*.

Quanto poi a definire il “Giudeocristianesimo” sulla scorta della prassi, è evidente l’impossibilità di farlo per l’impossibilità di porre dei paletti attorno alle sue infinite varianti, verosimilmente anche individuali, per stabilire sin dove si è “Giudei”, “Cristiani” o “Giudeocristiani”. Inoltre le comunità “giudeocristiane” sembrano essere state sempre marginali e sempre più tali; sicché, per parlare di Giudeocristianesimo a monte dell’Islam, occorre pensare che il fenomeno, come atteggiamento o propensione personale, fosse ben altrimenti diffuso di quanto non testimoni l’effettiva esistenza di comunità giudeocristiane. Quel che sembra certo è che, nell’ambito della *tradizione profetica testamentaria*, in molti attendessero un nuovo e definitivo Profeta, un Messia che portasse al mondo la tanto attesa “Giustizia”: tant’è che una gran moltitudine fu ben lieta d’averlo trovato in Maometto.

Qui torniamo dunque all’incertezza fondamentale: a quale realtà ci si riferisce quando si parla di “Giudei” e, soprattutto, di “Cristiani”, *in quel luogo e in quel tempo*? In un luogo e in un tempo dove le “ortodossie” stabilite altrove per motivi politici, non sembrano avere molto successo sul polimorfismo generato

<sup>21</sup> Si noti il rapporto tra la neonata “ortodossia” e il pensiero della società classica, e non soltanto: diciamo anche con un “pensiero” imperiale.

<sup>22</sup> Torna dunque opportuno il richiamo alla *Begriffsgeschichte* della nota 11; del resto, *questo è il punto sul quale ha sempre insistito Storia, etc.*

<sup>23</sup> P. Crone, *Jewish Christians and the Qur’ân*, J.N.E.S., 74,2, 2015 - 75,1, 2016, apparso postumo; e *Islam, Judeochristianity and Byzantine Iconoclasm*, J.S.A.I, 1980. La difesa di Pines è nel primo articolo, sul fondamento di quanto precedentemente sostenuto nel secondo.

<sup>24</sup> Argomento discusso nell’articolo di F. Del Rio Sanchez, *infra*.

<sup>25</sup> Nell’ordine: Dye, G., *Jewish Christianity, the Qur’ân and Early Islam: some methodological caveats*; Del Rio Sanchez, F., *Jewish Christianity and Islamic Origins. The Transformation of a Peripheral Religious Movement?*; Hoyland, G.R., *The Jewish and/or Christian Audience of the Qur’ân and the Arabic Bible*

dal fermento *sociale* originario, dove i contorni dovevano essere ben più indefiniti di come possiamo pensarli nei nostri *odierni* “*concetti*”.<sup>26</sup>

Altri dubbi sulla “influenza” giudeocristiana sono sollevati da Dye in rapporto all’origine post-mohammediana del Corano (ne abbiamo sempre parlato e vi torneremo tra breve) che annebbia la nostra vista sull’Islam delle origini. La conclusione ragionata e ragionevole che Dye trae anche da molte sue specifiche osservazioni è dunque che è molto azzardato pensare a gruppi o sette giudeocristiane a monte dell’Islam, ma che la concreta religiosità dalla quale emerge l’Islam sia connessa ad una “sensibilità giudeocristiana” diffusa nell’ambiente e nell’uditorio, dove le aderenze confessionali dovevano essere ben più indefinite, avere confini ben più incerti di quelli odierni. O di quelli, aggiungo io, tracciati per convenienza dagli eresiologi: le recinzioni furono tracciate soltanto ad opera dei teologi e degli eresiologi, da *élites* che avevano ottimi motivi pratici per circoscrivere l’*hortus conclusus* della “retta opinione”. Il VII secolo, soprattutto nel Medio Oriente, fu viceversa un caleidoscopio non soltanto a livello popolare, ma anche *monacale ed ecclesiastico*. Quanto a chi scrive, non posso che ricordare, come già in altre circostanze, il concetto introdotto a p. 814 di *Storia, etc.*, di religiosità vernacolare, quella reale e quotidiana delle persone che fa di una religione qualcosa di diverso dalle sue definizioni dogmatiche.

Vengo ora al secondo articolo citato, quello di F. Del Rio Sanchez, che fa la storia dell’ipotesi dell’origine giudeocristiana dell’Islam, a monte dello stesso Harnack che ne è stato il più autorevole sostenitore. Del Rio Sanchez elenca molte delle obiezioni che essa ha sempre ricevuto, ricordando tuttavia (pp. 83-84) che il Giudeocristianesimo è stato vitale nella religiosità siriana, e con esso l’antitrinitarismo, il rifiuto del dogma imposto “da Roma”.

Erano assai diffusi, in quel “Cristianesimo” eterogenei gruppi seguaci di un Cristianesimo antico che non aveva assunto il volto della Chiesa di Roma, né si era distaccato dal Giudaismo (pp. 84-85). Il contributo giudeocristiano deve quindi essere pensato, ad avviso di Del Rio Sanchez, come “sedimentazione di diversi contributi di valore diseguale che diede luogo infine ad un’unità coerente -al di là delle contraddizioni interne- grazie alla lettura ermeneutica del Testo Sacro” (p. 88). In particolare la cristologia del Corano potrebbe risalire a “gruppi gnostici giudeocristiani” (p. 89).

Venendo infine all’articolo di Hoyland, si deve notare che egli sottolinea un aspetto importante del Corano, cioè che esso non ripete narrative giudaiche o cristiane, ma innova, creando da quelle una nuova versione delle vecchie storie. Dunque il Corano implica una conoscenza dei testi biblici da parte dell’uditorio, ma fornisce una versione dei racconti diversa da quella dei testi canonici giudaici o cristiani,

Ora, questi racconti circolavano oralmente attraverso i Cristiani di lingua araba, perciò, dice Hoyland a p. 40, più che andar tentando di rintracciare comunità giudeocristiane in Arabia, varrebbe la pena tentar di comprendere come un vocabolario e un *corpus* monoteista<sup>27</sup> (orale e scritto) si sia formato e sviluppato in Arabia, attraverso le regioni siro-mesopotamica e araba,<sup>28</sup> nel secolo che precede l’avvento del Profeta: una conclusione che rinvia al discorso di Del Rio Sanchez sulla cristianità siriana e a quello di Dye sulla “sensibilità giudeocristiana”, due diverse considerazioni su una medesima realtà.<sup>29</sup>

Nota tuttavia che in tal modo si slitta su un piano puramente teologico, senza domandarsi quale fosse il fondamento *sociale* della *diversità* rispetto alle “ortodossie” maturate *altrove*, in un altrove non semplicemente geografico: centralistico, romano e imperiale nel caso del Cristianesimo, di fondamento etnico esclusivista nel caso del Giudaismo. È appena il caso di ricordare che, nella sua polemica, *l’Islam rigetta entrambe le ortodossie*, rileggendo *ex-novo* la Storia Sacra nell’ambito del più rigido monoteismo (è antitrinitario) e dell’universalismo (respinge l’esclusivismo etnico): due assunti che, uniti, hanno una potenzialità rivoluzionaria, perché rendono tutti gli uomini eguali davanti a Dio in un mondo che si pretende rinnovato. Nessuno ha mai dubitato del carattere apocalittico e messianico della predicazione coranica; e l’Apocalitticismo -attesa della fine di *questo* mondo- si fa spasmodico per chi, in *questo* mondo, si trova male.

<sup>26</sup> Per comprendere ciò che intendo -non necessariamente per essere d’accordo, ma per capire il fondamento sul quale la *Storia, etc.* è stata concepita e costruita sin dal suo inizio- si deve tener presente che il “pensiero”, individuale o come espressione sociale (ivi compreso quello “religioso”) è considerato nascere come tentativo di risposta, di *comprensione* dell’esperienza esistenziale entro uno schema razionale, logico, ideologico: entro *parole* che pretenderebbero di ricalcare le cose, creando presunte “verità” che vorrebbero *rappresentare* la *realtà*.

<sup>27</sup> Si noti: monoteista, ciò che significa tanto giudaico che cristiano. Non si dimentichi che le ortodossie sono formazioni *tarde*, nate per delimitare campi di competenza.

<sup>28</sup> Le regione “siro-mesopotamica” ci ricorda due cose: la natura giudaizzante, sin dai tempi di Taziano, del Cristianesimo siriano; e la grande diffusione di gruppi gnostici in Mesopotamia (cfr. K. Rudolph, cit. in *Bibl.* a p. 773 di *Storia, etc.*). Quest’ultimo tanto per chiedersi come mai un misterioso contagio “gnostico” si insinuò *ab initio* nell’Islam. A questo mondo, e in particolare in quel mondo, nessuno può vantare una genealogia immacolata, un puro lignaggio. ‘Abdallâh ibn Sabâ’, ammesso che sia realmente esistito, non nasce come Minerva dalla testa di Giove.

<sup>29</sup> Comunque, che il Profeta fosse ben informato sulla cultura testamentaria, lo documenta M. Lecker, *The Monotheistic Cousins of Muhammad’s Wife Khadija*, *Der Islam*, 94,2, 2017, trattando di un argomento noto al quale s’è accennato più volte. Lecker, con una precisa indagine biografica, ha sottolineato che il monoteismo caratterizzava non soltanto il noto Waraqa -cristiano ma decisamente ebraizzante- ma anche altri familiari, tra i quali un cugino (‘Uthmân) di Khadija politicamente legato a Bisanzio, al quale è dedicata parte dell’articolo. Quanto alla madre di un cugino di Khadija, essa era giudea. Un matrimonio tra Giudei e Cristiani è segnalato nel parentado al tempo dell’*Hijra*, e Lecker si domanda se esso avesse un significato *politico*. La vicenda narrata da Lecker si interseca con quella della seconda *Fitna* e delle lotte interne tra i Qurayshiti; qui si segnala l’articolo per ricordare che il Profeta, prima di proclamare il proprio Messaggio, doveva essere ben al corrente del variegato spettro di scelte religiose che caratterizzava l’ambiente meccano, e cosciente della necessità di una nuova sintesi.

Stiamo toccando un punto sensibile, perché *l'attesa di un nuovo mondo è precisamente il tratto distintivo della Shī'a*, centrato sulla figura del Mahdī che colmerà il mondo di giustizia. Anche in questo senso essa sembra conservare l'impulso dell'Islam delle origini.

L'Apocalitticismo del Corano sembra trovare ulteriore conferma in un passo che dà il titolo ad un articolo di T. Tesei, *"The Romans will win". Q 30: 2-7 in Light of 7th C. Political Eschatology*, Der Islam, 95,1, 2018. Secondo l'Autore, l'affermazione va inquadrata sulla vicinanza del Giorno del Giudizio, centrale nel pensiero del Profeta. Non è certo se i versetti si riferiscano alla sconfitta dei seguaci del Profeta a Mu'ta o alla vittoria dei Bizantini sui Sassanidi; non è neppure certo se la loro corretta lettura sia "vinceranno" o "saranno vinti". Profezie relative agli esiti della guerra bizantino-sassanide circolavano comunque nel VII secolo, anche *ex-post*, in ambiente tanto cristiano che giudaico; *la convinzione era comunque che quel conflitto fosse il preludio della fine del mondo*. In effetti *un mondo finì*: quello della società tardo-antica. In molti viveva la convinzione che il destino dell'Impero Romano fosse connesso con l'inizio dell'era messianica, perché esso era identificato con il Quarto Regno del Libro di Daniele; esso quindi doveva crollare affinché avesse inizio l'era messianica. E se la prospettiva rabbinica attendeva la caduta di Bisanzio, anche per gli Zoroastriani il mondo (*questo mondo gēfīg del gumečīshn*) era destinato a finire per essere restaurato nella sua archetipica bontà (nel suo stato *mênôg*: cfr. *Storia, etc.*, pp. 820-821). Anche nella propaganda bizantina, la vittoria dei Romani avrebbe costituito la precondizione per l'avvento del Regno di Cristo.

Come noto, l'irruzione dell'Islam ribaltò le prospettive anche perché, come è stato sottolineato da Hoyland e Tesei ricorda, gli Arabi che si combattevano combattendo per l'uno o l'altro dei due Imperi accorsero al richiamo del nuovo messaggio profetico. Tuttavia, tornando al passo coranico, Tesei ipotizza che "pseudo-profezie circolassero tra gli Arabi monofisiti alleati di Bisanzio, e che questo fosse il canale attraverso il quale esse giunsero al Corano" (pp. 21-22).

In generale dunque, si può dire che la nuova comunità di fedeli, nel momento della sua formazione, abbia condiviso le ansietà apocalittiche che circolavano (p. 22) e che assunzioni analoghe a quelle della propaganda bizantina abbiano avuto un ruolo importante nello straordinario slancio di conquista dell'Islam (p. 23).<sup>30</sup> Una cosa mi permetto di aggiungere, anche in riferimento alla ricerca di I. Shaid: questo clima apocalittico/messianico fa pensare quali situazioni abbia creato la lunga guerra bizantino-sassanide nel mondo arabo, una guerra al termine della quale l'equilibrio della regione era così compromesso che in pochi anni si assistette alla scomparsa del regno sassanide e al radicale ridimensionamento dell'impero bizantino.

L'Apocalitticismo del Messaggio del Profeta è esaminato per altra via da C.A. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin-Boston, W. de Gruyter, 2015. Dopo avere brevemente introdotto il tema del revisionismo e della fine dell'eccezionalità dell'Islam (argomento già trattato in *Storia, etc.*, nel primo capitolo della *Rassegna bibliografica ragionata, etc.*) Segovia afferma a p. 8 che la narrazione noachica del Corano costituisce un campo d'indagine inesplorato sul ruolo formativo, per l'Islam, della polemica giudeocristiana. Inoltre, come nota a p. 13, si deve pensare che, come nel caso del Giudaismo e del Cristianesimo, la stabilizzazione del testo sia avvenuta in un secondo momento quando una sola prospettiva, quella della nascente "ortodossia", prevalse sul polimorfismo iniziale.

La figura di Noè, dice alle pp. 15-16, è centrale perché Noè è Maometto; essi sembrano scambiarsi i ruoli e Noè rappresenta la figura-chiave per la definizione di quella di Maometto. Ora, poiché è opinione di Segovia che ogni nuova religione rappresenti una variante dialettica della precedente con l'esplicita adesione di un particolare ambiente (p. 18), il nostro Autore ricorda che l'Apocalittica è di origine giudaica, salvo aver poi influenzato il Cristianesimo e l'Islam (p. 21). Giusto: ma vorrei precisare che per creare una nuova religione occorre saper operare una nuova e vincente sintesi, altrimenti si resta a bagno nel brodo di cultura dell'eterno *sectarian milieu*, dal quale sembra sia uscito l'Islam.

Segovia esamina poi la figura (apocalittica) di Noè nella letteratura apocrifa, e ritiene di poter ipotizzare la presenza, a monte di *Enoc I*, di una perduta *Apocalissi di Noè* (pp. 22-26). Esamina poi la narrativa coranica relativa a Noè per trovarvi punti di contatto con la letteratura degli *Apocrifi* (pp. 63-69) e concludere (p. 69) convalidando le premesse dell'indagine: Noè ebbe un ruolo rilevante nell'Apocalittica giudaica e, nei testi, sono notevoli le analogie con la figura di Maometto: è deriso dagli oppositori, può essere anche perseguitato; alle fine però viene sostenuto e anche vendicato da Dio. Questa è la figura di Maometto che emerge dalla *Sīra*, una figura che testimonia del clima apocalittico dal quale emerge l'Islam.

Abbiamo con ciò ripercorso, con nuovi apporti, le ipotesi sulle oscure vicende delle origini; ogni religione, del resto, ha origini oscure, avvolte in un mito che lascia soltanto intravedere i reali eventi. Ho sempre espresso la mia opinione, cioè che una religione è quel che testimonia essere *nella storia* (abituamente

---

<sup>30</sup> L'argomento è stato esposto in *Storia, etc.* alle pp. 1106-1108 sulla scorta di D. Cook. L'Apocalitticismo del primo Islam è visto non soltanto in rapporto con lo slancio di conquista, ma anche col suo permanere nella Shī'a, nella figura del Mahdī apportatore del regno della giustizia. La Shī'a si rivela in continuità con le tensioni del primo Islam, lontana erede delle sue istanze. Per l'Apocalitticismo islamico si veda anche *Storia, etc.*, pp. 831-832.

tante realtà diverse e anche contraddittorie)<sup>31</sup> quindi va intesa per ciò che è *divenuta*, per come si è *rappresentata*, indipendentemente dalla palese inattendibilità *-come fatto-* del suo mito d'origine, che ne costituisce tuttavia il fondamento *ideologico*. Nel caso dell'Islam, pone tuttavia un problema il Corano nella sua versione canonica che nasce al termine di un lungo ciclo di lotte intestine (*Ridda*, uccisione di 'Uthmân, scissioni khâridjita e shî'ita -prima *Fitna*- "anticallifato" di 'Abdallâh ibn al-Zubayr -seconda *Fitna*) e attorno alla cui autenticità si articolò la ribellione shî'ita, creando così sin dall'inizio della storia islamica le premesse per la nascita di una "seconda ortodossia".

Poiché, come sembra scontato, la Shî'a reclama una propria fedeltà al movimento originario -ed è stato autorevolmente affermato che così potrebbe essere- tentar di capire la natura dell'Islam delle origini e le circostanze nelle quali si può ritenere abbia assunto il proprio volto storico, sembra operazione necessaria. Ne abbiamo parlato più volte e ora ci riannodiamo al già detto con due ulteriori contributi. Analogamente a come si è operato riguardo al problema delle origini, non stiamo qui a dirci qualcosa di diverso: si tratta semplicemente di mantenere il filo della continuità narrativa al fine di rendere più lineare il racconto di una vicenda che deve condurci alla comprensione del retroterra shî'ita.

Il primo dei due contributi è quello di G. Dye, *Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, éd. Par C. Brower, G. Dye et A. Van Rompaey, Éd. De l'Un. De Bruxelles 22, 2015, *Problèmes d'histoire des religions*, che aiuta a comprendere il possibile fondamento delle rivendicazioni shî'ite circa la formazione del canone. Dye esamina lungamente gli argomenti sollevati attorno alla reale datazione del testo quale esso ci è noto (il *mushaf*, il libro intitolato "Il Corano"); di ciò abbiamo già parlato e non vi torniamo sopra.

Del suo contributo è viceversa significativo segnalare una premessa generale e la parte conclusiva, nella quale si traccia il quadro ipotetico ma più verosimile degli eventi che hanno portato alla collazione del testo.

La premessa riguarda le circostanze necessarie affinché si formi un Canone: un canone presuppone infatti non soltanto l'esistenza di un testo, ma anche di un centro di autorità (sociale, religiosa, politica) cui venga riconosciuto il potere di far accettare il testo come normativo per la comunità (p. 57). Deve esistere dunque un rapporto di dominio tale da far sì che la canonizzazione di un testo sia indizio una vicenda non tanto *letteraria*, quanto *politica* (ivi).

Questo è un punto rilevante: in presenza di un messaggio profetico non si crea una *ortodossia* se prima, nella nebulosa comunitaria, non condensa un *potere* che, come ogni potere ideologico o religioso che sia, è comunque "*politico*". E poiché un testo canonico è, per definizione, intangibile, ai dissenzienti non resta che denunciarne la quantomeno parziale falsificazione, come fecero gli Shî'iti. (pp. 60-61).

Il punto cui si deve rispondere per quanto concerne il Corano, è dunque quando, come e perché, è nato il *mushaf*. Dopo aver espresso fondato scetticismo nei confronti della vulgata islamica e aver sottolineato l'improponibilità delle datazioni ottenute col radiocarbonio dai più antichi manoscritti, Dye fa un'affermazione assai ragionevole: è un errore sovrastimare l'importanza del Corano nei primi decenni dell'Egira. Come noto, e come abbiamo ricordato altrove in *Storia, etc.*, il Corano è infatti un testo alquanto evanescente sul piano normativo, giuridico; tant'è che la vita della comunità è fondata su una normativa che discende sostanzialmente dalla Sunna, cioè dalla raccolta degli *ahâdith*, di presunti detti e fatti, che inizia in epoca omeyyade con al-Zuhrî e per conto degli Omeyyadi. Di questo e del ruolo progressivamente assunto dalla Sunna sino all'opera di Shâfi'i s'è già detto, e non v'è motivo di tornarvi. Dunque: nei primi decenni dell'Egira il Corano non doveva rivestire un ruolo centrale per la vita della comunità (pp. 77-78) ed è necessario tentar di delineare una storia della sua emersione (pp. 80, sgg.).

Una situazione "pre-canonica" può essere attestata dalle iscrizioni del Duomo della Rocca, con le loro leggere divergenze dal testo trådito; un altro dato da considerare è che le fonti cristiane del VII secolo non parlano del Corano; le cose cambiano dopo il califfato di 'Abd al-Malik (pp. 83-84). Contemporaneamente è cambiato il contesto istituzionale e sociale e i segretari non sono più reclutati tra la popolazione cristiana locale (si ricordi la figura centrale di Giovanni Damasceno).

La decisione della canonizzazione del testo a partire dal messaggio profetico avviene dunque con l'inizio dell'ottavo secolo, ed è opera di 'Abd al-Malik e di Haġġāġ -lo abbiamo già visto; la canonizzazione *effettiva*, secondo Dye, è ancora più tarda: la datazione più alta che egli propone è infatti quella dell'abolizione della *mihna* (848) vicenda della quale ci occupammo e che segna la vittoria della nuova classe degli 'ulamâ'<sup>32</sup> nella lunga lotta per l'autorità religiosa contro il Califfo/Vicario di Dio, ruolo rivendicato dagli Omeyyadi e tentativamente mantenuto dai primi 'Abbāsidi (cfr. *Storia, etc.*, pp. 857-859).

Secondo Dye dunque, il Corano ha avuto dei veri "autori" e non dei semplici compilatori; essi hanno "reinterpretato e riscritto testi preesistenti" (p. 95) in una nuova prospettiva "segnata da rivalità politiche e

<sup>31</sup> La caratteristica che rende un messaggio profetico, quindi una Rivelazione, un approccio al problema umano (quindi anche sociale, di etica, di comportamento, di gestione, di normativa) ben più ampio di ogni teorema della Ragione, è che, parafrasando Goldziher (cit. in Moezzi, voce *Esegesi coranica*, in *Dizionario del Corano*) ciascuno vi può trovare ciò che vi ha cercato. Goldziher aveva a sua volta ripreso il concetto, nelle proprie *Richtungen der islamischen Koranlesungen*, citandolo dal teologo protestante Peter Werenfels.

<sup>32</sup> "Nuova" nel senso che il loro reale ruolo come categoria sociale al tempo di 'Abd al-Malik è assai dubbio (Dye, p. 86). Abbiamo già notato infatti che esso emerge lentamente in contrapposizione al Califfo e con la creazione della *shari'ah*.

religiose e da una preoccupazione di autodefinizione confessionale” (pp. 95-96). Le rivalità sono quelle del primo sessantennio già elencate sopra; l’autodefinizione confessionale riguarda la divisione tra “musulmani” e non musulmani nel neonato Impero, che mette fine alla generica categoria dei *mu'minūn*.<sup>33</sup>

Dye conclude così la sua ricostruzione della formazione del Canone (pp. 99-104). Nulla indica che il Profeta avesse intenzione di raccogliere la Rivelazione in un Libro, tanto più in quanto il suo messaggio apocalittico faceva di lui il profeta della fine del mondo, una fine che avrebbe potuto accadere nel corso stesso della sua esistenza. Il mondo non finì, le sue predicazioni rimasero come *beni testuali* per i suoi seguaci. È possibile che i testi siano stati raccolti già al tempo della prima *Fitna* (656-661) nel cosiddetto “testo di ‘Uthmān”; tuttavia momenti altrettanto importanti di formazione debbono esser stati l’assassinio di Husayn (680; nascita del “partito di ‘Alī” cioè della Shī‘a) e, *soprattutto*, la seconda *Fitna*.

Ora, a me sembra importante sottolineare che, se l’Islam storicamente noto nasce *nel corso di una lotta*, esso si costituisce, per conseguenza, *in funzione di essa*, cioè in funzione della *politica dei vincitori*, degli Omeyyadi, quindi. I canoni si formano, nota Dye a p. 101, “là dove s’incrociano considerazioni relative al testo, al potere, all’identità confessionale comunitaria”. Particolarmente significativa al riguardo egli considera quindi la svolta impressa da ‘Abd al-Malik alla monetazione, riprendendo quella di Ibn al-Zubayr e ponendovi al centro il ruolo profetico di Maometto (la doppia formula della *shahāda* della quale s’è detto). Essa appare in sostituzione della figura fisica del Califfo circondata dall’iscrizione che definisce il Califfo stesso come “servo di Dio e guida dei *credenti*”. La costruzione del Duomo della Rocca con la sua formula antitrinitaria si inquadra in questa delimitazione dei “credenti”: lo Stato di ‘Abd al-Malik è *dichiaratamente* islamico.

La scomparsa della figurazione nella quale il Califfo aveva preso il posto dell’Imperatore bizantino e del Sovrano sassanide è parte di questa politica di scomparsa di simboli non islamici cui si aggiunge, ne abbiamo già parlato, la comparsa di una politica sociale anticristiana (pp. 101-102). Quanto alla lingua degli atti ufficiali, che era rimasta quella greca, essa è ora araba; e musulmani, non più cristiani, sono i funzionari. Quanto ad ‘Abd al-Malik egli diviene, lo abbiamo visto, *Khalīfatū ‘llāh*, “Vicario” di Dio (p. 102).

Siamo in presenza dell’inizio di una storia destinata a durare a lungo, quella di un Medio Oriente e di un Mediterraneo orientati al centro di un progetto imperiale, quello di instaurare in terra il Regno di Allāh: dietro la canonizzazione del Corano c’è la visione dell’Islam come religione *definitiva* (corsivo di Dye) destinata a soppiantare Ebraismo e Cristianesimo (p. 103) Qui una notazione di Dye ci riporta allo studio di Webb citato sopra: la centralità dell’Iraq -con il suo governatore Haḡḡāḡ- nel processo di formazione dell’Islam storicamente noto. A ciò sembra alludere anche il discorso tenuto dal Califfo a Medina nel 695, una richiesta di pacificazione e di appoggio dopo la vittoria su Ibn al-Zubayr.<sup>34</sup>

Che di pacificazione si trattasse, lo mostra l’attiva collaborazione delle *élites* medinesi: ‘Urwa, fratello di ‘Abdallāh ibn al-Zubayr e nipote di ‘Ā’isha, è la fonte essenziale della raccolta di *ahādīth* operata da al-Zuhrī per conto degli Omeyyadi (cfr. *Storia, etc.*, pp. 1086, sgg.) fonte scritturale che affianca il testo canonizzato e lo affiancherà in modo sistematico e decisivo. Questo sforzo, dice Dye, è ben comprensibile alla luce delle nuove ribellioni, come quella di al-Mukhtār nel 687, con le quali ha inizio, dopo Karbalā’, la rivolta shī‘ita. La Profezia si è “exarnata” in un Libro; è quel fenomeno di “illibrazione” di Dio, contrapposto all’Incarnazione cristiana, della quale abbiamo già visto (cfr. *Storia, etc.*, p. 1046).

L’obbiettivo di ‘Abd al-Malik, precisa Dye in chiusura, non è un testo che legittimi gli Omeyyadi, ma “un testo nel quale *tutta* la comunità islamica ed essa *soltanto* possa definirsi” (p. 104, corsivi miei). Siamo così giunti *in medias res* e possiamo iniziare a parlare del nostro argomento: la vicenda della Shī‘a che ne conforma le fondamenta stesse nella ricerca di un mondo “di Giustizia”

La vicenda può vedersi sotto due prospettive: quella dottrinale che segue il conformarsi dell’odierna dottrina con le sue infinite varianti di percorso; e quella degli eventi attraverso i quali quel percorso dottrinale conobbe le proprie prove. Le due storie non possono esser viste separatamente -questo è nella natura delle cose- ma entrambe hanno una propria narrazione che tenterò di condurre il più possibile unitariamente: nei limiti tuttavia delle esigenze di un racconto.

La vicenda della Shī‘a non è infatti una vicenda di “gnostici” e teosofi, “di santi e di poeti”; è anche una vicenda di rivoluzionari che intendevano cambiare il mondo, non certo con la persuasione. La separazione dei due momenti è forse il risultato di quella scuola occidentale che ha guardato alla Shī‘a come a un fenomeno teosofico, profumo mistico di un “Oriente” capace di affascinare un occidente borghese e materialista, e di far

<sup>33</sup> Il fenomeno di auto definizione politica e confessionale dello Stato “islamico” come opera degli Omeyyadi, in particolare di ‘Abd al-Malik, è confermato anche da J. Johns, *Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years*, J.E.S.H.O. 46,4, 2003, a partire dai dati, e *dall’assenza* di dati, archeologici: monetazione, iscrizioni, documentazione amministrativa. Nota Johns (p. 422) che l’apparato centralizzato amministrativo e fiscale è assente al tempo di Mu‘āwīyya e nasce con ‘Abd al-Malik. Il processo nasce -anche sul *coté* zubayride- nel corso della seconda *Fitna*; l’archeologia *non fornisce* documenti che attestino le basi ideologiche del Califfo *prima di allora* (p. 418). Fu in quel periodo, lo abbiamo già visto in vari luoghi, (cfr. la voce ‘Abd al-Malik a p. 1355 di *Storia, etc.*, e, a proposito della *shahāda* col nome del Profeta nella monetazione, si veda p. 1327). L’assenza di dati archeologici relativi a uno Stato *islamico* nel periodo del primo Islam, sino all’ultimo decennio del VII secolo, non deve stupire: lo “Stato islamico” nasce soltanto allora.

<sup>34</sup> Il testo contiene anche un’allusione al *mushaf* di ‘Uthmān che Dye ha ottime ragioni per non ritenere un’attestazione del presunto “Corano di ‘Uthmān”.

presa sui suoi aspetti (apparentemente) non-conformisti. Insomma: su un certo dandysmo intellettuale frequentatore di fumerie d'oppio esoterico.

Il fatto è che gli errori di prospettiva furono favoriti dalla stessa Shî'a quando *si trasformò* in "ortodossia" duodecimana e stabili che il *proprio* passato fosse un caso di "estremismo" che non la riguardava; quando cioè si reinventò un passato *ad hoc*, come ha sempre fatto ogni "ortodossia". La cosa più interessante che scopriremo, è però che la medesima "gnosi" degli estremisti è al fondamento della teologia di "moderati", i quali poterono così pensare il fondamento ideologico della Rivoluzione del 1979.

Che gli Shî'iti avessero di che obbiettare al Corano canonico, lo si comprende di già dalle circostanze che portarono alla canonizzazione, è conseguente perciò che siano stati due importanti studiosi della Shî'a, D. De Smet e M.A. Amir-Moezzi i curatori di un testo dal titolo inequivocabile, *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, Paris, Cerf, 2014, nel quale il problema è stato affrontato da autori diversi sotto profili diversi. Non li esamineremo tutti, limitandoci a quelli che sono d'interesse per il proseguimento di queste note.

Tra questi è da citare in primo luogo l'articolo di J.M.F. Van Reeth, *Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents: Montan et Mani*, che affronta un tema sul quale ci siamo altre volte soffermati, e che appare importante allorché si parla della "gnosi" emergente nella sette shî'ite. Van Reeth pone il problema in una prospettiva che non può ignorarsi: l'Islam che noi conosciamo si è formato nelle tremende lotte che hanno condotto alla formazione della "ortodossia" sunnita: ma i popoli che lo formarono avevano conosciuto altre e diverse tradizioni. Van Reeth cita Mazdakismo, Manicheismo e Mazdeismo, poi si chiede (p. 77) se la *lotta per la sunnizzazione dell'Islam* (corsivo mio) non abbia portato alla scomparsa di elementi costitutivi del primo Islam. Per conseguenza, se quell'elemento diabolico di provenienza estranea, detto dagli eresiologi sunniti *zandaqa*, non fosse in realtà ben interno al mondo oggetto del messaggio profetico, checché ne pensi la tradizione musulmana. Al riguardo egli riprende (pp. 78-79) l'ipotesi di Wansbrough, cioè che l'Islam si sia conformato, così come lo conosciamo, *dopo* la grande espansione araba.

La cosa, vulgata islamica a parte, non deve sorprendere: abbiamo visto che il Corano si canonizza nel passaggio dal settimo all'ottavo secolo, laddove le grandi conquiste risalgono ai primi decenni dell'Egira. Ciò detto, Van Reeth espone tutti quegli elementi, citati più volte anche in *Storia, etc.*, che lasciano riflettere circa le culture religiose sulle quali è maturato o si è affermato l'Islam. Ad esempio: nell'Arabia orientale era presente il Manicheismo; tra le tribù arabe erano diffusi il Cristianesimo, il Giudaismo e lo Zoroastrismo; in Siria era presente il Bardesanimismo (si veda *Storia etc.* nei luoghi indicati *ivi* a p. 786). Dello Yemen e delle sue presenze giudaiche, cristiane e zoroastriane, avevamo detto; sulla Mesopotamia gnostica mi sono ripetuto poco sopra.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> M Asatryan, *Is Ghulât religion Islamic Gnosticism? Religious Transmission in Late Antiquity*, in *L'ésotérisme shî'ite. Ses racines et ses prolongements*, sous la dir. de M.A. Amir-Moezzi, Turnhout, Brepols, 2016, mentre opera tutte le necessarie distinzioni tra il *ghuluww* e lo Gnosticismo *propriamente inteso*, mette in rilievo l'importanza del mondo mesopotamico per la sopravvivenza in esso di numerose sette ancora in epoca islamica; di questo però abbiamo parlato più volte. A tale riguardo mi sembra sia opportuno l'ennesimo, spero definitivo, chiarimento sul tema del rapporto tra la "Gnosi" (o teosofia) islamica e lo Gnosticismo, rapporto che ho sempre negato salvo ricordare che già nella radice giudeocristiana dell'Islam, nella comune cultura religiosa della penisola araba con gli altri Paesi del Medio Oriente, e nella collocazione areale della prima espansione islamica, esistevano tradizioni religiosi-culturali (e fondamento sociale) tali da poter condurre a interpretazioni "gnostiche" della dottrina. Ora, nella terza edizione della *Encyclopaedia of Islam* (E.I.3, 2017-4, pp. 82-86) è apparso l'articolo *Gnosticism* di K. Van Bladel che intende fare il punto sull'argomento; e lo fa non soltanto negando il rapporto tra il *ghuluww* e lo Gnosticismo, ma anche riprendendo l'analisi sin dall'origine del termine "Gnosticismo". Premesso che egli contesta la traduzione dell'arabo *haqîqa* con "Gnosi" (chi scrive lo ha sempre tradotto con "realtà", e *haqq* con "reale" sulla scorta di Corbin ma anche del Lane, vol. 2°, p. 607) ma non quella di *'arîf, ma'rîfa e 'irfân*, che afferiscono alla conoscenza e al conoscitore delle cose divine, cioè alla "gnosi", quindi allo "gnostico", il nocciolo del problema risiede indubbiamente in quest'ultima parola. "Gnostico" è infatti aggettivo o sostantivo afferente tanto alla generica "gnosi" -un atteggiamento di pensiero che non concerne una specifica religione, può svilupparsi in qualunque contesto- quanto allo Gnosticismo, preciso fenomeno *storico* che riguarda le vicende del Cristianesimo, con proprie specifiche connotazioni dottrinali che riguardano *soltanto* la storia del Cristianesimo (*La Gnosi, etc.*, p. 28: "una vicenda storica, non un generico atteggiamento religioso"). Ora, spiega Van Bladel, la categoria dello "Gnosticismo" è messa in dubbio dagli stessi studiosi del fenomeno: affermazione che non sorprende davvero l'estensore di queste righe. Come il lettore ricorderà, il testo di *Storia, etc.* (ma già prima quello di *La Gnosi, etc.*, che è del 1989) ha sempre sottolineato la natura puramente *accademica* della categoria "Gnosticismo" (e di "Gnostici" come di coloro che ne sarebbero i portatori). Sotto questo nome di "Gnostici" (non di "Gnosticismo", termine accademico derivato dal primo, col risultato di rendere un proprio derivato "Gnostici" che, viceversa, ne è all'origine) Ireneo raggruppò dottrine assolutamente disparate che avevano però in comune la negazione della "bontà" di *questo* mondo; e lo fece per ragioni *politiche*: eliminare dal nascente Cristianesimo tutto ciò che ne contraddiceva la *teodicea*, elemento indispensabile di istituzionalizzazione entro le strutture della Ragione classica, quindi della società romana imperiale. Ciò diede origine alla esilarante (mi scuso per il termine, ma a me fa questo effetto) polemica di molti Accademici che, constatando l'evidente eterogeneità delle dottrine, contestarono la competenza degli eresiologi che le avevano raggruppate nell'unica categoria dello "Gnosticismo": categoria inventata dagli Accademici stessi! Ciò che Ireneo intendeva criticare (e deridere) con il termine *gnostikós*, che significa "sapiente", era infatti la presunzione di conoscenza del mondo divino da parte di coloro che volteggiavano in spericolate elucubrazioni teosofiche pur di mettere in dubbio la bontà di *questo* mondo. "Gnostikós", nel contesto della polemica di allora, si potrebbe infatti tradurre con l'ironico "sapientone", con riferimento alla definizione *tranchante* del *Pastore di Hermas* cit. in *La Gnosi, etc.*, a p. 119 "incomprensibili e arroganti, infatuati di se stessi, volendo saper tutto, tutto ignorano". Da questa polemica, che ruota attorno alla teodicea e che ha un chiaro fondamento *sociale* (che *questo* mondo non sia né "giusto" né "buono", evidentemente può dirlo chi lo subisce, non chi lo gestisce) è nata poi l'*invenzione* dello "Gnosticismo". Van Bladel, come dicevo, partendo da autori che recentemente hanno messo in dubbio (finalmente!) la categoria dello Gnosticismo (Williams, 1996; Brakke, 2011) nega -giustamente- rapporti tra questo e la "gnosi" islamica; cosa che, in *Storia, etc.*, era stata fatta (pp. 1253-1254) sulla scorta delle osservazioni di Stoyanov. Per non dire della critica al funambolico uso di "gnosticheggiante" (*ivi*, p. 1174) usato da alcuni autori per tentar di coniugare l'evidenza della differenza con l'ormai acquisita abitudine di riferire la generica "gnosi" allo specifico "Gnosticismo" del primo Cristianesimo; tutto ciò perché "gnostico" come *attributo*, è termine che può riferirsi tanto alla pratica della gnosi quanto alla pratica dello Gnosticismo, emergenza storica del primo

Nel suo lungo elenco Van Reeth ricorda anche (pp. 98-99) la presenza del Montanismo nelle provincie arabiche dell'Impero bizantino; e il Montanismo, del quale s'è parlato in *Storia, etc.*, fu una di quelle "eresie" fondate sull'originario impulso messianico del primo Cristianesimo, che sosteneva la ripetitività del fenomeno profetico.<sup>36</sup> Il Mazdakismo poi, era presente nella stessa Mecca (p. 97; cfr. *Storia, etc.*, p. 118).

Tutto ciò va oltre i nostri più limitati obbiettivi d'indagine, ma conforta la tesi sempre sostenuta, la presenza di una componente "gnostica" già nel fondamento dell'Islam, ciò che rende meno estranea all'Islam la "gnosi" shî'ita, ivi comprese tutte le sue espressioni note come *ghuluww*: oltre a rendere non necessariamente "iranico" il fenomeno (cfr. le osservazioni di Scarzia Amoretti e altri nella nota 1 a p. 194 di *Storia, etc.*). Del resto, Van Reeth si occupa anche di esaminare a lungo (pp. 113-136) i testi montanisti e manichei, sempre con l'obbiettivo di trovarvi analogie con il testo coranico, nel quale crede di scorgere una loro esegesi (p. 137).

Apertamente orientati a discutere lo specifico problema della Shî'a sono i due articoli di Amir-Moezzi e di De Smet contenuti nel medesimo volume. Il primo, *Al-Šaiḥ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran*, tratta dell'atteggiamento degli imâmiti nei confronti del Corano. Sottolineo *imâmiti*, piuttosto che shî'iti, perché la posizione di Moezzi tende a valorizzare l'elemento *religioso* della Shî'a, mettendone un po' in ombra quello *politico*. Sono perciò, secondo lui, ragioni "storiche e religiose" (p. 201) a condurre gli imâmiti, in epoca bûyide, ad abbandonare progressivamente la denuncia della contraffazione sunnita del Corano (pp. 202-203). Prima di allora la tesi della contraffazione era stata prevalente nel mondo shî'ita, e al tema erano state dedicate molte opere;<sup>37</sup> tuttavia la fine dell'emarginazione conseguente all'avvento dei Bûyidi portò rapidamente, dopo la nascita dell'imâmismo duodecimano, all'abbandono della contestazione; ne darà atto Ibn Bâbûya († 991) che apertamente accetterà, per la propria comunità, il testo trådito (p. 205).<sup>38</sup> La scelta non fu tuttavia recepita dall'intera comunità duodecimana, è il caso di al-Mufīd che, posteriore a Ibn Bâbûya, mantenne l'antica posizione shî'ita circa la falsificazione del Corano.

Il secondo di questi articoli, *Le Coran: son origine, sa nature et sa falsification*, fa riferimento alle tesi ismailite, nelle quali si assiste non tanto ad una contraddizione del testo trådito, quanto ad una sua lettura esoterica che ne contestualizza e storicizza i limiti di attualità; il Corano stesso poi, verrà abrogato quando

---

Cristianesimo. Accertato dunque -spero definitivamente grazie all'autorevolezza della *Encyclopaedia of Islam*, che la "gnosi" islamica non ha a che vedere con lo "Gnosticismo" cristiano; acclarato che non esiste la "confusa categoria" dello "Gnosticismo islamico" (Van Bladel, p. 85) sia tuttavia concesso di continuare a parlare di "Gnosi islamica", magari con l'uso del virgolettato come ho fatto abitualmente: se non altro perché "Gnosi" -come diceva a proposito di "Gnosticismo" Morton Smith nella sua polemica da me citata alle pp. 26-27 di *La Gnosi, etc.* e da Williams ricordata a chiusura del proprio testo- è ormai un "brand name with a secure market": forse precisamente a causa della sua vaghezza. Le differenze non possono tuttavia far ignorare le somiglianze, perché tutte le "gnosi" mostrano delle necessarie convergenze innestate dal loro fondamento (nella frustrazione sociale?): ad esempio, la divinizzazione dei loro protagonisti. Perciò ricordo di aver usato anch'io, trattando del *ghuluww* e del fenomeno alchemico, che tanto nell'Islam quanto nel Cristianesimo prevede la possibilità di divinizzazione dell'adepto (trasformazione in Imâm, ovvero "cristificazione") il termine "Gnosticismo" come termine di paragone (brand name with a secure market?). Comunque siamo in entrambi i casi, e ancor più la cosa è evidente nell'Ismailismo, dinanzi a strutture ontologico-cosmogoniche *neoplatoniche*: un dato culturale di fondo che dovrebbe far riflettere. Ho infatti sottolineato a suo tempo come il "neoplatonismo" sia originario della religiosità mediorientale (e non a caso il primo "neoplatonico" fu Filone) che da Plotino in poi fu adattato nelle categorie del pensiero greco. Dopo di allora è rimasto il percorso obbligato per chi tentasse di dare una spiegazione "razionale" della Creazione e del rapporto tra Dio e il mondo: con tutti gli inconvenienti del caso allorché esso si rivela il fondamento di rivendicazioni sociali, anche antinomiche, comunque eversive dello *status quo*. Perciò, ferme restando le distinzioni, ferma restando la mancanza di connessioni dirette, ferma restando l'estraneità all'Islam di qualunque ipotesi diteista, fermo restando che "Gnosticismo" non può essere nulla di più che un "brand name", non trovo scandaloso il paragone tra Gnosticismo e *ghuluww*. C'è in comune il sottofondo sociale di chi non ritiene di vivere nel migliore dei mondi possibili e tenta di darne una ragione come può.

<sup>36</sup> Nel Montanismo, si ricorderà, avevano un ruolo le profetesse; e di profetesse in Arabia ai tempi del Profeta, è giunta notizia: Van Reeth ne parla esplicitamente a p. 107. Le sue tesi sembrano mostrare convergenze con quelle di Webb (cfr *supra*) circa i fenomeni di "arabizzazione" dell'Islam e di "islamizzazione" del mondo arabo, avvenuti nel tempo.

<sup>37</sup> La tesi iniziale degli Shî'iti era stata di considerare l'esistenza di un altro Corano, quello "vero", custodito da 'Alī. L'argomento è trattato in Kohlberg, E. - Amir-Moezzi, M.A., *Revelation and Falsification. The kitāb al-qir'āt of Ahmad b. Muhammad al-Sayyārī*, Leiden-Boston. E.J. Brill, 2009, nella sua parte introduttiva. Gli Autori ricordano (p. 2) che il concetto di falsificazione di un testo sacro preesiste all'Islam, e che gli Shî'iti avrebbero potuto ereditarlo da una delle tante sette "gnostiche" del Medio Oriente; e che le vicissitudini del testo, delle quali abbiamo parlato, avvaloravano indubbiamente le possibilità della falsificazione. Si sarebbe trattato di un certo numero di omissioni che avrebbero caratterizzato il testo "di 'Uthmān", dal quale sarebbero scomparsi i passaggi relativi al presunto ruolo di 'Alī quale erede designato del Profeta. Si noti che gli Autori citano in parallelo tutti i dubbi degli studiosi occidentali (già citati più volte in *Storia, etc.*, e nuovamente qui) sulla corrispondenza tra il testo trådito e la predicazione originale. Questa posizione degli autori shî'iti, come abbiamo ricordato sopra, venne meno progressivamente in epoca bûyide quando si assisté, per evidenti ragioni di convenienza *politica*, alla "normalizzazione" della Shî'a e alla presa di distanza del suo *establishment* dalle manifestazioni rivoluzionarie classificate come "estremismo" (*ghuluww*). Kohlberg e Moezzi definiscono il cambiamento come passaggio dalla tradizione esoterica ad una razionalistico-giuridica: su questo torneremo *infra*. M.M. Bar-Asher, *Variant Readings, etc.*, cit. in nota 7 *supra*, esamina le tradizioni imâmiti relative a presunte eliminazioni, cambiamenti, etc., operate dagli Omeyyadi sul testo (presunto) originario, elencando esplicitamente le divergenze testuali. Bar-Asher nota tuttavia che al rigetto del testo canonico, avvalorato anche da tradizioni attribuite al 6° Imâm, fece seguito la sua accettazione in epoca bûyide, quando la Shî'a fu ufficialmente legittimata (p. 41) e non fu ritenuto opportuno uno scontro con il Sunnismo (p. 49). Un particolare interessante sulla natura della disputa viene messo in luce a p. 46: nonostante la denuncia di falsificazione del testo, le numerose varianti shî'ite non furono mai "canonizzate" ad opera della Shî'a. Si dà soltanto il caso di un Corano rinvenuto in India, nel quale, accanto alle varianti, appaiono anche due *sûwar* (pl. di *sûra*) apocriefe nelle quali è attestato il mandato di Maometto ad 'Alī.

<sup>38</sup> Sull'argomento si veda anche quanto riportato nella nota 7, *supra*. Segnala Amir-Moezzi (p. 207 in nota 2) che lo stesso Khomeyni tornò sull'argomento della falsificazione in un passaggio del suo *Kašf al-asrâr (Svelamento dei segreti)* poi espunto dopo la Rivoluzione.

giungerà il *Qâ'im*, il Resurrettore.<sup>39</sup> Di questo e d'altro parlammo già a proposito dell'Ismailismo nizârîta, quindi non insisto sul pur notevole saggio di De Smet.

Quel che mi sembra opportuno segnalare è che un qualche fondamento nella denuncia shî'ita doveva pur esserci: in un vecchio suo articolo sulla Shî'a zaydîta, A. Jeffery<sup>40</sup> notava, a p. 249, che la denuncia shî'ita del testo "di 'Uthmân" fu molto precoce e forse non infondata, visto che l'ortodossia sunnita dovette inventare delle tradizioni nelle quali 'Alî esprimeva la propria incondizionata approvazione del testo.

In effetti la denuncia shî'ita andava al di là delle presunte contraffazioni del Corano: essa riguardava la legittimità stessa dei primi tre Califfi, che avrebbero sottratto ad 'Alî la successione cui era stato destinato dal Profeta. Questa ha tuttavia l'aspetto di una "storia" inventata in epoca posteriore, e il problema della nascita di un "partito di 'Alî" sembra piuttosto riguardare la piega che prese la comunità dopo l'avvento del potere qurayshita. Come ricordato in *Storia, etc.*, pp. 1055-1056, i protagonisti del primo Islam (gli *ansâr*, ma non soltanto) videro il proprio ruolo marginalizzato dal ritorno dal vecchio potere contro il quale avevano combattuto: e fu tra loro, dopo l'assassinio di 'Uthmân, che nacque il sostegno ad 'Alî.<sup>41</sup>

*Il sostegno nacque dunque in nome di una rivoluzione tradita e di un richiamo alle origini dell'Islam -l'instaurazione di un nuovo ordine religioso in luogo del vecchio ordine tribale. Soltanto in seguito inizierà l'elaborazione ideologica che conduce alle concezioni imâmite.*<sup>42</sup>

In questo senso, nel senso del richiamo al nuovo ordine scaturito con la religione del Profeta, è comprensibile il richiamo ad 'Alî, e successivamente al figlio Husayn, figlio della figlia del Profeta: un richiamo che ha un sapore politico di per sé, di richiamo alla fedeltà verso una rivoluzione religiosa e perciò anche sociale, che non necessitava dei fondamenti esoterici elaborati soltanto in epoca posteriore.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Della figura del *Qâ'im* abbiamo parlato in vari luoghi di *Storia, etc.* M.M. Bar-Asher, *Outlines of Early Ismâ'îli-Fâtimid Qur'an Exegesis*, J.A., 296,2, 2008 nota la scarsa esegesi ismailita, ciò che si comprende alla luce di due principi. Il primo è che per gli Ismailiti, contrariamente alla dottrina duodecimana, un Imâm è *sempre* presente; il secondo è che il commento riguarda soltanto quei passi che si prestano ad una interpretazione esoterica, ad una scoperta del *bâtin* sotto lo *zâhir*. Importanti sono poi quei passi la cui interpretazione esoterica può portare a convalidare la dottrina ismailita. Nell'esegesi ismailita si deve anche tener conto che essa è tendenzialmente un segreto destinato agli iniziati (p. 275) similmente a quanto accade tra i Drusi (la cui dottrina deriva da quella fâtimida, cfr. *Storia, etc.*, pp. 1189-1191) e i Nusayrîti. Un punto in comune tra l'esegesi imâmite e quella ismailita è comunque rappresentato dall'ostilità verso i primi tre Califfi; Bar-Asher ricorda che proto-imâmite e proto-ismailiti vissero fianco a fianco in Iraq (p. 282); ma questa è storia che già conosciamo.

<sup>40</sup> *The Quran's Reading of Zayd b. 'Alî*, R.S.O., 16, 1936.

<sup>41</sup> Si veda anche M. Yazigi, *'Alî, Muhammad and the ansâr: The Issue of Succession*, J.S.S., 53,2, 2008, p. 302: il peggioramento delle condizioni dei protagonisti del primo Islam sotto Abû Bakr, 'Umar e 'Uthmân genera l'appoggio ad 'Alî. Sul fronte Sufyânide la risposta fu l'azione di Mu'âwiyya (culminata a Siffin e con l'uccisione di 'Alî) che strinse un patto di potere con 'Amr ibn al-'Âs; cfr. A. Marsham, *The Pact (Amâna) between Mu'âwiyya ibn Abî Sufyân and 'Amr ibn al-'Âs (656 or 658 c.e.): "Documents" and the Islamic Historical Tradition*, J.S.S., 57,1, 2012. Marsham ritiene si possa dare un certo credito all'autenticità del documento tradito.

<sup>42</sup> Su questo punto debbo ritenermi in dissenso con la tesi espressa da importanti studiosi della Shî'a quali M.A. Amir-Moezzi e Ch. Jambet, che nel loro *Qu'est-ce que le shî'isme?*, Paris, Cerf, 2014, invocano l'esoterismo del *bâtin* e dello *zâhir* come "visione del mondo" originaria che genera la shî'a (cfr. Cap. primo: *Origine e visione del mondo*). Ciò porta diritto alla primogenitura duodecimana nel movimento facendola apparire come fenomeno originario; laddove, al contrario, essa fu il prodotto di circostanze storiche successive. Per conseguenza, nel capitolo successivo le manifestazioni della shî'a che precedettero la svolta duodecimana (le varie rivolte a partire dai seguaci di Muhammad ibn al-Hanafiyya, lo Zaydismo, e tutti i movimenti che verranno in seguito considerati "ghuluww") vengono declassate a fenomeno effimero che non interessa indagare (p. 41, in nota 1). È appena il caso di ricordare che, a porre l'imâmismo alle origini, è an-Nawbakhtî in epoca bûyide, in ciò seguendo la logica di tutti gli eresiologi per i quali la "ortodossia" è sempre all'inizio; né potrebbe essere diversamente. Si ricorderà che, al contrario, la linea duodecimana inizia a prender corpo soltanto nell'ottavo secolo con il 6° Imâm, e soltanto grazie al suo personale prestigio, per poi affermarsi tra il IX e il X secolo. Per gli altri shî'iti -i non duodecimani- "Imâm" era chiunque avesse innalzato la bandiera della rivolta contro gli Omeyyadi. Ne risulta così una storia edulcorata della Shî'a che rende comprensibile la rivoluzione khomeynista soltanto come esito di una deriva clericale iniziata con la scuola *usûli* in epoca safavide; deriva che rappresenterebbe un tradimento della natura puramente teosofico-esoterica delle origini (cfr. la diversa posizione della Bayhom-Daou nella nota 43 *infra*). Mi sembra importante non confondere l'attesa apocalittica segnalata dallo stesso Moezzi (cfr. la precedente nota 19) con l'esoterismo "gnostico". Il punto è precisamente qui: *le origini della Shî'a duodecimana non sono le origini della Shî'a*, la Shî'a nasce prima della sua versione duodecimana, e non nasce duodecimana, nasce politica; la vicenda "teosofico-esoterica" narrata da Moezzi e Jambet non soltanto viene dopo, come presa d'atto di una sconfitta: ma nasce nel *ghuluww* come pensiero eversivo che fiancheggia l'ambiguo quietismo degli Imâm\*; soltanto in seguito esso verrà addomesticato nella nascente teologia duodecimana. Su questo non sembrano aver dubbi gli stessi Autori i quali notano, a p. 62 in nota 1 che le grandi figure dell'estremismo hanno tesi che si ritrovano nell'insegnamento "ufficiale, sedicente moderato" e che perciò non è chiaro il ruolo dei *Ghulât*; e a p. 65 che i più "esoteristi" tra i discepoli di Dja'far sono tra i più rivoluzionari sul piano politico. Il corsivo è mio e tende a sottolineare il ruolo dell'esoterismo come evoluzione ideologica di una politica che aveva perso la lotta per il potere (\* evito il plurale *a'imma* perché inusuale nella saggistica; purtroppo la lingua italiana non consente di creare i plurali, come in inglese e francese, con l'aggiunta di una semplice "s" finale: "Imâm\*s").

<sup>43</sup> "'Alî's party' did not take on religious characteristics until after the catastrophe of Karbalâ, that is, not until it failed politically": così scrive H. Halm, corsivo suo, in *Shî'a Islam. From Religion to Revolution*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1997, p. 16. Faccio notare il rapporto posto da Halm tra sconfitta politica e inizio del movimento religioso-esoterico; anche chi scrive ebbe occasione di mettere in relazione esoterismo e sconfitta. "It is significant that under al-Baqir's successor al-Sadiq, the sectarian doctrine of the Imamate was formulated": così A.A. Sachedina, *Islamic Messianism*, cit. in *Bibl.* a p. 1351 di *Storia, etc.*, p. 14. Nella successiva p. 15, Sachedina afferma poi: "The belief that the Imams were the 'speaking (al-natiq) Qur'an' who knew the esoteric interpretation of the Book, most probably began during al-Baqir's time". Nota inoltre Sachedina che soltanto con il 6° Imâm e i suoi successori nasce l'idea di un ruolo messianico degli 'Alîdi. A p. 6, Sachedina aveva inoltre affermato che soltanto gradualmente il ruolo degli 'Alîdi nell'Imâmato divenne un fatto religioso e, a p. 10, che furono i Kaysâniti i primi a conferire un ruolo messianico all'Imâm. L'uccisione di 'Uthmân e la proclamazione di 'Alî nel 656, furono conseguenza della mancata realizzazione del "giusto" ordine promesso, che aveva infiammato i seguaci del primo Islam (p. 4). Vorrei sottolineare al riguardo che sino ad Husayn, i contendenti alla successione di 'Alî sono figure politicamente in causa: Hasan, il primo figlio, che rinuncia a favore di Mu'âwiyya e muore nel 670; Mu'âwiyya che muore nel 680, l'anno stesso nel quale suo figlio Yazid I uccide a Karbalâ il secondo figlio di 'Alî, Husayn, che, contrariamente al fratello Hasan, si era ribellato in nome dell'eredità paterna. Yazid I muore a sua volta nel 683, l'anno stesso nel quale si proclama Califfo nello Hijâz ibn al-Zubayr; gli succede il figlio Mu'âwiyya II che però viene

Non mi trattengo sulla vicenda delle insurrezioni shî'ite che ho già raccontato altrove, per una cui esposizione sintetica, ancorché non simpatica, posso rinviare a W.F. Tucker, *Mahdis and Millenerians. Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, Un. Press, 2007;<sup>44</sup> mi limito a brevi cenni sulla scorta della ricerca di M.A. Buyukkara, *The Imâmî-Shî'î Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzim and 'Alî al-Rîdâ*. Thesis submitted to the Un. of Edinburgh for the Degree of Doctor of Philosophy, June 1997, che ha il pregio di condurci sino all'ottavo Imâm e oltre, un periodo molto importante per l'evoluzione del futuro partito duodecimano.

Buyukkara ricapitola molto brevemente, sostanzialmente sulla scorta di an-Nawbakhtî, gli episodi di rivolta che vanno da al-Mukhtâr (684-687) all'insurrezione di al-Nafs al-Zakiyya (762) -vicende sulle quali non torno- notando come i cardini dell'esoterismo shî'ita (*ghayba* e *radj'a*, fondamentali per la concezione duodecimana) siano stati posti da al-Mukhtâr; senza contare il concetto di Mahdî che sorregge la plurisecolare speranza in un mondo "giusto" a venire. Ulteriori concetti matureranno ancora nel *ghuluww*: l'impeccabilità (*ma'sum*) dell'Imâm, la trasmigrazione delle anime (*tanâsukh*) e la condanna dei primi tre Califfi.

Due cose sono da notare. Dopo Husayn, il movimento shî'ita si riconobbe in Muhammad ibn al-Hanafîyya, non in 'Alî Zayn al-'Âbidîn; e la linea husaynide, se si eccettua Zayd ibn 'Alî, fratello di Muhammad al-Bâqir, rimase sempre defilata dagli eventi. La Shî'a come partito rivoluzionario eternamente sconfitto, partito di martiri, maturò altrove.

Secondo Buyukkara, la depoliticizzazione della linea 'alîde-husaynide messa in atto dal 6° Imâm (si ricordi il suo rifiuto di partecipare ai movimenti 'alîdi avvenuti in contemporaneità o subito dopo la rivoluzione 'abbâside) ebbe il risultato di salvare la linea husaynide dalle persecuzioni 'abbâsidi (p. 39). Egli tuttavia non manca di ricordare quanto abbiamo già notato in *Storia, etc.*: la non chiara vicinanza di "estremisti" suoi discepoli, che gli attribuirono dottrine da lui respinte (p. 41).

Dja'far al-Sâdiq tenne dunque una linea che, come quella del padre, anche lui con un *entourage* di "estremisti", sembra orientata ad una continua dissimulazione, a negare cioè la paternità dell'esoterismo eversivo che circolava nel suo ambiente. Ricordo in particolare, e ne fa cenno anche Buyukkara, il suo rapporto con il fiorire dell'alchimia spirituale di Jâbir ibn Hayyâm; lo ricordo perché già in *Storia, etc.* abbiamo avuto modo di apprezzare il carattere ereticale/eversivo di questa disciplina.

Ciò premesso Buyukkara entra nel vivo della propria ricerca, l'epoca del 7° e dell'8° Imâm "uno dei periodi più importanti nella formazione della Shî'a duodecimana" (p. 45).<sup>45</sup> Abbiamo visto a suo tempo la crisi che interessò il movimento alla morte di al-Sâdiq; crisi di successioni contestate, nascita dell'Ismaismo e della Shî'a settimiana: i tratti rivoluzionari della Shî'a erano dunque ancora ben vivi sotto la *taqiyya* della linea ufficiale.<sup>46</sup>

---

sconfitto (e muore) l'anno dopo, nel 684, ad opera di Marwân, che muore, a sua volta, nel 685 lasciando il posto di Califfo in Siria ad 'Abd al-Malik il quale, a sua volta, eliminerà il rivale Ibn al-Zubayr nel 692, inaugurando così il Califfo Omeyyade. Scomparsi i contendenti diretti, i pretendenti 'alîdi non potranno che combattere in nome di una ideologia che inizia a pretesare: ma è interessante notare che a farlo non saranno gli husaynidi. Il primo movimento è quello dei *tawwâbîn*, i "pentiti" (di non aver aiutato Husayn) nel 684, ma il primo con una ideologia "esoterica" è quello di al-Mukhtâr nel 687, in nome (non è chiaro se per conto) di Muhammad ibn al-Hanafîyya considerato 4° Imâm (la consacrazione di 'Alî Zayn al-'Âbidîn in quel ruolo è controversa sino all'avvento del di lui figlio, Muhammad al-Bâqir, come 5° Imâm). L'eredità della rivolta passa poi ad Abû Hâshim, il figlio di Muhammad; ma di questo e di tutte le altre rivolte, e del loro "esoterismo", abbiamo già fatto cenno, e tutte appartengono al cosiddetto *ghuluww*. Là nasce l'esoterismo al quale attingeranno i Duodecimani per elaborare la propria teologia al tempo dell'Occultamento dell'ultimo Imâm. T. Bayhom-Daou, *Hishâm b. al-Hakam (d. 179/795) and the Doctrine of Imâm's Knowledge*, J.S.S., 48,1, 2003 ricorda a p. 76 l'origine tarda (con il 7° Imâm, *et pour cause!*) della fondamentale (per i Duodecimani) dottrina del *nass*, la trasmissione dell'imâmato per designazione (paterna). A p. 83 in nota 47 ricorda anche la complessa elaborazione della dottrina dell'infallibilità dell'Imâm, alquanto dubbia in presenza di Imâm divenuti tali in età infantile (il 9° e il 10°); etc. La stessa Autrice ha anche avanzato l'ipotesi che il *ghuluww* dell'ottavo secolo fosse "gnostico" soltanto nella propaganda imâmica di Nawbakhtî (cfr. *The Second Century shî'ite gulât were they really Gnostic?*, J.A.I.S., 5, 2003-2004). Comunque sia sembra si possa affermare che: 1) a prescindere dal mitico 'Abdallâh ibn Sabâ', le prime dottrine esoteriche appaiono con al-Mukhtâr e con i Kaysâniyya; 2) in tal caso siamo nell'ambito del *ghuluww*, come lo saremmo anche dando credito al movimento dei sabâ'iyya; 3) la linea 'alîde con Hasan (peraltro rinunciatario) e Husayn invocava un diritto connesso al ruolo del padre nella rivoluzione islamica e alla discendenza materna dal Profeta, quindi al ruolo di *eredi della Rivoluzione*; 4) al contrario, al tempo della *ghayba*, l'Imâmismo assumerà, nella propria teologia, l'esoterismo del *ghuluww* opportunamente rimodellato in termini *quietisti*; 5) del resto, come vedremo ancora, la linea "estremista" e quella imâmica si dividono *chiaramente* soltanto in epoca bûyide; negli anni del 5° e 6° Imâm la reciproca estraneità, benché proclamata, non è del tutto chiara. Naturalmente, si può partire anche da punti di vista diversi; ad esempio M.O. Pierce, *Remembering the Infallible Imams: Narrative and Memory in Medieval Twelver Shi'ism*, Dissertation submitted, etc., Boston Un., 2013, alle pp. 18-19 esprime un interesse minore per i "fatti" e viceversa un interesse specifico per la Shî'a come costruzione *letteraria* di una memoria collettiva. Si tratta senz'altro di una scelta comprensibile come campo d'indagine, ma la realtà delle origini non può, a mio avviso, essere sottovalutata, altrimenti si torna all'obiezione che muovevo nella precedente nota a Moezzi e Jambet: si perde di vista la coerenza della rivoluzione khomeynista con le eterne attese del popolo shî'ita.

<sup>44</sup> Non simpatica: Tucker prende a proprio modello il testo di N. Cohn sulle eresie del nostro Medioevo, *I fanatici dell'Apocalisse*, del quale credo di aver mostrato a suo tempo la totale inaccettabilità, in primo luogo sul piano *scientifico*: l'Autore fonda il proprio giudizio storico sugli "eretici" in base ai soli documenti d'accusa degli eresiologi assunti alla lettera come "verità" storica. Cfr. *Storia, etc.*, p. 981, e le note 89, 90, 91 a p. 160, *ivi*.

<sup>45</sup> Colgo l'occasione per ricordare quanto segnalato in *Storia, etc.* a p. 1164 sulla scorta di Kohlberg: il termine "duodecimani" appare soltanto verso il 1000. Lo ribadisce Kohlberg nel suo articolo *Early Attestations of the Term 'Ithnâ 'Ashariyya*, J.S.A.I. 24, 2000, nel quale conclude (p. 353) che non c'è evidenza che il termine sia stato usato durante l'occultamento minore (874-941); prima di allora la definizione usata per i futuri Duodecimani era quella di "Shî'iti" o di "Imâmiti" (*ivi*).

<sup>46</sup> T. Bayhom-Daou, *The Imam's Knowledge of the Quran according to al-Fadl b. Shâhdân al-Nisâbûrî*, B.S.O.A.S., 64,2, 2001 ricorda la posizione di Hodgson, *How did the Early Shî'a, etc.* cit in Bibl. a p. 761 di *Storia, etc.*, secondo il quale l'interazione tra *ghuluww* e

Questa crisi è verosimilmente da connettersi con la situazione di sostanziale fallimento nella quale la *leadership* husaynide aveva condotto la shî'a: il rifiuto del 6° Imâm di appoggiare, nel 762, la rivolta degli hasanidi Muhammad (al-Nafs al-Zakiyya) e Ibrâhîm b. 'Abdallâh, aveva definitivamente consegnato agli 'Abbâsidi la vittoria nella rivolta anti-omeyyade. Eppure, anche in quella circostanza si assistette ad un comportamento ambiguo, perché della rivolta avevano partecipato due figli di Dja'far, 'Abdallâh e Mûsâ (che fu poi il 7° Imâm). Non solo: vi parteciparono anche Husayn b. Zayd b. 'Alî e suo fratello, due figli del fratello di Muhammad al-Bâqir che si era ribellato nel 740 dando origine alla shî'a zaydita, e che erano stati adottati da Dja'far dopo la morte di Zayd. Dunque ben quattro membri della famiglia del 6° Imâm, formalmente quietista ma difficilmente estraneo alla faccenda, tanto che dovette esserci un accordo segreto tra lui e Muhammad b. 'Abdallâh (Buyyukkara, pp. 96-97); e tant'è che gli 'Abbâsidi decisero di tenere sotto stretto controllo la famiglia dopo la morte di Dja'far (ivi, p. 107).

Quanto *ghuluww* circolasse attorno alla dinastia husaynide lo si vede bene da ciò che accadde dopo la morte di Dja'far. Come noto, una parte dei suoi seguaci sostenne l'imâmato di Ismâ'il, peraltro premorto al padre che -si dice- lo aveva nominato proprio erede (ma ci fu chi disse che ci aveva ripensato perché il ragazzo era amante del vino); la vicenda non è chiara e ne abbiamo già parlato perché da lì nasce l'Ismailismo con tutte le sue future versioni: Qarmati, Fâtimidi, Nizârîti, Tayyibiti (q.v.).

A sostenere Ismâ'il, che, in vita, era stato in contatto con i Khattâbîti, c'erano i Kaysânîti.<sup>47</sup> Mûsâ e 'Abdallâh, detto al-Aftah per la sua testa; alla morte di Dja'far si proclamarono entrambi Imâm, il primo sostenuto dai kaysânîti, il secondo dai mu'ammariyya (q.v.); 'Abdallâh però morì soltanto 70 giorni dopo la morte del padre. Interessante notare che, a sostenere Mûsâ, vi fosse Mufaddal al-Djufî, personaggio che già conosciamo, il cui nome è legato ai noti testi "gnostici" ed eversivi studiati da Halm.<sup>48</sup>

La morte del 6° Imâm segnò la frammentazione delle varie anime che componevano la Shî'a imâmîta;<sup>49</sup> quelle rivoluzionarie che si incanalavano nei vari esiti settimiani, e quelle che si articolavano lungo le varie possibili vie di successione all'imâmato di Dja'far. Nota Buyyukkara il consolidarsi dell'ipotesi che l'imâmato potesse essere oggetto di successione tra fratelli, grazie all'antecedente di Hasan e Husayn: un'ipotesi che ebbe conseguenze in tempi successivi allorché, alla morte dell'undicesimo Imâm, vi fu il tentativo di continuare una vicenda ormai agli sgoccioli con Dja'far, fratello di Hasan al-'Askarî. Vinse l'*establishment* con la proclamazione dell'Occultamento, che consegnò il ritorno salvifico dell'Imâm/Mahdî ad un imprecisato futuro e la gestione della comunità alla prudenza dei notabili.

Interessante anche il caso dei cosiddetti waqîfîti (q.v.) un'opzione emersa in varie circostanze alla morte di un Imâm, in questo caso consolidatasi sia attorno al 6° Imâm, sia attorno ad 'Abdallâh al-Aftah. Questa tendenza a negare la realtà di una morte trasformata in occultamento foriero di un ritorno (*ghayba* e *radj'a*, dottrine di vecchia data) aveva una sua ragione molto terrena nella rete dei collettori finanziari del defunto Imâm, che avevano interesse a trattenere in nome e per conto del defunto ciò che avrebbero dovuto versare nelle

---

Imâmismo rimane un aspetto oscuro di queste vicende. L'Autrice cita anche l'opinione di Moezzi circa il carattere inizialmente esoterico dell'Imâmismo. La natura divina della conoscenza dell'Imâm, secondo lei, non faceva parte inizialmente della dottrina imâmîta; prima dell'Occultamento, sostiene a p. 190, si reputava che la conoscenza dell'Imâm fosse fondata su una trasmissione diretta ricevuta dal Profeta; l'idea di una conoscenza divina nasce nel *ghuluww*. D. Buckley, *On the Origins of shî'i Hadith*, The Muslim World 88,2, 1998, sottolinea la natura eterogenea dello shî'ismo pre-'abbâsîde, ciò che fa pensare ad una relativa assenza di dottrina consolidata. Quanto al movimento, esso era genericamente talibide, includeva cioè, oltre agli hasanidi, anche i dja'farîdi, cioè i discendenti del fratello di 'Alî. Il rappresentante del movimento era definito al-Rîdâ (al-Rîza, in persiano) cioè il prescelto (della famiglia del Profeta): stesso titolo usato dall'ottavo Imâm quando al-Ma'mûn lo scelse come proprio erede. Buckley ricorda inoltre come anche *leaders* hasanidi e dia'farîdi ebbero il proprio stuolo di seguaci nella galassia shî'ita. La linea quietista del 5° e 6° Imâm si rivelò infine vincente con il fallimento di una rivoluzione, quella 'abbâsîde, che non inaugurò l'atteso Regno della Giustizia; ne emerse la sistematizzazione di una dottrina e la definizione di una "ortodossia", quella duodecimana.

<sup>47</sup> Per tutte queste sette di *Ghulât* rinvio a *Storia, etc.*, per il tramite dei suoi Indici analitici.

<sup>48</sup> Su Mufaddal si veda M. Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam. The Origin and the Evolution of Mufaddal Tradition*, A dissertation presented, etc. Yale Univ., May 2012. Asatryan ha potuto mostrare che non fu Mufaddal l'autore dei testi "gnostici" a lui attribuiti, e che la sua demonizzazione come arcieretico fu un evento tardo (p. 59). Quel che è interessante nell'analisi di Asatryan è la chiara evidenza della normale convivenza, nella Shî'a attorno alla famiglia husaynide, di elementi "estremisti" e "quietisti" (p. 60) condizionati in ciò dalle rispettive posizioni sociali. Mufaddal era un cambiavalute, figura importante nella rete economica degli Imâm e rappresentante, insieme ad artigiani e commercianti, del ceto medio cui apparteneva gran parte della comunità shî'ita di Kufa (p. 61). Nella Shî'a convivevano diverse anime sociali e la famiglia husaynide vi aveva un ruolo necessariamente ambiguo perché, se l'estremismo si nutriveva delle aspettative di giustizia -eternamente tradite- dell'ambiente artigiano e commerciale, gli Imâm erano pur sempre appartenenti ad un notabilato, sconfitto e turbolento quanto si vuole ma pur sempre con un proprio reale ruolo di potere sociale nella società islamica. Quanto alla linea imâmîta duodecimana, essa emerse più tardi allorché anche nel mondo shî'ita, grazie all'avvento dei Bûyîdi, emerse un notabilato interessato ad un atteggiamento legalitario nella società sunnita, e a conformare perciò l'immagine della tradizione imâmîta a questa loro linea politica: un'immagine del lignaggio husaynide disegnata a propria convenienza *dopo essersi liberati della realtà* grazie al mito dell'occultamento (mutuato dal *ghuluww*!). Pierce (loc. cit., p. 19) afferma "I contend that what goes farthest making twelver shî'ism coherent as a category is a 'constitutive narrative'": la Shî'a duodecimana, *nella sua ideologia*, è figlia di un racconto, di una progressiva costruzione letteraria che ha trasformato la tensione rivoluzionaria delle origini nella memoria di angherie subite da eroi senza macchia. Tornando a Mufaddal, non c'è quindi nulla di strano nella sua contemporanea vicinanza sia al 6° e 7° Imâm, che al *ghuluww* khattâbîta: è *viceversa interessante constatare l'artificiale divisione tra il "santino" dei dodici Imâm e lo "estremismo" -condannato- dei loro sostenitori*, avvenuta *più tardi*, nell'epoca dell'imâmismo duodecimano consolidato che crea per sé una propria ideologia e una propria "storia" adeguate alla rispettabilità di un *establishment*, ancorché minoritario.

<sup>49</sup> Buyyukkara, p. 99, sottolinea, tra le varie cause della diaspora, il timore per il crollo dell'organizzazione sotto 'Abdallâh al-Aftah, le cui scarse doti intellettuali emersero evidenti ad un primo contatto con i fedeli.

casce del successore. La Shî'a degli Imâm non fu soltanto una fede con dei capisaldi, fu anche una grossa organizzazione economica grazie alla raccolta dei contributi dei fedeli.

Pur tenendo ben d'occhio una famiglia dal cui seno venivano continue ribellioni con epicentro alla Mecca e a Medina (le ribellioni dei Talibidi sono una costante dei primi tempi del Califato 'abbàsidi) i nuovi Califfi si dimostrarono generosi verso i discendenti di 'Alî per condizionarne, se non la benevolenza, quantomeno l'acquiescenza.<sup>50</sup> Mûsâ al-Kâzim, il cui atteggiamento nella rivolta di al-Fakhkh era sembrato ambiguo, fu anche accusato di aver parteggiato per essa; ma non fu arrestato. La rivolta ebbe un seguito nel Daylam ad opera di un fratellastro di al-Nafs al Zakiyya, ma questa volta Mûsâ la condannò esplicitamente.

Mûsâ fu poi arrestato nel 795 per sospetti contatti con gli "estremisti", e morì nel 799, forse ucciso su ordine di Hârûn al-Rashîd. Anche in quella circostanza emerse un partito dei waqifiti che rappresentò una seria sfida alla continuità dinastica. I motivi sembrano essere stati almeno due. Il primo è che l'opera del 5°, 6° e 7° Imâm aveva fatto dell'Imâmismo un impero economico la cui amministrazione era al centro di grandi interessi.<sup>51</sup> Il secondo è che la fine delle rivolte e la definitiva affermazione degli 'Abbàsidi non rendevano più proponibile la tradizionale posizione ambigua degli Imâm: si trattava di scegliere tra l'aperta rivolta e l'insignificanza.

Mûsâ lasciò un numero impressionante e imprecisato di figli (stimati tra 30 e 60) tant'è che, più tardi, furono molti ad avanzare diritti proclamandosi suoi discendenti, dai Safavidi a Nûrbakhsh, a Fadl Allâh Astarâbâdi, ad Hajj Bektâsh, tutte figure rivoluzionarie. Gli successe, come 8° Imâm, 'Alî al-Ridâ, come Mûsâ avrebbe voluto, ma che di fatto fu contestato, tanto che ci fu chi proclamò Imâm il di lui fratello Ahmad e chi invece, come Muhammad b. Bashîr con i propri seguaci antinomisti, i Bashîriyya, proclamò la divinità di Mûsâ e la propria successione, per nomina dello stesso Mûsâ, all'Imâmato (Buyukkara, pp. 216-217).

Al-Ridâ, come noto, fu poi associato al Califato e nominato erede da parte di al-Ma'mûn, evidentemente preoccupato di metter fine alle continue ribellioni<sup>52</sup> e ormai libero dal fratello al-Amîn (quarta *Fitna*). Al-Ridâ accettò (816) titubante, con l'esplicita condizione di non dover prendere decisioni politiche; poco dopo però (818) morì, a quel che sembra, ucciso per ordine di al-Ma'mûn. Del 7° e 8° Imâm si può dire che essi fecero della Shî'a imâmîta una grande organizzazione, che nel frattempo aveva consolidato una propria ideologia grazie ad Hishâm.<sup>53</sup> Quanto contasse l'organizzazione e quali interessi coinvolgesse, lo abbiamo visto in occasione del contrastato occultamento del 12° Imâm.

Il 9°, il 10° a l'11° Imâm furono figure insignificanti; il 9° e il 10° furono nominati, tra ovvie resistenze, in età infantile (7-8 anni) a seguito della precoce morte dei predecessori, il 10° e l'11° vissero prigionieri o sotto sorveglianza; del 12° non si sa neppure se sia mai realmente esistito, ma di certo rappresentò la giusta occasione per dichiarare l'occultamento e lasciare la gestione ideologica e pratica dell'Imâmismo duodecimano nelle mani dei notabili. Finisce qui una storia e inizia la costruzione di una leggenda;<sup>54</sup> gli scontenti rimasti fedeli alla tradizione eversivo/rivoluzionaria divennero Nusayriti: ne abbiamo parlato in *Storia, etc.*<sup>55</sup>

Finisce, dicevo, una storia; non certamente però la storia della Shî'a duodecimana che prosegue nei tempi della creazione della leggenda e che è importante affrontare, perché in essa è lo snodo attraverso il quale l'antico "partito di 'Alî" giunge a trasformarsi in una nuova religione, con una propria teologia e un proprio

<sup>50</sup> Si ricordino, oltre alle ribellioni 'alîdi, in particolare quella di al-Fakhkh del 785 guidata da Husayn b. 'Alî, hasanide nipote del 2° Imâm -cui partecipò anche il figlio di al-Nafs al-Zakiyya- le lunghe rivolte iraniche seguite alla morte di Abû Muslim, da Sunbâd a Bâbak, che contestavano i nuovi califfi venuti al potere con una rivoluzione subito tradita, nonché protagonisti della lunga lotta -perdente- con il clero, attorno alla *mihna*. Nel rivendicare la *leadership* della rivoluzione, gli 'abbàsidi avevano rivendicato a proprio sostegno il famoso "testamento di Abû Hâshim" (il figlio di Muhammad ibn al-Hanafîyya) la cui autenticità era però contestata da Hishâm (Buyukkara, pp. 139-140) mantenendo così aperta la contesa tra 'Alîdi e 'Abbàsidi circa il diritto all'imâmato. Gli 'Alîdi non rinunciarono mai alle proprie pretese (Buyukkara, p. 152); gli Zayditi, al contrario, si schierarono con gli 'Abbàsidi (Buyukkara, pp. 144-145).

<sup>51</sup> Cfr. H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1993, p. 62. Gli Imâm ricevevano da tempo la *zakât* dei propri fedeli, anche se il 5° e il 6° Imâm non avevano effettuato una raccolta di tasse (ivi, p. 12) ma poi si istituzionalizzò anche la raccolta del *khums*, il "quinto" (del bottino) dovuto alla famiglia del Profeta. L'ufficializzazione della raccolta risale al 9° e 10° Imâm (ivi, p. 12) ma alla morte del 7° Imâm la Shî'a imâmîta costituiva già una importante organizzazione finanziaria. Moezzi e Jambet (op. cit.) affermano a p. 69 che l'epoca del 7° Imâm fu quella che vide la nascita del corpo degli agenti, da quel momento assai influente.

<sup>52</sup> L'ultima, nell'anno 815, aveva coinvolto tre fratelli e uno zio di al-Ridâ.

<sup>53</sup> Riporto in sintesi qualche considerazione conclusiva di Buyukkara (pp. 436-439). Il partito di Dja'far cadde nel chaos alla di lui morte, perché non v'era un erede designato; una gran parte degli "estremisti" scelsero la via dell'Ismailismo. A quei tempi l'idea dominante sembra non fosse quella che l'Imâm era scelto da Dio. Mûsâ continuò la politica del padre e del nonno e il suo gruppo si distinse chiaramente dagli altri: grazie alla *taqiyya* evitò le persecuzioni califfali. Mûsâ si spese per assicurare la successione di 'Alî ma il waqifismo rappresentò una seria sfida; l'ideologia della *ghayba* che si diffuse, fu in seguito ampiamente sfruttata per metter fine all'imâmato con l'occultamento del misterioso 12° Imâm. Nell'815, l'insoddisfazione familiare per la politica non rivoluzionaria diede luogo ad un'ulteriore sollevazione, e generò la successiva politica di riconciliazione di al-Ma'mûn che aveva anche un altro importante scopo: la riconquista dell'autorità religiosa che l'autorità politica aveva perduto (al-Ma'mûn torna ad essere *khalîfah* 'l-lâh). Al tempo del 7° e 8° Imâm la Shî'a si infiltra finalmente ad alto livello nei ranghi di governo, e nonostante l'opera dei waqifiti che trattennero per sé una parte delle ricchezze della comunità, il partito imâmîta fu in continua espansione.

<sup>54</sup> La trasformazione degli Imâm in santini e della ribellione in mugugno sui torti subiti, si può seguire nella citata ricerca di Pierce, nella quale si assiste alla costruzione di un'aura d'immacolata santità attorno agli Imâm, e -*ça va sans dire*- alle madri/Madonne che li portarono in grembo.

<sup>55</sup> Sul rapporto tra Nusayriti e Imâmîti, cfr. M.M. Bar-Asher, *Le rapport de la religion nusayrite- 'alawite au shi'isme imamite*, cit. in *Bibl.* a p. 1342 di *Storia, etc.*

clero. La vicenda, già in precedenza accennata, fu trattata da Modarressi (cit.) e può essere seguita attraverso i tre articoli di Arjomand già citati in Bibliografia a p. 847 di *Storia, etc.*

Modarressi riprende brevemente le vicende imâmite del 5° e del 6° Imâm, sottolineando la crisi che già percorreva la comunità all'avvento di Hasan al-'Askarî come 11° Imâm, criticato nella vita privata e a quanto sembra interessato al danaro, giunto all'imâmato soltanto per la morte prematura del suo stimato fratello maggiore, Muhammad. Vista a distanza, dice Modarressi a p. 70, l'era dell'undicesimo Imâm sembra un periodo di preparazione al cambiamento. In effetti, sia la famiglia sia la comunità stavano conoscendo fratture centrate su questioni d'interesse, nelle quali avevano un ruolo gli agenti finanziari. Quanto ad Hasan, il suo imâmato diede origine ad un conflitto mai risolto con il fratello Dja'far, una lotta che continuò anche dopo la sua morte (874) per problemi di eredità. In sostanza la famiglia sembrava aver perduto il proprio prestigio e la morte di Hasan senza figli, col rischio di un imâmato di Dja'far, costituì la grande occasione per trasferire la gestione della comunità nelle mani dei notabili.

C'è quindi un importante cambiamento nella storia della Shî'a: all'ambigua politica degli Imâm, sospesi tra il quietismo e le possibili collusioni con il *ghuluww* della base popolare, succede la gestione dei notabili apertamente ostili al *ghuluww* ma anche interessati a collocare la discendenza di 'Alî e di Husayn nel limbo dei Santi.

Per farlo fu necessario inventare la storia di una schiava -poi tenuta sotto controllo e mantenuta dai Nawbakht per venti anni- che sarebbe rimasta incinta di un misterioso (nessuno lo vide mai) figlio di Hasan: passaggio fondamentale per liquidare le pretese di Dja'far. Se ne occupò 'Uthmân b. Sa'id al 'Amrî, grande agente degli Imâm precedenti che rimase "ambasciatore"<sup>56</sup> dell'invisibile erede presso la comunità lasciando, alla morte, il ruolo al proprio figlio che lo tenne per quarant'anni.<sup>57</sup> È Interessante notare che, in coincidenza con l'occultamento, la figura del 12° Imâm assunse le vesti del Mahdî: una figura che era appartenuta al *ghuluww*, non all'imâmismo, da quando al-Mukhtâr e i Kaysâniti proclamarono tale Muhammad ibn al-Hanafiyya (Modarressi, p. 89).<sup>58</sup>

Arjomand, *Imam absconditus, etc.*, cit in Bibl. a p. 847 di *Storia, etc.*, sottolinea anche (p. 10) la fusione che avvenne tra la figura del Mahdî e quella del Qa'im già con i waqifiti alla morte di Mûsâ, e la canonizzazione del Mahdî al-Qa'im come 12° Imâm -occultato- dei duodecimani e come colui che "colmerà il mondo di giustizia" da parte di Shaykh at-Tûsî, uno dei grandi costruttori della teologia duodecimana dopo Ibn Bâbûya e Sharif al-Murtadâ' (ivi, in nota 77).

Trovo di grande interesse l'evoluzione che subisce in tal modo questa figura il cui avvento, grazie all'occultamento, viene decontestualizzato dall'urgenza rivoluzionaria per trasferirsi in un futuro tanto certo (è un cardine della fede shî'ita) quanto imperscrutabile: è un fenomeno di "normalizzazione" del Millenarismo molto simile a quello che, con logica ferrea, venne codificato da Tommaso a proposito del Gioachimismo e della "età dello Spirito".<sup>59</sup>

Se 'Uthmân b. Sa'id al-'Amrî aveva sbarrato la strada a Dja'far con il misterioso figlio di Hasan, il figlio che gli succedette, Abû Dja'far Muhammad b. 'Uthmân al-'Amrî sino al 917, assistito da Abû Sahl an-Nawbakhtî, ne confermò la nascita miracolosa e degna di un Imâm (Arjomand, p. 2) oltreché l'esistenza in vita; più tardi la sua data di nascita fu anche anticipata di quattro anni rispetto alla data di morte di Hasan (ivi). Il notabilato aveva ormai nelle proprie mani la direzione della comunità, anche se l'episodio di Salmaghânî sotto il 3° *safîr*, Ibn Rûh an-Nawbakhtî, mostra che non tutte le tendenze estremiste erano state eliminate dalla comunità. Nota peraltro Arjomand (*The Shadow of God, etc.*, cit. in Bibl. A p. 1341 di *Storia, etc.*, p. 41) che il 2° e il 3° *safîr* erano coloro che avevano il potere di controllare i proventi della comunità.

L'occultamento del 12° Imâm fu così potuto dichiarare alla morte del suo quarto *safîr*, al-Sammarî, nel 941. Si noti bene: secondo la versione fornita il 12° Imâm, dal quale non provenivano più notizie da un quarantennio, non era morto, era in occultamento perché Abû Sahl an-Nawbakhtî, sul fondamento shî'ita della presenza *necessaria* di un Imâm in questo mondo, aveva argomentato che un Imâm *non può* morire *prima* di aver nominato il proprio successore, cosa che il misterioso 12° Imâm non aveva mai fatto. Il partito degli 'ulamâ' -una classe di notabili che si era andata formando a partire soprattutto dal 7° Imâm, per l'esigenza di amministrare la comunità- poteva ora iniziare a fondare una religione senza la presenza di "estremisti" e senza l'ingombro della dinastia, i cui discendenti per rami collaterali si sparsero nel mondo shî'ita mantenendo il privilegio che veniva loro dall'origine.

<sup>56</sup> È controverso se lui e suo figlio siano da considerarsi 1° e 2° *safîr*; sembra che questo titolo sia stato usato soltanto dal 3° e dal 4° *safîr*; i *suffarâ'* sarebbero stati quindi due, non quattro.

<sup>57</sup> Si tratta della nota vicenda dei quattro *suffarâ'*, già trattata in *Storia, etc.*, il terzo dei quali fu Abu Sahl, esponente della potente famiglia dei Nawbakht, mentre il quarto fu al-Sammarî che, morendo, annunciò anche il Grande Occultamento del 941. Sulla narrazione della vicenda si veda V. Klemm, *Die vier suffarâ' des Zwölften Imâm. Zur Formation Periode der Zwölferstî'a*, Die Welt des Orients, 15, 1984. Si ricordi che quei decenni (874-941) videro la grande crisi di al-Hallâj († 922) contro il cui antinomismo si impegnò il notabilato imâmîta (cfr. *Storia, etc.*, p. 1163).

<sup>58</sup> La figura millenarista del Mahdî emerge con 'Abdallâh ibn al-Zubayr e sarà ripresa dagli Hârithiti in rapporto alla rivolta di 'Abdallâh ibn Mu'âwiyya da loro sostenuta; gli Hârithiti erano antinomisti in rapporto alla divinità da loro attribuita all'Imâm, come tale sottratto alla Legge. Cfr. *Storia, etc.*, p. 200 nel testo e in nota 38; p. 207; p. 1105; cfr. l'articolo originale di Madelung, *'Abdallâh ibn al-Zubayr and the Mahdî*, cit. in Bibl. a p. 1348 di *Storia, etc.*

<sup>59</sup> *Summa Theologiae*, Ia, IIæ, q. 106 a. 4 co; a. 4 ad 1.

Arjomand ha fatto altre interessanti osservazioni su questo momento di passaggio della Shî'a in un altro dei tre articoli ricordati sopra, *The Crisis of the Imamate, etc.* (in Bibl. a p. 847 di *Storia, etc.*). Qui già dagli inizi si delinea il ruolo della linea imâmita, con il suo 6° Imâm, in rapporto alla rivoluzione contro gli Omeyyadi. Arjomand cita il rifiuto di Dja'far ad appoggiare la rivolta del talibide (discendente dal fratello di 'Alî) 'Abdallâh ibn Mu'âwiyya nel 744,<sup>60</sup> seguita da un secondo rifiuto, quello opposto ad Abû Salama che gli aveva offerto la guida della complessa rivolta (cfr. *Storia, etc.*, p. 1161). Il risultato fu che poi alcuni uomini di Dja'far poterono occupare ruoli importanti nella dirigenza del nuovo califfato 'abbâside (p. 492) iniziando una collaborazione che proseguì con il 7° Imâm (e che fa comprendere, noto io, il sottofondo delle scissioni avvenute alla morte di Dja'far con la nascita dell'Ismailismo).

Arjomand sottolinea così il difficile equilibrismo di Dja'far nel mantenere unita la Shî'a controllandone il chiliasmo che però, come abbiamo già visto, esplose dopo la sua morte. L'ultimo atto politico di Dja'far in questo senso, anche questo lo abbiamo visto, fu il rifiuto di appoggiare gli hasanidi Muhammad e Ibrâhîm b. 'Abdallâh, ribelli contro gli 'Abbâsidi nel 762. Una politica dunque opportunista, quale era dettata dal ruolo socialmente elevato di una famiglia che tuttavia era divenuta la bandiera dei movimenti popolari.

Arjomand prosegue ricordando le vicissitudini che accompagnarono anche la morte di Mûsâ e le rivolte dei suoi parenti negli anni 815-817, che facevano degli 'Alidi dei turbolenti membri del potere. Nonostante l'appoggio di al-Ma'mûn ad al-Ridâ, afferma Arjomand, non c'è dubbio che la morte di Mûsâ segnò l'inizio della crisi della famiglia e il progressivo passaggio del controllo della Shî'a ad una classe di notabili formatasi nel frattempo, quella degli 'ulamâ' (p. 497).

Un tratto distintivo del periodo sarà comunque la massiccia adesione alla Shî'a dei popoli di nuova conversione, cioè degli Iranian per i quali il chiliasmo aveva radici nella tradizione mazdakita; ciò segna da questo momento i nuovi percorsi dell'Imâmismo (pp. 498-499). Nel frattempo il IX secolo vede il formarsi di scuole legali facenti capo alla classe di notabili emersi con l'amministrazione della comunità. Fu questa nuova classe dirigente a tenere a freno l'ondata di chiliasmo iniziata alla morte di Dja'far con la nascita dell'Ismailismo. La nuova teologia fu connessa al razionalismo dei mu'taziliti, e perciò la Shî'a fu avversata con la sconfitta di questi ultimi ai tempi di al-Mutawakkil (cfr. *Storia, etc.*, p. 881; p. 891).

Ai fini del nostro racconto è tuttavia importante soffermarsi sull'argomento della conversione dell'Iran all'Islam, al quale dedica attenzione Arjomand (pp. 498-500) perché l'evento segna una data importante per il futuro della Shî'a ed una svolta nella sua storia. Arjomand segnala infatti il crescente ruolo dei *mawâlî* come teologi e come agenti dell'Imâm; erano loro a guidare le masse iraniche con spirito rivoluzionario, perché erano stati convertiti da missionari khâridjiti ma anche murgî'iti o dei rivoluzionari 'abbâsidi. Queste correnti dell'Islam, diverse tra loro, erano tuttavia accomunate da una notevole capacità di interpretare, sia pure in modo diverso, le pressioni popolari. I nuovi convertiti rimasero quindi legati a forme di neo-mazdakismo e comunque alle attese millenaristiche della marginalità; queste attese trovarono particolare accoglienza nell'Ismailismo e nella fede nell'apparizione di Muhammad ibn Ismâ'il quale Mahdî al-Qa'im. Arjomand cita poi Modarressi (*Crisis, etc.*, cit.) per ricordare che in queste circostanze nacquero le correnti "gnostiche" secondo le quali gli Imâm sarebbero stati degli esseri sovranaturali (p. 501).

Nel drammatico periodo che vede l'evanescenza progressiva e infine la proclamata scomparsa della linea degli Imâm, fondamentale per la sopravvivenza della Shî'a fu la svolta duodecimana imposta dai notabili, con in prima fila i Nawbakht; e l'elaborazione di una teologia "razionale" sulla scorta del mu'tazilismo, in contrapposizione ai *Ghulât* e all'Ismailismo qarmata (pp. 503-504). Si noti dunque il fondamento *politico* della scelta razionalista operata dai teologi shî'iti.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Sull'importanza di questa rivolta, rimasta in eredità agli 'Abbâsidi che ne furono i beneficiari finali con l'acquisizione del Califfato, cfr. T. Bernheimer, *The Revolt of 'Abdallâh b. Mu'âwiyya A.H. 127-130: A Reconsideration through the Coinage*, B.S.O.A.S., 69,3, 2006. L'Atrice, seguendo le tesi della Bayhom-Daou, ha qualche dubbio sulle dottrine "gnostiche" dei *Ghulât* che l'appoggiarono (Janâhiti, Hârithiti) e ha qualche dubbio anche sulle tesi di Tucker (cit.). La monetazione mostrerebbe la continuità di questa rivolta con quella di Abû Muslim e degli 'Abbâsidi.

<sup>61</sup> Amir-Moezzi insiste molto su questa "razionalizzazione" della teologia shî'ita al tempo dei Bûyidi. In *Muhammad b. Ya'kûb al-Kulaynî (m. 328 ou 329/939-940 ou 940-941) et son Kitâb al-kâfi. Une introduction*, S. Ir. 38, 2009, afferma a p. 203 che il passaggio tra il IX e il X secolo rappresentò un momento di svolta per la Shî'a. In quel momento vi era già stata un'espansione di Zayditi, Qarmati e Ismailiti, ma anche gli Imâmîti avevano inserito loro rappresentanti nel cuore del califfato 'abbâside in qualità di politici, intellettuali e amministratori, soprattutto nel mondo finanziario (p. 197). "La combinazione di queste ragioni storiche, politiche e religiose (*scil.*: "la tournure rationalisante de la pensée islamique", p. 203) e un pressante bisogno di legittimità e rispettabilità" avrebbero spinto gli imâmîti a prendere le distanze da una "trattazione originale esoterica e non razionale" (ivi). È infatti il momento del distacco dei Nusayriti. La tesi è ripresa in *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, C.N.R.S. éd., 2013, a p. 86: "L'epoca bûyide segna la marginalizzazione della tradizione originale 'esoterica e non razionale'.....I Dottori imâmîti, soprattutto quelli della capitale Baghdad, sembrano essersi visti costretti a rompere su certi punti con la tradizione originale, per elaborare la nuova tendenza 'razionale teologico-giuridica', etc.". Questa tendenza avrebbe portato all'abbandono della dottrina della falsificazione del Corano. Il testo prosegue seguendo gli sviluppi del pensiero shî'ita (teologia dell'Occultamento) per giungere al capitolo finale intitolato *Epilogo*. Qui si rievocano le lotte e le scissioni iniziali che portarono al califfato omeyyade e poi -argomento che abbiamo visto altrove- alla definizione del dogma del carattere divino ed eterno del Corano nel suo testo trådito; secondo Moezzi (p. 215) il pensiero shî'ita "sentì il bisogno di trascendere l'impasse elevando a un orizzonte metafisico la proclamazione della legittimità di 'Alî e dei suoi discendenti". Si fa riferimento alla nota dottrina dell'Imâm come archetipo cosmico della guida terrena; l'Imâm, per l'appunto, come Corano parlante continuamente presente a guidare gli uomini nella comprensione della Legge. Ora, del massimo interesse per la comprensione della tesi di Moezzi, sono le sue ultime parole (p. 218): "Questa spiritualità interiore è senza dubbio una delle conseguenze della sconfitta cocente della Shî'a sul piano storico, sempre minoritaria e perseguitata in seno all'Islam. *Essa*

“L’orientamento politico di Nawbakhtî (*scil.*: Abû Sahl) e i suoi interessi ierocratici richiedevano che l’idea di occultamento fosse resa indipendente dalla sua matrice chiliastica. I suoi interessi intellettuali e le sue simpatie mu’tazilite suggerivano che l’idea potesse essere de-apocalitticizzata soltanto con l’aiuto di una *teologia dell’occultamento*” (p. 504, corsivo suo: la parola “teologia” indica infatti l’eterno tentativo/necessità clericale di rendere “razionali” i problemi della fede).

Fu così che l’occultamento divenne conclusione “logica” della dottrina imâmita: l’Imâm *deve* esistere perché il suo insegnamento autorevole è la prova dell’esistenza di Dio e fonda la guida dell’umanità. La sua assenza non cambia il suo ruolo così come il ruolo del Profeta non cambia a seguito della sua assenza. Nulla è cambiato dunque, in apparenza: soltanto, i teologi hanno preso il posto di una famiglia ormai estinta e che aveva galleggiato a lungo barcamenandosi tra interessi da *establishment* (era pur sempre la famiglia del Profeta!) e sostenitori rivoluzionari in nome e nella memoria dell’Islam apocalittico ed egualitarista delle origini.<sup>62</sup>

Abû Sahl sosteneva la razionalità della fede e, “razionalmente”, la nuova dottrina formata dal teologo mu’tazilite Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn Qiba sostenne che, poiché l’Imâm è necessario e l’imâmato è conferito per esplicita designazione dell’Imâm (precedente), un Imâm *non può morire senza aver designato il successore*: designazione che non era venuta dal misterioso 12° Imâm il quale, *quindi*, non era morto, ma si era occultato. *Una figura chiliastica è divenuta in tal modo garanzia di quietismo grazie allo spostamento della parusia in un tempo imprecisabile. È interessante notare che quando Salmaghânî -subito scomunicato- fece il proprio tentativo di riprendere il ribellismo sulla scorta di Hallâj, lo fece proclamando la propria nomina a bâb da parte dell’Imâm, rendendo così nuovamente attuale ciò che era stato decontestualizzato dalla storia. Ancor più interessante il suo ritorno al chiliasmo zoroastriano e alla figura di un Re/Salvatore iraniano: un segno di come si*

---

*sarà egualmente marginalizzata nel seno stesso della Shî’a con l’arrivo al potere dei giuristi-teologi imâmiti dell’epoca buyide, etc.”* (corsivo mio). Ora, nessuno ignora l’esistenza di un grande pensiero teosofico che accompagna la storia della Shî’a, ma qui mi sembra si confondano le carte facendo della storia della Shî’a una vicenda di “santi” messi a tacere da cinici politicanti dalla mentalità razionalisticamente “giuridica” di influenza sunnita. Del fenomeno, innegabile, di una progressiva “sunnizzazione” della Shî’a, abbiamo già parlato più volte nel corso di *Storia, etc.* (cfr. p. 1163; p.1166; p.1221; p. 1229; p. 1231; p. 1237; p. 1257; p. 1272; p. 1287) ma porre il discorso su questi termini significa perdere la possibilità di comprendere *la natura profondamente shî’ita della Rivoluzione del 1979*, col rischio di pensarla come una vicenda clericale oscurantista. La storia della Shî’a mostra, per quel che si è tentato di comprendere sino a questo punto della vicenda: 1) un inizio dettato dalla lotta politica per la guida della comunità (sino a Karbalâ’), 2) una evoluzione rivoluzionaria legata a vari membri, o anche a semplici seguaci, degli ‘Alidi e più in generale dei Talibiti, sfociata poi nella vittoria ‘abbâsîde e accompagnata da dottrine “esoteriche” (*ghayba. radj’a, tanâsukh*) sovente necessarie ad attribuire il ruolo di guida anche a semplici seguaci che dichiarano di agire in nome e per conto degli husaynidi, quando non in proprio nome. Ebbene: nota Pierce (cit., p. 211) che per gli eresiologi shî’iti “*ghuluww*” è termine associato a persone *che si arrogano un ruolo religioso incompatibile con la propria estrazione; oppure che elevano l’Imâm a ruolo divino ovvero comuni persone a livelli di Imâm*. Una dinastia, quella husaynide, comunque attenta a non farsi direttamente coinvolgere in queste convulsioni sempre perdenti, ma che al tempo stesso fonda il proprio ruolo nella politica e nella società islamica anche grazie a questo seguito irrequieto; una progressiva crescita dell’organizzazione guidata dagli Imâm cui fa seguito una progressiva perdita di prestigio delle Guide tra il 9° e l’11° Imâm; tutto ciò conduce “naturalmente” alla successione di un notabilato religioso che dichiara la cessazione della linea degli Imâm in un’epoca nella quale l’organizzazione stessa ha raggiunto un accresciuto ruolo sociale, politico e finanziario. Ne conseguirà la scontata separazione di questa linea “duodecimana” ben integrata, dal “*ghuluww*” che viene teologicamente condannato e prosegue il proprio cammino rivoluzionario per altre vie che, come vedremo, torneranno ad incrociarsi con quelle della legalità duodecimana. Il reciproco rinvio dei due percorsi caratterizzerà infatti la storia successiva, in quella inestricabilità di Rivoluzione e Restaurazione dalla quale abbiamo preso le mosse. Una interessante lettura del testo di Moezzi è fornita da M. Terrier, *Violences politiques, écritures canoniques et évolution doctrinale en Islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi*, J.S.A.I., 40, 2013. Terrier esordisce ricordando i percorsi devianti della nostra islamologia classica, appiattita sulla vulgata sunnita che considera la Shî’a una “eresia”; la vicenda si collega alla nascita del testo canonico della quale abbiamo parlato. La storia narrata da Moezzi, dice Terrier, ci riconduce viceversa a una “tradizione esoterica originaria” ignorata non soltanto dal *mainstream* sunnita, ma anche dal successivo razionalismo giuridico shî’ita/usûlita. Il dispregiativo “*râfiditi*” per i dissenzienti, nasce infatti in ambiente shî’ita. “È stupefacente” dice a p. 408 “l’ostracismo delle stesse autorità shî’ite nei confronti delle fonti quelle”; i testi antichi furono già respinti da al-Murtadâ’, uno dei fondatori della teologia duodecimana. L’argomento generale è dunque quello della sconfessione delle “tradizioni esoteriche” che però sono anche “estremiste”: coincidenza della quale non parla Terrier come non parla Moezzi facendo di ciò che nacque come ideologia *eversiva* una elevata astrazione *teosofica*, come in effetti divenne poi. Ora, a me sembra quantomeno ovvio -senza con ciò assumere un atteggiamento partigiano che non si confà a una ricerca- che i fondatori della “seconda retta opinione” abbiano voluto espungere ogni ideologia destabilizzante. *Elementi ideologici che tuttavia possono ragionevolmente aver fondamento in un movimento chiliastico ed egualitarista quale fu l’Islam delle origini*: non si dimentichi infatti che i movimenti “eversivi” -da al-Mukhtâr al Bâb (e vedremo le analogie con il Khomeynismo)- hanno sempre avuto fondamento nel ruolo divino di uomini comuni, o anche in quello di una famiglia predestinata, ma non si deve confondere *questo* “esoterismo” con la teosofia colta sviluppatasi poi nel mondo shî’ita, soprattutto ismailita, la quale anche era potenzialmente destabilizzante, ma non lo fu sinché rimase elaborazione colta e non fu impugnata da qualche Messia. E a volte, come nel caso fâtimida, fu elaborata piuttosto per frenare il chiliasmo. Per questo motivo insisto a mantenere la mia perplessità sulle posizioni di Moezzi: e non soltanto le sue, quando si parla di Shî’a in occidente. L’articolo di Terrier è comunque molto equilibrato e va oltre (il suo interesse principale sembra essere l’attendibilità del testo canonico del Corano) e nota un aspetto del fenomeno shî’ita: dopo l’abbandono della dottrina della falsificazione del Corano si sviluppò una comprensione simbolica della figura dell’Imâm, portatore della scienza del *bâtin* contro lo *zâhir* della Scrittura. Uno sviluppo che ebbe luogo soprattutto in ambito ismailita *ma che è comune a tutti i movimenti del dissenso*: ne abbiamo visti in abbondanza nel mondo occidentale. È il discorso di chi, in un atteso “nuovo” mondo resta comunque al margine e vede frustrate le proprie speranze: *re-interpreta il Messaggio usando tutti gli strumenti di lettura a propria disposizione*.

<sup>62</sup> Si deve ancora una volta sottolineare la progressiva e preoccupante perdita di prestigio della famiglia degli Imâm dopo la morte di al-Ridâ; anche Hasan al-‘Askarî, come i suoi due predecessori, fu figura controversa sul piano della competenza religiosa, e fu certamente fondamentale il ruolo di ‘Uthmân ibn Sa‘îd al-‘Amrî nel mettere fine a una dinastia che rischiava di squalificare il movimento, impedendo il passaggio dell’imâmato a Dja‘far (pp. 500-501). Altrettanto importante fu il ruolo di suo figlio nel mantenere il controllo economico e gestionale della comunità per un quarantennio. Secondo Arjomand (p. 502) è un anacronismo considerare gli ‘Amrî come 1° e 2° *safr* (p. 508) perché l’istituzionalizzazione del ruolo fu più tarda.

andasse ricollocando l'antica frattura tra quietismo e chiliasmo, apparentemente superata dalla *nuova* dottrina duodecimana.

La scelta di al-Sammarî, prossimo alla morte, di comunicare la volontà dell'Imâm occultato di non voler più avere rappresentanti, non mise fine, per verità, alla numerose pretese di chi si autoproclamava *bâb*, vi furono perplessità sulla sopravvivenza della Shî'a e molti l'abbandonarono; tuttavia, a partire dalla seconda metà del X secolo con Ibn Bâbüya, e poi con l'XI secolo, il razionalismo mu'tazilita ricompose la teologia dell'occultamento, de-apocalitticizzandola e facendone il fondamento della teologia e della teodicea shî'ita.

Nel terzo dei tre articoli sopra ricordati, significativamente intitolato *The Consolation of Theology*, etc., Arjomand racconta la vicenda della formazione della teologia "razionale" dell'occultamento attraverso l'opera dei primi teologi duodecimani, gli 'ulamâ' che fecero sopravvivere la comunità alla crisi della successione.

A quel tempo il chiliasmo, dominante nel corso della rivoluzione 'abbâside, era proprio degli emarginati (come sempre, vorrei permettermi di aggiungere). Qui egli fa cenno (p. 550) alle rivolte "iraniche" -che abbiamo già visto ma torneremo a vedere- susseguenti l'uccisione di Abû Muslim, e ricorda che i suoi seguaci furono dei "Mazdakiti frustrati", oltreché vari gruppi di emarginati a vario titolo. La sua analisi sociologica si fonda sugli articoli di Tucker (citt. *supra* e in Bibl. a p. 778 e 1353 di *Storia*, etc.) e di Wasserstrom (cit., *ivi*, a p. 852).

Riprendendo il discorso delle origini, egli nota che l'organizzazione della comunità da parte del 6° Imâm aveva richiesto la disciplina del chiliasmo; l'espansione sotto il 7° Imâm aveva creato la classe degli agenti, poi 'ulamâ'; e che furono costoro a risolvere la crisi dell'occultamento, dopo l'opera di tradizionalisti come al-Kulaynî che egli definisce "un monumentale compendio di tradizionalismo devoto che colpisce per l'ingenuità teologica e l'innocenza filosofica" (p. 551). L'inizio dell'operazione coincide con quello del X secolo, ed essa si sviluppa sino al 1055 da parte di teologi protetti dal potere bûyide (al quale succedette nel 1055 quello selgiukida, sunnita). Tra questi teologi Arjomand ricorda al-Radî e al-Murtadâ', entrambi discendenti dal 7° Imâm (p. 553). Ibn Bâbüya, un ricco mercante, fu il primo ad accettare il Corano canonico e riorganizzò una Shî'a lontana ormai dal tempo degli Imâm e dei loro ambigui rapporti con i rivoluzionari.<sup>63</sup>

L'Imâm nascosto divenne il tramite ideale tra un Dio imperscrutabile e l'umanità; Profetia e Imâmato divennero sistemi paralleli caratterizzati entrambi dall'intermittenza, perché la loro funzione di guida restava valida anche in loro assenza. Si intensificò il dialogo con i mu'taziliti; loro allievo, e allievo di Abû Sahl an-Nawbakhtî fu lo Shaykh al-Mufîd, a sua volta Maestro di al-Murtadâ' e at-Tûsî. Con loro l'assetto settario dell'Imâmismo fu rimodellato in una "teologia normativa dell'occultamento" (p. 559).

L'eliminazione del chiliasmo fu sistematica, perché l'occultamento dell'Imâm divenne "razionalmente" fondato sulla *necessità* della sua esistenza. Infatti: se *nessuno è infallibile* la "prova di Dio", cioè l'Imâm, deve essere *necessariamente qualcun altro*, anche se invisibile; e poiché deve essere protetto dall'errore e dal peccato, *perciò è invisibile*. Mi sia concesso commentare affermando che *questa è una straordinaria allegoria dell'Utopia che, per essere tale, deve necessariamente essere in un non-luogo*

<sup>63</sup> Per quanto concerne la sociologia dei costruttori della Shî'a duodecimana, è di grande interesse la ricerca prosopografica di H.A. Aun, *The Beginnings of the School of Hillah: A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbâsîd and Early Ilkhânîd Periods*, A Thesis submitted to McGill University, etc. Montreal 2016. Il suo studio, dice a p. 16 "intende ripensare la questione di che cosa sia la Shî'a duodecimana" relativamente alla difficoltà di metterla a fuoco "identificandone l'essenza con l'esoterismo, il razionalismo, l'Imâmato, o qualcos'altro"; esso "tenta di vedere la Shî'a duodecimana come *uno stile di pensiero socialmente inserito* e storicamente esteso *che emerge in una rete di relazioni di potere* (corsivi miei)". Effettivamente i risultati sono interessanti, perché la Scuola di Hillah (VI-VIII sec. H.) è il luogo storico e il percorso attraverso quale la dottrina duodecimana prese definitivamente il proprio volto "tra il XII e il XIX secolo" (p. 17). Questi risultati mostrano come i protagonisti della Scuola, sia sotto gli 'Abbâsîdi che sotto gli Ilkhânîdi, siano il prodotto "di una diretta connessione tra Stato e società" (p. 327). In altre parole: i suoi grandi rappresentanti sono direttamente connessi con i membri della classe di potere tramite una rete di matrimoni e legami familiari: e questo "è uno stadio nella storia della Shî'a duodecimana che è stato poco compreso" (*ivi*). Egualmente significativo è l'articolo di E. Kohlberg, *Imam and Community in the Pre-Ghayba Period*, in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. by S.A. Arjomand, N. York, State Un. of N. York Press, 1988., perché documenta il fenomeno dell'acquisizione di ruolo degli 'ulamâ' come un evento che si annuncia progressivamente dai tempi del 7° Imâm (p. 37) per ripetersi con l'ottavo Imâm (pp. 38-39). Il fenomeno della delega di autorità, già nella prassi, fu progressivamente sancito anche a livello dottrinale, e su questo fondamento nacque la carica del *safr*, i cui primi due erano stati, e rimasero, agenti finanziari dell'Imâm, cumulando così la carica finanziaria con quella dottrinale. Il ruolo degli 'ulamâ' emerse così "legalizzato", a quanto sembra, sin dal tempo dell'ultimo (11°) Imâm (p. 41). La dottrina della Shî'a duodecimana si sviluppò con il concorso di varie Scuole (Kufa, Qom, Baghdad, Najâf, oltre ad Hillah) e "ognuna di queste può essere studiata come una rete (*"network"*) collocando gli studi biobibliografici in un più ampio contesto" (p. 328). La teologia razionale fu considerata un pre-requisito per la Legge perché è necessario comprendere per quale ragione si è obbligati a seguire i precetti religiosi (p. 330). Sul piano teologico il risultato fu "l'integrazione della metafisica di Avicenna nella teologia duodecimana" ad opera di Nasîroddîn at-Tûsî (p. 18; su di lui cfr. *Storia*, etc., pp. 1194-1195). In realtà, come mostro nel testo subito *infra*, questa affinità, cosciente o meno, si può dire venisse alla luce ancor prima, perché è una conseguenza inevitabile del Razionalismo teologico. Trovo interessante ricordare che tanto Avicenna, quanto Nasîroddîn possono a buon diritto considerarsi biograficamente vicini all'Ismailismo: l'uno di famiglia ismailita, l'altro noto studioso, e forse traditore, ad Alamût. Interessante è anche la continuità al passaggio tra 'Abbâsîdi ed Ilkhânîdi, rilevata da Aun ed esplicitata nello stesso titolo, nei temi e nei modi degli sviluppi duodecimani; sul suo fondamento si può vedere l'articolo di J. Pfeiffer, *Twelver Shi'ism in Mongol Iran*, *Pera-Blätter*, 11, 1999. La Pfeiffer sottolinea l'analogia nella concezione della legittimità del potere (di 'Alî e dei suoi discendenti al Califato, per gli shî'iti; e della dinastia Ilkhânîdi con Öljeitü, per i Mongoli) fondata su un mandato divino (si veda in particolare la nota 101 alle pp. 24-25). Questa analogia sboccò persino in un leggendario dinastico che vide l'inserimento di 'Alî nella linea ascendente di Gengiz Khân e dei Timûridi, sotto forma di raggio luminoso che feconda Alân Qo'a (sul modello dello Spirito Santo e della Madonna!): cfr. D. Aigle, *Les transformations d'un mythe d'origine. L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan*, R.E.M.M.M., 89-90, 2000.

Inoltre, Dio è *obbligato* a guidare il mondo, perciò ad inviarti i Profeti e gli Imâm: questo è Razionalismo puro, lo stesso che fu imputato ad Avicenna il cui Dio non era islamico -né testamentario- in quanto sottomesso alla Ragione, legge cosmica del Giusto, del Vero, e del Bene: concetto, si ricorderà, stoico e neoplatonico contro il quale si erge il volontarismo del Dio/Persona testamentario, che *fa della propria volontà*, il Giusto, il Vero e il Bene. Questa è una forza caudina: ogniqualvolta si fa del Razionalismo, si esce inevitabilmente dal quadro testamentario.

Infine, un'altra notazione: l'Imâm, essendo divenuto la grande Utopia, se pretende di scendere in terra si fa *atopia*. Ricordiamolo, pensando al 1979.

Siamo dunque in presenza di una teodicea: l'infallibile Imâm è necessario come conseguenza della Grazia divina (p. 562) ed è necessario che egli sia in occultamento (p. 567). "L'infallibilità dell'Imâm nascosto come simbolo della teodicea e della certezza della guida divina per mezzo della Legge, non è estremista né chiliastica. È divenuta teologica" (ivi). Il dialogo di al-Mufid con i mu'taziliti ha de-apocalittizzato l'occultamento; inizia lo sviluppo del *fiqh shî'ita* (p. 563); per al-Murtadâ' l'occultamento conferma la responsabilità morale dei fedeli (p. 564); nell'anno che segna la fine del dominio bûyide, il 1055, at-Tûsî produce il *Libro dell'Occultamento* nel quale se ne conferma il cardine teologico: "sappiamo che colui la cui infallibilità è certa, è assente.....non ci sono necessari altri argomenti per provarne la nascita e le ragioni dell'occultamento" (p. 565). L'occultamento è infatti conseguenza necessaria dell'infallibilità così come la presenza/assenza di un Infallibile è conseguenza necessaria della Grazia divina.

Afferma Arjomand a p. 568: "la razionalizzazione teologica è sovrainposta a una fede non razionale -in questo caso chiliastica. Lo strato razionale sovrainposto contiene quello più antico in entrambi i sensi, di salvaguardarlo e di metterlo in quarantena. Ma entrambi gli strati continuano a coesistere". *Questa razionalizzazione del chiliasmo alla radice della fede duodecimana spiega il tratto fondamentale della storia shî'ita: l'inestricabile coesistenza di Rivoluzione e Restaurazione.*

Ritroveremo questo apparente ossimoro nei secoli seguenti, allorché la rivoluzione safavide farà di una fede apocalittica una religione nazionale; la trasformazione che segnerà l'oscillazione del pendolo tra il chiliasmo e la Legge e l'autorità è inscritta nella teologia nomocratica elaborata dai Dottori razionalisti dell'undicesimo secolo: così conclude Arjomand (p. 571). "Rivoluzione & Restaurazione" sono da questo momento i soci di una società in accomandita, con la singolarità che non sarà mai chiaro chi sarà l'accomandante e chi l'accomandatario.

Sembra dunque giunto il momento di spostare il nostro angolo di osservazione dalla Shî'a come aspetto della storia islamica alla Shî'a come aspetto della storia iranica e iraniana. Prima però vorrei ricordare l'impostazione sempre data alla trattazione di questo argomento, impostata alla cautela nei confronti delle tesi che vogliono vedere una estraneità all'Islam (una "extraislamicità", vorrei dire) di tutti gli elementi dottrinali che conducono al *ghuluww* e alla rivolte "iraniche": che tali sono perché avvengono in Iran, ma in un Iran che non può certo dirsi estraneo all'Islam e nel quale è ormai insediata una presenza non iranica, cioè "araba", la cui partecipazione, almeno parziale, a quelle rivolte, non può essere sicuramente esclusa.

Intendo notare con ciò che concetti come la ripetitività della profezia, tipici del *ghuluww*, non sono necessariamente "non islamici", perché lo stesso Maometto fu Profeta in nome della ripetitività della Profezia che era un'attesa di tutte le sette giudeocristiane alla radice dell'Islam delle origini. Perciò questa ripetitività diventa "estranea" *soltanto* con lo stabilirsi di una "ortodossia": ciò che era avvenuto con il Sunnismo ma non con la Shî'a, la cui "ortodossia" duodecimana nell'ottavo-nono secolo è soltanto una retroproiezione di ciò che avvenne poi.

E poi, la religiosità *reale* di un popolo non ha molto a che vedere con i dogmi delle ortodossie (parliamo a suo tempo della religiosità "vernacolare" a p. 814 di *Storia, etc.*) ma è la comprensione di quei dogmi sullo sfondo di tradizioni culturali ben più antiche e radicate. Ripetendo cose già dette, sarebbe come considerare non "cristiane" tutte quelle popolazioni rurali (e non soltanto) del nostro cristianissimo Medioevo, che mantenevano le proprie credenze magiche nelle forze della natura. Una religione è ciò che *storicamente* è, non una serie di astratti principi; per questa ragione insisto a considerare "Islam" -"eretico" quanto si vuole, ma "Islam"- tutto ciò che si sviluppa nel mondo islamizzato, ivi comprese le molte emergenze che vanno dall'Ismailismo e dal Nusayrismo alle sette "shî'ite" delle quali s'è detto nel capitolo *Il volto di 'Alî*.

Con questa lunga premessa entriamo nel vivo, non senza aver ricordato che gli eventi dei quali parleremo ebbero luogo al tempo della rivoluzione 'abbâside, dal momento della sua preparazione e da quello del reclutamento dei rivoluzionari, sino ai primi decenni del nuovo Califfato, cioè negli anni nei quali matura il distacco tra il quietismo imâmîta e il *ghuluww*, le *due anime della Shî'a*, la prima delle quali destinata a divenire il partito dei notabili all'atto della scissione.

Entro nel vivo delle rivolte iraniche sperando di render chiaro sin dall'inizio le ragioni di questa premessa. Inizio con la dettagliata ricerca di P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, Un. Press, 2012. Qui c'è già nel titolo tutto il nostro problema: le rivolte delle quali parla la Crone, naturalmente con ben altro dettaglio, sono le stesse delle quali s'è fatto uno stringato

cenno alle pp. 204-208 di Storia, etc.: quella di Bihâfarîd (746-748), di Sunbâd (756) di Ustâdsîs (765-768) e di Ishâq; di al-Muqanna' (775-778) di Bâbak (807/8-837/8) e di Mâzyar († 840). Ad al-Muqanna' la Crone aveva dedicato poco prima uno studio di dettaglio.<sup>64</sup>

La difficoltà di capire la natura di queste rivolte risiede nella scelta se fondarsi sul loro indiscutibile quadro sociale -siamo in presenza di sollevazioni di massa delle popolazioni rurali- o sulle testimonianze della storiografia/eresiografia araba, che si accanisce contro la loro matrice religiosa. La questione principale è quella del Khurramismo connesso con il Mazdakismo, e quindi con la tradizionale religiosità zoroastriana dell'Iran. Ne consegue che il problema al quale le fonti disponibili non danno una risposta sembra il seguente: le rivolte sono rurali perché gli emarginati (la società sassanide era duramente aristocratica) avevano sperato dall'Islam un cambiamento che non era venuto (i conquistatori arabi non furono meno elitisti); ovvero perché le aree rurali erano rimaste ancorate nelle loro antiche tradizioni e rifiutavano il dominio arabo-islamico? Si noti che le due ipotesi possono trovare un punto d'incontro pensando che l'aristocrazia iraniana, proprietaria di grandi estensioni di terreno, si era rapidamente convertita all'Islam. L'intera vicenda si fa più complessa se si tiene presente che le rivolte delle quali parliamo si ispirarono, almeno in parte, al nome di Abû Muslim, ucciso dal Califfo 'abbâside nel 755; Abû Muslim era stato però il *leader* della rivolta hâshimita, dunque di una rivolta interna alle faide islamiche: come mai diviene (lo vedremo ancora in secoli ben più tardi) il campione di una rivolta iranica? perché le sue schiere erano formate in prevalenza da contadini iranici? ma allora questi non soltanto erano stati pronti alla *da'wa* 'abbâside, ma lo erano stati perché attendevano qualcosa da un "Islam" che non fosse quello omeyyade. Forse lo spirito messianico ed egualitarista dell'Islam delle origini?

Come si vede, quale che sia la propensione ad interpretare queste rivolte sul piano sociale, ovvero religioso, la loro radice è nel fallimento, o, se vogliamo, nel tradimento delle aspettative che avevano animato la rivoluzione anti-omeyyade. Del resto, anche la prima *Fitna* (e forse la stessa *Ridda*) con l'uccisione di 'Uthmân e quel che ne seguì, aveva avuto cause paragonabili: un problema sociale e una scelta religiosa. I due aspetti non si eludono affatto, anzi, sono due facce della medesima medaglia; una protesta sociale necessita di un'ideologia, e nessuna ideologia è più globale di una religiosamente motivata. Il nucleo di un tentativo di comprensione mi sembra questo: comprendere il ruolo, anche rivoluzionario, che può avere una religiosità: perché una religione disegna un modello di società, non è un'opinione privata, perlomeno non lo è stata prima del moderno Occidente. Una religione è un invito all'azione per cambiare il mondo.<sup>65</sup>

D'altronde, nel caso delle rivolte iraniche ispirate tutte da autoproclamati profeti, un'osservazione deve farsi, ed è che soltanto l'adozione delle tesi degli eresiologi può condurre ad asserire che le ripetitività della Profezia sia dottrina "non islamica". Questo è il frutto della *creazione* di una "ortodossia": in realtà Maometto poté essere Profeta precisamente grazie alla ripetitività della Profezia, che era nelle attese della marginalità giudeocristiana. Si noti che la ripetitività della Profezia è sempre nelle attese messianiche, apocalittiche e millenariste di chi, per qualunque motivo, è ai margini.<sup>66</sup> Non si deve perciò confondere il movimento dell'Islam originario con quel che venne dopo e che include il concetto, per verità ambivalente (cfr. *Storia, etc.* p. 815, da Colpe cit. in Bibl. a p. 817) di "sigillo"; e che vide non soltanto la canonizzazione di un testo sotto l'ordine omeyyade, ma anche il sorgere di un *ahl al-sunna wa 'l-jamâ'a* teso a cristallizzare la dottrina contro le possibili iniziative del "*Caliph of God*", omeyyade o 'abbâside che fosse.

Perciò è difficile prendere alla lettera le affermazioni dei campioni della "ortodossia" circa il rapporto tra le dottrine dei dissenzienti e il Messaggio profetico, affermazioni secondo le quali il dissenziente (l'"eretico") è un *estraneo* (all'Islam). Sfugge loro che il Messaggio può avere molte interpretazioni. Il Messaggio lo lanciano i Profeti, le religioni *vengono poi costruite* dai sacerdoti: e nessun Profeta uscì mai dal clero (Weber *dixit*). I Profeti sono *agitatori*; i sacerdoti sono dei *normalizzatori* e, per istituzione, dei "difensori dell'ordine" (quello costituito, che per tradizione regna a Varsavia). I sacerdoti nascono come suoi custodi e amministratori; essi portano quindi *ordine* dove c'è *agitazione*, cioè sentore di nuova Profezia.

Tornando alla ricerca della Crone, assai documentata e approfondita come si addice a una studiosa del suo livello, si deve però dire che, mancando presupposti metodologici come quelli appena accennati, i risultati lasciano perplessi: perplessi nel senso che alcuni aspetti della ricerca, come quelli sulla sociologia delle rivolte, attestati dalla stessa Crone, non sembrano aver avuto il loro peso al di là della mera segnalazione; mentre altri, cioè quelli sul loro panorama religioso, hanno avuto sviluppi esuberanti che occupano metà dell'intero testo. Alcune cose sembrano accertate ma non sono analizzate: ad esempio il fatto che nel pantheon dei ribelli, accanto ad Abû Muslim nel cui nome scoppiarono le rivolte, ci fossero Muhammad Ibn al-Hanafiyya e Yayâ b. Zayd, il figlio del fratello del 5° Imâm che aveva proseguito la ribellione del padre (p. 104). Questo fa pensare al ruolo che doveva avere, nella rivolta, il tradimento 'abbâside della rivoluzione hâshimita (cenni a p. 119); un fattore la cui natura sociale non è accertabile con precisione, ma che non sembra necessariamente collegabile a presunti residui di "Mazdakismo" (tesi degli eresiografi) o di Zoroastrismo, anche se quest'ultimo sembra entrare con qualche evidenza nella rivolta di Bihâfarîd.

<sup>64</sup> *The Muqanna' Narrative in the Târikhnâma*, B.S.O.A.S., 73,2 e 73,3, 2010.

<sup>65</sup> Abbiamo già ricordato (*Storia, etc.*, p. 323 nel testo e in nota 209) l'interpretazione delle eresie medievali cristiane da parte di E. Bloch.

<sup>66</sup> Abbiamo visto a suo tempo che vi possono essere molti motivi di marginalità: economici, sociali, geografici, etc.

Di certo -qui si deve dare atto alla Crone, molto chiara a p. 161- è *da escludere una motivazione "nazionale" "iraniana"* che, a quel tempo, semplicemente non poteva esistere; così come è certa *l'assenza dell'aristocrazia iraniana* da quelle rivolte (p. 162). A proposito della natura delle rivolte in rapporto alla/alle loro ideologia/ideologie, è senz'altro da sottoscrivere quanto da lei affermato a p. 165: "I movimenti assunsero una forma religiosa perché la religione era l'unico strumento disponibile per le necessità dell'azione politica". *Dunque il fondamento delle rivolte fu politico, e la religione ne fu lo strumento ideologico*; del resto, la strumentalizzazione politica della religione sembra una costante nella storia dell'Islam. C'è di più: la stessa Crone, alle pp. 173-174, sottolinea l'universalismo dell'Islam, che non avrebbe potuto trovare il seguito immediato che ebbe nelle terre conquistate "se fosse stato indissolubilmente legato all'etnia araba". A questo punto la Crone inizia la lunghissima disamina delle religioni che potrebbero in vario modo esser presenti, come reminiscenza, nell'ideologia delle rivolte iraniche;<sup>67</sup> e di lì giunge alle proprie conclusioni (pp. 453-493).

Tutto il ragionamento della Crone parte dalle differenze tra emanatismo e creazionismo e dalla presenza di queste due diverse ontologie/cosmologie nelle religioni testamentarie, nello Zoroastrismo e nel paganesimo. Ella vede una profonda differenza tra l'ordine cosmico dei pagani da un lato, e con esso la Ragione cosmica degli Stoici che abbiamo visto riemergere con il Deismo (cfr. il 2° Cap. dei *Marginalia, Derive della Ragione*); e il creazionismo biblico dall'altro.

Per il monoteismo, dice la Crone a p. 455 -e qui il suo discorso si rivolge all'abusata "gnosi" di tutti gli "estremisti"- non è concepibile (salvo l'eccezione di Cristo per i Cristiani) che il divino possa manifestarsi nell'uomo. Al contrario, gli Zoroastriani, gli Indiani e i Greci "vedono le categorie della Creazione formare una gerarchia, una grande Catena dell'Essere, come la chiameranno i neoplatonisti" (ivi). Iniziare su queste basi una discussione che ha per oggetto ultimo la collocazione dei temi del *ghuluww (tanâsukh, hulûl)* tra le "influenze" esterne all'Islam, il tutto con dovizia di analogie, paralleli e citazioni, è scelta che a me sembra deviante e frutto dell'assenza di una riflessione preliminare. La cosa non è da poco perché, andando oltre il campo d'indagine della Crone, potrebbe estendersi al grande fenomeno del Sufismo che, come vedremo, ha un posto rilevante nel seguito del nostro racconto. Tra l'altro investe il problema della teodicea, che abbiamo già toccato a proposito dell'Imâmismo duodecimano.

La Crone sottovaluta che l'applicazione della logica al concetto di Creazione fa sì che la Natura e l'uomo, creazioni di Dio, siano in qualche modo portatori di una Sua impronta; senza contare che non soltanto una creazione dal "Nulla" può essere oggetto di "fede" ma è razionalmente incomprensibile, ma rischia di consegnare la realtà ultima dell'uomo e del mondo al "Nulla". Il quale Nulla è l'enigma centrale di ogni filosofia, come affermò Leibniz e ripeté (era sua abitudine, lo fece anche con Böhme) Schelling: perché mai esiste l'Essere e non il Nulla? e il Nulla (o il non-Essere) è naturalmente estraneo al pensiero, questa è una vecchia storia.

Inoltre, se Dio creò il mondo, esso non può che essere "buono" per definizione indipendentemente dal pleonasma di *Gen.*, 1,24 (ma forse non è un pleonasma, forse il Dio/Persona della Bibbia poteva anche avere ripensamenti come dopo il Diluvio). Il mondo è l'epifania della Volontà divina, non può esserne scollegato, altrimenti va a pezzi la teodicea e si ripresenta il dubbio radicale degli Gnostici. L'anima come soffio divino nell'uomo che non tornerà nel Nulla e la colpa come giustificazione del Male sono due note pezze applicate dalla dogmatica e dal Razionalismo per tenere in piedi il castello creazionista.

Perciò ogni riflessione ontologico/cosmogonica razionalmente fondata (la fede è altra cosa, ma allora razionalizzarla conduce a risultati contraddittori) non può che ricondurre alla totale continuità/contiguità del cosmo, alla "Catena dell'Essere", come dice la Crone: *e questo anche nell'ambito di una religione creazionista*. Credere che la cosa riguardi il solo Zoroastrismo -che, poi, è anch'esso storia di una creazione, sia pure andata a male, che spetta all'uomo restaurare- significa incontrare lo Zoroastrismo in uno stadio avanzato della sua riflessione (i suoi sviluppi teosofici, cfr. *Storia, etc.*, p. 820) i cui esiti sono "neoplatonici" come lo furono quelli del Giudaismo con Filone, del Cristianesimo sino a Scoto Eriugena, e dell'Islam nella speculazione ismailita e in quella ritenuta tale (al-Fârâbî, Avicenna, gli Ikhwân as-Safâ'). Non per nulla Ibn Taymiyya aveva il Neoplatonismo come il fumo negli occhi: ma lui era un Sunnita di ferro.

Infatti, come abbiamo a p. 876 di *Storia etc.* sulla scorta di Cruz Hernandez, il primo neoplatonista fu Filone; e *il Neoplatonismo fu creazione della religiosità mediorientale nel tentativo di razionalizzare i propri miti creazionisti*; soltanto dopo, con Plotino, diviene una corrente della speculazione occidentale tuttavia già subito pronta, con i suoi allievi e persecutori, a *tornare a farsi teosofia*, e persino teurgia.

Andare a ricercare nello Zoroastrismo -che fu peraltro religione a forte retroterra sociale (cfr. *Storia, etc.*, p. 820)- o anche altrove, strutture di pensiero che si possono ben sviluppare in una religione testamentaria, maggiormente allorché si sappia di essere in presenza di una contrapposizione sociale (abbiamo seguito le vicende cristiane del "Neoplatonismo popolare") significa porre l'argomento sulle basi scivolose delle preferenze personali. E poi, anche se abbiamo ben visto quanto siano interconnesse, a monte, le religioni

---

<sup>67</sup> Su questo punto ricordo che già all'uscita del libro della Crone, F. Grenet, *Contribution à l'étude de la révolte de Muqanna (c. 775-780): traces matérielles, traces hérésiographiques*, in *Islam, identité et altérité*, éd. M.A. Amir Moezzi, Turnhout, Brepols, 2013, aveva criticato (p. 257) la supposta presenza di motivi buddisti nel movimento di al-Muqanna' (tesi sostenuta dalla Crone); e aveva anche rimarcato (p. 253) il carattere tipicamente shî'ita del ruolo autoattribuitosi da al-Muqanna': *wasf* di Abû Muslim.

testamentarie con lo Zoroastrismo, qui ci stiamo tuttavia occupando del mondo islamico, e in termini di Islam sembra opportuno pensare: intendo dire che mi sembra opportuno tentar di capire i fenomeni come sviluppi avvenuti nell'ambito dell'Islam.

Ora, la stessa Crone rileva in più passaggi lo stato di ribellione non soltanto delle popolazioni rurali e, nel caso di Ustâdsîs del quale si dice che avesse un seguito di 300.000 ribelli (cifra verosimilmente esagerata, ma indicativa dell'estensione della rivolta) parla anche di 30.000 minatori che lavoravano alle miniere d'argento (pp. 153-154). Certo, nota la Crone, erano Zoroastriani: ma lo dice sulla scorta della documentazione sunnita. Inoltre, il problema sulla natura della rivolta non si risolve, come si evince da una modesta riflessione: la rivolta nasceva dal dissenso religioso, oppure da quello sociale che usava gli attrezzi religiosi in circolazione per crearsi gli strumenti ideologici? Una possibilità, come abbiamo visto sopra, ipotizzata dalla stessa Crone. Se nasceva dal dissenso sociale è difficile pensare che, nella creazione di un'ideologia *religiosa* (il mondo non era ancora secolarizzato) siano intervenuti elementi culturali/religiosi sedimentati nella lunga storia pre-islamica di un popolo? Evidentemente però questi elementi potevano integrarsi sincretisticamente con una lettura -certamente non "ortodossa" nel senso sunnita della parola- dell'Islam.

Ora, che lo *hulûl* e il *tanâsukh* facessero parte di una possibile comprensione del fatto islamico, lo abbiamo visto in tutto il *ghuluww*; per non dire dell'attesa messianica che dell'Islam è al fondamento, e della ripetitività della Profezia, della quale l'Islam è testimonianza. Quel che intendo inserire nella discussione, è che non si può prendere "at face value" quel che dicono i sunniti e i loro eresiologi, politicamente e ideologicamente *di parte avversa*, quando definiscono i ribelli "Mazdakiti", "Manichei", "Zoroastriani" o, in generale, *zanâdiqa*, cioè miscredenti (con sottinteso rinvio alle tre precedenti opzioni). Quel che si può, se mai, ricordare quando si parla di Zoroastrismo o di Mazdakismo (da non confondere con il Mazdeismo) è che il primo fu una religione a forte retroterra sociale (*Storia, etc.*, p. 820) e il secondo fu un tentativo di ritorno a quel retroterra contro la prassi della società sassanide (cfr. *Storia, etc.*, p. 113 dove si sottolinea, sulla scorta di Christensen, anche il favore con il quale fu accolto l'Islam in Iran, precisamente per le istanze egualitarie che ne erano all'origine). Si può parlare, invece che di reazione *all'Islam*, di reazione *nell'Islam*? Aggiungo: nell'Islam sunnita che, anche senza alcuna documentazione storica su eventuali falsificazioni del Messaggio, fu comunque un Islam codificato dal regime Omeyyade, da una classe dominante di ricchi mercanti contro la quale si era sollevato il Profeta. Il problema, al quale non si può dare risposta certa, sembra comunque un po' più complesso e intricato di come si propone nella storiografia/eresiografia islamica.

Abbiamo già visto, nel caso delle eterodossie cristiane l'inaffidabilità *storica* delle affermazioni *politiche* degli eresiologi, il guazzabuglio dello Gnosticismo insegna (cfr. nota 35, *supra* e, in generale, la trattazione di *Storia, etc.*). Tanto più che, se si vanno a leggere le varie fonti, non è che si trovi poi tanta concordanza sulle dottrine e le appartenenze degli "eretici". Perciò mi domando: accertata la composizione sociale dei dissenzienti, ha molto senso spostare il dissenso sull'ideologia religiosa soltanto perché in termini religiosi fu catalogato il dissenso da parte dei guardiani (politici) dell'ortodossia? Perché poi, gli elementi "neoplatonici" *sensu lato* della "gnosi" islamica si riveleranno interni anche alla religiosità Sûfi<sup>68</sup> (della quale vedremo la contiguità con queste eterodossie) e fanno parte degli altissimi esiti della teosofia e della poesia islamica, prevalentemente shî'ita ma non soltanto -Ibn al-'Arabî era sunnita- dunque hanno qualcosa a che vedere con l'Islam, come con ogni monoteismo creazionista; e, se furono duramente condannati da Hallâj in poi, non per questo vennero mai meno.

Nella sua conclusione, la Crone vola anche rapidamente verso i fenomeni "ereticali" dell'Iran mongolo, tîmûride e safavide, ma di ciò vedremo a suo tempo; quel che m'interessa sottolineare è piuttosto un altro aspetto della sua ricerca. Anche la rivolta di Bâbak, con tutta la sua fenomenologia khurramita o khurramdînî (cfr. *Storia, etc.*, p. 209 nel testo e in nota 105) che sembra indicare la reale presenza di elementi extraislamici (non però mitraici, come nota la Crone nella sua seconda *Appendice*) sia per quanto riguarda il personaggio (cfr. p. 48) sia per ciò che riguarda il suo variegato seguito (cfr. p. 54) ha tutti gli aspetti di una lotta sociale. Anche lì c'è un tratto che accomuna Bâbak con i grandi eresiarchi del mondo cristiano: "it went without saying that the enemy of Islam was the son of a whore" (Crone, p. 48). Ci creda chi vuole, a me appare chiara, come fu per gli Gnostici e per le nostre eresie medievali, la polemica, anzi, la lotta politicamente motivata dei guardiani dell'ortodossia, cioè dell'ordine costituito: e in guerra anche la diffamazione e la *disinformazione*, sono lecite.

Il problema dell'ordine si pone per le ideologie perché si pone per la società; tuttavia per "ordine" s'intende normalmente quello turbato dagli insorti, cioè lo *status quo*, quindi gli interessi di chi vi trova convenienza. Dico questo perché c'è chi ha interpretato in modo più chiaro il senso delle rivolte avvenute nell'Iran 'abbâside. Mi riferisco a E.L. Daniel e al suo *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule. 747-820*, Minneapolis & Chicago, Bibliotheca Islamica, 1979. Daniel, dopo i capitoli dedicati alla rivolta di Abû Muslim, al cui funesto esito finale si richiamano le rivolte scoppiate in Iran, apre a p. 125 un

---

<sup>68</sup> Con la differenza che i Sûfi, contrariamente ai filosofi, non sottomettono Dio ad un'astratta Ragione che regola il cosmo

capitolo chiaramente intitolato *Rural Discontent and the Ghulât Revolts*, nel quale due cose sembrano emergere: lo sfondo sociale e la collocazione dottrinale del *ghuluww*.<sup>69</sup>

Daniel inizia infatti il capitolo sottolineando che il successo del movimento ‘abbâside fu dovuto al supporto dei ceti rurali e popolari del Khurâsân, e che i missionari portatori della *da’wa* ‘abbâside non si fecero scrupolo di sfruttare “le dottrine socio-religiose sincretiste peculiari dei gruppi e delle sette estremisti”. Aggiunge che ai motivi politici della rivoluzione si sovrapposero quelli sociali (p. 125). Nel corso della lotta, dice ancora Daniel, le due componenti della rivoluzione, quella politica dei “benestanti” delle città, tanto iraniani che arabi, e quella sociale dei marginali, si divisero (p. 126). L’interpretazione che egli dà al fenomeno delle rivolte, è infatti che esse nascono dal tradimento delle aspettative maturate nel corso delle rivoluzioni ‘abbâside (opinione espressa già più volte da chi scrive, e, del resto, per nulla peregrina, anzi, alquanto ovvia).

Qui non starò a ripetere la storia degli eventi materiali che riguardano queste sette; mi soffermo viceversa su alcune considerazioni di metodo che ci riportano di nuovo alla Crone.<sup>70</sup> Così, quando Daniel parla della rivolta di Sunbâd, nota che il motivo dichiarato fu la vendetta per la proditoria uccisione di Abû Muslim; definisce congetturale il rapporto tra questa rivolta e quella di Bihâfarîd sul fondamento di un comune religiosità zoroastriana,<sup>71</sup> e inoltre che c’è la tentazione di considerare Sunbâd il precursore di tutte le altre rivolte: questa è però la *conclusione cui vogliono indirizzare le fonti*, ed è perciò necessario esser cauti (p. 129).

Così, quando a p. 130 esamina criticamente il (tardo) racconto del sunnita Nizâm al-Mulk, mentre afferma che Sunbâd può certamente aver riunito Zoroastriani, Khurramiti (*scil.*: neo-Mazdakiti) ed elementi “estremisti” come i Râfiditi, nota anche che questo non testimonia di una tradizione eterodossa iraniana con capostipite Mazdak (idea fissa degli eresiografi sunniti): testimonia, se mai, che la rivolta nasce dall’adesione popolare alla *da’wa* e dalla successiva delusione dei rivoltosi, tra i quali erano confluite diverse componenti dell’opposizione agli Omeyyadi. I ribelli erano considerati ritenere che l’Imâmato, dopo la morte di Ibrâhîm, fosse passato ad Abû Muslim, e portavano il generico nome di Râwandiyya (pp.130-131). Si ricorderà, al riguardo, quante diverse correnti del *ghuluww* parteciparono alla rivoluzione ‘abbâside.

La rivolta di Ustâdsîs, afferma poi a p. 133, “è probabilmente la meno compresa tra i supposti movimenti eretici” della storia del Khurâsân; comunque assomiglia ai movimenti *ghuluww* nella sua composizione sociale, nella sua configurazione rurale e nella sua opposizione al governo ‘abbâside nel Khurâsân dopo la morte di Abû Muslim (ivi). Daniel ritiene che Ustâdsîs, in precedenza probabilmente uomo degli ‘Abbâsidi, decise di ribellarsi mettendosi a capo, nel Bâdgîs, di coloro che si opponevano alla nomina di al-Mahdî come erede presuntivo di al-Mansûr. Al-Mahdî aveva avuto un pessimo precedente nei confronti di Bihâfarîd (p. 134) e questo può costituire una conferma del rapporto tra gli ex-seguaci di Bihâfarîd e Ustâdsîs.

Qui si apre una discussione che offre, a mio avviso, un certo interesse circa il modo di affrontare la documentazione. Dice Daniel a p. 134: “Secondo Bel’ami<sup>72</sup> Ustâdsîs era membro di un gruppo Khâridjita in Sistân che andò nel Bâdgîs dove persuase gli abitanti ad unirsi alla rivolta khâridjita”. Proseguendo l’analisi, Daniel non rigetta le notizie secondo le quali Ustâdsîs si possa esser posto come Salvatore zoroastriano attraendo gli ex-seguaci di Bihâfarîd, ma dice che ci sono due importanti obiezioni all’interpretazione della rivolta come “religiosa” (p. 136). La prima è che la rivolta fu religiosamente trasversale (Khâridjiti e “Zoroastriani”); la seconda è che “sono soltanto le fonti tarde che enfatizzano la dimensione religiosa della rivolta”.

<sup>69</sup> Considerando la tendenza di alcuni autori -sulla scorta degli eresiologi- a sottolineare la natura extraislamica delle dottrine (Zoroastrismo, Mazdakismo, “Gnosticismo”, anche Buddismo, in considerazione della localizzazione geografica dei ribelli) è da tener presente che il *ghuluww*, al di là del suo significato generico di “estremismo”, sta ad indicare esiti propri della Shî’a. La Crone riporta invece, a p. 492, il giudizio dello zâhirita Ibn Hazm e dice: Sunbâd, Ustâdsîs, al-Muqanna’ e Bâbak, dopo aver fallito, iniziarono (non loro, giustiziati o suicidi) “a sovvertire l’Islam dall’interno per mezzo della Shî’a”; con riferimento a Friedlaender 1907 (cit in Bibl. a p. 757 di *Storia*, etc.) p. 35. L’affermazione di Ibn Hazm riportata da Friedlaender a p. 36 è sostanzialmente questa, ma un po’ più articolata. Scrive Friedlaender (cioè Ibn Hazm) che questi ribelli “si guadagnarono le simpatie del popolo con inclinazioni shî’ite, fingendo affetto per la famiglia del Profeta e condannando l’ingiustizia fatta ad ‘Alî”. Ciò è in pieno accordo con il pensiero eresiologico: da un lato si sostiene l’estraneità di queste dottrine all’Islam, dall’altro si constata la loro capacità di essere recepite da una parte dell’Islam, *da quello non sunnita*. Certamente il diavolo induce in tentazione, ma è sempre bene chiedersi se la tentazione non sia magari tutta interna al tentato, come nel caso di Paride ed Elena (cfr. *Arte. Memoria. Utopia*, p. 65). Ma poi siamo così certi che non si tratti di *ghuluww*, cioè di un fenomeno interno alla Shî’a, che non va identificata con il solo Imâmismo duodecimano? *Tanâsukh* e *hulûl* sono tratti comuni ad entrambi, hanno a che vedere con la famosa Catena dell’Essere: se vogliamo, con una declinazione “popolare” del Neoplatonismo, come fu detto per gli “eretici” del Cristianesimo medievale che, sentendosi anche loro un po’ divini, reclamavano forse un posto che la società negava loro. Padre di tutto è *pólemos*. Si noti: per la Crone (p. 493) un “moderno occidentale” considererebbe tutto ciò, messianismo incluso (e l’Islam fu messianico, e anche il Cristianesimo, prima di istituzionalizzarsi nella Ragione classica) una “abnorme (*outsized*) megalomania”; e lo Zoroastrismo ha qualche responsabilità nel comportamento degli Iraniani, persino “*until recently*” (p. 493): forse nel 1979? forse la Crone vuol dare sulla Rivoluzione un giudizio *politico* in chiave yankee? Ricordo sempre quel personaggio di Gracián “*hecho al revés de todos*” che non riteneva di dover guardare ai principi, ma ai fini: dietro ogni “storia” c’è una prospettiva.

<sup>70</sup> Quello della Crone è infatti uno studio importante per ampiezza d’orizzonte; i fatti materiali in sé sono viceversa poca cosa nei racconti delle cronache: e non sempre concordanti. Ciò che conta, a mio avviso, è lo sguardo del cronista/eresiologo, e l’interpretazione di questo sguardo da parte dello studioso: il suo modo di comprendere l’origine di quello sguardo, di comprenderne il rapporto con gli eventi religiosi; e la valutazione degli aspetti sociali: ne abbiamo un esempio con il caso della rivolta di Ustâdsîs, *infra*.

<sup>71</sup> Ricordo che l’ideologia di Bihâfarîd fu comunque sincretista: affermare di aver fatto un viaggio in Paradiso ricorda lo Zoroastriano Ardâ Vîrâz, o comunque lo sciamanesimo; ma tornare con un velo di seta verde da esibire come prova è sicuramente islamico.

<sup>72</sup> L’autore della versione persiana della Storia di Tabarî, delle cui varie redazioni Daniel è noto studioso: si veda A.C.S. Peacock, *Medieval Islamic Historiography and Political Legitimacy*, London and N. York, Routledge, 2007, dedicata al *Tarîkh-nâma* di Bel’ami.

Si noti: per Daniel la presenza di due componenti religiose diverse indica che la rivolta fu *sociale*; per la Crone la rivolta fu religiosa, *perciò* è inverosimile che fosse condotta in contemporanea in nome di due ideologie così diverse come il Khâridjismo e lo “Zoroastrismo”. La Crone pensa forse che a scontrarsi siano le “opinioni”, non gli interessi: per lei, Karl Marx ha pensato invano.

Diversa, ma assimilabile pur con una svista, è la posizione di Parvaneh Pourshariati<sup>73</sup> che ha persino qualche dubbio sulla possibilità che la rivolta nel Bâdgîs sia ricollegabile a quella del Sistân, per motivi religiosi; negando anche che Ustâdsîs fosse il nome del ribelle venuto dal Sistân, secondo il passo di Bal’amî citato da Daniel;<sup>74</sup> dimenticando per giunta che Daniel (p. 151, in nota 61) aveva comunque ribadito la medesima notizia su Ustâdsîs con la citazione della pagina 332 del *Mujmal al-Tawâriq wa 'l-Qisas* (ed. M. Bahâr, Tehran, 1317/1939) che sull’argomento è esplicito: parla della rivolta khâridjita e dell’arrivo del ribelle Ustâdsîs dal Sistân in Khurâsân (*dar in waqt ustâdsîs<sup>75</sup> az sijistân khurûj kard, wa khurâsân beshûrid*).

Ho voluto soffermarmi a sottolineare questo della vicenda, per mettere in luce il ruolo che possono avere i posizionamenti culturali -e anche apertamente ideologici, comunque extrascientifici- di un autore, nell’interpretazione di eventi sui quali si hanno soltanto documenti di parte; ritengo perciò non ci si possa astenere dal sospetto allorché il dissenso venga interpretato dalla sua superficie ideologica, senza soffermarsi a considerare il fondamento sociale.

Così credo che quando si nota, come fa la Crone a p. 167, che i rivoltosi erano non soltanto agricoltori, ma anche tessitori, vasai, mulattieri, minatori (e altri, definiti “contrabbandieri”) sia difficile pensare che le loro “opinioni” religiose siano indipendenti dal loro disagio, tanto più che ciò mi sembra contrastare con quanto, sempre la Crone, dice a p. 492 semplificando un po’ Ibn Hazm, cioè che quando fallirono le rivolte di Sunbâd, Ustâdsîs, al-Muqanna’ e Bâbak, i Persiani iniziarono a sovvertire l’Islam dall’interno con la Shî’a: perché allora -se così fu- la religione viene a passare da *motivo reale* di rivolta a *pretesto* per la rivolta (contro l’Islam, secondo il senso della frase).<sup>76</sup>

Tornando al testo di Daniel, esso prosegue sottolineando che la rivolta di al-Muqanna’ è “un chiaro esempio di come i moti insurrezionali popolari si sviluppavano in conseguenza della *da’wa* ‘abbâside (p. 137) in quanto conseguenza “della generale delusione sul dominio ‘abbâside”. Desidero sottolineare questo punto (la delusione post-rivoluzionaria e le sue conseguenze costituiscono una vicenda evidente nella quale ci siamo imbattuti più volte) perché in questa successione si nota ancora una volta che la Shî’a ha sempre rappresentato una concezione rivoluzionaria (messianica) coerente con l’Islam delle origini, avversa agli sviluppi che l’Islam aveva assunto con l’affermarsi del dominio omeyyade. La rivolta anti-omeyyade era dunque apparsa la via per realizzare l’attesa: la scelta sunnita degli ‘Abbâsidi e l’atteggiamento quietista di Dja’far l’avevano tradito, lasciando le cose com’erano. Evidentemente si era ormai formato un sistema di potere che trovava garanzie di stabilità sociale in uno *status quo* che includeva gli sviluppi religiosi intervenuti. Secondo Daniel (p. 139) la varietà di sette e dottrine religiose presenti in Asia centrale, dove si sviluppò la rivolta di al-Muqanna’ e dove era ben presente anche lo sciamanesimo, contribuì a creare un sincretismo in grado di far convergere gruppi di diversa origine, un fatto che indubbiamente caratterizza questa rivolta.

Significative sono le pp. 145-147, nelle quali egli trae le proprie conclusioni sulla natura e sui moventi della rivolta. Scrive Daniel che vi sono molti paralleli tra la rivolta di al-Muqanna’ e le altre rivolte dei *Ghulât*: “ma non nel senso nel quale potrebbero intenderlo gli ersiografi” (p. 145). La base della rivolta fu nella sua composizione sociale, contadini e classi disagiate. I suoi avversari furono i rappresentanti “dell’élite urbana arabo-iraniana che erano giunti al potere nel Khurâsân con la rivolta ‘abbâside” (ivi).

Quanto ai “tanto celebrati aspetti religiosi della rivolta” essi furono influenzati dai dissidenti *Ghulât* che erano stati attori della *da’wa* in Transoxiana; i ribelli ne avevano ricevuto ed anche semplificato un’ideologia in grado di dar loro una forte coesione di gruppo, così come la “ortodossia” costituiva il cemento delle élites urbane (p. 146).

<sup>73</sup> *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khurâsân*, Ph. Diss., Un. of Columbia, 1995, pp. 239-240. Si noti che la numerazione reale delle pagine nell’edizione elettronica (alla quale faccio riferimento) è diversa da quella riportata, ad apertura, sulla *Table of Contents*.

<sup>74</sup> Affermazione contraddetta da una “editor’s note” (p. 239, nota 501) che riconferma la giustezza della citazione da Bal’amî fatta da Daniel; la medesima citazione si trova anche in Crone a p. 155, ma la Crone la rigetta (in nome della propria tesi “religiosa” della ribellione) considerandola un *lapsus*: “He (scil.: Ustâdsîs) can hardly have been a Khârijite, as the *Târikhnâma* has it, though Khârijites were also active in Sistân at the time”. La nota editoriale, citata, al testo della Pourshariati si ripete a p. 242 in nota 508, perché ella insiste ad ignorare il nome (Ustâdsîs) dell’anonimo (secondo lei) “khâridjita” che venne dal Sistân a guidare la ribellione nel Khurâsân. Una rivolta “khâridjita” ha comunque molto senso sul piano *sociale*, se si ricorda che i Khâridjiti fecero la propria secessione in nome dell’Islam delle origini tradito dalle nuove forme di potere islamico; e di una eleggibilità (e destituitività) dell’Imâm. Inoltre, che la rivolta del Khurâsân fosse “zoroastriana” è affermazione che riprendiamo da cronisti pronti a relegare nell’Altrove l’origine del dissenso: non dimentichiamo mai il giusto sospetto da esercitare verso le notizie che ci vengono tramandate da una sola delle parti in conflitto.

<sup>75</sup> Altra resa del nome in alcuni documenti: cfr. Friedlaender, 1907, p. 36 in nota 3.

<sup>76</sup> Per verità Ibn Hazm (Friedlaender, 1907, p. 36) dice che questi ribelli “guadagnarono le simpatie del popolo con inclinazioni shî’ite, fingendo affetto per la famiglia del Profeta e condannando l’ingiustizia fatta ad ‘Alî”. Ciò significa pensare un popolo-bue e una Shî’a di sprovveduti -un quadro inverosimile, a meno che la religione non fosse usata come pretesto- evitando di chiedersi il motivo di tanta (immaginata) condiscendenza. Gli ideologi dello *status quo* non hanno interesse a mostrare le crepe dell’ordine costituito, tanto meno a prendere in considerazione i dubbi di chi le addita; occorrerebbe viceversa riflettere sul fatto che quei tratti rivoluzionari (“estremisti”) erano già da sempre interni alla Shî’a, ancorché fossero stati “occultati” dai Duodecimani al momento di prendere il largo verso nuove rotte.

Non sorprende perciò che le fonti ci tramandino la storia di un conflitto “religioso” con degli eretici; di fatto però la rivolta di al-Muqanna‘ fu “il prodotto di un conflitto sociale tra una comunità rurale centro-asiatica assediata e un emergente ordine sociale islamico in Transoxiana” (p. 147). Osservo ancora: è interessante che il cemento ideologico si sia formato sul fondamento dello “estremismo” shî‘ita, ancorché liberamente assunto e interpretato. Ciò non fa che confermare il carattere intrinsecamente rivoluzionario di una fede messianica quale quella shî‘ita.

Vorrei comunque sottolineare l’interesse dell’esposizione di Daniel segnalando che la vicenda delle rivolte vi è inserita come capitolo di un racconto che parte dalla *da‘wa* ‘abbâside, prosegue con le vicende di Abû Muslim, e si chiude parlando dei rapporti tra il Khurâsân e il Governo centrale.<sup>77</sup> In altre parole, siamo in presenza di un’interpretazione *storica* delle rivolte, non della solita lettura eresiografica, che non soltanto guarda alla mera superficie degli eventi, è innanzitutto di parte, perché parlare di “eresie” significa identificare con una cosiddetta “ortodossia” la sola normativa possibile per la società.<sup>78</sup> Accettare la lettura eresiologica significa anche dimenticare, volutamente o meno, per scelta ideologica o per scarsa acribia, che le ortodossie non sono che il risultato di una lotta storica e sociale al termine della quale prendono forma in rapporto alla forza di un interesse che prevale.<sup>79</sup> Significa dimenticare che un Messaggio profetico (e quelli testamentari sono di norma rivoluzionari, quello di Maometto in particolare, visto che emergeva dalla marginalità) è aperto a infinite letture sicché, come s’è già detto, ognuno può trovarvi esattamente ciò che vi cerca. Significa credere poi che queste diverse letture non dipendano dalle diverse prospettive esistenziali, dagli interessi, e che quindi le rivolte siano questioni d’opinione (tale è la religione nell’ideologia di Occidente): ma per le opinioni non si scende in guerra, al massimo si scambiano due chiacchiere davanti a una tazza di thè.

L’interpretazione storica di Daniel inserisce viceversa la comprensione delle rivolte nell’ambito dei rapporti tra il Khurâsân -le sue aristocrazie terriere ovvero i suoi ceti umili- con la *da‘wa* ‘abbâside e le speranze che essa suscitò; e con gli esiti deludenti della rivoluzione seguita da una centralizzazione non meno predatoria della precedente (si vedano l’ultimo capitolo e le conclusioni, che conducono all’ascesa dei Tahîridi, primo tassello della disintegrazione del Califfato in regni locali, soltanto formalmente sottomessi al Califfo).

Perciò, per quanto abbiamo sinora tentato di comprendere e per quanto già detto sulla Pourshariati, non può essere accettata la sua deduzione di p. 242, circa l’inverosimiglianza della contemporanea presenza sia di “Zoroastriani” che di Khâridjiti nella rivolta di Ustâdsîs. L’evidenza del problema sociale è ineludibile, tanto che la stessa Pourshariati, a p. 246, deve ricordare che le rivolte sono rurali e che certamente debbono aver avuto motivazioni socio-economiche (“socio-economic considerations must have surely affected the eruption of these revolts”) e quindi l’interpretazione di Daniel: dopo che a p. 242 aveva affermato “Daniel insists on the putative connection of the two rebellions in order to undermine the significance of the Iranian religio-cultural tradition that infused the rebellion”. Se la rivolta ha cause sociali, poco conta la religione dei ribelli; se è religiosa poco conta la loro collocazione sociale: la Pourshariati sembra voler risolvere il problema con le parole.

Un’osservazione va fatta, che ha senso per gli obiettivi della nostra ricerca. Gli anni delle rivolte sono -in senso lato- quelli della conversione dell’Iran all’Islam, un fenomeno che richiede un lungo periodo per compiersi e che spiega in parte i facili sincretismi messi in atto dal *ghuluww*. È significativo constatare che, mentre l’aristocrazia e le classi agiate cittadine aderiscono all’Islam “ufficiale” -quello sunnita degli ‘Abbâsîdi, tant’è che l’Iran post-selgiukida e pre-safavide è prevalentemente sunnita- gli emarginati abbracciano il *ghuluww* shî‘ita (come, più tardi, le confraternite di arti e mestieri abbracceranno il sufismo dal quale emergeranno

---

<sup>77</sup> Pessimi con al-Mahdî già dai tempi della sua nomina a erede presuntivo (si veda anche Crone, p. 152, a proposito dei seguaci di Bihâfarîd e Ustâdsîs). I rapporti peggiorarono sotto al-Hadî e Hârûn al-Rashîd, a causa del saccheggio continuo del paese operato tramite le tasse imposte dai governatori. Il Khurâsân accolse con favore la vittoria di al-Ma‘mûn sul fratello Amîn, che aveva continuato nella politica oppressiva. Le rivolte nel Khurâsân, nota Daniel a p. 175, sono connesse con dispute di successione degli ‘Abbâsîdi.

<sup>78</sup> La religione, nel mondo islamico, è usualmente strumento della politica, come ho già avuto modo di ricordare; trovo perciò interessante citare l’articolo di J.Ph. Platteau, *Religion, Politics and Development: Lessons from the Lands of Islam*, apparso sul Journal of Economic Behaviour & Organization, 68,2, 2008, che qui prendo dalla versione elettronica <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-268261>. L’articolo, che è dedicato alla contestazione della nota tesi di B. Lewis, secondo il quale l’arretratezza dei popoli islamici è da imputarsi alla loro religione, mette in luce un ben diverso meccanismo dell’interazione tra religione e politica nell’Islam. Secondo Platteau, che documenta ampiamente la propria tesi, si deve tener in conto la vaghezza e la pochezza della normativa coranica (la *shari‘a* fu costruita sugli *ahâdith* per questo motivo, ne abbiamo ampiamente parlato); e l’esigenza dell’interpretazione che dà luogo a una molteplicità di dottrine che risentono anche delle tradizioni locali. La molteplicità è infatti la conseguenza della mancanza di un’autorità gerarchica, quale quella del Pontefice nella Chiesa cattolica; gli ‘ulamâ, dice Platteau, non sono preti cattolici che sostengono uniformemente la bontà di una interpretazione. In tale situazione la religione è facilmente manipolata dalla politica, che può concedere favori e richiedere sostegno. Qui Platteau ricorda (pp. 16-17 della versione consultata) la formazione dell’Islam storicamente noto al termine di feroci lotte *politiche* durate decenni, e la sua istituzionalizzazione da parte della “aristocrazia mercantile della Mecca” che aveva “combattuto attivamente contro la predicazione profetica”. Quanto alla Shî‘a, essa emerse “come movimento di sostegno per la *leadership* di certi candidati arabi al Califfato”: parole ruvide ma appropriate. La lezione che se ne trae, dice, è che i conflitti “religiosi” sono conflitti politici per il potere, nei quali la religione è lo “strumento di legittimazione” e di supporto del potere di chi il potere lo detiene o lo pretende. Nel caso di uno Stato in crisi per vuoto di potere o per il proprio dispotismo, i gruppi religiosi diventano per conseguenza elementi attivi di politica (vedremo questa situazione all’origine della rivoluzione iraniana del 1979).

<sup>79</sup> Nell’interpretazione -necessaria perché, come diceva Pirandello, un fatto non è che un sacco vuoto, che da solo non sta in piedi- si deve tener presente che il “fatto” non è ciò che viene riferito nel documento; il fatto è il documento del quale occorre tentar di capire perché racconta ciò che racconta nel modo in cui lo racconta.

analoghe agitazioni). Qui, invocare il sincretismo con le forme di religiosità pre-esistenti ha certamente un senso sul piano astratto delle “idee”: resta però da chiedersi perché mai la cosa riguardasse essenzialmente i marginali.

Qui vorrei ripetere una cosa che ho già detto e che emerge chiara nelle vicende delle “eresie” occidentali: *tanâsukh* e *hulûl* -tanto per usare i termini della polemica islamica- cioè l’ipotesi di una profezia continua e della presenza del divino nell’uomo, rappresentano l’arma ideologica del cambiamento atteso da tutte le marginalità che abbiamo incontrato nel mondo non secolarizzato. Se si pensa bene, sono la traduzione dell’*humus* religioso che, secolarizzato, riemerge nella concezione, a suo tempo rivoluzionaria, di *eguaglianza*: come concreto stato di fatto però, non come generica eguaglianza degli uomini nel giorno del Giudizio. Questo concetto è però anche anti-sacerdotale perché non può che contestare, per realizzarsi, lo *status quo*, l’ordine costituito, e con esso l’ideologia che sorregge la società fattualmente esistente. Deve contestare la storia in nome dell’Utopia.

Ho lasciato deliberatamente in ultimo la ricerca di Pirouzdjou (cit.) perché, come vedremo, consente di dare ordine al nostro racconto. Anche Pirouzdjou parte dal movimento di Abû Muslim per ricordare il ruolo del Khurâsân nella rivolta ‘abbâside in quanto luogo scelto per la *da’wa*, dopo aver considerato che la Siria era omeyyade, la Mesopotamia khâridjita, il Khurâsân oppresso, ma vigoroso e rivoluzionario (“cuori generosi che, oppressi, attendono la propria liberazione”: p. 15). Il movimento nel Khurâsân, ricorda Pirouzdjou a p. 16, fu *popolare* nella sua eterogeneità (includeva nuovi convertiti, *mawâlî*, arabi yemeniti emigrati in Khurâsân, Khâridjiti e Khurramiti: citazione da Sadighi<sup>80</sup>). Facendo la tara sull’insistenza di Pirouzdjou nel trovare ripetuti riferimenti al Mitraismo,<sup>81</sup> Pirouzdjou sottolinea infatti il generico apocalitticismo che “seduceva le masse, sorreggeva tutte le speranze degli umiliati e dei derelitti ed era perciò una forza latente, sì, ma potente di rivolta” (p. 24). “Sul piano pratico” dice a p. 43 “questo insieme di idee e di credenze non rappresentava infatti una ‘religione’ nel senso proprio della parola”; piuttosto “un piano d’insurrezione e di rivolta” cioè un programma di rivendicazioni sociali del quale s’appropriava ogni capo *politico* (corsivo mio) per i propri progetti.

La cosa più interessante della ricerca di Pirouzdjou è che essa, fondandosi sui problemi sociali dell’Iran islamizzato<sup>82</sup> afferma la continuità tra il *ghuluww* e il fenomeno del sufismo antinomista di epoca mongola e fîmûride, del quale abbiamo già fatto cenno alle pp. 1200-1216 di *Storia, etc.* Perciò a p. 47 egli afferma: “le confraternite di dervisci nelle quali si viveva in comune in uno spirito di eguaglianza e solidarietà, si trasformavano, al momento opportuno, in catalizzatori del malcontento del popolo”. Questa tendenza “socialista” vigente nelle *khânqâhât* (i “conventi” dei Sûfi) era un fattore d’attrazione per le masse (p. 53); costituiva “un’organizzazione combattente e combattiva” (p. 55) un fattore d’instabilità per l’ordine costituito e una fonte d’ispirazione per i movimenti popolari (ivi).

Su questo punto, due cose sono interessanti. La composizione sociale delle confraternite: artigiani e commercianti, in altre parole le corporazioni di arti e mestieri del *bâzâr*: qui Pirouzdjou porta l’esempio di Hurûfîti, Sarbedâr e Musha‘sha‘ (pp. 57-58) tre confraternite nelle quali ci siamo già imbattuti (*Storia, etc.*, loc. cit.). Le regioni per le quali appaiono questi movimenti sono poi le stesse dove erano scoppiati i moti “ereticali” del *ghuluww* (p. 66) e questi movimenti sûfi, come le precedenti sommosse, non potevano che opporsi all’Islam tradizionale, divenuto sostegno dell’ordine costituito (p. 59).

Evitando di precorrere i tempi (Pirouzdjou tratta direttamente dei moti del XIII-XV secolo) vediamo dunque un minimo di retroterra relativo a questo sufismo. Abbiamo già ricordato a suo tempo gli esiti destabilizzanti del pensiero di Bistâmî, Hallâj e ‘Ayn al Qudât; vediamo anche qualcos’altro: ci aiutano in questo alcuni articoli tratti dal primo volume di *The Heritage of Sufism*.

L’aspetto destabilizzante del Sufismo nel contesto di ciò che stiamo tentando di comprendere, riguarda direttamente la normativa sociale oggetto di un dettato divino il quale però deve essere interpretato. Come mostra Radtke<sup>83</sup> per gli shî‘iti la comprensione della Legge deriva da una conoscenza esoterica che è innata nei discendenti del Profeta; per i Sunniti l’interpretazione della Legge è prerogativa degli ‘ulamâ’ attraverso la padronanza del *fiqh* e la conoscenza degli *ahâdîth*; per i mistici essa è raggiunta dagli “amici” di Dio. Questa dottrina ha un preciso sottofondo sociale, non importa se esplicito o soltanto implicito, perché essa fa sì che ogni uomo possa proclamarsi voce di Dio (o Imâm, quindi Mahdî): voce profetica e autorevole interpretazione della Legge. La “normativa” -sia che venga da una linea genealogica, sia che venga da un corpo sacerdotale- può essere così imprevedibilmente revocata in dubbio, con le relative conseguenze sull’ordine

<sup>80</sup> Cit. in Bibl. a p 774 di *Storia, etc.*

<sup>81</sup> Anche la Crone ricorda più volte il legame di Mithra con la giustizia, e il suo ruolo di mediatore tra Bene e Male nel Mazdeismo; questo sarebbe l’elemento religioso inteso come momento ideologico della rivolta dal fondamento sociale; la posizione di Pirouzdjou si differenzia però nell’essere più insistita.

<sup>82</sup> Attenzione: i problemi sociali -gli stessi- esistevano già nell’Iran sassanide (si ricordi il Mazdakismo): ma è importante la precisazione “l’Iran islamizzato” perché è in questo contesto, nel contesto dell’arrivo di una religione potentemente messianica, che i moti prendono corpo. Per questo motivo ritengo che i “sincretismi” con le vecchie religioni siano meno importanti dell’arrivo della religione nuova che evidentemente, con la *da’wa* ‘abbâside e con la shî‘a, aveva acceso nuove speranze o rinfocolato vecchie richieste di “giustizia”, veicolate nell’ambito del *ghuluww*.

<sup>83</sup> B. Radtke, *The Concept of Wilâya in Early Sufism*, *The Heritage of Sufism*, vol. I, ed. by L. Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999. La *Wilâya* è la “amicizia” con Dio, oggetto della ricerca del mistico.

stabilito. Come afferma Dabashi,<sup>84</sup> ciò entra in opposizione “al nomocentrismo della Legge e del dogma islamico”, al primato della ragione e della conoscenza (p. 139): e l’Iran, dopo il 1055, è governato dai Turchi Selgiukidi, sunniti, radicalmente ortodossi, sostenitori della decisione *giuridica*.<sup>85</sup>

In questo quadro normativo, particolarmente significativo appare il caso dei Malâmatiyya, antinomisti, che abbiamo già incontrato, *passim*, in *Storia, etc.* Ne parla S. Sviri.<sup>86</sup> L’antinomismo dei Malâmatiyya, presenti già nel IX secolo a Nishâpûr, cioè in quel Khurâsân teatro di tante rivolte, aveva un singolare fondamento: l’umiliazione della “parte inferiore del sé” (il *nafs*, letteralmente, l’anima) che si inorgoglisce nella pratica ascetica e virtuosa. Perciò il loro comportamento perseguiva ciò che era considerato biasimevole, d’onde il nome; i raggiungimenti spirituali dovevano restare totalmente interiori. Quel che sembra interessante, è che esisteva una correlazione tra i Malâmatiyya e le *futûwât* o *jâwanmardân*, cioè le confraternite di arti e mestieri, la cui presenza nelle rivolte abbiamo già ricordato (Sviri, p. 603). Il non-conformismo era dunque un comportamento quantomeno contiguo alla rivolta; il rifiuto di una Legge che si identificava con l’ideologia della classe di potere poteva anche costituire la matrice ideologica della ribellione, espressione di un disagio sociale.<sup>87</sup>

Altra setta antinomica era quella dei Qalandar, dervisci nomadi dei quali abbiamo visto in *Storia, etc.*, in particolare in connessione con le vicende dei Bektâshî, degli ‘Alevî e degli Shabak. Nonché con la narrazione della vicenda safavide in Anatolia (si veda l’Indice analitico a p. 1365 di *Storia, etc.*).<sup>88</sup>

Riprendiamo dunque il nostro discorso da quanto affermava Pirouzdjou a p. 59 (si veda sopra) e da quanto avevamo già visto in *Storia, etc.* a proposito di Musha‘sha‘, Sarbedâr, Hurûfiti, Nûrbakhshiyya, Nuqtawiti e quant’altro. Si tratta infatti di fenomeni che prendono corpo, dopo le rivolte dei *Ghulât* dell’VIII-IX secolo, in un Iran sunnita nel quale la Shî‘a si è fatta ormai duodecimana dopo essersi amputata del *ghuluww* negli anni che vanno dalla rivoluzione ‘abbâside alla morte dell’11° Imâm con la scissione dei Nusayriti:<sup>89</sup> amputazione che lascia tuttavia residui nella teologia, da cui le contraddizioni che vedremo riemergere. Dobbiamo anche ripartire dalle condizioni nelle quali si trovava l’Iran al tempo dei regni mongoli e timûridi, perché condizioni sociali e agitazioni non sono fenomeni distinti, anche quando queste ultime coagulano in una ideologia religiosa.<sup>90</sup>

Alle pp. 1211-1214 di *Storia, etc.* avevamo gettato un rapido sguardo sulle disastrose condizioni socio-economiche dell’Iran dopo l’invasione mongola che aveva portato alla fine dei Selgiukidi e del Califfato ‘abbâside; e sul successivo ulteriore peggioramento della situazione con la fine degli Îlkhânidi (1335) e l’invasione timûride nel nono decennio del XIV secolo, nonostante il tardo tentativo di risollevarne l’economia da parte del figlio di Timûr, Shâhrukh. Il dominio timûride finì nel 1447; seguirono le contese tra Aq Quyiñlû e Qarâ Quyiñlû sino all’arrivo dei Safavidi con l’inizio del XVI secolo. Ricordo tutto ciò perché è precisamente su questa situazione che fa perno l’analisi di Pirouzdjou (cit), per sottolineare il fondamento sociale dei fenomeni religiosi che interessarono l’Iran in quel travagliato periodo. L’analisi è approfondita alle pp. 12-53 di un altro suo testo, *L’Iran au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Étude d’histoire économique et sociale*, Préf. De F. Richard, Paris, L’Harmattan, 2010.

Pirouzdjou apre con una breve messa a fuoco dei fondamentali dell’economia persiana : la posizione geografica del Paese, che ne fa un crocevia di commerci, quindi l’importanza delle strade lungo le quali

<sup>84</sup> H. Dabashi, *Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period*, ivi.. Nel suo articolo, Dabashi parla a lungo di ‘Ayn al-Qudât.

<sup>85</sup> Si ricordi l’opera di creazione di madrase ad opera di Nizâm al-Mulk e dei Selgiukidi al fine di “normalizzare” la religiosità popolare: cfr. *Storia, etc.*, pp. 893-894; p. 1115; p. 1122; pp. 1131-1133 e, in particolare, p. 1321.

<sup>86</sup> S. Sviri, *Hakim Tirmidhî and the Malâmâtî Movement in Early Sufism*, The Heritage, etc., cit.

<sup>87</sup> Sul *comportamento* antinomico dei Malâmâtîyya in pubblico, non vi è certezza. J. Chabbi, *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan. III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle - IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle*, S.I., 46, 1977 afferma (p. 55) che il Malâmâtismo, movimento urbano “uscito dall’ambiente dei piccoli mestieri del Bâzâr di Nishâpûr” aveva, come regola di comportamento pubblico, il “conformismo apparente sul piano sociale e politico”. A.T. Karamustafa, *Antinomian Sufis*, in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. by L. Ridgeon, Cambridge Un. Press, 2015 ritiene non inverosimile un comportamento “libertino” (p. 103) che, comunque, è accusa corrente a partire dall’XI secolo (p. 106). Sul piano sociale e legalistico però, essi dovevano essere “certamente conformisti” (p. 102). Tuttavia, per quanto riguarda l’autodivinizzazione per via mistica, l’antinomismo è testimoniato nel IX secolo (ivi): questo è, come ho rimarcato più volte, un tratto rivoluzionario delle ideologie dei marginali, nell’Islam come nel Cristianesimo. Antinomismo e *hulûl* sono accuse correnti contro i Malâmâtîyya (p.103) a partire dal XIII secolo; tuttavia l’antinomismo sūfi con i dervisci vaganti (Qalandariyya) è una realtà (pp. 115-116) e si diffonde (p. 117) con pratiche eclatanti (p. 118).

<sup>88</sup> Un articolo di J.T.P. de Bruijn, *The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry from Sanâ‘i Onwards*, The Heritage of Sufism vol. II ed. by L. Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999, sottolinea il rapporto tra questa corrente mistico/antinomista e la grande poesia persiana, espressa nei nomi (‘Attâr, Sanâ‘î, Hafîz, Shabestârî, Rûzbehân, etc.) per i quali si veda *Storia, etc.*, pp. 1197-1200.

<sup>89</sup> C’era convivenza tra Sunniti e Duodecimani, come nota Roemer (cfr. *Storia, etc.*, p. 1315) convivenza che viceversa non c’era tra Duodecimani e *Ghulât*. La collocazione sociale appare il fattore dirimente, più che non quello religioso.

<sup>90</sup> Come nota H. Mason, *Hallâj and the Baghdad School of Sufism*, The Heritage of Sufism, vol. I, cit., p. 67, “il dramma di Hallâj” con tutti i suoi truci aspetti collaterali, inclusa l’atrocità dell’esecuzione, può essere compreso soltanto nel contesto economico, politico e sociale del momento: e non si dimentichi che quel dramma fu messo in moto dal campione della Shî‘a duodecimana, Abû Sahl an-Nawbakhtî. T. Graham, *Abû Sa‘îd Abî ‘l-Khayr and School of Khurasan*, ivi, dopo aver sottolineato il diverso comportamento in pubblico di Malâmâtîyya e Qalandariyya, riferisce questo principio “cardinale” di Abû Sa‘îd: “Sinché non sei diventato miscredente nel *nafs* non puoi diventare credente in Dio”. Abû Sa‘îd è al fondamento del sufismo khurâsâniano, in quanto a lui risalgono le *khânqâhât* con le loro regole che le avvicinano alle confraternite cavalleresche (*futûwât*, *jâwanmardân*) di tradizione persiana, legate alle arti e mestieri. Per inciso, a p. 108, Graham fa notare che la scuola sūfi di Baghdad fa capo anch’essa a maestri persiani, khurâsâniani, introdotti dai Barmekidi.

cresceranno i principali centri urbani; l'agricoltura, peraltro bisognosa di irrigazione che veniva effettuata con l'ingegnoso ma oneroso e delicato sistema dei *qanâhât*, canali sotterranei; la pastorizia sulle montagne.

Queste fonti di economia erano state determinanti per gli assetti sociali. Se la prosperità delle città richiedeva la sicurezza e la manutenzione delle strade, quindi un interessamento diretto dello Stato, non di meno il suo intervento era necessario per il buon andamento dei raccolti: basti pensare al mantenimento della rete dei canali sotterranei, che richiedeva ogni anno alcuni mesi di lavoro. Era quindi necessaria una vera e propria amministrazione del territorio da parte dello Stato, con una gerarchia di compiti il cui ultimo livello era costituito dalle comunità locali. Nella formazione socio-economica della società iraniana, dice Pirouzdjou a p. 15 in nota 1, è stata determinante la proprietà statale della terra; e poiché la trascuratezza nella gestione arreca danni ad un sistema agricolo così dipendente dalla manutenzione, si può dire che il Governo sia buono o cattivo a seconda che buoni o cattivi siano i raccolti (p. 16).

Diversamente dalla società sedentaria dei coltivatori, l'allevamento era opera di tribù nomadi, quindi si fondava su una società tribale; e poiché il nomadismo è potenzialmente pericoloso per l'agricoltura (le greggi danneggiano i coltivi nell'atto di attraversarli) altro compito del Governo era quello di sorvegliare e regolare i conflitti. Anche qui, un Governo è cattivo o buono a seconda che vi sia o non vi sia conflittualità; il Governo doveva quindi regolare gli itinerari ma anche l'assegnazione delle diverse aree di pascolo alle diverse tribù.

Questo delicato sistema era in crisi già prima dell'invasione mongola (p. 28 in nota 1) e l'invasione gli inferse un colpo gravissimo. Basti pensare che il calo demografico dovuto ai massacri incideva sulla possibilità di eseguire l'onerosa manutenzione dei canali, già di per sé oggetto delle distruzioni. Mancavano inoltre i capitali, mentre aumentava a dismisura il nomadismo (l'attività tradizionale dei Mongoli) un problema che si era posto già con l'invasione araba del VII secolo, e poi con le invasioni dei Turchi Oghuz (XI-XII secolo). I Mongoli enfatizzarono questo fenomeno, tanto che le devastazioni del territorio avevano anche uno scopo pratico, rendendolo disponibile al pascolo nomade (p. 30). Si assisteva così all'emigrazione della popolazione attiva, ciò che contribuiva ulteriormente alla crisi economica con lo spopolamento (pp. 31-32).

Una delle ragioni della mancanza di capitali era costituita anche dal fatto che il danaro non si investiva, si sotterrava; anche il prodotto dei campi veniva nascosto, e gli abitanti fuggivano sui monti o nei boschi; i villaggi venivano fortificati oppure si costruivano case e villaggi sotterranei (pp. 32-33).<sup>91</sup> Ghazân Khân (1295-1304) riuscì a migliorare la situazione diminuendo le tasse, dando la caccia ai banditi e tentando il recupero produttivo dei terreni aridi; nulla, tuttavia, tornò come prima (pp. 35-36).<sup>92</sup> Lo scontro sociale fu capitanato da un ceto emergente, i *pahlawân* (uomini forti, eroi) emerso dalla classi medie (pp. 38-39). La morte di Abû Sa'îd portò infine alla disintegrazione dell'Iran in vari regni locali; nella generale anarchia, tra lotte e saccheggi, emersero ribellioni sociali sotto forma di movimenti religiosi; emersero quindi sedicenti Mahdî.

Dopo la morte di Shâhrukh nel 1447 la crisi si aggravò: questo era l'Iran nel quale fecero il loro ingresso i Safavidi. Jean Aubin, *La politique religieuse des Safavides*, in *Le Shî'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968), Paris, P.U.F., 1970, così commenta (p. 241): "È dunque su un sottofondo di decadenza e di miseria che lo shî'ismo si impiantò in Iran" aggiungendo che non si può ignorare il ruolo che ebbe, in questo scenario, il messianismo.

Non lo si può, infatti, perché fu un'ovvia conseguenza sociale; è perciò con questa premessa che torniamo a parlare del Sufismo nel XIV e XV secolo. Il Sufismo non era shî'ita; tuttavia, con il suo misticismo che presupponeva un'ontologia genericamente "neoplatonica" si avvicinava fortemente ad esiti shî'iti, non però nel senso della Shî'a duodecimana,<sup>93</sup> ma del *ghuluww*, del quale sembra porsi in successione, perché il

<sup>91</sup> A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford, Un. Press, reprint 1969, pp. 77-104, offre un quadro molto cupo dei periodi mongolo e timûride: appropriazioni di terreni da parte degli Îlkhânidi, con loro redistribuzione ai familiari; imposizione di tasse, corruzione, estorsioni, peculati da parte degli incaricati delle riscossioni (affidate a personale militare); fughe dai villaggi che si svuotavano, torture inflitte agli agricoltori per farsi rivelare i nascondigli delle derrate, brigantaggio da parte degli ex-agricoltori ora sbandati, requisizione di terreni dati poi come paga ai soldati; abbandono generale delle campagne.

<sup>92</sup> La Lambton (ivi) descrive i tentativi di Ghazân e del suo *wazîr* Rashîd ad-Dîn, per riportare un minimo di normalità: dalla sorveglianza delle strade al tentato ripristino del sistema d'irrigazione. A p. 95 afferma: "Tassazione eccessiva, corruzione, malgoverno, decadenza (*scil.*: economica) disordine pubblico, non furono i soli effetti del governo mongolo": Ghazân e Rashîd fecero degli sforzi per migliorare le cose. Ci furono cambiamenti nella classe dei proprietari terrieri, alla quale ebbero accesso anche i *qudât*. Crebbe comunque la grande proprietà e aumentò l'ostilità da parte dei paesani (pp. 98-99). Dopo l'avvento dei Timûridi, con i quali il quadro non cambiò, e dopo i tentativi di riforma dell'ultimo di loro, Shâhrukh, si scatenò la lotta tra i potenti e l'insicurezza divenne l'elemento dominante (p. 100) mentre la tassazione ricadeva ormai principalmente sui contadini. Ancora un dettaglio. Il riferimento della Lambton circa l'accesso dei *qudât* alla proprietà terriera, è significativo in rapporto a quanto ella sottolinea in *Quis custodiet custodes* (cit. in *Bibl.* a p. 1347 di *Storia, etc.*) a p. 132 di S.L., 5, 1956: nella crisi del possibile fondamento del potere che riguarda l'Islam sin dalla prima *Fîma* (dopo la morte del Profeta l'ordinamento della comunità era tutto da inventare, si ricordi la lunga vicenda conflittuale tra Califfo - "vicari" di chi? - e 'ulamâ) vi fu un'ascesa del ruolo dei *qudât*. Sebbene il potere sultanale derivasse da Dio, il potere del *qudî* derivava direttamente dalla Shari'a, cioè dal Profeta, nonostante il suo antecedente immediato fosse nella nomina da parte del Sultano. L'ulteriore ascesa dei *qudât* nel periodo mongolo e timûride appare quindi fisiologica alla necessità di *gestione* di una comunità *islamica*. Si vedano le osservazioni di Platteau nella nota 78, *supra*.

<sup>93</sup> Si ricordi quanto detto nella nota 63, *supra*, circa la Scuola di Hillah, che rappresenta le tendenze della Shî'a duodecimana sino al tempo degli Îlkhânidi e oltre. Ormai il *ghuluww* era stato espunto e i suoi temi messianici, *che restano*, sono stati metabolizzati in una teologia che garantisce l'ordine sociale. Inoltre, l'assenza dell'Imâm si era riverberata soprattutto in una certa tendenza all'interiorizzazione della fede: non era neppure certo che qualcuno potesse guidare, in assenza dell'Imâm, la preghiera del Venerdì. Le speranze messianiche tendono quindi a polarizzarsi in altre espressioni, e il misticismo *sûfî* si prestava ad albergarle.

sottofondo sociale -abbiamo visto la sua contiguità al mondo delle confraternite di arti e mestieri- aveva verosimilmente un ruolo nel determinarne gli esiti religiosi.<sup>94</sup>

Abbiamo già incontrato i protagonisti di quei movimenti (Sarbedâr, Kubrawiyya, Nûrbakhshiyya, Hurûfîti, Musha'sha', Nuqtawiyya) in *Storia, etc.*, principalmente alle pp. 1207-1217 e *passim*; nel caso di Nûrbakhsh avevamo anche seguito il passaggio dei Kubrawiyya, sunniti, a concezioni vicine a quelle della Shî'a "estremista"; aggiungiamo ora qualcosa all'argomento.

Per comprendere tuttavia le possibilità che le circostanze storiche offrivano a questi movimenti, caratterizzati da un diffuso mahdismo, è bene soffermarsi un attimo sulla crisi di legittimità del potere in Iran; perché il potere rappresenta una dimensione necessaria della società ma, poiché ne costituisce una dimensione immateriale, un legame di relazioni che attraversa ogni singolo membro della società, è indispensabile che esso sia legittimato da un fondamento ideologico. È bene essere coscienti di questo: senza ideologia non c'è potere, ci può essere soltanto violenza con orizzonte sull'immediato.

"Crisi di legittimità" significa che, dopo la scomparsa del Califfato, ogni esercizio del potere avveniva sul fondamento della mera forza, ma era privo di un'ideologia che lo legittimasse. Si ricordi infatti, che quando iniziarono a formarsi, nel disfacimento del potere califfale, regni di fatto indipendenti, i loro Sultani legittimavano il proprio ruolo con la subordinazione formale al Califfo: che ora non c'era più, come non c'era più alcuna prospettiva di sua ricostruzione su fondamento legittimo, e non c'erano più neppure gli Imâm. Il mahdismo si sviluppò anche da questo *humus*.

Di questa crisi di legittimità si è interessato Ch.A. Markiewicz, *The Crisis of Rule in Late Medieval Islam. A Study of Idrîs Bîdlîsî (861-926/1457-1520 and the Kingship at the Turn of the Sixteenth Century, A Dissertation, etc.*, Un. of Chicago, 2015. Prima di Tîmûr, egli dice, la legittimità del potere sovrano si fondava sul prestigio della linea Cingizide, anche se, nella concezione islamica del potere, essa rimaneva contestata dopo la dissoluzione del califfato 'abbâside. Perciò il fondamento di un diritto tîmûride al potere, incontrava delle difficoltà, e Tîmûr rafforzò i propri legami familiari con i discendenti di Gengiz Khân, oltre a richiamarsi alla *yâsâ*, la legge tradizionale dei Mongoli. La conquista dell'Iran dovette tuttavia porre in primo piano il problema del diritto islamico.

In questa difficoltà si possono comprendere i messianismi che posero una sfida al potere all'inizio del XV secolo, e la politica di Shâhrukh come "rinnovatore della fede e protettore della sharî'a".<sup>95</sup> La dissoluzione dell'impero îlkhânide aveva dato nascita a molti movimenti "pietisti" (così li definisce Markiewicz a p. 307) che volevano trasformare l'assetto politico dell'Islam; un vero messianismo che andava a colmare la mancanza di un'ideologia in grado di legittimare il potere. Un vuoto destinato a durare sino alla formazione dei nuovi regni, Ottomano, Safavide, Uzbeko e Moghul, nello spazio che era stato un tempo del Califfato.

Questa situazione, in Iran, durò per un secolo e mezzo dopo la fine del regno îlkhânide, e spiega anche il volgersi di Shâhrukh al sunnismo, anche perché quegli ordini mistici (lo abbiamo già visto e torneremo a parlarne) indipendentemente dalle proprie origini evolvevano di fatto in un vero e proprio prolungamento delle vecchie istanze del *ghuluww*. Perciò i Tîmûridi svilupparono un'ideologia in grado di contrastarli (cfr. Aigle, cit. in nota 63): la miracolosa gravidanza di Alân Qo'a ad opera di un raggio di luce ('Alî) che diede origine alla dinastia di Gengiz Khân cui Shâhrukh si collega tramite Tîmûr (Markiewicz, pp. 309-310). Dunque il regnante effettivo si dichiara discendente da 'Alî: questo conferma il potenziale rivoluzionario che doveva avere l'ideologia 'alîde alla quale il potere doveva ricollegarsi per giustificare il proprio diritto in una situazione di incertezza sul principio di legittimità. Vedremo al riguardo la strategia dei Safavidi: giunti al potere come 'alîdi sovversivi proclamarono religione di Stato la Shî'a duodecimana abbandonando il *ghuluww* per la sharî'a e chiamando teologi duodecimani non iraniani a configurare un'ideologia del governo.<sup>96</sup>

Il problema che si pose loro e che si poneva ai Tîmûridi era quello di governare in un clima religioso carico di attese messianiche, ed è difficile pensare questo clima senza tener conto della situazione sociale: abbiamo visto quali erano le condizioni dell'Iran. C'erano stati tuttavia, al tempo dei Tîmûridi, anche altri tentativi di fondare la legittimità divina del potere indipendentemente dalla genealogia in base a speculazioni astrologiche, in base alla dottrina che riteneva la volontà divina manifestarsi attraverso particolari congiunzioni

<sup>94</sup> Sh. Bashir, *The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism*, in *The Most Learned of the Shi'a*, cit., parlando dei Musha'sha, dei Nûrbakhshî e del loro Mahdismo sottolinea l'importanza del Sufismo per comprendere sia la storia della Shî'a in quel periodo, sia l'emergenza del Mahdismo; e nota "la natura necessariamente *politica* (corsivo mio) delle pretese messianiche nel contesto islamico" (p. 30). Afferma inoltre (ivi) la continuità di quei movimenti con il *ghuluww*.

<sup>95</sup> Markiewicz, p. 306. Sulla sfida dei movimenti messianici si veda anche I.E. Binbaş, *The Anatomy of a Regicide Attempt: Shâhrukh, the Hurûfîs, and the Timurid Intellectuals in 830/1426-1427*, J.R.A.S., 23,3 2013. Si tratta del tentativo di assassinare Shâhrukh organizzato, a quanto sembra (non è certo, l'analisi di Binbaş resta nel dubbio) da parte degli Hurûfîti. Quel che appare chiaro è che Shâhrukh aveva l'esigenza di controllare l'attività dei circoli intellettuali, i quali ruotavano attorno alle confraternite. Egli, nella necessità di legittimare una concezione islamica del potere, si era fatto campione del sunnismo dopo aver rinnegato la *yâsâ*, e doveva controllare una vivace sfera intellettuale che aveva assunto un proprio ruolo autonomo, ancorché connesso sovente alla rete delle confraternite sostenitrici dell'imperante millenarismo (p. 425). Quel che sembra anche emergere in questo ambito, è una polemica sûfi contro gli aspetti popolari e incolti del Sufismo (p. 415) che potrebbe ricordare alla lontana quella del nostro Medioevo contro il "neoplatonismo popolare". Sembra in gioco, come sempre, la protesta della marginalità nella forma dell'autodivinizzazione.

<sup>96</sup> Si ricordi la chiave di lettura delle scelte safavidi data dalla Lambton (*Quis custodiet, etc.*, cit.) segnalata a p. 1224 di *Storia, etc.*

astrali, le condizioni in grado di dar origine all'uomo perfetto.<sup>97</sup> Il sovrano sarebbe così stato scelto direttamente da Dio secondo le esigenze del momento,<sup>98</sup> una dottrina che era già stata di Nizâm al-Mulk (Lambton, *Quis custodiet, etc.*, cit., 1975, p. 135) e che non faceva altro che recuperare la vecchia dottrina persiana della monarchia (ivi, p. 136) quella cioè del sovrano "ombra di Dio" in terra.

Aggiungiamo ora qualche parola a quanto già detto sui fenomeni dei Sarbedâr, dei Musha'sha', dei Nûrbakhshî e degli Hurûfîti; dei Nuqtawî diremo in seguito. Sui Sarbedâr, sul loro Stato di Sabzawâr, sorto subito dopo la fine degli Îlkhânîdi ed eliminato da Tîmûr, non ritengo necessario aggiungere altro oltre al poco già detto, se non segnalare le osservazioni di C.P. Melville (in E.I., vol. 9, voce *Sarbadârs*) e M. Mazzaoui (*The Origin of the Safawids. Shi'ism, Sufism and the Ghulat*, Weisbaden, F. Steiner Verlag, 1972, pp. 66-67); nonché rinviare all'articolo di Roemer in C.H.I. vol. 6, cit. in *Bibl. di Storia, etc.* a p. 1351 (*The Jalayrids, etc.*). È una vicenda di piccola aristocrazia e di *pahlawân* alla guida di rivolte rurali nell'ambito delle *futûwât*, interessante per avere costruito un antecedente dei Safavidi allorché, con Khwâdja 'Alî nel 1362, la Shî'a divenne precisa espressione politica nelle coniazioni: lo fu infatti come Shî'a *duodecimana*, avendo i Sarbedâr invitato a curarne l'instaurazione Muhammad ibn Makkî al-'Amilî. Inoltre furono i Sarbedâr ad inaugurare a Sabzawâr l'uso di tener pronti i cavalli per l'arrivo del Mahdî, uso ancora in voga all'inizio del XVII secolo Safavide (cfr. *Storia, etc.*, p. 1230): un chiaro segno di come *anche* la Shî'a duodecimana sia una religione che attende la Giustizia in terra.

Eguale, nell'economia di queste righe, non ritengo di dover aggiungere altro a quanto già detto sui Musha'sha'; si può tuttavia vedere Mazzaoui, cit., alle pp. 67-71. Vorrei però ricordare, tra le cose già segnalate, i possibili rapporti dei Musha'sha' con l'Ismailismo di Anjudân;<sup>99</sup> il carattere "popolare" del loro Islam shî'ita, e il seguito che ebbe tra le tribù arabe (Mazzaoui, p. 79) a dimostrazione che la Shî'a "estremista" non fu un fenomeno esclusivamente iraniano. È inoltre interessante ricordare che Muhammad ibn Falâh, il fondatore del movimento, fu, insieme a Nûrbakhsh, un allievo di Ibn Fahd, eminente figura di *imâmîta*; e che entrambi si dichiararono Mahdî per discendenza 'alîde. Secondo Mazzaoui (p. 67) ciò mostra che *esistevano forti contatti tra duodecimani e Ghulât*.

Ad ogni buon conto, in un Paese ancora prevalentemente sunnita, si deve sottolineare che *i movimenti popolari ed eversivi venivano sempre dal mondo shî'ita*. Quanto ad Ibn Fahd, duodecimano, di lui si disse che era portatore di idee sûfi "non convenzionali" (p. 68). Pur nella sua netta dicotomia, la Shî'a restava dunque una religiosità passibile di esiti impreveduti in funzione della situazione sociale: poteva essere una dottrina che favoriva l'ordine ma restava anche potenzialmente rivoluzionaria: l'ambivalenza, dovuta agli elementi messianici incorporati nella teologia all'atto della nascita, non era venuta meno.

Vengo ora agli Hurûfîti, ai quali s'era dedicato un certo spazio in *Storia, etc.*, ma ai quali sembra utile dedicare ulteriore attenzione nell'ottica della presente ricerca, citando O. Mir Kasimov, *The Occult Sciences in Hurûfî Discourse. Science of Letters, Alchemy and Astrology in the Works of Faḍlallâh Astarâbâdî*, in *The Occult Sciences in pre-Modern Islamic Cultures*, ed. by N. El Bizri and E. Orthmann, Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2018; e Sh. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005.

Il primo di essi offre vari spunti di riflessione e fa riferimento ad altro articolo pubblicato da Mir Kasimov in *Controverses, etc.*, cit.<sup>100</sup> In quello, Mir Kasimov aveva stabilito che il *Jawîdân nâma* (lo "scritto eterno") non avanzava alcuna pretesa di nuova Profezia; esso voleva piuttosto costituire un'autorevole ermeneutica (*ta'wîl*) del Testo sacro; esso era stato ispirato per annunciare alla comunità islamica una nuova era messianica, e il suo contenuto, che svariava tra cosmogonia, cosmologia, antropogonia, antropologia, profezia, soteriologia ed escatologia, era un fenomeno di reinterpretazione; era l'equivalente -ma non la stessa cosa- del concetto di Profezia continua. Il testo assolveva l'esigenza di amministrare in concreto e nella fattispecie (anche

<sup>97</sup> L'identificazione del sovrano con l'uomo "perfetto" era anche una dottrina sûfi: cfr. A.K.S. Lambton, *Sufis and the State in Medieval Persia*, in *State and Islam*, ed. by C. Van Dijk and A.H. De Groot, Leiden, Research School CNWS, 1995.

<sup>98</sup> Il tema converge con quello del *mujaddid* (innovatore, con particolare riferimento alla religione) ampiamente sviluppato da Markiewicz alle pp. 318, sgg., cioè con l'attesa di colui che è chiamato al rinnovo del ciclo della religione, tema che trova udienza al tempo di Shâhrukh. Sull'argomento si veda anche I.E. Binbaş, *The History of Sharaf al-dîn 'Alî Yâzdi: A Formal Analysis*, A.O., 65,4, 2012, nel quale sono anticipati argomenti trattati dallo stesso nell'articolo su J.R.A.S., cit: la persecuzione di intellettuali anche non hurûfîti dopo l'attentato del 1427 attribuito agli hurûfîti. Quel che interessa, e che Binbaş ricorda, è il clima di attesa messianica circolante nel periodo fîmûrîde, clima cui davano voce gli intellettuali, *anche nella forma di tentativo di risposta a sostegno del Governo*. Binbaş parla di "radicalismo intellettuale" (p. 415); 'Alî Yâzdi aveva simpatie 'alîdi (p. 414). Del resto, l'attesa mahdista è un cardine della fede shî'ita che può, in determinate circostanze sociali, alimentare l'emersione di un *ghuluww* che, come suol dirsi, cacciato dalla porta (della dottrina duodecimana) vi rientra dalla finestra (del tempo calamitoso): perché l'attesa del mondo di giustizia, ancorché spostata in tempi imprecisati, resta comunque, anche per i Duodecimani.

<sup>99</sup> Come per il caso dei Nuqtawî (cfr. la successiva nota 113) c'è da ricordare quanto ipotizzato di Iwanow, *An Ismailitic Work of Nasirûd-dîn Tusi*, cit. in *Bibl.* a p. 761 di *Storia, etc.*, p. 529 in nota 1: la dispersione dei Nizârîti dopo la caduta di Alamût entro la società persiana, e i loro buoni contatti con gli Shî'iti, avrebbe contribuito a diffondere le loro dottrine nella società persiana. Ricordo tuttavia che, a proposito di queste invocate, ma *sotterranee* "influenze", a p. 1236 di *Storia, etc.*, discutendo del movimento Shaykhita, mi è sorta spontanea la domanda se non si dia il caso che un generico "ismailismo" sia piuttosto l'approdo *obbligato* di una riflessione teosofica shî'ita condotta sino in fondo e indipendentemente dai paletti dogmatici di appartenenza.

<sup>100</sup> *The Word of Discent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam.*

storica) un canone che non può permanere *solidificato* entro una comunità *vivente*. Mi permetto di notare che ciò equivale a recitare il ruolo dell'Imâm,<sup>101</sup> e che l'esigenza dell'Imâm è shî'ita.

Qui, infatti, non siamo in presenza di una "interpretazione" attraverso la via giuridica del *fiqh* e dell'*ijtihâd* (con il suo corollario di analogia, ricerca della causa, etc.) ma siamo in presenza di un procedimento *esoterico* quale è il *ta'wil*; e non per nulla, nell'articolo *The Occult Sciences, etc.*, cit., Mir Kasimov esplora la dimensione "neoplatonica" dell'ontologia di Fazlullâh Astarâbâdî, nella quale alchimia, astrologia e scienza dei numeri sono vie alla scoperta dell'unità del cosmo, dell'Universo come manifestazione visibile del divino (p. 202); e a p. 340 dell'articolo pubblicato in *Controverse, etc.*, aveva evocato il nome di Rûmî. Nel caso di Fazlullâh l'Universo è essenzialmente "una manifestazione visibile della divina scrittura ontologica" (p. 202).

Non torno sui particolari della dottrina che abbiamo visto per sommi capi (*Storia, etc.*, pp. 1207-1211) il cui scopo è "dischiudere a tutti l'universale verità ultima di tutte le rivelazioni profetiche, la verità sulla quale dovrebbe essere fondata la regola universale della *giustizia*" (*The Occult Sciences, etc.*, p. 205, corsivo mio). Faccio soltanto notare due cose: il tono shî'ita di questa pretesa di "giustizia" e l'*ingenuità* di giungervi con la proclamazione della "verità".<sup>102</sup>

A p. 206, Mir Kasimov afferma peraltro, a proposito dell'esoterismo e dell'ontologia che esso sottintende, che "il caso di Fadlullâh fornisce un altro esempio del ruolo delle scienze occulte come potente fonte di legittimazione per l'autorità religiosa, come anche *per l'attività sociale e politica*". Il corsivo è mio e sta a sottolineare quanto lo stesso Mir Kasimov ricorda in nota 20: le congiunzioni astrali come legittimazione della sovranità in epoca tîmûride (cfr. *supra*).

A p. 219, egli afferma inoltre che la dottrina di Fazlullâh suggerisce "che l'era nella quale verrà svelata la verità ultima di tutti i messaggi profetici, e che culminerà con l'apparizione del Salvatore escatologico, è già iniziata". Qui non soltanto è evidente il Messianismo, o meglio, il Millenarismo, ma anche la presenza di un possibile contatto dottrinale con l'Ismailismo, ipotizzata anche da altri studiosi (cfr. *Storia, etc.*, p. 1211 per quanto riguarda Daftary e lo stesso Mir Kasimov).<sup>103</sup>

Shazad Bashir ha dedicato a Fazlullâh un saggio (cit.) nel quale la vicenda del fondatore dell'Hurûfismo è ricapitolata sulla base delle attuali conoscenze, aperta da una biografia che conferma, tra l'altro, la verosimiglianza di un suo rapporto giovanile con il movimento dei Sarbedâr a Sabzawâr (pp. 12-14; cfr. *Storia, etc.*, p. 1211). Non si dimentichi infatti che il XIV e il XV secolo sono pervasi, al di là dalle varie sette, da un generale messianismo alimentato dalle confraternite (sûff e di mestiere, abbiamo visto che i due focolai si sovrappongono). La data della sua esecuzione ad opera di Mirân Shâh (figlio di Tîmûr, come Shâhruk) è fissata da Bashir nel 1394, all'età di 54 anni.

Secondo Bashir (p. 48) Fazlullâh riteneva di vivere negli anni della Fine dei Tempi, e questo ci dice qualcosa sulla situazione dell'Iran; cosa che, del resto, abbiamo già visto. Come detto, non torno sulla dottrina; fornisco tuttavia qualche ulteriore dettaglio come l'importanza della fisiognomia (p. 54),<sup>104</sup> una "scienza" della quale ci siamo occupati in ambito occidentale, in stretta connessione con l'ontologia "neoplatonica".<sup>105</sup> C'è tuttavia un'osservazione generale che vorrei avanzare. Nella dottrina di Fazlullâh, nel suo "*ta'wil*", non soltanto del Corano ma del cosmo tutto (è una dottrina universale variamente articolata) vi è qualcosa che ricorda l'intuizione paranoica del mondo: esso è *altro da ciò che appare*, occorre una *chiave segreta* perfettamente coerente (come il pensiero paranoico, caratterizzato da una logica precisa applicata ad un'intuizione delirante della realtà) per penetrare la "vera" realtà delle cose e del mondo. Questa è la reazione del paranoico a ciò che gli appare *incomprensibile nella sua evidenza*: con ciò non intendo dire che Fazlullâh fosse un paranoico, intendo piuttosto sottolineare che ogni "mondo" -diciamo pure, ogni assetto sociale- appare *incomprensibile* al pensiero ingenuo che misura *ciò che è in rapporto a ciò che dovrebbe essere*, e che *perciò* ne deduce l'imminente fine; e ciò avviene quando sono in crisi i valori fondanti di una società. Il problema, per metterlo con le parole di Bashir

<sup>101</sup> Dice infatti Mir Kasimov a p. 205: "è significativo che un potere ermeneutico di questo tenore era attribuito all'Imâm shî'ita, e specialmente all'ultimo di loro". Le interpretazioni "mahdiste" del messaggio di Fazlullâh non sembrano del tutto infondate.

<sup>102</sup> "La Révélation de la Verité n'est funeste qu'à celui qui la dit". Helvetius, *De l'Homme*, Sect. IX, Ch. V. L'uomo è irrimediabilmente postlapsario; il Grande Inquisitore -uomo di mondo- lo sapeva bene; piaccia o meno, l'ipocrisia resta l'unico omaggio alla virtù. Questa ingenuità è tuttavia una costante delle ideologie della marginalità e del loro Razionalismo subalterno. L'atopia prende il posto dell'Utopia, il cui ruolo come motore della storia è tuttavia colto da Helvetius nella nota c al medesimo capitolo. Comunque, che Fazlullâh fosse un idealista, sembra farlo intendere il breve cenno biografico sulla sua gioventù offerto da Sh. Bashir in op. cit. Postilla: che l'uomo sia irrimediabilmente postlapsario lo dice Dio in Persona, dopo l'inutile Diluvio, in *Gen.*, 8,21: "E il Signore.....disse in cuor Suo 'Io non maledirò più la terra a causa dell'uomo perché i pensieri del cuore umano sono malvagi sin dalla fanciullezza". Vorrei anche far notare che un Dio/Persona può pentirsi di ciò che ha fatto e cambiare opinione, nonostante tutte le teologie che vogliono dirsi "ortodosse".

<sup>103</sup> A p. 213, nel riferire circa la dottrina degli elementi, Mir Kasimov nota che, per Fazlullâh, l'unione degli elementi avviene per l'onnipresente forza dell'amore. È singolare rilevare che questa è la "nuova" dottrina degli elementi introdotta dal neoplatonico Marsilio Ficino (cfr. *Storia, etc.*, p. 386) in opposizione al precedente meccanicismo mutuato, sino allora, da Aristotele. Sul tema dell'Ismailismo, si veda la precedente nota 99.

<sup>104</sup> "Gli esseri umani sono portatori del linguaggio.....nelle forme dei loro corpi".

<sup>105</sup> In particolare, *passim*, nel capitolo *Le insidie della bellezza* di *Storia, etc.*. Ricordo che a p. 1255 di *Storia, etc.* ho segnalato la trasmissione ai Bektâshî della speculazione di Fazlullâh sulle lettere e sulla fisiognomia.

a p. 55, era di trovare una chiave per decifrare il senso “*della propria esistenza e del mondo circostante*” (corsivo mio).<sup>106</sup>

L’idea di Fazlullâh, dice ancora Bashir a p. 60, era di essere “il Messaggero della salvezza universale prima di un’imminente apocalissi”: affermazione che sembrerebbe confermare una visione paranoica; il fatto però che fosse accettata da molti suoi contemporanei (ivi) ci mostra piuttosto quali tempi essi vivessero. Questa osservazione è mia, Bashir dice altro, dice che il successo di Fazlullâh fu la causa della sua morte per mano dei Tîmûridi e coglie un altro aspetto del vero: una predicazione che esprime con tanta persuasività il disfacimento delle cose, è un invito al “rompete le righe” nei confronti dell’ordine costituito. Nel nostro racconto ci siamo trovati più volte dinnanzi a situazioni analoghe e alla nascita dei millenarismi, i cui portatori non erano affatto degli sciocchi, come dice Kaufman (cit. in Bibl. a p. 762 di *Storia, etc.*). Tutti i mondi finiscono, ma non è la fine del mondo, è soltanto il tramonto delle cose: *katà tèn toû krónou táxin*. Anche il nostro mondo non sembra in gran salute.

Ad ogni buon conto il pensiero di Fazlullâh è islamico, checché ne pensassero i suoi accusatori; è, come dice Bashir a p. 62, assai strettamente legato a quello degli shî‘iti duodecimani. Singolare coincidenza: *un pensiero normalizzatore è anche potenzialmente rivoluzionario*: l’abbiamo visto sin dalla sua nascita, rivoluzione e restaurazione vi appaiono legate non tanto nella scontata successione temporale che si dà nella storia, ma in una sorta di inestricabile consustanzialità.

La Shî‘a, aggiunge Bashir, è fondamentalmente apocalittica e messianica perché la sua concezione della storia è quella di una storia di ingiustizie, è una tragedia che attende un Messia (il Mahdî) che finalmente rimetterà ordine nel mondo<sup>107</sup>; per inciso, questa è un’attesa zoroastriana entrata nelle religioni testamentarie (cfr. *Storia, etc.*, pp. 819 sgg.). A quel tempo il Mahdî era una figura lontana della quale non si attendeva un imminente ritorno, dice Bashir; tuttavia ricordo che i Sarbedâr lo attendevano con il cavallo bardato e il cavallo bardato rimase in attesa sino agli inizi del XVII secolo, segno che non tutto andava nel migliore dei modi. Appare perciò comprensibile che l’ordine costituito abbia preferito far tacere i propalatori di certe idee; sembrano stramberie ma hanno il potere di agitare le acque, tanto più che ci fu una vera e propria onda di movimenti messianici, sino a quello vittorioso dei Safavidi.

Fazlullâh pensava di risolvere i problemi con la proclamazione della “verità” e di raggiungere la verità con il suo metalinguaggio (Bashir, pp. 65-66) capace di “dire le cose”: la vicenda l’abbiamo già conosciuta in altra forma, è quella del linguaggio di Adamo che abbiamo seguito in *Storia, etc.*, dalla Qabbalah al Romanticismo.

Anche lo Hurûfismo ha una lunga storia: un suo seguace fu accusato dell’attentato a Shâhrukh nel 1427; fu all’origine dei Nuktawî (*infra*) entrò nel Bektâshismo, sopravvisse culturalmente in Iran e in Turchia, quindi è ancora vivo; Bashir chiude il proprio testo parlando dello Hurûfismo nel *Libro nero* di Pamuk. Nel testo onirico del grande scrittore turco esso appare come una realtà occulta e strisciante nascosta in ogni dove e pronta a sovvertire il mondo; in un certo senso, si può dire che Pamuk restituisca magistralmente la visione che Fazlullâh aveva del mondo, uno scenario ingannevole dietro il quale fermentava l’indicibile.

Resta da dire ancora una cosa su Nûrbakhsh, oltre l’essenziale già detto in *Storia, etc.*; lo faccio prendendo qualche spunto dalla monografia di Sh. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, Columbia, Un. of South Carolina Press, 2003, dedicato a lui e alle vicende ulteriori del suo ordine. Il suo, dice Bashir a p. 5, fu il più messianico dei movimenti perché Nûrbakhsh si identificò con il 12° Imâm; ma il messianismo islamico, ricorda poi a p. 24, non è un portato della Shî‘a, è una vicenda che riguarda l’Islam tutto, considerando che il primo Mahdî fu ‘Abdallâh ibn al-Zubayr.

Nûrbakhsh, che proveniva dal Quhîstân, regione a forte presenza nizârîta, entrò nell’ordine dei Kubrawiyya all’età di circa 24 anni, nel 1416; lo fece nella città di Khuttalân, dove divenne discepolo di Khwâja Ishâq Khuttalânî, si rivelò personaggio di rilievo, e nel 1423 si proclamò Mahdî.<sup>108</sup> Ciò provocò la scissione dell’Ordine; sembra infatti che i Sûfî entrassero in agitazione, e Shâhrukh, preoccupato, mandò ad arrestare lui e Khuttalânî, che aveva aderito al nuovo mahdismo. Liberato, Nûrbakhsh si spostò nel Luristân dove oggi, nota Bashir, una parte della popolazione aderisce agli Ahl-i Haqq, che considerano Nûrbakhsh figura di rilievo nella propria mitostoria (p. 56). Arrestato ancora altre volte, ma sempre rilasciato con blande punizioni, il suo ultimo contatto con Shâhrukh fu epistolare; Nûrbakhsh lamentava la ventennale persecuzione e annunciava a Shâhrukh che il suo regno volgeva al termine. È possibile che l’apparente clemenza di Shâhrukh sia stata motivata dal fatto che egli considerava Nûrbakhsh soltanto uno strumento in mano altrui: è singolare infatti che, nel 1427,

<sup>106</sup> Un po’ come il Don Chisciotte di Foucault, che voleva trovare nel mondo la conferma dei suoi libri. Personalmente non la penso affatto così su Don Chisciotte: cfr. *Storia, etc.*, pp. 969-971. La scienza delle lettere come chiave per decifrare il mondo era comunque una tradizione del *ghuluww* che si può far risalire ai Muğirîti: cfr. M. Melvin-Koushki, *The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka’s Lettrism as a New Metaphysics*, in *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by O. Mir-Kasimov, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014.

<sup>107</sup> Fazlullâh, dice Bashir a p. 62, “expected that the world would finally set right”; pensava cioè di ricondurre il mondo al suo progetto originale, guastatosi.

<sup>108</sup> Sembra che, successivamente, si sia corretto: “deputato” del Mahdî (Bashir, p. 61 in nota 92). Bashir ritiene che la correzione sia intervenuta a seguito dell’evidenza dei fatti, che mostravano l’insostenibilità del ruolo vantato.

Khuttalânî sia stato messo a morte, e Nûrbakhsh rilasciato, nonostante Shâhrukh, abbandonati i simboli mongoli e atteggiatosi a protettore dell'Islam, non potesse di certo tollerare la presenza di un sedicente Mahdî.

Bashir (p. 73) fa poi una critica della figura di Nûrbakhsh paragonando l'insuccesso del suo messianismo con il successo di quello dei Safavidi; Nûrbakhsh infatti, per indole o per le circostanze, ebbe soltanto un atteggiamento passivo aspettando di essere riconosciuto come Mahdî, che gli fosse cioè conferito quel ruolo che egli si autoattribuiva. Bashir così commenta: una visione religiosa non si traduce direttamente in un potere terreno (p. 75). Trovo tuttavia significativa la sua dottrina, quella che gli consentiva di autoproclamarsi Mahdî: una dottrina che rivelava possibili contraddizioni in quella imâmîta che potevano ricondurre la figura del Mahdî ad una sua concezione nel *ghuluww*: il corpo del 12° Imâm si era ormai decomposto come tutti i corpi, quindi egli, quando fosse tornato, non avrebbe potuto tornare nelle sue precedenti forme, ma soltanto come proiezione di sé in un altro corpo. In questo senso, Nûrbakhsh si considerava reincarnazione anche di 'Alî (Bashir, pp. 76-77; p. 89; p. 100).

Bashir dice (pp. 77, sgg.) che in tal modo Nûrbakhsh rielaborava l'attesa shî'ita entro la dottrina sûfi: vero, se si considera che una delle accuse rivolte ai Sûfi riguardava la loro pretesa di attingere il mondo divino e che il loro cammino faceva loro raggiungere lo stato di "uomo perfetto" (*insân al-kâmil*) quindi dell'Imâm: un cammino di santità che prescindeva dalla genealogia, così come nel mito alchemico l'adepto poteva giungere, con le proprie forze e l'aiuto divino, all'oro alchemico, cioè a fare di sé un Imâm o un Cristo:<sup>109</sup> l'alchimia fu infatti una religione alternativa rispetto alle ortodossie. È qui dunque la potenzialità rivoluzionaria della Shî'a, che la versione duodecimana riuscì a disinnescare ma che è destinata a ritornare quando se ne creino le circostanze. La contraddittorietà tra un mondo "di Giustizia" atteso e certo, e la sua promessa ubicata in un non-luogo da dove il Mahdî verrà in un non-tempo, Tempo della Fine, si lacera nella percezione, che accompagna le grandi crisi, che il Tempo della Fine sia venuto e che perciò il Mahdî debba necessariamente apparire in una corporeità santificata in grado di accoglierlo, la corporeità del Santo Sûfi, dell'ispirato: letteralmente, di colui attraverso il quale si manifesta lo Spirito. In fondo, è stata la Shî'a stessa che ha fatto dell'Imâm una figura *spirituale* a contatto con il divino, salvo spedirlo nell'Altrove con la Shî'a duodecimana. L'Altrove è però un non-luogo contiguo ai luoghi della storia, tant'è che li visita nei sogni e nelle visioni, che non sono fantasticherie, sono concretissime manifestazioni del desiderio e della paura: non sempre la Realpolitik è realista, e comunque è perseguitata dall'apparire dell'opposto.

Un ulteriore angolo di visuale sui due secoli che precedettero l'arrivo dei Safavidi, e crearono la situazione che ne facilitò e ne giustificò la conquista dell'Iran, lo offre certamente K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messias*, Cambridge-London, Harvard Un. Press, 2002. La Babayan è un'autrice che guarda alle convulsioni interne dell'Iran come a una vicenda squisitamente iranica (ciò che appare indiscutibile) ma insistendo molto, anche per ciò che riguarda il *ghuluww* dell'VIII-IX secolo, sullo Zoroastrismo/Mazdakismo e sul Mitraismo, a partire dai Khurramiyya.

Ora, se è innegabile il sottofondo zoroastriano (e manicheo, e anche cristiano: si pensi ad Aphraat) della religiosità iraniana, sul Mitraismo resto con i dubbi della Crone -anche se trovo significativo l'accanimento dei Cristiani romani contro i mitrei; nel complesso però non mi sembra giustificata la "esternalizzazione" del fenomeno rispetto all'Islam *in quanto tale*, in particolare perché ci si trova in presenza di un mondo shî'ita.

Molto bella, e molto appropriata, è la frase con la quale la Babayan apre il suo testo: "Questo libro riguarda gli idealisti e i visionari che credettero nel regno della giustizia in questo mondo" (p. XV). È verissimo, di idealisti e di visionari si trattò; se posso permettermi una chiosa, la fede nell'avvento del Regno della Giustizia in questo mondo, è il tratto essenziale e fondante della Shî'a. La Shî'a è una fede che, come lo Zoroastrismo, il Giudeocristianesimo nelle sue varie sette, l'Islam delle origini (con le sue tensioni riemergenti nelle eterodossie) e, se vogliamo, lo stesso Cristianesimo delle origini con i suoi millenarismi e profetismi, non considera chiusa per sempre la porta della storia e perciò *non rinvia la speranza della Giustizia all'Aldilà*. Questo rinvio lo stabilì, con logica ferrea, Tommaso: ma dopo un millennio dal tempo in cui il Cristianesimo era stato precauzionalmente addomesticato dalla Ragione classica.<sup>110</sup>

Subito dopo però la Babayan affronta il *ghuluww* sul fondamento dell'esoterismo, della "gnosi", e della loro assimilazione di vecchi miti; nonché dello "ethos persiano".<sup>111</sup> Ella parte da un concetto che ha fondamento nella visione accademica di una "storia delle religioni"; non è dunque infondato, ma ignora il rapporto ideologico della religiosità con le prospettive sociali, e vede nel *ghuluww* un fenomeno sincretistico con un ruolo centrale nella formazione/trasformazione dell'Islam (p. XXIII). Trasformazione nel senso che esso "rappresenta un'interpretazione, una particolare fusione di vecchie tradizioni familiari alle culture sincretiste dell'Asia minore, della Mezzaluna fertile, della Mesopotamia, e dell'altopiano iranico" (p. XXIV).

Dire, come la Babayan a p. XXV, che ciò che distingue il *ghuluww* dai "monoteismi abramici" è il suo "senso esagerato (?) delle continue rivelazioni profetiche" è dire il vero, ma significa sottacere che per "monoteismi abramici" la Babayan intende *le loro "ortodossie"*; le quali in tanto hanno potuto costituirsi in

<sup>109</sup> Si veda *Storia, etc.*, nel capitolo intitolato *L'alto e il basso*.

<sup>110</sup> Con il risultato singolare -vero ritorno del rimosso- che nell'ideologia di "Occidente", nata con la lotta allo Gnosticismo, è rimasto incistato il mito "gnostico" nella forma secolarizzata della "fine della storia". *La crisi di questa ideologia si legge infatti esattamente in questo: la storia non è finita*.

<sup>111</sup> "Persianate" nel testo, sulla scorta dello "islamicate" di Hodgson (cfr. *The Venture of Islam*).

quanto hanno posto una *deadline*, chi prima chi dopo, alle Profezie successive. Non sono dunque i “monoteismi” il suo vero referente, ma le loro “ortodossie”; tant’è che, con la logica di un ortodosso, aveva qualche ragione anche Giovanni Damasceno -e con lui, Dante- quando considerava l’Islam una “eresia” (del Cristianesimo).

Il *ghuluww*, dice ancora (ivi) “mescola il cielo con la terra e lo Spirito con la materia”. Questa è una faccenda troppo complessa per chiuderla in due parole, è comunque un tratto “popolare” di chi anela al cambiamento: ma dire che Cristianesimo e Islam (ancora: quali? le ortodossie!) sono stati tentativi di separare il cielo dalla terra (p. XXVI) significa mettersi sul piano del Razionalismo.....cartesiano; e ancora una volta identificare lo spettro indefinito di una religiosità con l’*hortus conclusus* della sua “ortodossia”. Dico questo, perché è poi anche da questa visione distorta che nascono i “sincretismi”, le “influenze” e tutti gli artifici grazie ai quali *l’Accademico cade nella trappola dell’eresiologo senza subodorarne le motivazioni ideologico-politiche* e confondendo una presa di parte con una descrizione della realtà. Motivazioni che vanno denunciate non per antagonismo (ci mancherebbe! si cadrebbe nell’altro fronte dei contendenti) ma per capire *la natura delle rispettive religiosità come ideologia sociale*: quantomeno in società non secolarizzate, quelle delle quali stiamo parlando.

Qui entra allora in campo la “concezione ciclica della storia” che caratterizzerebbe il *ghuluww* come storia di “incessanti rivelazioni profetiche” che prendono ciascuna il posto della precedente; là dove, se mai, la concezione della storia è la medesima del Cristianesimo e dell’Islam (il tempo è “rettilineo”) soltanto *viene abolita la deadline*, spostata in un tempo indecifrabile, quello del Mahdī. Perché, se il traguardo di questa storia teleologica che accomuna le tre religioni testamentarie (più lo Zoroastrismo e un tal seminarista di Tübingen) è giungere alla sconfitta del Male e al Regno della Giustizia: beh, allora è lecito dire che non ci siamo davvero, dal punto di vista degli emarginati: e urge un’altra Profezia per aggiustare il tiro. A meno di non attendere il Regno dei Cieli, come concluse Tommaso con logica ferrea.

La storia, dice ivi la Babayan, per i *Ghulât* è “la storia di successive lotte per l’affermazione della verità e della giustizia nel mondo”, ciò che è verissimo; perciò, aggiunge, ogni Età necessita di una Rivelazione, questo, lo abbiamo visto più volte a partire dal Giudeocristianesimo, è un tratto che caratterizza la marginalità. Coloro che non trovano “giusto” *questo* mondo attendono perciò l’annuncio di un nuovo e “vero” mondo, in una visione progressiva della storia. In questo si può forse dire che non soltanto la Shî‘a, ma il suo *ghuluww*, mantenga i tratti dell’Islam delle origini, e non trovo necessario invocare “idee religiose” estranee; anche se, ed è argomento già avanzato,<sup>112</sup> le “idee” circolanti per eredità o per contatto, formano sempre la cassetta degli attrezzi dove attingere ciò di cui si necessita per costruire la *propria* ideologia.

Pensare quindi che la visione progressiva che i *Ghulât* avevano della storia, *dipendesse* dal loro esoterismo come argomenta la Babayan, mi lascia perplesso: in fondo anche Marx aveva più o meno idee del genere, e non sembra fosse un esoterista. Dunque, sostengo, l’esoterismo non sembra una causa, quanto piuttosto il risultato di quella visione della storia che, ripetutamente delusa, deve costruire una complessa ontologia per giustificarsi. L’esoterismo ha infatti due caratteristiche che denunciano la medesima situazione: trasferisce in cielo la comprensione di ciò che non si comprende in terra ed è la via nella quale si rifugiano i perdenti. Inoltre l’esoterismo è l’approdo obbligato di chi voglia piegare il senso di un testo alla propria strumentale lettura onde destituirne la letteralità: *bâtin* e *zâhir* sono i due termini che contraddistinguono i campi nell’Islam, creando le categorie dei bâtinisti e degli zâhiriti.

Mi scuso per insistere sempre su questo punto, ma mi sembra essenziale non confondere il fenomeno con l’epifenomeno, una superficie, quest’ultima, da scrutare come epifania d’altro: sul piano della comprensione storica, certamente, non facendo un nuovo *bâtin*! e sul piano della comprensione di un evento mi sembra più facile, più diretto e immediato, pensare l’esoterismo come approdo di un bisogno di giustizia, piuttosto che l’inverso: si ricordi quanto autorevolmente affermato e da me riferito in nota 31 *supra*: in una religione ciascuno può trovare esattamente ciò che vi cerca.

Il testo della Babayan offre tuttavia l’occasione per parlare di un’altra confraternita rivoluzionaria, quella dei Nuqtawî,<sup>113</sup> la cui cosmogonia richiamava le dottrine alchemiche fondate sui quattro elementi (p. 58). Sembra che, come in molte forme di dottrine *lato sensu* neoplatoniche di stampo cosiddetto “popolare” la loro concezione di unità dell’esistente (si veda la precedente nota 113) li portasse a non distinguere ontologicamente

<sup>112</sup> Cfr. *Storia, etc.*, pp. 1263-1264.

<sup>113</sup> Sui Nuqtawî cfr. anche Algar, voce *Nuqtawiyya* in E.I., vol. 8. Fondata da Mahmud Pasikhânî, la dottrina discende dallo Hurûfismo (Pasikhânî era stato un seguace di Fazlullâh nel Gîlân, ma era poi stato espulso) ma ha anche contatti con l’Ismailismo; il movimento viene infatti alla luce per la prima volta al tempo di Ismâ‘îl I nel villaggio di Anjudân, luogo storico della riemersione dell’Ismailismo nizârîta; inoltre i Nuqtawî hanno una concezione ciclica del tempo, come gli Ismailiti. Pasikhânî si proclamava reincarnazione -ad un livello “più elevato”- di Maometto e di ‘Alî; nel 1397 si proclamò Mahdî e portatore di una nuova Rivelazione; morì nel 1427-28. I Nuqtawî furono perseguitati sotto Tahmâsp I, che avevano tentato di proclamare Mahdî. Ebbero poi, per un certo periodo, migliori rapporti con ‘Abbâs I; Algar ritiene che forse lo Shâh pensasse di far uso del Nuqtawismo come nuova base ideologica per lo Stato safavide. Una complessa vicenda politico-astrologica (i Nuqtawî pronosticavano, in base agli astri, che uno di loro sarebbe salito sul trono di ‘Abbâs) portò alla rottura e al loro sterminio. Essi costituivano una setta rivoluzionaria protagonista di varie sommosse: ma la confraternita era composta di artigiani e letterati, ed era lontana dai veri centri del potere (cfr. anche Arjomand, *The Shadow of God, etc.* [cit. in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*] p. 199). Sembra che nel XIX secolo il Bâb abbia conosciuto le loro dottrine nell’esilio di Mâkû, e ne abbia fatto uso nel suo *Bayân*. Altra notevole somiglianza tra Nuqtawismo e Bâbismo è da rintracciarsi nella proclamata abolizione della *sharî‘a* (in coerenza con una nuova Rivelazione) nonché nell’importanza del numero 19, passata in eredità ai Bahâ‘î (19 è il valore numerico delle lettere che compongono la parola araba *wahid*, unicITÀ [dell’esistenza]).

il divino dall'umano (ma questa è un'accusa rivolta a molti sūfi, di essere “*ittihādisti*”: cfr. Storia, etc., p. 885: lo *ittihād* sembra però piuttosto la conseguenza di una “filosofizzazione” della mistica sūfi [ivi]).

La Babayan ritiene di rintracciare in ciò l'influenza dell'ellenismo recepito tramite la Mesopotamia; parla anche di Qabbalah e conclude che per “gnostici, ermetisti e qabbalisti” non ci sono confini tra il divino e l'umano (p. 61).<sup>114</sup> Per quanto concerne la Qabbalah, penso che la Babayan possa essere smentita: si veda il ruolo di Keter tra le *Sephirôt* nel capitolo *Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi* di Storia, etc. È comunque scontato che i Nuktawî credessero nel *tanâsukh*, questo è normale nel *ghuluww*.

In accordo con la propria lettura dei fenomeni eversivi del XIV-XV secolo, la Babayan insiste sul carattere essenzialmente persiano (prima ancora che islamico) del Nuqtawismo, per poi parlare di una affinità tra Nuqtawî e Qizilbash; in effetti, infiltrazioni nuqtawî nei ribelli del cosiddetto “interregno” qizilbash sono segnalate anche da Arjomand (cit., p. 198) e, nonostante il pugno di ferro di Tahmasp, i Nuqtawî tornarono a ribellarsi ancora. Sarà poi ‘Abbâs I, del quale è noto l'interessamento a questi “eretici”, a liquidarli: e sarà la scelta definitiva dei Safavidi tra l'ideologia rivoluzionaria della conquista e l'esigenza governativa dell'ordine duodecimano.

Tuttavia la Babayan, in uno sguardo di sintesi sul XIV-XV secolo, afferma anche (pp. 79-80) che negli anni successivi alla fine degli Îlkhânidi “i movimenti millenaristi *alîdi* (corsivo mio) riuscirono a guadagnare il controllo regionale in tutti gli angoli dell'altopiano iranico”. Evocando i nomi delle confraternite sūfi afferma quindi che “i pretendenti *alîdi* emersero dai circoli sūfi come Messia apocalittici”; e che “chiaramente in questo periodo ci fu un revival *alîde*” (ivi). Se aggiungiamo la constatata continuità, anche geografica, dei movimenti sūfi con il *ghuluww* dell'VIII secolo (che non fu semplicemente “persiano”) mi sembra che sia dirimente l'indispensabile decisione su quale dei due poli porre l'accento: sul fenomeno shî'ita, quindi *islamico*; o su quello “persiano” con i retroterra sin qui evocati, che ne scolorirebbero la “islamicità”? Se si ritiene, come spero di aver mostrato, che il fenomeno shî'ita dal quale -come fecero i Duodecimani- non può essere espunto il *ghuluww*, ha una riconoscibile vicinanza con l'Islam delle origini, allora questa scelta soddisfa il coincidere delle due costituenti essenziali del fenomeno: l'attesa messianica di un mondo di giustizia e il suo configurarsi come fenomeno *islamico*. Perché i fenomeni avvengono in un Iran *islamizzato* e precisamente perché *tale*; non in vago Altrove spazio-temporale che l'avrebbe preceduto e/o si sarebbe infiltrato per sovvertirne l'islamizzazione. Questo lasciamolo dire agli eresiologi, o a chi trasforma le lotte sociali in dispute teologiche.

Appare comunque singolare che la Babayan, dopo avere dedicato le pp. 80-83 ad argomentare la radice *persiana*, prima che islamica, delle ribellioni, affermi a p. 83: “Tutti i devoti dei Nuqtawî tuttavia, possono non essere stati coscienti della persianità delle proprie aspirazioni”. Certamente qui si parla di “persianità” in senso culturale, perché la Persia, come Stato o Nazione, era ancora ben di là da venire; e tuttavia c'è da chiedersi come mai questa “persianità” si riveli soltanto nella “islamicità”, nel proseguimento un'agitazione contro lo *status quo* iniziata tra il VII e l'VIII secolo per ragioni islamiche, per giunta legate ad un passato esclusivamente arabo: la disputa sulla configurazione da dare, consolidandola, ad una eruzione di Profezia.

Tralascio quindi le speculazioni dottrinali per limitarmi a notare quanto afferma la Babayan a p. 102 con riguardo a queste forme di sufismo delle quali ha preventivamente individuato il serbatoio di adepti nelle confraternite di arti e mestieri: “Darwish Khusrow,<sup>115</sup> per esempio, decise di farla finita con il lavoro di scavatore di pozzi dei propri antenati, e scelse di vagabondare in cerca di nutrimento spirituale. Per numerosi giovani di quel tempo, *la via mistica offriva un modo per liberarsi della posizione sociale ereditata alla nascita*”. Corsivo mio. E poi, stessa p. 102: “Nel culto dei Dervisci<sup>116</sup> *le gerarchie sociali ed etniche* sembrano svanire”. Altro corsivo mio.

A proposito, infine, dello straripare del vago termine “gnostico” (tema già affrontato) debbo segnalare da p. 107: “Le loro credenze gnostiche erano anche manifestate dall'idea che la ricompensa per aver operato il bene e proibito il male, sarebbe avvenuta in questo mondo”. Certamente queste furono le idee di più di una setta islamica: ma *mi permetto di ricordare che gli Gnostici avevano idee diametralmente opposte*, poiché giudicavano questo mondo come un irredimibile Regno dal Male, architettato da un Dio di second'ordine, per giunta un poco di buono.

Più interessante il capitolo che segue, dedicato ad Abû Muslim, perché dedicato ad un fenomeno popolare importante, del quale, sinora, non abbiamo parlato: il permanere, sin nel cuore dell'epoca safavide, al livello dei cantastorie e del loro vasto pubblico, di leggende relative ad Abû Muslim, e anche a Muhammad ibn al-Hanafiyya. Si trattò di un fenomeno che i Safavidi si adoprarono più d'una volta a sradicare con l'uso della violenza, perché apertamente rivoluzionario. È noto che, se Abû Muslim era persiano -peraltro capo di una

<sup>114</sup> Più avanti parla anche di Giamblico e dei neo-pitagorici (a p. 61; e dello Zoroastrismo a p. 63). In realtà tutte le “eresie” genericamente neoplatoniche, cristiane, ebraiche e musulmane, si assomigliano per motivi strutturali, il che *non implica l'esistenza di rapporti*. La loro accezione “popolare” (folk Islam) si spiega col fatto che nella protesta è in gioco la divinità di *ogni* uomo. Questo può far pensare ad un antecedente “gnostico” ma non testimonia una presunta permanenza occulta dello Gnosticismo ad infettare il mondo: questo è riuscito a pensarlo soltanto Voegelin.

<sup>115</sup> *Leader* dei Nuqtawî al tempo di ‘Abbâs I, che lo fece uccidere.

<sup>116</sup> Cioè dei Sūfi erranti, noti per la loro apparenza alquanto selvatica e criticati per i loro costumi.

rivolta che doveva portare al Califfato una famiglia araba- Muhammad ibn al-Hanafiyya era sicuramente arabo: dico queste banalità per ricondurre la vicenda entro i confini delle lotte *islamiche*.

La leggenda popolare di Abū Muslim era narrata nell'*Abūmuslimnāma*, che la Babayan definisce “una narrazione storica alternativa della rivoluzione ‘abbāsīde” (p. 122)<sup>117</sup> ed era narrata dai cantastorie, molto popolari, che formavano la cultura “storica” e politica dei ceti marginali.<sup>118</sup> Il suo tema centrale, la malvagità del potere e la lotta dei perseguitati contro l’ingiustizia, era tale da preoccupare i Safavidi che misero in opera una politica contro la sua diffusione,<sup>119</sup> radicata nelle confraternite di arti e mestieri.<sup>120</sup>

La leggenda, a ben vedere, ha molto della cultura shī‘ita, perché dipinge il Califfo un come tiranno in un mondo ingiusto che ha perseguitato il “giusto” ‘Alī, la cui figura aleggia nella storia islamica come la grande Utopia del “mondo di Giustizia”: che certamente verrà. La versione turca della leggenda (Mélíkoff, pp. 91-92) ha un tono fortemente kaysānita, perché vede Husayn morente sul campo di Karbalā’ affidare ad un proprio seguace la salvezza di Muhammad ibn al-Hanafiyya, prossimo 4° Imām: il *ghuluww* ha dunque una lunga continuità nella storia islamica e resta sempre un possibile esito della Shī‘a, alla quale non è estraneo.

Il movimento di Abū Muslim, nella leggenda della quale parliamo, apre uno spiraglio sulla propria natura a p. 105 (commento della Mélíkoff alle pp. 79-80). La linea husaynide discenderebbe dal matrimonio di Husayn con un’Ebreica convertita, Shaharbānū (Şeribānū); la Babayan fa però di lei, secondo la leggenda nazionale persiana, la figlia dell’ultimo sovrano sassanide, segnata da una eterna verginità che ne accosterebbe la figura a quella della divinità avestica Anahita, cosa che la induce a rimarcare l’ideologia *persiana* sottesa alla vicenda.<sup>121</sup> La Mélíkoff, viceversa, nel suo commento ricorda l’analogia con l’Ebreo convertito che entra nella rivolta di Bedreddīn, per sottolineare che questa interreligiosità indica la natura sociale della protesta. Anche la Babayan (p. 131) parla dell’emergere, nell'*Abūmuslimnāma*, di una cooperazione interconfessionale (Giudei, Cristiani e Zoroastriani insieme ai Musulmani ribelli).

Ora, se questo fa pensare ad una natura sociale della rivolta, fa però anche ipotizzare una presenza sotterranea, evocata da molti autori, dell’Ismailismo, che aveva pensato la convergenza finale di tutte le religioni verso un’unica “verità”. Personalmente ricordo di aver notato più volte la tendenza delle varie eresie testamentarie a convergere verso uno stato dell’umanità definibile come “fine della Legge”.

Nell'*Abūmuslimnāma* rientrano naturalmente tutti i grandi ribelli che invocarono il nome di Abū Muslim: Sunbād, al-Muqanna’, Bābak: si tratta, insomma, di un’*epopea del ghuluww* assai significativa del mondo marginale delle confraternite<sup>122</sup> e delle popolazioni rurali, che avevano centrato nel mito ‘alīde la propria attesa di “giustizia”. È altresì significativo constatare che siamo in presenza di un fenomeno culturale tutto interno alla Shī‘a e ad essa connaturato da sempre, tant’è che la Babayan afferma (p. 108): “religion movements continued to voice *ghuluww* at the cultural margins, in form of new incarnations like the Babis”.

Non soltanto la Shī‘a duodecimana (come dire? “ortodossa”) porta in sé i germi per tornare a partorire il *ghuluww*; occorre anche considerare che il concetto archetipo di “Giustizia” è un concetto intrinsecamente religioso, la cui secolarizzazione può trasformarlo soltanto in transitoria atopia, quantomeno in transitoria pretesa politica o scelta culturale. Religiosità, richiesta di “Giustizia” e fermento rivoluzionario rappresentano una

<sup>117</sup> In effetti, molto “alternativa” il testo è stato tradotto e pubblicato da I. Mélíkoff, *Abū Muslim, le porte hache du Khorasan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962, ed è preceduto da un lungo saggio molto centrato sul concetto di ribellione iranica contro gli Arabi, sia “nazionale” che “religiosa”. In effetti appare chiara la contrapposizione sociale tra classi subalterne e classi dominanti, con un contenzioso fondamentale nel regime fiscale. È chiaro comunque il determinante ruolo costituente delle corporazioni di arti e mestieri. Molto interessante la catena iniziatica che giunge ad Abū Muslim: sia tramite il Profeta, Gabriele e ‘Alī, sia tramite il 5°, 6°, 7° e 8° Imām (è letteratura popolare, le datazioni dei personaggi non sembrano vincolanti); e da Abū Muslim giunge ai Bektāshī via Yesevī. Abū Muslim è però descritto anche come Kaysānita, Yesevī, e come discendente di Muhammad ibn al-Hanafiyya. Tutto questo può sembrare insensato, viceversa ha un senso preciso: collega tutte le emergenze della lotta per un “vero” Islam contro le usurpazioni; lotta scritta da sempre nella stessa ontologia e perciò eterna. Una lotta eterna tra Bene e Male (questo, va detto, è molto “zoroastriano”) dove il Male si identifica con il potere costituito e il Bene con le istanze degli emarginati (questo, va detto, è molto “gnostico”). È comunque evidente la provenienza dei ribelli dalle corporazioni di arti e mestieri, come anche la loro ideologia ‘alīde. Quanto a Muhammad ibn al-Hanafiyya, si veda J. Calmard, *Muhammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, etc.*, Cahiers d’Asie Centrale, 5-6, 1998. La sua figura storica è a dir poco quella di un opportunista e comunque non certamente quella di un simpatizzante rivoluzionario; comunque fu considerato 4° Imām dopo la morte di Husayn (in luogo di ‘Alī Zayn al-Abidīn che figura nella linea imāmīta). Questo è importante per la legittimità ‘abbāsīde, raggiunta con il discusso testamento del figlio di Muhammad, Abū Hāshim. Le leggende popolari sugli “eroi” della Shī‘a come Muhammad e Abū Muslim non sono che elaborazioni/falsificazioni (ingenue? chi sa!) di vicende di potere. M.D. Madhjob, *Evolution of Popular Eulogy of the Imams among the Shi’a*, in *Authority and Political Culture etc.*, cit., ha sottolineato il carattere ‘alīde dell'*Abūmuslimnāma*, il cui testo è caratterizzato da numerose eulogie (*manāqib*, le “gesta” dei primi Imām) una tradizione della propaganda ‘alīde; le eulogie venivano recitate nei bāzārāt (pl. di bāzār).

<sup>118</sup> Babayan, pp. 161, sgg.

<sup>119</sup> Senza anticipare la trattazione dell’Iran safavide ricordo (Babayan, p. 123) la fatwā di Karakī che riuscì, nel tempo, a cancellare il ricordo popolare dell’epica rivoluzionaria di Abū Muslim, che, si noti bene, si era diffusa, meglio, aveva avuto un gran *revival*, grazie al sostegno di Haydar e Ismā‘īl nel momento rivoluzionario e messianico dell’avventura safavide (cfr. *infra*, nel testo e in nota 129).

<sup>120</sup> Gli eroici compagni di Abū Muslim sono i confratelli delle *Akhī* (letteralmente: “fratello mio”) cioè delle *futūwāt* (Mélíkoff, p. 101). Alle pp. 174-175, la Babayan, dopo aver sottolineato la particolare religiosità del ceto artigianale, segnala il suo progressivo particolarizzarsi con l’avvento della cultura legalistica sostenuta dai Safavidi.

<sup>121</sup> Sull’insostenibilità dell’acostamento leggendario si veda M. Boyce, *Bibi Shaharbānū and the Lady of Fars*, B.S.O.A.S., 39, 1967. La Boyce sottolinea l’incompatibilità del gioioso culto zoroastriano di Anahita con quello shī‘ita di Shaharbānū, caratterizzato dalla lamentazione sul martirio.

<sup>122</sup> Abbiamo notato, in *Storia, etc.*, l’abituale presenza delle ghilde nelle eresie del Cristianesimo: il fattore sociale sembra trasversale ai regimi religiosi.

costante storica della Shî'a che ha avuto una storia in Iran perché qui essa divenne religione "di Stato"; e lo divenne come evento *rivoluzionario* che si metamorfosò in strumento *normativo*. Sovversione e norma sono infatti due opposti che possono coesistere soltanto in un pensiero religioso.<sup>123</sup>

Sovversione e norma potrebbero definire, in sintesi, il fondamento ideologico dello Stato safavide nato all'insegna della teocrazia (in senso proprio, di governo di Dio, non del clero): fondamento che mancò allo Stato qâjâr nel quale si crearono le premesse agli esiti attuali.

Il percorso dei Safavidi dalla morte del fondatore Shaikh Safî nel 1334 alla conquista dell'Iran nel 1501, è stato raccontato, in estrema sintesi, in *Storia, etc.* alle pp. 1217 sgg.; non è nell'economia di queste note, intese ad altro, tornarvi sopra con maggiori dettagli. È viceversa utile ampliare lo sguardo sulla vicenda con Mazzaoui (cit.) e con la ricerca di R. Yildrin, *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, A. Ph. Dissertation, Bilkent Un., Ankara, 2008.

Mazzaoui inquadra l'avvento dei Safavidi al culmine del lungo disordine che investì il mondo iranico e anatolico nei periodi mongolo e tîmûride, accompagnato dall'emergere di una religiosità popolare portatrice delle istanze dei marginali; emersione che comportò una progressiva "shî'itizzazione" delle confraternite. Lo stesso fenomeno accadde contemporaneamente, in Anatolia, ai Safavidi; una vicenda seguita da Yildrin<sup>124</sup> che vede questo ordine sûfi di Ardâbil giungere al successo in Iran perché, come dice Mazzaoui a p. 83, dopo tanto disordine "i tempi erano maturi per il cambiamento". Come lo stesso Mazzaoui afferma ancora a p. 85 "l'ordine sûfi di Ardâbil e il più tardo movimento safavide in Azerbaïjan e in Iran, non sono che un'unica manifestazione del fermento religioso che caratterizzò il periodo storico tra l'arrivo dei Mongoli e la nascita di un governo centralizzato in Iran sotto Shâh Ismâ'il".

Abbiamo già visto come questo ordine sûfi, sunnita, divenisse shî'ita abbracciando un vero e proprio *ghuluww* ai tempi di Junayd e di Haydar; sulle motivazioni di questa evoluzione le ipotesi di Mazzaoui e di Yildrin sono diverse, ma non necessariamente contraddittorie. È noto comunque che il cambiamento fu drastico: i seguaci Qizilbash chiamavano "Dio" Junayd e poi Haydar; la dinastia si proclamò di origine 'alîde, cosa che non era mai stata pensata dal fondatore Shaykh Safî (sembra piuttosto che l'origine fosse kurda).

Ora, secondo Mazzaoui, è possibile che la brusca virata dottrinale sia stata motivata da opportunità politica (p. 73) perché in tal modo l'ambizioso Junayd poteva spingere i Qizilbash alla guerra santa e giungere a conquiste territoriali tali da costituire un regno. Certo, il cambiamento religioso portò ad una scissione della confraternita rispetto alla linea tradizionale mantenuta dallo zio di Junayd, Dja'far; certo, Junayd fu subito sospettato di ambizioni territoriali; tuttavia Yildrin, alle pp. 183-202, avanza una diversa ipotesi.

Secondo lui, che studia il fenomeno dalla prospettiva anatolica, l'origine del cambiamento è da ricercarsi nella religiosità dei nuovi seguaci reclutati da Junayd in Anatolia e in Siria, i Turcomanni, che poi divennero Qizilbash. Non potendo psicanalizzare Junayd e Haydar, come dice ironicamente Mazzaoui, si possono ritenere le due ipotesi non necessariamente contraddittorie. Il messianismo è infatti il tono dominante di tutte le manifestazioni di rivolta di quel tempo, e ha un ovvio significato politico nelle rivendicazioni dei marginali, per i quali costituisce motivo ideologico di legittimazione. Le ambizioni di potere di Junayd e Haydar sono note; il loro bisogno di legittimazione anche, perseguito con il loro doppio matrimonio con la sorella e la figlia dello Aq-Quyûnlû Uzun Hasan. Quanto al reclutamento dei Turcomanni, esso fu una scelta; dunque fu una scelta assumere la loro ideologia.

Doppia legittimità, dunque, quella dei Safavidi: spirituale, per il sincretismo che si era creato tra Qutb e Mahdî (cfr. Ocak, cit. in Bibl. a p. 1350 di *Storia, etc.*) e per la vantata discendenza 'alîde; e materiale, per i legami dinastici con gli Aq Quyûnlû (Yildrin, p. 222). Ismâ'il si proclamava venuto al mondo per il volere di 'Alî, e 'Alî era Dio (Yildrin, p. 261).

Yildrin dubita che Haydar avesse optato per la Shî'a; tuttavia i suoi Turcomanni, che praticavano un "folk Islam" sarebbero stati determinanti al riguardo perché, grazie a loro, ai reclutamenti in Anatolia e in Siria, egli avrebbe costruito un proprio esercito. Il loro nome di Qizilbash, dal loro berretto rosso, risale tuttavia al periodo di Haydar. Nota Yildrin che questo reclutamento era stato reso possibile in conseguenza della formazione dello Stato ottomano, sunnita, rispetto al quale i Turcomanni erano rimasti un corpo estraneo e ribelle. Essi erano infatti considerati come dei selvaggi (p. 234; p. 238). Ocak (cit., p. 250) paragona il loro spirito di rivolta con quello dei Bâbaisti Bôrklûce e Bedreddîn (per i quali cfr., *Storia, etc.*, pp. 1218-1219) e Mazzaoui (p. 62) ricorda che i seguaci di Bedreddîn, dopo la sconfitta, avevano trovato rifugio, oltretutto tra i Bektâshî, tra i sûfi di Ardâbil.

Tanto Ocak quanto Yildrin ricordano tuttavia il fondamento sociale dell'atteggiamento ribelle di questi nomadi e semi-nomadi. In particolare Yildrin, nel parlare della grande rivolta di Shâhkulu del 1511 (pp. 347, sgg.) ricorda e sottolinea il suo fondamento sociale (corruzione della burocrazia ottomana -p. 377- e discriminazione dei nomadi); sicché l'ideologia della rivolta, che mirava ad un cambiamento di regime, fu millenarista (p. 365) ed ebbe un largo appoggio popolare (p. 377). Si ricorderà che in *Storia, etc.*, era stato segnalato il posizionamento anti-ottomano e filo-safavide di questi Turcomanni, rimasto vivo a lungo, tanto che

<sup>123</sup> Sulla compresenza degli opposti come elemento distintivo del pensiero mitico, si veda *Il mito e l'uomo*.

<sup>124</sup> Non si devono pensare Iran e Turchia (come anche Siria e Iraq) nei confini politici attuali. Iran e Turchia sono state entità permeabili, perciò anche conflittuali, lungo i bordi caspici e anatolici.

essi rappresentarono per gli Ottomani un nemico interno che poteva favorire ingerenze da parte safavide. In effetti, soltanto la grande sconfitta di Châldirân mise fine alla politica aggressiva dell'Iran, e costituì il primo passo per la definizione dei rispettivi confini dei due Stati (le lotte di confine proseguirono a lungo, ma ora era chiaro che v'era un confine tra le due legittimità, sicché i problemi religiosi e sociali divennero progressivamente problemi interni a due diversi Stati).

A proposito del disastro di Châldirân, dopo il quale Ismâ'îl perse le proprie certezze d'invincibilità, Yildrin segnala (p. 595) che uno storico dei tempi di 'Abbâs I la considerò un dono divino, perché evitò che l'Iran finisse sotto il governo dei Qizilbash, uscendo così dal retto sentiero della Legge divina. In effetti a Châldirân morirono quasi tutti i capi tribali dei Qizilbash; si ricorderà tuttavia (cfr. *Storia, etc.*) che per eliminare del tutto l'influenza dei vecchi rivoluzionari sulla politica persiana, sarà necessario attendere il tempo di 'Abbâs I, cioè un buon secolo dopo Châldirân. L'operazione conobbe numerose fasi alterne ad iniziare dall'opera del successore di Ismâ'îl, Tahmâsp I, e fu scandita non soltanto dall'affermarsi del notabilato persiano nell'amministrazione,<sup>125</sup> ma anche, e contemporaneamente, dall'affermarsi della Shî'a duodecimana, che Ismâ'îl aveva proclamato religione di Stato.

"Affermarsi" significa che nel tempo dei Safavidi, non soltanto si formò un clero strutturato; presero corpo anche quelle dottrine che, attraverso successive evoluzioni e interpretazioni, portarono a definire il ruolo di quel clero nella vita e nella gestione del Paese. Di questo essenzialmente ci occuperemo; prima però un generale e stringatissimo cenno al quadro sociale ed economico, perché nessuno sviluppo ideologico avviene nell'empireo delle Idee; e poi attenzione alla politica, perché gli sviluppi religiosi ne rappresentano un volto: il progressivo affermarsi della Shî'a duodecimana sul messianismo qizilbash fu un fatto *politico* e un'esigenza *politica*.

Pirouzdjou (*L'Iran au début du XVI<sup>e</sup> siècle, etc.*, cit.) offre un quadro decisamente negativo dell'ingresso dei Safavidi in Iran. La guerra portata dai Qizilbash e mirata al saccheggio, fu un disastro per le campagne e ruppe il già dissestato equilibrio economico e sociale (p. 67); tra l'altro, con l'arrivo delle tribù qizilbash -ben 32- aumentò il numero dei nomadi e diminuì quello dei sedentari. Lambton (*Landlords, etc.*, cit.) ricorda al proposito il giudizio di Minorsky, sicuramente condivisibile, secondo il quale l'arrivo dei Qizilbash, che erano Turcomanni, con i loro massacri e la distruzione dell'economia tradizionale, rappresentò di fatto il terzo stadio, il terzo episodio, delle invasioni turcomanne, dopo Gengiz Khân e Tîmûr.

Essi, nota Pirouzdjou a p. 68, costituivano un'umanità di infimo livello (tali erano reputati dai Turchi ottomani, ricorda Yildrin a p. 355) incapaci di rapporti con le città e le campagne delle quali si erano impadroniti, per la precisione, erano divenuti padroni di intere regioni concesse loro da Ismâ'îl in *tiyûl* (Pirouzdjou dice: in *soyûrghâl*).<sup>126</sup> Pirouzdjou dedica poi molte pagine (pp. 75-92) a descrivere i massacri perpetrati in Iran dai Qizilbash, a danno delle popolazioni,<sup>127</sup> e il loro grave riflesso economico; egli così sintetizza la situazione dell'Iran dopo la conquista safavide (p. 90): crisi demografica, scomparsa della tradizionale classe dirigente, crisi economica generale, fuga degli intellettuali.

Tra i motivi della crisi economica c'era l'aumento arbitrario delle imposte (p. 111); particolare danno venne dalla crisi dell'industria serica (p. 107), mentre a Tabriz, città prevalentemente sunnita, gli artigiani fuggirono in Turchia (p. 119). Le repressioni portate dai nuovi arrivati provocarono carestie, mentre un autentico disastro fu la pratica qizilbash di fare terra bruciata sul confine anatolico per frenare le incursioni ottomane (pp. 120-122) tanto che al tempo di 'Abbâs I terre fertilissime erano ridotte a deserto. La situazione generale diede origine e rivolte e repressioni (p. 133).

Pirouzdjou resta sui medesimi argomenti nelle pagine successive, in particolare parla del fisco, che Tahmâsp, nella sua opera di recupero dell'economia, dovette riportare al livello stabilito nei tempi di Uzun Hasan (pp. 180-182).<sup>128</sup> Sottolinea poi gli abusi dei Qizilbash nello sfruttamento delle regioni (p. 184; p. 193)

---

<sup>125</sup> Già nel 1508 Ismâ'îl tolse a Husayn Beg Lala, uno dei famosi sùfi di Lâhijân (i sette notabili qizilbash che ebbero affidata la salvezza e l'istruzione del fanciullo Ismâ'îl negli anni che precedettero la sua discesa in campo) il ruolo di *wakîl*, e lo affidò ad un notevole persiano (Yildrin, p. 219 in nota 644).

<sup>126</sup> Per il significato dei termini *tiyûl* e *soyûrghâl*, istituzioni a loro volta discese dalla *iqta'* selgiukide, si vedano le voci *iqta'* (Cahen, in E.I., vol. 3) *soyûrghâl* (Lambton, in E.I., vol. 9) e *tiyûl* (Lambton, in E.I., vol. 10). Si tratta di concessioni, personali o ereditarie, di sfruttamento di provincie o regioni che lo Shâh, nominalmente proprietario delle terre dello Stato, donava ai propri funzionari, militari o civili, eventualmente in pagamento dei loro servizi. Generalmente tradotto con "feudo", il *tiyûl* (o il *soyûrghâl*) era però qualcosa di diverso, tra l'altro poteva essere revocato o sostituito con altro anche non su base territoriale, come, ad esempio, la cessione al notevole di un diritto di riscossione dello Stato. In cambio della concessione dello sfruttamento di una provincia o di una regione, il concessionario doveva allo Stato una quota della rendita stimata. Ismâ'îl, giunto al potere in Iran, si avvalse dell'istituzione sin da subito, concedendo vasti territori in *tiyûl* ai propri Qizilbash. L'episodio è stato studiato da K. Gheregrou, *Cashing in for Land and Privilege for the Welfare of the Shah: Monetisation of Tiyûl in Early Safavid Iran and Eastern Anatolia*, A.O., 68,1, 2015. Il risultato fu un forte incremento delle entrate per lo Shâh, ma anche una pratica di spoliazione da parte dei Qizilbash che si inimicarono popolazioni e notabili. Gheregrou sottolinea che il risultato di questo distacco contribuì alle ripetute sconfitte e perdite territoriali di Ismâ'îl in Anatolia e Mesopotamia nei confronti degli Ottomani; e a Nord-est del Khurâsân nei confronti degli Uzbeki.

<sup>127</sup> La ferocia di queste tribù, praticamente estranee alla civiltà, è stata abitualmente rimarcata; come pure la loro pratica del cannibalismo sui vinti. Sh. Bashir, *Shâh Isma'îl and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*, *History of Religions*, 45,3, 2006, ha dedicato uno studio all'argomento, attestando numerosi casi di cannibalismo sino al XVII secolo, ben oltre il regno di Ismâ'îl. Bashir ritiene di scorgervi un ritualismo religioso, inizialmente un atto di fede nel loro "Dio", Ismâ'îl. Ciò testimonierebbe un grado estremo di fanatismo.

<sup>128</sup> La vessazione fiscale provocò risentimento anche in Iraq dove, subito dopo le conquiste safavidi del 1508, artigiani e commercianti si videro sottoposti a una tassazione inusuale: cfr. Newman, *The Myth, etc.*, (cit. in Bibl. a p. 1350 di *Storia, etc.*) p. 87.

argomento che ricorda quanto segnalato da Ghireglou (cfr. *supra*, in n. 126) e ricorda il massacro delle truppe ad opera dei contadini esasperati in Azerbajân nel 1514-1515 (p. 193). Tra le conseguenze di questa situazione vi fu il rinfocolarsi del movimento nuqtawî (p. 208) anche perché la reputazione di Ismâ'il era crollata dopo il disastro di Châldirân e il suo successivo comportamento dopo la disfatta (pp. 203-205). Insomma: l'arrivo dei Safavidi costituì un'autentica sciagura per l'Iran, cui dovettero tentare di porre rimedio i successori di Ismâ'il.

Un simile quadro aiuta a comprendere anche l'evoluzione religiosa: non era possibile *governare* un Paese sull'onda di un messianismo cieco e, tutto sommato, fallimentare, affidato all'anarchismo selvaggio dei Qizilbash. Un panorama non diverso, sia pure in poche pagine generiche, lo offre C.P. Mitchell<sup>129</sup> alle pp. 21-32, nelle quali si sottolineano le attese millenariste,<sup>130</sup> si insiste più volte sui fenomeni di cannibalismo dei Qizilbash; e A.J. Newman<sup>131</sup> che sottolinea la necessità, manifestatasi assai presto, di recuperare la tradizionale classe dirigente persiana. Anche la Lambton (*Landlords, etc.*, cit.) ricorda di sfuggita il dilagare dell'autoritarismo, dell'arbitrarietà e della divinizzazione di Ismâ'il; nonché, sulla scorta del giudizio di Minorsky (*supra*) il riproporsi della dicotomia tra nomadi e stanziali (cfr. pp. 105-106).

Complessivamente dunque, terminato alquanto ingloriosamente (anche per le ripetute sconfitte e perdite territoriali) il breve periodo dello Shâh/Mahdi, il problema era quello di restaurare l'ordine e l'economia sostenendo una religiosità "ortodossa" in grado di aiutare l'opera di ricostruzione.

L'operazione ebbe inizio con Tahmâsp I, dopo la fine di un decennio di lotte intestine con i Qizilbash nel corso del quale fu messa a repentaglio la vita stessa dello Shâh. In essa è da ravvisare un momento fondante dei futuri sviluppi della Shî'a duodecimana che, con un lungo e non sempre lineare percorso, conducono ai nostri tempi. Sviluppi "teologici", che tuttavia non possono essere intesi nell'empireo della sola controversia dottrinale che ne configura l'espressione ideologica, perché sono sviluppi che avvengono nella *storia* in funzione di vicissitudini *politiche e sociali*: da tutto ciò non possono essere astratti.

L'opera di ricostruzione passava necessariamente attraverso un'opera di *costruzione* dello Stato e creazione di un ordine sociale, dunque anche attraverso la *nascita* di un'ideologia politico-religiosa che ponesse definitivamente fuori dai giochi l'anarchismo tribale e la prassi predatoria che avevano trovato fondamento, insieme al più totale antinomismo, nell'epopea millenarista dei Qizilbash. Per prima cosa dunque, Tahmâsp doveva rinunciare al ruolo divino autoattribuitosi dal padre (Babayan, pp. 297-299) ruolo comunque insostenibile dopo Châldirân; lo fece tuttavia con una certa gradualità, ridimensionandosi a "ombra di Dio" (Babayan, p. 303: questa è comunque l'antica ideologia persiana della regalità). Ad ogni buon conto, quando il clima si fu raffreddato, fece anche bastonare a morte i Qizilbash che insistevano ad esaltarlo quale Messia (Babayan, p. 312) ciò che comunque non gli impedì di essere sostenitore della divinità di 'Alî (ivi, p. 320).

Soprattutto, pur non volendo essere considerato un Messia, Tahmâsp non cessò di ritenersi un ispirato, traendo la propria certezza dalle apparizioni di 'Alî che si manifestavano nei suoi sogni (ivi, p. 334). Non è senza rilievo osservare che una tale soluzione ontologica per giustificare una linea di contatto tra il divino e l'umano attraverso un prescelto, si ritrovi eguale a se stessa nella dottrina shaykhita dalla quale emerge il Bâb (*Storia, etc.*, p. 1237). Postulare un punto singolare di contatto tra l'umano e il divino è l'esigenza di tutte le ideologie religiose che sottendono al cambiamento del mondo; ciò fa comprendere perché alla loro base si trovi sempre, o il neoplatonismo "colto" dei teosofi -peraltro di per sé poco propensi alla sovversione- ovvero analoghi, ancorché più elementari schemi che generano "eresie" (neoplatonismo "popolare"). Si tratta di conferire al mondo un'imprevedibilità propedeutica al cambiamento di un ordine che si vorrebbe immutabile.

Nel nostro caso, espresso in termini "religiosi", immaginali, si ripresenta in forma plastica il problema che aveva condotto a posizioni islamicamente "eretice" i filosofi neoplatonici: il contatto con l'Intelletto Agente, il cui ruolo è qui ricoperto da 'Alî, che apre la strada allo "aggiornamento" della Profezia, già seguito in *Storia, etc.* alle pp. 879, sgg., e che ritroveremo alla base di una grande svolta dottrinale della Shî'a. Il problema è comunque fondamentale per la Shî'a, che nacque, ideologicamente, attorno all'esigenza di un Imâm tramite tra umano e divino.

Figura cardine della normalizzazione avviata da Tahmâsp (1524-1576) fu Karakî († 1534); con lui prende forma l'ideologia di un potere safavide che ha accantonato il passato eversivo; al tempo stesso emerge, come fondamento di ogni possibile ortodossia, la Shî'a duodecimana. Le due istituzioni viaggeranno unite nel cesaropapismo safavide, ma tenderanno a divaricarsi in epoca qâjâr, con il clero shî'ita che si proporrà sempre più come autentico rappresentante del popolo iraniano.

Al-Karakî si era associato ai Safavidi subito dopo l'adozione della Shî'a duodecimana come religione di Stato da parte di Ismâ'il nel 1501, con ciò distinguendosi dai tanti altri 'ulamâ' arabi (duodecimani) che non si erano fidati dell'improvvisa e singolare conversione di Ismâ'il;<sup>132</sup> del resto la condotta dello Shâh e dei Qizilbash

<sup>129</sup> C.P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safawid Iran. Power, Politics and Rhetoric*, London-N. York, I.B. Tauris, 2009. Mitchell sottolinea anche l'uso, da parte dei Safavidi Haydar e Ismâ'il, dei cantastorie per diffondere la leggenda dell'*Abûmuslimnâma* (che fu poi bandita da Karakî al tempo di Tahmâsp: cfr. p. 23; p. 31). Ismâ'il si considerava la reincarnazione di 'Alî.

<sup>130</sup> Il Millenarismo e l'eterodossia dominano gli anni 1501-1515. Si ricorderà che dal 1524 al 1534 Tahmâsp, che nel 1524 aveva 10 anni, dovette combattere e reprimere l'anarchia dei Qizilbash.

<sup>131</sup> A.J. Newman, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, London-N. York, I.B. Tauris, 2006. Anche lui ricorda (pp. 13-14) l'autodivinizzazione di Ismâ'il e la diffusione dell'*Abûmuslimnâma*.

<sup>132</sup> A.J. Newman, *The Myth of Clerical Migration, etc.* (cit. in Bibl. A p. 1350 di *Storia, etc.*) p. 67.

rimase sempre improntata all'antinomismo. Ciò lascia comprendere il senso di quella "conversione": la necessità di propagandare un'ideologia dell'ordine -della quale uno *Stato* non può fare a meno- e, al tempo stesso, di fondarla come confine nei confronti e in contrapposizione al nascente Stato ottomano, sunnita e suo antagonista, negli anni e nei secoli a venire, lungo la porosa frontiera anatolica.

Le tendenze dottrinali di al-Karakî erano decisamente usûlîte, ed erano favorevoli all'estensione dell'autorità del *faqîh* in assenza dell'Imâm (Newman, cit., p. 81). Si tratta di una tendenza che, al di là del suo sempre discutibile fondamento teorico (ce ne occuperemo soprattutto con il suo approdo nella dottrina khomeynista) ha comunque una sua concretezza e si è infatti costruita, argomento per argomento, in rapporto all'esercizio pubblico di una religiosità, quella duodecimana, che in assenza dell'Imâm rischiava di restare eternamente indefinita su quel piano. La durata ormai secolare di quell'assenza rinviava infatti l'ipotetico ritorno ad una data tanto escatologica quanto concretamente trascurabile, la Fine dei Tempi.<sup>133</sup>

La sua opera (criticata dagli shî'iti non iraniani come collaborazione con il tiranno, vecchia polemica interna alla Shî'a sin dal tempo dei Bûyîdi -e anche prima- da parte di chi condannava l'accesso dei notabili alle cariche pubbliche in assenza del "giusto" Sovrano, cioè dell'Imâm) fu poi particolarmente rilevante al tempo di Tahmâsp, al tempo cioè della normalizzazione del Regno. Ne ottenne cospicui vantaggi personali, ma non è questo che interessa; interessa piuttosto lo sviluppo che ebbe il ruolo del *faqîh* in corrispondenza dell'opera congiunta che si realizzò tra i Safavidi e il clero, per una gestione ordinata della società. Il successo di Karakî fu pieno con il decreto di Tahmâsp del 1532<sup>134</sup> del quale è inequivocabile la premessa (loc. cit., p. 253 in nota 134): Tahmâsp definisce eterno il dominio safavide; definisce la shari'a "reggitrice dei pilastri della sovranità"; e pone la rinascita della Legge del Profeta quale preliminare all'auspicato sorgere del regno della Giustizia. Un programma cesaropapista nel quale il rispetto dell'ortodossia religiosa -affidato insindacabilmente a un vertice, identificato con Karakî- è considerato indispensabile sostegno alla realizzazione della pace e al conseguimento degli obiettivi del Governo.

Su questo reciproco sostegno si deve tener conto di quanto nota A.J. Newman, *Fayd al-Kashani and the Reception of the Clergy/State Alliance. Friday Prayer as Politics in the Safavid Period*, in *The most Learned of the Shi'a*, cit., p. 46: "Nel rapporto tra Stato e Clero, lo Stato fu generalmente il socio dominante"; una situazione che, come vedremo, tenderà col tempo a mutare. Si deve tuttavia rilevare che in Karakî, nella sua concezione usûlîta dell'autorità del *faqîh*, vi sono tutte -o quasi- le premesse per giungere al *velâyat-e faqîh* di Khomeyni. L'istituzione della preghiera comune del Venerdì, contestata nel mondo duodecimano per l'assenza dell'Imâm, unico intitolato a condurla,<sup>135</sup> fu introdotta sul medesimo fondamento dottrinale in base al quale Karakî aveva legittimato, al tempo di Ismâ'îl, la riscossione dell'imposta fondiaria (*kharâj*) da parte dello Shâh (e propria, per quanto riguarda le concessioni territoriali che gli erano state intestate dai Safavidi).<sup>136</sup> Le due pratiche erano lecite in quanto permesse dal *faqîh* che, in possesso della qualità di deputato (*scil.*: dell'Imâm) -la

<sup>133</sup> Certamente la Fine dei Tempi è la data più significativa per molte religioni, che vi collocano la realizzazione della Giustizia, la valutazione dei meriti, la scomparsa di questo mondo difettoso e l'apparizione di un "altro" mondo (qui o altrove) per i Giusti o giustificati. Tuttavia, da un punto di vista della pratica della virtù e di una normativa che la definisca tale, arduo problema *terreno, storico*, la Fine dei Tempi è insignificante, dato che, in quel momento, tutto andrà da sé, e necessariamente, per il meglio, tanto che non sarà neppure più necessaria una religione con la sua normatività. Il senso di una religione dunque, è tutto terreno: creare una società il più possibile vicina al suo modello di perfezione che sta in Cielo, modello che la Ragione non può che dibattere sempre, perché fuori dalle nostre coordinate. Per il più modesto fine mondano e con riferimento alla Shî'a, si può dire che la Shî'a, in assenza dell'Imâm, era condannata alla mera speculazione teosofica, senza possibilità di disegnare in terra il modello perfetto che rappresenta la realizzazione storica, concreta, di una *religiosità* come *religione*. La fine della storia solleva dalle proprie modeste preoccupazioni chi, nella storia, è chiamato ad intervenire; e poiché non è necessario sapere quando essa verrà, è necessario porla tra parentesi. La tendenza usûlîta ha una sua ragion d'essere nella logica stessa della Shî'a, secondo la quale la collettività necessita *sempre* di un Imâm, perché la Legge (immutabile) *va continuamente compresa, quindi interpretata, in funzione dei tempi* che interpellano in modi sempre nuovi e imprevedibili. Ora, venuta meno la presenza di un Imâm, come è possibile la comprensione e l'interpretazione al cambiare dei tempi? Si prospetta l'esigenza dello sforzo interpretativo (*ijtihâd*) che è ciò che gli Akhbârî rifiutano (cfr. Newman, *The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute*, etc., cit. in Bibl. a p. 1350 di *Storia*, etc.) fondando il giudizio sulle sole tradizioni. Le sole tradizioni -a volte persino contrastanti paralizzando le decisioni (Newman, cit.)- sono inoltre di per sé riferite a circostanze che, per essere ricondotte al presente, richiedono *comunque* uno sforzo interpretativo. Una religione deve essere amministrata: in un certo senso si può dire che, nell'ambito della Rivelazione che la fonda, essa è una costruzione continua, vivente, che richiede una comprensione aggiornata dei suoi fondamenti. La Rivelazione è opera di un Profeta, la religione è una costruzione dei suoi sacerdoti (e un po' anche dei suoi fedeli). Si può dire che lo sforzo usûlîta, ben più antico del periodo safavide (Newman, cit.) rappresenti la trasformazione della religiosità duodecimana nella religione duodecimana.

<sup>134</sup> *Two Decrees of Shâh Tahmâsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alî al-Karakî*, transl. and ed. by Said Amir Arjomand, in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, cit., pp. 250, sgg. Al-Karakî vi viene definito "Sigillo dei Mujtahidîn", "Prova dell'Islam", "Guida del popolo", "Deputato dell'Imâm" e "Shaykh al-Islâm" con autorità assoluta di nomina e rimozione dei religiosi e dei funzionari. Norme di governo e di comportamento sono impartite a tutti i responsabili affinché nella società regni l'ordine in conformità con la Legge islamica. Il decreto, rivolto all'Amministrazione, termina dichiarando la dinastia safavide "Casa della Profezia e dell'autorità (*wilâyât*): Arjomand non manca di sottolineare che viene usato lo stesso termine che Khomeyni attribuirà poi al clero shî'ita. Mitchell (p. 69) nota che al-Karakî era già definito come "secondo portatore della verità" (dopo l'Imâm occultato) e "interprete dell'epoca". Si delinea così una figura religiosa che vicaria il ruolo dell'Imâm durante l'occultamento. Una delle immediate conseguenze fu il ripristino, da parte di al-Karakî, della preghiera comune del Venerdì, con la nomina dei religiosi incaricati di pronunciare la *khutba*, che in questa occasione ha una valenza civile e politica. Questo governo diretto di al-Karakî e dei suoi 'ulamâ di fiducia sulla *khutba* del Venerdì, avrebbe potuto certamente causare un attrito con il vertice della religione nominato dal Governo, il *Sadr*, ma il rischio era stato evitato con il licenziamento del *Sadr* in carica da parte di Tahmâsp, e la nomina di un nuovo *Sadr* fedele ad al-Karakî.

<sup>135</sup> Tanto contestata che dopo la morte di Karakî fu nuovamente abbandonata; cfr. Newman, cit., p. 45.

<sup>136</sup> Newman, ivi; Mitchell, cit., p. 71; un conciso riepilogo in H. Halm, *Shiism* (cit. in Bibl. a p. 1015 di *Storia*, etc.) p. 88. Cfr. anche Halm, *Shi'a Islam*, cit.

*sifât al-nâ'ib-* aveva la delega generale su tutto, la *niyâbat al 'amma*; aveva cioè, durante l'occultamento, la medesima autorità dell'Imâm, agiva cioè per conto di lui.

Questa dottrina non fu -e non è- senza confutazione da parte dei religiosi shî'iti: ma è evidente che essa costituisce un'anticipazione straordinaria di futuri sviluppi, quando cioè non vi sarà più una dinastia safavide (che aveva anch'essa un proprio non trascurabile *pedigree* al comando, vantando -a torto, se si vuole- un'ascendenza husaynita) per contenere le pretese del clero entro uno schema cesaropapista; uno schema cioè che garantiva al clero autorità e autonomia in quanto pilastro del Regno: *ma soltanto in quanto tale*.

Per apprezzare il ruolo di al-Karakî è dunque opportuno un rapido sguardo all'evoluzione della dottrina shî'ita che delega al *faqîh*, dopo l'Occultamento, l'autorità propria dell'Imâm; evoluzione che tenne impegnato il clero shî'ita. La vicenda è riassunta da A.A. Sachedina, *The Just Ruler (al-sultân al-'âdil) in Shî'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, N. York-Oxford, Oxford Un. Press, 1988, nelle sue pagine conclusive (pp. 232-236) e mostra una lunga evoluzione nella quale due elementi appaiono determinanti: il rapporto della comunità shî'ita con il potere politico e il formarsi, per la prima volta nella storia, di uno *Stato shî'ita*.

In realtà, l'autorità del *faqîh* come delegato dell'Imâm inizia a svilupparsi già dal 6° Imâm, per poi gradualmente crescere sotto gli Imâm successivi; sia a causa delle difficoltà di contatto con i fedeli che derivarono agli Imâm dall'occhiuta sorveglianza 'abbâside, sia a causa della crescita del numero dei fedeli e della complicazione di amministrare una comunità ormai sparsa su un vasto territorio.

Sachedina distingue quattro fasi nello sviluppo dottrinale che condurrà al *velâyat-e faqîh* -cioè alla "autorità del giurista" (tanto religiosa che politica)- di Khomeyni: il periodo Bûyide; il periodo post-selgiukide e ilkhânide; l'era safavide; e quella qâjâr e post-qâjâr sino al XX secolo. Il grosso nodo da sciogliere era la doppia autorità della quale era investito sin dagli inizi l'Imâm, in quanto erede del *Califfo 'Alî* e delle pretese al potere politico avanzate sino al 3° Imâm, Husayn: autorità non soltanto giuridico/religiosa ma anche politica, di presentarsi come il "giusto" Sovrano, *al-sultân al-'âdil*. L'Imâm è infatti, nella dottrina shî'ita, l'unico "giusto" Sovrano, tutte le altre forme di potere sono considerate illegittime.

Il *faqîh* avrebbe potuto essere il delegato ad esercitare questa doppia autorità soltanto per esplicita designazione dell'Imâm, tuttavia occultato, dunque era necessario rintracciare nelle tradizioni l'esistenza di eventuali precedenti di delega esplicita che potessero costituire giurisprudenza. Nel caso questi precedenti esistessero ma fossero limitati a deleghe parziali -nella fattispecie, alla sola delega religiosa- si trattava, secondo alcuni ma secondo altri, no, di vedere se un processo deduttivo razionale poteva far emergere una delega *implicita* che ponesse il *faqîh* nella carica di delegato *generale*, lo autorizzasse cioè ad avere la medesima autorità generale (*al-wilâyât al-'amma*) sia religiosa che *politica*, che appartiene all'Imâm come eredità del tempo di 'Alî.

La separazione delle due autorità (politica e religiosa) fu un espediente necessario per la sopravvivenza di una comunità che era comunque impossibilitata all'esercizio del potere politico e che quindi poteva restare unita soltanto sotto un potere religioso; siamo in presenza del fenomeno del quale s'era detto, la trasformazione di un partito politico in una comunità religiosa. Quanto al potere politico effettivo, in mano ai Califfi, esso restava un potere ingiusto col quale uno shî'ita non poteva collaborare assumendovi incarichi. Perciò, quando il 12° Imâm andò in occultamento, la delega dell'autorità religiosa al *faqîh* che, come detto, era già stata posta in atto dagli Imâm e aveva quindi dei precedenti certi, divenne fondamentale in vista della sopravvivenza della comunità.

Se, dunque, la possibilità di un potere politico si era fatta del tutto remota -per non dire che era svanita del tutto- rimaneva una fede poggiante su una religione: fede nell'avvento futuro di un potere mondano "giusto", cioè perfetto, gestito da un Imâm infallibile in tema di islamicità dei principi e delle decisioni. L'Imâm è infatti dotato da Dio di facoltà intellettive ed etiche precluse all'uomo comune, e ciò perché Dio, secondo la fede shî'ita, non può lasciare gli uomini senza una Guida. In tutto questo agiva un'evidente circostanza della storia, perché i teologi imâmiti non pensavano affatto a una scissione ontologica di religione e potere politico, conseguenza dell'irraggiungibilità di quest'ultimo: semplicemente, consideravano ingiusto quello che vi poteva essere di fatto e se ne tenevano lontani (Sachedina, p. 62). *Il potere politico era uscito dal quadro di riferimento perché la venuta del Mahdî era stata dislocata in un non-tempo*.

Nell'occultamento dunque, i teologi fornirono la guida per la sopravvivenza della comunità sotto un potere "ingiusto"; una politica quietista, quale era stata quella del tempo del 6° Imâm, nella quale il concetto di delega (*nâ'iba*) e per conseguenza dell'autorità, fu intesa soltanto come delega dell'autorità religiosa. Si noti che, nella dottrina imâmita, la "giustizia" è un'ipostasi religiosa: quel che comanda l'Imâm è "giusto" perché l'Imâm parla in nome della Legge divina che egli comprende per dote naturale/soprannaturale, il *sultân al-'âdil* ha la *wilâyât al-taşarruf* cioè l'autorità di decidere a proprio insindacabile giudizio (*taşarruf* significa, letteralmente, arbitrio, nome verbale dalla 5ª forma del verbo *şarafa* [*taşarrafa*] che indica il poter agire liberamente, senza condizionamenti).<sup>137</sup>

<sup>137</sup> Entro in questo pleonastico dettaglio per sottolineare che nel pensiero imâmita il "giusto" e la "giustizia" si configurano *religiosamente* come degli *assoluti* che cessano di essere utopia per divenire prassi -dunque prassi *assolutista*- allorché siano stabiliti da colui che può considerarsi Voce di Dio, interprete *unico e insindacabile* della Sua Legge, in quanto figura ontologicamente intermediaria tra Creatore e

Nelle circostanze storiche che avevano condotto a dover considerare l'autorità dell'Imâm scissa nei due aspetti, quello politico fuori di ogni portata e quello religioso reso urgente dall'Occultamento, la decisione si focalizzò necessariamente sulla possibile delega di quest'ultimo. Assai interessante è la struttura del ragionamento deduttivo che la rese possibile, in assenza dell'Imâm (Sachedina, pp. 129-130): chi può essere investito dell'autorità di giudicare (*wilâyat al-qaḍâ*) che dipende dall'autorità del sapere (*wilâyat al-hikma*)? Secondo Ibn Bâbûya soltanto l'Imâm, perché soltanto lui ha l'autorità divina (*wilâyat al-ilâhiyya*). Tuttavia è precisamente questa sua infallibile conoscenza a consentirgli di sapere chi, tra i suoi discepoli, potrà essere delegato all'esercizio della giustizia.<sup>138</sup>

Ciò posto, le tradizioni consentono di documentare questa delega parziale dell'autorità; tuttavia il dibattito tra Akhbârî e Usûlî verteva sulla possibilità di inferire da essa ulteriore autorità -l'autorità generale (*wilâyat al-âmma*)- grazie al metodo razionale o, più esattamente, in termine tecnico, all'*ijtihâd*: uno sforzo interpretativo la cui validità era negata dagli Akhbârî. Si noti il corto circuito che rende irrisolvibile il dibattito sul piano logico: come può applicarsi la razionalità *umana* a trarre deduzioni circa un'autorità che ha fondamento *divino*, dunque in un piano ontologico che trascende l'umano? Appare evidente che tutta la disputa, con tutti gli argomenti "razionali" portati dall'una e dall'altra parte, ha un senso soltanto sul piano *pratico*, quello dell'amministrazione e della conservazione della comunità. In *questo* senso appare scontato che, col tempo, dovesse necessariamente prevalere il partito *usûlî*: così come però *appare anche scontato* che la sua linea sia sempre contestabile.

Che le motivazioni pratiche fossero comunque sottostanti ad ogni dibattito, lo si può notare dall'insistenza che venne sempre posta sulla retta indole, più ancora che sull'innegabile retta fede e conoscenza, all'atto del conferimento della *wilâyat al-qaḍâ*. Non si vede infatti come un qualunque uomo potesse possedere le facoltà divine dell'Imâm, riassunte in *âdala* e *kamâl* (giustizia e perfezione) perciò le doti *etiche* restavano le sole ragionevoli garanzie affinché la giustizia non fosse amministrata arbitrariamente e non sorgessero contese per la guida della comunità (Sachedina, p. 164).<sup>139</sup>

Fu dunque stabilito che, in linea di principio, il *faqîh* potesse essere un delegato dell'Imâm dopo averne vagliato in gran dettaglio le doti di fede, conoscenza e probità; perché, teologicamente, la *wilâyat al-qaḍâ* era indispensabile al fine di promuovere il Bene e vietare il Male. Questa fu la base "razionale" per giungere finalmente alla *wilâyat al-âmma* che andava emergendo come istituzione necessaria per preservare la comunità *shî'ita* al prolungarsi indefinito dell'Occultamento.

Viene qui in evidenza un punto di instabilità della Shî'a: nata per la richiesta di un governo "divino", perfetto e giusto, si trova a dover scegliere se scomparire o proseguire la cerca dell'Utopia *sotto la guida di qualcuno cui attribuire un ruolo che non può avere*. Così, ribellarsi in nome di un uomo divino, conduce a trovarsi di nuovo sotto il governo di un uomo umano; e la richiesta di cambiare tutto per sempre riconduce alla situazione di partenza. La Rivoluzione e la Restaurazione marciano insieme.

Siamo così giunti al punto evolutivo della dottrina della *wilâya* che ci fa comprendere l'importanza decisiva del passo compiuto da al-Karakî: la riunificazione, ora però nella figura del *faqîh*, delle due autorità dell'Imâm, quella religiosa e quella politica, che erano state in precedenza separate. L'impensabile si presenta come conseguenza logica del pensato, e vediamo perché: convocare la preghiera del Venerdì è un atto che rientra nell'autorità politica dell'Imâm in qualità di *sultân al-âdil*, tant'è che in sua assenza nessuno aveva pensato di poterla convocare e, dopo Karakî, la scelta tornò in discussione.

Convocare la preghiera del Venerdì era infatti un diritto *politico* dell'Imâm nella sua qualità di Sovrano temporale; essa quindi poteva essere convocata soltanto da lui o da persona *da lui* esplicitamente designata; la convocazione da parte del *faqîh* significa che costui *ha preso il posto dell'Imâm* nel diritto alla guida della comunità.

La preghiera del Venerdì infatti, tramite la *khutba*, esorta e indirizza la comunità; la *khutba* è dunque ciò che rende non semplicemente religiosa, ma politico-religiosa questa preghiera collettiva (*jum'a*, letteralmente: riunione).<sup>140</sup> Nota Sachedina (p. 181) che "sin dai primi giorni dell'Islam, sia l'imâmato che la

---

creature. Nei confronti di una realtà quale quella necessariamente imperfetta della storia, un tale pensiero è inevitabilmente e perennemente *rivoluzionario*, almeno in potenza, nel senso che può strutturare ideologie rivoluzionarie; al tempo stesso però, è pensiero della *restaurazione* di un *assoluto* che la storia ha disatteso.

<sup>138</sup> A ben vedere però, i precedenti attestati di delega al *faqîh* da parte dell'Imâm, non potrebbero costituire un precedente nel senso giuridico del termine: essi sono infatti avvenuti grazie ad una conoscenza accessibile soltanto all'Imâm, che tuttavia, per incommensurabilità ontologica, non può conferire ai prescelti l'autorità divina di conferire deleghe a loro volta. Senza l'Imâm, chi nomina i nuovi nominati?

<sup>139</sup> Vale la pena di notare che il ruolo attribuito dal popolo iraniano a Khomeyni, figura notissima ma non di primissimo piano nelle gerarchie, appare legato non soltanto alle sue posizioni teologiche e politiche -fu da sempre nemico dell'odiato Shâh e del colonialismo occidentale che lo sorreggeva, nonché fautore del *velâyat-e faqîh*- ma soprattutto alla sua clamorosa e inscalfibile probità. La rivoluzione iraniana non fu una sommossa clericale, ma una rivoluzione di popolo che scelse a propria guida ideologica le persone nelle quali poteva avere fiducia. Si ricordi che i moti iniziarono nel Gennaio 1978 a seguito di un incauto tentativo diffamatorio messo in atto dallo Shâh contro il sempre più pericoloso avversario. Cfr. S. Bakhsh, *Sermons, Revolutionary Pamphleting and Mobilisation: Iran 1978*, in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. by S.A. Arjomand, London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd., 1984.

<sup>140</sup> Rinvio alla p. 964 di *Storia*, etc. per il chiarimento circa il governo islamico della comunità come *siyasaḥ*; cioè come sua conduzione, indirizzo verso un comportamento conforme al precetto, giusta guida verso la retta via. La *khutba* contiene l'esortazione in tal senso, vista con lo sguardo che il Sovrano getta sulla comunità. In termini laici e un po' disincantati potremmo parlare *-absit iniuria verbis-* di una funzione ideologica di indottrinamento. La *khutba* rende dunque la *jum'a* un evento non semplicemente religioso, ma politico-religioso.

*khutba* del culto del Venerdì, divenne manifestazione dell'autorità politico-religiosa del *Sovrano* (corsivo mio) in carica". La conduzione della *jum'a* era sua prerogativa, talvolta delegata a persona di fiducia la cui presenza simboleggiava la presenza dell'autorità legittima; colui che conduceva la *jum'a* era altra cosa da colui che conduceva la preghiera ordinaria degli altri giorni, che non necessitava della nomina da parte del legittimo Sovrano. La *jum'a* dunque indicava e implicava la presenza di un'autorità *legittima*, tant'è che, secondo Tûsî, la preghiera del Venerdì non poteva essere convocata in assenza dell'Imâm, e infatti il 4° Imâm non partecipava alla *jum'a* convocata dal Califfo, la cui autorità non era da lui ritenuta legittima. Perciò molti ritenevano pericolosa questa estensione della delega al *faqîh* dell'autorità politica dell'Imâm occultato.<sup>141</sup>

D'altronde c'erano due obiezioni al mantenimento di questa prassi. La prima riguardava la non provata necessità che fosse l'Imâm (personalmente o per delega) a *convocare la jum'a nella qualità di sultân al-âdil*, perché questo ruolo, *di fatto*, era stato ricoperto dal solo 'Alî, *non dagli Imâm successivi*: dunque si trattava di una motivazione un po' debole. La seconda, resa esplicita dallo stesso al-Karakî, era l'*obbligatorietà religiosa della jum'a, che non rendeva possibile* la sua sostituzione con una preghiera ordinaria. Al-Karakî obiettava anche che il *faqîh* non poteva considerare la propria delega limitata alla sola amministrazione della giustizia (*al-qadâ*) in quanto egli possedeva la delega, documentata dalle tradizioni, in qualità di *al-hâkim (wilâyat al-hukm)*.

Si trattava dunque di un passo decisivo per trasformare la delega al *faqîh* in una delega generale di tutte le prerogative dell'Imâm (*wilâyat al-âmma*) e questo, nota pacatamente Sachedina a p. 205, fu "l'inevitabile conseguenza del prolungato occultamento dell'Imâm". D'altronde il *faqîh* aveva anche prerogative di *sultân* quando, come avveniva, provvedeva alla raccolta dei tributi (la *zakât*).

Per contro, uno dei dubbi fondamentali sull'autorità extra-religiosa del *faqîh* era costituito dall'interpretazione shî'ita di *Cor.*, 4,59, versetto nel quale il Profeta ordina di obbedire, oltre che a Dio e al Profeta, anche a "coloro che sono in possesso del comando" (*ulû al-amr*); per i Sunniti ciò alludeva alla generica autorità temporale, giusta o non giusta che fosse; per gli Shî'ti "*ulû al-amr*", possessori del comando, erano soltanto gli Imâm. Qui vorrei fermarmi a riflettere su un tema più generale, che non è indipendente dalla ragione di questa ricerca. La posizione shî'ita, che unisce inestricabilmente religione e politica, appare più coerente di quella sunnita con l'Islam delle origini, perché il Profeta non aveva proclamato il proprio messaggio come fine a se stesso, come mera nuova religione; ma come *fede che intendeva cambiare il mondo*, che rifiutava il mondo quale era stato sin allora, del quale annunciava *apocalitticamente* la fine. Dunque la Shî'a, nel ritenere legittimo soltanto il potere degli Imâm e non quello dei soliti potenti di questo mondo, rifiutando il quietismo sunnita sull'argomento, si manteneva fedele al Messaggio.

Lo sviluppo imâmita verso la *wilâyat al-âmma* del *faqîh*, osserva Sachedina a p. 208, corrisponde a quello sunnita di accettare l'autorità dei Sovrani detentori di un potere che è potere *di fatto*, non necessariamente di diritto; il *faqîh* vi assunse il ruolo, già delineato da Tûsî, di *khalîfat al-imâm*, vicario dell'Imâm.

A ciò si aggiunga che favorire il Bene e vietare il Male è un obbligo (individuale e collettivo) che pone l'esigenza di *governare* la comunità islamica. Sachedina, a p. 204, fa notare che il *faqîh/khalîfat al-imâm* che ha la *wilâyat al-âmma*, diventa una figura del tutto simile a quella del platonico filosofo/Re, ciò che m'induce a una riflessione: la filosofia politica islamica è sempre stata platonica (neoplatonica) lo abbiamo ampiamente visto nel secondo capitolo di *Dopo e a lato* (e un po' anche nel terzo); l'idea di sovranità, come quella di profezia, vi è sempre stata legata ad una certa qual vicinanza ontologica con il divino, eventualmente nella sua manifestazione di Intelletto Agente. Anche il Sovrano della tradizione persiana era "ombra di Dio". Questa figura del *faqîh* che possiede l'autorità (*velâyat-e faqîh*) in quanto la riceve dall'Imâm che è figura ontologicamente intermedia tra l'umano e il divino, è perfettamente in linea con quella cultura: il *potere* è giustificato dal *sapere* di cose divine, *sapere* del Bene e del Male.

Il rapporto di questa dottrina con il *potere reale* (o, se si vuole, con la *realtà del potere*) rende il pensiero shî'ita eternamente rivoluzionario ma anche autoritario: *rivoluzionario* per l'inadeguatezza di *questo* mondo nei confronti del mondo perfetto da instaurare; *autoritario* nella pretesa di attingere ad un modello perfetto. In ogni caso, *instabile*, come ogni pretesa a ciò che *dovrebbe* essere. Un grande storico del mondo iranico ha scritto infatti che in Iran la storia non è un racconto di fatti o di idee: "la storia è il racconto di ciò che la gente pensò che sarebbe dovuto accadere".<sup>142</sup>

Dunque, commenta Sachedina a p. 209, i giuristi che pensavano che il *faqîh* potesse possedere la *wilâyat al-âmma*, pensavano evidentemente il *faqîh* come *khalîfat al-imâm*; gli altri pensavano il contrario per l'ottima ragione che soltanto l'Imâm ha, per il suo statuto ontologico, l'investitura divina, mentre il *faqîh* è soltanto un uomo, e un uomo può peccare; soltanto l'Imâm è *ma'sûm*, immune da peccato. La *wilâyat al-âmma* emerse soltanto come mero risultato di un'esegesi "razionale"; ciò nonostante la posizione del *faqîh* andò rafforzandosi nel tempo grazie al rapporto *mujtahid/muqallid* (esperto e seguace); sicché, alla fine, il *marja'-i taqlid*, il "degnò d'imitazione" divenne di fatto il delegato dell'Imâm.

Non che il dissenso sia scomparso: in effetti, considerando che l'esoterismo shî'ita aveva stabilito un diverso statuto ontologico per il Profeta e per gli Imâm, il procedimento "razionale" *usûlî* appare razionalmente scorretto. Del resto va notato che la rivolta del 1979 fu una rivolta nella quale fu il popolo ad invocare Khomeyni

<sup>141</sup> Sull'argomento cfr. Sachedina, pp. 177-185.

<sup>142</sup> R.N. Frye, *Impressionistic Views of Ancient Iranian History*, [www.s-s-z.org/downloads/Ancient%20Iranian%20History.pdf](http://www.s-s-z.org/downloads/Ancient%20Iranian%20History.pdf)

come “Imâm”); lui, sulla faccenda rimase alquanto ambiguo, non potendo rifiutare tanto onore ma non potendo neppure assumere un atteggiamento che sarebbe stato quantomeno “eretico”

Comunque il governo del giurista (*velâyat-e faqîh*) ha qualcosa di singolare: il *faqîh* non è, ontologicamente, sul piano dell’Imâm, però ha la sua delega generale (*nâ’ibat al-’amma*); dunque ha l’insindacabilità come se fosse la Voce di Dio pur non essendolo e la mantiene sinché è eticamente ineccepibile: forse che questo lo rende *insân al-kâmil*, uomo perfetto? L’ipotesi sarebbe da ricondurre nell’alveo alchemico-neoplatonico, con rinvio al *corpus* djâbiriano e agli Ikhwân as-Safâ’; come anche l’acclamazione popolare di Khomeyni-Imâm potrebbe ricordare il ragionamento di Hasan-i Sabbâh (*Storia, etc.*, p. 234). Pensieri lontani: a volte tornano.<sup>143</sup>

A p. 234 Sachedina afferma: la situazione sotto i Mongoli aveva convinto che l’esistenza di un potere politico shî’ita anche in assenza dell’Imâm fosse indispensabile per promuovere il Bene e vietare il Male; ciò conferiva legittimo fondamento alla proclamazione, quale *sultân al-’âdil*, di qualunque autorevole religioso fosse impegnato nella promulgazione della shari’a.<sup>144</sup> Anche se a ciò si frapponessero ostacoli teologici, dichiarare illegittimo ogni potere era cosa proponibile in uno Stato shî’ita quale fu l’Iran -per la prima volta- al tempo dei Safavidi? L’operazione di al-Karakî ha un senso nella sua concomitanza con quella di Tahmâsp, e lo ha perché avviene in uno Stato shî’ita: infatti è rimasta dubbia la valenza della *wilâyat al-’amma* fuori di quei confini (Sachedina, p. 229).

La svolta impressa da Karakî ebbe un senso ben preciso nella pratica di Tahmâsp, intenzionato ad interdire per sempre il messianismo qizilbash; conferendo ad un membro messo a capo del clero la *nâ’iba al-’amma* nel momento stesso nel quale ricusava il ruolo messianico del padre, Tahmâsp di fatto ricreava lo schema del Testamento di Ardashîr: lo Stato garantisce il monopolio di una Chiesa che a sua volta legittima lo Stato; e se lo schema assunse un chiaro volto cesaropapista ciò fu perché i Safavidi erano troppo potenti e gli ‘ulamâ’, tutto sommato, anche alquanto divisi: la dottrina di Karakî non era senza contestazione da parte della schiera akhbârta. Verrà un tempo nel quale i rapporti si invertiranno, ma certamente fa bene la Babayan a ricordare (p. 307) l’affermazione di Jean Aubin: Tahmâsp fu il vero fondatore della dinastia Safavide.

Lo fu perché trasformò un territorio sotto il suo dominio in uno Stato fondato su una ideologia che affondava le proprie radici in una storia. Egli ebbe molto chiaro che cosa significasse *governare*: stabilire un ordine sociale in un’etica condivisa. Mitchell (p. 87) parla anche di “articolazione dell’identità shî’ita in termini spaziali definiti (discernibile)”: sono i termini spaziali che definiscono lo Stato safavide dal confinante Stato ottomano e dagli Uzbeki, entrambi sunniti.

Questi termini spaziali sono anche ideologici, come mostra la possibilità (poi venuta meno) persino di un’alleanza con i Cristiani contro i Turchi (Mitchell, p. 91). Sottolineo questi aspetti politici per ricordare un assunto già enunciato: la Shî’a ha una propria storia dottrinale, ma le sue evoluzioni avvengono *entro* una storia della quale quella è soltanto un aspetto; la svolta di Karakî è rimasta determinante per i futuri sviluppi della dottrina, ma la svolta poté avvenire -e fu anche sollecitata- per gli sviluppi della storia politica e sociale del nascente Stato safavide.. Le chiese svettanti della metafisica sono nutrite da radici molto terrene; sarà così anche per la dottrina del *velâyat-e faqîh* di Khomeyni.

Il risultato dell’alleanza tra Tahmâsp e Karakî fu non soltanto una stabilizzazione del Regno, ma anche, come sua premessa, una politica anti-Sûfi promossa da al-Karakî (Mitchell, p. 101); dal canto suo, Tahmâsp rinforzò la corrente *usûlî* e la pratica dell’*ijtihâd*, assumendo il ruolo di *sultân al-’âdil* (ivi, p. 102). È significativo che aristocratici e teosofi non fossero d’accordo (p. 103): Stato e Chiesa si andavano centralizzando.

Soprattutto, lo Stato andava delineandosi come tale, cioè come entità unitaria e identitaria con l’assimilazione delle tante diversità etniche (e religiose) presenti nel territorio (cfr. Mitchell, pp. 104, sgg. a proposito dello spostamento della capitale a Qazvin). Ciò comportò un crescente peso della tradizionale classe burocratica persiana posta a sostegno del progetto imperiale safavide; ma un ruolo determinante al riguardo lo ebbe anche l’affermazione di un modello religioso distintivo e normativo quale l’imâmismo clericale del dopo-Karakî. Questo modello di Shî’a divenne il tratto unificante di una “nazione” alquanto eterogenea sul piano etnico e linguistico e, al tempo stesso, ne fu il tratto distintivo. Dopo la Persia Achemenide e Sassanide nasceva una Persia Safavide che ritrovava una propria identità, ora nel segno dell’avvenuta islamizzazione.

Qazvin divenne così centro imperiale e religioso (ivi, p. 115): potere safavide e “ortodossia” duodecimana procedono uniti. Con Tahmâsp si ricostituisce quel rapporto di sussidiarietà tra ideologia e potere -non c’è potere stabile senza un’ideologia che lo fonda- mancato dai tempi delle invasioni; e “*personæ non grate*” (per usare l’espressione di Mitchell) divengono i protagonisti del folklore e della marginalità, intesi come portatori impliciti (quando non espliciti) di una cultura popolare eversiva (ivi, p. 118).

La costruzione di Tahmâsp richiese tuttavia del tempo per stabilizzarsi, come si vide con la seconda guerra civile -canto del cigno dei Qizilbash- sotto i regni di Ismâ’il II e Qudabanda (Newman, *Safavid Iran*, cit., pp. 41, sgg.). Appare significativo vedere, in tali circostanze, da una parte l’anacronistico tentativo di reinstaurare

<sup>143</sup> Si ricordi la più volte ipotizzata presenza di temi ismailiti nel pensiero sûfi (cfr. *supra*) e anche il rapporto ipotizzato tra al-Fârâbî e l’Ismailismo sul grande problema della ricerca dell’Imâm. Gli argomenti sono stati trattati in *Storia, etc.* alle pp. 220-236 e alle pp. 876, sgg.

<sup>144</sup> Non accadeva qualcosa di simile, o peggio, sotto i Pahlavî?

il Sunnismo da parte di Ismâ'îl II;<sup>145</sup> dall'altro il riemergere dell'eversione folklorica dei cantori di Abû Muslim e l'agitarsi delle confraternite sûfi, in particolare Nuqtawî (Newman, p. 46). A tutto questo mise fine il lungo regno di 'Abbâs I (Mitchell, p. 192).

Quanto al potere dei Qizilbash come elemento militare, esso era già stato sostituito, tra Tahmâsp e 'Abbâs, con l'elemento georgiano, ed era da tempo fuori dai giochi del potere, regolati a Corte; ora il Sovrano, il successore di 'Abbâs I, Shâh Safî, saliva al trono consacrato da un *mujtahid*, (Babayan, p. 175).<sup>146</sup> Le inquietudini dei Sûfi e il culto popolare della memoria epica e di Abû Muslim non vennero meno neppure sotto il successore di Safî, 'Abbâs II,<sup>147</sup> ma non misero in pericolo il regime, ormai consolidato; più pericolosi, se mai, intrighi ed efferatezze di Palazzo (Newman, pp. 73-92).

Per quanto riguarda l'evoluzione della dottrina duodecimana nel periodo successivo alla morte di Tahmâsp, si debbono fare alcune notazioni. La vittoria di al-Karakî sugli *akhbârî* non fu definitiva; nonostante l'intesa con lo Shâh egli ebbe numerosi nemici<sup>148</sup> e il XVII e il XVIII secolo videro una forte ripresa della corrente Akhbârî<sup>149</sup> definitivamente sconfitta soltanto con la fine del XVIII secolo.<sup>150</sup>

La cosa non fu senza una ragione politica: l'assolutismo safavide aveva evidentemente intuito il rischio di una clerocrazia sotto il segno di un *mujtahid*-quasi-Imâm<sup>151</sup> e vi fu un certo favore nei confronti di Akhbârîti e mistici, o, per meglio dire, teosofi (Babayan, pp. 411-412; Arjomand, cit., a p. 153, sottolinea la vicinanza, nel XVII secolo di Akhbârîti e teosofi). Tanto gli Akhbârîti quanto i teosofi, rappresentanti di una cultura elitaria, erano comunque *politicamente* affidabili; i teosofi poi "militavano contro una ierocrazia a radicamento popolare"<sup>152</sup> quale avrebbe potuto essere quella dei *mujtahidûn*.

Sotto il regno di 'Abbâs I e di Safî visse il più grande di quei teosofi, Mollâ Sadrâ Shirazî († 1640) del quale si era fatto cenno alle pp. 1230-1231 di *Storia, etc.* È ora necessario riprendere in esame la sua dottrina perché, nonostante la tradizionale diversità, per non dire opposizione, tra la concezione teosofica e quella giuridica sottolineata da Babayan (p. 417) e da Arjomand (p. 149) Mollâ Sadrâ ha esercitato un'importante influenza sulla concezione del ruolo del *faqîh* da parte di Khomeyni. Khomeyni fu infatti un attento studioso dell'opera di Mollâ Sadrâ e, con quella, della filosofia *ishraqî* di Sohrawardî e della mistica di Ibn al-'Arabî; entrambe, a loro volta, tra i fondamenti dell'opera di Mollâ Sadrâ.<sup>153</sup> Per non dire del pensiero di al-Fârâbî, essenziale per Mollâ Sadrâ, la cui opera è da pensarsi entro un contesto storico nel quale sembrò urgente ridefinire la figura della guida del mondo islamico (cfr. *Storia, etc.*, p. 881);<sup>154</sup> o di Nasîroddîn Tûsî,<sup>155</sup> del quale Mollâ Sadrâ ricalca le strutture ontologiche.

Per quanto riguarda un supplemento di esposizione del suo pensiero, mi limito al tema ristretto del quale ci stiamo interessando, il ruolo del *faqîh* quale possibile sostituto, o "delegato" dell'Imâm occultato. La posizione di Mollâ Sadrâ sull'argomento è trasversale rispetto a quella di *akhbârî* e *usûlî*, precisamente perché il suo non è un pensiero giuridico, ma teosofico; quindi valuta l'attività giurisprudenziale all'interno di un modello ontologico con le sue proprie gerarchie. Si tratta, lo si comprende subito, di un pensiero elitario, in sé fortemente *platonico*, articolato nelle strutture tradizionali -da al-Fârâbî in poi- del neoplatonismo islamico, per una breve sintesi del quale si veda loc. cit. in nota 154.

La struttura di questo pensiero neoplatonico disegna una catena gerarchica dell'Essere che va da Dio all'Intelletto Agente e ai successivi livelli del mondo materiale attraverso un movimento di espansione (si ricordi che in Mollâ Sadrâ è presente una metafisica dell'*esistenza*) tramite il ben noto *próodos* verso il mondo materiale

<sup>145</sup> Ismâ'îl II sembrò preoccupato del crescente potere degli 'ulamâ' duodecimani (Mitchell, pp. 149-150) dopo al-Karakî: pronunciavano la *khutba* e riscuotevano la *zakât* e il *khums* in quanto *delegati dell'Imâm*, e come tali considerati dai fedeli. Si trattava di tributi la cui *redistribuzione* dipendeva dunque dagli 'ulamâ' che, evidentemente, detenevano la fiducia popolare. Sul *khums* si veda Sachedina, pp. 237-245. Nel bipolarismo Stato/Chiesa l'egemonia è sempre oscillante, dipende anche dalle persone, oltreché dalla circostanze: tuttavia l'egemonia ideologica realizzata dai Safavidi grazie all'alleanza con il clero, la si può leggere nelle tante rivolte di quegli anni che, prive di un contenuto ideologico altrettanto forte, si ridussero a mere agitazioni e sommosse.

<sup>146</sup> Mîr-i Dâmâd, il cui nonno materno era stato al-Karakî. Mîr-i Dâmâd fu teosofo studioso di Avicenna e Sohrawardî, nonché autore di numerosi trattati e fu il fondatore della Scuola di Isfahân; il suo nome ("genero del capo") lo ereditò dal padre che aveva sposato la figlia di al-Karakî. Mîr Dâmâd fu anche il Maestro di Mullâ Sadrâ, grande studioso del quale fu Khomeyni: c'è continuità, nella vicenda che seguiamo.

<sup>147</sup> Sempre legate al mondo delle corporazioni delle arti e dei mestieri, e in rapporto con il cattivo andamento economico: cfr. Babayan, pp. 403-429.

<sup>148</sup> Arjomand, *The Shadow of God* (cit. in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*) p. 133.

<sup>149</sup> *ivi*, pp. 133-145.

<sup>150</sup> *ivi*, p. 153.

<sup>151</sup> cfr. S.A. Arjomand, *The Mujtahid of the Age and the Mullâbâshî*, in *Authority, etc.*, cit. che a p. 93 sottolinea che la vittoria finale degli *usûlî* rappresentò anche la vittoria di un clero reso indipendente dal controllo statale.

<sup>152</sup> *The Shadow of God*, p. 152.

<sup>153</sup> Ch. Jambet, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2016, ha sottolineato a p. 17 la grande fioritura di studi su Mollâ Sadrâ che ha preso origine dal 1979.

<sup>154</sup> Si vedano, nel testo, i riferimenti nei vari Indici analitici. Il tema fondamentale resta la ricerca dell'Imâm come "uomo perfetto" che si realizza nel contatto con l'Intelletto Agente. Questo tema, che discende per successive evoluzioni da *De Anima* di Aristotele e si trasforma nella filosofia araba, è stato discusso in *Storia, etc.* nel capitolo *Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio*.

<sup>155</sup> Si veda *Storia, etc.*, pp. 1194-1195: il mondo reale è trasparenza d'Altro; le gerarchie umane ripetono quelle celesti; l'elitismo che ha in comune con al-Fârâbî e che si risolve nel *platonismo politico dei falâsifa*.

che è trasparenza d'Altro come nel modello di Nasīroddīn Tūsī (q.v.).<sup>156</sup> Il vivente, l'uomo si trova così a percorrere un tragitto tra il proprio darsi come esistente e il proprio ritorno (*epistrophé*) nella realtà divina: che è il suo *vero* fine, il fine di *tutta* la Creazione. È stata notata ed analizzata in tal senso, la sovrapposibilità di questo modello ontologico con quello di Scoto Eriugena.<sup>157</sup> Il mondo è dunque palcoscenico di teofanie che testimoniano la presenza del Reale, veli che si squarceranno quando tutto farà ritorno in Lui (Jambet, p. 93).

Il problema della conoscenza diviene così un atto di ri-conoscimento: l'essenza divina che intellige in noi è il soggetto dell'atto di intendere; ma ciò che essa intellige, lo "intelletto" come *nomen patientis* (cioè l'oggetto dell'intellezione) è egualmente essenza divina, perché Dio è l'Esistenza di tutti gli esistenti; questo intendere è dunque un atto meramente intuitivo, è il divino in noi che si ri-conosce in tutte le cose. Nell'intuizione soggetto intelligente e oggetto intelletto sono tutt'uno (cfr. *Storia, etc.*, p. 1231). Ricollegandosi così all'Intelletto Agente l'uomo perfetto -cioè il Profeta e l'Imâm- rappresenta il compimento dell'autoconoscenza del Creato (ivi).

Subito accanto all'Imâm c'è tuttavia il sapiente ('*arif*) cioè il teosofo. Se tutto ciò che esiste nel mondo delle forme -di ciò che appare- ha un corrispondente nel mondo dei significati -di ciò che è; se c'è corrispondenza di modello e immagine, realtà e ombra, allora il sapiente (il filosofo/teosofo/metafisico) è colui che è in grado di risalire dall'ambiguità dell'ombra e dell'immagine, alla stabile realtà del modello; ciò significa che egli soltanto è in grado di risalire dai passi ambigui del Corano al loro stabile modello metafisico senza passare per l'allegoria o per le deduzioni razionalistiche. In altre parole, egli è al di sopra del *mujtahid* e del suo sforzo razionale (*ijtihād*) d'interpretazione: *il sapere giuridico deve perciò essere inquadrato all'interno di un sapere teosofico*.

Apro una breve digressione. A p. 1009 di *Storia, etc.* avevo sottolineato che, per al-Ghazālī "il principio della causalità/necessità logica non autorizza a postulare un'analogia strutturale causante/necessitante implicita nel reale, perché la ragione umana è limitata e non può adeguarsi alla razionalità del reale che ha fondamento nella Ragione divina". Perciò la nostra "verità" è meramente *giuridica* rispetto al *Reale*, che può essere tutt'al più *percepito*. Per il Razionalismo occidentale vale viceversa quanto osservava Aristotele (*Peri erméneias*, 19a, 29-32) a proposito del concetto di Destino "dico che è necessario che domani vi sarà una battaglia navale o non vi sarà; non è certamente necessario che avvenga o che non avvenga; certamente [però] è necessario che avvenga o non avvenga". Questo passo è rivelatore di un ribaltamento di prospettiva: il "vero" è in una *necessità logica* che destituisce la *necessità ontologica* rappresentata dal Destino. Il "vero" prende il posto del reale; la Ragione umana è la medesima dell'Universo e di Dio. Ne abbiamo parlato a proposito del Deismo che, rispetto alla Rivelazione testamentaria, può essere considerato una forma di neopaganesimo.

Mollâ Sadrâ, partendo dalla cosmogonia/ontologia neoplatonica nella quale è determinante, anche per lui, la cosiddetta "*Teologia di Aristotele*" (per la quale cfr. *Storia, etc.*, p. 878; p. 880; p. 945; p. 948) inverte la prospettiva: se l'uomo perfetto, Profeta o Imâm, è colui che rappresenta in terra l'Intelletto Agente, lo '*arif*' può comunque intuire il mondo del Reale che si ri-vela nell'apparire dell'apparente, perché egli è cosciente di questa struttura a specchio del mondo delle forme. *La verità logica del giurista non può prendere il posto di quella ontologica*; la prima può esser perseguita soltanto avendo presente la seconda, deve quindi essere formulata all'interno di questa.

*La conoscenza metafisica inviluppa la conoscenza giuridica*; e la conoscenza metafisica -che è un sapere dell'origine e del ritorno, dunque un sapere dell'ontologia- è inaccessibile all'uomo ordinario, è un sapere accessibile soltanto al Profeta, all'Imâm, e ai filosofi/teosofi che ne sono gli allievi (Jambet, p. 331).

Il problema fondamentale di Mollâ Sadrâ sembra quindi essere quello di giungere ad una gerarchia intellettuale riflessa in una gerarchia politica; senza pretendere di forzare questa conclusione sembra infatti difficile non rimarcare che, mentre questo è un tratto originale del suo pensiero; nella costruzione del sistema ontologico/ cosmogonico che sorregge le sue conclusioni in termini di conduzione della società (la *siyasaḥ*: questo è il punto d'arrivo)<sup>158</sup> egli non abbia particolari remore a collazionarne gli elementi costitutivi attingendo all'opera dei pensatori che lo precedono.

Il punto d'arrivo di Mollâ Sadrâ è un elitismo, una gerarchizzazione dei ruoli, che sfocia *nel più totale platonismo politico*: ciò non meraviglia, perché questa è una concezione ampiamente diffusa nel pensiero politico islamico, tanto da aver costituito un elemento d'interesse per Strauss. Il platonismo politico di Mollâ Sadrâ è così evidente che Jambet ritiene di doverlo ripetutamente sottolineare.<sup>159</sup> Un esempio per tutti, quanto

<sup>156</sup> Per ripetere una definizione data più volte, nel mondo materiale Dio Si "ri-vela" nel senso che, contemporaneamente, Si mostra e Si nasconde. Egli è l'Esistente che si ri-vela in ogni esistenza; perciò l'apparente è anche reale nel senso che il massimamente reale, Dio, soltanto grazie all'apparire può alludere alla propria Realtà, tuttavia velandosi nell'apparenza dell'apparire.

<sup>157</sup> Jambet, p. 91. Per Scoto Eriugena cfr. *Storia, etc.*, pp. 259-263.

<sup>158</sup> Ne dà un esempio emblematico J. Kaukua, *The Intellect in Mullâ Sadrâ's Commentary on the Usûl al-kâfi*, [www.academia.edu.com](http://www.academia.edu.com), riproducendo affiancati capoversi interi di al-Fârâbî e Mullâ Sadrâ. Nota Kaukua che, grazie al cambiamento di poche parole, Mullâ Sadrâ utilizza il pensiero di al-Fârâbî ai propri personali fini. Kaukua cita in nota 22 l'esistenza di analoghi casi rilevati in rapporto al pensiero di Avicenna.

<sup>159</sup> Il platonismo politico che caratterizza il pensiero politico di Khomeyni può essere considerato eredità di Mollâ Sadrâ, ma non soltanto: tutta la filosofia politica islamica, che tanto interessò Strauss, è platonica, ad iniziare da Fârâbî; c'è continuità e ripetitività, in questo. In Iran questa tradizione ricalca la figura del platonico filosofo-Re ed è stato notato che Khomeyni fu interessato alla conoscenza diretta stessa del pensiero platonico. Cfr. A. Utrata, *A Greek and a Persian: Plato's Influence on Ayatollah Khomeini*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu)

egli afferma a p. 364: la non separabilità del governo politico dalla Legge religiosa da cui consegue *il dominio del pensiero profetico* (che si gerarchizza nell'Imâm e nello 'arîf, il vero punto d'interesse pratico in assenza dell'Imâm) *sulla politica giudiziaria*.

Su questo punto non si deve tuttavia equivocare, non si tratta di sottovalutare l'opera del *faqîh*, ma di connetterla indissolubilmente, subordinandola, a quella dell'Imâm e di chi gli è più vicino gerarchicamente, lo 'arîf; perciò il *faqîh* non può avere l'autorità di guida cui aspira. Il neoplatonismo di Mollâ Sadrâ, nota Jambet a p. 369, è un platonismo nel quale le "leggi di Platone non sono tanto quelle di Maometto, quanto quelle di 'Alî, perché la Legge (*sharî'a*) esoterica, nel suo modello neoplatonico, precede ed involupa quella essoterica".

Soltanto lo 'arîf, tra gli abitanti di questo mondo limitato, ha la necessaria capacità di discernimento, quindi soltanto lui ha la *ma'rifa* (sapienza, sapere) degli 'urafâ' (pl. di 'arîf) che legittima l'autorità (*wilâya*); questo sapere non lo conferisce l'*ijtihâd* del *mujtahid*, la sua capacità di corretta deduzione razionale dall'essoterico. Lo 'arîf è infatti un sapiente del mondo spirituale superiore, mentre la pratica dell'*ijtihâd* è uno sforzo razionale volto ad un sapere dell'apparente, non del reale, perché non è un sapere frutto di Rivelazione o ispirazione.<sup>160</sup>

Non si deve tuttavia pensare che la critica di Mollâ Sadrâ al ruolo del *mujtahid* nel pensiero *usûlî*, nasconda una preferenza per gli *akhbârî*: al contrario! Secondo Kaukua (cit.) per Sadrâ la raccolta di *akhbâr* di Kulayni (lo *usûl al-kâfî*) è "un coacervo di materiale accumulato in modo acritico e malamente organizzato, nel quale l'informazione essenziale si perde nell'enormità di frammenti accidentali e probabilmente spuri". Gli *akhbârî* sono per lui degli "hanbaliti"; per certi aspetti il suo modo di procedere non è lontano da quello del *mujtahid*, è il tentativo di giungere, come per al-Fârâbî, all'unificazione con l'Intelletto Agente, che in terra si è manifestato con il Profeta e con l'Imâm.

Forse, dice Kaukua, Sadrâ vuol fondare l'autorità del *mujtahid* su una rigorosa conoscenza filosofica: in tal caso però, il *mujtahid* sarebbe un 'arîf! Forse allora l'obbiettivo di Sadrâ potrebbe essere un altro, dal fondamento squisitamente sociale come appare evidente dal suo platonismo politico, che fa coincidere il ruolo dell'Imâm e dello 'arîf con il concetto islamico di governo come *siyâsah*.<sup>161</sup>

L'obbiettivo di Sadrâ non sembra essere neppure, come scrive Jambet alle pp. 407-408 citando Moezzi, fare dell'imâmismo "una religione fundamentalmente iniziatica, senza dubbio quietista e apolitica": il 1979 fu una rivoluzione shî'ita né quietista, né apolitica. Lo "spiritualismo" è l'eterno canto di pur grandi studiosi cullati da un "Oriente" sognato:<sup>162</sup> se il modello celeste e il sogno del Mahdî ha avuto un senso per la Shî'a, questo fu costituito, se mai, dalla tensione verso un mondo "di giustizia" che ha alimentato continue inquiete terre (come scrissi sin dall'inizio: ordine celeste e disordini terreni).

L'obbiettivo di Mollâ Sadrâ, tornando al dunque, a me sembra molto più terreno; mi sembra quello di un appartenente alla *upper class* attivamente sponsorizzato dai safavidi Safî<sup>163</sup> e 'Abbâs II nell'ambito di una politica di centralizzazione religiosa che aveva come propri ostacoli, da un lato le forme di sufismo popolare e l'eterna rinascita della leggenda di Abû Muslim; dall'altro la tendenza dei *fuqahâ'* alla formazione di un clero autoreferenziale, indipendente o comunque meno ancillare<sup>164</sup> rispetto al potere politico all'interno del cesaropapismo safavide: i gemelli di Ardashîr si sono sempre contesi la supremazia, tutto dipende dalla maggiore o minore saldezza del potere politico.

Perciò Sadrâ, notabile del Regno, nella propria dottrina tiene a freno i *fuqahâ'* e svisciva il sufismo popolare, a causa del suo misticismo non nutrito di pensiero filosofico. La sua "terza via" tra clericalismo e folk-Islam non è una mediazione, ma un superamento; che poi fosse quietista è soltanto la conseguenza della condivisione della gestione safavide, nella quale poteva reclamare per sé, e per la classe degli 'urafâ' -né clero né volgo- un determinante *status* di ideologi: la sovranità deve essere "filosofica".<sup>165</sup>

Tra i richiami che si trovano nella lettera di Khomeyni a Gorbaciov si trova l'invito affinché gli studiosi sovietici approfondiscano lo studio della "filosofia peripatetica" di Fârâbî e di Avicenna; affinché i medesimi leggano i "libri di Sohrawardî"; affinché, tra i sapienti, prediligano Ibn 'Arabî; soprattutto, affinché i "grandi professori" sovietici studino la "teosofia di Sadr *al-muta'allihîn*", cioè del Maestro Mollâ Sadrâ. Dunque nell'interpretazione di Khomeyni, lo 'arîf sembra essere molto "politico";<sup>166</sup> la teosofia infatti, allorché invoca la

<sup>160</sup> Non sfugge l'analogia con la polemica occidentale, lungamente seguita in *Storia, etc.*, circa la presenza di una "intuizione intellettuale" al centro di un sapere che non è quello della Ragione. La polemica culminò, come si ricorderà, nella Frühromantik, con l'affermazione del ruolo privilegiato dell'arte nella conoscenza, e con l'identificazione del poeta con il profeta, portatore di *nuova* conoscenza che rompe la tautologicità del già-detto.

<sup>161</sup> Per il concetto di *siyâsah*, cfr. *Storia, etc.*, p. 964.

<sup>162</sup> Ricordo la critica di Vajda a Corbin, all'apparire dei due primi volumi di *En Islam iranien*: cfr. *Storia, etc.*, p. 215 in nota 151.

<sup>163</sup> Che, tra l'altro, gli aveva commissionato la traduzione del *Risveglio delle scienze religiose* di al-Ghazâlî.

<sup>164</sup> Sembra significativo l'aumento dell'interesse per Fârâbî alla metà del XVII secolo, unitamente all'importanza degli studi filosofici centrati sulla tradizione neoplatonica greco-araba; si parla, in questo senso, di un "Rinascimento safavide". Cfr. R. Pourjavadi-S. Schmidt, *An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th Centuries A.D.)*, *Islamicate World*, 3, 2015; in particolare alle pp. 264-270.

<sup>165</sup> Si veda comunque in Babayan, cit., il Capitolo 11: *Shaping a Mainstream: Mystics, Theologians and Monarchs*. Newman, *Safavid Iran*, cit., p. 199 in nota 136 ricorda la condanna di Sadrâ nei confronti di quel clero che cercava il potere mondano.

<sup>166</sup> Cfr. H. Algar, *La fusione dello Gnostico e del Politico nella personalità e nella vita dell'imâm Khomeyni*, <https://www.al-islam.org/it/articles/la-fusione-dello-gnostico-e-del-politico-nella-personalità-e-nella-vita-dell-imam-khomeyni>: "possedeva una visione che trascendeva la politica ed al tempo stesso la dominava e l'abbracciava". Questo è il programma per lo 'arîf che involupa il *faqîh* pensato da

sovranità del filosofo, ha dei riflessi molto terreni; e un'ontologia non la si costruisce per contemplarla: deve soltanto giungere il momento opportuno per trarne le conseguenze. Su questo torneremo, ma sia chiaro sin d'ora che un pensiero senza azione -sia pur nei limiti del possibile e dell'opportuno- non è neppure un pensiero, sarebbe una *rêvasserie*. Quindi anche Mollâ Sadrâ -comunque s'intenda il suo pensiero- pensava quel che pensava in rapporto alla situazione del momento.

L'argomento deve essere correttamente analizzato partendo da questa (ovvia) affermazione di Rasekh, la cui tesi vedremo *infra*: "I cambiamenti dottrinali debbono essere sempre compresi nel loro contesto storico" (p. 136). Si pensi, ad esempio, al periodo che va dalla fine dei Safavidi (1722) all'avvento del Qâjâr (1785), attraverso il cosiddetto periodo afgano. Fu un periodo di lotte confuse nel corso delle quali nessuno riuscì a ristabilire l'unità statale; tra l'altro i Safavidi erano rimasti in lotta, sia pure da porzioni limitate del territorio. Ebbene: mentre i Safavidi avevano proseguito la propria intesa con gli *usûlî* chiamati a ricoprire le maggiori cariche (Newman, pp. 93, sgg.) nel periodo di chaos tra i Safavidi e i Qâjâr, gli *akhbârî* divengono il partito dottrinalmente dominante, salvo cedere di nuovo, e definitivamente, il predominio agli *usûlî* con il consolidamento dello Stato qâjâr (Algar, *Religion and State in Iran, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847 di *Storia, etc.*, p. 34). L'influenza degli *usûlî* dipese dunque dall'opportunità, presentatasi agli 'ulamâ', di essere coinvolti nell'amministrazione di uno Stato: opportunità inesistente nell'interregno che parte dal periodo "afgano".<sup>167</sup>

La ricerca di Rasekh presenta interesse, nel contesto di queste note, per tre buone ragioni. La prima l'ho anticipata: i cambiamenti dottrinali vanno compresi in rapporto alle situazioni storiche. La seconda è che, nell'ambito di questa tesi, Rasekh individua l'importanza di tre diversi momenti, così riassunti nell'Abstract (p. III): il periodo successivo all'occultamento, nel quale i giuristi dovettero pur definire un proprio ruolo di vicarianza dell'Imâm (sia pur limitato alla gestione della dottrina e della Legge) pena il dissolversi della comunità; il periodo safavide nel quale il configurarsi della Shî'a duodecimana come religione ufficiale nell'ambito di uno Stato vide necessariamente estendersi il ruolo del *faqîh*, con al-Karakî, alla gestione politica (il ruolo rivendicato da sempre al solo Imâm, peraltro realmente esercitato soltanto nei cinque anni del Califfato di 'Alî) "gestione" peraltro intesa sul piano burocratico,<sup>168</sup> sotto l'autorità safavide; infine il periodo qâjâr, nel quale il rapporto di forza con il regnante tende ad invertirsi e il clero assume un ruolo *esplicitamente* politico.

Mi permetto di ricordare che il periodo safavide è il periodo-chiave della storia della Shî'a, perché, come nota Newman a p. 127, prima dei Safavidi i grandi 'ulamâ' shî'iti non erano iraniani e non operavano in Iran; dopo di loro, i grandi 'ulamâ' shî'iti ebbero tutti collocazione in Iran. Questo, tra l'altro, rafforza anche la prima delle tre ragioni delle quali parliamo: *la creazione di uno Stato shî'ita fu determinante per l'evoluzione dottrinale della Shî'a*.

La terza ragione d'interesse per la ricerca di Rasekh è che essa è mirata al tema weberiano del carisma -la definizione del *faqîh* come terzo depositario del carisma dopo il Profeta e l'Imâm- che porta a comprendere l'importanza di Mollâ Sadrâ nella formazione della dottrina di Khomeyni il quale, come ho accennato nella precedente nota 166, ne riprende lo schema ontologico invertendo la prospettiva: se prima era lo 'arif che tendeva ad inviluppare il *faqîh*, ora è il *faqîh* che può, a titolo individuale, superarsi facendosi 'arif.

Si noti però una strana analogia: non era forse caratteristica del *ghuluww*, come dell'alchimia, che nasce dal *ghuluww*, come anche della stessa ontologia neoplatonica di Mollâ Sadrâ, il presupporre che un singolo individuo, con il proprio perfezionamento,<sup>169</sup> potesse collocarsi in un livello contiguo<sup>170</sup> al divino, all'Intelletto

---

Mollâ Sadrâ. In chiusura del breve testo, Algar ricorda di nuovo "il legame tra lo gnostico e il politico che è stato il segno della sua (*scil.*: di Khomeyni) vita". Si noti però che, per Khomeyni, la dottrina di Mollâ Sadrâ è di fatto *indispensabile viatico* alla proclamazione del *velâyat-e faqîh*: altrimenti l'eterno ostacolo resterebbe la differenza ontologica tra la razionalità umana del giurista e il sapere "ispirato" dell'Imâm. Come nota, sulla scorta di N. Calder, A.A. Rasekh, *Agents of the Hidden Imam: Shiite Juristic Authority in Light of the Doctrine of Deputyship*, Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy (Religion), Concordia Un., Montreal, 2015, pp. 40-41, il ruolo dell'Imâm potrebbe però essere ereditato soltanto dalla collettività del clero shî'ita -sorta di corpo mistico- nella sua espressione non gerarchizzata; l'operazione alquanto in odore di eresia da parte di Khomeyni resta quindi dottrinalmente aggrappata alla figura dello 'arif ("gnostico", p. 51) di Mollâ Sadrâ (p. 52) che gli concede di accedere assai da vicino alla conoscenza ispirata dell'Imâm, per le cui fonti cfr. Rasekh, p. 27. Si comprende perciò l'uso alquanto equivoco (nel senso di universalmente diffuso, ma non dottrinalmente sancito né sancibile) del titolo di Imâm che gli fu attribuito (p. 51 con riferimenti a V. Martin). Se Mollâ Sadrâ aveva ontologicamente fondato, ma anche limitato, il ruolo del *faqîh*, Khomeyni rispetta la dottrina ma inverte la prospettiva: un singolo *faqîh* può essere un 'arif e, in quanto tale, giustificare il proprio ruolo di *nâ'ib al-Imâm* nell'ambito di una *niyâbat al-'amma*; quindi, il *velâyat-e faqîh*.

<sup>167</sup> Quanto presente sia stato il problema della gestione della società nelle alterne sorti della dottrina, lo si può notare dal fatto che all'indebolirsi dello Stato safavide vi fu un ritorno del Sufismo e del mito di Abû Muslim nei ceti popolari; e che il ristabilimento della "ortodossia" fu sempre l'obbiettivo degli *usûlî* nell'ambito della loro collaborazione con lo Stato Qâjâr. Al contrario, gli *akhbârî* tendevano a rimanere estranei alla gestione di un potere politico comunque illecito in assenza dell'Imâm: infatti la possibilità di parteciparne non era presente nelle tradizioni, emergeva soltanto dal processo deduttivo "razionale" (ammesso che fosse incontrovertibile!). È lecito tuttavia domandarsi se un atteggiamento quietista non sia, *comunque*, un atteggiamento *politico*. Anche Arjomand (*The Shadow of God*, cit., p. 235, sottolinea la definitiva vittoria degli *usûlî* nel passaggio tra il XVIII e il XIX secolo, cioè con i primi decenni della dinastia dei Qâjâr e con la ricomposizione dello Stato.

<sup>168</sup> Come dice Rasekh (p. 59), Karakî non giunse a possedere il carisma, il suo era un potere burocratico, un potere subordinato che dipendeva dalla nomina dello Shâh.

<sup>169</sup> Si noti che questo aspetto ereticale, di religione alternativa, dell'alchimia, si mantiene nell'alchimia occidentale, che deriva da quella araba; anche qui l'alchimista prega e si rende perfetto, crea in sé l'oro alchemico, si "cristifica" così come l'alchimista islamico si fa "Imâm". Si veda, in *Storia, etc.*, il capitolo *L'alto e il basso*.

<sup>170</sup> Si noti che, su questo argomento assai scivoloso per tutti i neoplatonismi, Mollâ Sadrâ si mantiene assai prudente grazie ad un *escamotage*: il Profeta e l'Imâm sono *manifestazioni terrene* dell'Intelletto Agente; non così lo 'arif, che giunge soltanto a contatto con esso.

Agente? Accettando l'ontologia di Mollâ Sadrâ, la deduzione logica conduce inevitabilmente al *velâyat-e faqîh*; non mi sembra casuale che Khomeyni inviti alla lettura di Mollâ Sadrâ; mi sembra viceversa interessante che una dottrina elitista possa fondare sbocchi rivoluzionari. Rivoluzione & Restaurazione proseguono il loro gioco di scambio dei ruoli tra accomandante e accomandatario.<sup>171</sup>

Sul piano dottrinale Rasekh afferma perciò giustamente a p. 60, che la dottrina di Khomeyni non può esser pensata discendere da quella di al-Karakî, non avendo questi rivendicato un "carisma clericale". Karakî era un *faqîh*, non un *'arif*; tuttavia senza la sua svolta (patrocinata dallo Shâh) verso la rivendicazione di un'autorità complessiva, anche "politica", con il ripristino e l'appropriazione della preghiera del Venerdì guidata da lui o da suoi nominati, gli sviluppi successivi non sarebbero stati possibili. D'altronde la situazione politica del momento non consentiva di andare oltre questo sviluppo.

Per la stessa ragione, l'ontologia di Mollâ Sadrâ che mirava, in quel medesimo contesto, a *contenere* il livello ontologico del *faqîh*, una volta creatasi, come nel XX secolo, una situazione pre-rivoluzionaria, poté esser vista, con prospettiva rovesciata, come il fondamento del *velâyat-e faqîh*. Non solo: consentì anche di attribuire l'autorità dell'Imâm ad una sola persona, non alla collettività del clero secondo quanto già osservato (cfr. nota 165 *supra*). Il ruolo della contingenza storica nell'evoluzione della dottrina, in sé peraltro alquanto ovvio, ne esce confermato.

Nell'esame dell'evoluzione storica e dottrinale del ruolo del *faqîh*, Rasekh s'intrattiene poi sulla figura centrale di al-Mufid e sui suoi successori, sottolineando il carattere non politico della delega da lui pensata, tant'è che considera una falsificazione il recente tentativo di far risalire ad al-Mufid l'origine del *velâyat-e faqîh* (p. 72). La delega che era stata pensata riguardava infatti soltanto la liceità del giudizio del *faqîh* in merito agli obblighi religiosi, ed aveva la funzione di rendere lecita la collaborazione del *qâdî shî'ita* con il Califfo sunnita nell'ambito dell'amministrazione.

In altre parole, la delega riguardava soltanto l'attività giudiziaria e la riscossione delle tasse religiose (*zakât* e *khums*); assolutamente illecita restava la conduzione della preghiera del Venerdì, riservata all'Imâm. In tal senso è dunque rilevante la svolta di Karakî con il ripristino della *jum'a*, che ha sempre avuto un significato politico (p. 98) come abbiamo già rilevato; tant'è, nota Rasekh a p. 98 in nota 230, che nell'Iran attuale il/i conduttore/i della *khutba* (*khatîb*, pl. *khatâbâ'*) è/sono nominato/i dalla Guida Suprema. Del resto, nota Rasekh sempre a p. 98, la prassi originò a Medina dopo l'assunzione del potere politico da parte del Profeta.

Secondo Rasekh, Mufid ebbe un doppio ruolo (p. 103): da un lato elaborò un'interpretazione politica della Shî'a e della delega (*niyâbah*) che durò a lungo; dall'altra però, con quella sua apertura, indispensabile per mantenere unita la comunità nell'Occultamento, aprì la strada affinché, quando i tempi furono maturi, si potesse avanzare in direzione di una delega generale: "ciò che rese i protagonisti posteriori a Mufid, Khomeyni incluso, diversi da lui, furono i diversi contesti nei quali essi vissero".

Rasekh passa poi a discutere il ruolo di al-Karakî, che peraltro abbiamo già visto, e nota che un passaggio semantico rivelatore, a seguito della controversa assunzione della pratica dell'*ijtihâd*, fu lo slittamento dell'attenzione dal *faqîh* al *mujtahid*, segno di una evidente professionalizzazione della prassi razionale. In effetti, al-Karakî poté elaborare la propria dottrina precisamente a seguito dell'adozione dell'*ijtihâd*. D'altronde, i Safavidi conferirono a Karakî il ruolo rilevante che sappiamo, precisamente per riceverne la legittimazione religiosa che consentiva loro di affrontare gli Ottomani disponendo di una bandiera ideologica, la difesa della Shî'a contro il Sunnismo. Siamo evidentemente in presenza, come già rilevato, di una riesumazione della dottrina di Ardashîr.

Rasekh nota tuttavia al riguardo che la delega a Karakî non fu una delega ad assumere il ruolo politico dell'Imâm, perché il suo ruolo era subordinato alla nomina da parte dello Shâh. Tutto ciò, formalmente, è vero, e vale per delimitare le tappe del percorso che condusse al *velâyat-e faqîh*: epperò, legittimare i Safavidi, amministrarne i sudditi sul piano ideologico, tenere la *khutba* nella *jum'a*: che cos'è, se non *fare politica*? L'associazione di Karakî con i Safavidi è un *fatto*; con lui, con l'indizione della *jum'a*, si apre inoltre al via alla *niyâbat al-'amma*, alla delega generale a ricoprire il ruolo dell'Imâm (p. 128).

La sua affermazione di p. 136 che ho già citato sopra, riceve chiarimento nella medesima pagina e si concreta in un'altra affermazione: "La figura carismatica usa il carisma ereditato per ridefinirlo in modo più ampio, ciò che fa sì che il maggior carisma ne accresca il ruolo, che a sua volta offre a futuri detentori l'opportunità di definirlo in modo ancora più ampio". Gli sviluppi da Karakî a Khomeyni mostrano chiaramente questa dinamica.

In realtà il percorso fu un po' più accidentato; ma se fu quello indicato da Rasekh ciò non fu dovuto a una semplice logica interna, perché, se una tale logica poté svilupparsi, ciò fu anche perché il potere dei Qâjâr non ebbe nulla del carisma del potere safavide (i Safavidi erano, tra l'altro, discendenti dal 7° Imâm: almeno così pretendevano, anche se sappiamo che si tratta di un discendenza assai dubbia). Fu così che, come dice Rasekh a p. 71, la *niyâbah* diventò politica sotto i Qâjâr; lo diventò per circostanze *storiche*, la debolezza della dinastia, come sempre avviene tra i gemelli di Ardashîr.

<sup>171</sup> Si ricorderà il medesimo esito si era proposto, in modo un po' inquietante, a proposito di Ibn Baġġâ e del suo "solitario" che s'incontra con l'Intelletto Agente; cfr. *Storia, etc.*, pp. 882-883. Si ricorderà che, a livello di commento, qualcuno aveva persino richiamato il concetto di "avanguardia rivoluzionaria", di leninista memoria.

A partire dalla p. 143, Rasekh si occupa di Khomeyni; ciò è tuttavia prematuro per noi; per conseguenza, avendo messo a punto i prodromi del *velâyat-e faqîh* nel periodo safavide, passiamo piuttosto ad esaminare gli eventi storici e dottrinali dell'epoca qâjâr.

Di questi eventi ci siamo già occupati, nelle grandi linee e in modo assai corsivo, alle pp. 1232-1243 di *Storia, etc.*; aggiungo tuttavia qualche altro elemento utile ad ampliare lo sguardo su quel periodo, essenzialmente in funzione di una comprensione di quanto legati tra loro siano gli eventi del XIX e del XX secolo. Anche ora eviterò di entrare nel dettaglio, rinviando chi volesse approfondire ai testi già citati in *Storia, etc.* e agli ulteriori riferimenti bibliografici qui di seguito citati. Lo scopo è infatti soltanto mostrare come il clero shî'ita *usûlî*, formatosi con compiti di gestione della società iraniana nella decisiva epoca safavide, andò progressivamente acquistando coscienza di sé e dei propri compiti in epoca qâjâr, ponendo le premesse per presentarsi da protagonista (per la *prima volta* tale) verso il termine del XX secolo.

Non soltanto: il clero in tanto si presentò da protagonista in quanto fu chiamato ad esserlo; e lo fu in quanto era rimasto la sola istituzione in grado di rappresentare, anche politicamente, il popolo iraniano. Traguardato nelle sue grandi linee, il processo che condusse alla situazione pre-rivoluzionaria può essere così sintetizzato. Il lungo interregno di disordini che si apre con la caduta dei Safavidi ebbe termine quando, alla fine del XVIII secolo, dopo una lunga lotta con le tribù rivali i Qâjâr, sotto la guida del grande combattente Âghâ Muhammad Khân, riuscirono a riunificare la massima parte dell'Iran safavide e a ristabilire lo Stato.<sup>172</sup> Protagonisti di un atto puramente materiale di presa del potere, i Qâjâr non avevano alcuna nuova ideologia fondante se non il recupero territoriale dell'Iran safavide -nato da una grande rivoluzione/restaurazione religiosa; vissero perciò un lungo secolo di mera sopravvivenza nel difficile gioco di equilibri con le varie tribù del Regno. Privi di un diritto "divino" come quello dei Safavidi -sedicenti 'alîdi- limitarono quindi il proprio ruolo all'esercizio politico del potere.

Questo significò che, contrariamente al regime cesaropapista dei Safavidi, l'Iran vide la netta divisione (di principio, perché poi molti interessi contingenti potevano convergere -ma anche divergere) tra potere politico e potere religioso, quest'ultimo gestito da un clero ormai formato sui nuovi compiti sociali che aveva assunto da quando i Safavidi lo avevano costituito in Chiesa di Stato.

In particolare il clero shî'ita, almeno nelle sue espressioni di clero minuto,<sup>173</sup> era a costante contatto con il popolo delle ghilde e del bânâr, anche perché era esso ad amministrare la quotidiana giustizia civile regolando i problemi familiari, le eredità, le transazioni e gli accordi commerciali, etc. Come *potere* religioso separato dal potere *politico*, esso poteva quindi eventualmente ergersi a monito delle azioni e delle decisioni dello Shâh. Lo fece, anche attivamente e sonoramente, quando queste, sotto il peso delle pressioni europee, dell'insipienza e della corruzione dell'amministrazione, e del continuo bisogno di danaro della Corte, cedettero all'invadenza dell'imperialismo economico e del cosiddetto "libero" mercato, a spese del popolo iraniano. Naturalmente, anche questi contrasti vanno visti in una logica politica, visto che il clero aveva qualcosa da chiedere allo Shâh (oltre alle solite prebende) come la lotta al Sufismo e alle varie forme di espressione religiosa che potessero intaccare il ruolo degli 'ulamâ'.

L'inetto governo qâjâr finì, dopo la riforma costituzionale del 1906, con l'autoincoronazione dei Pahlavî nel 1925; il militare Reza sino al 1941 e poi suo figlio Muhammad Reza detronizzato nel 1979, entrambi sostenuti dalle potenze europee -e poi dagli U.S.A.- così come lo erano stati i Qâjâr: naturalmente, a scapito degli interessi del popolo iraniano. Se i Qâjâr erano stati gli amministratori di una quotidiana sopravvivenza del vecchio ordine sociale, che aveva condannato il Paese a una cronica debolezza e arretratezza, i Pahlavî furono gli sprovveduti promotori di una "modernizzazione" di stampo occidentale, contraria agli interessi del Paese ed estranea alla sua cultura, in compenso ottimo fumo ideologico per gli interessi del regime, dello Shâh *in primis*. E se qualcuno si domanda come e perché l'Occidente fu il regista di regimi così opposti, pensi all'esigenza che ha il potere *reale*, nei momenti di crisi, a cambiar tutto affinché nulla cambi per quanto lo riguarda.

Queste, nelle grandi linee, le vicende pre-rivoluzionarie che coprono oltre centocinquanta'anni di storia iraniana con una continuità al termine della quale il clero, grazie agli errori altrui ma anche all'intelligenza politica di Khomeyni, rimase la sola forza nazionale -Shî'a e Nazione si identificano nella storia iraniana a partire dai Safavidi- in grado di unificare ideologicamente le diverse spinte rivoluzionarie. Queste le vicende che vedremo ora con qualche maggior dettaglio.

<sup>172</sup> Si vedano al riguardo i due articoli di G.R.G. Hambly, *Âghâ Muhammad Khân and the Establishment of the Qâjâr Dynasty*; e *Iran under the Reigns of Fath 'Alî Shâh and Muhammad Shâh*, entrambi in C.H.I., 7, Cambridge, Un. Press, 1991; e l'articolo di N.R. Keddie-M. Amanat, *Iran under the later Qâjârs, 1848-1922*, ivi. Si vedano inoltre: N.R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*. New Haven and London, Yale Un. Press, Updated Edition, 2006; della stessa, *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1796-1925*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1999; A. Ashraf, *From Khan to Shah: State, Society, and Forming the Ties that Made Qajar Iran*, A dissertation, etc for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale Un., 2016; H. Algar, *Religious Forces in Eighteenth-and Nineteenth-Century Iran*, C.H.I., 7, cit.; Z.S. Amirhosseini, *Socio-political Change and Development in Iran: Rezâ Shâh and the Shi'i Theocracy*, A Thesis, etc., London School of Economics, London Un., 2002; oltre ai lavori di Rasekh, Arjomand, Lambton e H. Algar già citati in questa o in precedenti Bibliografie di *Storia, etc.*

<sup>173</sup> Diverso il comportamento dell'alto clero, specialmente di Tehran, e degli incaricati della *jum'a*, di nomina politica del Governo. Ciò provocò in varie occasioni forti divergenze tra costoro, che dovevano le proprie fortune economiche e di prestigio allo Shâh, e il clero minuto portatore degli umori popolari.

Sotto l'aspetto dottrinale, lo abbiamo già detto, il XIX secolo segna la definitiva vittoria degli *usûli* sugli *akbârî*; questo non significa tuttavia che fossero venuti meno i dubbi sulla *niyâbah* e sulla pratica dell'*ijtihâd*. È importante ricordare ciò, perché la Rivoluzione del 1979 e la Repubblica Islamica rappresentano il punto d'arrivo di uno sviluppo le cui fondamenta sulla dottrina *shî'ita* originaria sono tutt'altro che solide, tant'è che, anche a non voler parlare di "eresia", si deve comunque constatare la radicalità di un'innovazione che rappresenta una vera e propria svolta dottrinale.

Se infatti torniamo alle origini della *Shî'a* come dottrina religiosa (si ricordi comunque che la *Shî'a* nasce come partito politico nelle lotte di successione al Profeta e si trasforma in ideologia religiosa alternativa dopo la morte del 3° *Imâm*, quando il potere politico era ormai definitivamente in mano agli *Omeyyadi*) dobbiamo constatare che essa si fonda sulla dottrina metafisico/ontologica dell'*Imâm* come infallibile interprete *nel tempo* dell'eterna Legge divina, come *trait-d'union* tra umano e divino. Egli soltanto, grazie ad una conoscenza a lui soltanto concessa, sulla cui origine si sono avanzate molte teorie, e che qui ci limitiamo a definire "ispirata", è in grado di conoscere il segreto significato del dettato letterale e di adeguarlo ai tempi e ai casi sempre nuovi.

Il contatto col divino assicurato all'*Imâm*, consente alla sua parola di essere infallibile, perché egli si pone, per natura e/o per dono divino, su un piano ontologicamente diverso da quello umano: egli è *ma'sûm*, immune dal peccato. Per inciso, questa immunità dal peccato fa comprendere la ragione per cui le figure carismatiche di 'ulamâ', hanno raggiunto il carisma non soltanto per la propria scienza e devozione, ma soprattutto per i propri irreprensibili costumi.

Mollâ Sadrâ, si ricorderà, aveva posto le figure del Profeta e dell'*Imâm* sul piano ontologico di manifestazioni dell'Intelletto Agente; gli *Shaykhîti* avevano postulato la possibilità di uno "shî'ita perfetto" in grado di ricevere rivelazioni dall'*Imâm* in *Hûrkaliyâ* -il regno intermedio tra la terra e la sfera divina, dove l'*Imâm* è supposto alloggiare-<sup>174</sup> grazie alla visione in sogno. Ora, ciò che gli *Akhbârîti* hanno sempre obiettato agli *usûlîti*, è il paralogismo di fondo sul quale si fonda la loro dottrina, il fatto cioè che il ruolo dell'*Imâm* assente<sup>175</sup> -un "impeccabile" e "infallibile"- possa essere vicariato *in toto* (grazie alla *wilâyat al-âmma*) da un uomo che, *per natura*, è comunque peccabile e fallibile.<sup>176</sup> Come possa esserlo quantomeno senza avvalorare la dottrina alchemica *shaykhîta* dello shî'ita perfetto, lasciandosi così avvolgere da un certo odore di eresia *bâbista*<sup>177</sup> e riaprire il tema di una Rivelazione in divenire, tema che è stato ritenuto frutto di "influenza" ismailita ma che potrebbe anche essere, senza alcuna "influenza" un possibile porto obbligato della *Shî'a*, una volta sottoposta a una stringente forma di analisi "razionale."<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Si veda il rapido cenno a p. 1237 di *Storia, etc.*, con il rinvio a Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste* (cit. in *Bibl.* ivi a p. 752) pp. 106-116.

<sup>175</sup> Per la "ortodossia" comunque ancora presente da qualche parte con la sua veneranda età di 1150 anni.

<sup>176</sup> Cfr. Amirhosseini, cit., p. 116.

<sup>177</sup> Si ricorderà che il sospetto -o qualcosa di più di un sospetto- era stato lucidamente formulato da Scarcia, *I tratti neo-bâbi del khomeynismo*, cit. in *Bibl.* a p. 774 di *Storia, etc.* Sui contenuti di questo e altri suoi articoli, torniamo nella successiva nota 178.

<sup>178</sup> Scarcia, *A proposito, etc.*, cit. in *Bibl.* a p. 1352 di *Storia, etc.*, a p. 12 ipotizza il *Bâbismo* come interpretazione neo-ismailita dello *Shaykhismo*; a p. 214 di *Kermân 1905, etc.*, cit. in *Bibl.* a p. 851 di *Storia, etc.*, considera l'*Ismailismo* come "il tentativo più autocosciente e più aristocratico di razionalizzazione del *goloww* popolare"; il quale tentativo non è che la pretesa di "toccare con mano il Mahdî" (*A proposito, etc.*, p. 121). Ma il *ghuluww*, come abbiamo già notato, è nella pancia dell'*Imâmismo* duodecimano che nasce rinviandone a un non-tempo le attese messianiche; questo precisamente afferma anche Scarcia allorché (ivi, a p. 115 e di nuovo a p. 121 in nota 44) considera l'*Imâmismo* come una "*species*" del "*genus*" *ghuluww*, il quale a sua volta (p. 116) è apertura alla fluidità dell'*Islam* primitivo. Si determina così all'interno della *Shî'a* una dialettica tra tensione popolare rivoluzionaria e conservatorismo "borghese" (definizione di Scarcia: cfr. *I tratti, etc.* [cit. in *Bibl.* a p. 774 di *Storia, etc.*] a p. 98) degli *Âyatollâh*, che è, per l'appunto, la tensione tra il volere qui e ora il "mondo di Giustizia" e il suo rinvio al non-tempo dello *zâhur*. Una tensione analoga a quella che ci fu tra la dottrina di Gioacchino e il Gioachimismo, tra il neoplatonismo "colto" e quello "popolare" in occidente. Ne consegue che è "la storia della società imâmita" (come dice Scarcia p. 112 di *A proposito, etc.*) a spiegare le evoluzioni di questo sistema; mi permetto tuttavia di aggiungere che è la storia *in rapporto* con le premesse metafisiche che, di per loro, restano aperte a soluzioni anche opposte, esattamente come accade in tutte le "storie della salvezza" e in tutte le ontologie che postulano una gerarchia dell'essere tutta continua e contigua. È dunque la stessa *Shî'a* a generare il *ghuluww* (*A proposito, etc.*, p. 98) con il quale ha una parentela originaria (ivi, p. 99) e ciò a causa della contiguità di umano e divino che la caratterizza. Nasce così la figura del "quarto pilastro" (*rukn-i râbi'*) della *Shî'a*, dopo quelli della Profezia, dell'Unità divina e dell'*Imâmato*: è lo "shaykhîta perfetto" degli *Shaykhîti* che si fa *bâb* dell'*Imâm* in uno sforzo dell'uomo verso Dio (*Stato e dottrine, etc.*, [cit. in *Bibl.* a p. 1352 di *Storia, etc.*] p. 219). Del resto, anche l'*Imâm* è creatura, è uomo (ivi, p. 232) *altrimenti non potrebbe spiegare nulla alle creature* (ivi, corsivo mio). Questa dialettica di umano e divino si riverbera in una dialettica sociale tra una marginalità stanca di un *Imâm* che non torna (*I tratti, etc.*, p. 97) e di un'idea astratta di giustizia divina (*Intorno alle controversie, etc.* [cit. in *Bibl.* a p. 851 di *Storia, etc.*] p. 227); e una gerarchia "ortodossa" che vorrebbe "rispedire l'*Imâm* in *Hûrkaliyâ*" (*Kermân 1905, etc.*, p. 216). La marginalità è quella che vorrebbe toccare con mano il Mahdî per realizzare con lui l'eternamente atteso "mondo di Giustizia"; *per far sì che sia "ciò che dovrebbe essere"* (*A proposito, etc.*, p. 119, altro corsivo mio): mito "di un'età dell'oro della Giustizia nella storia" (*Intorno, etc.*, p. 228). È la dialettica che nasce dalla trasformazione dell'*Imâm*-persona nell'*Imâm*-idea, del Califfo nel dogma di fede (*A proposito, etc.*, p. 107) che fa della *Shî'a* una religione in divenire nella quale le "eresie" (tale poteva essere l'*usûlismo* per gli *akhbârîti*, sorta di *zâhirîti* della *Shî'a* [*A proposito, etc.*, p. 113]) aggiornano l'ortodossia, che poi altro non è che il pensiero della maggioranza (*I tratti, etc.*, p. 98); come dice Scarcia (*A proposito, etc.*, p. 109) in sé mutevole, sicché la Rivelazione viene scoperta man mano. Non deve quindi meravigliare la torsione che le ha dato "l'eretico" *Khomeynî* ("rivoluzione permanente uguale imamato permanente": *I tratti, etc.*, p. 99) trasformando il piano religioso-teologico in religioso-politico (ivi, p. 100) con la doppia professione di fede (ivi, p. 99) presente nella Costituzione della Repubblica Islamica. Per l'analisi di Scarcia, attento agli eventi storici e sociali, la *Shî'a* è altra cosa rispetto allo "sciismo canonico.....corbiniano-nasriano" (ivi, p. 94) sul quale, come sul luogo comune occidentale dello "spiritualismo orientale" Scarcia giustamente ironizza.

La Shî'a è infatti, come ha notato Scarcia,<sup>179</sup> ma come abbiamo già visto sopra nell'icastica osservazione di Frye, "religione.....del dualismo fra il mondo com'è (senza l'Imâm) e il mondo come dovrebbe essere (con l'Imâm)". E poiché senza l'Imâm la transizione verso il mondo "di Giustizia" non è possibile, e tuttavia l'attesa stanca, in particolar modo coloro per i quali il problema è urgente (i marginali) ecco l'ansia di sondare se qualcuno manifesti segni che lascino ben sperare (non per nulla, Khomeyni fu definito "Imâm", che nella Shî'a è qualcosa di ben diverso che nel Sunnismo). Quest'ansia di "giustizia", di un mondo come "dovrebbe" essere, questa necessità di "andare avanti con i propri mezzi"<sup>180</sup> fa sì che possa accadere di affidare a un *comune mortale* il compito riservato a un *non comune* "mortale", cioè *fare la rivoluzione per restaurare.....ciò che non c'è mai stato*. Ovvero di affidare a un eretico il piano di attuazione del modello cosmogonico/ontologico perfetto, che l'ortodossia preferisce collocare prudentemente in un non-luogo fuori del tempo storico, nel tempo escatologico che chi vivrà vedrà.

L'ortodossia, come notava Scarcia, altro non è che il pensiero della maggioranza; e il pensiero egemone, come notava Marx, non è altro che il pensiero della classe egemone che non ha alcun interesse ad abolire lo *status quo*. Ne consegue che il rivoluzionario, in una società che articola la politica nelle categorie della religione, è essenzialmente un eretico:<sup>181</sup> onde una società in divenire -nella storia tutto diviene- diventa anche un'ortodossia in divenire, pronta a fare sue le ragioni dell'eretico. Che è poi quel che accade alla Shî'a.

Ne consegue che comprenderne le evoluzioni religiose implica comprendere l'aspetto ideologico di quelle politiche e sociali, perché alle seconde è necessario rivolgersi per comprendere le prime le quali, tuttavia, forniscono il quadro obbligato entro il quale possono articolarsi le seconde. Ne consegue inoltre, che al rivoluzionario/eretico non si può -quindi non si deve- chiedere coerenza *logica* tra ciò che fa e la dottrina alla quale si appella; quanto piuttosto coerenza *fattuale* tra le esigenze della protesta e la torsione imposta alla gabbia dottrinale: che non può essere ignorata perché la protesta, *accesa dagli eventi*, è comunque *articolata in nome della dottrina*.

Perciò l'affermazione dell'usûlismo, nonostante il suo uso disinvolto della logica, va considerata come aderenza alle esigenze della società cui l'akhbârismo non poteva dar risposta. Che poi, come notava Scarcia,<sup>182</sup> la Shî'a originaria non era né akhbârta né usûlita, per il semplice fatto che c'era l'Imâm; mentre *qui e ora* si tratta di convivere con l'ineliminabile presenza (dottrinale) di un tale che da undici secoli non si fa vivo; quindi torna più opportuno usare la logica -con tutti i limiti che le son propri- piuttosto che vivere di ricordi.

Lo fecero gli *usûlî* con Narâqî all'inizio del XIX secolo (del quale si può dire che sia stato il primo ad abbozzare la dottrina del *velâyat-e faqîh*) riassumendo in modo lapidario le conseguenze del potere assunto dai religiosi con i Safavidi, ora che il cesaropapismo non c'era più ma c'era una dinastia, i Qâjâr, che necessitava di legittimazione: "I Re hanno sovranità sul popolo e lo *'ilm* (*scil.*: la scienza religiosa) ha la sovranità su di loro (i Re)".<sup>183</sup>

Nella divisione dei poteri, la logica del potere può unire ma anche dividere clero e Shâh: uniti nel *do ut des* (lo Shâh ha necessità di legittimazione, il clero di prebende) ma anche nella convergenza al mantenimento dello *status quo*, come contro il Bâb la cui rivolta minacciava entrambi; divisi quando la fallimentare politica dei Qâjâr, legati ad un mondo tramontato, perciò incapaci di governare il cambiamento e perciò travolti dal cambiamento dell'Europa che cavalcava l'imperialismo economico, lasciava la gestione del malcontento popolare al clero minuto. Né valeva loro, nel confronto con la realtà dei fatti, la solidarietà di un alto clero pasciuto e del clero di nomina statale, gli *Imâm jum'a* e gli *shuyûkh al-Islâm*. Il potere non ammette il vuoto, e il vuoto politico apriva la via all'affermazione del clero, ad una clericalizzazione dell'Iran, che è un fatto *moderno*.<sup>184</sup>

Fu così che quando la vita di Nasîroddîn Shâh ebbe fine per mano di Mirza (1896) l'Iran fosse ormai in un chaos nel quale regnavano, con l'anarchia, la corruzione e la miseria; e gli 'ulamâ' avevano raggiunto un grande ascendente dopo la vittoria nella sollevazione che aveva visto il Governo ritirare la concessione del monopolio del tabacco agli Inglesi; tuttavia essi non attentarono seriamente al dominio dei Qâjâr.<sup>185</sup> L'evento che innescò la rivoluzione costituzionalista furono le punizioni corporali inflitte dal Governatore di Tehran, nel Dicembre del 1905, ad alcuni mercanti che rifiutavano di abbassare il prezzo dello zucchero, e, nel Luglio del 1906, l'uccisione di un Sayyid. Gli eventi che si accavallarono negli anni successivi, dalla convocazione del

<sup>179</sup> *Intorno alle controversie, etc.*, p. 227.

<sup>180</sup> *ivi*, p. 235.

<sup>181</sup> "130 anni dopo l'esecuzione del Bâb, il *ghuluw* ha conquistato la stessa ierocrazia shî'ita": Arjomand, *The Shadow of God*, cit., p. 269. Scarcia, *I tratti, etc.*, p. 100 aggiunge "Né a questo babismo tipologico si oppone il fatto che Khomeini, e soprattutto il suo seguito, non abbia alcuna simpatia, etc."

<sup>182</sup> *Intorno alle controversie, etc.*, p. 220.

<sup>183</sup> Amirhosseini, p. 121; cfr. anche Arminjon Hachem, *Chiisme et État. Les clercs à l'épreuve de la modernité*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2013, pp. 50-51; V. Martin, *Religion and State in Khumaini's Kashf al-Asrâr*, B.S.O.A.S., 56,1, 1993, p. 40. Vedremo in seguito il ruolo centrale che ha avuto la strumentalizzazione di questa frase nella dottrina di Khomeyni.

<sup>184</sup> Scarcia, *I tratti, etc.*, p. 95: "l'ottusità coloniale degli osservatori, sic, di quaggiù (*scil.*: occidentali) i quali continuano a ritenere e a ripetere che la Costituzione della Repubblica Islamica d'Iran è un fossile di mille anni fa".

<sup>185</sup> Algar, *Religion and State, etc.*, cit., p. 221. Per la narrazione degli eventi si rinvia, oltretutto ai testi citati *supra* in n. 172, anche a G.R.G. Hambly, *The Pahlavi Autocracy: Rîza Shâh, 1921-1941*; H. Algar, *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, entrambi in C.H.I., 7, cit. Gli eventi relativi agli ultimi anni dei Qâjâr sono anche riassunti molto brevemente in *Storia, etc.*, ad loc. cit. Gli eventi intervenuti nel XX secolo trovano ampia trattazione in Amirhosseini, cit.

primo Parlamento (*Majlis*) alla fuga dello Shâh presso i Russi (1909) al colpo di Stato di Reza Khân nel 1921, per i quali si rinvia alla bibliografia citata, esulano dall'economia di queste note che si limitano a due aspetti: il ruolo del clero e i modi dell'avvento di Reza Shâh.

Per quanto riguarda il ruolo del clero si vedano i due articoli di S.A. Arjomand, *Ideological Revolution in Shi'ism* e di A.K. Lahidji, *Constitutionalism and Clerical Authority*, entrambi in *Authority and Political Culture*, etc. cit. Arjomand aveva già sottolineato nel suo *The Shadow of God*, etc., cit., a p. 247, che la mancanza di un'autorità gerarchica e di procedure disciplinari consentiva agli 'ulamâ' di prendere posizione in modo del tutto autonomo -legittimamente autonomo- nei confronti del potere politico, regolandosi ciascuno secondo i propri interessi. Questa possibile diversità l'abbiamo già notata sopra, in generale, per quanto riguarda alto clero, basso clero e clero di nomina governativa. Ora, nell'articolo sopra citato, Arjomand analizza in dettaglio la diversità delle posizioni assunte in rapporto alla rivoluzione costituzionale, che fu un evento scatenato dalla società, non dal clero.

Nota Arjomand (p. 178) che il costituzionalismo fu un movimento contro l'assolutismo della monarchia qâjâr, i cui iniziatori "chiamarono gli 'ulamâ' ad esercitare la propria autorità religiosa indipendente e ad assumere la guida della Nazione" che la monarchia non aveva saputo difendere dagli stranieri (p. 179). Quanto alla Nazione, essa "era concepita non altrimenti che come comunità dei credenti shî'iti" (ivi). Si trattava di prenderne la guida e di difenderla "contro l'imperialismo degli infedeli" (ivi); il costituzionalismo era visto come un modo per invertire la tendenza in atto. Si noterà un punto importante che troveremo nella Rivoluzione del 1979: il convergere delle istanze nazionaliste, patriottiche, con la religione shî'ita.

Considerando la dialettica da sempre in atto, sotto i Qâjâr, tra clero e Stato, ciò avrebbe dovuto indurre le alte gerarchie clericali a prendere l'iniziativa; tuttavia ciò colse il clero impreparato, perché si trattava di un evento "nuovo nella teoria e inusuale nella pratica" (ivi). La novità divise perciò un clero non preparato ad affrontarla; Arjomand (pp. 179-180) nota così che esso si divise in quattro correnti il cui atteggiamento poteva sfumare progressivamente dall'una all'altra, anche perché gli 'ulamâ' non avevano idee precise sul movimento costituzionalista.

Ci furono dunque i tradizionalisti opposti a qualunque innovazione, peraltro senza molto seguito nel popolo; e ci furono gli anti-costituzionalisti che si schierarono a fianco della monarchia, guidati da Fazlullâh Nûrfi,<sup>186</sup> perché la secolarizzazione avrebbe rappresentato un attentato ai loro interessi, e la consideravano un veicolo d'immoralità nei costumi; costoro fiancheggiarono il colpo di Stato del 1908 e il breve ritorno dell'autocrazia (cfr. nota 186, *supra*).

Ci furono poi gli 'ulamâ' convinti della necessità della riforma costituzionale a difesa della sovranità nazionale, tuttavia ansiosi di mantenere le proprie prerogative nel campo giudiziario: l'amministrazione della giustizia in base alla shari'a è sempre stata un fondamento del potere clericale. Nota Arjomand che questa loro riserva non è mai stata ben compresa, come pure il riconoscimento che essi ottennero, di poter esercitare questo proprio ruolo nell'Assemblea parlamentare (*Majlis*).

Ci furono infine coloro che, pur coscienti di questo problema, ritenevano inevitabile e accettabile il sacrificio delle proprie prerogative pur di rafforzare la nazione shî'ita iraniana (cfr. anche pp. 182-183: l'indipendenza dello Stato è comunque garanzia della sopravvivenza dell'Islam). Molti di questi ebbero un ruolo nelle modernizzazioni dei decenni seguenti (Arjomand, p. 181); a me interessa tornare a sottolineare l'inscindibilità di Nazione e religione che nasce per il doppio rifiuto, cultural-religioso ed economico-sociale dell'imperialismo europeo che aveva seriamente danneggiato il Paese per il vassallaggio al quale lo aveva ridotto la corrotta e inefficiente gestione dei Qâjâr. Il nazionalismo era chiaro nelle parole di uno dei loro rappresentanti, Khalkhâlî, sia nei termini dell'indipendenza dal dominio straniero, sia in quelli dell'interesse economico del Paese.

Nota la Keddie (*Qajar Iran*, cit., p. 46) che dal 1890 al 1912, e di nuovo tra il 1960 e il 1979, i movimenti furono caratterizzati dalla cooperazione "inusuale nella storia mondiale" tra "mercanti secolaristi ed elementi clericali dell'opposizione ("ulama elements of the opposition")" nonostante l'incompatibilità degli obiettivi che portarono alla rottura dopo la vittoria del movimento. Il punto è, come segnalato sopra a proposito della citazione da Arjomand pp. 182-183, che le riforme erano necessarie per rafforzare lo Stato, perché il malessere economico, sociale e culturale, nasceva precisamente dall'ingerenza dell'Europa e dal suo sfruttamento del Paese, possibile soltanto per la debolezza dell'Iran. Anche i modernisti, che volevano uno Stato competitivo in un mondo ormai cambiato, convergevano nell'esigenza rivoluzionaria, per il momento soltanto costituzionalista. Queste forze disparate ma convergenti percorreranno l'Iran per tutto il XX secolo, ed è perciò che la Rivoluzione del 1979 può esser vista (e di fatto lo è) come il culmine di un processo che inizia sotto i Qâjâr e non ha alcuna ragione di venir meno sotto i Pahlavî, perché non vengono meno le fondamentali ragioni che alimentano il disagio.

Nota comunque Lahidji a p. 133, che il ruolo degli 'ulamâ' non deve essere sopravvalutato, in quanto essi agirono soltanto in reazione ad un movimento iniziato da altri; il loro desiderio era limitare il potere del

---

<sup>186</sup> Su Nûrfi, che temeva il nuovo in nome dei costumi tradizionali, cfr. Arminjon, cit., pp. 68-70. Nûrfi fu impiccato per omicidio nel 1909, in un momento nel quale i costituzionalisti avevano ripreso il controllo dopo il colpo di mano dello Shâh con la sua Brigata Cosacca, nel 1908; cfr. Keddie, *Qajar Iran*, cit., pp. 59-61.

Sovrano.<sup>187</sup> In particolare, essi non iniziarono il movimento, vi parteciparono con l'intento di adeguarne gli esiti alla dottrina shî'ita e soprattutto con l'intenzione di aumentare il proprio prestigio a scapito di quello dello Shâh. Tuttavia la loro presenza nel movimento fu una richiesta popolare (p. 136); essi non avevano le idee chiare ma erano tanto attratti quanto intimidati dai propri seguaci (p. 138). Si ricorderà, ne abbiamo già parlato, che il clero minuto viveva a stretto contatto con il popolo, e da ciò ricavava il proprio relativo potere.

Quanto a Fazlullâh Nûrî, egli riuscì a far approvare un emendamento secondo il quale le leggi dell'Assemblea, il Majlis, avrebbero dovuto essere in accordo con i principi dell'Islam.<sup>188</sup> Secondo Nûrî, non poteva essere obbligatorio obbedire all'Assemblea; obbligatorio è soltanto obbedire a Dio, al Profeta, all'Imâm, e agli 'ulamâ' che lo rappresentano (Lahidji, p. 147). Anche Lahidji nota inoltre (p. 143) che lo "scontro con i progressisti" divise gli 'ulamâ', che non avevano idee chiare su ciò che si andava dibattendo, in favorevoli e contrari alla riforma. In ogni caso, oltre ai soliti anatemi contro i Bâbisti -ormai sinonimo di eretici rivoluzionari- doveva esser chiaro che la Legge sacra doveva avere la precedenza su tutto.

Finalmente, si deve tener presente che il nervo scoperto degli 'ulamâ' nei confronti della possibile secolarizzazione, riguardava l'esercizio del potere giudiziario, loro appannaggio che veniva messo a repentaglio dall'avvento di un Codice Civile e Penale. Non avevano torto, perché fu poi quel che accadde ai tempi di Reza Khân.

Nel pieno dei travagli iraniani, venne la prima Guerra mondiale che peggiorò la situazione.<sup>189</sup> L'Iran, sofferente per l'imperialismo predatorio anglo-russo, pur restando neutrale, era naturalmente divenuto filo-germanico; e truppe turche, alleate dei Tedeschi, entrarono nel suo territorio, mentre i Tedeschi distribuivano armi alle tribù; la risposta fu l'invasione anglo-russa. Poi però ci fu la Rivoluzione Sovietica, e le regioni caspiche del confine, con l'appoggio bolscevico, raggiunsero una momentanea indipendenza; nacque la Repubblica Socialista Sovietica del Gîlân (1920). Nel frattempo un trattato del 1919, ottenuto con la corruzione, aveva messo praticamente l'Iran nelle mani degli Inglesi che progettavano, con lo smembramento dell'Impero Ottomano, un proprio grandioso dominio coloniale, dal Mediterraneo e dal Medio Oriente all'India.<sup>190</sup>

L'Iran era stato tra l'altro umiliato a Versailles, dove era stata chiusa la porta ad una sua delegazione che chiedeva la riparazione dei danni subiti con la guerra che lo aveva visto neutrale ma invaso; ora il Paese era in preda ad una grave carestia; regnava quindi il chaos ma anche la repulsa contro gli Inglesi, padroni delle ricchezze petrolifere e appaltatori monopolisti dei più importanti servizi logistici e finanziari; il Governo sembrò quindi prendere orientamenti anti-inglesi. Nel 1921 il Colonnello Reza Khân con la sua Brigata Cosacca marciò su Tehran e assunse il governo, forse con l'appoggio inglese.<sup>191</sup> Nel 1925, con uno Shâh puramente nominale e sempre in Europa dal 1923, il Colonnello prese la corona e s'incoronò Reza Shâh.<sup>192</sup> Inizia qui la seconda parte degli eventi nella lunga vicenda che conduce alla Rivoluzione del 1979.

I sedici anni del regno di Reza Shâh (1925-1941) rappresentano, per dirla con le parole di Hamid Algar, *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, cit., p. 739 "un periodo di intensa ostilità verso la cultura iraniana". L'affermazione di Algar è un po' ruvida ma deve essere recepita nel suo contenuto di verità, se si vuol tentare di comprendere le ragioni (altrui) in questa vicenda che ci conduce al 1979: anche perché l'erede non fu da meno. In effetti il regno di Reza Shâh fu caratterizzato da un intenso programma di riforme il cui obiettivo era "europeizzare" l'Iran,<sup>193</sup> cosa che non poteva non costituire uno shock per un Paese che era sembrato a lungo estraneo al trascorrere dei tempi. D'altronde, anche nell'interesse nazionale, un Paese forte e industrializzato avrebbe rappresentato la miglior difesa contro l'aggressione economica dell'imperialismo occidentale.

Un tale programma non era comunque di facile attuazione, non soltanto per le resistenze culturali, quindi sul piano ideologico; quanto, e soprattutto, per le obiettive condizioni del Paese sul piano economico

---

<sup>187</sup> Nota Arjomand, cit., p. 78, che il movimento fu essenzialmente anti-assolutista, non anti-monarchico. In questo, vorrei aggiungere, la Rivoluzione del 1979 fu diversa, fu anti-monarchica sia per ragioni "laiche" (la non rappresentatività della monarchia Pahlavî rispetto alla Nazione iraniana) che per ragioni religiose (Shî'a e monarchia non si conciliano, possono, al più, vivere di compromesso).

<sup>188</sup> Fu infine stabilito che un gruppo di cinque religiosi avrebbe dovuto esaminare a tal fine le leggi. Questo principio costituzionale non fu mai formalmente abolito, ma fu inutilmente reclamato sotto i Pahlavî, che lo ignorarono nonostante fosse rimasto sempre in vigore.

<sup>189</sup> Per le vicissitudini delle varie Assemblee elette, e per gli eventi intercorsi sino al 1919, si rinvia a Keddîe, opp. cit.

<sup>190</sup> I residui brandelli del progetto si leggono nell'attuale assetto mediorientale, instabile perché artificialmente disegnato su interessi coloniali di spartizione operanti tra le due guerre mondiali e ancora poco dopo il 1945; interessi tuttora restii a prendere atto del fallimento e pronti sempre a creare nuove tensioni.

<sup>191</sup> Per la Keddîe, *Modern Iran*, p. 80 non sembra ci siano prove certe. Arjomand, *The Turban for the Crown*, cit. in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*, alle pp. 59-60 sottolinea l'interesse inglese ad un Iran forte dopo la Rivoluzione Sovietica. Amirhosseini, pp. 226-228 è più esplicita nell'addurre la documentazione quantomeno di un beneplacito inglese al colpo di Stato. Del resto erano stati gli Inglesi a porre Reza Khân al comando della Brigata Cosacca, che essi erano interessati a sottrarre al controllo degli Ufficiali Russi. Hambly, *The Pahlavî Autocracy. Rîza Shâh, 1921-1941*, C.H.L., 7, cit., p. 219, è altrettanto esplicito. Algar, *Islam and Revolution*, Berkeley, Mizan Press, 1981, p. 215 e soprattutto pp. 311-312 con la nota 54, fornisce certezze dell'intervento inglese, sia in base a documenti citati anche da Hambly, sia convalidando dichiarazioni al riguardo dello stesso Reza, ascoltate via radio da Khomeynî, come dichiarò lo stesso Khomeynî, ivi, p. 333, intervistato da Algar nel 1980.

<sup>192</sup> In un primo momento, sulla scia del Kemalismo, Reza aveva optato per la proclamazione della Repubblica, ma questo aveva provocato la reazione del clero: cfr. Hambly, *The Pahlavî Autocracy*, cit., pp. 223-224. Da notare che Mossadeq, il futuro Primo Ministro della nazionalizzazione del petrolio, liquidato nel 1953 con un colpo di Stato della C.I.A., fu uno dei soli quattro membri del Majlis che votò contro l'incoronazione di Reza (Keddîe, *Modern Iran*, p. 86).

<sup>193</sup> L'elenco delle riforme attuate nel periodo si trova in Amirhosseini alle pp. 321-328.

-mancanza di capitali privati e pubblici che favorissero lo sviluppo industriale- e sociale -enormi diseguglianze fondate sulla proprietà terriera e sul ruolo dei grandi proprietari che facevano la (propria) legge nelle campagne;<sup>194</sup> mancanza di personale qualificato. Ne conseguì che la tentata modernizzazione si risolse in un processo di centralizzazione e statalizzazione necessariamente autoritario; nell'accettazione inevitabile del potere e degli interessi dei grandi proprietari terrieri -tra i quali era lo stesso Reza;<sup>195</sup> e nell'esautorazione del clero dalla gestione della politica. Quest'ultimo processo si risolse, come vedremo, in un'ottima opportunità per il futuro del clero.

“Stato forte”, in questo quadro, significava in primo luogo ampliare e irrobustire il ruolo dell'esercito; anche perciò l'istituzione dell'obbligo di leva, che tanta resistenza trovò nel clero depauperato della folla dei seminaristi. Stato forte significava centralizzazione, quindi capacità di pronto intervento nelle periferie isolate del vasto Regno: di qui il programma di costruzioni stradali e ferroviarie sotto il Governo di Reza, una rete infrastrutturale realizzata grazie all'intervento dell'industria occidentale e poi ampiamente utilizzata, a propri fini, da Inglesi e Russi nel corso della seconda Guerra mondiale.

“Stato efficiente” significava avere un'anagrafe, un Codice civile e un Codice penale amministrati dallo Stato, non registrazioni e tribunali del clero amministrati dagli 'ulamâ'; significava educare una classe di funzionari e, in generale, di nuovi cittadini; quindi un'educazione pubblica moderna che prendesse il posto di quella coranica tradizionale, impartita dai religiosi. Stato efficiente significava anche metter fine alla semi-indipendenza tribale tramite la sedentarizzazione forzata.<sup>196</sup> Significò dunque, nella sostanza, l'uso autoritario della forza, che comportò il ruolo centrale dell'esercito nella gestione della quotidianità, con i conseguenti abusi che si possono immaginare.<sup>197</sup> Senza l'esercito, dice Hambly, cit. a p. 221, il dispotismo Pahlavî e il suo concomitante programma di “pseudo-modernizzazione”, difficilmente sarebbero stati possibili. Hambly riprende la tesi di Katouzian (ivi, in nota 15) di un processo di modernizzazione distorto; un tale giudizio avrà certamente un fondamento, resta da capire che cosa si sarebbe potuto fare con un Paese nelle condizioni sociali, economiche e culturali, quale l'Iran nel 1925, condizioni decisamente inadeguate ai tempi.

Anche il proposito di omogeneizzare culturalmente il Paese tramite il servizio di leva (Amirhosseini, p. 240) era destinato a rimanere una pretesa ideologica: come si può infatti omogeneizzare culturalmente un Paese economicamente e socialmente diviso? Anche questo aiuta a comprendere il ruolo che avrebbe poi assunto il clero; il quale clero, nonostante i colpi ricevuti, rimase sostanzialmente quietista (Hambly, p. 233) apprezzando l'atteggiamento anti-inglese di Reza (ivi, p. 234).

Atteggiamento peraltro più che altro velleitario, tant'è che si dovette poi attendere gli anni '50 per poter eliminare lo sfruttamento delle compagnie petrolifere; mentre un vero atteggiamento non ossequioso dello Shâh in occasione della seconda Guerra mondiale e in rapporto con la mancata espulsione dei Tedeschi, portò all'espulsione di Reza da parte degli Inglesi nel 1941.

Con la modernizzazione sotto la spinta dello Stato, iniziò a formarsi anche una nuova imprenditoria dedicata ad “alti, rapidi e sicuri profitti” (Hambly, p. 230) ma anche una nuova mano d'opera specializzata e nuove attività intellettuali.<sup>198</sup> Emersero i profittatori di regime, non soltanto imprenditori, ma anche Ufficiali e funzionari corrotti al centro di un processo di “modernizzazione” costruito artificialmente sulla centralizzazione e la statalizzazione, nella quale le dichiarazioni d'intento non generavano di certo cambiamenti politici e socio-economici.<sup>199</sup>

In questo quadro è interessante esaminare il nuovo ruolo che si trovò a rivestire il clero, estromesso, come abbiamo notato di sfuggita, dal proprio vecchio ruolo nella gestione politica. Reza, come nota Amirhosseini a p. 304, non fu mai *contro* il clero: egli era semplicemente contrario ad ogni condivisione sia pure dialettica, con gli 'ulamâ', del gioco politico, così come l'aveva ereditata dai Qâjâr. Limitato alla sfera religiosa, fu paradossalmente in ciò, in questa esclusione dalla politica, la radice del potere *politico* che il clero si trovò a gestire negli ultimi quindici anni della dinastia Pahlavî, al tempo di Muhammad Reza.

<sup>194</sup> Cfr. Lambton, *Landlord and Peasant*, cit., pp. 181-193.

<sup>195</sup> La vendita delle terre statali non coltivate si risolse in un accaparramento da parte dei grandi proprietari terrieri, degli Ufficiali e dei funzionari (Keddie, cit., pp. 96-97).

<sup>196</sup> Nota Amirhosseini, p. 276, che c'era un giustificato timore nei confronti del separatismo delle tribù. In effetti l'unificazione sotto i Qâjâr, dopo lunghe lotte tribali, non era stata che un attento gioco di compromessi e alleanze con le tribù stesse; lo Stato, dopo il periodo safavide, era tutto da costruire; non si deve mai dimenticare la situazione anacronistica che si era incancrenita sotto i Qâjâr. La popolazione tribale, che all'ascesa di Reza rappresentava il 25% di quella iraniana, negli anni '70 si era ridotta all'1% (Amirhosseini, p. 69).

<sup>197</sup> Amirhosseini, cit., p. 232: “sia nella Capitale che nelle provincie, il potere reale apparteneva all'autorità militare, i Governatori civili essendo null'altro che figure di facciata”.

<sup>198</sup> Arjomand, *The Turban for the Crown*, a p. 70 parla di crescita delle imprese di costruzione e con esse di ingegneri e avvocati, gente collusa con la famiglia reale; e di una crescita elefantica dell'apparato burocratico (cfr. anche Keddie, p. 89). Amirhosseini (p. 294) nota che la creazione del servizio di leva dal quale non erano esentati i seminaristi, provocò la massiccia fuga di questi verso i nuovi impieghi statali. Quanto all'intervento dello Stato in agricoltura, esso aveva portato alla creazione di vari monopoli statali su vari generi (Lambton, p. 184; Arjomand, p. 63) e con ciò di ulteriore burocrazia. Keddie (p. 87 e p. 95) ricorda lo sfruttamento della mano d'opera femminile e infantile nella fiorente industria del tappeto, oggetto di esportazione: il costo gravava sui poveri (era in vigore il divieto di sciopero) mentre il profitto arricchiva i ricchi. Si formarono in Iran due culture: quella dei ceti medio-alti, occidentalizzati perché beneficiari dei cambiamenti portati dalla “modernizzazione”; e quella del popolo e dei *bâzârî*, che guardavano agli 'ulamâ' (Keddie, p. 102).

<sup>199</sup> “Le riforme borghesi non cambiarono fundamentalmente le strutture della società iraniana o le strutture dei rapporti sociali” (Amirhosseini, p. 261).

I rapporti di Reza con il clero furono inizialmente improntati a cautela; e il clero, a sua volta, nonostante gli evidenti motivi d'insoddisfazione, fu quietista; anzi, come già detto, apprezzò l'atteggiamento anti-inglese del nuovo Shâh, il quale divenne esplicitamente anticlericale soltanto dopo la sua visita ad Atatürk nel 1934 (Arjomand, p. 82). L'alto clero, a sua volta, progressivamente estromesso dalla possibilità di fare politica *nella* società (sottrazione dell'insegnamento, dei tribunali sharaitici, delle attività notarili, etc.) con una autonomia circoscritta nella *Hawza al-'ilmia*,<sup>200</sup> era divenuto una realtà a sé, caratterizzata da una forte endogamia, una quasi-casta fortemente endogena, autosufficiente grazie al provento delle inalienabili tasse religiose e completamente distinto da ogni forma di intellettualità secolare (Arjomand, p. 83). In tale separatezza esso rimase sempre sostanzialmente quietista<sup>201</sup> sino alla morte del *marja 'i taqlid* Borûjerdî nel 1961 (Arjomand, p. 84) che della *Hawza* era stato un riorganizzatore.<sup>202</sup>

Questo non significa che Reza non dovette affrontare scontri, anche duri, con gli 'ulamâ' (Amirhosseini, p. 263); particolarmente violenti -con l'intervento dell'esercito che mitragliò la folla- quelli conseguenti sull'abolizione obbligatoria del velo femminile (come in Turchia) nel 1935 (ivi, pp. 278-293); un atto che Reza giudicava necessario per "entrare nella civiltà" (ivi, p. 293). Ci furono morti e feriti, nonché l'arresto degli 'ulamâ' (ivi, p. 268). La legge, come tale, non fu mai approvata; rimase tuttavia come disposizione alla polizia di togliere il velo alle donne che fossero comparse velate in pubblico (ivi, p. 292). Il risultato fu che molte donne non uscirono più di casa e molte ragazze non frequentarono più la scuola.

Reza usò dunque anche la violenza nel tentativo di sradicare la cultura islamica dell'Iran, da lui considerata causa dell'arretratezza del Paese; la sua concezione occidentalizzante che fece dell'Iran "ufficiale" soltanto una parodia dell'Occidente, fu proseguita dal figlio Muhammad Reza, salito al trono dopo la forzata abdicazione di Reza imposta dagli Inglesi nel 1941.<sup>203</sup> Il 1979 ne segnò il capolinea.

*Per ciò che a una logica razionalista può apparire come eterogenesi dei fini, frutto del caso; e che nella logica del destino può apparire come ritorno del rimosso; ma che a una logica politica sembra piuttosto un calcolo malaccorto delle forze in gioco al momento di attuare una politica di forza; la scelta dei Pahlavî di estromettere la religione dal quadro politico duale sul quale avevano galleggiato i Qâjâr, si rivelò lo strumento perfetto per armare la religione come forza politica rivoluzionaria.*

Come nota Amirhosseini a p. 264 "il luogo della religione non fu più lo Stato o la società politica, fu piuttosto la società civile"; e come nota Arjomand a p. 83, negli anni '70 il clero non aveva più, come la Corte, legami sociali e politici; in tale sua alterità si potenziò quindi come elemento rivoluzionario;<sup>204</sup> anche perché mi permetto di aggiungere, se il luogo della religione era la società civile, la società civile era in ebollizione. Accadde allora, proseguendo le osservazioni ai Amirhosseini ad loc. cit., che "il nuovo luogo individuato per la religione, e la partecipazione di massa alla religione (corsivo mio) misero la ierocrazia shî'ita in grado di politicizzare i sacri simboli della religione, e di trovare in questi sacri simboli il fondamento del supporto sociale".

Questa è un'osservazione molto importante sulla quale dovremo tornare a proposito dell'opera ideologica di Khomeyni, o, se vogliamo, dell'intelligenza politica con la quale imbastì il suo discorso religioso; perché non essere più in alcun modo connessa con lo Stato, ed essere il luogo principale nel quale la società civile -che non si riconosceva nello Stato- potesse riconoscersi in presenza di uno Stato vessatorio, asservito ad interessi esterni ed estraneo alla cultura del Paese, costituì la forza della religione e, con essa del clero. Le forze in campo erano tre: lo Shâh, con il mondo di interessi che ruotava attorno alla sua politica; il popolo e il clero. Con il clero estraneo alla politica dello Stato, lo Shâh era a confronto diretto con il popolo: se lo inimicò, e lo consegnò al clero. La crisi della sua politica fu nel non riuscire a creare forze sociali alternative valide, stretto com'era tra l'asservimento a interessi stranieri che sfruttavano il Paese, la solidarietà con la grande proprietà terriera della quale faceva parte, e l'insignificante strato di burocrazia e "industriali" di regime, il suo potere era una costruzione fragile e avulsa dal Paese che non avrebbe potuto sopportarne la protesta, una volta che questa avesse trovato un'ideologia unificante. La borghesia di burocrati e speculatori fiorita con il regime non poteva

<sup>200</sup> Letteralmente il territorio della scienza (religiosa) cioè il complesso di edifici della città di Qom, con le sue strutture religiose ed educative. Sull'organizzazione al tempo dei Pahlavî, cfr. Amirhosseini, pp. 259, sgg.

<sup>201</sup> Per le ragioni addotte dalla Arminjon, cit., p. 390, il termine quietista, qui sovente usato (come lo è da altri) è improprio se riferito al significato originale, cattolico, del termine; tuttavia ritengo che sia chiaro, per chi legge, il suo significato nel presente contesto, che è poi il significato corrente assunto ormai dalla parola.

<sup>202</sup> Non soltanto: nel 1953, dopo il golpe della C.I.A. e il defenestramento di Mossadeq, il clero favorì il rientro di Muhammad Reza che era fuggito in Italia. Il fatto è che il clero temeva la crescita del Tudeh, il Partito Comunista Iraniano che dava voce all'exasperazione popolare per la politica economica dello Shâh (Arjomand, p. 72 e p. 85) con il suo corrotto ambiente di profittatori al soldo degli U.S.A. *I percorsi della politica non sono mai lineari: in apparenza.*

<sup>203</sup> Uno specchio dell'arroganza occidentale in quel frangente -e per arroganza intendo soprattutto la presunzione ottusa di poter tutto disporre nei Paesi assoggettati- fu la "brillante idea" (poi abbandonata, ma comunque pensata) degli Inglesi, che si erano posti l'eventualità di restaurare i Qâjâr (Algar, *Religious Forces, etc.*, cit., p. 744). L'Iran, anche in virtù dei suoi ingenti giacimenti petroliferi, era pensato come una marionetta della quale poter tenere i fili. I Paesi colonialisti, ancor oggi, non sembrano in grado di valutare il lungo risentimento generato dalle loro sopraffazioni.

<sup>204</sup> Al di là della propria visione essenzialmente religiosa, sembra di poter intravedere in questa esperienza vissuta dal clero shî'ita il fondamento delle certezze che spingono Khomeyni, nella lettera a Gorbaciov, a contrapporre la solidità della rivoluzione iraniana alla crisi di quella sovietica.

costituire uno scudo adeguato al di là delle repressioni poliziesche; non c'era, in altre parole, *una forza sistemica di interessi sociali* in grado di mantenere al trono il secondo dei Pahlavî (cfr. Arjomand, *The Turban for the Crown*, cit., p. 111).

Muhammad Reza non fu sconfitto in battaglia, non fu scaraventato dal trono con la violenza: se andò prudentemente da cittadino qualunque prima di esser messo alla porta. Era il nemico ma non fu un ostacolo, era ormai il nulla, l'insostenibile leggerezza del regime Pahlavî svani nell'aria, non dopo aver sparso inutile sangue. Piaccia o non piaccia ai critici della Rivoluzione (che tuttavia non ha instaurato il Paradiso in terra dell'Imâm-Mahdî) lo Shâh fu espulso come corpo estraneo dalla società civile; una politica che non sappia fondare un patto sociale e un sistema di alleanze nella società, non può resistere a lungo, anche l'esercito si stanca di sparare. Rimase il clero, vecchia/nuova forza riportata alla verginità da oltre mezzo secolo di assenza forzata dalla gestione del potere ma che, come vedremo, non era rimasto passivamente a guardare l'evoluzione della società, del pensiero e della cultura; al contrario era andato evolvendo, soprattutto con Khomeyni, verso una *modernità* che soltanto lo strabismo occidentale ha potuto considerare arretratezza e oscurantismo.

Gli anni di Muhammad Reza furono anni di progressivo scollamento tra il regime e gli iraniani, nei quali il giovane Shâh si mostrò subito tanto egualmente autoritario, quanto assai meno capace rispetto al padre.<sup>205</sup> Salito al trono quando il Paese era sotto l'occupazione anglo-russo-statunitense, si mostrò subito ignorante, incapace, dedito essenzialmente alla vita del play-boy;<sup>206</sup> salvo attribuirsi la "riconquista" (in un bagno di sangue) delle regioni secessioniste che si erano date regimi popolari.<sup>207</sup>

L'episodio più importante, nel corso del suo regno caratterizzato dall'apertura all'invasione delle merci occidentali che mise in crisi l'economia iraniana,<sup>208</sup> fu la nazionalizzazione del petrolio ad opera di Mossadeq, presto liquidato da U.S.A. e Gran Bretagna con il golpe della C.I.A. del 1953, dopo che lo Shâh era fuggito dal Paese. Da quel momento la monarchia divenne sempre più tributaria della non disinteressata protezione statunitense.<sup>209</sup> Da notare che l'alto clero, preoccupato per il comunismo e per la secolarizzazione, mantenne un atteggiamento quietista e sostanzialmente favorevole allo *status quo*; un atteggiamento che ebbe termine con l'inizio degli anni '60. D'altronde fu precisamente la repressione dei movimenti sia di sinistra che liberali, ciò che rese determinante in seguito il ruolo del clero come luogo di coagulo delle ideologie rivoluzionarie.<sup>210</sup>

Il punto di svolta, che portò alla progressiva presa di coscienza rivoluzionaria dell'intero Paese, va situato dunque nei primi anni '60 quando, davanti alle conseguenze sociali delle "modernizzazioni" dello Shâh, di fatto un favore alla grande proprietà terriera iraniana e all'industria U.S.A., due fattori che fecero scattare l'equazione tra occidentalizzazione e sfruttamento, gli intellettuali iniziarono ad orientarsi verso il ritorno all'identità culturale iraniana:<sup>211</sup> ciò che segnò la riconsiderazione dell'Islam shî'ita del quale venne in evidenza la radice messianica, rivoluzionaria ed egualitarista. Su questo punto è indispensabile ricordare l'idealizzazione che ne fece Sharî'a'tî con il suo concetto della "Shî'a di 'Alî" contrapposto alla "Shî'a dei Safavidi", cioè alla Shî'a strumentalizzata ai fini del dominio.<sup>212</sup>

<sup>205</sup> Per gli eventi del regno di Muhammad Reza si rinvia a Hambly, cit., pp. 244-293; e a Keddie, *Modern Iran, etc.*, cit., pp. 104-213.

<sup>206</sup> Hambly, cit., pp. 244-245.

<sup>207</sup> *ivi*, p. 249.

<sup>208</sup> Keddie, cit., p. 118. Si calcola che nel 1950, soltanto l'1% della manodopera fosse impiegata nell'industria; le grandi fonti d'occupazione erano costituite dall'estrazione petrolifera, in mano agli Inglesi; e dalla fabbricazione dei tappeti. Il periodo fu caratterizzato dai problemi sociali dell'inurbamento, dalle agitazioni nelle campagne, e da quelle dei *bâzârî*.

<sup>209</sup> *ivi*, p. 132; Hambly, p. 266.

<sup>210</sup> Keddie, p. 135. Da notare che il clero, con Borûjerdî -il solo *marja'*- aveva contribuito al fallimento della riforma agraria sul finire degli anni '50 (*ivi*, p. 139; Hambly, p. 277) dunque si presentava all'inizio degli anni '60, che vedono l'apogeo della politica personalistica dello Shâh ormai strumento degli interessi U.S.A., come un elemento per nulla rivoluzionario.

<sup>211</sup> Keddie, pp. 188-189. Arminjon, a p. 114, sottolinea l'improvviso cambiamento degli intellettuali nel 1961: da anticlericali che erano, essi tornarono a considerare le radici islamiche "per l'intensificazione del dispotismo monarchico e la sua dipendenza dall'occidente, nonché per i problemi socio-economici", cosicché il nuovo ruolo politico degli 'ulamâ' non deve essere ritenuto anacronistico (p. 115). Il 1963 fu inoltre l'anno del brutale e sanguinoso attacco delle forze dello Shâh alla città di Qom, in risposta alla dura presa di posizione di Khomeyni contro la cosiddetta "Rivoluzione bianca" sottoposta a referendum dallo Shâh, e al successivo violento attacco che invocava la rimozione del Governo. La madrasa nella quale insegnava Khomeyni fu assalita dai paracadutisti, ci furono morti e altre violenze. Quegli eventi sono ricordati nel Preambolo della *Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran*, come primo atto della Rivoluzione.

<sup>212</sup> Si vedano le pp. 163-165 di H. Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Oneonta, Islamic Publication International, 2001; si vedano inoltre, *ivi*, le pp. 85-117, nelle quali vengono messi in luce tanto il ruolo, quanto i limiti, dell'opera di Sharî'atî negli sviluppi dell'ideologia rivoluzionaria. Tanto Sharî'a'tî, quanto, per altra via e con ben altro spessore, Khomeyni, recuperano la valenza rivoluzionaria originaria della Shî'a; Sharî'atî lo fa tuttavia con una *oversimplification* che rasenta il falso storico. Di Sharî'a'tî (cit. in Bibl. a p. 851 di *Storia, etc.* e al quale si è fatto un breve cenno *ivi*, alle pp. 832-833) si deve certamente ricordare l'influenza sul processo di modernizzazione della dottrina shî'ita: cfr. S.A. Arjomand, *Traditionalism in Twentieth-Century Iran*, in *From Nationalism, etc.*, cit., alle pp. 212-213. Il testo di Al-i Ahmad, *Occidentosis*, è stato tradotto da R. Campbell, con Intr. e note di H. Algar, per la Mizan Press di Berkeley nel 1984. L'articolo di Arjomand citato, segue il processo di ideologizzazione dell'Islam negli anni '60 e '70 come fenomeno diffuso di *modernizzazione* della dottrina che assume le forme di una *proposta globale per la società iraniana*, in opposizione al tentativo di occidentalizzazione operato da parte dello Shâh e ai suoi esiti negativi per il Paese. Arjomand intende porre in evidenza come il fenomeno della modernizzazione sia avvenuto nell'ambito di una rinascita del tradizionalismo; un fatto per nulla contraddittorio culminato con la straordinaria torsione dottrinale della Shî'a operata da Khomeyni. Questa rinascita del tradizionalismo è da lui documentata con numeri impressionanti relativi alla crescita delle pubblicazioni religiose, delle moschee e delle associazioni religiose che riunivano i ceti medio-bassi dei rappresentanti dei mestieri (le *ghilde*) o le comunità degli inurbati; di qui (p. 218) uscì la folla immensa che invase le piazze nei giorni rivoluzionari del 1978. Si noti la costante sociale della ribellione in Iran, sin dai tempi delle antiche confraternite sùfi e delle loro "eresie". Arjomand afferma che le classi

Anche il clero quindi, dopo la morte di Borûjerdî, ritenne fosse venuto il momento di prendere atto delle esigenze dei tempi; secondo Arminjon (p. 123) a ciò non dovettero essere estranei i colloqui dottrinali tra gli 'ulamâ' e i membri del Tudeh in occasione del comune soggiorno forzato nelle carceri dello Shâh.<sup>213</sup>

La concezione che si fece strada, di *un Islam da intendere come ideologia globale per la gestione della società*, portò il clero allo studio dei problemi economici e sociali e ad aprirsi al dibattito sull'attualità, cosicché la *Hawza* divenne un centro in grado di attrarre a sé l'interesse delle giovani generazioni e l'attenzione non benevola dello Shâh. In altre parole, si assistette ad una modernizzazione della Shi'a<sup>214</sup> e, per inevitabile riflesso, ad una modernizzazione della *dottrina*, che è ciò che maggiormente interessa queste note, suscitate, come si ricorderà, dall'osservazione di Roy sull'apparente contraddittorietà della Rivoluzione iraniana. Siamo quindi giunti a parlare del suo *leader* e della Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran da lui voluta, la cui genesi, come nota Rasekh a p. 179, va vista nei decenni del dominio occidentale dell'Iran.

La figura di Khomeyni non va vista soltanto sotto il profilo della sua azione politica, decisiva in quanto è lecito chiedersi se la rivoluzione islamica avrebbe mai potuto compiersi senza di lui. Quale che possa essere il giudizio sulla sua opera di teosofo, di *'arif*, a me sembra che su questo aspetto ci si debba soffermare per comprendere la forza delle convinzioni che ne fecero il *leader* di una rivoluzione al tempo stesso shî'ita e iraniana, una rivoluzione nella quale i due aspetti sono *inscindibili*.<sup>215</sup> Infatti soltanto lui, non gli intellettuali -con l'eccezione di Sharî'atî che aveva ben compreso il ruolo rivoluzionario latente nell'anima profonda della Shi'a- seppe dare un'ideologia unificante al malessere di un Paese lungamente sottoposto a regimi eterodiretti; e lo fece cogliendo nella complessa e contraddittoria tradizione shî'ita gli elementi dottrinali in grado di costruire il fondamento ideologico della ribellione.

In tal senso egli operò anche una svolta nel pensiero religioso shî'ita, sulla quale dovremo soffermarci: se non altro perché queste note nascono dal tentativo di offrire, se non una risposta, quantomeno il materiale sul quale elaborare una possibile risposta al quesito di Roy.

---

medie premevano per la formazione di una ideologia islamica (p. 219); aggiunge poi (p. 220) che il tradizionalismo delle masse fu il prodotto dell'opera degli intellettuali, ciò che mi lascia perplesso perché di norma sono gli intellettuali a fiutare gli odori del momento, non le masse ad entusiasarsi e a fare le rivoluzioni per dei libri. Inoltre, anche se la cosa può valere per Al-i Ahmad, ammiratore di Khomeyni del quale riproduse il discorso del 1964 contro la concessione dell'immunità diplomatica ai cittadini U.S.A. operanti in Iran (un gran numero di tecnici, lobbisti, consiglieri, etc.; cfr. Keddie, *Modern Iran*, p. 365 in nota 55) non è facilmente estensibile a Sharî'atî che, anzi, da Khomeyni fu attaccato (ivi, p. 207 e p. 365 in nota 55). La Keddie, ivi, p. 207, sostiene inoltre che è troppo presto per valutare l'influenza di Sharî'atî sulla Rivoluzione, anche perché la pubblicazione delle sue opere è ancora incompleta; alle pp. 207-208 ne sottolinea la conoscenza soltanto schematica dell'Occidente unitamente a imprecisioni e mancanza di analisi della storia iraniana e della teologia shî'ita. Certamente è singolare che egli pensi possibile sostituire l'Imâm occultato con uno eletto dal popolo (sic: p. 208). In comune con Khomeyni egli ha comunque l'idea di un "governo del saggio": idea tutta platonica che, del resto, permea il pensiero politico islamico, in particolare shî'ita, sin dal tempo di al-Fârâbî. Khomeyni, uomo sicuramente di grande sensibilità politica, temeva che il pensiero di Sharî'atî potesse essere causa di divisione tra gli 'ulamâ', che egli si sforzava di unificare nella causa rivoluzionaria in quanto solo corpo sociale in grado di condurla con successo (Keddie, p. 365 in nota 55).

<sup>213</sup> Questo era già stato affermato da Arjomand (fonte di molte osservazioni della Arminjon) a p. 97 di *The Turban for the Crown*, cit.

<sup>214</sup> Nota Algar, *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, p. 750 che la morte di Borûjerdî non diede luogo soltanto alla ricerca di un successore nella *marja'ya*, ma anche allo sforzo di razionalizzare e rendere efficiente la carica. Si parlò anche di una *marja'ya* collettiva fondata su *mujtahidân* diversamente specializzati nei campi dottrinali economici e sociali; e della possibilità di pensare l'Islam come un sistema di vita, come ideologia. Il nuovo interesse per la *creazione di una ideologia* (corsivo mio) islamica, è segnalato da Arjomand (*The Turban, etc.*, cit., p. 97). Keddie, *Modern Iran*, p. 188, a proposito della messa in questione del processo di occidentalizzazione da parte di Al-i Ahmad nel suo *Occidentosis* -una testimonianza vivida del malessere, più che non un solido testo critico, per il quale può essere interessante l'introduzione di Algar alla traduzione inglese edita da Mizan- osserva il cambiamento di clima culturale dello stesso clero con riferimento alla richiesta, da parte di Bâni Sadr, della nazionalizzazione dell'industria *in nome del Corano* per il quale la proprietà appartiene soltanto a Dio; e constata che la risposta popolare fu ben altrimenti ampia rispetto a quanto accadde con la medesima richiesta avanzata dalla sinistra in nome del marxismo. Arminjon, pp. 122, sgg., ricorda l'opera, innanzitutto teorica, di Muhammad Bâqir al-Sadr per il rinnovamento dell'insegnamento religioso, che non poteva più prescindere dal prendere in considerazione l'economia e la società, e quindi doveva dotarsi di una propria dottrina su questi campi disciplinari. In questo generale risveglio alla realtà si deve inserire l'opera determinante di Khomeyni (che vedremo più diffusamente *infra*). La Arminjon nota anche (p. 126) che la trasformazione della fede shî'ita in ideologia globale, pur nascendo dal tradizionalismo, rappresenta di fatto un singolare fenomeno di modernizzazione (un *fatto* che non sembra essere recepito dalla critica volgare farcita di stereotipi occidentali). Come nota giustamente la Arminjon, non siamo affatto in presenza di una Shi'a tradizionale, ma di una sua *nuova e originale* accezione. L'opera di ammodernamento nell'insegnamento da parte di Muhammad Bâqir al-Sadr è illustrata dalla Arminjon alle pp. 131-144; su di lui si vedano inoltre i due articoli di J. Walbridge e T. Aziz in *The Most Learned of the Shi'a*, cit. in Bibl. rispettivamente a p. 1353 e 1341 di *Storia, etc.* Dal primo segnale, alle pp. 137-138 l'interessante critica all'economicismo dell'Occidente, in risposta al quale Bâqir al-Sadr sottolinea l'importanza di considerare l'elemento economico non disgiuntamente dalle esigenze etiche generali di una dottrina religiosa, nella fattispecie l'Islam. Dal secondo, alle pp. 144-146, segnalò il concetto innovativo della *marja'ya* come istituzione centralizzata, non come prerogativa individuale; e come istituzione con il compito di difendere l'Islam, *conseguentemente intesa come successione al Profeta in qualità di centro di guida della umma*. In entrambi i casi è evidente la presenza di una *radicale* modernizzazione intesa come risposta *islamica* alla sfida dell'Occidente: l'Islam viene riproposto come *ideologia alternativa* per la gestione della società *moderna* rispetto ad un Occidente portatore di squilibri.

<sup>215</sup> H. Algar, *La funzione dello gnostico e del politico nella personalità e nella vita dell'Imam Khomeini*, [www.al-islam.org](http://www.al-islam.org), afferma che Khomeyni aveva una visione che trascendeva la politica, tuttavia dominandola e abbracciandola; onde l'opera di rivoluzionario non fu che uno sviluppo successivo della sua formazione nello *'irfân*. La vittoria della sua rivoluzione, sostiene Algar, non fu frutto di astuzia politica (per verità, noto, come politico fu molto abile) ma da una visione che andava oltre la congiuntura, visione che gli derivava dalla sua formazione spirituale ed etica.

Khomeyni nacque nel 1902; aveva cinque anni quando suo padre fu ucciso per aver preso le difese dei poveri contro le angherie dei grandi proprietari terrieri.<sup>216</sup> In gioventù, negli ultimi anni del Regno qâjâr e nel tempo di Reza Shâh, fu testimone della triste condizione dei poveri in Iran, come egli stesso racconta oppressi e derubati dalle autorità governative e dai grandi proprietari, maturando quel senso della giustizia sociale che accompagnò tutta la sua opera.

Fu testimone anche dei soprusi portati dall'invasione russa della sua città, Khumayn; in queste esperienze maturò la propria visione politica di un giusto governo islamico come rimedio all'oppressione, al disordine sociale e alla debolezza di un Paese esposto alla dominazione straniera nel corso delle due guerre mondiali.<sup>217</sup> I suoi studi a Qum iniziarono nel 1922, l'anno dell'arrivo dell'Âyatollâh 'Abd al-Karim Ha'iri Yâzdi la cui opera appassionata e prudente (fu sicuramente un quietista, ma per motivi di prudenza politica nel tempo di Reza Shâh) fece rivivere la *Hawza*, a partire dalla sua situazione economica.<sup>218</sup> Come afferma Algar (*Breve biografia*, cit.) Khomeyni fu "un prodotto di Qom": là egli venne iniziato allo '*irfân* da Mîrzâ 'Alî Akbar Hakîm Yâzdi, che era stato allievo di Sabzawârî († 1872) autore dello *Shârh-i Manzûma*. Si inserì così nel filone della rinascita del pensiero di Mollâ Sadrâ, apertosi nel XIX secolo; successivamente si addentrò nel pensiero e nell'opera di Ibn 'Arabî avendo convinto l'Âyatollâh 'Alî Shâhâbâdî ad impartirgli lezioni di '*irfân*.<sup>219</sup> Shâhâbâdî, partendo dalla propria posizione di '*arif*, aveva definito l'Islam una religione "senza dubbio politica" (Algar) e così fu per Khomeyni per il quale "gnosi e istanze politiche si fondevano" (ivi).<sup>220</sup>

Chiudo qui questo brevissimo cenno per non ripetere cose accessibili nella vastissima letteratura su Khomeyni, perché siamo giunti al punto dal quale intendo ripartire per sviluppare il mio discorso: mostrare come il pensiero politico rivoluzionario di Khomeyni sia strettamente connesso alla sua formazione di '*arif*. Ritengo inoltre di dover ricordare al lettore quanto già segnalato, cioè che il pensiero teosofico di Khomeyni ebbe per guide, oltre a Mollâ Sadrâ e Ibn 'Arabî, anche Sohrawardî, al-Fârâbî e Avicenna.

Il suo pensiero teosofico può comunque essere affrontato, oltretutto dalle opere pubblicate, anche dal più generale studio di Ch. Bonaud che ne offre una sintesi e un'analisi preziose.<sup>221</sup>

Il testo ha una breve Prefazione di J.Y. Michot che merita di essere citata, perché sottolinea tre aspetti fondamentali che emergono dalla ricerca. Il primo è che la teologia politica della Shî'a è *platonica*, cosa che non ho mai mancato di sottolineare ad ogni occasione, sin da quando parlammo di al-Fârâbî. Del resto, come abbiamo potuto constatare seguendone gli sviluppi, nella filosofia islamica (che è, poi, una teosofia) le ontologie e le cosmogonie sono quelle neoplatoniche discese dal pensiero greco-ellenistico.<sup>222</sup> Il secondo è che la "spiritualità" non è un astratto vagabondare tra i fumi dell'esoterismo, ma si concretizza *in terra* con una visione *politica* (si pensi alla lettera di Khomeyni a Gorbaciov). Il terzo riguarda la scelta operata da Bonaud di limitarsi ad esaminare le sole opere teosofiche<sup>223</sup> di Khomeyni, una scelta che non significa ignorare il legame tra l'opera dello '*arif* con quella del politico, anzi, mostra chiaramente come la seconda si innesti sulla prima. La sua è una scelta che nasce dal desiderio di mettere a punto le strutture di un fondamento forse trascurato in occidente, la cui ignoranza pregiudica però la possibilità di comprensione.

Nel suo *Avant-propos*, Bonaud mette in evidenza le premesse del suo studio e sottolinea (p. 21) l'indissolubilità della ricerca "spirituale" (termine che, francamente, non amo, ne userò altri) e del pensiero politico nella Shî'a; tra l'altro pone in dubbio la visione (che Scarcia definirebbe "corbiniano-nasriana") quietista della Shî'a stessa. Nota infatti Bonaud che, se la speculazione religiosa degli Imâm fosse stata priva di conseguenze politiche, essi non sarebbero stati perseguitati dai Califfi. Anche il rifiuto dell'ottavo Imâm, cooptato dagli 'Abbâsidi, di partecipare alla politica, viene visto da Bonaud come un atto politico di non compromissione con una politica considerata ingiusta (p. 22).

Sicuramente: ma colgo l'occasione per ricordare che il pensiero non veleggia nell'Iperurano, nasce dall'esperienza e ha un rapporto ideologico con le finalità. È quindi interessante notare che strutture di pensiero apparentemente analoghe, quelle teosofiche di Mollâ Sadrâ e di Khomeyni con il secondo che si riconduce al primo, fanno del primo un conservatore, del secondo un rivoluzionario un po'.....bâbista, come sostiene Scarcia. Il fatto è che, come in tutti i sistemi emanatisti che abbiamo visto trattando delle eterodossie

<sup>216</sup> Prendo queste rapide note da V. Martin, *Creating an Islamic State*, London-N. York, I.B. Tauris, New Edition 2003, pp. 29, sgg.; H. Algar, *Breve biografia dell'Imam Khomeini*, Trad. di A. Zecchi, [www.academia.edu](http://www.academia.edu); Goudarzi, M.R.-Jawan, J.A.-Ahmad, Z.B., *The Roots of Formation of Ayatollah Khomeini's Political Thought*, Canadian Social Science, 5-6, 2009.

<sup>217</sup> Per la biografia del giovane Khomeyni si veda S.A. Qadari, *The Life of Imam Khomeini*, Vol. One, [www.en.islamic-sources.com](http://www.en.islamic-sources.com) o su [www.en.imam-khomeini.ir](http://www.en.imam-khomeini.ir). Questo sito ha pubblicato in pdf anche i 22 volumi dei *Sahifeh-ye Imam (Pagine dell'Imâm)*. Ad esso si farà riferimento per altri testi che verranno citati; le edizioni in inglese sono a cura dello International Affairs Dept.

<sup>218</sup> Martin, cit., pp. 48-49.

<sup>219</sup> Martin, cit.; Algar, cit. Secondo Algar, Shâhâbâdî fu importante per la concezione che Khomeyni ebbe dell'Islam.

<sup>220</sup> I miei riferimenti ad Algar sono alla quarta pagina del testo, le cui pagine non sono numerate.

<sup>221</sup> Ch. Bonaud, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XX siècle*, Beyrouth, Les Éditions al-Bouraq, 1997.

<sup>222</sup> Si veda, in *Storia, etc.*, il secondo capitolo di *Dopo e a lato*, e, più in generale, *passim*, la trattazione dei singoli protagonisti; nonché le pagine dedicate all'Ismailismo e i riferimenti presenti nell'esposizione del pensiero di Leo Strauss, e infine quelli presenti nei capitoli dedicati all'alchimia e alla magia.

<sup>223</sup> Si noterà che insisto a definire "teosofia" tutto ciò che gli Autori definiscono "gnosi". Ricordo ancora una volta che sono contrario all'uso di questo termine, soprattutto perché ad esso consegue l'attributo "gnostico" che potrebbe ricondurre mentalmente allo Gnosticismo, il quale non è un generico atteggiamento, ma un preciso fenomeno storico che ha avuto la sfortuna di essere così battezzato dagli Accademici in epoca relativamente recente (nel XVIII secolo).

dell'occidente cristiano (e dell'oriente islamico) resta sempre irrisolto -perché irresolubile nonostante i funambolismi dialettici- il rapporto tra l'Uno e il molteplice, Dio e il mondo, l'Assoluto e lo storicamente condizionato, che non può mai configurare chiaramente il distacco ontologico presupposto di una religione rivelata.

È sufficiente una leggera deviazione prospettica, una volontaria o involontaria ambiguità del linguaggio, una volontaria o involontaria reticenza dovute ad una diversa collocazione nell'*hic et nunc* storico e sociale, ed ecco che il conservatore Mollâ Sadrâ si trasforma nel rivoluzionario Khomeyni; e viceversa, naturalmente. Lo stesso accade a tutti coloro che tendono ad architettare ontologie razionali attorno al dualismo ontologico della Rivelazione:<sup>224</sup> se il dualismo è davvero tale, la *ma'rifa* è illusione ottica; se si risolve in monismo, allora gli *'urafâ* possono moltiplicarsi.

Ho annotato ciò perché momenti di dubbio emergeranno nel corso dell'analisi; ma anche per un altro motivo. Nel sottolineare le insufficienze di alcuni altri studi sul pensiero teosofico di Khomeyni (ad esempio Moezzi accosta il pensiero di Khomeyni a quello dei Fratelli Musulmani: ma su questo è sufficiente leggere il sesto capitolo dello studio della Martin per comprendere quanto superficiale sia la tesi) Bonaud critica lo studio di Knish, "*Irfan*" revisited: *Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy*, *The Middle East Journal*, 46,4, 1992, che ipotizza l'autoidentificazione di Khomeyni con lo "uomo perfetto".

Ora, l'ipotesi -non necessariamente irraguardosa<sup>225</sup>- di Knish, parte da questa constatazione: "He (*scil.*: Khomeyni) always sought to buttress the Neoplatonist theoretical construct by the scaffolding of Islamic tradition, creating a *conspicuously precarious synthesis of philosophical emanationalism and religious revelation*" (corsivo mio). Ciò altro non è tuttavia, se non l'eterno rischio di tutte le teosofie neoplatoniche, che riguarda non soltanto Khomeyni. Come vedremo, su questo punto Khomeyni non è mai sicuramente inequivoco; pone sì, in più luoghi, le distanze ontologiche tra l'uomo comune, il Profeta e l'Imâm, ma poi il complesso dell'argomentazione dà adito a dubbi sulla possibilità che si possa *divenire* "uomo perfetto".

Khomeyni, dice Knish a p. 641, tenta così la riconciliazione tra la trascendenza e l'immanenza di Dio, e, facendo del cosmo una Sua manifestazione (p. 643) insegue la tradizionale figura dello "uomo perfetto" che, per la Shî'a, si identifica con l'Imâm (p. 644).<sup>226</sup> Questa figura è centrale nella *Misbah ul-Hidâya*, opera importante di Khomeyni che vedremo poi più da vicino; l'uomo perfetto è colui che giunge a comprendere l'intrinseca trascendenza di Dio e la Sua immanente presenza negli eventi e nelle cose; è colui che ha raggiunto la "vera esistenza" che è spirituale; egli sta al mondo, per usare le parole di Khomeyni, come lo spirito sta al corpo. In tal modo egli diventa un "delegato" (*na'ib*) di Dio (p. 649).<sup>227</sup>

Questa è una dottrina tradizionale rispetto alla quale Khomeyni potrebbe apparire non originale, ma che potrebbe essere stata determinante nella sua assunzione di ruolo come *leader* rivoluzionario (p. 650). Sin qui Knish; ne consegue l'affermazione conclusiva (p. 652) cioè l'ipotesi sopra citata, aspramente criticata da Bonaud. Tenteremo di capirne di più -ammesso che sia possibile- al momento di esaminare la *Misbah*; quel che è certo è che Khomeyni si muove all'interno delle dottrine di Ibn 'Arabî e Mollâ Sadrâ ed è debitore alla cosiddetta *Teologia di Aristotele* per la propria ontologia.

Per conseguenza -lo nota anche Knish a p. 640- come tutti i teosofi (non soltanto islamici: in *Storia etc.* abbiamo constatato il medesimo problema nelle eterodossie occidentali) Khomeyni si trova a dover affrontare il nodo, razionalmente insolubile, della coesistenza di un Dio trascendente con un Dio che Si manifesta nel mondo. Se posso permettermi di aggiungere qualcosa, vorrei sottolineare che questo significa soprattutto -ed essenzialmente- affrontare il problema delle gradazioni o modulazioni dell'Essere -dell'esserci, nel caso di Mollâ Sadrâ, cioè dell'Esistenza nell'esistente- e della "catena aurea" che inevitabilmente si genera.

La conseguenza è che, in una schiera di teosofi le cui dottrine sono sostanzialmente simili quando non ripetitive, dando luogo ad una vera e propria "scuola", ciò che contraddistingue le loro individualità e che richiede il ricorso alle ipotesi per orientare un incerto giudizio, sono le sfumature semantiche, le ambiguità, le approssimazioni, le lacune e il non-detto dei ragionamenti -nonché gli eventi delle biografie- ciò da cui soltanto si può tentar di capire il loro pensiero sullo spinoso problema dal quale è nato il titolo un capitolo di *Storia, etc.*, "*Un Dio a misura d'uomo e un uomo a misura di Dio*".

<sup>224</sup> È l'eterna tentazione di chi avverte la necessità di dare struttura di pensiero razionale a ciò che è soltanto un problema di fede, a partire da Filone.

<sup>225</sup> "grossières suppositions" la definisce Bonaud a p. 19 in nota 16.

<sup>226</sup> Il tema è il medesimo dell'alchimia, come ho più volte ricordato, ed è pensabile soltanto entro la continuità Dio→Universo che sorregge le emergenze delle eterodossie e dei profetismi d'oriente e d'occidente. Ricordo anche che l'alchimia giunta in occidente nacque in ambiente shî'ita, argomento ampiamente illustrato in *Storia, etc.*

<sup>227</sup> Bonaud, pp. 27-28, dice per l'appunto che "egli (*scil.*: Khomeyni) a partire dalle teorie dell'Effusione e dell'uomo universale, espone una visione *inedita* (corsivo mio) della *wilâya*". Vedremo ciò più in dettaglio in seguito; certo è che il testo della *Misbah* lascia adito a incertezze sulla possibilità che altri -oltre gli Imâm e il Profeta- possa assurgere al ruolo: lo nota senza troppe perifrasi anche la Martin, cit., a p. 39; anche se, concede, forse per Khomeyni nella realtà lo "uomo perfetto" è da considerare, per il comune mortale, più un obbiettivo utopico che uno stato raggiungibile. Khomeyni, per dirla ancora con la Martin, lascia nel vago la risposta al quesito.

Non per nulla tutta l'utopia (e l'atopia) islamica si esprime precisamente in queste strutture che generano l'archetipo dell'uomo perfetto (*insân al-kâmil*) e della "società perfetta" inscindibili tra loro, e sulla cui onnipresenza rinvio agli innumerevoli riferimenti in *Storia, etc.*<sup>228</sup>

La prima parte della ricerca di Bonaud (pp. 37-157) esamina in generale la formazione e le opere di Khomeyni, ma esordisce con una nota (nota 37 a p. 37) che è importante, perché fa il punto sulla dottrina maggioritaria degli shî'iti circa l'occultamento del 12° Imâm. Contrariamente a quel che pensava Corbin, il quale considerava "shî'ita" una dottrina soltanto shaykhita, per giunta di una sua sola corrente, quella "di Kermân", il Mahdî non vive nel mondo immateriale di Hûrkâliya dove lo si può incontrare in sogno; ma vive (da undici secoli) in qualche luogo terreno *con il proprio corpo* (ipotesi imprescindibile per evitare l'eresia del *tanâsukh*). Là egli si sposa, fa figli, fa tutto quello che fanno i mortali restando in incognito tra di loro.<sup>229</sup> Si vedano al riguardo anche le pp. 502-503: Bonaud torna più diffusamente sull'argomento e ricorda come tutti gli *ahâdîth* (ma, aggiungo, la stessa dottrina shî'ita, ciò che ne fonda la ragione stessa, implica *la necessità costante di un Imâm in questo mondo* per il compito che gli è proprio, interpretare la Legge in rapporto ai tempi) si pronuncino in tal senso.

Questo fatto va recepito allorché si ricordi che vi fu chi credette che Khomeyni fosse il Mahdî e gli chiese anche di rivelarsi; e quando si rifletta sull'interpretazione di Scarcia (cfr. *supra*) che parla dei movimenti rivoluzionari shî'iti come effetto di coloro che pretendono di "toccare con mano" il Mahdî.

L'aver reso definitivo, sino a imperscrutabile data, l'occultamento del 12° Imâm, stratagemma dell'*establishment* duodecimano del IX-X secolo per liberarsi dal *ghuluww* e acquistare rispettabilità, è rimasto quindi un semplice *escamotage* che non ha mai impedito al quietismo di portarsi in pancia la rivoluzione. Gli eventi e le scelte politiche che si manifestarono prima, durante e dopo l'acme rivoluzionario -come sono narrati, ed esempio, dalla Martin- mostrano che Khomeyni, a differenza di altri chierici e della pretenziosa laicità liberale e comunista, fu finissimo e *realistico* interprete politico delle masse dei più diseredati, ai quali fece appello e dai quali era venerato. La rivoluzione ci fu perché fu opera sua nel fornire un'ideologia a chi davvero intendeva cambiare il *proprio* mondo.<sup>230</sup> Dunque la notazione di Bonaud è importante, perché può far intuire segrete corrispondenze dell'indicibile.

Forse questa digressione resterà irrilevante per la comprensione dei fatti; tuttavia ho voluto introdurla perché varrà la pena di ricordarla nel momento in cui andremo ad esaminare le tecniche argomentative con le quali Khomeyni indirizzò la sollevazione lungo l'arco di un quindicennio.

Tornando a Bonaud, il primo, lungo capitolo della prima parte, è dedicato alle opere sulle quali si formò Khomeyni, in particolare la teosofia (*al-hikmat al-muta'aliya*) di Mollâ Sadrâ sui quattro viaggi intellettuali (*fî 'l-asfârî 'l-aqliyyatî 'l-arbi'a*) comunemente "gli Asfâr", che costituiscono la realizzazione spirituale dell'uomo. Mollâ Sadrâ vi descrive (e Bonaud ne riferisce) il processo attraverso il quale l'uomo si libera dalle limitazioni della materia costruendo la propria anima come prodotto della propria vita terrena, un corpo sottile di resurrezione che è il prodotto di ciò che l'anima ha fatto di se stessa nel corso della vita terrena. Singolare è la somiglianza di questo processo con quello alchemico paracelsiano (del resto, come ho notato a p. 324 in nota 238 di *Storia, etc.*, Paracelso fu tradotto in arabo in Egitto nel XVII secolo) e ciò ci ricorda che certe cose furono pensate anche in occidente e dimenticate nella costruzione dell'ideologia occidentale, sicché oggi lo

<sup>228</sup> Se ne è parlato a proposito di al-Fârâbî, di Ibn Bâġġa, di Ibn Tufayl, di Maimonide, dell'Islam in generale, delle tre religioni testamentarie, di Gioacchino, dell'Apocalitticismo islamico studiato da D. Cook, di Ibn Taymiyya, della Shî'a, di Mollâ Sadrâ (p. 1237) e di Sharî'afî (p. 1296). Sul rapporto tra società perfetta e uomo perfetto nel pensiero islamico e in Khomeyni, nonché sulla possibilità che, secondo Khomeyni, la formazione dell'uomo perfetto possa davvero realizzarsi, in una società perfetta, si veda M.R. Goudarzi et al., cit., p. 73.

<sup>229</sup> Non deve quindi meravigliare che a suo tempo si sia accesa una discussione sulla possibilità che Khomeyni fosse il Mahdî: cfr. Arjomand, *Millennial Beliefs in Shî'ite Iran*, p. 230, in *The Political Dimension of Religion*, ed. by S.A. Arjomand, Albany, State of N. York Un. Press, 1993.

<sup>230</sup> La Martin nota a p. 202 che fu precisamente lo '*irfân*' l'elemento strutturante del pensiero di Khomeyni, ciò che fornì un'ideologia rivoluzionaria alle masse perché creò "una visione attivista nella quale ogni individuo si rafforza nella ricerca dell'unione col divino". Ora, precisamente su questo punto, sullo '*irfân*', Khomeyni fu avversato dal clero shî'ita (si veda Bonaud, p. 149 e pp. 62-63, nel testo e in nota 103 a p. 63). Un'avversione che gli costò nel 1980 il dover sospendere le proprie lezioni sulla *Fâtîha* (cfr. Bonaud, n. 103, cit). Una critica che è tutt'ora in atto in nome dell'*ijtihâd* e della *marja ya*. In altre parole, fu precisamente il clero tradizionalista e quietista, sempre criticato da Khomeyni, a costituire l'elemento frenante di una rivoluzione che trovò la propria ideologia precisamente in quella possibilità di contatto personale col divino sulla quale Khomeyni, evitando di uscire dal solco della "ortodossia" e senza discutere il problema ontologico, fu tuttavia sempre alquanto ellittico. Il lume che guidò il suo pensiero, e la sua azione prudentemente politica in accordo con le circostanze, fu, del resto, Mollâ Sadrâ per il quale, come abbiamo visto, lo '*arif*' inculca il *mujtahid*, la conoscenza metafisica quella giuridica; e se lo scopo di Mollâ Sadrâ era il conservatorismo, non deve meravigliare che quello di Khomeyni fosse la rivoluzione. In entrambi i casi l'obbiettivo immediato era la centralizzazione: nell'ideologia safavide per Mollâ Sadrâ, nel *velâyat-e faqîh*, che sminuisce il ruolo plurale della *marja ya*, per Khomeyni. La centralizzazione è sempre rivoluzionaria o conservatrice: nel caso di Khomeyni fu la *conditio sine qua non* per una rivoluzione condotta in nome del rinnovamento della cultura iraniana e shî'ita, elementi indissolubili, osteggiata dal colonialismo occidentale e da Muhammad Reza. Una rivoluzione che poteva essere condotta soltanto dai poveri, non dal rarefatto ceto intellettuale (liberali e marxisti, entrambi in qualche modo occidentalizzanti). Del resto, tutta la tradizione filosofico/teosofica, neoplatonica, che presiede allo '*irfân*', discende da al-Fârâbî, cioè da un pensiero che fu pensato nel momento della urgente ridefinizione del *leader della ummah*. Definire "clericale" la rivoluzione khomeynista è dunque un'inesattezza tutta interna al giudizio occidentale incapace di comprendere la propria ideologicità: basti pensare alla presa di posizione di Khomeyni nel 1988, che pose senza esitazione l'Islam politico al di sopra di quello "religioso". Si veda al riguardo l'articolo di H.E. Chehabi, *Religion and Politics in Iran: How Theocratic is Islamic Republic?*, *Dædalus*, 102-105, Summer 1991, pp. 82-88.

“Occidente” non è più in grado di comprenderne il senso, “salire i gradini che conducono (l’uomo) da là dove egli è, verso l’Uomo universale” (p. 80).

Come vedremo, questo è il tema centrale della *Misbâh*,<sup>231</sup> e non è privo di ambiguità, tanto che deve essere ricordato come sottofondo alla possibile concezione del *velâyat-e faqîh*, unitamente all’insegnamento che Khomeyni ebbe da Shâhâbâdî, sempre ricordato come proprio maestro e come “un ‘arîf perfetto.....un combattente nel senso pieno della parola” (p. 84) per le sue prese di posizione politiche.

Bonaud accosta il pensiero di Shâhâbâdî allo spirito delle *futuwât* per questa sua connessione della speculazione teosofica e dell’impegno sociale, perché la conoscenza dell’Islam non può che risolversi nella sua dimensione politica (pp. 84-85).

Nel secondo Capitolo della prima Parte (pp. 103-157) Bonaud fa una breve esposizione delle opere teosofiche di Khomeyni utilizzate per il proprio studio; su questo però sorvolo anche perché il suo celebre *Hokumât-e eslamî wa velâyat-e faqîh* (Governo islamico e autorità del giurista) lo vedremo più tardi in dettaglio. La seconda Parte (pp. 161-509) comprende il vero e proprio studio sul pensiero teosofico di Khomeyni, ed è suddivisa per argomenti: l’esistenza, la ricerca dell’Assoluto, il Dio incognito e il Dio manifesto; e così via. Mi soffermo su questa seconda Parte nella quale, oltre all’analisi e alla sintesi di Bonaud, figurano molti significativi *excerpta* dalle opere di Khomeyni.

Il primo che s’incontra (p. 163, dalla *Lettera sulla richiesta e sulla volontà*, del 1952) espone la norma generale di ogni emanatismo: ogni livello dell’emanazione ha un legame essenziale ed ineluttabile con quello che lo precede e con quello che lo segue. Nelle pagine successive, Bonaud espone poi una metafisica dell’Esistenza coerente con quella di Mollâ Sadrâ che però non esclude, anzi, se mi si consente, conferma, la possibilità del contatto tra l’umano e il divino. Tuttavia una differenza fondamentale ne emerge: gli esistenti si distinguono dall’Esistenza per il proprio limite esistenziale (p. 203). Questo limite è una mancanza, che ne fa un’indigenza nei confronti dell’Esistenza (p. 204). La differenza è notevole ma non è ontologica: altro è la differenza tra Creatore e creatura, altro è la differenza/continuità tra l’Emanatore e le sue manifestazioni puntuali.<sup>232</sup>

“L’esistente e l’Esistenza sono una sola cosa, senza differenza alcuna” afferma Khomeyni nel *Tal’iqat ‘alâ sharh fusûsi ‘l-hikam, etc.*, una raccolta di sue note, in particolare sul *Fusûs al-hikam* di Ibn ‘Arabî (Bonaud, p. 213); gli esistenti sono determinazioni dell’Esistenza, se si fa astrazione dai limiti incidentali della loro quiddità.

Questo (irrisolvibile) nodo ontologico è largamente commentato da Bonaud, anche in contraddizione con Corbin (pp. 213-215) ed è un nodo importante *in terra*, anche se si presenta come un volo nei cieli della metafisica, perché professare l’unità dell’Esistenza e del molteplice esistente significa spostarsi *di fatto* su posizioni hallâjane; in concreto spostarvi Khomeyni al di là delle sue reticenze. Il quale Khomeyni tuttavia, nella *Misbâh* (2<sup>a</sup> Nicchia, 1<sup>a</sup> Lanterna, 9<sup>a</sup> Luce)<sup>233</sup> afferma che il determinato è apparizione dell’Assoluto “o meglio, esso stesso” (corsivo mio) facendo quindi del proprio meglio per creare il presupposto panenteista che nutre da sempre le rivendicazioni della marginalità contro lo *status quo* delle criticabili istituzioni mondane di potere. Con queste premesse, lo ‘arîf può essere tentato di attingere il ruolo dello *insân al-kâmil*, dell’uomo perfetto che dai tempi di al-Fârâbî è preposto alla società perfetta, secondo la versione religiosa dell’atopia platonica. A prescindere da questo indicibile, è tuttavia presente ovunque in Khomeyni la convinzione normativa, comune agli ‘urafâ’, di costituire una *élite* autoreferenziale destinata ad indirizzare gli uomini sulla retta via: cioè, come appena detto, la versione religiosa del platonico filosofo-Re.

Il tema dell’uomo perfetto e delle ambiguità segnalate dalla Martin nei testi di Khomeyni ci rinvia alla *Misbâh*, al cui testo rinvia anche Bonaud (pp. 249-277) allorché esamina il rapporto Dio incognito/Dio rivelato che è un *tópos* dei sistemi emanatisti (su questo argomento ricordo che stiamo tornando a temi ampiamente trattati in Storia, etc. a proposito dei “neoplatonismi” -fonte di eterodossie- e di alchimia; per questa ragione mi permetto di essere del tutto sintetico).

Il “Dio” incognito di Khomeyni è, come vedemmo in nota 232, una “Fenice”, un’entità astratta ovvia conseguenza della sua razionalizzazione: infatti, *non essendo accessibile alla ragione umana, non può in alcun modo essere caratterizzato, né essere oggetto di Rivelazione o di fede; né può essere oggetto di adorazione e non prova alcun sentimento nei confronti del mondo visibile -terreno- e invisibile -angelico* (*Misbâh*, ed. cit., pp. 5-

<sup>231</sup> Nella *Risâla fî ‘l-talab wa‘l-irâda* (Lettera sulla richiesta e la volontà) si ritrova anche il tema alchemico della costruzione dell’anima/corpo spirituale di resurrezione, che si libera della materia, cfr. Bonaud, p. 139 nel testo e in nota 193. Altre singolari coincidenze con la tradizione alchemica sono costituite dalla raccomandazione di non svelare la propria conoscenza agli ignoranti e di non intendere mai le parole nel loro senso comune (Bonaud, p. 223; p. 226) nonché il possesso, da parte dell’Uomo perfetto, della capacità di trasmutare gli elementi (cfr. *Fourty Hadiths*, p. 703).

<sup>232</sup> Si noti tuttavia che questa “filosofizzazione” di Dio come “Esistenza” espone lo ‘irfân alla medesima critica che fu rivolta ad Avicenna. Il Dio testamentario (e coranico) è un Dio/Persona, un Dio/Volontà, non un’entità intellettuale astratta. È vero che lo ‘irfân parte comunque da un Dio che *vuole* manifestarsi, ma questo Dio è un astratto incognito (è la “Fenice”) e un’emanazione non è una Creazione. È la pretesa di razionalizzare ciò che alla ragione umana non compete indagare, è una razionalizzazione fondata su un paralogismo.

<sup>233</sup> Il testo della *Misbâh ul-hidâya ilal-khilâfa wal-wilâya* si può trovare sul sito [en-imam-khomeini.ir](http://en-imam-khomeini.ir) nella sua traduzione inglese ad opera dell’International Affairs Dept., con il titolo *The Lamp of Guidance into Viceregency and Sanctity*, e il passaggio citato da Bonaud si trova alle pp. 53-54. Il testo di Khomeyni è suddiviso in 2 “Nicchie”; la prima è divisa in 56 “Lampade”, la seconda in 3 “Lampade” delle quali la prima è a sua volta divisa in 21 “Luci”, la seconda in 14 “Lampi” e 3 “Principi”, la terza in 12 “Scintille”.

7).<sup>234</sup> Come si vede, c'è già un "piccolo" paralogismo: non essendo accessibile alla ragione, se ne deduce *razionalmente*, che è un'entità priva di caratteristiche che possano definirla.

Niente di nuovo: questo è il risultato di tutte le razionalizzazioni di ciò che è, per Sua natura, sopra la Ragione; per Khomeyni tuttavia l'appoggio è costituito dall'esegesi di *Cor.*, 57,3: "Egli è l'apparente e il nascosto" (*Misbâh*, ed. cit., p. 59). Dunque l'appoggio è nella fede nella Rivelazione;<sup>235</sup> ciò significa che Khomeyni sviluppa razionalmente un argomento di fede: è quel che fanno i teosofi.

Non proseguo l'esame di un'ontologia che va oltre il motivo di queste note, anche perché essa ricalca quella di Mollâ Sadrâ e rientra negli schemi di tutti gli emanazionismi; ciò che m'interessa è giungere al punto ove si può intuire un atteggiamento che consentirà l'elaborazione del *velâyat-e faqîh*, atteggiamento che è condizionato dalla possibilità di un percorso umano (un "viaggio") che consenta di risalire dal panorama del molteplice alla conoscenza di ciò che in esso Si ri-vela.<sup>236</sup> In questo aiuta la *Misbâh* in quanto "lampada" che guida alla viceregganza (*khilâfa*) e alla santità (*wilâya*) cioè a comprendere la collocazione ontologica del Profeta e dell'Imâm: di colui il cui occultamento chiama prepotentemente in causa il *faqîh*.

Il viaggio di conoscenza della *Misbâh* (di fatto, quattro viaggi) vuol essere il fuoco del mio tentativo di delineare ciò che conduce al *velâyat-e faqîh*, anche in considerazione dei dubbi espressi dalla Martin (cfr. *supra*) su un ipotetico non-detto (per Knish, una *arrière pensée*) di Khomeyni.

Il viaggio, che è una risalita secondo l'ontologia sadriana, è già implicito nelle pagine iniziali (pp. 10-12) che delineano la necessità di un "vicereggente" divino con una faccia occulta verso l'Ineffabile e l'altra rivolta verso il mondo<sup>237</sup> dal quale origina la manifestazione. Ora, dice Khomeyni a p. 12, nessuno è in grado di comprendere i modi di questo processo emanativo, se non l'eletto dei perfetti amici di Dio (*scil.*: il Profeta e gli Imâm) "e i grandissimi Gnostici che testimoniano il fenomeno dell'emanazione dell'Esistenza nella sua quiddità". *Honny soit qui mal y pense*, ma di sicuro la frase non è chiara: gli 'urafâ' hanno forse qualcosa in comune con gli Imâm? Qui il problema non sono eventuali "grossières suppositions" che, personalmente e in vista della sua storia e personalità, non mi sembra siano formulabili nei confronti di Khomeyni; qui siamo dinnanzi all'eterno intoppo dei sistemi emanatisti che possono portare a pericolose aporie. Anche perché è difficile distinguere tra il "sapere" di un tale sapere (mi si scusi il bisticcio) e il *parteciparne*. Un "sapere" che è importante perché il significato concreto dell'Imâm shî'ita (da cui la sua particolare collocazione ontologica) è nella necessità della continua "interpretazione autentica" di una Legge rivelata una volta per tutte, ma della quale si deve fare uso nel cambiamento delle situazioni storiche. Si noti, al riguardo, che Khomeyni ha sempre criticato l'immobilismo del clero tradizionale per la sua incapacità di rispondere ai tempi; non solo: per il rifiuto di impegnarsi *politicamente*.

Come non bastasse, la 13<sup>a</sup> Lampada conclude con questa frase che giustifica (e non essa sola, nella *Misbâh*) le preoccupazioni della Martin: "Perciò è tuo (corsivo mio) dovere raggiungere questo genere di conoscenza, perché essa è la chiave delle chiavi e la lampada delle lampade, cosicché chi conosce, conosce il suo Signore" (p. 12). "Tuo" di chi? evidentemente del comune fedele al quale si riconosce implicitamente la possibilità, sempre che lo voglia e ne sia personalmente all'altezza, di raggiungere *quella* conoscenza (quella dello 'arîf equivocamente vicina a quella dell'Imâm). Del resto l'alchimia non negava -in principio- ad alcuno la possibilità di realizzare l'oro alchemico, cioè di farsi "uomo perfetto" ("cristificarsi" in occidente). E così l'ottava Lampada esordisce (p. 15): "O pellegrino sul sentiero del Reale" lasciando intendere che il discorso sia rivolto a *chiunque* voglia e sappia intendere, e che perciò *possa* percorrere quel sentiero che conduce al Reale, alla visione (conoscenza intuitiva) dell'Esistenza. L'alternativa a questa lettura sarebbe quella improbabile di un Khomeyni che parla a se stesso.

Resta comunque chiaro (Lampade 26-31 alle pp. 23-28) anche attraverso l'esegesi di un *hadîth* riferito ai detti del Profeta, che il Mediatore (il Vicereggente) è il Profeta sul quale la Rivelazione discese come "Effusione santissima" (un "nembo" intermesso tra l'Uno e il molteplice) nella "notte del destino" (*layla al-qadr*): dunque la sua è una posizione ontologicamente unica nel processo emanativo,<sup>238</sup> mediatrice con i suoi due volti (verso l'occulto e verso il manifesto). Di qui "l'inizio" (*al-badâ*) della manifestazione.

Ora, la conoscenza di questa presenza divina in tutte le cose è propria dei "perfetti Gnostici" (p. 36) che sono in grado di conoscerla intuitivamente (secondo lo schema di Mollâ Sadrâ) e si ingegnano ad esprimerla in parole che rappresentano sì, un sentiero verso il Reale, ma costituiscono pur sempre un secondo velo (pp. 36-37). Segue un'esortazione a non pensar male degli 'urafâ', allusione evidente al contrasto con i letteralisti che sperimentò anche Khomeyni (si veda anche la Lampada 44).

<sup>234</sup> "Allâh" è il suo aspetto rivolto verso la Creazione, il Nome che contiene tutti i nomi degli esistenti. Questo è l'*escamotage* comune ai sistemi emanatisti per risolvere -non risolvendolo- il salto ontologico presente nel Creazionismo.

<sup>235</sup> Naturalmente, il testo è ricco di citazioni coraniche che sostengono l'argomentazione: ma non è questo che interessa, mi limito a segnalarlo.

<sup>236</sup> Espresso da Khomeyni con il tema del viandante che ha due occhi: con uno guarda alla differenza tra l'occulto e il manifesto, con l'altro alla loro identità (*Misbâh*, p. 9).

<sup>237</sup> Vedemmo già in *Storia*, etc. questa esigenza dei sistemi emanatisti che, per configurare un Essere tutto continuo e contiguo, postulano la duplicità di ogni livello emanativo, rivolto contemporaneamente verso l'alto e verso il basso.

<sup>238</sup> Questa figura è debitrice della "realtà muhammadiana" di Ibn 'Arabî assimilata all'archetipo dell'Uomo perfetto e al Primo Intelletto o al Calamo, mediazione tra l'occulto e il manifesto, elemento primo dell'emanazione verso il molteplice. Si veda la 2<sup>a</sup> Nicchia, 1<sup>a</sup> Lampada, 17<sup>a</sup> Luce a p. 65: la prima cosa emanata fu la Luce muhammadiana.

Lascio qui -il lettore ha già compreso il meccanismo della manifestazione- la prima Nicchia dedicata al “mondo del comando” (*al-‘alam al-amr*) mondo che potremmo definire degli archetipi e che ha termine nel mondo materiale (p. 65)<sup>239</sup> per passare alla seconda Nicchia dedicata ai mondi spirituali e intelligibili, perché qui vi sono cose da notare ai fini di ciò che stiamo tentando di comprendere.

Nella seconda Lampada, decimo Lampo, a p. 89, Khomeyni ripete il tema classico del neoplatonismo islamico che seguiamo sin dal tempo di al-Fârâbî: l’Uomo perfetto è colui che attinge l’Intelletto Universale,<sup>240</sup> estremo punto di congiunzione tra l’umano e il divino. I Profeti (14° Lampo) “sono gli intermediari tra il Reale e il Creato, e le connessioni tra la presenza della pura Unità e la molteplicità differenziata”. Già Mollâ Sadrâ aveva individuato nel Profeta la manifestazione terrena dell’Intelletto (cfr. *supra*).

Ciò posto, a conclusione della seconda Lampada, Khomeyni dichiara di voler affrontare il tema della viceregganza, della profezia e della santità in questo mondo (p. 105). Ora, poiché tutto ciò che è in questo mondo non è che un “segno di ciò che è nel mondo invisibile” (seconda Scintilla, p. 107, formulazione neoplatonica tradizionale) il Profeta perfetto è la manifestazione in questo mondo della “luce muhammadiana” tramite la quale avviene il ritorno. Perciò, dopo aver auspicato che i suoi lettori (i “viandanti”) abbiano ben compreso quanto esposto, li esorta (settima Scintilla) a penetrare il significato delle parole e a non prenderle nella loro letteralità.<sup>241</sup>

I quattro “viaggi” e la conoscenza cui aprono, sono descritti nella nona Scintilla e richiedono (decima Scintilla) una vera liberazione dalla maschera dell’Io, altrimenti si corre il rischio di cadere nelle proclamazioni estatiche. Sembra evidente qui la critica al Sufismo dal quale lo *‘irfân* si è sempre voluto distinguere. Quel che resta, a mio modesto avviso, poco chiaro, è come lo *‘arif* possa esporre accuratamente un argomento e una conoscenza che si acquisisce essenzialmente con il quarto “viaggio”, un viaggio che possono compiere soltanto Profeti ed Imâm (11<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup> Scintilla). Apprendiamo comunque nelle Conclusioni che colui che ha ricevuto questi segreti non dovrà rivelarli a chi non ne è degno: si tratta dunque di un discorso iniziatico e la raccomandazione è la medesima che troviamo nei trattati di alchimia.<sup>242</sup>

A mio avviso queste ambiguità si riflettono sull’ipotesi del *velâyat-e faqîh*; per ora mi soffermo sulla *Conclusioni* di Bonaud (pp. 487-509) perché sono d’interesse in questo nostro percorso che va dalla *ma ‘rifâ* alla politica. Dice Bonaud (p. 489) di aver voluto mostrare “che anche un fenomeno che sembra a prima vista puramente socio-politico, può aver bisogno, per comprenderne certe radici, di ricerche nel campo delle dottrine filosofiche spirituali” anche se “l’ora della sintesi tra i differenti aspetti della personalità dell’Imâm Khomeyni non è ancora giunta”.<sup>243</sup>

Le dottrine spirituali, nota Bonaud, hanno senso in vista di una realizzazione spirituale, e questa realizzazione avviene nel corso del viaggio terreno dell’uomo (cfr. p. 497: non si può passare la vita ad argomentare, non ci si può accontentare del sapere). Poi, ritornando sulla fede shî‘ita circa la presenza *terrena* di un Imâm occultato (cfr. *supra* la citazione dalle pp. 502-503) in polemica con la dottrina shaykhita sottolinea che, per uno shî‘ita “nulla impedisce” che “egli possa apparire miracolosamente in molti luoghi lontani tra loro” (p. 503) e che egli è in incognito non per tutti, perché “l’*élite* dei suoi fedeli” può avere accesso a lui (p. 504). Ricordo che questo accadeva, lo si disse autorevolmente, nel corso del “piccolo occultamento” (874-941: la vicenda dei quattro *suffarâ*’).

<sup>239</sup> Il processo dall’Uno al molteplice è esposto nella 2<sup>a</sup> Nicchia, 2<sup>a</sup> Lampada, 3° Lampo (p. 78) con esplicito richiamo alla Metafisica di Avicenna (*al-Shifâ*). Interessante è quanto Khomeyni precisa nel 5° Lampo appoggiandosi ancora una volta a *Cor.*, 57,3 (Egli è il primo e l’ultimo, l’apparente e il nascosto). Il processo della manifestazione, per la precisione, secondo Khomeyni non è “emanativo”, è “effusivo” altrimenti vi sarebbe differenza tra emanante e emanato, mentre l’apparente non è che Dio manifesto (in Mollâ Sadrâ lo schema è identico) con tutti i connessi rischi di panenteismo che vedremo essere schivati con la distinzione tra un’Esistenza “necessaria” ed un esistente soltanto “possibile” e limitato nella quiddità. Il concetto della presenza del Reale nel manifesto è ribadito nel 6° Lampo (p. 82) sulla scorta di Ibn ‘Arabî e illustrato alle pp. 82-83. Tornando al problema della Emanazione/Effusione, alternativa terminologica che Khomeyni avanza per superare il problema che lui stesso si è posto, Bonaud, a p. 254 in nota 288 sottolinea le tante varianti verbali proposte dai neoplatonisti islamici nell’intento di venire a capo del problema con il lessico.

<sup>240</sup> Cioè l’Intelletto Agente, del quale s’è parlato in *Storia, etc.* nel 2° capitolo di *Dopo e a Lato* nell’ambito degli sviluppi del Neoplatonismo sino al mondo islamico. Si veda in particolare p. 881 e gli Indici Analitici a p. 784 e a p. 1019 di *Storia, etc.* Il ritorno nell’unità divina (la Grande Resurrezione, termine usato anche da Khomeyni) avviene attraverso il ritorno al Profeta.

<sup>241</sup> È l’eterna esortazione presente ovunque nei trattati alchemici. La conoscenza intuitiva dello *‘arif* è una conoscenza “superiore” che va oltre la Ragione; per quanto riguarda l’Islam ne abbiamo parlato a proposito di Ibn Tufayl e Ibn Bâġġa, nonché del Sufismo, di *ittihâd* e di *ittisâl* (*Storia, etc.*, pp. 885-886); essa non può dunque essere compiutamente espressa nelle parole. Si ricorderà che questo tema alchemico perdura in occidente e giunge al Romanticismo, del quale fonda la dottrina che è stata ampiamente illustrata.

<sup>242</sup> Ci sono due passaggi che lasciano intendere una sorta di “vicinanza” (come in Mollâ Sadrâ) dello *‘arif* al Profeta e all’Imâm. Uno, riportato da Bonaud a p. 280, mostra una gradualità della conoscenza a partire dal Profeta e dall’Imâm: non tutti gli uomini possono giungere alla perfetta comprensione, salvo il Profeta e gli Imâm e “coloro che sono istruiti da lui”, *scil.*, dal Profeta. L’altro (Bonaud p. 479, cfr. *Adab al-Salat*, ed. cit. *infra* in Bibl., p. 316) parla di un ritorno in Dio tramite il ritorno all’Uomo perfetto che è il Nome supremo e l’Intelletto Universale. Si veda questa collocazione ontologica in Bonaud, p. 483. Inoltre (Bonaud, p. 481) si evoca una “*élite* dell’umanità” il cui viaggio giunge “nel cuore del mondo dei nomi divini”. L’argomento è certamente spinoso in un cosmo neoplatonico tutto continuo e contiguo, e non si ha mai impressione di chiarezza.

<sup>243</sup> Algar, *La fusione, etc. cit.*, p. 2 è convinto che la chiarezza delle posizioni politiche di Khomeyni sia connessa alla sua sapienza di *‘arif*, sia cioè una testimonianza dello *af‘al* (percezione dei misteri degli atti divini) nella politica. Martin (cit., p. 45) dà una propria versione dell’unione dello *‘arif* e del politico in Khomeyni, ricollegandola alle doti che caratterizzano lo “Uomo perfetto”: con ciò ponendosi, magari con più eleganza, sul piano delle “grossières suppositions”.

Del resto, gli Imâm vivevano circondati da iniziati (p. 505) gente semplice con attività quotidiane da uomo comune: tali erano gli ultimi due *suffarâ* (p. 508). Esiste dunque in ogni tempo una gerarchia di “vicini all’Imâm” che è *occultato ma non assente* (ivi); questo significa che non è scomparsa “l’*élite* dei suoi fedeli” (ivi); soltanto, essi non recano un segno distintivo né sono oggetto di indicazioni ufficiali.

Conclusione inquietante nella sua esoterica vaghezza, perché ricorda le tante autoproclamazioni a Mahdî; Khomeyni però non era un autodidatta, tantomeno un ingenuo o un eretico conclamato, quindi non espresse mai simili pretese. Anime più semplici avrebbero potuto pensarle: nell’incredibile rapporto di devozione tra le masse e lui -le masse devote furono l’arma/inerme di una Rivoluzione non armata che fece disgregare un ben armato esercito- aleggia un indicibile non-detto che tuttavia si nutrì di un’abilissima sollecitazione politica. È quello che vedremo.

Khomeyni fu persona “politicamente” prudente nel senso che, pur non essendo mai venuto meno alle proprie convinzioni, fu tuttavia attento a preservarsi la possibilità di esternarle nel momento opportuno limitandosi, in mancanza di opportunità, ad esternarle in un circolo ristretto di discepoli. Non solo: fu anche attento a non agire nei modi che avrebbero potuto danneggiare l’unità del clero. Perciò, sino alla morte del quietista Borûjerdî nel 1961, rimase politicamente quiescente pur essendo le sue idee, sin da allora, radicali nell’opposizione al colonialismo e innovatrici circa il ruolo degli ‘ulamâ’.<sup>244</sup> Fu attento a crearsi una rete di seguaci e finanziatori nel mondo dei piccoli negozianti e degli artigiani del bâzâr, nonostante essi costituissero un *milieu* decisamente più conservatore dei suoi brillanti allievi dei corsi di ‘*irfân*, tra i quali vanno ricordati Mutaharî e Muntazerî.<sup>245</sup>

Come sottolinea fermamente Algar (*La fusione, etc.*, cit.) non si deve pensare ad un successo frutto di particolare astuzia politica; la sua perspicacia, sostiene Algar, fu dovuta al radicamento delle sue convinzioni politiche nei suoi “viaggi” spirituali di ‘*arîf*, che gli consentirono di inserire la propria scelta politica all’interno di una visione ben più ampia, per così dire “ontologica”. Il suo ritorno al significato ontologico dell’Islam gli aveva insegnato che l’etica islamica non poteva essere separata dalla rivoluzione (ivi, p. 3). Nota anche Algar (ivi) che perciò Khomeyni si dedicò alla formazione etica e spirituale dei propri allievi, e che queste lezioni, raccolte nel testo sul “grande *jihâd*”,<sup>246</sup> non per caso furono tenute *dopo* la comparsa del suo proclama sul *velâyât-e faqîh*.

Prima di arrivare a parlare di questo famoso testo, è bene tuttavia iniziare a prendere contatto con il Khomeyni “politico”, un’attività che per lui si apre dopo la scomparsa di Borûjerdî.<sup>247</sup> Il 1962 vide una serie di duri interventi contro il governo dello Shâh a proposito della riforma agraria introdotta su pressione U.S.A., e contro le nuove norme per le elezioni provinciali che escludevano il precedente obbligo di dichiarare la propria appartenenza religiosa. Khomeyni attaccò frontalmente lo Shâh denunciandone il totale asservimento agli interessi degli U.S.A., della Gran Bretagna e di Israele.<sup>248</sup> I discorsi di Khomeyni si tenevano alla Fayziya Madrasa che, per conseguenza, fu brutalmente assalita dalle forze dello Shâh con spargimento di sangue. Seguirono manifestazioni popolari; Khomeyni fu invitato a mettersi al riparo a Najâf, ma lui rifiutò (*Kawthar*, vol. 1, cit., p. 119).

I discorsi riportati da Algar in *Islam and Revolution*, cit., (una piccola quantità, ma mi fermo a quelli)<sup>249</sup> perché il mio interesse è soltanto esaminare la tecnica argomentativa di Khomeyni che si ripete sempre eguale per oltre quindici anni sino alla Rivoluzione) iniziano con una dichiarazione rilasciata nel quarantesimo giorno<sup>250</sup> dall’assalto. Vediamo ora di analizzarne i temi.

Khomeyni, con riferimento alle ragioni dell’aggressione, dice: “il nostro crimine fu difendere *le leggi dell’Islam e l’indipendenza dell’Iran*” (p. 174). Il corsivo è mio (come tutti i successivi) e vuol mettere in evidenza l’operazione politica retoricamente sostenuta dall’unione -scontata- degli interessi religiosi e nazionali. La dose è rincarata ricordando i morti e i feriti, e il rifiuto degli ospedali di prestar loro le cure. Se questa è opera dello Shâh, commenta, possiamo dire le preghiere dei defunti “per l’Islam, l’Iran e la legalità” (p. 175). L’unità di Islam e Iran è così ribadita, e lo è ancora una terza volta a p. 176.

Nel discorso del 3 Giugno 1963, ricordando l’attacco alla madrasa, retoricamente sottolinea che quegli studenti erano poveri e non certo dei parassiti sociali, mentre gli aggressori erano dei ricchi e dei parassiti: il tema religioso passa così unito a quello sociale, la difesa della religione alla difesa dei poveri. Segue un ammonimento allo Shâh: il popolo sarà grato quando i padroni dello Shâh decideranno di farlo andare via. Qui il

<sup>244</sup> Cfr. Algar, *La fusione, etc.*, p. 2.

<sup>245</sup> Si veda Martin, cit., p. 48. L’impressione che se ne ricava è la capacità politica di Khomeyni di raccogliere intorno a sé disparati motivi di dissenso (economico, sociale, religioso) mostrando che essi avevano un’unica causa, la sudditanza dei Pahlavî agli U.S.A., e un unico rimedio, il ritorno alla visione sociale dell’Islam, quindi anche il rinnovamento del clero. Khomeyni fu certamente un modernizzatore, e non fu casuale la larga partecipazione femminile alla Rivoluzione.

<sup>246</sup> Cfr. Khomeyni, *The Greatest Jihâd Combat with the Self*, [www.en.imam-khomeini.ir](http://www.en.imam-khomeini.ir).

<sup>247</sup> Tutti i discorsi politici di Khomeyni sono raccolti nei 3 voll. di *Kawthar* ([www.en.imam-khomeini.ir](http://www.en.imam-khomeini.ir))

<sup>248</sup> Per queste date cfr. i discorsi e le loro relative collocazioni su *Kawthar*, vol. 1, pp. 43-116; per il ruolo di Israele a sostegno del regime e della sua polizia (la famigerata SAVAK) cfr. H. Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Revised and Expanded Ed., Oneonta, Islam Publ. Intern., 2001, *passim* (l’argomento è affrontato con precisi riferimenti).

<sup>249</sup> Il *velâyât-e faqîh* giunge nel 1971 come elaborazione di lezioni tenute a Najâf negli anni dell’esilio, e sarà esaminato a parte in seguito.

<sup>250</sup> I quaranta giorni scadevano il 2 Maggio e Khomeyni tenne nell’occasione un discorso d’accusa verso lo Shâh (*Kawthar*, cit., pp. 117-139; la data è quella). Algar porta la data del 3 Aprile per questo testo.

tema religioso/sociale diventa nazionale, indipendentista: lo Shâh è soltanto il servo di padroni stranieri che sfruttano il Paese. Le diverse componenti della rivolta iraniana appaiono così abilmente unificate: segue infatti (p. 178) un appello alla Nazione.

Poi, il paradosso retorico: meglio piuttosto l'occupazione straniera che non lo Shâh (p. 179) seguito da un abile artificio fondato su un paralogismo: la SAVAK vieta di parlar male di Israele e di parlar male dello Shâh. Forseché la SAVAK considera lo Shâh un Giudeo? Nella sua paradossalità l'effetto subliminale è certo. Poi ancora una previsione -lucida come tante altre e avveratasi puntualmente- che serve ad esortare i più timidi: gli amici dello Shâh sono soltanto opportunisti, lo abbandoneranno se lo vedranno in pericolo. Tradotto: il regime è debole, abbiate fiducia.<sup>251</sup>

Il 27 Ottobre del 1964, Khomeyni tenne il discorso che gli costò l'esilio, prima in Turchia, poi a Najâf sino al 1978, infine a Parigi da dove diresse la Rivoluzione e tornò trionfatore in Iran nel Febbraio 1979, accolto da milioni di fedeli. L'occasione era stata la concessione, fatta dallo Shâh, della totale immunità giudiziaria sul suolo iraniano per decine di migliaia di cittadini statunitensi ivi presenti e operanti in diversi settori vitali del Paese. In cambio era stato concesso all'Iran un prestito di 200 milioni di dollari, utili agli interessi privati dello Shâh ma a condizioni assai onerose per il Paese. Di fronte all'enormità del fatto politico, Khomeyni si domanda (p. 182): che cosa possiamo fare noi studiosi della religione? Scivola così nel discorso, come una sorta di *fait accompli*, che il clero è il difensore degli interessi del *popolo iraniano*. Altre ipotesi non si danno, ogni altra forma di possibile opposizione scompare.

Su questo punto ribadisce subito: avete visto, lo Shâh ci teme e *perciò* vuole annientarci (p. 183). Dunque la politica anticlericale dello Shâh è dettata dal timore; ma perché teme il clero? Perché ha influenza e la userà per non permettere che l'Iran sia schiavo degli U.S.A., dei loro interessi contrari a quelli dell'Iran, come pure per non consentire che Israele ricavi dal suo appoggio allo Shâh; non permetterà quindi il saccheggio dell'Iran. Seguono punti di esclusivo interesse religioso relativi ai costumi che vengono dall'occidente; il discorso religioso e quello politico sembrano così saldarsi con un chiaro appello ai tradizionalisti. Si noti: nazionalismo, tradizionalismo e rivendicazione sociale sono tre motivi *diversi tra loro* della protesta iraniana sotto i Qâjâr: Khomeyni li riunisce sotto un'unica ideologia, quella di un clero rivoluzionario.

Per ciò, se i religiosi avranno influenza, non permetteranno agli U.S.A. di raggiungere questi scandalosi obiettivi, caceranno gli U.S.A. dall'Iran (p. 184); essi faranno il bene della nazione così come lo Shâh ne fa il male. Poi, uno scatto popolare: ieri baciai le mani ai *maraji*, oggi le bacio ai *tullab* (gli studenti religiosi, che lo seguono) bacio le mani al droghiere (appello al *bâzâr*). Segue un discorso tutto *politico, sociale, economico e indipendentista*, nel quale il malgoverno è accusato di voler distruggere l'Islam; dunque non soltanto l'Islam è il buongoverno, ma è politica, società, economia e indipendenza (p. 185).

Il discorso procede: in fondo lo Shâh non è che uno strumento degli U.S.A.; e *contrario*, il clero shî'ita -odiato dallo Shâh- e il popolo iraniano -depredatao dagli U.S.A.- si identificano a loro volta. Questa identificazione ha peraltro una radice storica; Iran e Shî'a, lo abbiamo già visto, costituiscono il fattore identitario indissolubile; essa tuttavia ci mostra un Khomeyni che fa *un discorso religioso collocato entro uno Stato*, un fattore di grande modernità. Anche se il pensiero di Khomeyni andrà sempre a tutto l'Islam, shî'ita non iraniano e sunnita, esso è destinato a realizzarsi in Iran, perché nasce in una logica che è *già* iraniana.

Si scivola così verso una conclusione logica *retoricamente* evidente: gli 'ulamâ' illuminano il popolo, il popolo, per conseguenza, protesta contro il Governo; perciò gli 'ulamâ', per il Governo, sono dei traditori: ma non sarà che è il Governo a tradire il Corano? Sì, sono loro i traditori e non *ci* (chi? il clero? il popolo? o entrambi identificati tra loro?) rappresentano. Segue il ricordo di Nûrî nel 1906 e l'invito a una *concreta* azione rivoluzionaria.

I discorsi di Khomeyni sono interessantissimi: c'è in essi una logica retorica che non è quella sillogistica, si potrebbe dire che egli proceda per entimemi (i concetti "predicabili") riuscendo a dare per scontato ciò che è viceversa da dimostrare, polarizzando su pochi e precisi soggetti e su radicali opposizioni, l'analisi di situazioni che dovrebbero essere individuate nella complessità delle cause.

Khomeyni introduce sempre le seguenti coppie di opposti: indipendenza nazionale/soggezione coloniale; eguaglianza sociale/diseguaglianza sociale; libertà/tirannia; e le riconduce ad *un'unica coppia generale di opposti*, Islam/occidentalizzazione che a sua volta si risolve, sul piano dell'azione, ad *una ben precisa antitesi*: Rivoluzione /Shâh. In questo modo egli coglie i differenti campi di sofferenza e di ribellione presenti nel Paese e offre loro una precisa ideologia unificante, la Rivoluzione islamica.

Prendiamo a nuovo esempio la lettera (ovviamente, non un documento privato) che egli invia al Primo Ministro Hoveyda dall'esilio di Najâf (1967). Ad apertura, Khomeyni si dichiara esiliato a causa della propria opposizione al colonialismo U.S.A. (Algar, cit., p. 189);<sup>252</sup> sottolinea poi l'opulenza dei ricchi in rapporto all'indigenza dei poveri, l'asservimento agli U.S.A. e a Israele e il mantenimento di questa situazione per mezzo della tirannia e della corruzione (pp. 190-191); poi, in un rapido passaggio del testo (p. 191) coniuga corruzione

<sup>251</sup> Per questo discorso Khomeyni fu arrestato e condotto a Tehran; ne conseguirono manifestazioni represses con centinaia di morti. Le forze dello Shâh aprirono il fuoco contro cittadini inermi; Khomeyni fu poi rilasciato con il pretesto che avrebbe ritrattato le proprie posizioni: un falso, come fu evidente non appena Khomeyni riebbe la parola.

<sup>252</sup> Si tratta dell'opposizione (cfr. *supra*) alla concessione dell'immunità ai cittadini U.S.A. sul territorio iraniano, imposta dagli U.S.A. e accettata dallo Shâh per suoi propri interessi.

e disonestà con l'irreligiosità del regime. Di qui l'incoraggiamento ai propri seguaci: *lo Shâh è un tiranno perché è debole*, il Paese non è con lui.

C'è da dire che questa è una delle tante previsioni di Khomeyni destinate a realizzarsi e che a Khomeyni si deve attribuire una lucida visione politica, frutto delle proprie convinzioni ontologiche: un caso particolare fu la famosa lettera a Gorbaciov, oggetto di citazione per la quasi totalità degli studiosi. Su quella, torneremo.

Restando alla lettera ad Hoveyda, ecco quindi che gli 'ulamâ' diventano i difensori del popolo iraniano, e questo spiega l'attacco brutale alla *Fayziya*. Si noti: i discorsi di Khomeyni sono circolari, partono da un episodio e conducono sempre al medesimo tema universale, la retorica politica si impadronisce della puntualità del singolo episodio: gli 'ulamâ' sono l'ostacolo al colonialismo, *perciò* sono i difensori del popolo iraniano *perché* popolo iraniano e Islam shî'ita si identificano e *perciò* l'Islam (shî'ita) si identifica con il buongoverno.<sup>253</sup>

Non manca poi la difesa dei *bâzârî* rovinati dagli interessi occidentali veicolati da Israele, difesa che viene coniugata con quella della tradizionale cultura iraniana perché l'attacco occidentale colpisce al tempo stesso *gli interessi e la cultura* dell'Iran (p. 192). Tradotto dal subliminale: gli interessi dell'Iran possono essere difesi soltanto dal clero shî'ita, quindi *soltanto il clero potrà guidare una rivoluzione*.

Il 1969 è l'anno nel quale Khomeyni tiene a Najâf le lezioni sul *velâyat-e faqîh* che verranno pubblicate agli inizi degli anni '70 e nelle quali prende forma definitiva l'opposizione *di principio* alla permanenza del regime pahlavî. Nello stesso anno la sua opposizione si concentra anche sulla decisione di Muhammad Reza, decisione ridicola e pacchiana ma frutto di precisi intenti -peraltro autolesionisti- di celebrare i 2500 anni dell'Impero achemenide, di fatto un tentativo insensato e perdente di sradicare l'Islam dall'Iran. Khomeyni rilascia a Najâf una dichiarazione che Algar riporta alle pp. 200-208.

L'apertura, dopo il richiamo alla difficile situazione dell'Islam, si articola sulla contrapposizione tra il popolo iraniano nell'indigenza e lo Shâh che sperpera nei propri festeggiamenti, e poiché sembra si sia avvalso di ben remunerati consulenti israeliani, il discorso scivola facilmente sui lutti arrecati da Israele al mondo islamico (p. 201). Il pezzo forte viene dopo (p. 202). Lo Shâh ha costituito un autentico disastro per l'Iran così come tutti i Sovrani hanno costituito un disastro per l'Iran sin dai tempi di Gengiz Khân e di Timûr (alluso senza essere nominato con l'episodio delle piramidi di teschi). Perciò l'Islam si oppone a qualunque forma di monarchia.

Il processo deduttivo non ha nulla di logico, è un paralogismo, però è efficace nell'evocare *la similitudine* (anche perché inserisce Muhammad Reza, servo degli U.S.A., nell'elenco dei dominatori *stranieri*); si tratta dunque di un tipico entimema tuttavia *retoricamente* persuasivo, perché il popolo iraniano può toccare con mano la propria sofferenza e il risentimento prevale quindi sull'analisi logica della costruzione verbale. A questa situazione può costituire rimedio soltanto la creazione di uno *Stato islamico*.

Come può tuttavia l'Islam operare il cambiamento? *La religione non è star seduti a discettare sui dettagli della Legge coranica;*<sup>254</sup> la religione è *testimonianza*, va *messa in opera*. Il discorso sembra poi spostarsi altrove, sulla triste situazione dei *bâzârî*, sulla figura dello Shâh come marionetta degli occidentali, ma siamo in presenza soltanto di una diversione tattica, ecco infatti che torna sul ruolo *politico* dell'Islam: "sin dall'inizio della storia i profeti e i religiosi hanno sempre avuto il dovere di lottare contro i sovrani e i governi tirannici"; gli esempi risalgono a Mosè, e Husayn incitava alla rivolta contro il Sovrano. Si noti che la politicizzazione di Karbalâ' era stato un *tópos* anche di Sharî'atî, ma questo non è un arbitrio: Husayn faceva politica, divenne un emblema religioso poi.

Tutta la prima Shî'a lottò contro i tiranni (p. 205); gli iraniani non debbono dividersi (allusione alle altre opposizioni, quella liberale e quella comunista, che sono divisive, non unificanti come l'Islam). Soltanto così vinceranno (ivi) e il clero, con i suoi 150.000 religiosi può costituire la forza decisiva. Da questo punto il discorso torna a lungo sul carattere rivoluzionario della Shî'a e poi di nuovo sull'etica, sulla quale non c'è da disquisire, in base alla quale si deve agire, innalzando la voce degli oppressi.

Qui, con un nuovo espediente retorico, Khomeyni ricorda -sembra quasi un inciso, ma è il soggetto del discorso- lo "abominevole festival" (i 2500 anni dell'Impero achemenide) e le sue "scandalose stravaganze" come espressione di manifestazione di disinteresse e contrapposizione alle esigenze degli oppressi. Infine, l'invito perentorio al clero affinché si prenda le proprie responsabilità e l'ammonimento al mondo: lo "abominevole festival" non ha nulla a che vedere con il popolo iraniano, i Musulmani non devono parteciparvi e debbono opporsi. Con ciò siamo tornati all'occasione del discorso, ma è appena il caso di notare che esso ha fornito a Khomeyni la possibilità di tenere *un discorso politico involupato in un contenitore religioso*.

Si noti tuttavia un aspetto ideologico usualmente sottaciuto, che ne emerge *e contrario*: la separazione tra politica e religione, tanto cara all'ideologia di Occidente, è *strumentale all'assolutizzazione del momento*

<sup>253</sup> Si segua il dipanarsi della logica retorica della lettera a p. 191.

<sup>254</sup> Questo punto è sempre stato fondamentale per Khomeyni, la religione è testimonianza, quindi è essenzialmente *politica*. Khomeyni ha sempre criticato, anche con durezza, la tradizionale logomachia dei vecchi 'ulamâ'; non per nulla il suo seguito, oltreché tra i suoi allievi di Qum e Najâf, fu tra i giovani 'ulamâ' insofferenti della stagnazione nella quale vegetava da troppo tempo il quietismo dei grandi 'ulamâ' (e preoccupati per il proprio futuro). In questo senso la posizione di Khomeyni (che fu osteggiata a Najâf anche dopo la vittoria) fu *rivoluzionaria* nella ricerca di uno spirito *originario* della Shî'a, del suo anelito a un "mondo di Giustizia".

*economico, astratto da quello etico* (l'etica -se così può dirsi- del "libero" mercato è aneticità saducea e calvinista) e da quello sociale, è alla radice dell'astratto *homo œconomicus*, è il neo-paganesimo della rinata Ragione cosmica assolutamente estranea alla ragion d'essere del Dio testamentario; è la *teodicea applicata agli esiti, sempre revocabili in dubbio, del pólemos terreno*.

Questo brevissimo *excursus* sulla tecnica argomentativa di Khomeyni, unito a quanto abbiamo visto parlando non soltanto di *'irfân*, ma di ontologie neoplatoniche in generale, circa l'indefinitività del limite tra umano e divino e l'inevitabile tendenza a trasgredirli in nome di un ordine scritto in cielo e costantemente disatteso dal disordine terreno, può essere utile, a mio avviso, per affrontare il tema principale sinora rinviato, quello del *velâyat-e faqîh*.<sup>255</sup> Il *velâyat-e faqîh* rappresenta un punto di svolta nell'opera dell'Imâm, tuttavia preceduto da un lungo periodo di elaborazione che tenterò di delineare prima di affrontare il testo.

Il primo intervento pubblico di Khomeyni con implicazioni politiche risale, come fatto isolato, agli anni '40<sup>256</sup> e fu scritto come confutazione di un testo antireligioso apparso poco tempo prima. Nella sua replica, Khomeyni, tra l'altro, espresse pubblicamente le proprie idee sul governo islamico, che non erano ancora quelle del *velâyat-e faqîh* e neppure erano espressamente anti-monarchiche, al contrario. Ciò che Khomeyni invocava era un'attività legislativa sottoposta al vaglio di un'assemblea di 'ulamâ' che ne garantissero la compatibilità con la Legge islamica.<sup>257</sup> In sostanza, qualcosa di analogo alle richieste di Nûrî al tempo della Costituzione.<sup>258</sup>

Vanessa Martin, *Religion and State in Khumaini's Kashf al-asrâr*, B.S.O.A.S., 26,1, 1993, ne fa una disamina accurata e ne racconta la vicenda, perché sembra che l'opera sia stata scritta su richiesta di un gruppo di *bâzârî* (p. 34). La prima affermazione di Khomeyni -indizio di una posizione ideologica che sviluppò in tutta la propria opera politica- è che minare la religione (shî'ita) è distruggere l'indipendenza dell'Iran. L'identificazione dell'Iran con la Shî'a fu la sua chiara e vincente convinzione, e il ruolo del clero viene affermato sottolineando che non tutti sono in grado di dare un'interpretazione corretta della Legge (pochi anni dopo, Khomeyni abbandonò lo *'irfân* per lo studio degli *usûl*).

Perciò i *fuqahâ'*, che non si oppongono, in principio, al governo di un *sultân*, hanno tuttavia l'obbligo di controllare che egli eserciti il buon governo. Tenendo conto della vasta gamma di opinioni sempre espresse dagli 'ulamâ' (la Martin torna al periodo *qâjâr*) questo significa che, fuori dalla scontata denuncia di un Governo che non sia dell'Imâm, e tenuto conto che un Governo è pur necessario, si possono creare posizioni che vanno dal disinteresse per la politica, alla collaborazione con il Governo. La posizione di Khomeyni è considerata dalla Martin come "accomodante", tradizionale e maggioritaria tra gli 'ulamâ'; nonché in contrasto con quella del *velâyat-e faqîh* (p. 38).

Ciò non toglie che un governo migliore sia possibile in vista di contrastare l'occidentalizzazione, a tal fine Khomeyni propone un Parlamento costituito da soli religiosi, oppure un'attività legislativa sottoposta al controllo dei *fuqahâ'* (vedi sopra). La differenza tra l'ipotesi di Khomeyni e le idee di Nûrî nel 1907, è che questi supervisor religiosi avrebbero un ruolo attivo, non puramente passivo come allora (p. 39); non la compatibilità delle leggi con la Shari'a, ma leggi che si richiamino alla Shari'a (p. 39) ciò che tuttavia non significa che gli 'ulamâ' siano chiamati a prendere direttamente il governo (ivi).

Di fatto, benché Khomeyni sembri influenzato dalla dottrina di Narâqî, non c'è un riferimento diretto all'assunzione, da parte degli 'ulamâ', del ruolo di successori dell'Imâm come espresso nel *velâyat-e faqîh*, non c'è un programma politico del genere; "coloro che hanno il potere", ai quali si deve obbedire, restano soltanto gli Imâm, gli 'ulamâ' non ne sono i successori (p. 40). Inoltre, nota sempre la Martin a p. 43, Khomeyni sembra pensare l'Iran nei termini del *Paese* iranico, non nei termini di uno *Stato* iranico; forse, dice a p. 45, questo è soltanto un passo verso le formulazioni successive, ma per ora il ruolo degli 'ulamâ' è soltanto pensato come un ruolo di supervisione, non di governo. Sin qui la Martin.

Le differenze esistenti tra il *Kashf al-asrâr* e il *velâyat-e faqîh* vanno tuttavia comprese alla luce di un'evoluzione *politica* di Khomeyni in rapporto al mutare delle circostanze, perché, se tra i due testi c'è un radicale mutamento, questo può essere sintetizzato con le parole di Goudarzi e Lashaky:<sup>259</sup> nel primo testo il

<sup>255</sup> Per il testo del *velâyat-e faqîh* mi avvalgo della traduzione di Algar in *Islam and Revolution*, cit. La stessa traduzione figura sul sito della International Affairs Division (Islamic Government, [www.iranchambers.com/rkhomeini/...../velayat\\_faqeh.pdf](http://www.iranchambers.com/rkhomeini/...../velayat_faqeh.pdf)); tuttavia l'inserimento di ulteriori note al testo senza interventi correttivi nella loro numerazione nel testo originale, causa grande confusione allorché una nota rinvia ad altra nota precedente. Per questa ragione faccio riferimento alla paginazione di *Islam and Revolution*, facendo però attenzione ai molti errori di stampa contenuti nella sua trascrizione sul web.

<sup>256</sup> Il testo fu pubblicato senza data, le valutazioni relative sono perciò vaghe e leggermente diverse; in linea di massima si ritiene che sia databile tra il 1943 e il 1945. Algar (*Islam and Revolution*, cit., p. 169) che ne riporta un breve estratto, lo data al 1941, cioè al momento immediatamente successivo alla deposizione di Reza Shâh ad opera degli Inglesi; tuttavia, in *Religious Forces in XXth Century Iran*, cit., lo data al 1944.

<sup>257</sup> Cfr. P. Abdolmohammadi, cit in Bibl. a p. 1341 di *Storia, etc.*, pp. 90-91; Algar, cit., pp. 169-173. Algar dà tuttavia un giudizio più reciso in *Breve biografia, etc.*, cit., dove sostiene che la monarchia può essere legittimata soltanto nell'impossibilità di stabilire un governo "migliore". Lo stesso in *Religious Forces, etc.*, cit., a p. 752. In *The Roots, etc.*, cit., pp. 53-54, legge nel testo dell'Imâm un attacco frontale al regime del decesso Reza Shâh. Le interpretazioni del pensiero di Khomeyni nel *Kashf al-asrâr* sono dunque diverse; se ne trovano elencate alle pp. 83-84 di Y. Matsunaga, *Revisiting Ayatollah Khomeini's Doctrine of Wilâyat al-Faqîh (velâyat-e faqîh)*, Orient, 44, 2009.

<sup>258</sup> Sostanzialmente la stessa lettura in Goudarzi et. al., cit, pp. 72-75 *en passant*.

<sup>259</sup> M.R. Goudarzi & A.B. Lashaky, *What is an Ideal Islamic Government? Transformation of Ayatollah Khomeini's Governmental Theory*, Asian Social Science, 9,17, 2013.

problema è *come* si dovrebbe governare, nel secondo è invece *chi* dovrebbe governare (p. 162). Nei quasi trenta anni che intercorrono tra i due testi, infatti, molto è cambiato.

Nel *Kashf al-asrâr* l'oggetto della critica -che non è il principale oggetto del testo- è il governo dispotico e secolarista di Reza Shâh, la critica è condotta tenendo a mente le tradizionali dottrine del clero *usûlî*, la monarchia non è considerata, in principio, illegittima: non più di quanto lo sia, per la Shî'a, ogni Governo che non sia dell'Imâm, perché un Governo, anche illegittimo, è per l'Islam sempre preferibile all'anarchia. Al tempo del *velâyat-e faqîh*, viceversa, Khomeyni, attivo in politica dopo la morte di Borûjerdî, è già un *leader* carismatico entrato in rotta di collisione con uno Shâh che sembra voler eliminare l'Islam dalla scena iraniana, e che lo ha costretto all'esilio. Non soltanto: Muhammad Reza è uno Shâh che è riuscito a crearsi una forte opposizione sociale e nazionalista in un Paese sempre più dominato dagli interessi U.S.A. e Khomeyni, dopo la piega assunta dal Governo con l'inizio degli anni '60, ha compreso, per dirla con le parole di Arjomand,<sup>260</sup> che per il clero si è aperta la via di una grande espansione come guida di una cordata contro l'imperialismo occidentale e -al tempo stesso- di lotta per la propria stessa sopravvivenza.<sup>261</sup>

È venuto dunque il momento di affrontare il *velâyat-e faqîh*, ciò che intendo fare nello stesso modo con il quale ho esaminato prima alcuni discorsi: ritengo infatti che, per rispondere agli scopi preposti a queste note, sia essenzialmente necessario esaminare la logica e la retorica argomentativa del testo, per i riferimenti al quale cfr. la nota 255 *supra*.

Il testo si articola con molta consequenzialità (indipendentemente da ogni altra considerazione, Khomeyni procede per ragionamenti serrati e concatenati) in quattro parti: una *Introduzione* seguita dai tre punti sostanziali del programma politico, cioè la *necessità*, la *forma*, e il *programma per la realizzazione*, del Governo islamico. Si deve poi ricordare che esso è il frutto di lezioni tenute a Najâf. Per conseguenza la scrittura si svolge come un discorso, e come tale va compresa nella veemenza e nelle pause che si alternano.

L'*Introduzione* (pp. 27-39) è importante sul piano retorico, perché ha la funzione di creare nel lettore la predisposizione ad accettare emotivamente, più che non razionalmente, gli sviluppi del discorso, che si apre con l'affermazione apodittica di ciò che dovrà essere razionalmente dimostrato: il Governo del *faqîh* emerge da un immediato assenso, e non necessita di essere dimostrato a chi abbia chiaro che cosa sia l'Islam. Segue un'altra affermazione storicamente generica -come tale difficilmente sostenibile nella sua genericità- che tuttavia, per un Musulmano, collega gli eventi di Medina, la memoria storica e l'esperienza, a situazioni mediorientali attuali: l'Islam ha sempre dovuto combattere contro i Giudei. Le due affermazioni non hanno alcuna correlazione logica ma costituiscono un esordio destinato a far presa, tant'è che ad esse segue immediatamente il ricordo delle Crociate. Il risultato è che la prima, indimostrata affermazione, resta come ineludibile premessa, *conditio sine qua non*, per un lettore/ascoltatore musulmano. Uso le due alternative perché, come detto, la scrittura si svolge come un discorso e questo è uno dei segreti della sua efficacia.

Le Crociate, evocando l'Occidente, costituiscono un ottimo ponte per il passaggio successivo: l'orientalistica, scienza occidentale al servizio dell'imperialismo, dà ai Musulmani un'idea errata dell'Islam (p. 28). Se si evitasse questa banalizzazione che fa di tutti gli orientalisti un fascio, si potrebbe comunque dire che l'idea errata viene data anche agli occidentali, purtroppo.

A questo punto però il discorso si fa subito politico, e coglie in pieno il senso dell'Islam originario, conservato nella pancia della "ortodossia" duodecimana come ricordo delle origini e del cosiddetto *ghuluww*: l'Islam è rivoluzione ed è una visione *della società*. Segue il richiamo al Corano e agli *ahâdîth* a conferma della natura *sociale* della religione islamica. Segue poi molta retorica sulle passate glorie dell'Islam, quando gli occidentali erano dei barbari, e di nuovo un attacco, ora non soltanto all'Occidente *ma anche al clero quietista e tradizionalista* che ignora il primato della politica nella religione islamica (p. 30); per conseguenza non può che emergerne una critica al passato, quando l'Iran si dotò di codici di origine europea. Infine, il punto politico centrale: l'Islam non riconosce l'istituzione monarchica ereditaria.

Il discorso procede divagando sulla scorta delle premesse in toni anche francamente semplicistici, ma di facile consenso populista sui vantaggi *pratici* della shari'a rispetto alla complicata legislazione importata; si fa poi più generale includendo il problema dell'istruzione, con la denuncia dello stato di *colonizzazione culturale* del quale l'Iran è stato oggetto. L'imperialismo è, in tal senso, corruttivo (p. 35) e ha per effetto lo sradicamento dell'Islam: *questo è il piano imperialista per far sì che l'Iran non abbia un proprio Governo* (p. 36).

Con questa lunga premessa, costruita in modo da suscitare *consensi di diversa origine*, il circolo si chiude attorno alla domanda: chi può essere il successore del Profeta? (ivi). È implicito che la risposta a questa domanda costituisca la soluzione ai problemi sociali e nazionali dell'Iran; ciò consente quindi di entrare nei

<sup>260</sup> *The Turban for the Crown*, cit. in Bibl. A p. 1341 di *Storia, etc.*, p. 72.

<sup>261</sup> Y. Matsunaga, cit., ritiene piuttosto che le idee del *velâyat-e faqîh* fossero già presenti nel *Kashf al-asrâr* (pp. 84-85). In effetti, la concezione del governo del giurisperito è qualcosa in divenire secondo le circostanze; il suo approdo, il mandato "assoluto" (*velâyat-e motlaqeh-ye faqîh*) avverrà nel 1988 quando si affermerà il diritto dello Stato islamico a sospendere le stesse normative religiose (la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio) qualora ciò sia necessario per il bene della comunità islamica, condizione indispensabile per la preservazione della comunità stessa. Con Khomeyni l'Islam diviene *innanzitutto* politica (cfr. *Sayfe-ye Imâm*, vol. 20, pp. 426-427) ma ciò non deve stupire: la concezione dell'Islam da parte di Khomeyni è sempre stata questa; la religione si testimonia, un fatto che l'Occidente ha *perduto la capacità* di capire. Nota Algar, nella sua Introduzione al testo (p. 14) che per Khomeyni spiritualità e misticismo non furono la premessa al quietismo, costituirono al contrario il radicato fondamento di convinzioni che avevano come naturale esito l'impegno socio-politico. Sull'istituzione del mandato "assoluto" del *faqîh* nel 1988, cfr. anche Arminjon, *Chiisme et État*, cit., pp. 276, sgg.

dettagli “tecnici” (giuridici, teologici) della questione, posto che il Profeta non avrebbe completato la propria missione se non avesse nominato altri a succedergli nell’effettiva messa in atto della Legge da lui annunciata (p. 37); infatti il Profeta nominò alla propria successione gli Imâm. È appena il caso di notare che questo è il fondamento della Shî’a, un problema di *fede* il cui reale fondamento *storico* risale alle sole affermazioni dell’antico “partito di ‘Alî”, una vicenda *politica*.

Le ultime due pagine dell’*Introduzione* lasciano infine l’analisi per l’esortazione a presentare l’Islam quale esso realmente è, a contestare quindi la separazione della religione dalla politica e a rifiutare, per conseguenza, l’accusa di politicizzazione della religione, perché “il Profeta fu anche un personaggio politico” (p. 39).

Questa *Introduzione*, che è retoricamente importante e attentamente concepita, realizza tre obiettivi. Il primo è riscaldare gli animi e predisporli all’assenso: le affermazioni che vi sono presenti, benché discutibili, sono tuttavia capaci di avere una presa immediata sulle diverse componenti del malcontento. Il secondo è quello di fornire spiegazioni semplici e accessibili della situazione presente di sfruttamento coloniale, operato tramite la monarchia, eternizzando ideologicamente il contrasto tra “Islam” e “Occidente/Giudaismo”. Il terzo è avocare all’Islam l’ideologia della liberazione *sociale e nazionale*; fare cioè dell’Islam ideologizzato, e non di altre ideologie (socialiste, nazionaliste) la chiave di volta per il riscatto. Tutti gli aspetti del malessere vengono dunque ricondotti ad uno soltanto, all’esigenza di stabilire la Legge islamica quale panacea universale.

Le pp. 40-55 espongono quindi la *necessità di un governo islamico*: la consequenzialità del ragionamento è perfetta, purché si tenga conto che con ciò si dà per *dimostrato* ciò che nell’*Introduzione* si sarebbe dovuto dimostrare e si è soltanto *affermato*: tuttavia, se si “ascolta” il testo come un discorso senza soffermarsi sulla sua analisi, ciò può anche passare inosservato, e la *concatenazione retorica* degli argomenti consegue lo scopo ricercato, per l’appunto la necessità di un Governo islamico.

Il testo si riapre quindi con la riproposizione dell’Islam come dottrina per la gestione della società e con la riaffermazione che la prima preoccupazione del Profeta fu politica, come si può evincere dalla Sunna (pp. 40-41),<sup>262</sup> tanto più che egli nominò un successore (p. 41).<sup>263</sup> Si noti la tecnica argomentativa: si deduce *razionalmente* da argomenti di *pura fede*, è la tecnica *usûli* del *mujtahid* che è resa cogente, perché una scelta *politica* deve avere una propria *razionalità*, ancorché *ideologica*. Tuttavia la fede torna in campo come argomento direttamente razionale: subito dopo infatti Khomeyni afferma che, essendo la legge rivelata dal Profeta una Legge divina, essa è necessariamente valida in ogni tempo e circostanza.

Questo è un passaggio cruciale, come si nota subito dopo (pp. 41-42): se essa è valida in ogni tempo, è necessario che vi sia in ogni tempo qualcuno in grado di renderla operativa, *perciò* è necessario un governo islamico. Ciò consente a Khomeyni di affermare (p. 42) che “sia la ragione che la Legge divina *dimostrano la necessità* (corsivo mio) di ciò che fu necessario al tempo del Profeta e di ‘Alî, cioè la formazione di un Governo (*scil.*: islamico) e l’istituzione di organi esecutivi e amministrativi”. Il passaggio è straordinario, può passare per logica stringente ma è un paralogismo: la fede è diventata un prodotto della ragione.<sup>264</sup> *Questa equazione di fede e ragione è destinata a pesare su tutto ciò che seguirà*, ma è introdotta in modo tale che per l’ascoltatore già ben disposto passa impercettibilmente come un dato di fatto.

La sua certa acquisizione è scontata già subito da Khomeyni, che infatti si chiede immediatamente: è accettabile allora che già dal tempo dell’Occultazione minore (874-941) le leggi dell’Islam potessero rimanere disattese? certamente no, è l’ovvia risposta sottintesa, ma, attenzione! qui si fonda la “razionalità” -l’obbligo imposto *dalla ragione-* del *velâyat-e faqîh*. Negare l’esigenza di un Governo islamico è dunque negare la validità dell’Islam (p. 43). Si noti: un Musulmano che non approvi un Governo islamico (cioè di chi l’Islam lo conosce bene, *videlicet* degli ‘ulamâ’) *non* è un Musulmano (ivi: “implicitamente nega.....l’eterna validità della stessa fede”). Un dissidente politico diventa *ipso facto* un eretico. La logica aristotelica incontrovertibile incalza deducendo.....dalla fede.<sup>265</sup>

D’altronde -prosegue ora in modo più disteso e discorsivo il testo- la shari’a costituisce un sistema sociale completo. Anche questo dovrebbe essere dimostrato; ma passi. Khomeyni alterna argomentazioni “stringenti” con passaggi discorsivi che danno per ovvio il patrimonio culturale/ideologico (religioso) che egli ha in comune con i suoi lettori/ascoltatori, stabilendo così un afflato istintivo. La sua tecnica retorica è notevole, egli è certamente un politico assai abile, ciò che nulla toglie alla profondità delle sue convinzioni, testimonia semplicemente la sua capacità di trasmetterle.

L’argomentazione si ripete circolare in senso inverso nella seguente pagina 44: il Corano e la Sunna contengono tutte le normative necessarie ad un perfetto stato dell’uomo, per metterle in atto è necessario un

<sup>262</sup> Questo è davvero uno straordinario argomento, se si ricorda che cosa abbiamo visto in *Storia, etc.*, circa l’attendibilità *storica* della Sunna e circa la sua nascita in epoca omeyyade, dovuta ai limiti della normativa giuridica espressa nel Corano; e sulla elevazione della Sunna “profetica” (gli *ahâdith al-qudsî*) a norma divina da parte di Shâfi’î. Per un Musulmano ciò può essere argomento di fede, ma, per l’appunto, senza alcun altro fondamento se non la fede.

<sup>263</sup> ‘Alî, per la Shî’a, che è, per l’appunto, il “partito” di ‘Alî.

<sup>264</sup> Si noti l’importanza del non-detto: organi esecutivi e amministrativi, non *legislativi*; la Legge infatti c’è già, ed è quella immutabile di Dio, unico Legislatore. Questo vuoto sarà un non piccolo problema da risolvere nella *concreta* instaurazione di una Repubblica islamica.

<sup>265</sup> Che la Ragione non possa fondarsi su se stessa, del resto, lo sapeva già Aristotele: cfr. l’esergo al secondo dei *Marginalia*. Che fosse una mera tecnica lo disse già Locke. Dunque qualcosa con le proprie regole ma necessitante di un fondamento all’otio: nella Rivelazione, disse al-Ghazâlî.

Governo islamico. Con l'occasione, Khomeyni fa anche una piccola digressione esemplificativa sulla necessità delle tasse religiose, *khums* e *zakat*; su queste basi economiche, ma anche sulla *jizya* e sul *kharâdj*, sarà amministrato lo Stato islamico.

Anche qui (p. 46), Khomeyni trova il modo di inserire altre deduzioni "logiche": lo stabilimento di queste tasse "prova" che è necessario vi sia un Governo e un governante (ruler) islamico. Si noti: il "ruler" è un *individuo*, non una collegialità: questo è un fatto nuovo, è più *platonico* (il Re-filosofo) che islamico; tuttavia anche il fatto che le *tasse* islamiche "provino" la necessità di un *Governo* islamico, costituisce davvero uno straordinario esempio di ragionamento circolare.

A questo punto la leva psicologica del Governo islamico sembra divagare, in realtà tocca il punto debole delle frustrazioni: se ci fosse stato un Governo islamico "un pugno di Giudei" non si sarebbe mai installato a Gerusalemme, lo Stato islamico è stato purtroppo disatteso dagli stessi Musulmani da quando fu ucciso 'Alî e lo "Stato" (p. 47: *lapsus* voluto? lo Stato non c'era, c'era la *ummah*) non fu più stabile.

Il testo (il discorso) vira improvvisamente a p. 48: la Legge e la ragione ci impongono di non consentire ad uno Stato non islamico. L'associazione di Legge e ragione è eterogenea: la Legge è chiara, ma la ragione da dove emerge? Dalla ricostruzione "storica" della crisi dell'Islam, tutta da dimostrare e, francamente, alquanto fragile. Il passaggio è tuttavia importante, perché la concordanza di fede e ragione è il fondamento che sorregge tutta la costruzione oratoria.

Gli Stati non islamici creati dall'imperialismo e governati dai suoi servi dopo lo smembramento dell'Impero ottomano sono all'origine dell'attuale corruzione dominante e dell'ordine economico ingiusto, è necessario dunque un Governo islamico, e questo s'identifica con l'Imâmato (p. 49). Qui qualcosa non è così "logico" come sembra, anche se l'intento politico è più che giustificato dalla situazione dell'Iran. Se l'origine del male è nel colonialismo, una risposta ci deve pur essere, ma perché può essere soltanto "islamica"? e, se deve essere tale, perché soltanto l'Imâmato? l'Impero ottomano, invocato, era un Califfato! Di fatto siamo semplicemente in presenza di un programma politico, monarchico nella guida e intenti, preliminare al *velâyat-e faqîh*. Viene postulato ciò che dovrebbe essere dimostrato e che mostra sin d'ora di essere il prodotto di una *razionalità politica*, altra cosa rispetto all'apparato logico-dimostrativo che si tenta di costruire.

Qui il discorso prende dunque la piega prefissata: è giusto ribellarsi all'oppressione e l'Islam ha il *dovere* di farlo: il richiamo è ad 'Alî che "accettò questo dovere [cfr. *Peak of Eloquence (Nahjul Balagha)*, p. 314 dell'ed. cit. in Bibl. *infra*; a p. 316 del testo citato 'Alî afferma il dovere, per coloro che sanno, di opporsi all'oppressione, e Khomeyni ha sempre avanzato il paragone tra lo Shâh e Mu'awiyya]. Si noti: altre vie politiche alla rivolta (comunisti, liberali) non esistono più, dal momento che l'equazione posta è Islam=libertà. La conclusione del discorso è a p. 51, dove si dà per dimostrata e scontata questa concatenazione. "La ragione, la Legge islamica, la prassi del Profeta e di 'Alî, il supporto del Corano e delle tradizioni profetiche, indicano la necessità di fondare un Governo". Il tema è ribadito a p. 53 dove però il Governo è sostituito "oggi e sempre" da un "detentore dell'autorità" (ruler) che operi per il bene comune. Questa parte del testo si conclude ricordando il carattere sociale dell'Islam e la giustezza del suo governo.

Ha inizio qui la terza parte, di gran lunga la più corposa (pp. 55-125) del discorso, relativa alla *forma* del Governo islamico.

Il Governo islamico (p. 55) non è il Governo di una persona, ma di una Legge; è "costituzionale" nel senso che i governanti sono sottoposti a questa Legge, non nel senso comune che le leggi sono approvate dalla maggioranza (qui Khomeyni sembra confondere democrazia e costituzionalismo) perché *la competenza legislativa appartiene esclusivamente a Dio*: nessuno ha il diritto di fare le leggi. Perciò il Governo si limita a pianificare, non emerge da un'Assemblea legislativa. Naturalmente, alla prova dei fatti questa semplicistica costruzione dovette essere riveduta: la realtà ha le proprie leggi, anche se non sono divine.

Si noti che il discorso di Khomeyni, a p. 56 si fonda sulla presunzione, nient'affatto ovvia, che tutti siano consenzienti a *una* Legge, in quanto divina:<sup>266</sup> come se l'interpretazione (l'eterodossia, cioè la diversa opinione) non avesse diritto di cittadinanza nell'incircoscivibilità dei dettati profetici, e, di fatto, non fosse sempre esistita. Inoltre, poiché questa Legge è anche *eterna* (in quanto divina) e non può essere discussa (p. 57) il *potere* di attuarla fu un *dovere* per il Profeta, per 'Alî e per gli Imâm. Qui è bene fare attenzione: quando all'Imâm succederà il *faqîh* (ancora non se ne è parlato) è *ovvio*, per evidente deduzione *logica*, che un ulteriore anello del potere/dovere si aggungerà alla catena Profeta→'Alî→altri Imâm.

Seguono critiche all'amministrazione corrotta dello Shâh -una sorta di utile intermezzo- e si torna subito ad occuparsi del "ruler", il quale viene così identificato a p. 59: egli è colui che supera tutti in conoscenza; questo è infatti il fondamento sul quale gli Imâm rivendicarono il proprio imâmato.

Attenzione: gli Imâm non ci sono più, ma ci sono gli '*urafâ*' che sono così autorizzati, *per analogia*, (senza necessità di acrobazie ontologiche) ad assumere il potere: si entra nel vivo. Per governare serve conoscenza della Legge (divina) e rettitudine (p. 60); questo è un *dettato della ragione* per la natura stessa del Governo islamico (ivi). Entra in campo quindi la dottrina di Narâqî: se il "ruler" è islamico, egli deve necessariamente sottomettersi al *faqîh*, dunque i veri "rulers" sono i *fuqahâ*'. Perciò il governo è del *faqîh*, il quale deve però avere le credenziali sul piano *etico* perché, ricorda Khomeyni forzando un po' il testo

<sup>266</sup> "il corpo delle leggi islamiche..... è stato accettato dai Musulmani, che lo hanno ritenuto degno di obbedienza".

coranico,<sup>267</sup> se fosse un peccatore perderebbe il proprio diritto. Qui la forzatura non è detta ma è sottintesa: gli Imâm dovevano il proprio diritto al fatto di essere ontologicamente “impeccabili”; il *faqîh* (e lo *‘arif*) non lo sono, però.....

Questo, continua a p. 61, sono dunque le norme pensate dalla Shî’a per l’esercizio del potere tra la morte del Profeta e l’inizio dell’Occultamento; ora che siamo nell’Occultamento, che cosa si fa? abbandoniamo l’Islam? l’Islam fu valido soltanto per due secoli? Non avere un Governo islamico significa rimanere indifesi.

A p. 62 si viene al dunque. Esistono *fuqahâ’* dotati di conoscenza e rettitudine, dunque essi hanno “la medesima autorità del Profeta” a governare. *L’analogia ha reso superflua l’ontologia*, campo minato che non consente ad alcun *usûlî* di superare la critica *akhbârî*. Competenza e onestà (virtù umane e relative, ma intese nella loro assolutezza) consentono di attingere l’Assoluto: qui c’è molto dello *‘arif* -e del *sûfî*- che per raggiungere *ittihâd* o *ittisâl* (*Storia, etc.*, pp. 885-886) deve spogliarsi dell’*ego*.

È errato credere (p. 62) che il potere del Governo del Profeta e degli Imâm sia superiore a quello del *faqîh*. Certamente *le loro virtù erano maggiori*, ma questo non significa che avessero *maggiori poteri*. Si noti: il Governo è riportato al livello umano; anche se il Profeta era, ontologicamente, qualcosa di più elevato in quanto “Profeta”, nel governare gli uomini egli non poteva che governare come uomo; è dunque il governo degli uomini ad essere, in sé, qualcosa di limitato e perciò limitante.

Khomeyni precisa infatti: “Quando diciamo che, dopo l’Occultamento, il retto *faqîh* ha la medesima autorità del Profeta e degli Imâm, non intendiamo dire che lo *status* (*scil.*: ontologico) del *faqîh* sia il medesimo di quello del Profeta e degli Imâm” (p. 62). Al problema *pratico* del governo nell’Occultamento, mai risolto dalla Shî’a, risponde la soluzione *pratica* di Khomeyni che divide, per così dire, il Sacro dal profano: e tuttavia la ragion d’essere religiosa della Shî’a risiede precisamente nel colmare di sacralità il profano. La logica zoppica.

Per maggiore chiarezza riprendiamo daccapo il ragionamento di Khomeyni. La differenza ontologica non implica diverso diritto all’esercizio del potere. Da dove si deduce? Non dallo *status* ma dalla funzione, che è necessaria alla stessa difesa della Legge (della *sharî’a*). Ma il diritto al governo fu conferito al Profeta e ad ‘Alî da Dio, e questo diritto non fu più conferito ad alcuno dopo l’Occultamento. Khomeyni invoca un’esigenza *pratica*, non un argomento teologico; e tuttavia il Governo è per lui necessario per difendere la *sharî’a* che è comandata da Dio, dunque *l’esigenza pratica ha un peso teologico*.

Il ragionamento è quantomeno ambiguo e ne vediamo le conseguenze nell’esempio fornito dallo stesso Khomeyni a p. 63: il Governo del *faqîh* è razionale ed *estrinseco* (nel senso che non “fa”: semplicemente “applica” la Legge data [cfr. *supra*]); in che cosa dunque differisce dal Governo del Profeta e dell’Imâm? Il discorso è a dir poco semplicistico, perché dimentica che il *faqîh*, nell’applicare la Legge, *giudica*, non è quindi un passivo *esecutore* della Legge. E con quale sapienza giudica? con la sua, umana, che non è quella comunicata al Profeta e conosciuta dall’Imâm. C’è un certo meccanicismo nella concezione di questo Governo che deve “semplicemente” mettere in atto una Legge eterna, immobile e scritta in cielo: basta conoscerla bene, essere incorruttibili, e regnerà la Giustizia.

A p. 64 però, il problema dell’interpretazione si avverte come centrale: il *faqîh* ha la medesima autorità del Profeta e dell’Imâm, ma la sua autorità non è assoluta perché non ha autorità sugli altri *fuqahâ’*, non c’è gerarchia. Abbiamo già visto che l’autorità assoluta fu proclamata poi nel 1988.

Conscio dei problemi sollevati dalle sue ultime affermazioni, Khomeyni (p. 65) evoca un brillante paragone per sottolineare che il diritto del Governo del *faqîh* nasce altrove rispetto al diritto del Governo dell’Imâm, la differenza ontologica non è influente: Fatima aveva il medesimo *status* ontologico degli Imâm, eppure non fu giudice né governò; d’altronde, controprova e *contrario*, se il diritto a governare dipendesse dallo *status* ontologico, nessuno governerebbe: e qui porta il caso dei governanti occidentali (p. 66). Si può soltanto sottolineare che, *infatti*, per la tradizione shî’ita, anche se un Governo è indispensabile e, a certe condizioni, si può collaborarvi, tutti i Governi che non siano dell’Imâm sono, in principio, *illegittimi*.

Non starò a seguire pagina per pagina il discorso di Khomeyni, il punto nodale l’abbiamo esaminato, vedremo altri punti soltanto quando essi avranno rilevanza sul piano della logica. Così a p. 72 si afferma che per il Profeta, ‘Alî (e poi gli Imâm) fu “successore” nel senso di avere il potere di esprimere sentenze giuridiche: perciò, dopo gli Imâm, viene benissimo il *faqîh*. Veramente, si potrebbe osservare che l’Imâm aveva il ruolo di interpretare la Legge al variare dei tempi, perciò necessitava del proprio particolare *status* ontologico. Il *faqîh*, che non ha questa possibilità, diventa quindi un ripetitore del sempre eguale, un hanbalita oserei dire; oppure la sede di un giudizio umano-tropo-umano.

Khomeyni taglia il nodo a p. 73: se il *faqîh* se ne sta nell’angolo e non interviene a governare partecipando degli affari dei Musulmani, non è neppure un *faqîh*. Il suo non è un diritto, è un dovere (p. 74). A questo punto i concetti sono stati posti e le pagine sino a p. 125 costituiscono un’operazione volta a ribadirla, in buona parte con l’uso degli *ahâdîth*.

Così lo *hadîth* “i *fuqahâ’* sono i fiduciari dei Profeti” (p. 77) significa che essi non sono chiamati semplicemente ad esprimere sentenze, ma a stabilire la giustizia sociale: qualcosa di molto più impegnativo dunque, di quanto si era tentato di minimizzare poche pagine prima, allorché si stabiliva una possibile analogia tra il Profeta e il *faqîh* come *amministratori* della Legge divina. D’altronde la giustizia sociale è precisamente

<sup>267</sup> p. 60, ma si veda anche la nota 60 di Algar a p. 155.

l'obbiettivo fatto balenare da Khomeyni per la rivoluzione proposta, è lì che si scaldano gli animi. Il Governo fondato sulla Legge islamica è quindi un Governo dei *fuqahâ*' (p. 79).

Il testo prosegue su questa via, ed è evidente il punto cui vuol giungere Khomeyni: distaccare il *diritto* al governo dalla eccezionalità ontologica degli Imâm, perché ciò che conta è avere un "Governo islamico". (pp. 82-84). A tal fine egli porta ad esempio (lo ha già fatto in precedenza) il ruolo dei *suffarâ*' al tempo dell'occultamento minore, quando però un Imâm, almeno presuntivamente, c'era.

Khomeyni ricorre anche alla semantica: a p. 85 si chiede che cosa significhi "prova di Dio" (*hojjatollâh*) titolo che si conferisce, come Âyatollâh, ai grandi 'ulamâ'. Risponde, con riferimento ad un *hadîth* relativo alla trasmissione dei poteri dal Profeta ad 'Alî, che esso significa che qualcuno è designato a governare. Si noti: dopo aver introdotto a suo tempo la ragione come fondamento al Governo del *faqîh*, qui stiamo parlando di tradizioni orali opportunamente interpretate. Le tecniche dimostrative più varie si sommano sul filo della retorica pur non essendo correlabili tra loro: evidentemente siamo nella logica secondo la quale una somma di indizi equivale a una prova. Questo basta comunque per concludere (p. 87) che i *fuqahâ*' sono "la prova dell'Imâm per la gente".

A p. 90 Khomeyni torna a distinguere il doppio ruolo del Profeta come portatore della Rivelazione -dopo la quale il Musulmano, obbedendo alla Legge obbedisce a Dio, non al Profeta- e capo di una comunità al cui governo si obbedisce; in questo senso il *faqîh* ha tutto il diritto ad essere il successore del Profeta. Segue l'analisi di varie tradizioni interpretate come trasmissione del potere giuridico dagli Imâm (viventi) ai *fuqahâ*', inclusa quella del 6° Imâm che ne affermerebbe il ruolo di successori del Profeta (pp. 100-102): uso il condizionale perché il riferimento dello *hadîth* ai *fuqahâ*' è di fatto una "interpretazione" di Khomeyni.

C'è da dire che, anche in questo caso, egli si comporta più da politico che da logico: egli *sa* che il suo è un argomentare vincente presso un pubblico che attende essenzialmente un rinnovamento ideologico in vista di un nuovo Iran. Perciò il discorso prosegue accentrando sul Profeta *leader della comunità*, nel cui ricordo i *fuqahâ*' possono costituirsi a suoi eredi. A tal fine può esser utile anche un *hadîth* di dubbia autenticità (presentato come tale anche dallo stesso Khomeyni a p. 107).

Interessante notare, dopo i soliti attacchi al clero quietista, la tecnica retorica di p. 115: l'industria alimentare iraniana è stata messa in crisi dall'invasione dell'economia capitalista, che però vende cibi illeciti. *Il problema economico si trasforma in problema religioso, e per conseguenza la difesa dell'economia passa attraverso una difesa della religione.* È una tecnica retorica che abbiamo già visto e che qui spinge in direzione del Governo del *faqîh*. Il tema è ripreso a p. 116: dobbiamo (noi, il clero) prendere il potere per arrestare il saccheggio del Paese. L'accento è ormai apertamente rivoluzionario e il discorso si fa più schiettamente politico nelle pagine che seguono.

L'islam -Khomeyni lo ha sempre sostenuto- è *politica*, la separazione di religione e politica è un'ideologia occidentale che apre la via al dominio dell'Occidente, questo dominio genera miseria, è necessario reagire, gli 'ulamâ' si batteranno per la giustizia sociale perché questo è il loro dovere religioso. Tutto questo supporta la tesi del *velâyat-e faqîh* (p. 123) e con questo la discussione può considerarsi chiusa (p. 124); del resto, dice Khomeyni (ivi) "il *velâyat-e faqîh* non è qualcosa di nuovo inventato da me";<sup>268</sup> il riferimento ai precedenti corre da Muhammad Taqî Shirazî a Kashif al-Ghita, per concludersi su Narâqî. Questa parte del testo si chiude con la riaffermazione della non-novità della dottrina sulla quale si ritiene di aver detto le cose più importanti (p. 125).

Prima di passare alla quarta e ultima parte del testo, che è praticamente un appello rivoluzionario, possiamo formulare brevissime considerazioni su quanto esposto sinora. Khomeyni, con il passaggio agli anni '70 è da tempo, lo è dal 1963, il *leader* di un atteggiamento decisamente rivoluzionario del popolo iraniano; lo è per i suoi discorsi dall'Iran prima, da Najâf poi, una piccolissima parte dei quali è stata analizzata sopra.<sup>269</sup> La sua tecnica argomentativa è collaudata dal successo; ora siamo al fondamento teorico dell'ideologia rivoluzionaria e il suo discorso è, per l'appunto, ideologico. Come tale esso va considerato e, come noto, come tale esso fu vincente. Non si starà dunque a chiedere solido fondamento teologico o logica inattaccabile nel processo deduttivo. Si può certamente notare una disinvolta *nonchalance* nel far passare per sillogistici i procedimenti analogici; abbiamo già visto che la tecnica era stata collaudata nei discorsi precedenti allorché tutti i mali sociali ed economici, il colonialismo e la dittatura, erano stati ricondotti sotto l'ombrello religioso, da cui la *leadership* del clero nel movimento rivoluzionario.

Per i suoi seguaci dunque, il discorso ideologico di Khomeyni ha già un contenuto "razionale" grazie alla "ragione" più volte invocata in analogia con la fede e rischiarata con la tradizione (e col parere conforme di Narâqî); fede e tradizione divengono quindi veicoli di una ragione (della *propria* ragione) ideologicamente trasformata in Ragione.<sup>270</sup> Il fondamento logico/teologico è difficilmente adducibile (e sarà contestato dallo stesso clero)<sup>271</sup> ma quel che conta è averlo retoricamente addotto e posto come premessa alla soluzione politica di una situazione sociale insostenibile.

<sup>268</sup> Si vedano, per questi due protagonisti, le note 157 e 158 di Algar a p. 162.

<sup>269</sup> Per la loro totalità si rinvia comunque a *Kawthar*, cit.

<sup>270</sup> È il processo di formazione dell'ideologia che abbiamo più volte osservato e descritto a proposito della Ragione occidentale.

<sup>271</sup> Per questa ragione ritengo non appropriato definire "clericale" la Rivoluzione. Certamente il clero la guidò, ma fu quella parte del clero seguace di Khomeyni, composta da gran parte del clero minuto e dei giovani per i quali la Rivoluzione aveva il significato apertamente

Veniamo ora alla parte conclusiva del testo (pp. 126-149) al *Programma* per stabilire un Governo islamico, che si apre con un richiamo alla Rivoluzione costituzionale del tempo dei Qâjâr, per poi incitare i lettori/ascoltatori alla propaganda dei principi *politici* -non soltanto culturali- dell'Islam, in contrapposizione ai "governanti tirannici e traditori, ai Giudei, ai Cristiani e ai materialisti che tentano di distorcere le verità dell'Islam" (p. 127). Segue l'attacco agli orientalisti che mettono in cattiva luce l'Islam per favorire l'imperialismo, affermazione quanto mai generica ma che, a mio avviso, può avere qualche riferimento puntuale nell'ideologia di "Occidente", particolarmente divisiva.

L'appello appare rivolto in particolare agli 'ulamâ', ed è un invito all'azione rivoluzionaria e alla propaganda nel popolo, particolarmente verso gli studenti (pp. 128-129). Un ruolo importante deve assumere la predica del Venerdì (p. 131) che, come abbiamo già visto, costituisce da sempre un momento politico. "Il movimento *politico e ideologico* (corsivo mio) islamico deve svilupparsi e procedere verso il successo" (ivi).

L'appello agli 'ulamâ' per istruire il popolo si fa particolarmente veemente a p. 132, il discorso diviene poi più ampio e disteso e insiste ancora (p. 135) sull'azione politica del Profeta. L'Islam deve essere dunque presentato al popolo in questi suoi termini *politici*, e s'invoca (p. 136) l'epurazione del clero collaborazionista ("deve essere spogliato del proprio abito ed espulso dall'istituzione religiosa") perché la separazione della religione dalla politica è propaganda degli imperialisti occidentali.

Si può soltanto osservare, per amore di obbiettività, che questa è stata anche una *prassi duodecimana* ben prima che giungesse in Iran la penetrazione occidentale; tuttavia, come ogni ideologo, Khomeyni piega gli argomenti alla *propria* ragione: i religiosi quietisti sono vigliacchi e incapaci (p. 138).<sup>272</sup>

Questo atteggiamento è frutto della propaganda imperialista<sup>273</sup> cosicché "si possono vedere persone (*scil.*: 'ulamâ') negligenti, pigre, inoperose e apatiche, che non fanno altro se non discutere punti di vista legali, offrire le proprie preghiere, e sono incapaci d'altro" (p. 141) e "non sanno dire altro se non 'non c'è altro Dio fuorché Dio'" (ivi). Si pretendono santi, ma sono pseudo-santi (ivi). Il discorso (mi si consenta il paradosso) violentemente *anticlericale* prosegue nelle pagine successive martellante come un mantra (ciò che mostra la reale divisione del clero in materia di rivoluzione) sino alla condanna del *faqîh* che non si opponga alla Sato pahlavî (p. 143) e all'invito a strappargli il turbante (p. 145).<sup>274</sup>

Il programma per "il rovesciamento del regime tirannico" (p. 146) prevede dunque: rottura dei rapporti tra clero e governo; rifiuto di cooperazione e di ogni azione di possibile supporto; creazione di nuove istituzioni "finanziarie, economiche, culturali e politiche". Le ultime pagine sono quindi dedicate all'interpretazione politica (in senso khomeynista) degli atti degli Imâm e dalla storia del Banû Hâshim, onde ricreare in chiusura, e in una logica rivoluzionaria, la concatenazione Profeta→Imâm→*faqîh* che sorregge la dubitabile dottrina del *velâyat-e faqîh*. Le righe conclusive caratterizzano il testo come presentazione dei fondamenti del nuovo Governo che si dovrà creare.

Come si può notare da questa disamina, il testo cardine del *velâyat-e faqîh* è un capolavoro di retorica sulla concordanza di fede/ragione/tradizione che, grazie alla tecnica argomentativa, riesce a mobilitare i già-consenzienti e a far scivolare abilmente la pochezza del fondamento logico/teologico tra le pieghe dell'oratoria. Lo si vedrà bene nel momento del mandato assoluto, quando Khomeyni, senza dirlo apertamente, prenderà una decisione che implicherebbe, per essere teologicamente giustificata, un'eretica identità ontologica del *faqîh* con l'Imâm: una cosa da *ghuluww* sul piano teologico,<sup>275</sup> da ritorno alle origini della shî'a come "partito" sul piano politico. Rivoluzione & Restaurazione avanzano mano nella mano.

Il significato della dottrina di Khomeyni, e il dissenso creatosi nel clero, sono stati esaminati dalla Arminjon.<sup>276</sup> Sotto questo profilo appare evidente un altro aspetto della natura politica dell'evoluzione dottrinale esaminata: la sostituzione del governo del singolo *faqîh* al governo della collettività degli 'ulamâ', praticamente *irrealistico* a causa del diritto alla personale interpretazione della Legge da parte del singolo *mujtahid*: affidare il Governo al corpo degli 'ulamâ' significa condannarsi all'impotenza.<sup>277</sup> Secondo la Arminjon (*L'instauration*,

---

sociale di ricerca di un futuro: su questo si veda E. Hooglund, *Social Origins of the Revolutionary Clergy*, in *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*, ed. by N.R. Keddie and E. Hooglund, New Ed., N. York, Syracuse Un. Press, 1986, pp. 82-83. Quanto ai finanziatori del movimento khomeynista, essi furono i *bâzârî*, e per questo aspetto si può vedere Martin, cit.

<sup>272</sup> Khomeyni dissente dal più tradizionale atteggiamento del clero, ma lo scredita con argomenti *politici*, non storici o teologici. È interessante notare che, nonostante questi attacchi, (e questa reale divisione del clero) Khomeyni usava presentare gli 'ulamâ' come un corpo solidale, quando ciò poteva essere d'impatto sull'uditorio; così, nel suo discorso del 22 Giugno 1971 contro la celebrazione dell'Impero (*Kawthar*, vol. 1, pp. 303, sgg.) egli afferma (p. 314) che "se tutti gli 'ulamâ' protestassero collettivamente contro queste celebrazioni" essi sarebbero ben 150.000, una massa invincibile per le forze armate dello Shâh. Anche questo è un modo politico per affermare una *leadership* determinante nella rivoluzione.

<sup>273</sup> Si veda la nota precedente.

<sup>274</sup> Non deve quindi sorprendere la presa di posizione del 1988, con l'affermazione del mandato *assoluto* del *faqîh* che, per ragioni *politiche*, può decidere di abrogare, sia pure temporaneamente, le norme religiose. Sul fondamento del mandato assoluto cfr. Mavani, art. cit. in *Bibl.* a p. 1349 di *Storia, etc.* Il mandato assoluto non è stato tuttavia istituzionalizzato nella Costituzione.

<sup>275</sup> Arminjon, *L'instauration, etc.*, cit., la definisce apertamente come innalzamento di un giurisperito al rango di Infallibile. Ciò è indisputabile, anche se non giustifica le "grossières suppositions" perché può essere ricollegato all'urgenza concreta posta da Khomeyni: anche senza Imâm, qualcuno deve pur governare, per la salvezza della comunità shî'ita.

<sup>276</sup> Ometto ovviamente di ricordare gli eventi della rivoluzione, ampiamente esposti in molti lavori facilmente accessibili, tra i quali i pochissimi citati. Queste note sono dedicate ad altro, all'impatto e alla natura della dottrina che la guidò.

<sup>277</sup> Secondo Sara Khan, *Velâyat-e faqîh: Origin and Trajectory of Development*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu), p. 10, Khomeyni dapprima si occupò di elevare l'autorità politica del giurista al di sopra di ogni altra autorità; poi di elevare l'autorità di un giurista al di sopra degli altri. La Khan, a

etc., cit.) siamo in presenza del (necessario) incontro tra l'evoluzione dottrinale e il fatto "esogeno" della modernità, con l'emergere dello Stato centralizzato. Uno Stato "islamico", per esistere, deve innanzitutto essere un Stato moderno, tant'è che, nei fatti, la Repubblica islamica dell'Iran ha incorporato molti dei principi giuridici dei moderni Stati occidentali, o comunque non islamici, contro i quali si era scagliato Khomeyni.

Questi ha dunque operato "una rivoluzione nella teoria giuridica" istituendo "una forma di Stato ignota al diritto islamico": la trasformazione di quest'ultimo è stata opera dei giurisperiti al potere. Dunque, tanto per metterci in sintonia con Scarcia (cfr. la nota 178 *supra*) Khomeyni può essere considerato un "eretico", ma le "eresie", particolarmente nel caso di una religione in divenire come la Shī'a, generano nuove "ortodossie". La *restaurazione* dello spirito originario della Shī'a avviene con una *rivoluzione*: questo perché la "novità" che fu costituita dall'imāmismo duodecimano, quietista, ha sempre portato nella propria pancia l'attesa messianica che era stata della Shī'a/partito, sconfitta al tempo degli Omeyyadi e degli 'Abbāsidi, attesa sopravvissuta nel *ghuluww*. Tuttavia, nota la Arminjon, equiparando *faqīh* e Imām, Khomeyni fa del *velāyat-e faqīh* "la continuazione dell'Imāmato". Sottinteso: duodecimano.

Come dire: si nega ciò che si è realmente fatto, e questo non è conseguenza di una qualche furbizia politica, ma delle contraddizioni interne alla Shī'a e delle *diverse contingenze storiche che si sono impresse nelle sue diverse costruzioni dottrinali*.<sup>278</sup>

Quel che è interessante, nota la Arminjon, è che sotto l'apparenza di affidare il potere al clero, il *velāyat-e faqīh* "mina definitivamente l'autorità dell'istituzione religiosa", ciò che ha generato le numerose contestazioni tuttora in atto da parte del clero stesso che, in quanto tale, cioè come corpo *religioso*, si trova posto in una situazione non paritetica con quella sua parte che deve la propria posizione alla propria collocazione *politica* nello Stato.<sup>279</sup> Senza contare il dissenso del clero shī'ita non iraniano rispetto ad una costruzione che, clericale o meno, riguarda comunque un particolare Stato, l'Iran.<sup>280</sup> Lo Stato islamico di Khomeyni infatti, non ha il compito di esercitare l'autorità sui Musulmani di altri Paesi, ma di applicare le leggi islamiche in Iran, dove l'Islam (shī'ita) è tanto religione quanto Stato.

La trasformazione della religione in ideologia, nota la Arminjon, "ha rivelato l'integrazione paradossale della Repubblica islamica nella modernità"; l'insediamento di un regime clericale shī'ita non può assolutamente essere qualificato come "regressione tradizionalista" (*Chiisme et État*, cit., p. 200). È "un tipo particolare di modernità in reazione all'egemonia occidentale" (ivi, p. 201). A questo riguardo mi permetterei di osservare, prendendo a tornasole la composizione sociale delle diverse fazioni, che, se mai una scelta fu attardata verso il passato, essa fu la scelta di quel clero, normalmente "alto" clero, che alla rivoluzione non partecipò.

Khomeyni, secondo la Arminjon (p. 205) non soltanto inaugurò una nuova ideologia di potere, ma diede a questa una portata messianica: ciò che, mi si consenta di notare, non rappresenta altro che il ritorno all'ispirazione originaria della Shī'a, con la sua attesa di un mondo di Giustizia e il suo martirologio.

In effetti, come ella stessa nota (p. 227) l'articolo 5 della Costituzione ha una dimensione utopica,<sup>281</sup> inoltre, nel sostituire l'infalibile Imām con il fallibile giurista (pp. 228-229) quest'ultimo viene ad essere sacralizzato nella dimensione politica. Come notò subito Scarcia, con Khomeyni siamo alla sacralizzazione della politica e questa è l'ovvia conseguenza dell'aver considerato l'Islam una religione innanzitutto politica.

Tutto si tiene con una propria logica, ma forse la radice di ciò è *storica*, è in ciò che nota la Arminjon a p. 231, la rottura di un secolare equilibrio Stato-Chiesa da parte di Muhammad Reza; rottura *improvvida*, mi

---

p. 26 considera la dottrina del *velāyat-e faqīh* come un inevitabile sviluppo storico, non il frutto del solo pensiero di Khomeyni, ma del precedente di Narāqī e del problema creato dall'Occultamento; senza precedenti fu viceversa il suo uso rivoluzionario. La Khan mi sembra sottovalutare il legame tra la rinascita dell'Imāmato, sia pure in nuove spoglie, e l'inattualità dello Stato pahlavī.

<sup>278</sup> Si pensi a ciò che abbiamo potuto narrare: un "partito di 'Alī" sconfitto; la successiva nascita di un'attesa messianica, continuazione di quella dell'Islam delle origini; i conseguenti tentativi insurrezionali frustrati; la necessaria ambiguità degli Imām a partire dal 5° (con il 4° ignorato dai rivoluzionari); la formulazione alternativa dell'Isma'ilismo con le sue dottrine neoplatoniche alla morte del 6°; la scelta imāmīta (e 'abbāsīde) di una relativa convivenza e la temporanea cooptazione dell'8° Imām; la formazione di un notabilato interessato a ciò e la nascita dei "duodecimani" con il confinamento dei rivoluzionari nel *ghuluww*; lo spostamento dell'avvento messianico a data ignota, ma pur sempre in questo mondo, la formazione di una marginalità e le agitazioni sūfī nel periodo delle invasioni; il ruolo amministrativo assunto nel cesaropapismo safavide e quello politico sotto i Qājār e nel Costituzionalismo; infine, il rischio di estinzione sotto i Pahlavī. Una serie di situazioni contraddittorie marcate anche da una divisione interna di interessi tra notabilato e marginalità, alto e basso clero: tutto ciò è iscritto nelle contraddizioni interne di una dottrina che ha assunto orientamenti diversi in rapporto alle circostanze, ma che è potuta sopravvivere grazie alla combinazione instabile della prassi quietista e dell'attesa messianica *in terra*, di quella Giustizia evocata dai Profeti, che Tommaso collocò prudentemente per sempre *altrove*. Sulla sintesi storica delle vicende, cfr. N.R. Keddie, *Is Shi'ism Revolutionary?*, in *The Iranian Revolution and the Iranian Republic*, cit.

<sup>279</sup> S. Khan, cit., p. 22, sottolinea (citando Enayat) che "la subordinazione del *faqīh* che non fa politica al *faqīh* che governa, è pragmatica, più che non giuridica o derivata da testi tradizionali"; e (citando Dabashi) che il *velāyat-e faqīh* è in primo luogo un manifesto politico, non una formulazione giurisprudenziale. A p. 23 ritiene che l'autorità al comando (*walī-yi 'amr*) possa essere un'estensione del concetto di "uomo perfetto" ma che comunque l'innovazione di Khomeyni sia puramente politica, non religiosa.

<sup>280</sup> La Arminjon, pp.143-144, mette a confronto con le idee di Khomeyni, quelle di Bāqir al-Sadr, ed è evidente, a mio avviso, che la differenza ha fondamento nel fatto che il secondo è uno shī'ita (*iraqeno*), mentre il primo ragiona da iraniano (*shī'ita*). Il pensiero di Khomeyni è strettamente legato alla situazione iraniana nella quale religione e Stato si sovrappongono.

<sup>281</sup> L'art. 5 della Costituzione recita: "Durante l'occultamento del Wali al-asr (*scil.*: l'Imām del tempo).....la wilaya e la guida della Umma sono devolute al giusto e pio faqīh che è conscio delle circostanze del proprio tempo; coraggioso, dotato di risorse e in possesso di capacità amministrative, assumerà la responsabilità di questo ufficio in accordo con l'art. 107". Mi permetto di notare che la "dimensione" di questa affermazione non è u-topica, ma a-topica, perché colloca in terra, qui e ora, e non in un non-luogo e in un non-tempo, una perfezione che non compete all'uomo *quale esso è*; una perfezione alla quale l'uomo può tutt'al più ispirarsi.

permetto di aggiungere. Lo Shâh infatti, facendosi anti-popolare oltrech  anticlericale, gener  la saldatura del popolo con la parte rivoluzionaria del clero; e facendosi, per interesse proprio, portatore degli interessi occidentali, gener  anche la saldatura dei *b z r * con il clero rivoluzionario. Dunque, facendosi anticlericale, gener  il collante generale della rivoluzione. Un capolavoro di incapacit  politica dietro il quale c'era forse l'errata convinzione, tutta occidentale, che l'Occidente fosse il traguardo ineludibile del pianeta. Di questa sua sprovvedutezza culturale possiamo tuttavia scusarlo:   l'immaginario del quale parlammo nei precedenti capitoli, oppiaceo della *r vasserie* occidentale, canto di sirena che echeggi  sul pianeta e tutti illuse.

Sempre a proposito di Occidente, vale la pena di chiosare la critica al Cristianesimo di B qir al-Sadr riportata dalla Arminjon a pp. 260 e che le fa sottolineare la portata della rivoluzione iraniana anche sul piano della teoria politica.<sup>282</sup> Nota B qir al-Sadr, che il Cristianesimo si   mostrato incapace di venire a capo delle tendenze "materialiste" (linguaggio *standard* della polemica anti-occidentale) dell'Occidente. B qir al-Sadr non   tenuto a conoscere nel dettaglio la storia che conduce all'ideologia di "Occidente": il fatto   che l'istituzionalizzazione del Cristianesimo nel Razionalismo classico fu la lontana origine della sua secolarizzazione nel Deismo con quel che ne segu ; e che la costante eliminazione delle alternative a quella istituzionalizzazione (profetismo, messianismo, millenarismo) ha privato progressivamente l'Occidente della capacit  di comprendere le implicazioni utopiche e anche atopiche del messaggio testamentario, per non dire del suo rivoluzionario significato sociale, del senso tutto *terreno* della visione profetica. *Non si deve dimenticare infatti che la Ragione classica ha un senso preciso entro la societ  classica cui conferisce l'ideologia per il mantenimento eterno dello status quo, nei cui confronti il messaggio profetico, che la revoca in dubbio, rappresenta l'istanza rivoluzionaria fondata sull'umanit  dell'uomo.* Il ritorno alla Profezia ha dunque una valenza rivoluzionaria.

A questo proposito non si pu  far a meno di osservare la pertinenza dell'analisi di Shams al-D n riportata dalla Arminjon alle pp. 288, sgg., che sottolineo con particolare riferimento alle pp. 296-298. Shams al-D n vede secolarizzazione e laicit  dell'Occidente come genesi del capitalismo e vettori dell'imperialismo europeo nel mondo islamico. L'affermazione in s    un po' generica -abbiamo visto che l'imperialismo   un'antica vicenda non soltanto occidentale e non soltanto dell'Occidente secolarizzato;<sup>283</sup> ma certamente si applica bene all'imperialismo economico sperimentato dal Medio Oriente nel XIX-XX secolo insieme alla spinta verticistica all'occidentalizzazione (quindi alla deislamizzazione) quale premessa ideologica all'indiscriminata penetrazione economica: che, per le note leggi del (non) libero mercato, significa assoggettamento.

Quanto connesse fossero societ , religione e politica e quanto primario fosse il ruolo di quest'ultima, viene in evidenza allorch , alle pp. 370-372, la Arminjon sottolinea la tolleranza "singolarmente liberale" in materia di normativa religiosa da parte di Kh meneh- , nella sua responsabilit  verso la "perpetuazione della societ  islamica". Il primato della politica in una religione della quale si rivendica il significato sociale, consente persino di sviluppare un sillogismo: la *religione* islamica   *sociale*; la politica del *faq h*, con il suo mandato assoluto, consente di salvare la *societ * islamica; la *politica* salva la *religione* islamica.

La resilienza della *marja'iy * con tutte le dispute e le sottigliezze dei *maraji'* contro il primato del *vel yat-e faq h*, che ha creato un "irriducibile dualismo di istanze" (ivi) mette in luce soltanto la fatuit  di dispute che avrebbero senso soltanto in un *hortus conclusus*, senza contare che, comunque, ogni opinione di *marja'*, che non   l'infallibile Im m,   comunque fallibile.<sup>284</sup> Bench  non universalmente accettato, anzi, fortemente contrastato,<sup>285</sup> il *governo politico della religione* (l'opposto di ci  che si racconta in occidente) appare un'opzione sensata. Di fatto, questo   il "mandato del giurista".

Opzione sensata, ovviamente, al di l  delle sue aporie teologiche e geografiche (non   fondata ontologicamente, non pu  valere fuori dai limiti dello Stato iraniano) che induce all'altrettanto sensata riflessione che per fare una rivoluzione non   necessaria una laurea o una Cattedra,   necessario capire che cosa sta maturando in un Paese ed elaborare un'ideologia in grado di accendere la miccia: la figura di Khomeyni, accanto a quella di altri *mar ji'* (pl. di *marja'*), appare gigantesca.

In questi termini la Keddie (*Modern Iran*, cit., pp. 239-247) sottolinea la sua abilit ; l'uso della *taqiyya* sulle proprie intenzioni (rivelate soltanto a pochi intimi) circa il governo da instaurare (lo stesso testo del *vel yat-e faq h* era alquanto riservato); la nomina riservata a se stesso, dopo la presa del potere, degli 'ulam  destinati a pronunciare la *khutba* nella cerimonia del Venerdì, il rifiuto di trattare con la sinistra e con i liberali, entrambi legati ad ideologie occidentali, sia pure in conflitto tra loro. D'altronde, nota a p. 242, la "contraddizione" tra governo popolare e autoritarismo clericale   "*embedded*" nella Costituzione.

<sup>282</sup> Un tema sul quale torneremo a proposito della lettera di Khomeyni a Gorbaciov.

<sup>283</sup> Si veda il capitolo precedente.

<sup>284</sup> Significativa la modifica dell'art. 109 della Costituzione, del 10 Maggio 1988, su lettera di Khomeyni del 9 Maggio che aboliva l'obbligo della *marja'iy * per il *leader* della Repubblica: cfr. Arjomand, *Constitution of the Islamic Republic*, E. Ir., vol. VI, last updated October 28, 2011, [www.iranicaonline.org/articles/constitution-of-the-islamic-republic](http://www.iranicaonline.org/articles/constitution-of-the-islamic-republic). In base alla modifica si pot  eleggere Kh meneh- , che non era *marja'*. Secondo Arjomand tuttavia, c'  un bilanciamento in questo dualismo tra clero in politica e clero "religioso", nel fatto che il mandato assoluto non fu mai istituzionalizzato nella Costituzione.

<sup>285</sup> La Martin, *Creating an Islamic State*, cit., p. 165, sottolinea che nella rivoluzione, Khomeyni fu seguito *dal popolo*; a Qum, dal clero, non era considerato la sola autorit , neppure durante la rivoluzione.

Mi permetto di notare che la “contraddizione” è tale soltanto all’interno di una valutazione occidentale, per Khomeyni non c’era. La Keddie cita comunque l’articolo 4 della Costituzione che concede al *faqih* “autorità divina” (p. 247) rendendolo responsabile soltanto davanti a Dio.<sup>286</sup>

Per l’analisi della Costituzione iraniana si può utilmente consultare Arjomand, *Constitution, etc.*, cit.; per il suo testo, si veda in Bibliografia “*Constitution of the Islamic Republic of Iran*”; e poiché sulla Rivoluzione esiste una letteratura immensa, e anche la poca che ho citato è sufficiente, forse, a darne un quadro; trovo piuttosto significativo accennare ad altro argomento, la recezione che essa ebbe in Occidente. Uso anche qui la O maiuscola perché la sua recezione in occidente fu condizionata dal pregiudizio ideologico; parlo della stampa e della cosiddetta “opinione pubblica”, come sempre indottrinata dal pensier dominante e dai suoi interessi: non mi riferisco certamente agli studiosi.

Vanessa Martin ha dedicato un capitolo del suo *Creating, etc.*, cit., a questo tema. La prima cosa che ritiene di sottolineare è che, nella stampa occidentale, la cultura del popolo iraniano fu “rappresentata come bizzarra, aliena e reazionaria” (p. 174); non ci fu nessuno sforzo di comprendere la storia e la cultura iraniana. D’altronde è noto, aggiunge (pp. 174-175) che la stampa serve a mobilitare il sostegno a interessi privati e statali, i media sostengono e difendono gli interessi economici, sociali e politici dei gruppi che influenzano e dominano Stato e società (p. 175).

Un altro problema -qui entriamo direttamente nel discorso sulla ideologia di “Occidente” che è stato l’argomento di tutta la nostra storia, non soltanto di questo capitolo, è che nella nostra ideologia del Progresso (e della “arretratezza”) e della Storia storicista ed eurocentrica, l’Occidente è il polo avanzato e il modello per il pianeta, l’Islam è arretrato e non usa la ragione (ivi). Si noti: queste non sono considerazioni personali della Martin, questo è quanto emerge dall’analisi della stampa; e chi ha formato la propria “opinione” (concetto vacuo quant’altri mai) leggendo la stampa, questo “sa”: ha letto soltanto di donne e mullah nerovestiti, di Khomeyni “inturbantato”, il tutto presentato come bizzarro e retrogrado.

L’Islam è presentato come barbarie che sfida l’Occidente, la Repubblica come sanguinaria, intollerante e incompetente. Si straparla di libertà dell’individuo da difendere contro l’oppressione sociale: i “diritti individuali” sono al centro della polemica. Sappiamo bene -lo abbiamo già visto a proposito dell’imperialismo- che cosa sia nei fatti la “esportazione della democrazia”; un’arma propagandistica usata anche contro l’Iran, stranamente non contro l’Arabia Saudita. Ci sono forse dietro interessi politico-economico-finanziari? Nota la Martin (p. 177) che questa è la prospettiva che viene fornita alla nostra *middle-class*, prospettiva in base alla quale anch’essa giudica.

La Martin suddivide i resoconti della stampa in quattro periodi: i mesi precedenti la Rivoluzione; il periodo Settembre-Dicembre 1978, il periodo Gennaio-Febbraio 1979; e il periodo Marzo-Novembre 1979.

Nel primo periodo si parla poco di Khomeyni, altri vengono presentati come *leaders* dell’opposizione, tra i quali Bazargan, laico e liberale, che peraltro fu nominato da Khomeyni (era stato a suo tempo un sostenitore di Mossadeq). Il clero veniva presentato come un blocco unico (abbiamo visto che così non fu e non è) e definito come “i mullah” nella più totale ignoranza delle sue articolazioni interne; accusato inoltre di controllare le masse. Si parlava di questo “anti-secolarismo” come “preoccupazione” dei liberali moderati iraniani.

Nel secondo periodo si parlò di mullah alla guida di un movimento rivoluzionario sinistrorso che non erano in grado di controllare (pp. 178-179); di uno Shâh nelle mani di “religiosi barbuti” e di studenti riottosi. C’era preoccupazione per le sorti dello Shâh, unica scelta positiva per l’Iran, definito “grande patriota” (p. 180). Ci si preoccupava per l’interesse mondiale alla stabilità dell’Iran.

Nel terzo periodo ci si accorse finalmente di Khomeyni, presentato come un vecchio fuori moda e ignaro del mondo moderno, la cui progressiva scomparsa dalla scena sarebbe avvenuta come conseguenza della sua inadeguatezza alla gestione del potere (pp. 181-182). Gli Iranian occidentalizzati non avevano interesse alla religione, Khomeyni contava poco nei quartieri settentrionali di Tehran (*scil.*: quelli degli arricchiti sotto lo Shâh, il cui brillante ruolo abbiamo visto). Qualcosa tuttavia veniva intuito, sia pure con lenti ideologiche: Khomeyni non seguiva il tradizionale quietismo shî‘ita, aveva fatto dell’Islam una dottrina sociale, le sue idee venivano comunque mutate da quelle di Sharî‘atî. Si iniziava ad accorgersi della sua abilità politica (p. 183) mentre però cresceva l’islamofobia: gli shî‘iti venivano descritti come zeloti e feroci dottrinari (p. 184).

Nella quarta fase si comprese meglio l’anti-occidentalismo di Khomeyni e si iniziò a simpatizzare per il Governo di Bazargan. Su questo torneremo; per ora basta sottolineare l’incapacità occidentale di capire: dietro il liberale Bazargan, nel Paese, c’era soltanto il nulla, se si eccettua la prudenza politica di Khomeyni che lo aveva nominato, salvo poi accettarne le dimissioni.

La stampa occidentale, con il suo *wishful thinking*, rese poi noto che Khomeyni e i suoi “zeloti” erano isolati in un Paese in preda al disincanto (ivi). Ad isolarlo sarebbero stati lo stesso Bazargan e gli Âyatollâh tradizionalisti, dissenzienti. Le fonti della stampa erano peraltro gli oppositori di Khomeyni, le cui posizioni (perdenti) divenivano così le “fonti autorevoli”: altra testimonianza dello *wishful thinking* occidentale. A p. 185, la Martin cita tuttavia almeno un articolo che prendeva atto della partecipazione convinta delle donne alla

<sup>286</sup> L’art. 4 recita: “Tutte le leggi civili, penali, finanziarie, economiche, amministrative, culturali, militari, politiche, e ogni altra legge e regolamento, debbono essere fondate su criteri islamici. Questo principio si applica assolutamente e generalmente a tutti gli articoli della Costituzione, come anche a tutte le altre leggi e regolamenti, e i *fuqahâ’ del Consiglio dei Guardiani sono giudici in materia*” (corsivo mio).

rivoluzione, e del miglioramento della loro condizione grazie ad essa.<sup>287</sup> Altri giornali presentavano tuttavia vignette con Khomeyni come un bandito di strada o un assassino.

Nel complesso, conclude la Martin a p. 187, la stampa, influenzata da un'informazione di parte pahlavî o proveniente dalla intelligenza occidentale (su questo torneremo tra breve) non capì le posizioni islamiche (direi piuttosto: le fraintese e le dispreggò, *et pour cause!*) dando l'impressione "di una discesa nel chaos guidata da fanatici, barbuti, vecchi mullah"; un'impressione che fa parte dei luoghi comuni ancor oggi.

Precisamente di un campione di quella intelligenza vorrei parlare a chiusura di questo argomento. Alludo a Foucault, che scrisse un noto *reportage* per il *Corriere della sera*; dunque per un giornale, ma non certo nell'ottica di un banale gazzettiere, essendo egli stato uno dei maggiori intellettuali occidentali del XX secolo. Ne parlo perché vorrei mostrare ancora una volta le difficoltà create dall'ideologia che ci conforma, allorché si tratti di comprendere un pensiero *che ci è diventato estraneo* -pur essendo di origine testamentaria- a seguito dell'espulsione del dissenso dopo l'istituzionalizzazione del Messaggio nella Ragione classica, e alla nascita della ideologia di "Occidente" dopo la sua inevitabile secolarizzazione.<sup>288</sup>

Per verità ci sono cose che Foucault ha ben intuito nel corso della sua breve esperienza, e intendo metterle subito in luce perché, per quanto riguarda i limiti del pregiudizio occidentale, questi sono stati ben rilevati nei saggi dei due curatori, in particolare da Guolo, sui quali intendo soffermarmi subito dopo.<sup>289</sup> Ricordo che siamo in presenza di articoli nati da una serie di contatti che Foucault ebbe in Iran nel 1978, nel corso stesso della Rivoluzione; e noto che nella brevissima *Introduzione* dei curatori (due paginette scarse) si sottolinea che questi articoli sono caduti nell'oblio a causa delle errate previsioni in essi formulate (per verità, una di esse, fondamentale, mostra ancor oggi la propria lucidità) e anche perché -questo è certo- la Rivoluzione iraniana rimette in discussione, almeno in parte, la stessa dottrina foucaultiana.

Una prima osservazione interessante si trova a p. 16, quando Foucault capisce perfettamente la realtà dell'esercito dello Shâh, e ritiene impraticabile ogni soluzione "alla sudamericana" aggiungendo: "grazie ad Allâh". Non sono in grado di sapere se si trattasse di una battuta scherzosa, ma sono tentato di credere si trattasse di una precisa comprensione: la differenza è tutta nell'ideologia religiosa che animava la Rivoluzione, e che rendeva ideologicamente improponibile un qualunque ruolo dell'esercito.

Foucault prosegue i propri colloqui con personaggi da lui identificati come fonti autorevoli (qui vedremo, nella critica di Guolo, i suoi errori di occidentale) e comprende un'altra cosa essenziale (pp. 22-23): la lotta è contro un preciso evento che ha tuttavia tre aspetti. L'evento è la modernizzazione imposta dallo Shâh in nome e per conto degli interessi economici statunitensi (e a danno di quelli iraniani); gli altri due aspetti che lo accompagnano sono il dispotismo e la corruzione. Se si considera l'aspetto esogeno ed allotrio di questa "modernizzazione" si comprende bene perché i tre fenomeni sono *necessariamente* correlati; Foucault comprende tuttavia qualcosa di più: *questa modernizzazione è un "arcaismo"* (p. 22) è un colonialismo brutale, alla vecchia maniera, *rifiutato*. Egli la definisce infatti "occidentalismi fuori uso marcati del segno di un Oriente desueto" (ivi) e aggiunge ancora, a p. 24, "oggi è la modernizzazione ad essere, nell'Iran, un peso morto". A p. 26 conclude l'articolo ribadendo che il concetto stesso di modernizzazione è così poco sensato (noto: è una pura ideologizzazione dello sfruttamento) da non poter essere perseguito se non tramite il dispotismo e la corruzione.

Certamente, Foucault ha comunque dei limiti "occidentali" allorché pensa che Sharîa'tmadârî sia la più alta autorità della Shî'a iraniana (lo era sul piano tradizionalista, quello messo fuori gioco da Khomeyni); o quando ritiene Sharî'atî "un'ombra che ossessiona tutta la vita politica e religiosa dell'Iran di oggi" (p. 38; si veda anche p. 39) sopravvalutando, *da intellettuale*, il ruolo dell'intellettuale nell'ideologia rivoluzionaria, che era tutto di Khomeyni (e dei suoi collaboratori, naturalmente).

Capisce però, da critico della economicizzazione dell'uomo avvenuta in occidente, che esiste, rivendicata dall'Islam, una "spiritualità della politica" (p. 40). Forse in questo momento egli inizia a capire quello che comprenderà lucidamente poco a poco; ad esempio (p. 47) che l'Unione Sovietica è omogenea agli Stati Uniti nel non amare questa rivoluzione *precisamente in quanto islamica*, e che la religione ha ormai assorbito la politica (p. 49).

Certo, non capisce Khomeyni, e questo significa che molto gli sfugge di questa rivoluzione; il suo atteggiamento intransigente non è compreso come *lucidità politica*, è definito soltanto "cocciutaggine" (p. 59). Una cosa però ha sicuramente compreso (anche perché questo viene a coincidere con i suoi paradigmi culturali): la rivoluzione iraniana "È forse la prima grande insurrezione contro i sistemi *planetari*, la forma più folle e più *moderna* di rivolta" (p. 60, corsivi miei).

<sup>287</sup> Abbiamo già visto due cose al riguardo: l'esplicita posizione di Khomeyni, religiosa sì, ma favorevole al riconoscimento della partecipazione delle donne, che fu importante e, sotto l'egida del velo, diede loro la possibilità di un reale avanzamento sociale. L'altra cosa della quale si è accennato, è che Khomeyni dovette tener conto del feroce tradizionalismo delle masse che sorressero la rivoluzione: e Khomeyni era un *politico*.

<sup>288</sup> Nella *Introduzione* (non firmata, ma verosimilmente di Arjomand) a *The Political Dimension of Religion*, cit., alle pp. 3-4 si sottolinea che nella società classica (in Grecia) l'ordine politico non era ritenuto doversi conformare a una Rivelazione, ma al "vero" della Ragione, e che in occidente si assistette, dopo il Messaggio testamentario, a un processo di secolarizzazione che ha circoscritto la religione nella sfera privata. Nei suoi articoli presenti nella raccolta, Arjomand sottolinea più volte il legame tra il Millenarismo e il *rifiuto dell'ordine costituito*: e fu precisamente il Millenarismo (e il Profetismo) ad essere espunto come "eresia" dalla Chiesa Romana istituzionalizzata nell'ordine imperiale della Ragione classica.

<sup>289</sup> M. Foucault, *Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Milano, Guerini e Associati, 1998.

Questo mi sembra fondamentale; certo, si potrà dire che forse Foucault ha voluto appropriarsi della Rivoluzione, più che non capirla; ma altrettanto certamente egli ha capito che essa rappresenta qualcosa di assolutamente nuovo, *pone la modernità islamica in alternativa alla declinante modernità occidentale*. Più di altre guerre di liberazione dal colonialismo, essa ha cambiato qualcosa nel pensiero e negli equilibri del mondo, ha ricordato a tutti ciò che l'Occidente ha creduto di far dimenticare: *il profetismo è rivoluzionario*. Sul piano del cambiamento delle idee ha qualcosa in comune con la Rivoluzione francese; la Rivoluzione sovietica, al contrario, non ha cambiato nulla, quantomeno nulla di più di quanto avrebbero potuto cambiare il tempo e la Duma. La lettera di Khomeyni a Gorbaciov ha senso.

Dove Foucault mostrò tutti i propri limiti fu tuttavia nella lettera a Bazargan nella quale, lamentando la lunga serie di condanne a morte che coronarono la vittoria della Rivoluzione, rivendicherà i "diritti dell'uomo" come faro di un Governo. Ora, a parte aver scambiato Bazargan per quel *leader* che non era, tanto che dovette dimettersi allorché non si trovò più in sintonia con i rivoluzionari, al tempo della crisi degli ostaggi; sorprende l'atteggiamento di chi sembra non aver capito che una rivoluzione non è un pranzo di gala. Questo è tuttavia il limite di molti intellettuali amanti più dei principi e delle parole, che della realtà. Sorprende inoltre un limite fondamentale della sua comprensione, la scelta di giudicare l'Islam con il metro dell'ideologia occidentale: una scelta tutta interna a quelle *ideologie pretesamente universalistiche* che egli stesso criticava. Perché l'Islam, almeno in principio, è certamente democratico, ma altrettanto certamente assai poco liberale, costituendo, di per sé, una *normativa sociale*. Questa "delusione" di Foucault, mostra i limiti della sua capacità di comprendere sul fondamento di una cultura come la sua, che, per quanto critica, è profondamente ancorata alle pretese universalistiche dell'Occidente.

Di questi limiti si occupa Renzo Guolo, ponendosi, per l'appunto, nell'ottica della realtà islamica degli eventi. Al fine di individuare gli interessi di Foucault per la Rivoluzione iraniana, Guolo ne ricorda la sua critica alla Storia storicista e i suoi interessi per la logica del potere. Tuttavia -questo mi sembra centrale- Guolo rileva (p. 77) che al termine della sua esperienza iraniana Foucault dovette constatare con sorpresa che "la politica non si lascia ridurre facilmente a filosofia" e che la storia "produce avvenimenti che non si lasciano incanalare nel vuoto dei reticoli del discorso".

A prescindere dalla piena condivisibilità di quanto afferma Guolo, mi sembra tuttavia che la "sorpresa" nasca piuttosto dalla collocazione di Foucault in una "filosofia" e in un "discorso" fondati e ancorati in un pensiero, quello occidentale, che ha perso la capacità di pensare la pluralità delle "ragioni".

Guolo poi, che svolge sulle cause della Rivoluzione (pp. 81-82) considerazioni sociologiche distanti da quelle di Khosrokhavar (cit. in Bibl. a p. 849 di *Storia, etc.*) sottolinea la trascuratezza di queste cause da parte di Foucault; e tuttavia deve implicitamente testimoniare -nello stupore di Foucault dinnanzi alla fede religiosa che anima i rivoluzionari, e nella progressiva perdita dei propri strumenti culturali da parte sua- che *Foucault comprende di trovarsi di fronte a qualcosa di completamente nuovo* e, per lui e per la sua cultura, non circoscrivibile.

Altre cose intuisce Foucault, sostiene Guolo, come le divisioni del clero e il ruolo dei giovani 'ulamâ': e tuttavia, a prescindere da una sua difficoltà a comprendere la Shî'a fuori dagli schemi che, con Scarcia, potremmo definire corbiniano-nasriani (non è in grado di conoscere la sua natura popolare, quella che potremmo definire la Shî'a vernacolare, quella che celebra l'Ashura) per conseguenza ne perde di vista la valenza politica rivoluzionaria di religione messianica che *attende e pretende* un "mondo di Giustizia". Foucault, dice Guolo a p. 85, non si accorge che, con la nascita del movimento islamista, il clero non è più il detentore del sacro. Aggiungerei che questo vecchio clero è precisamente nel mirino del *politico* Khomeyni, abilissimo nel mettersi in sintonia con il popolo. Questo è un punto delicato che merita attenzione, perché si rischia di cadere nel malinteso, tutto occidentale, della rivoluzione "clericale".

Alle pp. 87-88 Guolo entra nei dettagli mostrando che a Foucault non sfugge l'origine profonda della Rivoluzione, che, anche all'interno del clero, denuncia la distanza incolmabile tra le istanze e il potere (il ruolo dei giovani mullah). Guolo sottolinea anche la non comprensione, da parte di Foucault, del *ruolo rivoluzionario delle donne del popolo* "che usavano il velo come strumento di legittimazione del proprio ingresso nella scena pubblica" (p. 88).

Evito di ripetere pagina per pagina l'analisi di Guolo, mi interessa piuttosto il suo giudizio, che coglie i limiti di una cultura, quella "occidentocentrica" (mi si passi il termine) che costituisce il vero problema, non soltanto per Foucault. Dice infatti Guolo: "Il filosofo.....si ferma dunque davanti al limite costituito dal proprio sapere"; e poi "Non coglie invece, in assenza di 'codici islamici' il veloce processo di strutturazione del nuovo Islam 'nero' radicale, base di massa del futuro regime" (p. 89).

Siamo con ciò al nocciolo di quanto più volte raccontato in *Storia, etc.* partendo dalle più antiche "eresie" dell'occidente, cioè che la lotta alle eresie non fu puntigliosità teologica, fu repressione sociale; a p. 90 Guolo afferma infatti che "La religione.....è oggi quello che è stata più volte in passato: la forma che la lotta politica assume non appena questa mobilita i ceti popolari". Nell'occidente non secolarizzato era stato così, in quello secolarizzato si è cessato di comprendere che la religione è politica, perché essa condiziona un comportamento e una concezione della società, e si è quindi cessato di viverla in conseguenza; la religione non è

un'opinione, le opinioni appartengono alla vacuità.<sup>290</sup> Perciò non si comprendono certi fenomeni, e i giudizi sono devianti.

Dal pregiudizio di un "pensare" tutto occidentale nasce così la scelta di incontrare uno Sharī'atmadârī, figura che Guolo definisce "già drammaticamente inattuale quando parla" (p. 91) e la singolare idea di Foucault di "innestare l'Islam della democrazia borghese e rivoluzionaria" (p. 92); persino di credere che l'Islam si opponga alla politica (ivi) per la propria intrinseca spiritualità; ciò che fa del movimento una "volontà collettiva unificata" (ivi).

Per conseguenza l'incomprensione del ruolo di Khomeyni è un tratto dell'analisi di Foucault (p. 94) e inoltre gli sfugge l'interpretazione religiosa di un fenomeno guidato dall'immaginario escatologico (Khomeyni "Imâm dei tempi", ivi). E quando la Rivoluzione si rivelerà in tutti i suoi aspetti oscuri, quelli che caratterizzano sempre le rivoluzioni vincenti il cui scopo è cambiare radicalmente e subito una società eliminando anche fisicamente, nei suoi rappresentanti, il vecchio potere, Foucault si rivolgerà a Bazargan senza rendersi conto che egli non detiene alcuna reale autorità (p. 99) tanto che resterà isolato e scomparirà in occasione della crisi degli ostaggi.

Qui, in conclusione del proprio saggio, Guolo sottolinea ancora una volta l'abilità *politica* dispiegata da Khomeyni nell'occasione: i liberali, che si erano opposti ad un'operazione che ebbe il sostegno di tutto il popolo, dovettero abbandonare la scena politica; la lotta all'imperialismo, bandiera della sinistra, passò in mano ai khomeynisti che, tra l'altro, non lottavano soltanto contro quello statunitense, ma anche contro quello sovietico. Khomeyni, già da sempre *leader*, divenne così il *leader* unico, eliminando anche Sharī'atmadârī a seguito di una rivolta scatenata, anche se non da lui, dai suoi seguaci.<sup>291</sup>

Diversa come obiettivo, non dissimile nel giudizio, è l'analisi di Panza (pp. 101-124) il quale nota ad apertura (p. 1023) che gli strumenti critici adottati da Foucault presuppongono il riconoscimento di alcuni principi liberali; perché mai questa non sia una buona base di partenza per comprendere gli eventi islamici, credo di averlo segnalato più volte, è la sovrapposizione di *una* storia ad una storia *diversa*, è spacciare per scritti nel cielo della Ragione "valori" che sono il *prodotto* di una storia, non *della* "Storia". Per verità, Panza ricorda che i concetti astratti sono estranei alla cultura del "nietzscheano" Foucault: mi sia concesso però dire che la lettera a Bazargan testimonia del contrario. Sarebbe perciò utile ricordare sempre i non astratti concetti espressi da Khomeyni nella lettera al Nunzio papale, che non a caso ho voluto sintetizzare nella precedente nota. Una Rivoluzione è un *gesto che spazza via l'insopportabile*, non è interessata all'etichetta: ma forse c'è una certa difficoltà, per l'Occidente, nel comprendere la *propria* insopportabilità imperialista ideologizzata nella Ragione.

Il "liberalismo" di Foucault è tuttavia, come mostra la sua storia intellettuale, alquanto anarchista;<sup>292</sup> diciamo pure che non è il miglior passaporto per capire *una Rivoluzione fatta in nome di una Legge*. Foucault, come ricorda rapidamente Panza, è interessato ad analizzare, e a criticare, le forme del potere, che furono l'oggetto principale della sua ricerca. Tra l'altro sembra che Foucault non si sia sufficientemente interrogato sui profondi motivi per i quali il potere "interdittivo" dello Stato, in Iran non poté mai trasformarsi in potere "disciplinante". Se lo avesse fatto, noto io, avrebbe potuto scoprire la natura *culturalmente allotria* della "modernizzazione", avrebbe cioè dovuto esaminare con atteggiamento *davvero* nietzscheano la cultura della quale egli era partecipe.

L'entusiasmo di Foucault per la rivoluzione iraniana, nota Panza a p. 110, sembra più che altro di natura "estetica"; ciò forse perché sembra mancare l'analisi degli eventi pregressi, condensabili nell'arroganza di

---

<sup>290</sup> Verosimilmente il concetto vacuo di "opinione", sta a sottolineare che in Occidente la politica è da gran tempo omogeneizzata all'interno di una cultura di fatto condivisa, e i suoi dissensi non investono mai *in toto* il sistema instaurato con l'avvento della borghesia. Non per caso, del resto, il comunismo fu considerato (in senso negativo) una sorta di religione.

<sup>291</sup> Sull'episodio degli ostaggi americani, molto istruttiva è la lettera inviata da Khomeyni al Nunzio papale (nota anche come "Lettera al Papa") in risposta ad una lettera inviata dal Papa preoccupato per la sorte degli ostaggi (cfr. Algar, *Islam and Revolution*, cit., pp. 278-285). La lettera esordisce ironicamente notando una preoccupazione che non si era mai manifestata per i 35 milioni di iraniani oppressi dall'imperialismo statunitense. Prosegue poi domandandosi come mai tanto umanitarismo per delle persone impegnate in azioni non certo umanitarie contro il popolo iraniano (l'accusa, credibile, era di spionaggio). Seguono le note accuse alla politica criminale dello Shâh, ora sotto protezione U.S.A.; una lunga parentesi al termine della quale Khomeyni dice che si sarebbe piuttosto aspettato un interesse del Papa a conoscere che cosa aveva subito l'Iran. Segue una proposta retorica: se lo Shâh verrà riportato in Iran, al Papa sarà concesso di inviare un proprio delegato per controllare la legalità del processo; e una risposta non meno retorica: è inutile scrivere a lui, a Khomeyni; qui c'è in gioco la volontà di un popolo che Khomeyni non può e non intende prevaricare. D'altronde i Musulmani sono umanitaristi come i Cristiani, perciò: perché il Papa ha scritto? vuol forse stabilire che cosa è giusto per un popolo che è stato massacrato? Naturalmente, è possibile che lo si possa scusare per essere del tutto disinformato al riguardo. Il Papa deve però capire che siamo in presenza di pretese di Cristiani (*scil.*: gli Americani) che agiscono in modo totalmente contrario ai precetti di Cristo; si spera piuttosto che egli mostri un qualche interesse per il popolo iraniano, non per gli Iraniani (*scil.*: Baktiari) che lo tradirono. La lettera si conclude con il monito che le sanzioni economiche non piegheranno l'Iran.

<sup>292</sup> Alle pp. 102-103 nel testo, e nella nota 6 di p. 103, Panza fa riferimento a un naturale anarchismo di Foucault, e riporta, nella nota citata, il giudizio di chi ha ritenuto Foucault un "irrazionalista". Certamente Foucault è critico nei confronti di importanti cardini del Razionalismo, come lo Storicismo; e si tiene su una posizione "nietzscheana" per quanto concerne la genesi *storica* di presunte "verità" della Ragione. Parlare di irrazionalismo è tuttavia un illecito polemico-ideologico, purtroppo assai frequente. Il rifiuto del Razionalismo, cioè della astratte conclusioni unilaterali della logica (il "vero" di Platone; nel *reale* gli opposti coesistono) è viceversa prova di *razionalità*, perché è razionale ogni atteggiamento che tenga conto delle complessità e contraddittorietà che si manifestano nella storia dell'uomo e che non possono essere intercettate con i principi della logica; ed è prova di *ragionevolezza* comprendere la *pluralità delle ragioni* umane, nate dalla pluralità delle esperienze e delle storie. La razionalità e la ragionevolezza smascherano l'*irrazionalità del Razionalismo*; l'accusa di irrazionalismo è dunque un volgare espediente per tacitare la critica, e va sempre respinta al mittente.

una cultura, quella U.S.A., incapace di comprendere la diversità del mondo,<sup>293</sup> e la conseguente necessità di disporre a Tehran di una marionetta: che, come ogni marionetta, si mostrò essenzialmente un incapace, prima ancora che un profittatore. Qui però si rientrerebbe in un discorso già fatto altrove: *gli interessi economici non possono essere lasciati nelle mani dei loro attori, debbono essere politicamente controllati*, contrariamente a ciò che pensa il liberismo.

A proposito di ciò che afferma poi Panza (pp. 115-116) cioè che Foucault non capì il ruolo rivoluzionario “del clero” (io direi piuttosto: di Khomeyni e dei suoi seguaci) vorrei dire che Foucault non tanto errò nell’enfaticizzare il ruolo popolare -la rivoluzione fu *del popolo*- quanto nel non rendersi conto che il peggior malcontento non genera mai una rivoluzione -al più moti di piazza- se non c’è chi sia in grado di elaborare una ideologia unificante: e questi fu Khomeyni. Khomeyni riuscì a portare sotto un controllo *gerarchico* (se proprio si vuole, “clericale”) l’antico spirito del *ghuluww*, quello della Shi’a delle origini, del VII-XV secolo (e oltre, con il Bâb) e lo poté fare per l’ambiguità del compromesso iniziale duodecimano. Un equilibrio certamente instabile, ma, si sa: dopo ogni rivoluzione nasce un regime, così come dopo un Profeta arrivano i Sacerdoti e costruiscono la *propria* “religione”.

L’Islam, scrisse ancora Foucault sotto l’effetto della Rivoluzione, pensando ai tanti Paesi a popolazione musulmana, rischia di divenire una gigantesca polveriera (p. 63). La profezia non si è avverata, ma certamente una cosa è accaduta: il successo (sono trascorsi ormai quarant’anni, il successore di Khomeyni è là da trenta) di una Rivoluzione che ha liberato un Paese dal dominio occidentale in nome di una cultura estranea all’Occidente costituisce *la revoca in dubbio della pretesa occidentale di rappresentare il destino del pianeta*. Anche in questo senso la Rivoluzione è stata una Restaurazione: restaurazione di un’antica “ragione” altra.

La cosa non è di poco conto: evitando di ripetermi più del necessario invito a rileggere le poche pagine del *Prologo* con le quali si apre la *Storia di un altro occidente*: la smentita della pretesa della Ragione occidentale di porsi a traguardo del pianeta, può costituire l’inizio dell’erosione, se non dell’implosione, della nostra ideologia. Vengono meno le premesse alla nostra pretesa di esportarci: forse per questo c’è ancora un malmostoso desiderio occidentale di porre fine a questa sfida, sbandierando sacri principi che vengono allegramente disattesi laddove torni utile farlo. Non soltanto: abbiamo già notato nel capitolo precedente il ruolo fondamentale della credibilità per ogni ideologia imperialista; e l’ideologia di Occidente non esce rafforzata da questa sconfitta, che non fu militare, ma ideologica. *La credibilità è ciò che l’ideologia di “Occidente” ha perduto con la rivoluzione iraniana, che resta un esempio di ciò che può l’Utopia*.

Nei due capitoli precedenti abbiamo già visto il poco fondamento di questi principi e il piano inclinato sul quale sta necessariamente scivolando la parodia trinitaria Ragione-Scienza-Progresso nella sua *deriva economicista*. Ricordiamone la struttura parateologica (cfr. *Storia, etc.*, p. 539): dalla Ragione nasce la Scienza e da entrambe promana il Progresso. Tutti i “principi” occidentali discendono, o, se hanno più antica origine, sono articolati, all’interno di questo schema. Anche i sacrosanti principi umanitari -*di origine religiosa*- si articolano in questa gabbia, che si risolve nelle antitesi Ragione/irrazionalismo e Progresso/arretratezza. Di questa fede neotrinitaria abbiamo già visto alcuni esiti, come le derive di una Ragione il cui unico reale porto sicuro è il calcolo del profitto, sublimato nella para-antropologia di Bentham, presente in modo non troppo subliminale nelle ipotesi dell’economia neoclassica.

*A questo riguardo è imbarazzante notare come la parabola del capostipite degli economisti, Antonio Genovesi, che abbandonò la metafisica per l’economia, torni capovolta in quella degli economisti neoclassici, che hanno abbandonato l’economia per la metafisica.*<sup>294</sup>

<sup>293</sup> M. Mann, nel suo *Incoherent Empire* (analizzato e citato in Bibliografia nel precedente capitolo) riporta a p. 102 un piccante apologo riferitogli dal noto sociologo israeliano Baruch Kimmerling (cfr. p. 121 in nota 6) che lo attribuisce ai Palestinesi. In esso si racconta di un questionario inviato dall’O.N.U. agli Stati membri con il seguente quesito: “Qual’è la vostra opinione sulla carenza di cibo nel resto del mondo?”. Nessuno rispose. In Africa nessuno sapeva che cosa fosse il cibo; in Europa nessuno sapeva che cosa fosse una carenza; negli Stati dittatoriali non esisteva il concetto di opinione; negli Stati Uniti nessuno aveva idea di che cosa fosse il resto del mondo.

<sup>294</sup> La metafisica dell’economia neoclassica, che ha per *necessario* presupposto lo *homo aeconomicus* di Bentham le cui azioni sono mosse esclusivamente dal calcolo economico (un approdo *obbligato* del Razionalismo) è costituita precisamente dalla irrealtà del fondamento sulla quale soltanto essa può costruire le proprie “leggi”. Di fatto, come dal tempo di Marx si dovrebbe aver compreso, l’economia non è che l’espressione, in termini di “modo di produzione”, di un rapporto sociale: cioè *di una società*. Ogni modello di società ha il proprio modo di produzione e quindi una propria economia. Abbiamo visto, in *Storia, etc.*, lo stretto legame che esiste tra il Razionalismo e l’ideologia di “Occidente” e più in dettaglio, nei due precedenti capitoli dei *Marginalia*, i legami tra questa e il “libero” mercato che si risolve nell’imperialismo economico. Con ciò abbiamo sottolineato che il Razionalismo ha come necessario approdo l’economicismo (*Derive della Ragione*) e che il combinato disposto delle due espressioni ideologiche (Razionalismo ed economicismo) è l’imperialismo economico (è *l’Imperativo dell’imperialismo* costruito sul *Dominio dell’immaginario*, a sua volta generato dall’*Immaginario del dominio*). Ora, qual’è la conseguenza ultima di *questo* imperialismo? Diversamente da altre forme esistite di imperialismo (penso a quello romano) esso culmina e si risolve con la distruzione di altre economie, espressione di altre società, grazie alla globalizzazione economica imposta dal “libero” mercato; quindi, per quanto premesso circa la natura dei modi di produzione che rappresentano l’espressione “economica” di un rapporto sociale, *culmina necessariamente con la distruzione di altre società*. Questo, senza essere un economista, Khomeyni mostra, dai propri discorsi, di averlo ben compreso; e poiché una società è “islamica” in quanto fondata sul messaggio del Profeta e sulla cultura originatasi al suo seguito, la distruzione della società islamica avrebbe comportato la crisi dell’Islam. *Il fatto economico avrebbe determinato la crisi di una religione e di una cultura*. La coerenza del religioso è in questo caso ferrea nell’identificare l’unicità del fenomeno nella molteplicità delle manifestazioni (economiche, sociali, religiose) e le sue conseguenze. Opponendosi, l’Islam (almeno quello shi’ita iraniano) ha mostrato che la resistenza incondizionata di una specificità, *può revocare in dubbio la pretesa ideologica dell’Occidente a porsi come modello ineludibile per il pianeta*. Del resto, il fenomeno della concomitanza tra “libero” mercato e distruzione di una società è evidente ovunque; per noi basti pensare al meridione d’Italia ormai in via di spopolamento; più in generale, nel mondo, alla progressiva concentrazione di ricchezza e di

Quanto al Progresso, da ideale illuminista qual'era, si è volgarizzato nella versione post-illuminista e borghese del percorso rettilineo infinibile, ripetizione eterna del sempre-eguale. In tale veste esso non è che la versione ideologizzata, oserei dire para-ontologica, della legge del capitale individuata da Marx, il cui dominio nascosto sul pensiero dell'Occidente meriterebbe una riflessione demistificante circa l'origine di tanti nostri "valori".

Altre cose abbiamo esaminato nel nostro racconto, principale tra tutte -vero filo rosso che lo sottende- il doppio percorso del messaggio testamentario, che dapprima si razionalizza nelle strutture della Ragione classica, in particolare stoica, e poi, per inevitabile contrappasso, si secolarizza nel Deismo e nella sua ideologia di una Ragione cosmica che "giustifica" -cioè rende "giusto"- il fatto in quanto fatto, uccidendo l'Utopia. Da ciò il determinismo naturalistico e il darwinismo sociale. L'alternativa a questo instabile matrimonio di fede e Ragione (umana) fu la teologia della storia nella teodicea storicista, che diede anch'essa patente di nobiltà alla Storia, cioè al dato di fatto, in quanto dispiegamento della Ragione. Abbiamo già visto, e un recente studio di Dardot e Laval lo conferma<sup>295</sup> che lo stesso Marx, nella convinzione del "superamento" della società capitalista che avrebbe condotto a una società comunista,<sup>296</sup> non fu indipendente dalla cultura razionalista del XIX secolo.

Questo brevissimo inciso che si richiama a temi già più ampiamente sviluppati, ha ora lo scopo di aiutarci a comprendere il senso (o forse, un possibile senso) della lettera di Khomeyni a Gorbaciov, sulla quale è utile ritornare per notare ancora una cosa. Khomeyni, verosimilmente a seguito del conflittuale rapporto storico dell'Iran con l'Inghilterra e la Russia, ma anche sotto il profilo di un pensiero islamico, non vede nell'Unione Sovietica, comunista, una reale alternativa all'Occidente capitalista.<sup>297</sup>

La lettera, che già citai a chiusura del secondo dei *Marginalia*, è interessante ad analizzarsi, pur nella sua stringatezza; la seguo dal testo inglese di [www.al-islam.org](http://www.al-islam.org). In apertura, Khomeyni elogia l'opera di Gorbaciov per il cambiamento di regime da lui iniziato in considerazione della "realtà del mondo"; essa porterà cambiamenti che influenzeranno le coordinate del potere che reggono il mondo. Da Musulmano, si dichiara poi felice di constatare l'allentamento della politica anti-religiosa del Comunismo, che comunque ben poco ha potuto contro l'Islam (il riferimento è all'Afghanistan invaso).

Naturalmente, dice, è possibile che il risultato della cattiva politica economica del Comunismo abbia conferito fascino all'illusorio Paradiso dell'Occidente; ma i problemi della società sovietica non possono risolversi rivolgendosi al capitalismo occidentale (per inciso: fu questo il tentativo fallimentare di Eltsin, ne parla Naomi Klein, cit.). I successori di Gorbaciov sarebbero quindi costretti a cancellare quell'errore (previsione realizzatasi con Putin, dopo la cacciata di Eltsin che aveva messo in ginocchio la Russia). Ciò "perché, se il Marxismo è giunto a un punto morto con la sua politica sociale ed economica, anche il capitalismo sta declinando, sia pure in modo diverso, in questo e in altri aspetti". Su questo punto, la mia impressione è che Khomeyni sia ancora una volta lucido nel vedere, già nel 1989, la crisi ideologica in atto della quale mi sto interessando sin da allora.<sup>298</sup>

Il problema della Russia, dice Khomeyni introducendo la propria tesi, non è quello della proprietà privata e quello dell'economia libera (cioè quello di adeguarsi al "libero mercato" occidentale) ma l'assenza di un pensiero religioso ("true faith in God") che ha condotto l'Occidente a un pensiero volgare e all'*impasse*.

È lecito e doveroso chiedersi: perché "volgare"? Volgare nel senso di superficiale e non degno del nome di "pensiero" è infatti il mito di una Ragione che possa fondarsi su se stessa e di un "individuo" preesistente alla società (qui rinvio alla critica al concetto dell'Io come permanente-sottostante). Ne abbiamo parlato tanto a lungo che non è il caso di ritornarvi. Khomeyni, studioso di Mullâ Sadrâ ha un pensiero un po' più complesso, quale che sia il giudizio al riguardo.

Il Marxismo, dice perciò Khomeyni -ma il suo pensiero più in generale al materialismo che nomina più volte, cioè a un pensiero la cui metafisica è a dir poco rozza, da Hobbes in poi e si risolve nel determinismo- il Marxismo, dice, è un'ideologia materialista " e il materialismo non può portare l'umanità fuori dalla crisi". Dalla crisi di un sistema, vorrei chiosare, non si esce senza l'Utopia: servono Profeti, non tecnici ed esperti, utili soltanto alla temporanea sopravvivenza del già-finito.

Stia perciò ben attento Gorbaciov, ammonisce Khomeyni, "nell'abbattere le mura del Marxismo a non cadere nella prigione dell'Occidente e del Grande Satana"; che, come noto, è il nome da lui riservato agli U.S.A. in particolare, come esponente *par excellence* dell'ideologia di "Occidente" e del Capitalismo universale.

Khomeyni prosegue poi invitando Gorbaciov a riflettere sulle concezioni del mondo "materialiste e teiste". Le prime considerano pura finzione il mondo non materiale -Dio, la Rivelazione, la Profezia e la Resurrezione; le seconde ritengono che si possa razionalmente definire anche l'esistenza dell'invisibile. Qui si

---

popolazione nei grandi centri urbani a scapito dell'entroterra: esemplare il caso degli orientamenti elettorali nell'ormai celebre caso della "Brexit".

<sup>295</sup> P. Dardot-Ch. Laval, *Marx, prénom Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

<sup>296</sup> Abbiamo visto a suo tempo la più disincantata previsione di Streeck. A questa dipendenza di Marx dal pensiero del suo tempo si deve verosimilmente la sua duplice valenza di lucido analista del fenomeno economico capitalista, e di padre spirituale del marxismo; un'ambivalenza dalla quale ha tentato di assolverlo Henning: cfr., nel capitolo precedente, la discussione delle tesi di Henning.

<sup>297</sup> È appena il caso di notare che la prassi del marxismo sovietico non fu altro che un capitalismo di Stato, anch'esso concepito nel mito del Progresso.

<sup>298</sup> Al 13 Novembre 1989 è datata la chiusura del mio *La Gnosi, etc.* (titolo non mio, dell'Editore) che si chiude precisamente su questo tema, sul quale si apre poi (e si chiude) il successivo *Storia, etc.*

entra dunque nel campo preferito da Khomeyni, la teosofia islamica, l'argomentazione è un po' corsiva e si condensa comunque nell'invito a studiare al-Fârâbî, Avicenna, Ibn 'Arabî e Mollâ Sadrâ. La conclusione è che la religione non è l'oppio dei popoli, lo è soltanto *quella religione che viene intesa come separata dalla politica*, e che Khomeyni definisce "religione americana".

"Filosoficamente" si potrebbero avanzare molti "distinguo", ma non c'è dubbio che venga colta in pieno la perdita dell'Utopia che affligge l'Occidente secolarizzato, e che costituisce la premessa di un declino per progressiva perdita del senso: lo abbiamo già detto, la Ragione classica fu la "giustificazione" dello *status quo*, e se questo si fa insensato soltanto l'Utopia può aprire nuovi percorsi per la società. Sotto questo profilo, spero di aver interpretato la logica implicita nella lettera di Khomeyni già nella nota 5 all'inizio di queste pagine. Naturalmente, non pretendo di aver interpretato con ciò l'*intenzione* di Khomeyni (né intendo avventurarmi); mi è sembrato piuttosto di doverne elaborare il monito che può risuonare nella nostra cultura.

Quello che mi sembra di poter comprendere è che Khomeyni scrive dall'alto di una Rivoluzione combattuta e vinta in nome di Dio -dell'Utopia- e vede la caducità di un ordine che pretende di richiamarsi ad obbiettivi puramente materiali; del resto, anche i rivoluzionari francesi dovettero elevare la Ragione a divinità, per dare un *ubi consistam* alle proprie petizioni. La critica di Khomeyni è rivolta a un Occidente che ha sperato di superare il capitalismo di Stato, e che non è in grado di concepire l'uomo se non *sub specie di homo œconomicus*.

Quanto alla "economia" capitalista, potremmo piuttosto definirla una *oïkou-anomia*, ma di questo abbiamo parlato e abbiamo notato che essa avrebbe necessità di uno spazio illimitato per non crollare nell'impossibilità di ripetere per sempre il sempre-eguale, mentre esiste per essa un limite più vicino: la consumazione, nel ciclo produttivo, dell'umanità dell'uomo, dalla quale, in fondo, era stata generata. Forse l'uomo, cullato nell'immaginario del dominio, avrebbe necessità di sperimentare la Grande Resurrezione: destarsi e scoprire che il mondo è altro dall'incantesimo del Mago di Oz.

Perciò non ha torto Foucault quando vede nella Repubblica islamica una sfida all'ideologia occidentale; pensiamo alle due guerre *perdute* dagli U.S.A. in Iraq e in Afghanistan: essi hanno la potenza tecnologica, militare ed economica per distruggere il mondo, non più il potere ideologico per colonizzarlo. L'ideologia è importante; l'ideologia giustifica, cioè rende "giusto", un potere esistente o da creare; introiettata diventa "verità", sulla quale conformare la *realtà* del mondo: il potere vive di questo immaginario sinché qualcuno si accorge, come Alice, che i gendarmi del potere sono soltanto un mazzo di carte, la realtà è altro, e ci si desta dal cattivo sogno: è la Grande Resurrezione.

Il problema dell'ideologia di "Occidente" è che essa è semplicemente una teodicea, lo è per nascita, per la fusione di un annuncio messianico con la Ragione classica; il suo primo vagito fu la lotta allo Gnosticismo, che di ogni teodicea costituiva l'obiezione: *unde malum?* L'obiezione si fa più forte dopo che la secolarizzazione ha tolto il mantello religioso all'ideologica Ragione cosmica degli Stoici, rozzo giustificazionismo dello *status quo*, ma soprattutto neopaganesimo che azzera il messianismo, l'attesa, la richiesta di un altro mondo qui ed ora. Trasferire la teodicea nella Storia -non più storia della salvezza- fu cattiva secolarizzazione e fu l'irrazionalità del Razionalismo: senza Utopia la Storia non ha *ragione*, si costruiscono soltanto cattedrali di parole. Anche Marx, che pure comprese il disordine non troppo nascosto sotto l'ordine capitalista, era troppo immerso nella cultura razionalista per comprendere il disordine che c'è dietro una Storia desacralizzata. Ma se la storia è disordine, l'ideologia occidentale del Progresso che vuole occidentalizzare il pianeta, non ha senso.

Per comprendere quanto siano legate teodicea ed eurocentrismo si pensi a quell'antefatto dell'orientalistica che fu il motto *ex oriente lux*, caro ai Romantici. Vuol essere un omaggio all'Oriente (peraltro puramente immaginato); e tuttavia implica una visione teleologica ed eurocentrica della storia, perché il Sole, una volta nato, va necessariamente verso l'Occidente. Non si è riflettuto sul fatto che, in Occidente, il Sole anche tramonta.

La storia ideologica della Shî'a è un'altra cosa. È la storia di una promessa che non s'era compiuta, *avrebbe dovuto* compiersi, e *perciò* si compirà, compierla è un obbligo che riguarda i fedeli. È Utopia pura, il cui impossibile raggiungimento terreno è atopia, ma la cui tensione è comunque tensione al cambiamento, non giustificazione dello *status quo* come la Ragione classica; perciò può generare rivoluzioni che non conducono in Paradiso, ma lasciano comunque il segno anche quando il tempo avrà fatto dissolvere i nuovi regimi. Il segno lasciato dalla Rivoluzione iraniana indica che l'Occidente non è il destino del pianeta, è figlio di una storia, e le storie sono tante, e non c'è un ordine cosmico a guidarle: di tutto è padre *pólemos*.

D'altronde, anche in occidente la nostra ideologia è un po' in crisi: finiti i vantaggi -assai diseguali- dell'espansione planetaria del XIX secolo, l'imperialismo e il capitalismo, figli dell'economicismo, non migliorano, anzi peggiorano, le condizioni della maggioranza: lo abbiamo visto nei due precedenti capitoli, il PIL è mercanzia per gli illusionisti.

La Rivoluzione iraniana maturò in una situazione sociale insostenibile, generata dall'imperialismo economico occidentale, ma fu ideologizzata nel segno di una promessa che avrebbe dovuto compiersi, perciò come restaurazione di un ordine originario immaginato, *restaurazione di ciò che non v'era mai stato*, se non nel tempo mitico della Profezia, restaurazione di un tempo profetico; e poiché la Profezia è rivoluzionaria, fu

rivoluzione per la restaurazione d'una rivoluzione e così via all'infinito, dando risposta all'interrogativo di Olivier Roy dal quale eravamo partiti.

Se la nostra storia è un'immaginaria teodicea, la storia dell'Iran, diceva Frye, è la storia di ciò che la gente pensava che sarebbe dovuto accadere. Resta tuttavia nostro compito tentar di comprendere le cose, le nostre e le altrui, quali esse furono, non come furono immaginate o come dovrebbero, o avrebbero dovuto essere.

Gian Carlo Benelli  
2 Agosto 2019

## BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(sono esclusi i testi citati in *Storia di un altro occidente* e nei precedenti *Marginalia*)

- AIGLE, D., *Les transformations d'un mythe d'origine. L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan*, R.E.M.M.M., 89-90, 2000
- AL-I AHMAD, *Occidentosis. A Plague from the West*, Transl. by R. Campbell, Annotations and Intr. By H. Algar, Berkeley, Mizan Press, 1984
- ALGAR, H., *Islam and Revolution*, ivi, 1981; anche [www.islamicresources.com](http://www.islamicresources.com)
- voce *Nuqtawiyya*, E.I., vol. 8
- *Religious Forces in Eighteenth-and-Nineteenth-Century Iran*, C.H.I., 7, ed. by P. Avery, G. Hambly and Ch. Melville, Cambridge, Un. Press, 1991
- *Religious Forces in Twentieth-Century Iran*, ivi
- *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, Revised and Expanded Ed., Oneonta, Islamic Publ. International, 2001
- *Breve biografia dell'Imam Khomeini*, Trad. di A. Zecchi, [www.academia.edu/16796098/Hamid\\_Algar - Breve biografia dellimam Khomeini](http://www.academia.edu/16796098/Hamid_Algar_-_Breve_biografia_dellimam_Khomeini)
- *La fusione dello gnostico e del politico nella personalità e nella vita dell'Imam Khomeini*, [www.al-islam.org/it/articles/la-fusione-dello-gnostico-e-del-politico-nella-vita-dell-imam-khomeini](http://www.al-islam.org/it/articles/la-fusione-dello-gnostico-e-del-politico-nella-vita-dell-imam-khomeini)
- AMIR MOEZZI, M.A., *Muhammad b. Ya 'qûb al-Khulaynî (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son Kitâb al-Kâfi. Une introduction*, S. Ir., 38, 2009
- *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, C.N.R.S. éd., 2013
- *Al-Šaiḥ al-Mufîd (M. 413/1022) et la question de la falsification du Coran*, in *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, sous la dir. de D. De Smet, M.A. Amir Moezzi, Paris, Cerf, 2014
- *Muhammad the Paraclete and 'Alî the Messiah: New Remarks on the Origins of Islam and of Shi'ite Immamology*, *Der Islam*, 95,1, 2018
- AMIR MOEZZI, M.A. - JAMBET, Ch., *Qu'est-ce que le Shi'isme ?*, Paris, Cerf, 2014
- AMIRHOSSEINI, Z.S., *Socio-Political Change and Development in Iran: Reżâ Shâh and the Shi'i Hierocracy*, A Thesis, etc. London School of Economics, London Un., 2002
- ARISTOTELE, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1992
- ARJOMAND, S.A., *Traditionalism in Twentieth-Century Islam*, in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, ed. by S.A. Arjomand, London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd., 1984
- *The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshî*, in *Authority and Political Culture in Shiism*, ed. by S.A. Arjomand, Albany, The State of N. York Un. Press, 1988
- *Ideological Revolution in Shi'ism*, ivi
- *Millennial Beliefs in Shi'ite Iran*, in *The Political Dimension of Religion*, ed. by S.A. Arjomand, Albany, The State of N. York Un. Press, 1993
- *Constitution of the Islamic Republic*, E. Ir., VI, last updated October 28, 2011, [www.iranicaonline.org/articles/constitution-of-the-islamic-republic](http://www.iranicaonline.org/articles/constitution-of-the-islamic-republic)
- ARMINJON, C., *L'instauration de la "guidance du juriste" en Iran*, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 149, Janvier-Mars 2010
- ARMINJON HACHEM, C., *Chiisme et État. Les clercs à l'épreuve de la modernité*, Paris, C.N.R.S. éd., 2013
- ASATRYAN, M., *Heresy and Rationalism in Early Islam. The Origin and Evolution of Mufaddal Tradition*, A Dissertation presented to the Faculty of Graduate School of Yale Un., May 2012
- *Is Ghulât Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmission in Late Antiquity*, in *L'ésotérisme shi'ite*, sous la dir. de M.A. Amir Moezzi, Turnhout, Brepols, 2016
- ASHRAF, A., *From Khan to Shah: State, Society and Forming of the Ties that made Qajar Iran*, Dissertation, etc. for the Degree of Doctor of Philosophy, Yale Un., 2016
- AUBIN, J., *La politique religieuse des Safavides*, in *Le Shi'isme imâmite. Colloque de Strasbourg (6-9 Mai, 1968)*, Paris, P.U.F., 1970
- AUN, H.A., *The Beginnings of the School of Hillah : A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbâsid and the Early Ilkhânid Periods*, A Thesis submitted to McGill Un., etc., Montreal, 2016
- BAKHASH, S., *Revolutionary Pamphleteering and Mobilisation: Iran 1978*, in *From Nationalism to Revolutionary Islam*, cit.
- BAR-ASHER, M.M., *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imâmites du Coran*, *Arabica*, 37,3, 1990
- *Variant Readings and Additions of the Imâmî-Šî'a to the Coran*, I.O.S., 13, 1993
- *Outlines of Early Ismâ'îlî-Fâtimid Qur'ân Exegesis*, J.A., 296,2, 2008
- BASHIR, Sh., *The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism*, in *The Most Learned of the Shi'a*, cit. in *Bibl. a p. 1341 di Storia, etc.*

- *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*, Columbia, Un. of Carolina Press, 2003
- *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005
- *Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*, *History of Religions*, 45,3, 2006
- BAYHOM-DAOU, T., *The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Fadl b. Shâdhâm al-Nisâbûrî (d. 260 a.h./874 a.d.)*, *B.S.O.A.S.*, 64,2, 2001
- *Hshâm b. al-Hakam (d. 179/795) and the Doctrine of the Imâm's Knowledge*, *J.S.S.*, 48,1, 2003
- *The Second-Century Šî'ite Ghulât, were really Gnostic?*, *J.A.I.S.*, 5, 2003-2004
- BIERNHEIMER, T., *The Revolt of 'Abdallâh b. Mu'âwiyya A.H. 127-130: a Reconsideration through Coniage*, *B.S.O.A.S.*, 69,3, 2006
- BINBAŞ, I.E., *The Histories of Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî: a Formal Analysis*, *A.O.*, 65,4, 2012
- *The Anatomy of a Regicide Attempt: Shâhrukh, the Hurûfîs and the Timurid Intellectuals in 830/1426-27*, *J.R.A.S.*, 23,3, 2013
- BONAUD, Ch., *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnue du XXe siècle*, Beyrouth, Les Éditions Al-Bouraq, 1997
- BOYCE, M., *Bîbî Shaharbânû and the Lady of Pars*, *B.S.O.A.S.*, 30,1, 1967
- BRUNNER, R., *La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimane*, *Arabica*, 52,1, 2005
- BUCKLEY, D., *On the Origins of shî'î Hadith*, *The Muslim World*, 88,2, 1998
- BUYUKKARA, M.A., *The Imâmî-Shî'î Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzim and 'Alî al-Ridâ*, Thesis submitted to the Un. of Edinburgh for the Degree of Doctor of Philosophy, June 1997
- CAHEN, C., voce *Ikta'*, *E.I.*, vol. 3
- CALMARD, J., *Muhammad b. al-Hanafîyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan*, *Cahiers d'Asie Centrale*, 5-6, 1998
- CHABBI, J., *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle - IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle*, *S.I.*, 46, 1977
- CHELABI, H.E., *Religion and Politics in Iran: How Theocratic is Islamic Republic?*, *Dædalus*, 102-103, Summer 1991
- Constitution of the Islamic Republic of Iran*, *Ir St.* 47,1, 2014; reperibile in inglese anche su vari siti del web; in italiano su [www.diruz.it/la-costituzione-della-repubblica-islamica-delliran.html](http://www.diruz.it/la-costituzione-della-repubblica-islamica-delliran.html); e in pdf su altro sito ivi linkato
- CRONE, P., *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, *J.S.A.I.*, 4, 1980
- *The Muqanna' Narrative in Târiknâma*, *B.S.O.A.S.*, 73,2 - 73,3, 2010
- *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, Un. Press, 2012
- *Jewish Christianity and the Qur'ân*, *J.N.E.S.*, 74,2 2015 - 75,1, 2016
- DABASHI, H., *Persian Sufism during the Seljuk Period*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, ed. by L.Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999
- DANIEL, E.L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis and Chicago, Bibliotheca Islamica, 1979
- DARDOU, P. - LAVAL, Ch., *Marx, prénom, Karl*, Paris, Gallimard, 2012
- DE BRUJIN, J.T.P., *The Qalandariyyat in Persian Mystical Poetry from Sanâ'î onwards*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 2, ed. by L. Lewinsohn, Oxford, Oneworld, 1999
- DEL RIO SANCHEZ, F., *Jewish Christianity and Islamic Origins. The Transformation of a Peripheral Religious Movement?*, in *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, ed. by F. Del Rio Sanchez, Turnhout, Brepols, 2018
- DYE, G., *Jewish Christianity, the Qur'ân, and Early Islam: some Methodological Caveats*, ivi
- *Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran*, in *Hérésies: une construction d'identités religieuses*, éd. par Ch. Brouwer, G. Dye, et A. Van Rompuey, Éditions de l'Un. de Bruxelles, 22, 2015, *Problèmes d'identités religieuses*
- FOUCAULT, M., *Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Milano, Guerini e Associati, 1998
- FRYE, R.N., *Impressionistic Views of Ancient Iranian History*, [www.s-s-z.org/downloads/Ancient%20Iranian%20History.pdf](http://www.s-s-z.org/downloads/Ancient%20Iranian%20History.pdf)
- GHEROGHLOU, K., *Cashing on Land and Privilege for the Welfare of the Shah: Monetisation of Tiyûl in Early Safavid Iran and Eastern Anatolia*, *A.O.*, 68,1, 2015
- GOUDARZI, M.R. - JAWAN, I.A. - AHMAD, Z.B., *The Roots of Formation of Ayatollah Khomeini's Political Thought*, *Canadian Social Science*, 5-6, 2009
- GOUDARZI, M.R. - LASHAKI, A.B., *What is an Ideal Islamic Government? Transformation of Ayatollah Khomeini's Governmental Theory*, *Asian Social Science*, 9,17, 2013
- GRAHAM, T., *Abû Sa'îd Abî 'l-Khayr and the School of Khurasan*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- GRENET, F., *Contribution à l'étude de la révolte de Muqanna' (c. 775-780): traces matérielles, traces hérésiographiques*, in *Islam, identité et altérité*, éd. M.A. Amir-Moezzi, Turnhout, Brepols, 2013
- HALM, H., *Shi'a Islam from Religion to Revolution*, Princeton, Markus Wiener Publ., 1997

- HAMBLY, G.R.G., *Āghâ Muḥammad Khân and the Establishment of the Qājâr Dynasty*, C.H.I, 7, cit.
- *Iran under the Reigns of Fath 'Alī Shâh and Muḥammad Shâh*, ivi
  - *Iran under the Later Qājârs, 1848-1922*, ivi
  - *The Pahlavî Autocracy: Rīza Shâh*, ivi
  - *The Pahlavî Autocracy: Muḥammad Rīza Shâh*, ivi
- (*The History of Tabarî*, Transl. by H. Kennedy, vol. XXIX, Albany, The State of N. York Un. Press, 1990)
- HOOGLUND, E., *Social Origins of the Revolutionary Clergy*, in *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*, ed. by N.R. Keddie and E. Hooglund, New Ed., N. York, Syracuse Un. Press, 1986
- How Extremist Movements change. Evidence from Shi'ism and Soviet Communism*, [www.esd.vhs.mil/Documents/...../Litigation%20Release%20](http://www.esd.vhs.mil/Documents/...../Litigation%20Release%20)
- HOYLAND, R.G., *The Jewish and/or Christian Audience of the Qur'ân and the Arabic Bible*, in *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, cit.
- *Early Islam as a Late Antique Religion*, in *The Oxford Handbook of the Late Antiquity*, Oxford, Un. Press, 2012
  - *Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East*, al'Usur al-Wusta, 25, 2017; sul web [www.islamhistorycommons.org/mem/wp...../UW-23-donner.pdf](http://www.islamhistorycommons.org/mem/wp...../UW-23-donner.pdf)
- Introduction a The Political Dimension of Religion*, cit.
- JAMBET, Ch., *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, C.N.R.S. Éd., 2016
- JEFERY, A., *The Quran's Reading of Zayd b. 'Al*, R.S.O., 16, 1936
- JOHNS, J., *Archaeology of the History of Early Islam: The First Seventy Years*, J.E.S.H.O., 46,4, 2003
- KARAMUSTAFA, A.T., *Antinomian Sufis*, in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. by R.L. Ridgeon, Cambridge, Un. Press, 2015
- KAUKUA, J., *The Intellect in Mullâ Sadrâ's Commentary on the Uṣûl al-Kâfi*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- KEDDIE, N.R., *Is Shi'ism Revolutionary?*, in *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*, cit.
- *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1796-1925*, Costa Mesa, Mazda Publ., 1999
  - *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, New Haven and London, Yale Un. Press, Updated Ed., 2006
- KEDDIE, N.R. - AMANAT, M., *Iran under the Late Qājârs, 1848-1922*, C.H.I., 7, cit.
- KHAN, S., *Wilayat-e faqih: Origin and Trajectory of Development*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- KHOMEINI, R., *Kawthar. An Anthology of the Speeches of Imam Khomeini (r) etc. 1962-1978*, Vol. 1, The Institute for Compilation of Imâm Khomeini's Work (International Affairs Dept.) [www.en.imam-khomeini.ir](http://www.en.imam-khomeini.ir)
- *Sahifeh-ye Imam*, Vol. 20 (February 25, 1986 - March, 19, 1988), ivi
  - *Adab as-salat. The Disciplines of the Prayer*, ivi
  - *Forty Hadiths. An Exposition of Ethical and Mystical Traditions*, ivi
  - *The Greatest Jihad. Combat with the Self*, ivi
  - *The Lamp of Guidance into the Viceregency and Sanctity (Misbah ul-hidayah ila 'l-khilâfah wa 'l-wilâya*, ivi
- KLEMM, V., *Die vier Sufarâ' des Zwölften Imâm. Zur formativen Periode der Zwölfteršî'a*, *Die Welt des Orients*, 15, 1984
- KNYSH, A., *"Irfan" Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy*, *The Middle East Journal*, 46,4, 1992
- KOHLBERG, E., *Imam and the Community in the Pre-Ghayba Period*, in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. by S.A. Arjomand, N. York, State of N. York Un. Press, 1988
- *Early Attestation of the Term "Ithnâ 'Ashariyya"*, J.S.A.I., 24, 2000
- KOHLBERG, E. - AMIR MOEZZI, M.A., *Revelation and Falsification. The Kitâb al-qirâ'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyârî*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2009
- LAHIDJI, A.K., *Constitutionalism and Classical Culture*, in *Authority and Political Culture*, etc., cit
- LAMBTON, A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford Un. Press, Reprint 1969
- *Sufis and the State in Medieval Islam*, in *State and Islam*, ed. by A.H. De Groot, Leiden, Research School CNWS, 1995
  - voce *Soyûrghâl*, E.I., vol. 9
  - voce *Tiyûl*, E.I., vol. 10
- LECKER, M., *The Monotheistic Cousins of Muhammad's Wife Kadîja*, *Der Islam*, 94,2, 2017
- voce *Ridda*, E.I., vol. 12
- Lettera di Khomeini a Gorbaciov* (testo inglese), [www.al-islam.org](http://www.al-islam.org)
- LINDSTEDT, I., *Muhâjirûn as a Name for the First/Seventh Century Muslims*, J.N.E.S., 74,1, 2015
- MAHDJOUB, M.A., *The Evolution of Popular Eulogy of the Imams among the Shi'a*, in *Authority and Political Culture*, etc., cit.
- MARKIEWICZ, Ch. A., *The Crisis of Rule in Late Medieval Islam. A Study of Idrîs Bîdlîsî (861-926/1457-1520) and Kingship at the Turn of the Sixteenth Century*, A Dissertation, etc., Un. of Chicago, 2015
- MARSHAM, A., *The Pact (Amâna) between Mu'âwiyya ibn Abî Sufyân and 'Amr ibn al-'Âs (656 or 658 c.e.): "Documents" and the Islamic Historical Tradition*, J.S.S., 57,1, 2012
- MARTIN, V., *Religion and State in Khumainî's Kashf al-asrâr*, B.S.O.A.S., 96,1, 1993

- *Creating an Islamic State*, London-N. York, I.B. Tauris, New Ed., 1993
- MASON, H., *Hallāj and the Baghdad School of Sufism*, *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- MATSUNAGA, Y., *Revisiting Ayatollah Khomeini's Doctrine of Wilayat al-Faqih (Velayat-e Faqih)*, Orient, 44, 2009
- MAZZAOUI, M., *The Origin of the Safawids. Shi'ism, Sufism and the Ghulat*, Weisbaden, F. Steiner Verlag, 1972
- MÉLIKOFF, I., *Abū Muslim le "porte hache" du Khorasan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962
- MELVILLE, C.P., voce *Sarbadārids*, E.I. vol. 9
- MELVIN-KOUSHKY, M., *The Occult Challenge to Philosophy and Messianism in Early Timurid Iran: Ibn Turka's Lettrism as a New Metaphysics*, in *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. by O. Mir-Kasimov, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2014
- MIR-KASIMOV, O., *The Occult Sciences in Hurūfī Discourse. Science of Letters, Alchemy and Astrology in the Works of Faḍlallāh Astarrābādī*, in *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*, ed. by El-Bizri and E. Orthmann, Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2018
- MITCHELL, C.P., *The Practice of Politics in Safawid Iran. Power, Religion and Rhetoric*, London-N. York, I.B. Tauris, 2009
- *The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts*, in *Controverses sur les écritures, etc.*, cit
- MODARRESSI, H., *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1993
- NEWMAN, A.J., *Fayd al-kashani and the Reception of the Clergy/State Alliance. Friday Prayer and Politics in the Safavid Period*, in *The Most Learned of the Shi'a*, cit.
- *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, London-N. York, I.B. Tauris, 2006
- Peak of Eloquence. Nahjul Balagha by Imam Abu Talib*, with commentary, etc. Murtada Mutahhari, ed. by J.T. al Jibouri, Tahrike Tarsil Qu'ran Inc, Elmhurst, 2009
- PFEIFFER, J., *Twelver Shi'ism in Mongol Iran*, *Pera-Blätter*, 11, 1999
- PIERCE, M.O., *Remembering the Infallible Imams: Narrative and Memory in Medieval Twelver Shi'ism*, Dissertation submitted, etc., Boston Un., 2013
- PIERRE, S., *Les tribus arabes chrétiennes de Haute-Mésopotamie (I<sup>er</sup>/VII<sup>e</sup> - II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> s.)*. Mémoire de Master 2 et projet de recherche, Un. de Paris I, 2017
- PIROUZDJOU, H., *L'Iran au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Étude d'histoire économique et sociale*, Préf. de F. Richard, Paris, L'Harmattan, 2010
- *Mithraïsme et émancipation. Anthropologie sociale et culturelle des mouvements populaires en Iran : au VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Préf. de O. Roy, ivi, 2018
- PLATTEAU, J.Ph., *Religion, Politics and Development : Lessons from the Land of Islam*, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 68,2, 2008
- POURJAVADI, R. - SCHMIDTKE, S., *An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th Centuries A.D.)*, *Intellectual History of the Islamic World*, 3, 2015
- POURSHARIATI, P., *Iranian Tradition in Tus and the Arab Presence in Khurasan*, Phil. Diss. Un. of Columbia, 1995 (trascritto in versione elettronica sul sito [www.academia.edu](http://www.academia.edu))
- QADARI, S.A., *The Life of Imam Khomeini*, vol. 1, Trans. By M.J. Khalili and S.M. Anari, Inst. for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, Intern. Affairs Dept., [www.en.islamic-sources.com](http://www.en.islamic-sources.com)
- al-QĀDĪ, W., *Non Muslims in the Muslim Conquest. Army in Early Islam*, in *Christians and the Others in the Umayyad State*, ed. by A. Borrut and F.M. Donner, Chicago, The Oriental Inst. of the Un. of Chicago, 2016
- RADTKE, B., *The Concept of Wilāya in Early Sufism*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- RASEKH, A.A., *Agents of the Hidden Imam: Shiite Juristic Authority in Light of the Doctrine of Deputyship*, Thesis for the Degree of Doctor of Ph. (Religion), Montreal, Concordia Un., 2015
- ROBINSON, Ch. F., *Crone and the Orientalism*, in *Islamic Culture, Islamic Contexts. Essays in Honour of Prof. Patricia Crone* ed. by B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein, R. Hoyland, Leiden, E.J. Brill, 2015
- SACHEDINA, A.A., *The Just Ruler (al-sultān al-'ādil) in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, N. York-Oxford, Oxford Un. Press, 1988
- SEGOVIA, C.A., *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2015
- STROUMSA, G., *Jewish Christianity and Islamic Origins*, in *Islamic Cultures, etc.*, cit.
- SVIRI, S., *Hakīm Tirmidhī and the Mālamatī Movement in Early Sufism*, in *The Heritage of Sufism*, vol. 1, cit.
- TERRIER, M., *Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en Islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir Moezzi*, *J.S.A.I.*, 40, 2013
- TESEI, T., *"The Romans will win!" Q 30: 2-7 in Light of 7th C. Political Eschatology*, *Der Islam*, 95,1, 2018
- TUCKER, W.F., *Mahdis and Millenarians. Shi'ite Extremism in Early Muslim Iraq*, Cambridge, Un. Press, 2007
- Two Decrees of Shāh Tahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī al-karakī*, in *Authority and Political Culture, etc.*, cit.

- UTRATA, A., *A Greek and a Persian: Plato's Influence on Ayatollah Khomeini*, [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- VAN BLADEL, K., voce *Gnosticism*, in E.I. 3, 2017-4
- VAN REETH, J.M.F., *Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents: Montan et Mani*, in *Controverses*, etc., cit.
- WEBB, M.A., *Creating Arab Origins. Muslim Constructions of al-Jâyliyya and Arab Origins*, Thesis submitted for the Degree of Ph.D. in Arabic, S.O.A.S., 2014
- WILDE, C., "They wish to extinguish the Light of God with their mouths" (*Qur'ân*, 9:32): *A Qur'anic Critique of Late Antique Scholasticism?*, in *Sharing and Hiding Religious Knowledge in Early Judaism, Christianity and Islam*, ed. by M. Popović, L. Roig Lanzillotta, C. Wilde, Berlin, de Gruyter, 2018
- WILLIAMS, M.A., "Gnosticism". *An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Un. Press, 1996
- YAZIGI, M., 'Alî, Muhammad and the Anşâr: *The Issue of Succession*, J.S.S., 53,2, 2008
- YILDRIM, R., *Turkomans between two Empires: The Origins of Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, A Ph. D. Dissertation, Bilkent Un., Ankara, 2008



