

DOPO E A LATO

Il titolo di queste aggiunte al testo suonerebbe più propriamente come "Parerga e Paralipomena": troppo aulico però, e già usato. Il senso tuttavia resta quello, e sta ad introdurre commenti e notazioni su problemi emergenti dal testo in rapporto ad affermazioni e prese di posizione che, per necessaria concisione, possono apparire apodittiche. Altre notazioni sono poi frutto di successivi approfondimenti, seguono cioè, nel tempo, la stesura della V edizione del Gennaio 2007 qui prodotta online. In particolare, nell'ultima Appendice figuravano affermazioni derivanti da una precisa presa di posizione maturata in venti anni di ricerca, ma volutamente contenute nell'estensione e meritevoli di una più ampia analisi. Conferme di quelle scelte debbono perciò venire da un esame più di dettaglio e da una più ampia letteratura: è ciò che faccio qui, parlando in prima persona com'è ovvio, poiché mi riferisco ai miei appunti che riporto così come nascono. Sono riflessioni in corso d'opera in generale, ma, più in particolare e sovente, annotazioni al margine dei testi esaminati. L'ordine delle cose è raccolto in singoli paragrafi disposti in ordine casuale, per singoli argomenti che si succedono al maturare della raccolta degli appunti entro appropriate titolazioni. Tutte le traduzioni da testi in lingua straniera sono mie, tranne quando diversamente evidente nel discorso o dai riferimenti bibliografici. Quando faccio riferimento al "testo", mi riferisco, ovviamente, a *Storia di un altro occidente* nella sua V edizione online.

1 - È azzardato, o comunque troppo originale, affermare che l'Islam, in quanto problema, è un problema che rinvia alla formazione dell'Occidente?

Questa affermazione torna più volte nel testo e credo di averne dato ragione, sia pure in modo sintetico; al riguardo c'è tuttavia un retroterra di studi che potrebbero giustificarla, sul quale sembra utile soffermarsi. Senza necessariamente tornare indietro a Goldziher o seguire le criticate posizioni di Schacht, non bisogna ignorare che già a cavallo tra il XIX e il XX secolo si era intuita la possibilità che la nascita e lo sviluppo dell'Islam fossero avvenute in un contesto storico non esattamente riconducibile al racconto della storiografia islamica, notoriamente assai tarda rispetto agli eventi degli albori. L'intuizione di fondo era che l'Islam fosse nato e avesse conosciuto la propria evoluzione iniziale all'interno di una temperie religiosa diffusa a livello popolare nell'area mediorientale, e da essa avesse maturato alcuni propri lineamenti. Ciò che veniva chiamato in causa erano le pullulanti sette giudeocristiane, in particolare l'Ebionismo e l'Elchasaismo, ma non soltanto: veniva invocata infatti anche la cultura religiosa dell'area irano-mesopotamica. Nel testo, e nelle Appendici alla IV e V edizione, non ho mancato di fare dei riferimenti; qui però vorrei entrare più nel vivo.

Già nel 1920, il primo numero della prestigiosa rivista *Der Islam* si apriva con un famoso articolo di C.H. Becker intitolato *Der Islam als Problem* nel quale si ponevano interrogativi, e si davano risposte, circa l'incredibile espansione dell'Islam nel corso del VII-VIII secolo, e sul consolidarsi delle sue strutture dottrinali, ciò che significa anche giuridiche, al termine di questo periodo. Becker vedeva nel fenomeno religioso il momento unificatore di una cultura preesistente: i due consolidamenti sopra evocati avrebbero consentito la rapida espansione araba e la formazione di un nuovo mondo nel prossimo e nel medio oriente come fenomeni interconnessi. Aggiungeva comunque (p. 13) "Non la religione islamica ha generato la civiltà unitaria, ma fu la civiltà unitaria del Califfato, fondata su ben altre basi, la premessa dell'espansione e dell'avanzata vittoriosa della religione islamica". Passando in rassegna gli apporti culturali dei popoli conquistati, Becker mostrava che essi, non gli Arabi, furono il fondamento del mondo islamico; ciò che essi avevano ricevuto dagli Arabi era stata una religione che rispondeva in senso unificante alla loro cultura. Poiché l'unificazione di quel mondo era stata opera di Alessandro Magno, Becker affermava (p. 15): "Per bizzarro che possa sembrare: senza Alessandro Magno non vi sarebbe stata alcuna civiltà islamica". Accennando agli sviluppi della regione unificata dai Greci e dai Romani e ai lunghi contatti di questi con il mondo iranico, nonché alla presenza imprescindibile di popolazioni semite, notava poi (ivi): "Il variopinto miscuglio culturale del Medio Oriente trovò la sua piena espressione nella cristianità aramaica. Già la lingua di questa gente mostra.....una straordinaria mescolanza di elementi semiti, greci e persiani. Essi costruirono anche, con la loro comunità religiosa, un importante ponte grazie al quale gli elementi culturali superarono senza fatica lo hiatus dei confini di Stato". E ancora (p. 16): "la base più importante per l'unità della cultura islamica resta in tutti i casi quella aramaica". Infine, sottolineando la fondamentale svolta che avvenne nell'Islam con la metà dell'VIII secolo, affermava (p. 19): "La vittoria del Califfato 'Abbāsīde sul regno degli Omeyyādi non è soltanto la vittoria delle idee religiose di Maometto sulle tendenze pagane dell'aristocrazia meccana; è egualmente la vittoria delle Chiese di Stato persiana e cristiana, della visione ultrareligiosa dell'Antico Oriente sull'indifferenza religiosa di un regno puramente mondano della Nazione Araba. Resta il nome Islam, ma il suo contenuto è completamente diverso" (corsivo mio). Poiché certi cambiamenti non sono mai istantanei, ma frutto di un processo, possiamo concluderne che in circa un secolo e mezzo è maturato un processo formativo, destinato a completarsi nel IX secolo e ad affermarsi definitivamente nei secoli successivi, che ha dato all'Islam il volto che conosciamo. Prima di lasciare Becker, citiamo però ancora alcune sue ultime affermazioni (pp. 19-20) che c'introducono più compiutamente al problema. Scrive Becker: "L'unità sta visibilmente innanzi a noi nella poderosa regolamentazione dell'esistenza della Sharf'ah"; e ancora:

"Nei primi tempi dell'Islam l'idea religiosa sta al servizio dell'idea di potenza, sotto gli 'Abbâsidi si è fatto tutto nell'interesse di sviluppare e di ampliare la concezione religiosa dello Stato". Sottolineando come la regolamentazione della convivenza sociale divenga preminente rispetto all'idea dello Stato, e come quindi la legge religiosa di una comunità ideale prendesse progressivamente il posto dei "costumi", vedeva il trasformarsi della Shari'ah da mero ideale a precisa realtà, in grado di circoscrivere tutti gli aspetti dell'esistenza.

Sin qui Becker, il quale pose, sia pure in termini generali, problemi imprescindibili. Escludendo una pedissequa osservanza alla tarda Vulgata islamica sulle origini dell'Islam, ci sono infatti domande cui gli storici hanno tentato di rispondere, che riguardano non soltanto le origini e lo sviluppo, ma anche gli antecedenti dell'Islam, perché nulla, nella storia, nasce dal nulla, e già nel XIX secolo la presenza del Giudeocristianesimo era stata invocata alle radici dell'Islam.

Su questo argomento possiamo prendere spunto dagli studi sul Giudeocristianesimo di Schoeps, particolarmente dedicati a quell'importante snodo che fu l'Ebionismo. Nel suo *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1949, nel paragrafo dedicato alla presenza di elementi dottrinali ebioniti nell'Islam (pp. 334-342) riprendendo l'opinione di Von Harnack (citata nel mio testo a p. 57) circa un rapporto che legherebbe il Giudeocristianesimo (Ebioniti ed Elchasaiti) all'Islam, insiste molto sul concetto di ripetitività della Profetia. Questo concetto, unito a quello della natura strettamente umana del Profeta, è elemento portante di entrambe le dottrine, ed è connesso a quell'Adozionismo che è caratteristica del Cristianesimo orientale, da Taziano ai Nestoriani, in funzione di una precisa dottrina del fenomeno profetico sulla quale dovremo tornare in altre note. Va da sé che la ripetitività del profetismo è elemento intrinsecamente eversivo connesso all'attesa millenarista.

Perciò Schoeps ricorda in parallelo (p. 339) il concetto giudeocristiano di "vero Profeta" e quello islamico di "uomo perfetto", e, insieme ad esso, il carattere che accomuna Giudeocristianesimo e Islam in contrapposizione alla dottrina cristiana: il rigido monoteismo centrato su un Dio assolutamente trascendente, che si esplica nella negazione della divinità di Cristo, visto soltanto come "vero Profeta" o "uomo perfetto". Schoeps ricorda inoltre elementi giudaici e giudeocristiani come le abluzioni, la proibizione del vino ("forse"), la presenza nelle Scritture di "false pericopi", alcuni divieti alimentari, etc. Schoeps conclude così (p. 342): "*Si dà perciò come paradosso di una storia di dimensioni davvero di una storia universale, che il Giudeocristianesimo di fatto fu obliterato nella Chiesa cristiana, ma si è conservato nell'Islam in alcuni suoi impulsi traenti sin dentro i giorni nostri.* La combinazione ebionita di Mosè e Gesù ha trovato compimento in Maometto" (corsivi suoi).

Mi sembra il caso di aggiungere, come ho sostenuto più volte nel testo, che questo paradosso segna la distanza tra l'istituzionalizzazione di un Messaggio nel Razionalismo del mondo classico, e la sua successiva comprensione nell'ambito di una teologia platonico-aristotelica; e la sua comprensione nella logica della marginalità utopista segnata dal Millenarismo, che attende la fine della storia nella costruzione di un mondo perfetto, quindi di una società e di un individuo che *dovranno essere perfetti*: cioè, nella concretezza di questo mondo, *perfezionati, volenti o nolenti*. Non per nulla, compito dei reggitori della società islamica, è "ordinare il Bene e proibire il Male". È il modello celeste, l'Utopia, che *deve* trasferirsi in terra.

Schoeps era molto legato a quella sua conclusione, che ripeté alla lettera a chiusura del suo successivo e sintetico *Das Judentum*, Bern und München, Francke Verlag, 1964, dal quale cito questa sintetica affermazione (p. 107): "molte loro (*scil.*: degli Ebioniti) dottrine centrali appaiono essere sopravvissute in quel (*scil.*: della Siria orientale) miscuglio religioso e poi esser giunte in Arabia al tempo delle controversie monofisite con i Nestoriani. Ciò che di fatto si presentò a Maometto all'inizio del suo percorso come Cristianesimo arabo, non fu la religione di Stato bizantina, ma un Cristianesimo settario d'impronta ebionitico-monofisita". Ricordata l'eredità dottrinale ricevutane dall'Islam (nel cui conto rientra anche la circoncisione) Schoeps evoca infine dottrine, usanze e tradizioni dell'area siro-mesopotamica (p. 108) che influirono non soltanto sulla Chiesa nestoriana, ma anche su più tarde sette islamiche, come i Drusi, i Nusairiti e gli Yezidi. Siamo dunque a quel "crogiolo" e a quella realtà della "religione vernacolare" ai quali ho fatto cenno più volte: un sottofondo complesso e radicato che rende meno lineare e semplicistica la definizione dell'Islam.

Negli ultimi decenni infatti una schiera di studiosi ha ripreso l'intero argomento: la nascita dell'Islam, la sua formazione sino all'inizio del IX secolo, gli eventi storici relativi alla vicenda del suo Profeta, la formazione e l'origine stessa del Corano, il formarsi del *corpus* degli ahâdîth (pl. di hadîth), la loro reale storicità, quindi le vicende della Sunnah -e per conseguenza della Shari'ah. I nomi sono tanti: da Wansbrough a Patricia Crone, con M. Cook e M. Hinds; da Juynboll a Nevo e Koren; a Luxenberg, Gilliot e Van Reeth con l'ipotesi di un'origine siriana (aramaica) di molti passaggi del Corano dei quali appare altrimenti difficile comprendere il senso; e ancora Jeffrey, Conrad, Rubin, Rippin, Ibn Warrâq, Ibn al Râwandî, tanto per citare alcuni nomi. Tutti partono da un dato: l'inverificabilità della Vulgata sulla storia dell'Islam. Prima però, per motivi di continuità nell'esposizione, ricordiamo la ricerca di M. Sfar, che legge nell'Islam una continuità con la tradizione dell'ideologia religiosa e di potere dell'area mediorientale (*La Coran, la Bible et l'Orient Ancien*, Sfar éd., Paris [cassini@compuservice.com] 2e éd. revue et corr., 1998).

Sfar adduce molte ragioni per sostenere la propria tesi: dal carattere giuridico di patto tra il Sovrano e il suo popolo che accomuna a quella tradizione, alle analogie tra le prescrizioni coraniche e le norme dei più antichi codici sumeri; dal concetto di Paradiso come giardino, al tema dell'ascensione di Maometto; e così via. Non è questo però l'aspetto di maggior interesse, a mio avviso; lo è invece, nell'ottica della

mia ricerca, l'esame della figura di Maometto nella tradizione mediorientale del Re-sacerdote. Detto per inciso, questa figura troverebbe conferma nelle tradizioni giacobite, nestoriane e samaritane, testimoniate da varie cronache siriane citate da Crone-Cook (P. Crone - M. Cook, *Hagarism, the Making of the Islamic World*, Cambridge, Un. Press, 1977, p. 4 e pp. 152-153 in nota 7) che presentano Maometto come capo militare al momento della conquista della Palestina.

Questa figura di Re-sacerdote appare significativa per inquadrare alcuni aspetti dell'evoluzione dell'Islam che sono e restano centrali in rapporto alla comprensione della sua natura: le vicende del Califfato e la genesi e la natura della Sharī'ah che significano, in altre parole, il rapporto tra religione e società. Sfar mette in luce alcuni punti che indicherebbero la natura contingente di alcune normative emanate da Maometto, relative a casi specifici e quindi emanate in qualità di Re-sacerdote, che divennero poi norme giuridico-religiose ad opera degli 'ulamâ' (come le norme sul pudore femminile) con ciò mostrando un'origine non coranica della loro estensione al di là della contingenza. Al tempo stesso egli si sofferma però sulla contraddittorietà interna alla stessa figura storica di Maometto, dalla quale deriveranno le successive difficoltà nella definizione del Califfato, a loro volta importanti per inquadrare la natura della Sharī'ah. Se, da un lato, come Profeta, Maometto s'inquadra nella tradizione giudeocristiana della ciclicità della Profezia (e si presenta anche come Re-sacerdote che legifera quale rappresentante della divinità); il suo ruolo di "sigillo dei Profeti", sancito, si noti bene, in rapporto a un evento contingente e molto personale in *Cor.*, XXXIII, metterebbe fine al possibile ripresentarsi di una figura analoga. Uso il condizionale perché ho già ricordato a p. 814 la doppia valenza del termine sigillo, presente anche nel termine arabo *khâtam*.

Ciò procurò non pochi problemi nei successori di Maometto, da Abû Bakr agli 'Abbâsidi, secondo una vicenda della quale Sfar ricorda gli inizi, mentre P. Crone e M. Hinds (*God's Caliph*, Cambridge, Un. Press, 1986) ne raccontano anche l'evoluzione, al termine della quale la classe degli 'ulamâ' spodestò il Califfo nel suo ruolo di portavoce ("vicario") di Dio, facendo degli 'ulamâ' stessi i veri "inventori" della Sharī'ah. Questa fu poi definitivamente "ossificata", attraverso un lungo strascico di dispute, nel suo fondamento, a partire dal IX secolo. Sfar ricorda anche (p. 327) la posizione attribuita ad 'Umar (forse apocrifa) riportata in Ibn Hishâm, di negazione di una possibile morte di Maometto, e la successiva correzione di Abû Bakr, come evidenza di un'oscillazione tra la concezione di un ciclo profetico ancora aperto, ovvero definitivamente chiuso.

Al riguardo occorre tener conto della necessità di non considerare questa seconda soluzione come annuncio della Fine dei Tempi, come sarebbe stato logico in coerenza con la concezione stessa del ciclo profetico (con l'ultimo Profeta sarebbe dovuta giungere la Fine dei Tempi). Secondo Sfar, con Abû Bakr il potere religioso lascia il "vicario" e torna ad Allâh, ciò che rappresenta, sempre secondo Sfar, "radere al suolo" l'edificio coranico. Mentre 'Umar vuol salvare la teologia del Corano, ma non ha soluzioni per la continuazione della teocrazia instaurata da Maometto, Abû Bakr assicura la continuità a spese del sistema profetologico (p. 329).

Si apre qui il problema che andrà esaminato sulla base di *God's Caliph*; certo è che, come nota Sfar (p. 331 sgg.) con l'uscita da questo difficile passo l'Islam cambia non soltanto rotta, ma, innanzitutto, natura: Maometto "cessa di essere il compimento della tradizione araba e abramica per trasformarsi in punto di partenza della storia del mondo". La storia che si sarebbe dovuta concludere con la conquista della Mecca e la Fine dei Tempi, cede il passo ad una nuova era, l'instaurazione di un ordine islamico post-profetico. La tarda "Vita" di Maometto (*Sîra*) di Ibn Hishâm, attribuisce ad Abû Bakr l'inaugurazione del nuovo jihâd. Con ciò "l'Islam cessa di essere una religione tradizionalista, per divenire una religione innovatrice e intemporale" (p. 333). Con gli 'Abbâsidi, a partire dalla seconda età dell'VIII secolo, nascono le quattro grandi scuole giuridiche e teologiche, che hanno "definitivamente codificato l'Islam post-profetico" (ivi)

Come si vede, un processo lungo ben due secoli e non privo di contributo umano-troppo-umano: comunque "normale" per qualunque religione, che, anche se discesa dal cielo, non può che mostrarsi in un suo concreto conformarsi in terra, tra gli uomini.

Alla rivelazione vivente di Allah succedette quindi, secondo la definizione di Sfar, una "scrittocrazia" e una "bibliocrazia": leggere il Corano e *spiegarlo* ad opera di una classe sacerdotale che divenne quindi arbitra degli affari legislativi per la natura stessa, giuridica, della religione coranica. Nascerà così la vicenda degli ahâdîth e della Sunnah (p. 334 sgg.) che verrà sistematizzata soltanto dopo la metà del IX secolo. Di questa vicenda ci occuperemo più in dettaglio seguendo altri Autori; qui trovo interessante citare la posizione relativa di Sfar (p. 336): "Appare chiaro che i fondamenti della Sharī'ah musulmana, elaborati nei primi secoli dell'Islam, non corrispondono né allo spirito, né alla lettera del Corano, ma che si è dovuto imporli per disperazione di fronte a necessità sempre più pressanti. La decisione di "far parlare" i testi coranici e gli ahâdîth è la conseguenza logica dello scacco del sistema profetico di Maometto. Questo ritorno al Corano e la fabbricazione di ahâdîth che lo ha accompagnato, si spiegano senza dubbio anche con l'estensione dell'Impero musulmano a etnie che non hanno gli stessi costumi arabi prescritti dal testo coranico. Era allora necessario legittimare questi costumi stranieri incorporandoli agli ahâdîth e "facendo parlare" il Corano nel loro senso, grazie alla sua interpretazione (*ta'wîl*) e alla sua spiegazione (*tafsîr*)".

Ciò che qui interessa, per quel che vado cercando di mostrare, non è tanto l'inezienza di questa conclusione, quanto un suo aspetto sul quale vorrei porre l'accento sin dall'inizio di questa nota: l'Islam che conosciamo raccoglie le tensioni religiose popolari di tutta quell'area mediorientale, dalla Siria al mondo irano-mesopotamico, nella quale vedemmo prender corpo e pullulare le infinite eterodossie che lessero in senso

millenaristico e potenzialmente eversivo il messaggio testamentario, e ne rifiutarono l'istituzionalizzazione entro il Razionalismo classico della cultura ellenistico-romana. I costumi di Allâh, per riassumere il pensiero di Sfar, sono i costumi che furono di quelle genti; e la cosiddetta "Sunnah profetica" (cioè l'insieme di detti e fatti attribuiti al Profeta stesso negli ahâdîth) è estranea al Corano in quanto abbandona il costume puramente arabo degli antenati (p. 350). Si può così realizzare l'eversione della prospettiva profetica da *compimento della storia a inizio di un nuovo ordine mondiale*" (p. 351). Il paradosso della storia è che così l'Islam ortodosso è più lontano dall'esperienza coranica di quanto questa non lo sia dalle antiche religioni orientali (ivi) un punto, questo, che sfugge a quella storiografia che ha separato la società araba dal suo passato orientale (P. 427).

Ho riferito, per completezza, la posizione di Sfar anche per ciò che esula dall'argomento in oggetto. Ora vi torno prendendo da lontano una serie di studi che ci riportano al centro del problema.

Un quadro riassuntivo lo offre il volume di Ibn Warrâq (*nom de plume*, come quello di Ibn al-Râwandî, di autore guardato con qualche degnazione da alcuni accademici) *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst, Prometheus Books, 2000, che raccoglie articoli precedentemente editi da vari autori e offre una sua propria revisione critica della materia. In questa egli fa il punto su alcuni dati di fondo dai quali non si può prescindere per affrontare il problema. In primo luogo le fonti. La vita di Maometto (*Sîra*) è stata scritta alla metà dell'VIII secolo (e, come nota in seguito nel suo articolo Ibn al-Râwandî, la conosciamo soltanto in un'edizione dichiaratamente modificata del IX secolo). Inoltre essa è ricavata dal Corano. Al IX secolo appartiene anche il racconto delle prime vittorie dell'Islam (*Mâghazî*). Ci sono poi da esaminare i papiri, le iscrizioni, le monete, i reperti archeologici, i documenti del VII secolo di origine non islamica; anche perché dal Corano in sé non si evince alcun evento storico, e l'inattendibilità della vulgata storica è ormai un dato accettato anche dagli studiosi più conservatori. Le ipotesi che sono andate emergendo dagli studi di Wansbrough, Crone, M. Cook e Bashear, fanno ritenere che la legge islamica derivi da pratiche popolari del tempo degli Omeyyadi; la presenza negli ahâdîth di materiale antico, non significa necessariamente che essi risalgano al Profeta (vedremo in seguito come sono stati ricostruiti gli *asânîd* [pl. di *isnâd*], cioè le catene di trasmissione che dovrebbero ricondurre i detti ad un'origine nel Profeta). L'origine dell'Islam nell'Hijâz sarebbe frutto di una tarda elaborazione volta a configurare anche per gli Arabi una storia profetica analoga a quella ebraica e cristiana; gli Arabi avrebbero dunque costruito una propria religione a partire da tradizioni monoteiste esistenti, rielaborandone gli elementi nell'ambito di una mitica storia nell'Hijâz. Questo fenomeno sarebbe avvenuto tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, allorché questo "Islam arabo" si sarebbe coniugato ideologicamente con la storica ondata di conquista.

Una vera e propria panoramica degli studi la offre il citato articolo di Ibn al-Râwandî, *Origins of Islam: A Critical Look at the Sources*, che ci consente di entrare in concreto nei singoli studi dei singoli autori.

Ibn al-Râwandî, dopo aver sottolineato i seri interrogativi posti dalle fonti, dopo aver notato che la *Sîra* va intesa come storia della salvezza, e che il tema dell'abrogazione dei versetti coranici (come gli ormai celebri "versi satanici") non fa che ripetere il tema giudeocristiano delle false pericopi, inizia con l'espone il contenuto di cinque noti testi di P. Crone. Essi sono, nell'ordine: *Hagarism, etc.* scritto con M. Cook nel 1977 e citato sopra; *Slaves on Horses*, Cambridge, Un. Press, 1980; *God's Capliph*, scritto con M. Hinds nel 1986 e citato sopra; *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge, Un. Press, 1987; e *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. Questa successione ha un senso, ed è utile entrare nel contenuto partendo direttamente dai testi stessi.

In *Hagarism*, un testo a dir poco iconoclasta che va maneggiato con estrema cautela, gli Autori, usando soprattutto cronache non islamiche, ricostruiscono un'immaginaria storia alternativa dell'Islam, della quale deve dirsi che, se la *pars destruens* è certamente aggressiva ma non infondata, la *pars construens* è una brillante prova d'ingegno su fondamenta quasi evanescenti (vedi al riguardo la recensione estremamente cauta di J. Wansbrough su BSOAS, 41, 1978). Troppa abilità viene messa in atto per combinare in una "storia" documenti disparati, integrandone le discrepanze e i generici riferimenti con pure ipotesi. All'origine di tutta la vicenda vi sarebbe il messianismo giudaico coagulato nel movimento dell'Hagarismo; i *muhâjirûn* ne sarebbero stati la componente araba la cui *hijra* avrebbe avuto luogo in Gerusalemme (nessuna fonte antica indica un esodo verso Medina, p. 9). Maometto sarebbe stato l'annunciatore di un Messia ebreo (il nucleo del suo messaggio "è il messianismo giudaico", p. 4) 'Umar al Farûq è il conquistatore della Palestina. Da questo movimento, e dalla presa di coscienza della dominante comunità araba, sarebbe poi nato l'Islam che conosciamo soltanto ai tempi di 'Abd al Malik, sul fondamento degli elementi religiosi settari sopra ricordati e dopo un fallito avvicinamento al Cristianesimo (Gesù era una figura "puramente spirituale", p. 21) del quale resta traccia nella figura coranica di Gesù. Sin dal 643 sappiamo comunque che gli Arabi datavano l'inizio della loro Era nel 622 (p. 17) ma la prima apparizione del termine Muslim è del 691, sul Duomo della Rocca (p. 8). Anche dell'esistenza del Corano non v'è traccia prima della fine del VII secolo (p. 18). Il testo va oltre con ulteriori interpretazioni dei successivi sviluppi, ma penso che basti fermarsi qui per la costruzione che intendo far balenare in queste pagine, ricordando però che, secondo P. Crone e M. Cook, uno degli elementi che costruirono la Vulgata fu la tarda trasposizione dei luoghi di Abramo, Hagar e Ismaele, nel nord-ovest della penisola araba (p. 23) onde delineare un'origine araba per una religione abramica quale si manifestò nell'Islam.

Il successivo *Slaves on Horses* costituisce un'interpretazione di alcuni aspetti dello sviluppo della società islamica dal periodo Sufyânide (661-684, cioè dopo la scomparsa dei primi quattro Califfi "ben guidati")

sino a tutto l'arco del Califfato Omeyyade. Ad apertura di testo troviamo un'affermazione che, come vedremo, è importante per quanto sto cercando di mostrare, anche perché si rispecchia nelle tesi dei moderni studiosi già citati: "Gli eredi del Profeta furono i Califfi, alla cui guida unitaria l'embrionale religione dovette la propria iniziale sopravvivenza. Gli 'ulamâ' appaiono con la tradizione orale stessa, forse alla metà del periodo omeyyade, forse prima, e la storia dell'Islam è da allora in gran parte la storia della loro vittoriosa emersione" (pp. 5-6). La Crone nota poi che le controversie su questa tradizione orale furono l'origine delle centinaia di migliaia di ahâdîth che comparvero sin dentro il IX secolo, e cita le omissioni operate da Ibn Hishâm sul testo (perduto) della *Sîra* di Ibn Ishâq, come connesse a ciò che l'autore ritenne ripugnante e offensivo, in altre parole, inaccettabile, nel testo originario. Ripetuti sono in seguito i riferimenti alle conclusioni di Schacht, negative sull'affidabilità della trasmissione di tutti gli ahâdîth; occorre peraltro notare che Schacht è un autore fortemente criticato in generale, e che quindi questo appare un aspetto debole dell'argomentazione. È comunque innegabile la giustezza, per non dire l'ovvietà, della posizione di fondo della Crone: "non c'è dubbio che l'Islam fu, come altre religioni, il prodotto di una *evoluzione* religiosa" (p. 16, corsivo suo).

Venendo alle vicende dell'espansione dell'Islam, sostiene la Crone che nel periodo Sufyânide il rapporto degli Arabi con le culture e le popolazioni sottomesse in Siria, fu una combinazione di sfruttamento economico e tolleranza culturale (p. 30) caratterizzato dal permanere delle strutture tribali della società araba ante-conquista, con compiti di governo affidati alle loro tradizionali aristocrazie; ma che già al termine del periodo queste strutture tribali andarono logorandosi (p. 33). Con le contese che conducono al periodo Marwânide (Omeyyade, 684-744) compaiono dunque nell'esercito di 'Abd al-Malik i mawâlî, gruppi di diversa provenienza etnico-religiosa convertiti all'Islam, e l'esercito così mutato divenne lo strumento di controllo indipendentemente dall'etnia dei controllori e dei controllati. Accanto alla fazione armata siriana degli Omeyyadi si formarono anche altre fazioni: particolarmente significativa quella iranica del Khurâsân.

Durante il periodo Omeyyade i convertiti erano stati arruolati tramite il dispositivo della *wâla'*, che faceva di loro i mawâlî, cioè, di fatto, degli affidati a un protettore; tuttavia erano costoro che fornivano la classe colta in una struttura che necessitava di un'amministrazione per la quale i conquistatori arabi non avevano una tradizione; questi ultimi, da guerrieri quali erano stati, iniziarono a dedicarsi sempre più ad attività mercantili. Quando gli 'Abbâsidi giunsero al potere al termine d'una rivoluzione vittoriosa, le loro truppe venivano dal Khurâsân, e il rimodellamento del governo avvenne sulla base del modello persiano (p. 62).

Fu in questo periodo, afferma la Crone (ivi) che gli 'ulamâ', in un mutato significato del potere, si adoprarono di riscoprirne il fondamento in un passato arabo. La politica assunse connotati religiosi, e lo Stato elementare dei primi Califfi a Medina divenne il modello ideale dal quale gli Omeyyadi avrebbero deviato (p. 63) avocando a sé il potere religioso. Gli 'Abbâsidi posero l'accento sulla propria origine Hâshimita per proclamarsi membri di una stirpe sacerdotale (p. 65); ciò però creò il contrasto con gli Shî'iti che riconducevano il Califfato agli 'Alîdi, cosicché agli 'Abbâsidi non restò che il sostegno sunnita, cioè di quel partito degli 'ulamâ' che avevano ritenuta empia la dinastia Omeyyade. Il nipote di uno dei rivoluzionari che dall'Iran aveva sostenuto la rivolta 'abbâside divenne poi il famoso Ibn Hanbal, cioè il fondatore della più tradizionalista e intransigente scuola coranica (p. 70).

Il seguito della trattazione lo tralascio perché non interessa questa ricerca, ed è relativo alla formazione dello Stato islamico medievale e al distacco tra i suoi apparati amministrativi e militari, quindi tra lo Stato nella sua espressione, e la comunità religiosa. Quanto esposto sopra è invece la premessa generale alla dettagliata esposizione dello sviluppo dell'eredità religiosa e politica di Maometto nelle figure dei Califfi. *God's Caliph*, scritto con M. Hinds, è un testo d'interesse specifico per questa vicenda.

God's Caliph narra la storia del *Khalîfat*, cioè del "vicario" o "rappresentante" dalla morte del Profeta al Califfato 'abbâside, di come, cioè, fu inteso il titolo: vicario del Profeta o di Allâh? e quale il suo ruolo, la sua autorità? Siamo in presenza di un momento centrale per comprendere l'evoluzione dell'Islam, una religione che *si è formata*, ha avuto cioè una vicenda terrena che non può essere dissociata dall'incipit celeste; non può perché tra loro corre un rapporto dialettico di obliterazione/svelamento. In altre parole: nell'atto stesso di rimodellare, l'evoluzione fa luce sull'incipit.

Va detto subito inoltre, che questo testo della Crone è importante perché espone rigorosamente una documentazione che suffraga la tesi di partenza: il primo Califfato fu concepito in modo assai differente dall'istituzione classica, essendo concentrati in esso ogni potere religioso e politico; era il Califfo colui che doveva definire la Legge islamica, il nucleo stesso della religione, e senza fedeltà al Califfo nessun musulmano poteva raggiungere la salvezza (p. 1). E aggiunge (ivi): "In breve, possiamo dedurre che il primo Califfato fu concepito lungo linee familiari all'Islam shî'ita". Tuttavia il Califfo non riuscì a essere l'unica autorità in materia religiosa; questa rimase connessa a Maometto attraverso i ricordi dei suoi "Compagni", che sarebbero stati trasmessi alle generazioni successive sotto forma di detti e fatti (gli ahâdîth) un sapere che divenne appannaggio della classe degli 'ulamâ', gli studiosi. La divisione non si mostrò agli inizi, perché i primi tre Califfi (Abû Bakr, 'Umar e 'Uthmân) erano essi stessi dei Compagni (p. 2). Lo era anche il quarto, 'Alî, per giunta parente del Profeta, ma non fu unanimemente accettato; dopo di lui il Califfato passò agli Omeyyadi, convertitisi tardi e malvolentieri (quindi non certo autorità religiose) determinando l'inizio della separazione tra Califfi e 'ulamâ' (ivi).

Di qui la dissidenza sh'îta, il cui vertice ideale rimase una figura religiosa, profetica, ciò che fa comprendere già nell'impianto, nel fondamento di questa religiosità, le infinite gemmazioni gnostiche nate dalla Shî'a, cui ho accennato in *Ordine celeste e disordini terreni* e nelle due *Appendici*, e cui dovette porre riparo la dottrina "ufficiale" duodecimana. L'Islam porterebbe dunque in sé un lontano retroterra "gnostico" in linea con la discendenza giudeocristiana (non ultima fonte di attrazione per molti occidentali) nel quale si potrebbe vedere risolto l'antico motivo orientale del Re-sacerdote invocato da Sfar anche per il profetismo ebraico. Non è questo però il punto che interessa l'analisi, quanto, piuttosto, quello della realtà nascosta della shari'ah, che si va formando precisamente nei primi due secoli dell'Islam. Per questo è importante capire come fu inteso il Califfato all'inizio, tenendo conto, come avverte la Crone (p. 3), che quasi tutta la documentazione proviene da parte sunnita, ciò che potrebbe falsare le nostre convinzioni.

La documentazione prodotta dalla Crone mostra che inizialmente il Califfo era *Khalîfatu 'l-lâh*, vicario di Allâh in terra, o, almeno, poteva dichiararsi tale; e che questo titolo passò dai Sufyânidi agli Omeyyadi e anche agli 'Abbâsidi, per i quali è ben attestato fin oltre la metà del IX secolo e seguito ad esserlo, sporadicamente, ancora a lungo (p. 15). Al contrario, il titolo di vicario del Profeta sembra sconosciuto agli Omeyyadi (e non è adottato dagli Omeyyadi della Spagna) ma appare sotto gli 'Abbâsidi. Va da sé che anche Ismailiti e Zayditi si sentirono vicari di Allâh (pp. 17-18). Col tempo viceversa, il Califfo sunnita perse la propria autorità religiosa a favore degli 'ulamâ', e anche il potere politico a favore dei Sultani. L'autorità politica e quella religiosa si separarono, la seconda rimanendo il modello della società che divenne una realtà distaccata dallo Stato. Per chiarire meglio questo punto traduco qui di seguito un'argomentazione di G.E. Von Grunebaum, tratto da *The Sources of Islamic Civilisation*, Der Islam, 46, 1970, pp. 1-54.

Grunebaum ricorda come a partire dagli 'Abbâsidi il modello della città e del potere amministrativo e militare si conformò sempre più sulla tradizione bizantina e persiana dei convertiti, mentre, per converso, l'islamizzazione veniva connessa sempre più strettamente con la cultura e la lingua araba, e il modello islamico di società andava conformandosi ai depositari degli ahâdîth, fossilizzandosi con Ahmad ibn Hanbal. Nota poi a p. 29 del suo lungo saggio: ".....una 'decisione' fondamentale del primo Islam portò al rifiuto del concetto dominante di una struttura politica e amministrativa che, in molti altri aspetti, era stata assunta nei meccanismi dello Stato islamico. *La separazione di ummah e Stato* (corsivo mio) verso la quale gravitava la società pur insistendo simultaneamente sulla funzione di servizio dello Stato nei confronti della ummah, ripete in modo notevole la visione agostiniana della comunità dei credenti come *civitas dei*, inattuabile, così com'è, dalla *civitas terrena*, la cui giustificazione ultima resta tuttavia nel promuoverla e difenderla. D'altro canto, la nozione che 'il regno della legge divina e l'ordine esterno dovrebbero, in ipotesi, coincidere', che ci può essere identità tra una particolare forma di organizzazione politica e il regno di Dio, è incompatibile con ogni concezione cristiana della società: questa credenza comune dell'Islam *nel compimento della storia con l'islamicità dello Stato* (altro corsivo mio) come caratteristica durevole, ricorre nel Cristianesimo soltanto *nel Millenarismo marginale esemplificato dagli Anabattisti di Münster* (terzo corsivo mio)".

Questo accostamento tra utopia islamica e marginalità culturale eversiva dell'occidente, non può che trovarmi consenziente in vista di quella lontana matrice comune che ritengo si debba individuare, e che permane nella storia anche al di là di ogni secolarizzazione; la sostituzione del modello religioso della Gerusalemme celeste, con quello non meno metafisico e ancor più astratto (in quanto puramente ideologico) di un ordine sociale atipico, non cambia nulla alla matrice "religiosa" di ogni tentativo politico volto ad instaurare una Gerusalemme terrena.

Tornando al testo della Crone, mi sembra che esso ci porti nel vivo del problema: la mutazione dell'Islam iniziale in quello che conosciamo, come avvento di un dettato giuridico-religioso degli 'ulamâ', che certamente non emerge dal nulla. Parimenti, è singolare la peculiarità "laica" della grande arte Omeyyade, e il fatto che gli Omeyyadi siano stati sempre esecrati nella tradizione islamica, nonostante lo splendore e i fasti guerrieri della dinastia, dopo che una rivoluzione *religiosa* a forte componente non araba (su questo argomento vedi però anche nel mio testo a p. 194 in nota 1) mise fine al Califfato di Damasco. Gli Omeyyadi, scrive la Crone (p. 23), furono condannati per il loro allontanamento da *ipotetiche* norme patriarcali; ipotetiche perché furono verosimilmente gli 'ulamâ' a cambiare le carte in tavola, visto che essi vennero *dopo* i primi Califfi (p. 22). Gli Omeyyadi avevano viceversa chiaramente stabilito che dovesse essere il Califfo, in qualità di imâm, colui che era chiamato a guidare la società (p. 33). Anche nelle rivalità politiche, affidarsi a un Califfo significava aderire a una ummah (pp. 40-41). Il Califfo era elemento costituente della fede (p. 42) e i suoi editti erano costitutivi della Legge sacra, infatti se ne trovano citati negli ahâdîth (p. 45).

La Crone viene così a trattare della costruzione della Sunnah, originariamente espressione dei costumi tradizionali, e della sua trasformazione nell'esempio del Profeta ad opera degli 'ulamâ' (p. 58). Secondo loro questo secondo concetto risalirebbe al tempo stesso di Maometto, la cui vita sarebbe stata presa a modello dai Compagni; in questa luce, il concetto omeyyade di Califfato diverrebbe deviazionismo non islamico, respinto da gran parte della comunità (ivi). Dell'evoluzione della Sunnah in "Sunnah del Profeta" vi sono chiare testimonianze (p. 69). Gli ahâdîth provengono dalle regioni orientali (Iraq?) già al tempo di 'Abd al Malik e divengono importanti nel tardo Califfato omeyyade, divenendo, come "Sunnah del Profeta", alternativi alla legge califfale (pp. 71-72). Con essa gli 'Abbâsidi dovettero convivere sin dagli inizi (p. 84): nell'ultimo quarto dell'VIII secolo uno scambio epistolare tra Hârûn al Rashîd e il fondamentalista Khâridjita Hamza, vede il

Califfo invocare la Sunnah del Profeta, autenticata dagli ahâdîth, come propria legge, mentre è il ribelle a parlare di "Califfo", citando "coloro che sono guidati da Dio nel cuore", come fonte di tradizione esemplare (pp. 89-90).

Sul ruolo del Califfo nei Khâridjiti, la Crone è poi tornata con l'articolo *The Khâridjites and the Caliphal Title*, ripubblicato in *From Khavâd to al Ghazâlî. Religion, Law and Political Thought in the Near East, c. 600 - c. 1100*.

Perciò Al Ma'mûn tentò di recuperare autorità religiosa assumendo ad erede 'Alî al Ridâ' (Rizâ' in persiano, per la diversa pronuncia del ض) l'ottavo Imâm degli Shî'iti, emanando, nell'833, la famosa *mihna* (*scil.*: l'editto con il quale tentò d'imporre una teologia razionale sul problema dell'origine del Corano) e riesumando sulle monete il titolo di vicario di Allâh (p. 94). In ogni caso ne uscì sconfitto: sotto la guida di Ibn Hanbal il tradizionalismo dei tradizionalisti (gli esperti di ahâdîth), cioè il "popolo della Sunnah", uscì definitivamente vincente. Da allora, soprattutto ora che il mondo moderno impone la propria realtà anche al mondo islamico, sembra che governare quel mondo secondo la logica della politica implichi di necessità il controllo del potere sui religiosi; su coloro cioè, che, di fatto, danno le norme della società.

La *mihna*, che favoriva la teologia razionale dei mu'taziliti, fu abolita quindici anni dopo: ma questa vicenda fa parte anche di un'altra storia che riprenderemo in seguito.

Il quarto testo della Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, affronta un argomento molto limitato ma che ha qualche interesse in questo contesto: la legge islamica sul patronato (*walâ'*) in base alla quale si formarono i mawâlî dei quali s'è detto nel testo. L'interesse è in questo: la Crone può stabilire che quella legge non è di origine araba, ma deriva da leggi consuetudinarie delle popolazioni conquistate; altro chiaro segno della natura composita di quella legge che si formò dunque -almeno in questo caso- nei luoghi dell'espansione, e non derivò da consuetudini arabe pre-islamiche.

Torniamo cioè a quella koiné invocata da Becker come culla dell'Islam, che smentirebbe il mito della culla in Hijâz, di una cultura politico-religiosa nata ed esportata come un monolite per il favore divino. Del resto la Crone non manca di ricordare (p. 17 e n. 160 a p. 121) che il solo campo per il quale abbiamo conoscenza documentata sul primo secolo della civiltà islamica, è l'arte omeyyade che non ha alcun rapporto con l'Hijâz, ma un preciso collegamento con l'arte greca e bizantina. Per quanto poi riguarda la legge in generale, la Crone ricorda i risultati delle recenti ricerche critiche sugli ahâdîth (cfr. *infra*) che indicano la loro *reale* origine (non quella attribuita loro dagli asânîd) nel corso dell'VIII secolo (p. 31). Un ulteriore tassello s'è dunque aggiunto a mettere in dubbio la vulgata storica islamica.

Decisamente "sovversivo" al riguardo il quinto testo della Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Qui le vicende nell'Hijâz vengono direttamente revocate in dubbio sulla base della documentazione disponibile, dalla quale, al di là delle ricostruzioni di una "realtà" troppo ipotetica, una cosa emerge con certezza: la vulgata delle origini nell'Hijâz non ha più motivo di essere sostenuta, il suo scenario non è mai esistito. Le conclusioni della ricerca, sinteticamente riassunte da Ibn al-Râwandî alle pp. 98-100, sono senza scampo: l'Islam non si originò nella Mecca attuale, la Ka'ba ove pregavano gli arabi pre-islamici era verosimilmente vicina alla Moka (Mecca?) di Tolomeo, nell'Arabia Petrea; il commercio dei Qurayshiti, se mai esistette, era un commercio insignificante; perciò tutto ciò che sappiamo sulle origini dell'Islam è un falso.

Posta così la cosa, sembra necessario aggiungere che non siamo in presenza di un'eccentricità: il testo della Crone è seriamente documentato e l'analisi è condotta lungo una logica precisa, come rivelano già gli stessi titoli, e poi i contenuti, dei capitoli. La successione è la seguente: 1) il commercio delle spezie, a) nel mondo arabo, b) alla Mecca; 2) le esportazioni della Mecca; 3) i luoghi verso i quali s'indirizzava il suo commercio; 4) ciò che quel commercio non era e ciò che poteva essere; 5) i rapporti tra il commercio e il santuario. Seguono le analisi delle fonti e le ipotesi (queste, sì, ipotetiche) sull'origine dell'Islam.

Sinteticamente si può dire, sulla scorta dei documenti, che il commercio delle spezie dallo Yemen verso il mondo occidentale pre-cristiano, avveniva essenzialmente per via marittima, non certo lungo le piste carovaniere della penisola araba, e gli Arabi non avevano rapporti marittimi con l'India almeno sino al III secolo a.C.: i carichi risalivano via mare il Golfo Persico. Dal I secolo d.C. Romani e Greci si recavano a rifornirsi direttamente in India; nel VI secolo d.C. l'Etiopia è il fornitore di Bisanzio e il traffico marittimo nel Mar Rosso non era in mani arabe. Con il VI secolo il traffico di spezie era fortemente diminuito, e comunque non era associato alla Mecca (p. 51). Alla Mecca è associato viceversa un commercio ben più modesto, quello del cuoio (p. 87), al quale la Crone ha dedicato poi un recente e più diffuso articolo, *Quraysh and the Roman Army: Making Sense of the Meccan Leather Trade*, BSOAS, 70, 2007. In esso viene sottolineato il possibile arricchimento dei Meccani originato dalle forniture di cuoio all'esercito bizantino nel corso delle guerre con l'Impero Sassanide: un'ipotesi impossibile da provare ma compatibile con la documentazione, che aprirebbe nuovi spiragli per comprendere la nascita dell'Islam.

Meno attestate del cuoio sarebbero le esportazioni di vestiario, animali, e generi alimentari vari. Si tratterebbe comunque di vestiario di lana alquanto rozzo (p. 101); i Qurayshiti avrebbero poi esportato cammelli verso la Siria (p. 103); i prodotti alimentari sarebbero provenuti dalla vicina Tâ'if; vi sarebbe stato commercio di profumi dello Yemen; nel commercio degli schiavi la Mecca non avrebbe avuto un ruolo particolare rispetto ad altre località (pp. 104-107). Si sarebbe trattato, in ogni caso, di commercio limitato ai limitrofi Siria ed Egitto (p. 132).

A questo punto, adducendo ulteriore documentazione, la Crone ritiene di poter affermare tre cose in negativo sul commercio meccano: 1) non fu un commercio di transito; 2) non fu un commercio di beni particolarmente importanti per Siriani ed Egiziani; 3) non fu un commercio che presupponeva il controllo delle vie commerciali della penisola araba (p. 133). Si trattava comunque di un commercio essenzialmente legato alle esigenze degli Arabi, non dei ricchi vicini (p. 151).

Quanto alla localizzazione della Moka di Tolomeo (identificata con l'odierna Mecca) essa era localizzata nell'Arabia Petrea (p. 136) e vicino ad essa doveva collocarsi la Ka'ba, luogo di culto di cui parla Giacomo di Edessa (p. 137). Sorge infatti anche un altro problema: se il commercio era quello che abbiamo visto, come può ciò conciliarsi con la tradizione di una Mecca centro commerciale? I clienti dei Qurayshiti erano paesani o gruppi tribali che potevano avere quei modesti beni anche da altri carovanieri, ma, si dice, Mecca era un santuario che attirava i pellegrini (p. 160). Qui la Crone conduce un'analisi complessa, che, partendo dai dubbi, giunge a conclusioni che debbono dirsi del tutto ipotetiche; dalla documentazione si può ipotizzare soltanto che i Qurayshiti avessero due centri, uno a nord, vicino alla Siria, associato agli Omeyyadi; e un altro "in qualche luogo del sud", associato agli Hâshimiti (p. 164): le due aree che emergono dalla vita del Profeta (p. 166). Si può sospettare che quanto riportato da queste tradizioni sia opera dei più tardi narratori di storie, ciò che spiegherebbe molte incoerenze (ivi); allora, se la vera natura del commercio meccano resta un problema, non meno problematica è la localizzazione della "Mecca" cui ci si riferisce (p. 167).

La genesi del commercio della Mecca è legata, nella tradizione, all'area del santuario (*haram*) con il relativo pellegrinaggio e il connesso divieto di contesa; le notizie sul suo commercio iniziano con la sua occupazione da parte dei Qurayshiti, ma ciò deriva dall'identificazione della Mecca con la Makoraba di Tolomeo, che è insostenibile (p. 168). Sappiamo inoltre che la Mecca, in epoca pre-islamica, non era uno dei luoghi arabi di pellegrinaggio (pp. 170-176); vi sono ragioni per ritenere che essa lo fu soltanto con l'avvento dell'Islam (p. 172 e p. 173). Il pellegrinaggio si fermava a breve distanza da essa, e i santuari nei quali prosperava il commercio dei Qurayshiti erano fuori della città (p. 178) e comunque il commercio di questi ultimi era prevalentemente altrove, in altre aree della penisola (p. 180). Essi inoltre sembravano aver preso coscienza di una discendenza abramica degli Arabi già dal V secolo, in Ghaza dove avevano uno dei loro centri di commercio (pp. 190-191 nel testo, e in n. 104). La tradizione ce li presenta come difensori di luoghi di culto abramici mentre il Corano (LIII, 19-23) li mostra anche compromessi con il culto di divinità pagane, dei cui templi essi peraltro non erano custodi (pp. 189-190): come mai?

Queste le conclusioni della Crone (p. 196): "Si dice che il commercio qurayshita si sviluppò perché la Mecca era una tappa sulla via dell'incenso, situata all'incrocio delle principali vie di commercio arabe, e in particolare perché la Mecca era un santuario che attirava annualmente i pellegrini dando protezione a coloro che vi si volevano stabilire. Tutte queste pretese sono errate. La Mecca non era situata sulla via dell'incenso, tantomeno all'incrocio delle principali vie arabe. Non era oggetto di pellegrinaggio, non era un santuario, o, se lo era, i Qurayshiti non sembrano esserne stati i custodi. E, di fatto, non dava protezione a coloro che vi si stabilivano: chi si stabiliva alla Mecca doveva la propria sicurezza all'alleanza con membri dei Qurayshiti, non alla pretesa santità del territorio della Mecca. Il luogo era desertico, privo di un retroterra fertile tranne Tâ'if, mal equipaggiato per il commercio marittimo, e troppo lontano per un commercio carovaniero con la Siria del genere di quello descritto dalle fonti. Avevano davvero i Qurayshiti un centro commerciale in questo luogo? Se accettiamo ciò, dobbiamo pensare che i Qurayshiti divennero mercanti nonostante la natura del luogo nel quale risiedevano, non a causa di esso: e dobbiamo anche reinterpretare la natura del loro commercio, ammettendo che debba essere stato condotto in gran parte indipendentemente dalla Mecca, più o meno su modello degli 'Uqailiti (*scil.*: nome attribuito a mercanti di cammelli verso la Siria e l'Egitto). Se respingiamo l'identificazione del loro centro con la moderna Mecca, possiamo ricollocarlo in qualche luogo dell'Arabia nord-occidentale e accettare così il quadro del loro commercio come ci viene presentato; di conseguenza ci troviamo con una connessione enigmatica con il Sud. In ogni caso, le fonti sull'origine dell'Islam sbagliano su uno o più aspetti fondamentali".

Il sospetto sulle fonti è più che legittimo; la vicenda, certamente un'altra; questo è quanto interessa, senza entrare in ipotesi destinate a rimanere tali. Certamente non si deve sottovalutare, e la Crone lo mette in rilievo (pp. 217-225) il ruolo dei narratori di storie nella più tarda costruzione della tradizione, e il carattere immaginario delle loro storie (p. 221). La tradizione offre così "una massa di informazioni dettagliate, nessuna delle quali rappresenta semplici fatti" (p. 222); "i soli fatti che abbiamo sono fatti relativi alle tradizioni, non al passato che pretendono di narrare" (p. 223). Ciò è tanto più evidente in quanto le "notizie" tendono a crescere rapidamente nel tempo; la *Sîra* di Wâqidî († 823) è molto più ampia di quella di Ibn Ishâq († 767) benché gli episodi narrati siano gli stessi (pp. 223-224). La tradizione fu dunque inventata dai narratori di storie, favole dietro le quali non ci sono precisi eventi storici; questi eventi sono stati accettati soltanto perché facenti parte di storie molto note, ma, di fatto, gli storici si sono basati su documenti secondari i cui autori erano tagliati fuori dal passato, così come lo sono gli storici odierni (pp. 225-226).

L'ultimo caso eclatante riportato dalla Crone è la datazione della battaglia di Badr (pp. 227-230), che conferma le sue ipotesi ma sulla quale non è necessario insistere perché basta quanto riferito. Conclude la Crone (p. 230): "L'intera tradizione è tendenziosa, il suo scopo essendo la creazione di una storia araba della salvezza, e la sua tendenziosità ha fabbricato i fatti che abbiamo ricevuto, non ha semplicemente aggiunto opinioni di parte, che potremmo isolare" (tesi ripresa da Wansbrough). La sola speranza di capire qualcosa può fondarsi su fonti

non arabe: archeologia, papiri, e così via (p. 230). Questa è la fondamentale conclusione del lavoro, dalla quale non si può prescindere.

Torniamo ora ad Ibn al-Râwandî dove lo avevamo lasciato per entrare in dettaglio nella ricerca della Crone. Dopo aver notato che nelle cronache siriane dei primi tempi dell'Islam, Maometto è descritto come "Re" degli Arabi, e aver introdotto opinioni critiche relative a una possibile influenza ebraica sull'idea del santuario della Mecca, Ibn al-Râwandî prende in esame uno studio di L. Conrad sulla datazione della nascita di Maometto, che mostra l'inattendibilità della tradizione araba. L'articolo di Conrad, *Abraha and Muhammad. Some Observations à propos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition*, apparso in BSOAS, 50, 1987, è introdotto nello stesso volume di Ibn Warrâq (p. 368 sgg.). Abraha era il Signore etiopico dello Yemen che nel 570 avrebbe attaccato la Mecca conducendo col proprio esercito un elefante, onde quell'anno fu detto "anno dell'elefante" ed in quell'anno, secondo la tradizione, sarebbe nato Maometto. O meglio: si ritiene che il Profeta abbia avuto la prima rivelazione nel 610; è detto che a quel tempo aveva 40 anni; si dice che era nato nell'anno dell'elefante, e perciò questo coincide con il 570. La ricostruzione della vita del Profeta è però tarda, viene da un insieme confuso di notizie, il quadro cronologico è arbitrario e potrebbe non coincidere con la realtà degli eventi (p. 369). Nota quindi Conrad, che "40" è un numero arbitrario (come 4000 o 40000) usato dagli Arabi per indicare una quantità discreta ma imprecisata; in particolare rappresenta un'età ideale per la fioritura intellettuale di una persona (p. 374). Ora, la documentazione epigrafica bizantina e persino araba, collocano la spedizione di Abraha un po' prima del 554, forse nel 552; nel 572 lo Yemen cadde in mano persiana. Se Maometto fosse nato in quell'anno, avrebbe avuto la Rivelazione a circa sessant'anni, e sarebbe morto a ottanta, nel 632; cosa non impossibile, ma che contrasta con il fatto che sappiamo che morì relativamente giovane (p. 379).

C'è di più. Esaminando le varie fonti sulla possibile data di nascita del Profeta, ci si rende conto che la fluttuazione sarebbe tale (85 anni) da invalidare l'attendibilità della tradizione, mostrando al tempo stesso che nel II secolo dell'Egira la *Sîra* era ancora un argomento fluido. L'unica cosa certa è che, sin dall'inizio, l'Islam datò la propria era a partire dal 622. La leggenda del Profeta non appartiene dunque al primo Islam; l'Islam che conosciamo impiegò almeno due secoli a formarsi (Ibn al-Râwandî, p. 103) e tutta la vicenda meccana e medinese che va sino al 622 assume l'aspetto di un'invenzione letteraria (ivi, pp. 104-105)

Questa ipotesi è stata esplorata da J. Wansbrough nei suoi due fondamentali lavori, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Un. Press, 1977; e *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, ivi, 1978. Nonostante Cook e Crone si dichiarino in debito con gli studi di Wansbrough, le posizioni di quest'ultimo sono diverse (vedi infatti *supra* la sua tiepida recensione a *Hagarism*) come nota subito, nel recensire *Quranic Studies*, W. Graham (JAOS, 100, 1980) a sua volta poco entusiasta della ricerca di Wansbrough. Il tema ruota sempre attorno all'attendibilità delle fonti, e Graham rimprovera a Wansbrough l'estensione al Corano della critica di Schacht degli ahâdîth (che ometto perché ormai datata nel tempo, e troppo, a sua volta, criticata: qui il tema che interessa è altro, è il più generico rapporto storico dell'Islam e della sua *Weltanschauung* con la cultura popolare di un Medio Oriente pullulante di sette giudeo-cristiane, millenariste, gnostiche, espressione potenzialmente eversiva della marginalità).

Decisamente critica è poi la recensione di M. Cook a *The Sectarian Milieu*, apparsa su JRAS, 1980. Un più dettagliato articolo sulle metodologie di Wansbrough è stato poi scritto da A. Rippin, *Literary Analysis of Qu'rân, Tafsîr and Sîra. The Methodologies of John Wansbrough*, ripubblicato in *The Qur'an and its Interpretative Tradition*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2001. Il punto rilevato da Rippin è molto interessante: la totale mancanza di fonti storiche sul primo Islam è un ostacolo insormontabile anche per un testo come *Hagarism*: come ho rilevato, un conto è la *pars destruens*, un altro è la *pars construens*. Wansbrough parte da una posizione ben diversa: poiché abbiamo soltanto testi tardi, dobbiamo usarli esaminandone la natura letteraria, e stabilire da ciò il loro reale contenuto. Secondo Wansbrough, ciò che narra il Corano e che il *Tafsîr* (commento) e la *Sîra* tentano di spiegare, è una "storia della salvezza" relativa all'intervento di Allâh nella storia del mondo; qualcosa, quindi, che non fa riferimento ad eventi, ma è una narrazione letteraria di eventi suoi propri. In ciò Wansbrough si rifà a metodologie usate per gli studi biblici e per l'analisi del Cristianesimo, e ne evince, per quanto concerne l'Islam, che i documenti in nostro possesso riguardano il pensiero e la fede di generazioni più tarde; in altre parole, non sappiamo *ciò che accadde*, ma ciò che più tarde generazioni *pensarono fosse accaduto*. Secondo Wansbrough il Corano fu composto come convenzione letteraria, sulla linea delle polemiche delle sette giudeo-cristiane, e il testo andò stabilizzandosi man mano che si formò la comunità islamica, sino alla fine dell'VIII secolo.

Certamente Wansbrough dà molto peso all'infondatezza *storica* delle fonti, nelle quali ritiene si condensi la retroproiezione -sulla presunta origine nell'Hijâz- di una tradizione maturata fuori dell'Arabia, in Iraq (Graham in JAOS 100, cit.; cfr. *Quranic Studies*, p. 50); certamente Rippin si domanda, a chiusura del suo articolo e con ragione, se la comprensione di una religione debba essere inserita nel primato della storia; ma precisamente qui mi sembra debba porsi l'accento, per quel che mi riguarda: comprendere l'Islam nell'ambito di una tradizione settaria giudeo-cristiana, di una cultura mediorientale, di un clima "gnostico", e, più in generale, di una Gnosi che ha un *haut lieu* precisamente nell'area irano-mesopotamica, non è collegarlo a una storia che ci riguarda -e contrario, per espulsione razionalistica- come occidentali, come eredi dell'istituzionalizzazione del messaggio testamentario entro schemi razionalisti?

Wansbrough (*Quranic Studies*, pp. 50-52) ravvisa nel Corano la presenza di *logia* maturati nel profetismo millenarista delle sette monoteiste mediorientali, e anche questo mi sembra significativo al riguardo. Profetismo e Millenarismo, Millenarismo ed eversione, evanescenza del reale in nome dell'utopico/atopico e dell'immaginario stato (e Stato) perfetto, sono da sempre il contrassegno della marginalità, di ciò che ebbi a definire "razionalismo subalterno" (*la sindrome settaria*, nota Wansbrough, è una *lingua franca*, si ripete in termini analoghi ovunque). C'è dunque il perpetuarsi di una cultura, la cui costante messa al bando segna la nascita della moderna ideologia di "Occidente". Dico "moderna" perché essa si fonda non già, come nella Grecia classica, sulla distinzione civiltà/barbarie; o sulla distinzione tra i liberi cittadini ateniesi e i sudditi del dispotismo "orientale"; la moderna ideologia di "Occidente" nasce sulla "razionalità" come prerogativa esclusiva della nostra storia e della nostra cultura, "razionalità" garantita dal fatto che l'occidente è stato vincente sul pianeta (con ciò consentendo a qualcuno d'ipotizzare la Storia stessa come dispiegamento della Ragione, quindi l'obbligatorietà di un suo percorso, estrapolabile dal passato al futuro).

Tornando però a Wansbrough, vorrei riportare in modo sporadico alcune sue riflessioni e conclusioni da *The Sectarial Milieu* che mi sembrano di particolare interesse, sia perché sembrano delineare una storia della "ortodossia" islamica che ha punti in comune con le vicende di altre "ortodossie"; sia, anche, per altri motivi che contraddistinguono la peculiarità dell'Islam. Così, a p. 116, viene notata una caratteristica che accomuna gli eresiologi islamici e quelli cristiani, l'intendere l'eresia come frutto di eccentricità; viene ripreso, in tutto il III capitolo ma già prima, lo schema di W. Bauer (del quale ho parlato nel testo) come applicabile ad ogni forma di "ortodossia": non soltanto cattolica, ma anche rabbinica e islamica; onde la comunità "ortodossa" è quella che sopravvive vincente sui gruppi che leggono diversamente (e in modo "erroneo") il Messaggio, e la "ortodossia" prende la forma di una costruzione retrodatata che sorregge la propria autorità anche su una pretesa priorità temporale: cfr. pp. 124-126. Nel caso dell'Islam, se ci si fosse ricordati che la storiografia è una forma di letteratura (p. 118) si sarebbe anche fatto attenzione che la prima letteratura (*Sîra* e *Maghâzî*, vita del Profeta e storia delle battaglie) è tarda e non ci può dar conto dei primi 150 anni (p. 119).

Nel corso della vicenda di formazione dell'ortodossia, Wansbrough deve notare "il tortuoso percorso tramite il quale la Sunnah fu identificata con la Sunnah del Profeta" (p. 33) ad opera di Shâfi'î, che, paralizzandone lo sviluppo (come ho accennato nell'Appendice alla V edizione) trasformò una ummah storica, in divenire, in una ummah "metafisica" (p. 86). Il concetto stesso di ummah quale si andò codificando, segna il passaggio da una *Staatnation*, inizialmente una comunità etnica che può costituire la base di una nazione fondata sulla pratica politica, a una *Kulturnation*, una comunità fondata su un'etica esemplare -un'operazione condotta dagli 'ulamâ'- (p. 123). Mi sia concesso aggiungere che questa confusione tra la natura *politica* della convivenza fondata dallo Stato, e la pretesa di concepire lo Stato come realizzatore di una visione *etica* (di fatto: ideologica), è lo svelamento per eccellenza della marginalità culturale, equipaggiata da un razionalismo subalterno. L'etica esemplare del mondo islamico divenne così quella della Shari'ah fondata sugli ahâdîth costituenti la "Sunnah del Profeta". Il termine "*fitna*", dalle molteplici sfaccettature (sedizione, discordia, anarchia, calamità, empietà, peccato, errore, divergenza di opinioni, etc) esprime questo contrasto che si venne a creare tra l'autorità statale e la petizione etica di una pia minoranza (p. 99).

Il ruolo di Wansbrough appare centrale per la moderna ricerca sulla storia dell'Islam, e mi sembra quindi utile considerare altri due articoli di H. Berg e G.R. Hawting che appaiono nel testo edito da Ibn Warrâq, entrambi riprodotti da originali del 1997, vent'anni dopo la pubblicazione dei due libri di Wansbrough sopra esaminati.

Secondo Hawting, *John Wansbrough, Islam and Monotheism*, l'aver sostenuto che l'Islam, quale lo conosciamo, si sviluppò in Medio Oriente, fuori dalla penisola araba, e che in questo contesto si deve inquadrare il racconto sulle origini nell'Hijâz, ha accresciuto la comprensione del fenomeno. Un Islam originato nell'Hijâz, nota Hawting, si dissocia, di fatto, dallo sviluppo dei monoteismi; nonostante la ripetutamente segnalata presenza di Ebrei e Cristiani in Arabia e alla Mecca ai tempi del Profeta, la tradizione islamica insiste sulla contrapposizione tra la nuova religione e il tradizionale paganesimo degli Arabi; sull'origine dell'Islam non grava alcun antecedente storico, siamo in presenza di un'improvvisa irruzione di Allâh con la Sua Rivelazione. In questa sua contrapposizione, l'Islam mostrerebbe un'origine del tutto diversa dagli altri due monoteismi, ma ciò contrasta con la notizia di Sozomeno (cfr. *supra*) che gli Arabi, almeno in parte, già nel V secolo avevano preso coscienza di una propria discendenza abramica. Sull'argomento vedi anche U. Rubin, *Hanifiyya and Ka'ba*, JSAI, 13, 1990, ove, oltre ad un'indagine sulla presenza del culto abramico in Arabia e alla Mecca, si ricorda la testimonianza di Giuseppe Flavio, cioè del I secolo d.C., relativa alla coscienza araba della propria discendenza abramica, confermata dalla pratica della circoncisione.

L'accettazione della tradizione islamica in Occidente da parte degli studiosi, si può attribuire quindi, secondo Hawting, alla grande quantità di dettagli che essa sembrava fornire, indipendentemente dalla loro attendibilità. Quelle fonti sono tuttavia tarde, nessuna di esse antedatando il passaggio tra l'VIII e il IX secolo. Wansbrough mise dunque in luce alcuni sviluppi sicuramente tardi, e soprattutto la complessità di una religione che regola minuziosamente la vita sociale, politica ed economica, la legge penale e i dettagli culturali: siamo dunque in presenza di una vera e propria cultura, di una civiltà. Un fenomeno simile richiede un ritorno alle intuizioni di Becker (cfr. *supra*) sul ruolo di una diffusa cultura del Medio Oriente preesistente all'espansione araba. In questo, il risultato della ricerca di Wansbrough non si risolve in un rifiuto della tradizione intesa come

autocomprensione delle proprie origini da parte di una comunità, ma fa giustizia alla complessità dell'Islam, facendone il terzo grande protagonista della tradizione monoteistica mediorientale.

L'articolo di H. Berg, *The Implication of, and Opposition to, the Methods and Theories of John Wansbrough*, ha una diversa angolazione, ed esordisce mettendo in luce la ragioni che hanno determinato la diffusa opposizione degli studiosi occidentali, nonostante sia comunemente nota e riconosciuta la non verificabilità della Vulgata. Berg inizia col mettere in luce alcuni punti della ricerca di Wansbrough relativamente ad una evoluzione dello stesso Corano, i cui *logia* profetici furono codificati dopo un periodo di crescita e di trasmissione orale, e soltanto grazie ad un lavoro di esegesi furono connessi ad una figura di Profeta arabo, la cui biografia fu creata dall'esegesi stessa. La stessa lingua del Corano subiva contemporaneamente uno sviluppo che condusse all'arabo classico. Il periodo coperto da questa evoluzione fu stimato da Wansbrough in 150-200 anni, al termine dei quali la cultura delle sette giudeo-cristiane produsse una nuova religione, né giudea, né cristiana. Nel frattempo, la storia della Sunnah fece di questa uno strumento autorevole come testimonianza certa, sia della condotta paradigmatica del Profeta, sia dei suoi comandamenti, facendo di entrambi la fonte essenziale della Legge. Berg, dopo aver esposto le reazioni a queste conclusioni da parte di alcuni studiosi, insiste tuttavia su un fatto obbiettivo: le fonti sono del IX secolo e la letteratura non costituisce, in quanto tale, una "testimonianza" come l'archeologia; così come frammenti coranici antecedenti il IX secolo possono testimoniare soltanto la preesistenza di alcuni *logia*, non del Corano quale lo conosciamo.

Prescindendo dagli studiosi islamici, dei quali si può comprendere la reazione, l'opposizione di quelli occidentali può essere intesa come il tentativo di fare comunque una "storia" dell'Islam sui documenti in possesso (quelli islamici) mentre Wansbrough avrebbe mostrato una cosa molto semplice ma determinante: la "storia" non si può fare, mancano documenti attendibili, e l'unica possibilità è l'analisi critica dei testi intesi come *letteratura*. Non sono mancate, in passato, le accuse di pigrizia intellettuale nei confronti degli islamisti occidentali anche per la ristrettezza del loro approccio, nel quale la sola competenza ammessa è quella relativa alla lingua araba e la familiarità con l'Arabia islamica. Berg parla poi apertamente (e non è il solo) di un filo-islamismo preconcepito presente nel mondo degli studiosi dell'Islam, derivato da simpatie religiose per l'Islam (su questo si è parlato anche di studiosi "con un turbante nel cervello" [Ibn Warrâq, p. 78]; basti ricordare fenomeni come il guenonismo, o l'attrazione per il Sufismo, o altri atteggiamenti intellettuali, al cui riguardo occorrerebbe aprire un lungo discorso sulla crisi dell'Occidente e sul rapporto di questa crisi con la pretesa laicista di espungere la religiosità dal mondo contemporaneo). Perciò, conclude Berg, si deve tener conto delle obiezioni a Wansbrough, anche se si deve aver coscienza che esse non riescono ad essere convincenti.

Certamente, su un punto occorre giungere a chiarezza, sul dubbio che grava prepotente e ineludibile sulla *storicità* o sulla *letterarietà* della vulgata islamica, che involve altri problemi, quali l'origine del Corano e della Sunnah, quindi la credibilità degli asânid e degli ahâdîth, e, infine, la stessa figura storica del Profeta.

Per quanto concerne il Corano, Ibn al-Râwandî (p. 110) ricorda l'importante distinzione che ha ritenuto di dover fare J. Burton (cfr. *infra*) tra il Corano come *fonte* e il Corano come *documento*. Burton ha dedicato i propri studi alla dottrina del *naskh* (cioè "abrogazione" dei versetti abrogati da parte di quelli abroganti) e ne ha tratto la conclusione che il Corano deve essere esistito in forma diversa da quella canonica prima della fissazione di quest'ultima (che, nella Vulgata, avviene non per opera del Profeta, ma dei suoi successori 'Umar e 'Uthmân). Questa diversa e più antica stesura deve essere stata una fonte autorevole, della quale le versione in nostro possesso, cioè il Corano quale lo conosciamo, è soltanto il documento "di Maometto"; ipotesi diversa da quella di Wansbrough che, pur non negando l'antichità della fraseologia parentetica del Corano, insiste essenzialmente sulla precedenza della sua accettazione come documento d'origine divina, fonte della Legge, rispetto alla sua canonizzazione all'inizio del IX secolo. In sostanza, conclude Wansbrough, il Corano è il risultato di due secoli di evoluzione socio-culturale dell'Islam. Come egli aveva sostenuto già (*Qur'anic Studies*, p. 47) il Corano "è il prodotto dello sviluppo organico di tradizioni inizialmente indipendenti, nel corso di un lungo periodo di trasmissione" ciò che spiegherebbe le ellissi e le ripetizioni del testo.

Sulle difficoltà di comprensione del testo trådito vedremo, *infra*, l'importante lavoro di Luxenberg; nota comunque Ibn Warrâq (pp. 113-114) a proposito dei testi che formano la Vulgata: "Ciò che emerge da un esame attento delle fonti islamiche, è che nei primi tempi dell'Islam, Corano, Hadîth, Tafsîr e Sîra, furono categorie letterarie fluide e interagenti, non entità distinte. Non è un caso che sin dai primi tempi ci fu il testo canonico del Corano, e che Hadîth, Tafsîr e Sîra commentassero quel fondamento come commentario ed esemplificazione; il Corano è il Tafsîr di se stesso e della Sunnah, la Sîra è il Tafsîr del Corano e della Sunnah come anche una raccolta di Hadîth, e lo Hadîth è un'alternativa al Corano. Tutti questi generi interagiscono continuamente, ognuno modellando gli altri al succedersi delle generazioni, sinché l'Islam definì se stesso nella sua forma classica come reazione alle sue precedenti forme e al suo ambiente non islamico". Ci vollero tre secoli per formare l'Islam (ivi).

Per quanto riguarda le origini storiche del Corano, ritengo di poter omettere l'Introduzione di Ibn Warrâq a un altro suo testo collettaneo, *The Origins of the Koran*, Amherst, Prometheus Books, 1998, perché, pur essendo importante, ripete cose già dette qui. Tutt'altro discorso con H. Motzki, del quale va esaminato l'articolo *The Collection of the Qur'ân. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments*, apparso su *Der Islam*, 78, 2001, anche perché si muove in direzione critica verso molte affermazioni degli studiosi sopra riportati. Motzki attacca le conclusioni che sono state tratte da vari studiosi del

passato, e, recentemente, soprattutto da Wansbrough e Burton, relative alla canonizzazione tarda del Corano, tra il II e il III secolo dell'Egira.

Il problema riguarda la ben nota tradizione di una presunta canonizzazione avvenuta ad opera di 'Umar e 'Uthmân. Il racconto tradizionale è il seguente (riportato dall'Introduzione di Ibn Warrâq sopra citata). 'Umar, preoccupato per la progressiva scomparsa dei primi depositari della Rivelazione del Profeta, avrebbe incaricato, ai tempi di Abû Bakr, Zayd Ibn Thâbit, segretario di Maometto, di raccogliere il testo dai frammenti e dalle testimonianze, e avrebbe consegnato la raccolta ad Abû Bakr, che, alla morte, l'avrebbe lasciata ad 'Umar, e questi alla figlia Hafsa. Un'altra storia narra poi che 'Uthmân diede anche lui l'incarico a Zayd Ibn Thâbit, che utilizzò anche i fogli in possesso di Hafsa. Le vicende del Corano proseguirebbero oltre, ma mi fermo qui perché ci sono numerosi e ben motivati dubbi sulla credibilità di queste storie, che comunque lasciano aperti altri problemi reali, quali l'evoluzione di un testo che, non avendo segni diacritici di punteggiatura per le consonanti, né segni vocalici per le brevi, doveva essere interpretato, e poteva esserlo, in molti modi. Il punto è che la scarsa credibilità della vicenda iniziale ha fatto ritenere la Vulgata un falso di epoca tarda. Motzki prende allora una diversa strada: esamina la credibilità degli ahâdîth che la tramandano, e giunge a risultati interessanti.

Per quanto riguarda la verifica degli asânid (la successione di attribuzioni che garantisce la veridicità del detto o del fatto trådito) e del *matn* (testo) degli ahâdîth (che possono essere trasmessi per diverse vie con testo eguale o diverso) esiste una precisa metodologia (cfr. *infra*) che consente di stabilire l'attendibilità dei detti e dei fatti contenuti nelle raccolte (le più note quelle di Bukhârî e Muslim, della seconda metà del IX secolo). Seguendo i percorsi delle tradizioni relative agli interventi di 'Umar e 'Uthmân, Motzki è stato in grado di stabilire che entrambe le tradizioni risalgono con certezza ad una fonte, Ibn Shihâb al-Zuhrî († 742) e che quindi erano già sicuramente attestate nel primo quarto del II secolo dell'Egira. Dove però possono nascere dubbi, è sul loro percorso precedente al-Zuhrî (che potrebbe essere stato inventato, eventualmente dallo stesso al-Zuhrî: su questo si può aggiungere che Motzki non esclude tuttavia la veridicità delle tradizioni, al contrario di altri assai dubbiosi). Tutto ciò però significa una cosa almeno, che smentisce alcune conclusioni di Wansbrough: la tradizione -almeno: *quella* tradizione- era consolidata prima del II-III secolo dell'Egira. Per conto mio mi limito a notare che lo spostamento della data, per quanto sia importante nella specificità dello studio, non sposta il problema esaminato in queste note, quello dell'origine dell'Islam nei suoi rapporti con la cultura religiosa preesistente.

A questo punto l'esame deve quindi trasferirsi necessariamente sulla vicenda degli ahâdîth e della Sharî'ah, che, con il Corano, formano l'ossatura di quel conglomerato indissolubile di religione e Legge, essenza stessa dell'Islam. Prima di farlo è però necessaria una breve premessa a partire dai dubbi e dalle certezze sinora maturati circa la Vulgata e il suo rapporto con la realtà storica. Il fatto che il Corano con le sue vicende formative fosse già "storia" nel primo quarto del II secolo dell'Egira (ante 742) nulla toglie al fatto che molte vicende dottrinali dell'Islam, essenzialmente le sue deviazioni (se la Shî'a 'alîde mai lo fu; ma certamente lo furono le tante sette ultrashî'ite) mostrano comunque una forte dipendenza da aspetti della religiosità diffusa *ab antiquo* nel Medio Oriente. *La discendenza dal Giudeocristianesimo e il rapporto con la religiosità vernacolare del mondo mediorientale, sono evidenti in quella ripetitività della Profezia che continuamente riemerge nelle sette islamiche estremiste, e nella peculiarità della "Gnosi" islamica che non devia dal monoteismo; monoteismo e dottrina della Profezia restano i tratti distintivi di questa religiosità, e hanno un retroterra comune. Questo retroterra è quello giudeocristiano, un retroterra che non per caso sarà espunto e condannato dalla Chiesa di Roma con una scelta che sancisce il distacco. Dietro la dottrina della Profezia, di un prescelto adottato a ricevere lo Spirito Santo e a parlare la Voce di Dio, c'è infatti il tornasole di una marginalità eversiva che sogna il compimento dei Tempi: ciò che Roma mise presto tra le parentesi di una seconda parusia, ponendo al bando sin dai tempi di Montano ogni nuova tangenza di umano e divino e ogni pretesa di farsi portavoce dello Spirito. Questo, come ebbi occasione di notare, fu il realismo di una classe dirigente con una consolidata esperienza dello Stato.*

Spero di aver con ciò chiarito ancora una volta il senso del mio capitolo sui disordini terreni e la ragione della ripresa del tema delle sette e della religiosità mediorientale nelle due Appendici; nonché l'accento posto sin dall'inizio sul sottofondo "gnostico" dal quale si manifesta la nascita e l'espansione dell'Islam, e sul ruolo della religiosità vernacolare evocata per certi suoi sviluppi.

Tornando a Motzki, mi sembra comunque significativo riportare le sue conclusioni correttamente prudenti (p. 31): "Non siamo in grado di provare che i racconti sulla storia del Corano risalgano alla testimonianza oculare degli eventi che si afferma siano accaduti. Non possiamo essere sicuri che le cose accaddero realmente così come riportato dalla tradizione. Tuttavia i racconti islamici sono molto più antichi e molto più vicini al tempo degli eventi narrati, di quanto ritenuto sinora dagli studiosi occidentali".

Questo per quanto concerne la collocazione del Corano. Resta però da domandarsi quale fosse l'origine degli elementi che lo compongono, e se quel Corano raccolto ai tempi di 'Uthmân esprimeva l'Islam che noi conosciamo, con la sua Sunnah e la sua Sharî'ah, la cui costruzione dipende essenzialmente da altro, dalla raccolta degli ahâdîth.

Al tema della loro datazione (sostanzialmente: dell'attendibilità che essi conservino una tradizione risalente al Profeta, tale quindi da farne i mattoni costitutivi della Legge islamica) H. Motzki ha dedicato una raccolta di studi di vari autori (*Hadith*, ed. by H. Motzki, Aldershot, Ashgate, 2004).

Nella sua Introduzione, Motzki ripercorre la vicenda e illustra le varie posizioni, sottolineando l'importanza fondamentale dell'argomento, perché, come noto e come egli anticipa ad apertura di testo (p. XIV) "il Corano mostrò di essere insufficiente come fonte di guida per la vita pratica della comunità, non appena essa si allargò oltre i confini dell'Arabia". Si dovette perciò fare riferimento alle decisioni del Profeta e al suo esempio -la "Sunnah del Profeta"- raccogliendo le notizie reperibili; si fece ricorso agli ahâdîth, eventualmente inventati, grazie essenzialmente al contributo dei narratori di storie. Diverse sono state perciò le posizioni degli studiosi occidentali circa la loro attendibilità e la loro effettiva data d'origine. Come noto, i tradizionalisti islamici (i raccoglitori di ahâdîth) dovettero operare nel IX-X secolo una severissima selezione tra centinaia di migliaia di ahâdîth per ricavarne alcune migliaia, a loro avviso "attendibili", in quanto "sicuramente" riferibili ai tempi del Profeta. Già all'inizio del IX secolo infatti, Shâfi'î aveva codificato la possibilità di una condivisa legge islamica (la Shari'ah) fondandola non sulla generica e variegata tradizione (Sunnah) nota ai giuristi, ma su una "tradizione del Profeta" ritenuta, come tale, divinamente ispirata, quindi Legge *tout-court*.

Motzki espone quindi le varie prese di posizione a partire da quelle radicalmente scettiche di Goldziher e di Schacht, il quale ultimo sottolineò il ruolo cruciale di Shâfi'î nel superamento dell'antecedente varietà di tradizioni giuridiche. Schacht considerò gli ahâdîth risalenti al Profeta, come una più tarda invenzione rispetto alle altre tradizioni esistenti, e quindi anche del tutto "recente" la biografia del Profeta (la *Sîra*). Questa posizione è stata oggetto di critica nella seconda metà del XX secolo. Ad esempio, Juynboll e Burton hanno potuto stabilire che tradizioni relative al Profeta esistevano già nel I secolo dell'Egira (VII-VIII secolo); in particolare, una trasmissione formale e standardizzata dovette iniziare nel 670-680 (p. XXIV). Ciò non significa però che i contenuti, opera dei narratori di storie, fossero genuini. Secondo Juynboll non vi furono tradizioni *legali* (*halâl wa-haram*, cioè che è lecito e ciò che è proibito) in quel primo secolo; esse maturarono soltanto nell'VIII secolo (II dell'Egira).

Diversa la posizione di Burton, decisamente scettico; secondo lui, la Sunnah originò in gran parte come commento al Corano, e gli ahâdîth non hanno riferimento in una reale pratica storica di Maometto e dei Compagni, sono perciò un falso che tuttavia si radica nella riflessione sul Corano e nella discussione di materiali che risalgono al tempo del Profeta e dei Compagni (p. XXVIII). La posizione di Burton cui fa riferimento Motzki è contenuta in un articolo riprodotto da quest'ultimo *Notes towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna*, nel quale Burton sviluppa il caso delle norme coraniche e legali relative al digiuno di Ramadân (*Cor.*, 2, 183 sgg) per mostrare come la Sunnah abbia codificato l'argomento a partire da tarde discussioni sull'interpretazione dei versetti, suffragate da un materiale che, da esegetico, divenne "storico", e quindi cogente "Sunnah del Profeta" in Shâfi'î.

Motzki espone anche altre posizioni, ma resta evidente che il fondamento per ogni ragionevole presa di posizione non può che ancorarsi all'esame della possibile veridicità degli asânîd, cioè delle catene di trasmissione dei singoli ahâdîth, i quali mostrano di essersi diffusi lungo percorsi diversi a partire da alcune fonti comuni (a volte tuttavia con contenuti diversi; dunque l'esame del contenuto [*matn*] deve procedere accanto a quello della trasmissione). Questi punti d'irradiazione sono stati detti *Common links*, e i più antichi di essi nelle catene, *Lowest common links*. Ebbene: questi ultimi si attestano nella terza-quarta generazione successiva al Profeta. Juynboll vede in questo nodo la "invenzione" dello hadîth, non essendovi la possibilità di verificare la veridicità dell'ulteriore percorso a ritroso, caratterizzato da una linea unica di trasmissione (che può giungere al Profeta) linea che potrebbe essere stata inventata dal *Lowest common link*. Motzki ritiene che ciò non sia necessariamente vero, cioè che quel percorso unico possa non essere necessariamente falso: osservazione giusta sul piano *logico*, ma soltanto su quel piano. A ciò si aggiunga che non si può accertare per "vero" un evento che abbia un solo assertore (C dice di ricevere da B che dice di aver ricevuto da A: mancano altri percorsi di verifica, tutto parte dal solo C) e, stante i fatti di cui si parla, fatti del Profeta o dei suoi tempi, tanta esattezza può generare sospetto.

Si può pensare anche altro: non tanto che il *Lowest common link* abbia "inventato" la tradizione, quanto che ci si possa trovare in presenza di una tradizione esistente a quel tempo, e da quegli trasformata in autorevole "detto" o "fatto" del Profeta. Un processo grazie al quale un'usanza diffusa diviene Legge autorevole, e, successivamente, dal IX secolo, Sacra e non più modificabile. In questo fu determinante l'opera di Shâfi'î, il quale stabilì che, in presenza di una tradizione risalente al Profeta, nessun altro argomento potesse esser valido. Su questo ruolo di Shâfi'î insiste anche J. Burton, *Rewriting the Timetable of Early Islam*, JAOS, 115, 1995, p. 460, perché, se il Corano è interpretabile in molti modi, il ruolo principale nella Legge va assegnato alla Sunnah del Profeta, che ne costituisce l'interpretazione autentica (vedi *supra* la posizione di Burton in Motzki, cit.).

Burton ha raccolto più tardi il frutto della propria ricerca in due importanti testi: *The Sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, Edinburgh, Un. Press, 1990; e *An Introduction to the Hadîth*, ivi, 1994. Il primo è particolarmente dedicato all'analisi della dottrina dell'abrogazione (*naskh*) in base alla quale alcuni versetti sono abrogati (*mansûkh*) da altri, detti abroganti (*nâsikh*). Burton parte dal problema di alcune contraddizioni interne al Corano, risolte dai giurisperiti in base al principio suddetto (una norma coranica può prendere il posto di un'altra che la precede, abrogandola; la dottrina ha fondamento nel Corano stesso, nella 2ª e nella 16ª Sûra) salvo notare che i giurisperiti stessi non erano sempre in grado di decidere quale delle due norme fosse la prima, e quale la seconda.

Per la definizione della Legge fu perciò necessario tener presente una complessità di argomentazioni basate non soltanto sul testo, ma anche sulla sua possibile esegesi (*tafsîr*) e sugli ahâdîth relativi ai detti e ai fatti del Profeta e dei Compagni che in questa discussione potevano fornire supporto alle argomentazioni dei vari giurisperiti. Quest'ultimo aspetto divenne fondamentale con Shâfi'î, per il quale le decisioni del Profeta (cioè attribuite al Profeta negli ahâdîth) dovevano intendersi come decisioni di Dio, tali quindi da superare eventuali divergenze nelle norme coraniche.

Il conflitto emerso tra Legge e Testo trova dunque origine nella diversità delle esegesi, e nel fatto che i fondamenti della Legge furono articolati grazie a quelle esegesi, che furono, a loro volta, la fonte della Sunnah. Una vicenda complessa nata già col I secolo dell'Egira, che mostra però la storicità del formarsi della Sharî'ah, che era stata una Legge vivente nelle sue controversie giuridiche, certamente non prescindibile da usanze diffuse, quindi diverse nelle diverse popolazioni. Una storicità tuttavia congelata dall'opera di Shâfi'î allorché elemento dirimente divenne l'insieme degli ahâdîth che costituivano la "Sunnah del Profeta", cioè quella decisioni attribuite a Maometto e ritenute ispirate da Dio, in grado di sovrapporsi a qualunque altra norma e/o interpretazione.

Il secondo testo di Burton appare di particolare interesse, perché si articola a lungo sul solo problema degli ahâdîth, della storia della loro comparsa nel I secolo dell'Egira, e della loro affermazione come "Sunnah del Profeta" con Shâfi'î. Una vicenda vista anche attraverso le tensioni che percorsero la comunità islamica nel contatto con altre culture, tensioni che si risolsero nella pietrificazione tradizionalista operata da Shâfi'î, e, successivamente, da Ahmad ibn Hanbal. Nota Burton, che fin dall'inizio negli ahâdîth vi fu una dimensione politica: cercare di definire il modello di vita e il giudizio politico espresso in varie circostanze dal Profeta, significava esprimere anche una "logica" religiosa, che tendeva all'approvazione o alla disapprovazione di affermazioni e di atteggiamenti nell'ambito delle contese che si susseguirono sino all'affermazione degli Omeyyadi e oltre, alla contestazione del loro esercizio del potere. Vi si esprimono cioè delle opinioni su ciò che dovrebbe essere, e su ciò che si dovrebbe fare per rispettare il dettato religioso. Per la natura stessa dell'Islam, tale problema si estende a tutti gli aspetti normativi della convivenza civile, e, sotto tale aspetto, Burton segue e illustra l'evolversi del dibattito che si ebbe attorno a problemi come la punizione dell'adulterio, l'istituzione del "matrimonio temporaneo" (*Mut'a*, accettato dagli Shi'iti), le varie obbligazioni della preghiera, e così via. Lo hadîth, osserva Burton, non è un *documento* della storia iniziale dell'Islam, ma una *riflessione* sulle tendenze della comunità nel corso della propria maturazione (p. 35). Nel corso di questa evoluzione, in rapporto agli esempi analizzati da Burton, si possono notare aspetti che interessano il tema che sto cercando di illustrare; ad esempio nel caso della lapidazione degli adulteri che alla metà del II secolo dell'Egira era in uso, ma, non essendo prescritta dal Corano, Mâlik b. Anas non sapeva come giustificare. Il fatto che successivamente Shâfi'î potesse giustificarla con la sua "Sunnah del Profeta" fondata sugli ahâdîth dotati di una corretta catena di trasmissione, mostra che c'è un "costume", una tradizione culturale dei popoli entrati nell'orbita dell'Islam, che contribuisce prepotentemente a formare la Legge.

L'opera di Shâfi'î appare fondamentale in quanto viene a capo di due problemi che costituivano un potenziale fattore di disgregazione. Il primo era costituito dalle lacune del Corano come fonte legislativa e dalle sue contraddizioni (superato, come visto sopra, con la dottrina del *naskh*). Le lacune non potevano che essere colmate, in pratica, se non con le divergenti pratiche locali, che però, per essere giustificate nel nuovo ordine, dovevano pur fondarsi su qualche autorevole tradizione. La riconduzione di queste tradizioni entro un unico ordine legale, attraverso una precisa logica di verifica degli ahâdîth e la loro elezione a Legge unica e immutabile fondata sull'esempio del Profeta, fu precisamente l'opera di Shâfi'î. Utilizzando lo stesso testo del Corano, egli poté dimostrare che la compiuta Legge di Dio si era manifestata nella condotta e nelle prescrizioni quotidiane e minuziose del Profeta; e poiché queste non risultavano dal Corano, ma dai detti e fatti tramandati, la Sunnah divenne elemento vincolante per la Sharî'ah, naturalmente dopo un'attenta verifica dell'attendibilità "storica" e della logica stessa degli ahâdîth.

Se si riflette sul significato di questa operazione e sulle sue conseguenze, si possono trarre conclusioni significative. La prima è che il risultato di rendere Legge divina (perciò immutabile ed eterna) qualcosa che, di fatto, nasceva da ragionamenti e tradizioni di uomini e società mediorientali del VII-IX secolo, fu di pietrificare in questa "Legge" costumi e tradizioni, sottraendoli alla loro evoluzione. La seconda è che il fondamento della Legge, sottratto alla semplice esegesi del Corano, diveniva appannaggio di una classe di esperti in tradizioni, la cui validità risiedeva essenzialmente nell'accertata "storicità" del testo e certezza della trasmissione. Si escludeva quindi la possibilità di una legge passibile di un proprio divenire sulla base dell'interpretazione razionale del Testo Sacro. Nota con esattezza Burton che ciò avvenne nell'ambito di una lotta, emersa tra l'VIII e il IX secolo, contro l'irruzione della filosofia greca, e contro le conseguenti tendenze razionaliste della nascente filosofia islamica (p. 180).

Quel che però più gli preme di sottolineare è la differenza tra i risultati della propria indagine e quelle di Goldziher e di Schacht: per Burton gli ahâdîth testimoniano e conservano il pensiero dei Musulmani nel periodo immediato seguente l'età del Profeta (p. 181). Non sono né una costruzione artificiale né un documento tardo, e neppure, essenzialmente, un documento della lotta tra 'ulamâ' e Omeyyadi: sono il pensiero di coloro che dall'Arabia, alla Siria, alla Mesopotamia, all'Iran, abbracciarono l'Islam. *E lo fecero*, si potrebbe aggiungere, *in base alle tradizioni*: il che ci riporta al tema delle origini, al proposito delle quali vorrei ricordare

un'osservazione di Wansbrough (*The Sectarian Milieu*) in quel suo interessante capitolo intitolato *Identity* (p. 98 sgg.). La "situazione settaria" (da lui invocata come cultura d'origine) "mostra una lingua franca" che dalla polemica passa al proselitismo, e di lì *fonda* un'ortodossia. C'è continuità, tra l'Islam come si costituì, e ciò che v'era prima; la Rivelazione si è modellata sul costume al momento di farsi Legge. Come nota Burton (*An Introduction to the Hadîth*, p. XIX) "L'oggetto dello *'ilm* (scienza) è il dettato divino; *fiqh* (il diritto) è il risultato del contributo umano".

Su questo aspetto della costruzione della Legge, può essere significativo riportare le conclusioni di A. Rippin, *The Function of the asbâb al-nuzûl* (scil.: occasioni di rivelazione) in *Qur'anic Exegesis*, BSOAS, 51, 1988, secondo il quale il commento *narrativo* al Corano (originatosi, secondo Rippin, nel mondo dei narratori di storie) appare essere stato assunto come base per estrarne un'argomentazione *legale* (halakhica) laddove il Corano fosse carente, o si prospettasse un problema di abrogazione.

Il problema di datare la vera origine degli *asânîd* (chi e quando li originò) è stato ampiamente affrontato da G.H.A. Juynboll. Contrariamente a Schacht, che pone la terza guerra civile del 743 (quella che rovesciò gli Omeyyadi) come momento nel quale essi cominciarono a circolare, Juynboll retrodata tale inizio alla seconda guerra civile, quella che vide, con l'aiuto *khâridjita*, 'Abd Allâh b. Zubayr proclamarsi Califfo alla Mecca nel 683, dando inizio ad un conflitto terminato nel 693 con la vittoria del Marwânide 'Abd al-Malik (colui che edificò il Duomo della Rocca). Sulla scelta di questa datazione da parte di Juynboll, si può far riferimento a due suoi articoli: *The Date of the Great Fitna*, Arabica XX, 1973; e *Muslim's Introduction to his Sahîh* (scil.: titolo della sua raccolta di *ahâdîth*, cioè "il veritiero") *translated and annotated with an Excursus on the Chronology of fitna and bid'a*, JSAI, 5, 1984. In questa circostanza è documentata un'opposizione tra lo *ahl al-Sunnah* (la gente della tradizione) e lo *ahl al-bid'a* (la gente dell'innovazione; soltanto in seguito, probabilmente, *bid'a* divenne sinonimo di eresia). I trasmettitori di tradizioni di quel periodo hanno una strana caratteristica: vivono anche più di cento anni, raccordando così tra loro generazioni lontane; Juynboll tenterà una spiegazione di questa stranezza (cfr. *infra*). *Ahl al-bid'a* sono considerati, oltre i *Khâridjiti* e i *Râfiditi* (q.v. all'Indice analitico) i *Murji'iti* e i *Qadariti* (per entrambi i quali, cfr. *infra*, p. 869).

Partendo dunque dall'assunzione della data del 680-690 come data d'inizio della formazione degli *ahâdîth*, Juynboll ha esaminato in dettaglio la catena delle trasmissioni per verificare la correttezza dell'assunto. Sull'argomento si possono prendere in esame, in ordine di apparizione, cinque suoi articoli.

Some new Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam, JSAI, 10, 1987, rifà la storia dell'uso del termine, sottolineando come al tempo del Profeta tale termine, inteso come modello di comportamento normativo, fu applicato anche al Profeta stesso; ma soltanto nel IX secolo, con Shâfi'î, esso divenne sinonimo di "Sunnah del Profeta"; tuttavia, dalla lettura degli *ahâdîth*, non si può capire se determinate norme siano nate con lui o più tardi. Certamente il primo 'Umar non nomina la Sunnah come strumento cui ricorrere in caso di decisioni da prendere, e per lungo tempo la parola ebbe soltanto un significato generico; lo aveva ancora di certo nel primo quarto del II secolo dell'Egira. Probabilmente originaria di quel periodo è l'idea che la Sunnah prenda il posto del Corano in caso d'incertezza, con ciò attribuendole un ruolo fondamentale. L'idea sembra risalire a Yahyâ b. Abî Kathîr, un pio *mawlâ* oppositore degli Omeyyadi, cui però fu anche rivolta l'accusa di sostenere tradizioni false. L'emergere progressivo dei tradizionalisti (alla metà del IX secolo l'Islam s'identifica ormai con la Sunnah) a partire dall'VIII secolo, lascia tuttavia intravedere una singolare circostanza: il loro emergere coincide con la scomparsa dei narratori di storie. Su questo argomento, Juynboll tornerà più tardi.

Some Isnâd Analytical Method illustrated on the Basis of Several Woman-demeaning Sayings from Hadîth Literature, al Qantara, 10, 1989, è un articolo tutto dedicato a determinare il punto d'origine reale degli *ahâdîth*, grazie all'esame critico della catena di trasmissione. L'analisi è condotta su alcune specifiche tradizioni, e mostra come vi sia un nodo della trasmissione -il *Common Link* dal quale partono le varie linee di trasmissione- a monte del quale la trasmissione avviene lungo una sola linea (dunque *non verificabile*, perciò *verosimilmente* inventata) che risale al Profeta, generalmente attraverso tre generazioni. Juynboll ritiene che questo nodo rappresenti la vera origine o invenzione dello *hadîth*, e localizza la sua età sempre attorno alla fine del VII secolo (il più vecchio sembra essere del 699).

Juynboll attribuisce particolare valore alla molteplicità delle trasmissioni da un *Common Link* ad altri nodi successivi, che egli chiama *Common Links parziali*, perché ciò metterebbe al riparo la correttezza dell'*isnâd*, cioè delle storiche vie di trasmissione, rispetto ad un'ingegnosa ipotesi avanzata da Cook (cfr. *infra*), in base alla quale lo stesso *Common Link* potrebbe essere il risultato di posteriori arbitrarie costruzioni. Juynboll mette così un punto fermo nel passaggio dal VII all'VIII secolo, circa l'inizio della vicenda grazie alla quale una tradizione "vera" (anche se fittiziamente attribuita al Profeta) viene trasmessa alle generazioni successive, contribuendo a costituire il *corpus* della Sunnah.

Naturalmente l'analisi non va limitata ai soli *asânîd*, ma anche ai differenti testi coi quali uno stesso *hadîth* può essere trasmesso per vie diverse. Su questo punto Juynboll fa un'interessante osservazione: quando le vie di trasmissione scendono a personaggi (Compagni) vissuti in tempi diversi (Compagni più giovani o più anziani) i testi attribuiti ai Compagni più giovani sono più elaborati, quindi sono entrati in circolazione verosimilmente più tardi. Egualmente più elaborati sono però i testi le cui vie di trasmissione non passano per il *Common Link*, ma vanno direttamente a livelli più antichi, eventualmente al Profeta. Questi testi debbono

dunque essere frutto di un'elaborazione più tarda. Juynboll ne ricava una legge generale (non lontana dalle conclusioni di Schacht): se la linea di trasmissione termina in un Successore, essa deve essere stata elaborata prima di una linea che termini in un Compagno, e questa, a sua volta, prima di una linea che, evitando il *Common Link*, vada direttamente al Profeta. Lo scopo della ricerca si volge così a tentar di capire da chi e quando realmente furono messe in circolazione le tradizioni che, *più tardi*, furono attribuite al Profeta.

Un aspetto interessante della ricerca di Juynboll emerge in *The Role of Mu'ammrûn in the Early Development of Isnâd*, WZKM, 81, 1991. Mu'ammrûn è termine che indica i grandi longevi, coloro che, in questa vicenda, per svolgere il ruolo di trasmissione loro attribuito, avrebbero dovuto vivere -a volte anche di molto- oltre i cento anni, un evento poco verosimile. Juynboll parte dall'esame dei termini iniziali della trasmissione degli ahâdîth. Lo schema generale, che ovviamente presenta varianti nel numero dei passaggi, è il seguente: Profeta → Compagno → Successore → Successore → un'autorità più tarda → il *Common Link* → i suoi allievi → etc. Il *Common Link* è ritenuto responsabile del testo e della creazione della catena che lo precede. Esaminando i vari centri d'origine degli ahâdîth (Mecca, Medina, Damasco, Kufa, Bassora) Juynboll nota che negli ahâdîth di Kufa è frequente il caso di trasmettitori, Compagni o Successori, che dovettero raggiungere età inusuali, 120 o 130 anni. Altro dato curioso, è che molti Successori sono detti morire nello stesso anno, il 701, ciò che Juynboll mette in connessione con il fatto che la maggior parte dei famosi giurisperiti (*fuqahâ'*) di Medina morì nel 712. La lunga vita assegnata ai Successori viene resa necessaria per poter costituire un legame storico con un Compagno ad un estremo, e un *Common Link* (origine dello hadîth) all'altro. Questo fenomeno delle pretese longevità diminuisce drasticamente sino a scomparire per quanto riguarda i più tardi trasmettitori, quelli dell'VIII secolo; dunque è evidente che l'esigenza di ricorrere a trasmettitori inverosimilmente longevi è un fenomeno che riguarda essenzialmente il I secolo dell'Egira. Le conclusioni di Juynboll sono dunque le seguenti.

La necessità di creare un isnâd per una tradizione emerge nell'ultimo decennio del VII secolo: fu allora che si rese necessario invocare un'autorità risalente ai tempi del Profeta per far accettare una scelta giuridica. Noto, per inciso, che qui s'intravede un Islam che si istituzionalizza in un mondo *reale* immaginando per sé un retroterra *fittizio*: a prescindere da tempi e modi, una *sostanza delle cose* che mostra analogia con i dubbi generati dalla Crone e da Wansbrough. Infatti la scelta giuridica nasce da un atteggiamento sociale, mentre l'attribuzione di essa al passato profetico crea un legame improbabile con l'ispirazione divina di un Profeta; siamo quindi di nuovo alla domanda: come e da che cosa è nato l'Islam? perché "l'Islam" coincide con la sua propria Legge, e nessuna autorità religiosa può imporre un sistema morale e legale così totalitariamente pervasivo quale è l'Islam: ciò significa che esso poté affermarsi soltanto perché nasceva su una cultura e una religiosità già radicate e diffuse.

Per conseguenza, prosegue Juynboll, siamo in presenza di una tradizione e di asânîd che hanno una evoluzione di 150 anni; soltanto dopo una trasmissione verosimilmente inventata attraverso 3, 4, anche 5 personaggi, si giunge alla vera fonte, al *Common Link*. Kufa (e in parte anche Bassora, dunque la Mesopotamia) appare un singolare centro d'origine delle tradizioni, per l'improbabile longevità di coloro che dovrebbero costituire il legame storico con le opinioni del Profeta; questi longevi sono in parte figure storiche realmente esistite; in parte personaggi immaginari.

Diviene a questo punto significativo rivolgere lo sguardo alla nascita della giurisprudenza islamica attraverso gli ahâdîth, e citare un successivo articolo di Juynboll, *Some Notes on Islam's First fuqahâ' distilled from Early Hadîth Literature*, Arabica XXXIX, 1992. Qui Juynboll riprende i risultati della propria ricerca (esposti sopra): il *Common Link* è al terzo o quarto posto della catena, dopo il Profeta. Molte di queste catene sono prive di un anello di trasmissione, e questo è di norma il Compagno che avrebbe trasmesso l'opinione del Profeta a trasmettitori più tardi. Su questa constatazione si può immaginare uno scenario. Alla fine del VII secolo, i giurisperiti, richiesti di un parere avanzarono il proprio, sostenendo di riferire quello del Profeta, cosa impossibile a causa del salto generazionale (i più vecchi fuqahâ' nacquero da 20 a 40 anni dopo la morte del Profeta). Per questa ragione alcuni di loro, o i loro allievi, dovettero inventare la presenza di un Compagno nella trasmissione dal Profeta al giurisperito, e questa pratica andò rinforzandosi man mano che l'isnâd andava acquistando importanza; in essa emergono quindi per necessità le figure dei longevi (i mu'ammrûn). In tal modo si formarono degli asânîd perfetti, che debbono ritenersi più tardi di quelli manchevoli, iniziali, posti a supporto dai giurisperiti, alle cui vite furono sovrapposte quelle di alcuni Compagni, divenuti così origine di un'enorme quantità di tradizioni. L'insistenza di Shâfi'î sulla necessità di risalire al Profeta come fonte della Legge, ebbe infine un ruolo importante nella retrodatazione *a posteriori* degli asânîd raccolti nelle collazioni dell'VIII-IX secolo: un fenomeno, dunque, tardo.

Si noti, tra l'altro, che gli stessi studiosi islamici dopo Shâfi'î, ebbero dubbi sulla reale risalita degli asânîd sino al Profeta, e la discussione proseguì sino all'XI secolo, quando gli interessi utilitaristici dei giurisperiti misero definitivamente a tacere la critica: vedi quel che scrive al riguardo J. Brown, *Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Hadîth Scholars approached the Backgrowth of Isnâds in the Genre of 'Ilal al-hadîth*, *The Islamic Law and Society*, 14, 1, 2007.

Nelle raccolte, va detto, raramente figurano i nomi dei giurisperiti nella posizione di *Common Link* (dunque, di originatore della tradizione, che si trova invece un po' oltre nella catena) probabilmente perché essi non furono coinvolti nella trasmissione; Juynboll ritiene tuttavia che furono essi, a partire dalla fine del VII secolo, gli estensori della giurisprudenza relativa al lecito e al proibito, e fa degli esempi che fanno propendere

per l'antichità di alcune normative. Da questi emerge però anche un'altra possibile conclusione: la tradizione legale di Medina dovette essere assai composita, avendo fatto proprie, grazie a tradizioni inventate, molte tradizioni provenienti da Kufa. Noto al riguardo, che ciò contribuisce ad avvalorare la visione di un Islam nato per buona parte in Iraq.

Le vicende della formazione della Legge, e quindi della società islamica, vengono dunque così riassunte da Juynboll in *Early Islamic Society as reflected in the Use of Isnâds*, Le Muséon, 107, 1994, dalla cui esposizione ometto l'analisi dei punti già ripetutamente trattati sopra. Secondo Juynboll, è necessario apprezzare il ruolo degli asânîd se si vuole capire che cosa accadde nei primi due secoli, nel corso dei quali si crearono le basi di liturgia, rituali e legge, con il loro ancoraggio a un retroterra storico; in cui, insomma, fu creata la società islamica. "Storie" e prescrizioni s'intrecciano tra loro sostenendosi reciprocamente, ed entrano in tutto il materiale prodotto, non soltanto le norme, ma anche la vita del Profeta o la storia militare del primo Islam; gli asânîd sono alla fonte della Legge ma anche della "storia", involvendo anche il problema della prima Rivelazione ricevuta dal Profeta. L'esame degli asânîd mostra che la *Sîra* viene trasmessa a partire da 'Umayd b. 'Umayr, un narratore di storie morto nel 687, che dava anche pareri legali; questi narratori di storie sono però poco citati, perché, col tempo, essi persero prestigio nei confronti dei produttori di ahâdîth. Molti narratori di storie avevano però anche l'incarico di giudice (*qâdî*) e in alcuni casi ciò avrebbe potuto comportare il ruolo di giurisperito (*faqîh*); "e ciò che può essere distillato dalle fonti islamiche come materiale di narratori di storie sembra essere stato gradualmente messo in ombra, se non sostituito, dai più prestigiosi prodotti dei giurisperiti, al momento opportuno puntellato con appropriati congegni, gli isnâd. La loro istituzione compare dalla metà degli anni '70 (*scil.*: dell'Egira) cioè la fine degli anni 690. All'inizio questi isnâd non sono tutti egualmente sofisticati: i *mawqûfât* e i *mursalât* (*scil.*: quelli mancanti di anelli della catena o della testimonianza di un Compagno) sono molto più numerosi di quelli *marfû'ât*, cioè di quelli che giungono indietro sino al Profeta con un percorso essenzialmente ininterrotto. Tutto ciò è mostrato chiaramente da alcune delle voluminose collezioni di hadîth pre-canoniche." (p. 191). Questi crescono di numero dopo il VII secolo, e, a causa della loro origine tarda, non è detto che rispecchino l'opinione dei Compagni.

Il materiale antico si occupa non soltanto di rituale, di ciò che è lecito e di ciò che è illecito, del prescritto e del vietato, ma apparentemente indaga anche la cronologia dei frammenti coranici, cioè è parte dei primi tentativi di tafsîr (pp. 192-193). Gli asânîd nel complesso hanno una potenzialità storica; nonostante nel tempo le raccolte di storie si differenziassero da quelle di ahâdîth, storie e sentenze sembrano scaturire da una comune origine; l'esame degli asânîd è dunque importante in entrambi gli studi, e aiuta a capire la credibilità storica e la rilevanza sociale. Una volta identificati i loro originatori e ciò che intendevano descrivere e trasmettere, si possono trarre indicazioni su chi partecipò alla formazione e alla formulazione dell'Islam nascente, e con quali fini (p. 194).

Scettico sulla possibilità di localizzare nel tempo l'origine degli ahâdîth tramite l'analisi degli asânîd è viceversa M. Cook, che ha fornito un esempio dei suoi dubbi in un articolo del 1992, *Eschatology and the Dating of Traditions*, raccolto in *Hadîth*, ed. by E. Motzki, cit. M. Cook, oltre che coautore del citato *Hagarism*, è anche l'autore di un importante testo, *Early Muslim Dogma. A Source Critical Study*, Cambridge, Un. Press, 1981. In esso egli sostiene che non si può datare l'origine delle tradizioni grazie agli asânîd: per farlo occorrono criteri esterni, e ciò è quel che egli indaga in rapporto ad alcuni documenti relativi alla condanna di dottrine ritenute non "ortodosse" dalla tradizione sunnita. Si tratta, specificamente, della dottrina murji'ta e di quella qadarita. Attraverso l'esame comparato con tendenze filosofiche e religiose presenti nell'area siriana e in quella mesopotamica, egli ritiene di poter concludere che la prima è legata alla tradizione filosofica dello scetticismo e dell'empirismo presente in Iraq e attiva all'interno dei Nestoriani (i Murji'ti ritenevano di dover sospendere il giudizio nei confronti del presunto "peccatore", ma questa, nota Cook, è una tarda accezione religiosa del Murji'smo; inizialmente esso significava sospensione di giudizio sulla vicenda dell'uccisione di 'Uthmân in quanto peccatore, divenuta problema centrale nella contesa tra 'Alî e Mu'âwiyya). Quanto alla seconda, la polemica contro di essa sarebbe contenuta in uno pseudepigrafo tardo-omeyyade, e Cook vi ravvisa paralleli in analoghe polemiche dei Cristiani di Siria. I Qadariti erano essenzialmente sostenitori della libera scelta dell'uomo tra il Bene e il Male, ma sotto lo stesso nome erano anche designati dei predestinazionisti; il fatto è, come nota J. Van Ess (E.I., vol IV, pp. 384-388, voce *Kadariyya*) che "qadarita" fu usato come generico epiteto spregiativo contro gli avversari nelle dispute. Per i Qadariti, Dio creò soltanto il Bene, ma l'uomo può scegliere per il Male; questa posizione, inizialmente non eretica perché non negava la prescienza divina, si estremizzò poi sino a postulare l'ignoranza di Dio delle scelte umane. I Qadariti furono avversi al dominio qurayshita e perseguitati da al-Hishâm e da al-Walîd II: furono quasi certamente sotto l'influenza di dottrine cristiane diffuse in Siria.

La posizione di Cook ripercorre quindi il tema sviluppato con la Crone in *Hagarism*, relativo ad una progressiva configurazione dell'Islam nel tempo, a partire da una cultura diffusa nell'area mediorientale. Egli critica in ciò i risultati della ricerca sugli asânîd che vedrebbe nella generazione dei Successori (la generazione successiva a quella dei Compagni e del Profeta) un orizzonte letterario oltre il quale sembra impossibile andare. Viceversa, andando oltre, Cook intravede la sostanziale identità formale (indipendentemente dai contenuti teologici) tra i modi argomentativi della teologia del Cristianesimo tardo-antico e quelli dell'Islam. Su questo argomento egli si era già espresso in un articolo del 1980, *The Origins of Kalâm*, BSOAS, 43, 1980, nel quale

egli aveva sostenuto che non soltanto la tecnica dialettica del Kalâm è presa in prestito dalla teologia cristiana, ma anche, a proposito della "originalità della cultura islamica" che "la materia prima di questa cultura è per la più gran parte antica e familiare, e che l'interesse del fenomeno e la sua caratteristica distintiva risiede nella riconfigurazione di questi materiali" (p. 43).

Problemi connessi alla configurazione della legge islamica e ad alcuni suoi inspiegabili contrasti con il dettato coranico, sono ripresi da P. Crone, *Two Legal Problems bearing on the Early History of the Qur'ân*, cit. in Bibl. a p. 848, anche in rapporto con alcuni termini incomprensibili del testo sacro (su quest'ultimo problema, cfr. *infra* l'opera di Ch. Luxenberg). La Crone esamina le teorie di Schacht, Burton e Wansbrough al riguardo, e osserva che manca ancora una prospettiva storica sull'evoluzione del testo, che esisteva certamente prima di quanto pensasse Wansbrough, ma non si sa in quale forma. Certamente il contrasto tra la fustigazione prevista dal Corano per gli adulteri e la lapidazione sancita dalla Legge, unito ad un accenno coranico al Pentateuco e alle storie inventate sulla scelta operata di fatto dal Profeta per la pena più severa (cioè per la lapidazione) lascerebbe pensare ad un Islam che inizialmente accettò il Pentateuco come Scrittura; è difficile infatti capire come la normativa coranica fosse contraddetta sul piano legale, sia pure in presenza di un'esegesi operata dai narratori di storie, perché il Corano dovette essere inteso sin dagli inizi come testo inalterabile, come testimonia il fatto che vi siano rimaste incluse parole incomprensibili. Tutto ciò non è spiegabile, e, se si vorrà spiegarlo, sarà necessario abbandonare la vulgata relativa alla genesi del testo.

Ad una formazione progressiva della dottrina in ambiente caratterizzato dalla presenza di Giudei, Cristiani e Manichei, fa riferimento C. Gilliot (*Muhammad, le Coran et les contraintes de l'histoire*, in *The Qur'ân as a Text*, ed. by S. Wild, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1996; e *Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad*, JSAI, 22, 1998). Secondo Gilliot, ciò che è più importante comprendere del Corano, è la sua archeologia; per far questo esistono tre problemi storici emergenti dal testo stesso sui quali è necessario far chiarezza: chi erano gli Hanîf (cioè i monoteisti arabi che sembrano precedere, ma anche avversare, Maometto); che cos'era la *dîn Ibrâhîm*, cioè la religione abramica cui si fa riferimento; e chi erano i misteriosi "informatori" religiosi stranieri di Maometto, cui si fa riferimento maligno due volte nel Corano (nelle Sûrât 16^a e 25^a; in quest'ultima in particolare, i nemici del Profeta insinuano anche che egli andasse ripetendo cose vecchie, già note).

La risposta di Gilliot è che sono esistiti due momenti dello Hanîfismo; uno tradizionale, impersonato a Medina da Abû 'Âmir e avverso a Maometto su problemi relativi alla visione della nuova società, specificamente la tassazione e la guerra, che sarebbe stato fortemente influenzato dal Manicheismo; l'altro, innovativo, sarebbe stato impersonato dallo stesso Profeta, il quale, prima di scegliere come *qibla* Gerusalemme, poi abbandonata per la Ka'ba, aveva pregato in direzione di quest'ultima come santuario abramico, come facevano gli Hanîfiti della Mecca, che sarebbero all'origine della vocazione religiosa di Maometto stesso. Di qui anche l'insinuazione che egli predicasse cose risapute.

Gilliot sostiene inoltre che all'inizio una parte degli stessi Musulmani interpretasse la nuova religione come un innesto sul Giudaismo, dando vita a dei "Musulmani biblici" (*Muhammad, le Coran, etc.*, cit., p 18) sorta di parallelo islamico del Giudeocristianesimo. Il Profeta dovette comunque agire entro una cornice di più generalizzato profetismo (d'onde la sua avversione per la divinazione, ritenuta falsa profezia: cfr. pp. 24-25) ed ebbe successo perché seppe elaborare un modello sovratribale ed espansionista, gradito alla società araba. Maometto si mosse dunque entro una religiosità monoteista ampiamente diffusa, caratterizzata dalla presenza di Cristiani (v'era un cimitero cristiano alla Mecca) Giudei e Manichei. In questo ambiente si spiega l'accusa che gli fu mossa, di avvalersi di informatori religiosi stranieri -le cui figure storiche sono ricostruite da Gilliot- che lo avrebbero aiutato nel costruire il proprio edificio religioso.

Per quanto concerne questo edificio, appare inoltre indispensabile gettare uno sguardo non convenzionale sull'origine del Corano, intesa come origine del materiale in essa contenuto. Opinioni non convenzionali (nel senso di opposte alla Vulgata) ne esistono dal XIX secolo, ma qui sembra opportuno, se non anche necessario, soffermarsi sulla meticolosa ricerca di Ch. Luxenberg (*nom de plume*) apparsa nel 2000, ampliata nel 2004 e ancora nel 2007, quando all'edizione tedesca si è affiancata quella inglese, *The Syro-Aramaic Reading of the Coran*, Berlin, Verlag Hans Schiler.

I motivi che rendono importante questa indagine sono almeno due: il fatto che ciò che viene definito "siro-aramaico" costituisca una versione dell'aramaico originariamente parlata in Edessa e ampiamente diffusa nell'area ove si sviluppò l'Islam, nonché, prima dell'Islam, lingua scritta predominante nel Cristianesimo mediorientale; e il fatto che il Corano contenga notoriamente molti passaggi di difficile comprensione non soltanto nel contenuto, ma anche nella loro logicità rispetto al contesto in cui si trovano, ciò che ha indotto molti commentatori a cavarsela con "Dio sa meglio". Il 25% del Corano risulta così sinora non spiegato (p. 107).

Il siro-aramaico costituisce inoltre il 70% delle parole non arabe presenti nel Corano, e Luxenberg ritiene che per ricostruire il significato reale di espressioni "apparentemente" arabe sia necessario ricostruirne le possibili radici aramaiche, rivederne la semantica, tener conto di possibili errori di trascrizione nel passaggio, approfondire il problema dei segni diacritici inizialmente mancanti nel testo. Questi segni sono infatti determinanti per la fissazione delle consonanti e delle vocali brevi. Inizia così la puntigliosa e lunga analisi linguistica, che Luxenberg conduce sui singoli casi e con ampie digressioni, con risultati di dettaglio che tuttavia si cumulano sino ad esiti sorprendenti. Mi limito a riportare alcuni esempi scelti dal testo, laddove essi incidono

sul significato di alcune sūrât (pl. di sūra). Certamente l'interesse maggiore va a quei casi nei quali sono in gioco temi di fede e origini della Scrittura.

La Sūra XIX o "Sūra di Maria" suona alquanto strana nei vv. 24 sgg; la rilettura critica di Luxenberg (pp. 127-142) ha il pregio di eliminare questa stranezza introducendo una vicenda ben altrimenti logica: Gesù, nel v. 24, comunica alla madre la propria legittimazione divina, e questa rivendicazione rende logico il resto della vicenda.

La Sūra CVI, o "Sūra dei Quraysh" (una sūra che ha creato problemi dibattuti dalla Crone) cambia significato esaminando l'etimologia della parola. "Quraysh" non sarebbe il nome di una tribù, quella del Profeta, come vuole la Vulgata. La parola indicherebbe una confederazione tribale, precisamente le tribù in parte cristianizzate note come "fœderati" nell'Impero Romano d'Oriente, cui si predice la rivincita dopo la sconfitta subita ad opera dei Persiani nel corso delle guerre bizantino-persiane. La cosa ha importanza anche nell'ottica dei loro commerci, citati nella sūra e tradizionalmente intesi come "meccani", oggetto di analisi scettica da parte della Crone nel suo *Meccan Trade*, cit.

Le cose più interessanti vengono però dopo, alle pp. 247-283 e 284-291, dove sono esaminati in successione i temi delle Hūrî e dei giovinetti del Paradiso, con riferimento a tutti i luoghi coranici nei quali se ne fa menzione. Di questa analisi estremamente dettagliata e complessa, certamente non superficiale, si debbono dare le due conclusioni più significative, che aprono un panorama davvero diverso (ancorché in parte già intravisto da precedenti studiosi). Entrambi i soggetti, le Hūrî -le presunte vergini del Paradiso- "dai grandi occhi neri", e i giovinetti, risulterebbero il prodotto di una vera e propria fantasia (le illazioni introdotte per giungere a stabilire il testo canonico furono molte) esercitata a partire dalla non comprensione del fondamento siro-aramaico di partenza. Ciò che prometterebbe il Corano è infatti, *secondo la classica tradizione orientale del "Paradiso", un giardino ricchissimo di meravigliose frutta*, uva in particolare, con le caratteristiche di un'uva di Tâ'if detta *al-baydhâ*, "la bianca", dagli acini bianchi, freschi e fragranti. Scompaiono "vergini" e "giovinetti", e appare, con l'aiuto di alcuni versetti, una sorta di Paese di Cuccagna di derivazione paleocristiana (Papua) nella quale il frutto delizioso si offre spontaneamente ai Beati.

La sorpresa non si ferma qui, anche se finalmente, con la scomparsa delle Hūrî, scompare l'imbarazzante contraddizione con la promessa, formulata altrove nel Corano, che i fedeli potranno andare in Paradiso insieme alle proprie mogli. La parte più significativa della sorpresa viene dal precedente che è a monte di questa visione del Paradiso: un inno di Ephrem Siro. Dunque un precedente cristiano del Corano, in accordo con sospetti antichi più di un secolo da parte della critica occidentale.

Altra sorpresa viene dalla Sūra CVIII, o "Sūra del Kawthar", nella quale, correggendo il testo trådito, si scoprono analogie con *Pietro I*, 5; 8-9 (P. 292 sgg.); ma la cosa più eclatante emerge dal riesame della Sūra XCVI, o "Sūra del grumo di sangue", ritenuta da molta esegesi coranica la prima rivelazione annunciata al Profeta, dunque quella che fonderebbe il Testo Sacro. Qui, tanto per iniziare, il "grumo di sangue" (*al-'alaq*) dal quale Dio avrebbe creato l'uomo, diviene "argilla", e l'intera sūra diviene il proemio che introduce la liturgia della Comunione. Se così fosse, dunque, il nucleo del Corano proverrebbe da un'origine cristiana siriana.

Il testo di Luxenberg fu recensito calorosamente da C. Gilliot e da J.M.F. Van Reeth in due articoli (*Langue et Coran. Une lecture syro-araméenne du Coran*; e *Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran*) apparsi entrambi su *Arabica*, L, 2003 e LIII, 2006. Gilliot, nel sottolineare la nuova comprensione del retroterra siriano dell'Islam portata da Luxenberg, dà evidenza ad alcuni particolari come il fatto che i Quraysh e gli abitanti di Tâ'if impararono a scrivere da elementi cristiani locali, e la convinzione che la provenienza cristiana di parte del Corano rinforzi l'ipotesi di un Maometto esponente di un Islam abramico, cristiano, primitivo, che si rifacesse al Giudeocristianesimo. La natura composita del Corano lascia pensare inoltre che il testo sia stato il frutto di un lavoro collettivo.

Van Reeth mette in luce inoltre la presenza manichea in questa tradizione giudeocristiana che sarebbe a monte dell'Islam, e l'importanza, nelle citazioni del Vangelo presenti nel Corano, della versione di Taziano, il *Diatessaron*, al quale farebbero capo quelle citazioni.

Altra recensione che mette conto citare è quella di R. Brague, *Le Coran: sortir du cercle?*, Critique, 671, Aprile 2003, del quale cito l'ipotesi da lui dedotta: "se Luxenberg ha ragione, il Corano non pretendeva di rimpiazzare la Bibbia, ma fornirne un'interpretazione intelligibile agli Arabi dell'epoca".

Con questa rafforzata convinzione di un'origine in ambito giudeocristiano, dunque in ambito settario, dell'Islam, grazie a una protostoria che ha, oltretutto, qualche difficoltà a fondarsi nell'Hijâz descritto dalla vulgata, siamo giunti a quella che a me sembra l'ultima e conclusiva ricerca da esporre, la ricostruzione storico-archeologica di Nevo e Koren. Un'esposizione sintetica dei loro risultati (Nevo muore nel 1992) si trova in *Methodological Approaches to Islamic Studies*, Der Islam, 68, 1991. Viene mosso alla scuola tradizionale un appunto certamente non trascurabile: lo scarso o nessun rilievo conferito ai dati archeologici, epigrafici e numismatici. Punto di partenza di tutti gli studiosi "revisionisti" è infatti l'inutilità di avvalersi della letteratura islamica per studiare gli albori dell'Islam; inoltre la scuola tradizionale rifiuta le argomentazioni cosiddette "e silentio", cioè *rifiuta*, nel caso specifico, di accettare come attestazione della non esistenza di un determinato assetto, la mancanza di documentazione al riguardo. Questa seconda obiezione mi sembra tuttavia meno forte, perché il silenzio dei documenti può (e *deve*) indurre soltanto alla sospensione del giudizio; certamente però il silenzio totale di fonti diverse dalla Vulgata circa gli eventi da essa attestati, giustifica dubbi radicali. Infine -e

questo è stato già detto qui troppe volte sulla scorta di tanti Autori- non si può ignorare che la letteratura della Vulgata ha inizio dopo 150 anni dall'Egira nell'ambito di un regime, quello degli 'Abbâsidi, che tende a legittimare se stesso e a svalutare gli Omeyyadi. Ciò è importante perché, come abbiamo visto in precedenza, siamo in presenza di una ribellione clericale contro l'ideologia omeyyade di un "Vicario di Dio" la cui legge prevale su quella del Profeta (vedi anche, al riguardo, la voce di Hawting, *Umayyades*, in E.I., vol. X, p. 913). Nevo e Koren fanno quindi propria l'affermazione di Wansbrough, secondo il quale non esistono *fatti* che provino i *racconti*.

Ricapitolata buona parte della letteratura che va da Goldziher alla Crone, essi riprendono gli studi di Brock sulle fonti siriane coeve all'emergere dell'Islam, per ricordare che le fonti non percepiscono una conquista organizzata, e che soltanto alla fine del VII secolo si parla di "Impero Arabo". In quel periodo però non si parla di Islam, e non ci sono notizie siriane o bizantine su Maometto, né si percepisce l'esistenza di una religione "araba". Secondo Nevo e Koren, gli Arabi presenti in Siria erano pagani, con una *élite* genericamente monoteista e genericamente giudeocristiana; inoltre, da quanto riferisce Giovanni Damasceno, si deve pensare che alla metà dell'VIII secolo il Corano non fosse stato ancora canonizzato.

L'archeologia mostra altri dati significativi: i Bizantini tolsero la propria presenza militare alla metà del VI secolo; nelle città rimasero soltanto presenze limitate all'inizio del VII, e, anche dopo la vittoria di Eraclio sulla Persia, i Bizantini non si spinsero più a sud di Antiochia. Quanto all'Hijâz, non si sono trovati i siti pagani descritti nelle storie islamiche, mentre se ne trovano nel Negev, con una continuità che cessa soltanto in epoca 'abbâside. Dunque, ciò di cui parla la Vulgata non esisteva nell'Hijâz, ma nel Negev, e vi doveva essere acquiescenza a tale paganesimo, nel periodo omeyyade. Per quanto riguarda la monetazione, la prima menzione di Maometto è del 691. Infine nell'Hijâz non esistono iscrizioni in arabo classico prima di quella risalente al califfato di Mu'awiyya nel 660, e presente a Tâ'if. L'arabo classico, che sembra essere nato in ambiente non pagano, dalle iscrizioni risulta aver adottato inizialmente un alfabeto aramaico di 22 lettere, nonostante le tribù pagane della penisola adottassero già prima un alfabeto di 28-29 lettere, originario dell'Arabia meridionale.

Questi argomenti vennero riportati in altra forma in un articolo di Nevo apparso postumo, *Towards a Prehistory of Islam*, cit. in Bibl. a p. 850. Afferma Nevo che l'Islam non nacque nell'Hijâz, ma nelle terre conquistate, e che manca ancora una connessione chiara tra l'Islam del tardo II secolo dell'Egira (fine VIII secolo) e l'ambiente apparentemente giudeocristiano del I secolo dell'Egira. L'unico legame è dato dalle iscrizioni su roccia del deserto siro-giordano, che mostrano un credo arabo monoteista non ancora islamico, dal quale potrebbe essersi sviluppato l'Islam. Caratteristica del periodo Sufyânide e Marwânide (seconda metà del VII secolo) è la mancanza di riferimenti al Profeta sino al 691. Anche il primo papiro arabo (bilingue, arabo/greco) egiziano, del 642, è genericamente monoteista; dunque un monoteismo generico precede la religione "maomettana" (Nevo distingue tra questa e l'Islam classico) che si manifesta soltanto con 'Abd al-Malik.

Quanto alle iscrizioni del Negev, esse citano soltanto Allâh, anche come Rabbî (Signore) e, in particolare, una lo designa come "Signore di Mosè e Gesù" (*rabb Mûsâ wa- 'Îsâ*). Nei protocolli e nelle monete si canonizzarono poi i vari *logia* come posizione dello Stato, ma questi tardarono ad affermarsi in privato; soltanto alla fine del II secolo dell'Egira i "maomettani" divennero finalmente "islamici" (vedi *infra*). La differenza tra i due momenti è valutata da Nevo sulla base dei concetti espressi nei testi, e dalla lingua; il punto di svolta, che avviene in epoca 'abbâside, è segnato dalla comparsa, nelle iscrizioni, di verbi derivati dalla radice š-h-d (che esprimono il concetto di "testimonianza" come annuncio di una fede).

Largamente postuma, grazie anche al lavoro di ricostruzione cui hanno partecipato molti dei maggiori studiosi, è apparsa nel 2003, di Nevo e Koren, la vasta ricerca pubblicata dalla Prometheus Books di Amherst con il titolo *Crossroads to Islam*, dove tutte le tesi sopra esposte sono riprese e sviluppate in dettaglio. L'opera è divisa in tre grandi sezioni, dedicate al retroterra storico dei paesi nei quali avvenne la prima espansione; ai modi dell'avvento arabo e della sua espansione; alla religione degli Arabi e alla formazione dell'Islam nei suoi primi 150 anni. Evitando di ripetere, sia pure con più ampio dettaglio documentario, concetti già esposti sopra, se ne può evincere in più quanto segue, che viene anticipato alle pp. 10-11:

- gli Arabi s'impadronirono delle province orientali di Bisanzio senza combattere;
- a quel tempo essi erano pagani, poi l'*élite* adottò un generico monoteismo giudeocristiano che in 100-150 anni divenne l'Islam;
- Maometto non è una figura storica; entra nella religione nel 690 e la sua biografia fu scritta nel II secolo dell'Egira;
- il Corano è una composizione tarda, fu canonizzato al passaggio tra il II e il III secolo dell'Egira.

A mio avviso ci sono motivi per non abbracciare posizioni così radicali, perché anche qui, come con *Hagarism*, l'efficacia della *pars destruens* nei confronti della Vulgata non trova riscontro nella *pars construens* di una storia alternativa, troppo condizionata da ipotesi e mere deduzioni. Infatti i documenti non islamici non parlano più di tanto nel delineare la storia "vera", salvo ignorare gli eventi della vulgata, che perciò non trova conferma; quanto agli argomenti e *silentio*, essi danno soltanto assenza di certezza storica, non certezza di una qualche storia "altra"

Resta il fatto che la documentazione prodotta è sufficiente a revocare irrimediabilmente in dubbio la Vulgata, e a confermare la tesi di uno sviluppo graduale di ciò che conosciamo come "Islam", a partire da un

generico monoteismo giudeocristiano. Quanto alla figura storica di Maometto, verrebbe spontaneo dire anche qui "Dio sa meglio", perché se gli elementi della sua vita e della sua predicazione, così come raccolti nella *Sîra*, nella Sunnah e nel Corano, sono resi nebulosi da quanto sinora esposto; se il nome stesso (che significa "il Prescelto" e appare soltanto quattro volte nel Corano) può essere il risultato di un *misunderstanding*; ciò non toglie che possa essere esistito, alle origini e magari non nell'Hijâz, un predicatore *vincente* emerso in un contesto di *profetismo generalizzato*, tipico della cultura settaria di zone a quel tempo turbolente e *non integrate in una cultura dello Stato*. Basti pensare, per un confronto, a come furono liquidate, a Roma, in una diversa cultura e a *causa di essa*, le sette che immediatamente pullularono attorno al messaggio di Cristo, in particolare il profetismo esagitato e il Chiliasmo dei Montanisti.

Detto questo, si possono estrarre dall'ampia documentazione del volume alcuni dettagli che servono a suffragare la visione revisionista riguardo alla formazione dell'Islam. Ad esempio, la famosa battaglia di Dâtin sembra essere stata qualcosa di più modesto (p. 98); le fonti in generale non parlano di battaglie (p. 106), ma soltanto della fine della presenza bizantina. Non vi sono prove certe della storia militare vulgata, né si parla di Islam nel VII secolo; soltanto alla fine del VII secolo si ha la coscienza che si sia formato un Impero Arabo, e comunque il primo *leader* appare essere stato Mu'awiyya, perché prima della sua affermazione sulle altre fazioni arabe, gli Arabi sembrano ancora gli antichi *federati* (p. 154). Quanto ai Bizantini, ancora alla metà del VII secolo sembrano essere in buoni rapporti con i nuovi occupanti arabi; e ancora influenti, tanto che vengono loro richieste maestranze all'inizio dell'VIII secolo; del resto, l'architettura del Duomo della Rocca (fine VII secolo) sembra -secondo Nevo e Koren, ma la cosa è controversa- opera di maestri bizantini (p. 159 sgg.).

La prima politica anticristiana risale all'inizio dell'VIII secolo con al-Walîd (p. 293); a quel tempo, i Cristiani vedevano l'Islam come eresia cristiana (p. 245). Il fenomeno di islamizzazione della popolazione appare comunque una scelta guidata dall'alto; trascorrono circa 40 anni tra l'iscrizione "maomettana" del Duomo della Rocca e le prime iscrizioni "maomettane" popolari; il primo protocollo datato con formula islamica risale al 707 (p. 284) ma soltanto 70-80 anni più tardi, a Sde Boqer, scompare il culto pagano e compaiono le prime iscrizioni islamiche (p. 299). Nel 740, una lettera dell'Imperatore bizantino Leone III al Califfo 'Umar II parla del concorso delle tradizioni di vari popoli nella stesura del Corano (p. 343); ma già ai tempi di 'Abd al-Malik, in Iraq ne erano state distrutte versioni non autorizzate (ivi). Soltanto con l'avvento degli 'Abbâsidi dunque, prenderà il sopravvento la linea religiosa della quale s'è detto, che apre l'era sicuramente "islamica". Da questo momento la saga non è più la conquista araba, ma la diffusione dell'Islam; l'Arabo cede il posto al Musulmano (p. 350) e, come abbiamo visto, si affermerà progressivamente una "Sunnah del Profeta".

A questo punto, resta soltanto da chiudere questa lunga esposizione traendone la somma. Il punto di partenza era stata una domanda sull'impostazione data al problema nel testo e nelle sue Appendici: l'Islam ha antenati comuni con le ideologie antioccidentali dell'occidente; l'Occidente si è formato come scelta ideologica delegittimando le potenzialità eversive di una religione portatrice delle attese millenariste di un mondo "di giustizia"; queste potenzialità sono rimaste vive alla periferia dell'Occidente (periferia "esterna": ma ve n'è anche una "interna", che fu l'oggetto del testo) e da esse è disceso l'Islam; l'Islam è stato dunque un diverso prodotto dello stesso processo attraverso il quale l'Occidente ha definito se stesso; all'interno dell'occidente rimasero comunque vive nella marginalità quelle potenzialità eversive, tornate sin dentro il Medioevo, vivificate da apporti culturali esterni (casi del Catarismo e del Libero Spirito); la secolarizzazione dell'occidente tolse poi i connotati religiosi a questa dissidenza, lasciandone intatto il mito. Conclusioni, parziali e limitate all'attualità: l'Islam non può essere argomento riservato all'orientalistica, va inteso in una visione più ampia; sono del tutto naturali ("parentali") le convergenze *politiche* tra l'Islam rivoluzionario e le eversioni occidentali di destra e di sinistra, tra esso e le ideologie e i paesi fascisti e comunisti, riscontrate nel XX secolo e oltre.

Dall'esposizione che precede, mi sembra perciò si sia chiarita la plausibilità di scelte che, nel testo, sono state fatte senza voler ampliare troppo il discorso al fine di evitare il rischio di sopraffare un ritmo espositivo e narrativo che avrebbe potuto disperdersi in rigagnoli, smarrendo il senso del percorso. Vorrei soltanto aggiungere che siamo in presenza di una storia che ci riguarda globalmente, pur in presenza di due storie che evolvono separatamente, ciascuna con una sua propria coerenza. A pensarci bene, c'è una precisa logica, dettata dalle stesse origini, nell'evoluzione che seguirà l'Islam sul piano "teologico" (se l'espressione è lecita per chi rifiutò l'intromissione della filosofia nella religione): per questo è anche importante stabilirne bene l'origine in quella frangia millenarista che prese il via dal messaggio testamentario *ab antiquo*. Egualmente importante è vedere come un'ideologia -quella che diverrà l'ideologia di "Occidente"- si è delineata a partire dalla istituzionalizzazione di quel messaggio entro una teologia "platonico-aristotelica". Perché la nostra distinzione come "Occidente", non è -come già notato *supra*- la vecchia distinzione dei Greci tra il proprio mondo e quello dei "barbari"; e non è neppure la distinzione tra i liberi cittadini della democrazia Greca e i sudditi/servi delle satrapie asiatiche: è *tra Ragione* e ciò che alla Ragione appare come *irrazionalità*; è la scelta di una "parte" in un "tutto" indivisibile, nel quale la Ragione razionalista non è neppure la *magna pars*.

Perciò quella distinzione trovò l'*incipit* precisamente nell'istituzionalizzazione di una ortodossia che venne a patti con la filosofia, *una filosofia che fu -ed è- pretesa di continuare a ragionare "da Greci"*: il contrario di quel che accadde all'Islam tra il IX e il XIII secolo. Perciò la nostra difficoltà di comprendere la diversità va oltre le nostre buone intenzioni (in questo dialoga meglio il Cattolicesimo, per ciò che ha conservato, delle origini, nella propria "ortodossia") perché il Razionalismo introiettato (che già stenta a capire la stessa

religiosità cristiana) porta ad incanalare la "comprensione" entro strutture tracciate sul binario della *Ragione*, di un principio, cioè, che nega le *ragioni*: e non può non farlo, pena perdere la propria apodittica unicità logico-matematico-formale. Il nostro approccio al diverso ammette tutt'al più, nel limbo di ciò che non si attinge con la Ragione, la diversità di *opinioni*: ma l'opinione è una cosa vacua, che non tocca il senso dell'esistenza, di ciò che si esprime viceversa in una religione: e l'esistenza è molto, molto di più di ciò che si attinge con la Ragione.

Altri testi usati per la stesura di queste note, ma non espressamente citati:

Hawting, G.R., *The "Sacred Offices" of Mecca from Jayliyya to Islam*, JSAI, 13, 1990

Jarrar, M., *The Martyrdom of Passionate Lovers: Holy War as a Sacred Wedding*, ivi

Kister, M.J., *On Strangers and Allies in Mecca*, ivi

Pines, S, *Notes on Islam and Arabic Christianity*, The Collected Works of Shlomo Pines, Vol. IV, Jerusalem, Magnes Press, 1996

Rubin, U., *Hanīfiyya and Ka'ba*, JSAI, 13, 1990

Una rapidissima sintesi degli studi sull'argomento ad opera di P. von Sivers, si trova in internet, dove è riportato il suo articolo su History Compass, 1, 2003, *The Islamic Origins Debate goes Public*.