

2 - Le “opinioni diverse” e la nascita di un’altra “retta opinione”

La vicenda che mi proverò a narrare ora, è stata in parte anticipata nel capitolo *Ordine celeste e disordini terreni*, nelle *Appendici* alla IV e V ed., e, *passim*, in altri luoghi del testo, ai quali rinverrò ogniqualvolta sia inutile ripetere il già detto; qualcosa però sarà ripetuta quando sia utile mostrarla entro un nuovo quadro di riferimento. In precedenza infatti il testo -conformemente al suo obbiettivo, mostrare un quadro delle “diversità” ponendone in evidenza le convergenze in funzione delle aporie del pensiero dominante e delle “ragioni” da questo ignorate- si era occupato essenzialmente di una “storia” interna a diversità *rimaste sempre tali*. Ora però l’obbiettivo è altro perché, se la diversità, che nel caso dell’ideologia di “Occidente” era rappresentata da una religiosità testamentaria *rimasta* alternativa alle due “ortodossie” nate tra il II e il V secolo (la cristiana/romana, e la giudaica/rabbinica) ora è *questa stessa religiosità alternativa*, consolidatasi come “Islam”, che deve essere esaminata all’interno di una sua vicenda dinamica, che la vede a sua volta partorire altre “ortodossie” in rapporto con altre “opinioni diverse”.

Uso il plurale perché, come già detto, l’Islam è stato correttamente definito come una religione dalle ortodossie plurime e così è: infatti al Sunnismo si devono aggiungere la Shî’a Imâmîta, duodecimana, e il Khâridjismo, che, dopo essersi frammentato in molte sette, sopravvive oggi codificato nella versione “moderata” dell’Ibâdismo. Tra i grandi sistemi di pensiero maturati nell’Islam sarebbe da aggiungere l’Ismailismo attuale disceso da quello di Alamût, ma esso non può considerarsi “ortodossia” e giustamente, perché esso rappresenta sì, un’evoluzione coerente delle istanze islamiche originarie, ma un’evoluzione tale da esorbitare ogni possibilità di “ortodossia”. Ancorché connesso a istanze presenti nelle origini dell’Islam, esso è infatti un “superamento” dell’Islam, una “Aufhebung” nel senso che, nato da quelle istanze, l’Ismailismo va oltre: ma lo fa a partire da uno sviluppo di quelle stesse istanze.

Tutto attorno è il pulviscolo delle sette delle quali ho già parlato, sulle quali dovrò tornare brevemente per inquadrare il loro rapporto con la formazione della Shî’a duodecimana *che non è quello presentato dagli eresiologi* i quali hanno il comune vezzo di porre la propria “ortodossia” ab antiquo: laddove la Shî’a duodecimana è un fenomeno che emerge e si conforma dopo una storia di sette “estremiste”: e da questa storia non si libera perché altre, a sua volta, istituzionalizzandosi, ne partorisce.

Prima di narrare questa vicenda è tuttavia doveroso un brevissimo cenno all’Ibâdismo perché, come versione “moderata” del Khâridjismo esso, benché scarsamente rappresentato (meno di un milione di fedeli nell’oceano dei Musulmani) resta comunque la più antica delle “ortodossie” -forse l’ortodossia *par excellence*- manifestatasi nel 4° decennio dell’Egira.

Degli eventi e della natura dei Khâridjiti ho dato qualche cenno in *Ordine celeste e disordini terreni* e per essi si veda l’indice analitico a p. 797 e, nelle note alle pagine ivi citate, le relative indicazioni bibliografiche, in particolare Wellhausen, nella versione aggiornata con note del 1975, cit. in Bibl. a p. 780; e Spuler, cit. in Bibl. a p. 776. I Khâridjiti, lo ricordo, fondavano la propria ortodossia sul rigido rispetto del Corano, Parola di Dio; ma avevano una teologia razionale, vicina al Mu’tazilismo (il Corano è creato, non si può avere la visione di Dio, negazione degli attributi divini e di ogni possibile “antropomorfismo” etc.) e un atteggiamento radicalmente democratico, rigorista e spiritualista (sono stati paragonati ai nostri Puritani) ciò che li portava all’intolleranza verso gli altri correligionari e verso i propri “peccatori”.

Gli Ibâditi ne rappresentano l’evoluzione “moderata” precisamente su questo punto, evoluzione maturata rapidamente già con la fine del VII secolo dopo la distruzione, ad opera degli Omeyyadi, delle fazioni più oltranziste protagoniste di innumerevoli insurrezioni per le quali si rinvia a Wellhausen. La logica e la successione degli eventi, sui quali non mi diffondo, è esaurientemente illustrata in modo molto chiaro da W.M. Watt, *Khârijite Thought in the Umayyad Period*, Der Islam, 36, 1961.

Trovo perciò interessante segnalare l’articolo di R. Rubinacci, *Il califfo ‘Abd al-Malik b. Marwân e gli Ibâditi*, A.I.U.O.N., 5, 1953, nel quale è pubblicato il testo di una lettera di Ibn Ibâd al Califfo, ritenuta di attendibile autenticità. Rubinacci riepiloga inizialmente le lotte degli Omeyyadi con i Khâridjiti, che ‘Abd al-Malik riuscì a domare soltanto nel 78 H. I suoi primi anni di regno furono infatti assai agitati (si ricordi la contesa per il califfato con ‘Abdallâh ibn Zubayr) perché segnarono il momento nel quale l’Islam prese forma nelle sue strutture religioso-politiche dopo una lunga serie di dispute iniziate con l’uccisione di ‘Uthmân (p. 100). Nella breve ricapitolazione degli eventi che portarono al distacco degli Ibâditi dall’ala estremista degli Azraqiti (anche questo è come sempre un nome derivato dall’eponimo, Nâfi b. al-Azraq, il loro leader) Rubinacci sostiene sia la presenza di ragioni politiche per tale scissione, sia l’indole particolarmente mite e religiosa di Ibn Ibâd (pp. 101-102); le ragioni politiche per non scagliare il takfîr su tutti i non khâridjiti appaiono evidenti sulla base di un elementare realismo. La parte più interessante dell’articolo è comunque costituita dalla pubblicazione del testo della lettera di Ibn Ibâd ad ‘Abd al-Malik (p. 106 sgg.).

Il testo parte dalla giustificazione della ribellione ad ‘Uthmân e ci consente di prendere visione diretta del fondamento sociale già messo in luce *supra* con gli articoli di Hinds (p. 1055). Dopo aver sottolineato il buon califfato di Abû Bakr e di ‘Umar (gli Ibâditi riconoscono infatti i due primi Califfi, non il terzo e il quarto) egli

sottolinea la virata che ebbe il califfato di ‘Uthmân alla metà del suo percorso, per accusarlo di aver abbandonato i principi della legge coranica: e lo accusa in primo luogo di aver allontanato i qussâs -i commentatori popolari del Corano- dalle moschee (p. 106). Egli formula poi altre accuse che fanno riferimento ad indebite forme di appropriazione da parte del Califfo, avvenute in violazione delle norme coraniche: dunque l'accusa di malgoverno si riflette in un'accusa religiosa.

Nelle pagine successive Ibn Ibâd si diffonde sui temi già esposti, ma, nota Rubinacci (p. 109 in n. 6) il fatto dell'allontanamento dei qussâs è strettamente legato alla repressione delle proteste che si levavano dal mondo islamico dei primi fedeli, nei confronti del primo stabilirsi di un potere politico statale accentrato (si ricordi il monito di ‘Abd al-Malik ai medinesi in materia di *leggi*). Non si può che leggere qui la conferma del fatto che l'Islam delle origini fu un movimento rivoluzionario messianico/apocalittico che non prevedeva il ritorno alle consuete forme del potere, anzi, ne chiedeva la sovversione.

Sugli eventi successivi, di epoca ‘abbaside, si veda L. Veccia Vaglieri, *Le vicende del Harigismo in epoca abbaside*, R.S.O., 24, 1949, che mette a sua volta in luce la persistenza del ribellismo khâridjita, un fenomeno che fu combattuto, più che dal centro, dalle autorità locali; il legame di questo ribellismo, dopo le sconfitte subite nei primi due secoli, con contemporanee sommosse popolari; infine il fatto che una costante rivendicazione dei ribelli fosse il rifiuto di applicare il *kharâdj*, cioè la tassazione fondiaria, ai Musulmani: ciò che può rappresentare un tratto di continuità con le rivendicazioni dei conquistatori della prim'ora nei confronti del successivo costituirsi di poteri centralizzati, che abbiamo visto costituire la fonte delle rivolte contro ‘Uthman.

Ancor più nel vivo si entra con le pp. 110-111 dell'articolo, nelle quali il testo della lettera parla chiaramente degli interessi dei combattenti che lottarono da subito per l'Islam: qui si parla dell'accaparramento, da parte di ‘Uthmân, dei pascoli migliori, sottratti ai combattenti in violazione delle norme coraniche sulla spartizione del bottino di guerra: anche qui la contesa sociale si risolve in accusa religiosa, ciò che potrà anche essere considerato un mascheramento ideologico, ma, indipendentemente da tale considerazione, mostra comunque per l'ennesima volta la natura dell'Islam originario, il suo ben diverso spirito di liberazione che veniva vanificato dal ritorno al potere statale. A ciò si aggiunge la denuncia di un uso illecito della raccolta delle elemosine e quella, molto seria, della diminuzione delle pensioni statali ai reduci di Badr (pp. 110-111). Qui lo scontro *sociale* si tocca con mano, e Rubinacci sottolinea, a p. 111 in n. 6, la crisi finanziaria che si era abbattuta sullo stato di ‘Uthmân, costringendo il Califfo a misure altamente impopolari.

Il testo prosegue ancora con rivendicazioni e accuse che si soffermano anche sui torti e sui danni economici subiti dalla gente del Bahrain, nonché sulle figure assai poco “islamiche” dei successori di Mu‘âwiyya, ma ciò che mi sembra più interessante mettere in luce è il discorso che si sviluppa alle pp. 114-116. Qui infatti si sviluppa un'interessante argomentazione *sul rapporto tra potere e giustizia delle ragioni dei vincitori*; secondo Ibn Ibâd le due cose non sono affatto connesse (contrariamente a quanto sosteneva Ibn Taymiyya, e con lui altri polemisti, nei confronti del Cristianesimo: la ragione dell'Islam è nelle sue vittorie, che mostrano l'appoggio divino; Dio non permette che i suoi campioni siano sconfitti) perché *vincere non significa avere dalla propria parte la ragione*, e l'argomento è sviluppato anche con riferimento al passato islamico. Del resto, lo stesso Mu‘âwiyya comprò il proprio potere pagando Hasan: e questa non è certo una giustificazione religiosa.

La rigida adesione al dettato coranico non ha dunque *soltanto* un significato “religioso”; entrambi gli autori citati ne sottolineano, come s'è visto, la natura *politica* (come ho già detto più volte anche della Shî‘a) che, del resto, emerge chiaramente già dalle motivazioni dei combattenti al seguito di ‘Alî a Siffîn (cfr. *supra*, pp. 1055-1056 e qui l'articolo di Rubinacci, in particolare, ivi, il ruolo dei Qurrâ’, fedelissimi al dettato coranico, che diedero origine al movimento Khâridjita; su questo si veda M. Guidi, *Sui Harigiti*, R.S.O., 21,1, 1946 [indicato da taluni come “1944” a causa della data di stampa posta in calce] e si veda anche Wellhausen, cit., pp. 11-14).

Questa rigida adesione al dettato coranico non deve perciò far ignorare il fondamento sociale di un movimento che si inserisce nella contrapposizione tra i muhâgîrûn e i Sufyânîdî, “nuovi arrivati” sulla scia delle conquiste, contrapposizione iniziata con l'assassinio di ‘Uthmân, proseguita a Siffîn, e infine con l'appoggio (poi ritirato) all'Anticaliffo ‘Abdallâh ibn Zubayr. L'attaccamento allo spirito iniziale della predicazione profetica, certamente tradotto in termini religiosi, testimonia in ogni caso un ben preciso sfondo sociale, la lotta tra i rivoluzionari della prim'ora, e l'accaparramento della rivoluzione da parte di un vecchio ordine sopraggiunto. Come nota Watt, cit., p. 218, i capi delle fazioni più bellicose e intolleranti (Najditi, Azraqiti) non erano “teologi da poltrona”.

Questa natura sociale *religiosamente motivata* del distacco dei Khâridjiti si trova ben illustrata sul fondamentale e recente testo di J.C. Wilkinson, *Ibadism. Origins and Early Development in Oman*, Oxford, Un. Press, 2010 alle pp. 139 sgg. allorché nota che i circa 12.000 ribelli alla decisione di ‘Alî di patteggiare con Mu‘âwiyya, riuniti nel villaggio di Harûrâ’ (d'onde il nome di Harûriti) erano formati da Qurrâ’, Ansâr e Muhâjîrûn, cioè dai seguaci iniziali che avevano sostenuto il Profeta nei difficili momenti dell'esordio e poi dell'espansione, gli stessi che poi avevano contestato il comportamento di ‘Uthmân. I Khâridjiti infatti, e dopo di loro gli Ibâditi, che se ne distaccarono molto presto, nel settimo decennio H., riconoscono soltanto i due primi

Califfi: non ‘Uthmân e neppure ‘Alî, colpevole per aver abbandonato la fedeltà al solo dettato coranico. Il movimento originale era denominato *Muhakkima* per il suo riferirsi al solo *hukm* divino (cfr. *supra*, p. 1044) e in tutta la loro azione e motivazione, appare evidente il senso del tradimento subito, ad opera dei nuovi/vecchi leaders, del messaggio divino ricevuto dal Profeta e della spinta messianica e liberatrice del primo Islam, con il ritorno a vecchie gerarchie dell’Arabia pre-islamica. Wilkinson segue anche gli eventi politico-amministrativi che portarono al malcontento in Iraq, ma mi sembra eccessivo entrare nei dettagli; mi limito perciò a ricordare che egli concorda con le ricostruzioni di Hinds (cfr. *supra*, p. 1056).

L’evoluzione fondamentale che portò all’Ibâdismo, l’unica sopravvissuta tra tante fazioni, la più moderata che prende il nome da un suo misterioso eponimo, Ibn Ibâd (cfr. Wilkinson, *Ibâdism*, pp. 152-153, dove si ricorda anche che essi rifiutarono tanto il nome di Khâridjiti, quanto quello di Harûriti) consistette non soltanto in quanto già accennato (i “peccatori” non sono più “infedeli” ma “ipocriti” -almeno se non insistono nei propri errori- e non debbono essere uccisi) ma nel considerare possibile la convivenza con i Musulmani di diversa opinione, ponendo fine alla conflittualità in nome di una razionale tendenza al compromesso. È noto infatti -e la storia iniziale delle sette khâridjite ne è un esempio da manuale- che l’esasperato rigorismo etico può generare lotte intestine, oltre a porre il rigorista in una improduttiva lotta col mondo. Watt pone comunque l’accento sullo spirito comunitario degli Ibâditi (p. 226) che pensano la salvezza non come un problema individuale, ma come problema della comunità.

Anche E. Francesca, *From the Individualism to the Community’s Power: the Economic Implications of the wâlâya/barâ’a Dynamic among the Ibâdîs*, A.I.U.O.N., 59, 1999, ha sottolineato come lo spirito di comunità sia rilevante nel fare degli Ibâditi dei protagonisti del successo economico. Conducendo l’analisi in una logica weberiana ella ha rilevato anche il ruolo del rigorismo etico e dello spiritualismo in questo successo, con particolare riferimento ai due momenti della wâlâya e della barâ’a (su questi due termini che sanciscono il comportamento all’interno del gruppo, cfr. A.K. Ennami, *Studies in Ibâdhism*, <http://open.books.blogspot.com/>, p. 168 sgg.: si tratta degli obblighi religiosi di associazione o dissociazione rispetto a persone o comportamenti lodevoli o riprovevoli; in caso di incertezza incorre l’obbligo del *wuqûf*, sospensione del giudizio). La stessa Francesca è tornata ad insistere sul rapporto tra austerità religiosa e successo imprenditoriale degli Ibâditi in un successivo articolo, *Religious observance and market law in medieval Islam. The controversial application of the prohibition of usury according to some Ibâdî sources*, RE.M.M.M., 99-100, 2002, nel quale, oltre a mettere in luce il ruolo della comunità maghrebina nell’elaborazione della dottrina relativa alla proibizione coranica del prestito a interesse, fa tuttavia notare come, a costo di qualche contraddizione, la dottrina non fu sviluppata sino alle estreme conseguenze, a causa di un’etica che resta legata ai “valori del capitalismo mercantile”; questo compromesso può essere considerato una sopravvivenza di originarie tradizioni medinesi.

Gli Ibâditi però non furono soltanto mercanti che si sparsero nel mondo; essi, “teologi non da poltrona”, conquistarono più volte vasti regni, in Oman come nel Maghreb (alcuni effimeri, come nell’Hijâz) dove ora risiedono le loro comunità superstiti: nell’Oman, dove costituiscono la maggioranza della popolazione; nel Mzâb algerino (la pentapoli di Ghardaya, luogo sacro); nell’isola di Djerba (Tunisia); in Tripolitania; una piccola comunità è presente a Zanzibar. Watt nota che la tendenza ad un atteggiamento comunitario (“communalistic”, p. 226) ha fondamento nella tradizione del Profeta che allude alla salvezza di una sola setta in quanto tale (la comunità islamica si dividerà in 73 sette, ma una sola si salverà).

L’evoluzione “moderata” portò alla cessazione di ogni inimicizia verso gli altri Musulmani, con i quali si doveva pur convivere, e, col tempo, il moderatismo portò ad una certa forma di individualismo: gli Ibâditi potevano esercitare la wâlâya verso *individui* (non ibâditi) ritenuti comunque buoni musulmani. Il loro spiritualismo esprime una teologia razionale che li ha fatti ritenere influenzati dal mu’tazilismo, ipotesi che Ennami confuta (pp. 123-125) sostenendo con ragione che la teologia ibâdita si sviluppò prima del mu’tazilismo. Watt, p. 230, sostiene che la concezione ibâdita (khâridjita) del Califfato (cfr. *supra*, p. 197 nel testo e in n. 19: tale concezione è giustificata perché l’eredità del Profeta non può andare ad alcuno, *singolarmente*; può trasmettersi soltanto alla collettività nel suo insieme) attirò attorno a loro molti seguaci, nel Golfo Persico e tra i Berberi -i due luoghi principali di loro insediamento- perché costituiva un ottimo fondamento dottrinale per ribellarsi al Califfo. Essi esercitarono a loro volta anche influenze dottrinali sulle correnti poi emarginate dal Sunnismo: la loro insistenza per la giustizia fu recepita dal Mu’tazilismo e i loro “waqifiti” (che sospendevano il giudizio: cfr. *supra* il wuqûf) dovrebbero aver confluìto nei Murji’iti.

Messianismo rivoluzionario (furono protagonisti di innumerevoli sommosse sotto gli Omeyyadi e gli ‘Abbâsidi); mondo “di Giustizia”: come si può constatare essi furono, e sono, portatori delle pulsioni originarie dell’Islam. La Vecchia Vaglieri (*Le vicende, etc.*, cit.) ha segnalato la persistenza del ribellismo khâridjita sotto gli ‘Abbâsidi sino agli inizi del X secolo, terminato soltanto dopo ripetute sconfitte; anche il loro insediarsi nell’Oman e nel Maghreb berbero era avvenuto a seguito di precedenti sconfitte subite ad opera degli Omeyyadi.

La presenza degli Ibâditi nel Golfo Persico viene spiegata da Wilkinson con una lunga descrizione dei precedenti politici della zona, a partire dai tempi della Ridda (cfr. *supra*, p. 1056) ricordando anche (p. 159) come il Bahrain sia stato sin dagli inizi la culla di movimenti radicali, tra i quali quello famoso dei *Zanj* (negri). L’insediamento nell’Oman avvenne alla metà dell’VIII secolo, perché vi fu confluirono i fuggiaschi della caccia data in Persia ai Sufriti (uno dei gruppi che confluirono poi negli Ibâditi, e che in Persia si erano rifugiati dopo la sconfitta di una loro insurrezione) da parte del 1° Califfo ‘abbâside, al-Saffâh.

Sulla storia dell'Imâmato ibâdita nell'Oman, con le sue alterne vicende sino all'inizio del XX secolo, si veda anche L. Veccia Vaglieri, *L'Imâmato Ibâdita dell'Omân*, A.I.U.O.N., 1949.

Un breve ma esauriente cenno alla loro situazione attuale, alla loro storia e alla loro giurisprudenza, si trova infine in R. Rubinacci, *The Ibâdîs*, in *Religion in the Middle East*, ed. by A.J. Arberry, Cambridge, Un. Press, 1969, vol. II, pp. 318-329. Rubinacci parte dalla diaspora verso l'Oman (da dove partirono a lungo gli attacchi contro gli 'Abbâsidi) e nel Maghreb, per poi elencare i capisaldi della dottrina ibâdita, molto razionali e sostanzialmente vicini al mu'tazilismo; per conseguenza sembra ben comprensibile la loro attenzione alla mistica di al-Ghazâlî se si tiene presente quanto più volte segnalato in questo studio, cioè che la mistica resta lo sbocco inevitabile -vorrei dire: "razionale"- di ogni tentativo di teologia razionale. Per quanto concerne la loro scuola giuridica, Rubinacci ritiene di notare elementi in comune con il Mâlikismo (frutto della lunga convivenza nel Maghreb) e, in alcuni punti, con lo Hanafismo e lo Shâfi'ismo.

Come si sia sviluppata la loro giurisprudenza, è argomento trattato da E. Francesca, *The Formation and Development of the Ibâdî madhhab*, J.S.A.I., 28, 2003, che sottolinea il carattere originale della scuola giuridica ibâdita e i suoi rapporti con le scuole sunnite (p. 261 nel testo e in n. 7) con riferimento anche ad Ennami; i contatti con le scuole sunnite sono giustificati con la presenza degli Ibâditi a Bassora, a Kûfa e nello Hijâz al tempo nel quale si andava formando il fiqh (p. 267); tuttavia il diritto ibâdita, pur avendo condiviso il dibattito in corso nei primi secoli, prese un proprio sviluppo indipendente su temi importanti come la creazione del Corano e la libera volontà dell'individuo (Dio conosce gli atti dell'uomo ma non li determina: pag. 271 nel testo e in n. 63).

Furono certamente questi punti che portarono al fallimento, consumato con la fine dell'VIII secolo, del tentativo di riavvicinamento coi Sunniti avviato all'inizio del secolo stesso (ivi) e allo sviluppo degli obblighi di walâya e di barâ'a (p. 272). Tuttavia, come nota l'autrice (pp. 272-274) iniziò poi una raccolta di ahâdîth mirata a dare un volto preciso al madhhab ibâdita; questa raccolta, avvenuta tanto nell'Oman quanto nel Maghreb (dove il regno ibâdita collassò nel 7° decennio del IX secolo sotto l'espansione fâtimida) finì però col rassomigliare a quelle sunnite, non più riflettendo, quindi, l'originale dottrina maturata a Bassora tra il VII e l'VIII secolo. Sull'argomento si veda anche J.C. Wilkinson, *Ibâdî hadîth: An Essay of Normalisation*, Der Islam, 63, 1985, che usa per l'appunto il termine "normalizzazione" per definire il processo, tardo, tramite il quale gli Ibâditi si adoperarono per adeguarsi a quanto maturato nelle quattro scuole "ortodosse" introducendo un materiale costituito da ahâdîth che non appartenevano al loro materiale iniziale.

Nel suo breve riferimento ai Khâridjiti, W.M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Un. Press, 1985, pp. 12-13, sottolinea le buone ragioni della presa di posizione khâridjita a Siffîn, notando che era in gioco l'integrità del nuovo dettato contro il rischio -reale per quanto abbiamo visto sinora circa gli eventi dei primi decenni dell'Egira- di tornare a consuetudini dell'Arabia preislamica; tant'è che le loro istanze per una vita comunitaria fondata sulle norme coraniche vennero poi recepite dagli altri Musulmani. Quanto alle modifiche che portarono rapidamente il Khâridjismo verso la svolta ibâdita, esse furono dettate dalla realistica esigenza di permettere la fondazione di una comunità stabile, abbandonando un estremismo che poteva valere soltanto per una banda di ribelli. Egli dà infatti una valutazione delle forze messe in campo dai khâridjiti nelle loro insurrezioni: si trattava di piccoli gruppi -"bande"- la cui consistenza variava da 30 a 500 uomini. Su questo particolare è tuttavia da tener presente quanto ricorda Wilkinson, *Ibâdism*, cit., p. 143, cioè che vi furono molte bande vaganti di saccheggiatori beduini che innalzarono bandiera khâridjita

Guidi (cit.) ha però analizzato con molta finezza le loro posizioni iniziali a Siffîn, mostrando che nei loro apparenti ondeggiamenti si manifestava la loro sincera preoccupazione per la costruzione di una società *autenticamente islamica*: in questa prospettiva, credo, si debbono valutare le motivazioni che spinsero alla precoce separazione, dal nascente Islam, di questi protagonisti dei suoi albori, che compresero e disapprovarono la piega molto "umana" e troppo "politica" che andavano assumendo gli eventi. In termini correnti è lecito parlare del consueto fenomeno di *normalizzazione* che segnala il ritorno del consuetudinario dopo le tempeste rivoluzionarie.

Chiudo qui questo breve inserto che era sì, doveroso, ma che certamente non pone problemi allo sguardo con il quale mi sto rivolgendo all'Islam, volendo indagare la conseguenzialità dei suoi sviluppi con istanze originarie maturate, secondo quanto ho ritenuto di concludere nel precedente capitolo, in una tradizione messianico/apocalittica di origine testamentaria. Sembra infatti che questa "terza ortodossia" non offra il minimo dubbio circa la sicura conseguenzialità con il movimento originario; essa nasce infatti immediatamente a ridosso della rivoluzione islamica e nell'ambito dei suoi stessi protagonisti preoccupati di salvarne i contenuti minacciati dal nascente nuovo ordine autoritario. *Essi erano i più convinti e i più sinceramente legati all'istanza originaria del movimento messianico/apocalittico: eguaglianza, giustizia e creazione di una società perfetta*: naturalmente applicando in modo rigoroso le norme penali sharaitiche. C'è da aggiungere, al riguardo, che le donne hanno almeno qualche diritto in più rispetto a quanto accade altrove (cfr. Rubinacci, *The Ibâdîs*, cit. pp. 314-317). Segnalo infine che una breve sintesi sulla storia dell'Ibâdismo è apparsa recentemente ad opera di C. Aillet, *L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam*, RE.M.M.M., 132, 2012 e che, per ampliare la conoscenza sul fenomeno, si può consultare il sito www.maghribadite,hypotheses.org.

La via per giungere a questa società perfetta era tuttavia oggetto di opinioni contrastanti: qui s'innesta la storia della Shî'a, storia di attese deluse e discordanti tra loro, dalle quali nacque la seconda "ortodossia" dell'Islam la quale, come ogni ortodossia che si rispetti, s'inventò una propria storia. La dottrina duodecimana imâmita non costituisce infatti il momento originario della Shî'a, è il frutto di un'accorta elaborazione avvenuta nel IX-X secolo, che mise il movimento 'alîde al riparo dal pulviscolo settario, eternamente fallimentare. Prima di allora, la vicenda dei discendenti di Fâtima, con l'esclusione dell'avventurato e sfortunato viaggio di Husayn, è una vicenda quietista che culmina con il rifiuto del 6° Imâm a mettersi di traverso agli 'Abbâsidi: si può dire che Watt, cit., riassume l'essenziale in sole sei pagine (pp. 14-19). La storia di quei movimenti shî'iti bollati poi come "estremisti" dai costruttori dell'Imâmismo è viceversa ben altrimenti significativa per il periodo che va dal VII al IX secolo: su di essa però non torno in dettaglio perché ne ho già parlato altrove, come ho ricordato dalla prima riga.

La storia del ghuluww raccontata dagli eresiografi come an-Nawbakhtî è infatti una storia di comodo, per far pensare che quelle fossero deviazioni attorno a una linea imâmita esistita dal tempo di 'Alî, e, naturalmente, sin da allora quella "giusta". Non è così, la linea imâmita sorge tardi; la Shî'a iniziale, come ho accennato varie volte, era altra cosa. Già la leggenda di 'Abdallâh b. Sabâ' (cfr. *supra*, p. 198) è una bella invenzione che ricorda quella di Simon Mago, capostipite degli Gnostici per Ireneo. Sull'argomento si può vedere M. Cook, *Early Muslim Dogma*, cit. in Bibl. a p. 1014; J. Van Ess, *Das Kitâb al-Irğâ' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya*, Arabica, 21,1, 1974 e i relativi paralleli con i discorsi del khâridjita Abû Hamza (che si trova anche in Wellhausen, ed. cit., p. 154; cfr. in questo testo *supra*, p. 198 in n. 24 e p. 199 in n. 26) contro gli shî'iti, discorso che è del 747.

Van Ess spiega la sovrapposizione poco chiara dei Sabâ'iti con i Kaysâniti da parte degli eresiografi (cfr. *supra*, p. 199) affermando che la definizione "Sabâ'iti" significa nient'altro che "shî'iti estremisti" (p. 33); un'ipotesi che Cook riprende a p. 87. Ora, i Kaysâniti erano i seguaci di Muhammad ibn al-Hanafiyya (cfr. *supra*, p. 199-200) emersi dalla rivolta di al-Mukhtâr (cfr. *supra*, pp. 199-200): ciò che già di per sé sposta l'inizio del ghuluww al 7° decennio dell'Egira, perché i Kaysâniti sono indicati come coloro che ne delinearono i fondamenti dottrinali (ivi; e cfr. Van Ess, p. 34; Cook, p. 87).

Che il fenomeno sia tardo, quindi antedatato dalla costruzione eresiografica con l'invenzione di Ibn Sabâ' a far da eponimo ai Sabâ'iti sin dal tempo di 'Alî, un giochino abituale, come notava Friedlaender per Ibn Hazm (cfr. *supra*, p. 813) lo ricorda anche Buckley nei due articoli cit. in Bibl. a p. 847; siamo in ogni caso verso la metà dell'VIII secolo, e, come noto, i soli che si tennero a prudente distanza dalle azioni di queste sette (dalle dottrine, non è chiaro) furono gli Husaynidi (tranne Zayd, il fratello del 5° Imâm: cfr. *supra*, p. 200). Il 6° Imâm rifiutò persino l'offerta di proclamarsi Califfo sull'onda della presa di potere 'abbâside, avvenuta al termine di una ribellione che era nata shî'ita sbandierando il testamento di Abû Hâshim, il figlio di Zayd (cfr. *supra*, pp. 200-201) ma poi finì, come abbiamo visto, ben diversamente.

Già questo punto lascia riflettere: gli "estremisti", che potrebbero essere tali per le loro dottrine che stravolgerebbero il dettato coranico, sono di fatto "estremisti" perché passano alla ribellione aperta contro il potere omeyyade, e poi, dopo la delusione, 'abbâside. La linea imâmita, "legittima", è viceversa quietista: già qui sorge il sospetto che la storia confezionata sia stata scritta con un fine preciso: tener fuori una linea quietista che si andava legittimando, da una galassia socialmente turbolenta, facendone quella *in tutti i sensi* (dinastico, religioso, ma anche sociale) legittima nei confronti di tante "deviazioni".

Ciò che sembra dubbio infatti, è che il movimento imâmita che conosciamo dal IX secolo sia effettivamente iniziato con 'Alî. Basti pensare come il primogenito Hasan decise di accordarsi con Mu'âwiyya sul diritto al califfato dopo la morte del padre (cfr. Madelung, *The Succession to Muhammad*, cit. in Bibl. a p. 817, p. 311 sgg., in particolare 327 sgg., un cenno *supra* a p. 811) in cambio di una rendita, per comprendere che in quel momento c'erano sì, dei principi, ma negoziabili e senza fondamento nella metafisica. Come nota Watt (p. 14) "Hasan non aveva ambizioni o abilità politica": il corsivo è mio perché il partito (questo è il significato di "Shî'a") 'alîde, inizialmente, fu una vicenda politica.

Per quanto riguarda poi il sorgere di una dissidenza ribelle in quell'ambito, Watt sottolinea sinteticamente che, dopo la rivolta di al-Mukhtâr nel 7° decennio (cfr. *supra*, p. 199) "per cinquanta anni dopo la morte di al-Mukhtâr non ci fu nessuna aperta attività politica tra gli Shî'iti, nonostante le idee religiose shî'ite si stessero espandendo silenziosamente sotto la superficie" (p. 15). Infatti il successivo sommovimento fu quello di Zayd nel 740 (cfr. *supra*, p. 200 in n. 38). Il 4°, 5° e 6° Imâm (rispettivamente morti nel 714, 733 e 765) furono politicamente inattivi (p. 16).

Il fenomeno del ghuluww appare essenzialmente fiorire attorno alla Shî'a genericamente hâshimita, non husaynide; ovvero attorno alle figure del 5° e 6° Imâm, ma -a quel che sembra- in dissenso con la loro linea quietista (tanto che questi sconfessarono i tentativi che miravano a coinvolgerli, cfr. *supra*, p. 200, p. 202 e p. 811); successivamente esso prese una propria via autonoma ai tempi della successione al 6° Imâm (cfr. *supra*, pp. 811-812). Il problema dottrinale era principalmente centrato, come ho ricordato in vari luoghi, attorno alla trasmutazione dello Spirito, che gli Imâm rifiutarono di prendere su di sé e alcuni dei leaders delle sette iniziarono a rivendicare per se stessi.

Questo problema non era di poco conto; abbiamo visto come la figura di un uomo "a misura di Dio" sia centrale nell'Ismailismo e nell'alchimia spirituale, che iniziò il proprio percorso ai tempi del 6° Imâm e che

elaborò il tema dell'*homunculus*; nonché il ruolo politico che essa ebbe nel pensiero degli Ikhwân as-Safâ'. Si cercava di definire la figura dell'Imâm e ciò non era di poco conto, perché investiva la necessità di una guida divina per la comunità e forniva supporto ideologico ai movimenti insurrezionali; e non lo era perché essa non poteva essere assente, benché in altre forme non eversive, nella stessa linea quietista. Su questo fondamento si reggevano infatti le pretese degli 'Alîdi: peraltro esclusivamente *religiose*, avendo essi abbandonato, dopo i tempi di 'Alî e di Husayn, il ruolo di capi di una fazione politica.

Su questo contrasto di vedute si innesta la storia della Shî'a, storia di attese deluse e scelte politiche discordanti, al termine delle quali nacque la seconda "ortodossia", che s'inventò la propria storia. La dottrina duodecimana, imâmita, non è infatti il momento originario, i suoi riferimenti ad 'Alî avvengono ex-post facendone una figura *mitica* diversa da quella storica; essa è il frutto di un'accorta elaborazione avvenuta nell'VIII-IX secolo, elaborata per distanziare il movimento 'alîde dagli sbocchi del pulviscolo settario, eternamente fallimentare. La storia dei ghulât bollati poi come "estremisti" dai costruttori dell'Imâmismo è viceversa ben altrimenti significativa per il periodo che va dalla fine del VII al IX secolo: ma su di essa non torno perché ne ho già parlato altrove nei luoghi citati.

Che la linea "imâmita" sia tarda e quindi antedatata dalla costruzione eresologica, lo si evince anche da due articoli di Buckley cit. in Bibl. a p. 847. In *The Early Shiite Ghulah*, p. 30, egli nota che gli eresologi imâmiti non scrivevano "per disinteressate ragioni accademiche" ma per dissociarsi dai movimenti estremisti o "gnostici" che dir si voglia: perché i due fenomeni (estremismo e "gnosi") sono correlati, e correlati resteranno anche nelle manifestazioni di dissidenza che sorgeranno dopo il consolidamento istituzionale dell'Imâmismo. In *The Imâm Ja'far al-Sâdiq, etc.*, p. 119, Buckley ricostruisce inoltre un firmamento di sette ruotanti attorno ai vari pretendenti 'Alîdi, Husaynidi e Hasanidi (Muhammad e Ibrâhîm b. 'Abdallâh, ribelli nel 762: cfr. *supra*, p. 200) anche non fâtimidi (nel senso di non discendenti da Fâtima, è il caso di un altro figlio di 'Alî, Muhammad ibn al-Hanafîyya); o dja'faridi (discesi da Dja'far, fratello di 'Alî, come 'Abdallâh b. Mu'âwiyya, ribelle nel 744, morto nel 747 per mano di Abû Muslim, cfr. *supra*, p. 200).

Gli 'Alîdi infatti, come mette bene in luce W. Madelung, *The Hâshimîyyât of al-Kumayt and Hâshimî shî'ism*, S.I., 70, 1989, non erano inizialmente gli unici pretendenti a una successione in nome del legame di parentela con il Profeta; lo erano anche tutti gli hâshimîti in generale, non soltanto i ricordati Muhammad ibn al-Hanafîyya e Zayd b. 'Alî con i rispettivi figli, o i Dja'faridi come 'Abdallâh b. Mu'âwiyya; ma anche gli 'Abbâsîdi, che poi raggiunsero il traguardo del Califfato: e sempre in nome di quel principio di parentela, come si può evincere dalla narrazione letteraria postuma del dialogo tra Ibn 'Abbâs e Mu'âwiyya riportato dalla Comerro, *La figure historique, etc.*, cit., nel quale, al principio del consenso invocato da Mu'âwiyya per il proprio diritto al Califfato, Ibn 'Abbâs risponde ricordando lo speciale rapporto degli Hâshimîti con la scelta divina di affidare ad uno di essi la Rivelazione; come dire che la famiglia era depositaria di una particolare sacralità.

L'importanza del problema religioso nello sviluppo della Shî'a quale storicamente la conosciamo attraverso l'affermazione dei Duodecimani, è analizzata da Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago and London, Chicago un. Press, 1984, alle pp. 32 sgg. Arjomand, per prima cosa, definisce erronea l'identificazione dell'Islam con una teocrazia, ricordando che il Corano non confonde la sovranità di Allâh e della Sua Legge sul Creato e sull'uomo, con il potere *politico*; subito dopo (p. 33) sottolinea la scissione che si creò sotto gli Omeyyadi, politici e secolaristi, tra il loro potere califfale e la nascente classe degli 'ulamâ' che si propose come élite religiosa indipendente dal Califfo; una scissione che ebbe seguito nella lotta di Ibn Hanbal al tempo degli 'Abbâsîdi.

Per chiarire come il distacco del potere religioso da quello politico abbia caratterizzato la linea shî'ita imâmita, Arjomand ricorda quindi la posizione del 6° Imâm nei confronti della rivoluzione 'abbâside: quando questo movimento politico-religioso scacciò gli Omeyyadi avendo a capo Ibrâhîm b. 'Alî, che però morì subito, e Abû Salâma offrì il Califfato a Dja'far as-Sâdiq, questi rifiutò. Il potere passò allora al fratello di Ibrâhîm, as-Saffâh, iniziò la dinastia 'abbâside e iniziò subito la rapida eliminazione dei capi rivoluzionari "estremisti"; contemporaneamente lo stesso Dja'far si adoperava a contenere l'estremismo che gli ruotava attorno (p. 34).

L'estremismo infatti rivendicava la rivoluzione sociale (politica) in nome di un mandato divino, mentre Dja'far rivendicava a sé "soltanto" il ruolo di guida religiosa divinamente ispirata, quel ruolo cioè che inizialmente era stato rivendicato per motivi genericamente familiari da tutti gli Hâshimîti, e che gli 'Alîdi/Fâtimidi riuscirono a restringere ai soli discendenti di Fâtima via Husayn (Madelung, cit., p. 24). Questo passaggio delicato va tenuto presente quando si pensano gli sviluppi dell'imâmismo duodecimano, perché i suoi sviluppi ne sono stati definitivamente determinati, tanto nella definizione della "ortodossia" quanto come causa delle insofferenze che ne derivarono e che furono all'origine delle successive "deviazioni". Il 6° Imâm è figura centrale nella definizione dottrinale della Shî'a duodecimana. Questi sono i prodromi dell'Imâmismo in quello stesso VIII secolo che è anche, in special modo nella sua seconda metà, il luogo reale degli sviluppi del ghuluww.

L'Imâmismo dunque inizia a prender forma nella seconda metà dell'VIII secolo, tanto che il suo primo "teorico" sembra sia stato Hishâm b. al-Hakam († circa 814) personaggio vicino al 7° Imâm, Mûsâ al-Kâzim, e forse all'VIII, 'Alî al-Ridâ, in un tempo nel quale la "gnosi islamica" prese definitivamente il largo dal legittimismo imâmita (cfr. *supra*, pp. 811-812). L'VIII secolo è il momento vero di fondazione; non il VII,

quando la Shī'a di 'Alī e di Husayn è un'avventura politica nel corso quale Hasan non vide nulla di divinamente non negoziabile nei diritti del padre, sanati con un buon risarcimento; non il passaggio tra il VII e l'VIII secolo quando il 4° Imām, 'Alī Zayn al-Ābidīn non sembra aver avuto -agiografia a parte- alcun ruolo se non quello di essere figlio di Husayn e padre di Muhammad al-Bâqir. Determinante è la politica religiosa quietista del 5° e 6° Imām, attorno ai quali, con un rapporto forse equivoco, ruota il ghuluww prima di staccarsi e prendere un proprio percorso: e tuttavia nei suoi testi il 5° e 6° Imām resteranno centrali in forma mitica; mentre il 7° -che si chiami Ismâ'îl o che si chiami Mûsâ- sarà l'antenato invocato per altre "deviazioni". La vicenda che seguiamo, cioè la formazione dell'Imāmismo, inizia dunque un po' più tardi di come vorrebbero gli eresiologi.

Madelung (*Der Imām al-Qâsim, etc.*, cit. in Bibl. a p. 765) insiste molto sul ruolo di Muhammad al-Bâqir accanto a quello di Dja'far as-Sâdiq, notando innanzitutto come i Djârûditi, i cosiddetti "Zayditi forti" (cfr. *supra*, p. 811) siano stati inizialmente seguaci del 5° Imām, ed abbiano rotto con la (futura) linea imāmīta precisamente sul problema della successione, che essi attribuivano al fratello di Zayd (e di al-Bâqir) Dja'far: la successione patrilineare forse a quel momento non era un dogma, contrariamente a quanto avvenne quando, alla morte dell'11° Imām, il partito imāmīta iniziò il processo finale di consolidamento attraverso la negazione della successione -in assenza presunta di figli- al fratello di Hasan al-'Askarī, Dja'far. Ma lì, dietro la -presunta-presenza di un figlio scomparso, c'era anche la scelta politica di metter fine a una vicenda che si andava spegnendo, spedendo il -presunto- 12° Imām nella *ghayba*, e metter finalmente le cose in mano a gente "di mondo".

Madelung (pp. 45-46) ritiene che dal confronto tra i Djârûditi e i sostenitori di Dja'far as-Sâdiq siano nati i fondamenti del diritto imāmīta e, riprendendo Hodgson (*How did the Early Shī'a become sectarian*, cit. in Bibl. a p. 761) ricorda per l'appunto quanto notavo sopra, cioè che il solo ruolo del 4° Imām fu di essere figlio del 3° e padre del 5°, consentendo la fondazione del dogma della successione patrilineare. In sostanza dunque, viene confermato che il fenomeno dell'Imāmismo inizia a delinearsi soltanto verso la metà dell'VIII secolo, in contemporanea con il diffondersi del ghuluww che aveva avuto un precedente nei kaysâniti emersi qualche decennio prima. Dopo la morte del 5° Imām infatti (734), parte dei suoi seguaci rifiutarono Dja'far, e furono i Muğiriti (cfr. *supra*, p. 200, nel testo e in n. 37) sicuramente estremisti sul piano dottrinario e anch'essi disposti a sollevarsi, in questo caso a favore degli Hasanidi.

Halm (*Das Buch der Schatten, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817; *Die islamische Gnosis*, cit. in Bibl. a p. 849) ha tracciato una chiara linea "gnostica" che conduce ai Nusayriti a partire dai dissensi generatisi attorno al 5° e 6° Imām e dal wâqifismo succeduto alla morte del 7° (799); una linea che vede le figure di al-Bâqir e as-Sâdiq mitizzate al centro della speculazione. Ciò testimonia un distacco teologico/politico di due diverse linee, eversiva l'una, quietista l'altra, precisamente attorno a quelle due figure. Sembra perciò ragionevole scandire i tempi della vicenda in un primo tempo, segnato dal partito politico che va sino ad Husayn; un secondo momento segnato dalla rivolta di al-Mukhtâr e dalla nascita dei kaysâniti (che Halm, *Die Islamische Gnosis*, p. 44, definisce "vierer" perché si fermano a 4 Imām, 'Alī e i suoi tre figli; in realtà pronti ad associarsi a chiunque si ribellasse, dagli Hasanidi agli Abbâsidi, e poi contro questi ultimi). Entrambi questi eventi sono contemporanei all'evanescente presenza del 4° Imām (ammesso che tale sia stato); segue un terzo momento segnato dalle continue rivolte della prima metà dell'VIII secolo che accompagnano la crisi degli Omeyyadi in contrasto con il quietismo del 5° e 6° Imām. Poi, nella seconda metà del secolo, durante la prima elaborazione dell'Imāmismo, si verificherà il contrasto ci sarà il distacco di gruppi "gnostici" maturati forse inizialmente in equivoco rapporto con i due Imām ma poi di fatto sul problema delle successioni: le alternative saranno il fratello di al-Bâqir (ma anche del ribelle Zayd) invece del figlio di lui, Dja'far; Ismâ'îl invece di suo fratello Mûsâ; ovvero la fine della successione (wâqifismo) dopo la morte di quest'ultimo in alternativa al riconoscimento dell'8° Imām, al-Ridâ'.

Ho sottolineato il carattere equivoco dei rapporti del 5° e 6° Imām con gli aspetti "gnostici" dell'estremismo, perché vi sono dubbi sul loro reale distacco da alcuni personaggi che fecero effettivamente parte del loro circolo: nel caso di Muhammad al-Bâkir da Djâbir b. Yazîd al-Dju'fî, il presunto autore dello *Umm al-Kitâb* e con i Muğiriti e i Mansûriyya, sul cui estremismo "gnostico" e sul cui ribellismo esasperato cfr. i due articoli di Tucker, cit. in Bibl. a p. 852 e quello cit. a p. 778. Tanto loro quanto i Bayâniyya, contemporanei e dottrinalmente vicini, fondavano la propria dottrina su quella della ripetitività della profezia (*supra*, pp. 200-202) tema che è originario nell'Islam e tornerà sempre, nonostante la dottrina -poco chiara, cfr. p. 814- del suo "sigillo".

Nel caso di Dja'far as-Sâdiq, non soltanto dal famoso quanto misterioso padre dell'alchimia, Djâbir ibn Hâyyam (e abbiamo visto, in *Ordine celeste e disordini terreni*, lo stretto legame dell'alchimia con la Shī'a estrema e l'Ismailismo) ma anche da Khattâb, i Khattâbîti (cfr. Capezzone, *L'Islam sciita*, p. 88 sgg.) e dal loro sottogruppo dei Mufaddaliyya, cioè da quel Mufaddal ibn 'Umar al-Dju'fî che è il presunto autore del *Kitâb al-Haft wa 'l-azilla* e che fu in buoni rapporti anche con il 7° Imām, Mûsâ al-Kâzim. Ora, questi sono i testi che conducono al Nusayrismo e che furono trovati tra gli Ismailiti; c'è quindi da pensare che la linea del 5° e 6° Imām possa essere stata quietista, sì, ma con una buona dose di ipocrisia, come di chi alimenta qualcosa dalla quale prende poi le distanze (su tutto questo cfr. *supra* le pp. 811-812 e la bibliografia ivi citata, nonché le voci di Kohlberg e Hodgson sul 5° e 6° Imām in E.I., cit. in Bibl. a p. 763 e 761 rispettivamente). Su questo argomento tornerò comunque *infra*.

Senza voler propendere per alcuna ipotesi, resta quindi il giustificato dubbio, alimentato anche dalle inevitabili oscillazioni della politica in generale, che possono aver guidato gli Imâm prima di scegliere una precisa posizione; ciò contribuisce però ad avvalorare l'ipotesi che la netta scelta imâmîta, con la relativa letteratura eresiologicala che taglia i ponti con l'estremismo, sia stata in realtà *una scelta ben tarda e maturata anche grazie ad una nuova classe dirigente*.

Il vero punto di svolta è costituito dal IX-X secolo, allorché si staccano percorsi della Shî'a che avevano convissuto tra molti equivoci, e si delineano tre scelte: l'Imâmismo, l'Ismailismo, e la via che porta al Nusayrismo. Dell'Ismailismo abbiamo visto, in *Ordine celeste e disordini terreni*, i fondamenti dottrinali, i sistemi filosofici neoplatonici e il Nizârismo di Alamût, dal quale discende l'Ismailismo attuale che fa capo all'Aga Khan. Del Nusayrismo vedremo *infra*, ora vorrei dare qualche cenno sulla nascita dell'Imâmismo.

Significativo è l'articolo di Capezzone, *La questione dell'eterodossia di Mufaddal ibn 'Umar al-Ġu'fi nel Tanqîh al-maqâl di al-Mâmaqânî*, O.M., 82, 2002. Come già detto, Mufaddal è una figura controversa, e Capezzone ne vuole enucleare la posizione all'interno della comunità che si riconosceva nel 6° e 7° Imâm. Secondo Capezzone, l'accusa di eresia che viene formulata contro di lui da Naġasî, un autore dell'XI secolo, è connessa ad un fenomeno evolutivo (che mi permetto di definire di "sunnizzazione") del sapere shî'ite espresso dagli Imâm, suoi depositari, verso "una preponderanza dell'impostazione epistemologica di tipo etico-teologico-giuridico, rispetto ad altre dominanti che differenziano le forme del sapere trasmesso dagli imâm e il loro ruolo nella classificazione del sapere" (p. 148 con rinvio in nota 4 al proprio testo su Djâbir, cit. in Bibl. *supra* a p. 782). Cioè: la scienza degli Imâm era stata altra, un sapere di cose divine, segreto, esoterico, gnostico-alchemico; ora, viceversa, si valorizzano gli aspetti etico-giuridici (e, naturalmente, teologici). Non per nulla Dja'far è il fondamento della giurisprudenza shî'ita.

Il testo di Capezzone ha però altri aspetti di interesse, perché, dopo aver rilevato la stretta vicinanza di Mufaddal al 6° Imâm e il suo ruolo di garante di Mûsâ come 7° Imâm, fa notare come in epoche successive sia stata messa in atto una revisione che porta alla coscienza due realtà difficilmente sormontabili. La prima consiste in una presa d'atto di un percorso intrecciato tra le vicende della Shî'a oggi ascritte ad una tradizione "ortodossa" e le vicende del ghuluww, *che si direbbe divenuto tale ex-post*: Mufaddal fu il portavoce di as-Sâdiq e fu vicino ad al-Kâzîm.

La seconda è che "nel IV/X secolo la definizione di ortodossia non fosse univoca"; del resto, la n. 38 a p. 156 fa vedere come l'ortodossia *nasca* (come sempre) espungendo da sé ciò che *diventa* eresia. C'è però un'altra osservazione che merita una riflessione. In L. Capezzone - M. Salati, *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni del lavoro, 2006, lo stesso Capezzone (p. 23) parla di riconduzione "entro il termine eterodossia (di) un fascio di espressioni caratterizzate da forme di dissenso sociale enunciate entro categorie religiose, tipiche dell'intero medioevo mediterraneo". Ricordo che chi scrive ha trattato in questo testo, con la medesima angolazione (il dissenso religioso ha uno sfondo sociale) le vicende occidentali.

Sollevo questa riflessione perché essa riconduce al testo di Arjomand (cit.) che fa riferimento alla vicenda del "safir" e del "bâb" emersa in conseguenza dell'occultamento del 12° Imâm (cfr. *supra*, p. 811). Dell'operato dei *suffarâ* (pl. di safir) ci occuperemo più in dettaglio *infra*, in rapporto alla loro fondamentale opera nella costruzione dell'Imâmismo; su di essi c'è da ricordare però sin d'ora un aspetto essenziale. Ricorda Arjomand, pp. 40-41 sgg., che mentre il primo di essi fu un modesto venditore di grasso alimentare, 'Uthmân Ibn Sa'id al-'Amrî (che morì contemporaneamente all'11° Imâm) il secondo, suo figlio Abû Dja'far Muhammad ibn 'Uthmân al-'Amrî, che tenne molto a lungo l'incarico (†916-917) fu assistito da un membro della ricca e influente famiglia dei Nawbakhtî, Abû Sahl Ismâ'il an-Nawbakhtî, che gli sopravvisse di alcuni anni († 922). La sua famiglia era la stessa del noto eresilogico che fa da riferimento per la storia delle sette shî'ite, ed era "una tra le più eminenti tra la nobiltà di Baghdad" (ivi) al servizio del Califfo; perciò "la visione aristocratica delle preminenti famiglie shî'ite prevalse nello shî'ismo dei tre secoli successivi".

Il terzo, sino al 937, fu Ibn Rûh an-Nawbakhtî; egli ebbe la meglio su una "opposizione presumibilmente plebea" (ivi). Ibn Rûh era molto rispettato dalla élite di Baghdad e aveva ben presente che "per consolidare la propria posizione, il gruppo di leadership nascente necessitava sia di una promulgazione dogmatica del credo imâmîta, sia di eliminare la dissidenza eretica ed estremista" (ivi). Arjomand pone tra le virgolette "estremista", ma non "eretica", ciò che a mio avviso sarebbe stato opportuno, poiché le "eresie" altro non erano che le tante diverse opinioni preesistenti alla "retta" opinione.

Egli nota poi (p. 42) la pericolosa contemporaneità dell'antinomismo mistico ai al-Hallâj († 922) che si autoproclamava incarnazione divina secondo una consuetudine che lo poneva sullo stesso piano degli agitatori "gnostici", ciò che provocò la denuncia di Abû Sahl -grazie alla quale si mise in moto il processo ad al-Hallâj- e l'affermazione dogmatica della dottrina dell'occultamento. Ciò non impedì tuttavia in seguito all'assistente di Ibn Rûh, Salmaghânî, di proclamarsi bâb e di tornare sull'argomento dell'incarnazione dello Spirito divino. Salmaghânî e i suoi seguaci furono "scomunicati" per decreto "dell'Imâm occultato": un bell'esempio di come la religione debba adattarsi alle esigenze del mondo al fine di sopravvivere.

Le controversie ebbero fine (provvisoria) nel 941, quando dal quarto safir, Abû al-Hasan 'Alî b. Muhammad al-Sammarî, ormai sul letto di morte, fu proclamato il "grande occultamento", grazie al documento pervenutogli con il quale il 12° Imâm comunicava la propria irrevocabile decisione di rimanere occultato sino a nuova opinione: ciò segnò l'inizio della nuova Shî'a, gestita (pro tempore) dagli umani (sulla successione degli

eventi cfr. J.M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)*, The Muhammadi Trust, San Antonio, 1982; anche su http://www.al-islam.org/occultation_12imam/title.htm. Riprenderemo la vicenda da qui, ma prima voglio occuparmi di altri tasselli, non senza aver prima colto l'occasione per ribadire quanto detto *supra* alle pp. 824-825 e *passim*: il mio dubbio -senza il quale la ricerca sin qui condotta non avrebbe senso- su un'impostazione come quella di Halm in *Die islamische Gnosis* (che, pure, esaminerò, perché è un testo prezioso) e che guida anche il suo *Shiism* (cit.: si veda a p. 19) secondo il quale la "gnosi" sarebbe un elemento estraneo all'Islam, introdotto da "non Muslim views -Jewish, Gnostic or Iranian", ancorché la cosa, sarebbe, anche a suo avviso, discutibile.

Certamente i contatti vi furono da subito con le conquiste, ma è l'area religiosa stessa e le stesse motivazioni originarie nella quale e dalle quali si sviluppa l'Islam (vedi il capitolo precedente) a rendere la soluzione "gnostica" una possibilità inerente all'Islam stesso (da non confondersi con il Sunnismo!). Perciò la Shī'a nelle sue più diverse manifestazioni, ne è un suo coerente sviluppo, *diverso* ma non *diversamente* dallo Hanbalismo. Una religione è un contenitore di simboli e i simboli tendono a infinite letture: e anche a letture convergenti (che possono creare false parentele) quando ci si muove all'interno di creazioni ciascuna di per sé originale, sì, ma tutte con identici miti alla spalle: il mondo perfetto che fu o che sarà, un rapporto genetico tra un Dio creatore e l'uomo Sua creatura, una implicita -quando non anche esplicita- attesa di nuovi eventi profetici. E la stessa religiosità iranica non è estranea a questi miti.

Passo ora agli altri tasselli di questa "storia" di una dottrina che diverrà quella ortodossa imāmīta/duodecimana. Uso la doppia definizione perché ci fu un progressivo passaggio da un generico imāmismo a quello che s'identificò con la dottrina duodecimana tout-court. Ne discute E. Kohlberg, *From Imāmiyya to 'Ithnā-ʿashariyya*, cit. in Bibl. a p. 849, sottolineando (p. 525 in n. 2) che il termine 'ithnā-ʿashariyya (duodecimano) fu probabilmente usato soltanto intorno al 1000, ciò che mostra come sia stata lunga la formazione dell'ortodossia shī'ita, il cui primo mattone fu posto probabilmente al passaggio dall'VIII al IX secolo da Hishām b. al-Hakam al momento della delicata successione tra il 7° e l'8° Imām, rifiutato dai Wāqifiti (cfr. *supra*, p. 811).

Al 7° Imām si erano fermati anche gli Ismailiti, dopo la contestata successione di Mūsā a Dja'far as-Sādiq (il loro 7° e ultimo era Muhammad, il figlio di Ismā'il: gli Ismailiti tenevano fuori dal conto Al'ī; cfr. *supra*, p. 210 in n. 110) ed in effetti, a prescindere dai motivi *reali* delle divisioni, vi era stato un lungo dibattito per giustificare ideologicamente le scelte. Ne parla Kohlberg per quanto riguarda le vicende dei sostenitori del 12 e dei suoi referenti sacri, mentre i Wāqifiti erano evidentemente sostenitori della sacralità del 7 (Watt, *Sidelights*, etc., cit. in Bibl. a p. 818) i cui referenti altrettanto sacri sono ricordati da M.M. Bar Asher, *Deux traditions hétérodoxes*, etc., cit. in Bibl. a p. 817, p. 293 e p. 301 sgg.).

Va detto subito che la dottrina duodecimana raccoglie e ricompone temi che le preesistono e che non sono soltanto suoi. La fondamentale teoria dell'occultamento non era affatto nuova, al contrario, era stata la dottrina di tante sette "estremiste" e "gnostiche" che l'avevano invocata per Muhammad ibn al-Hanafiyya, per Muhammad al-Bāqir, per Dja'far as-Sādiq e per Muhammad b. Ismā'il; infine i Wāqifiti che attendevano il "ritorno" di Mūsā al-Kāzim, e che molto valorizzarono la dottrina. Quindi anche la dottrina del "ritorno" (*radj'a*) dell'Imām occultato era tutt'altro che nuova. L'Imām occultato è infatti colui che dovrà tornare come Mahdī a colmare il mondo di giustizia, e il mito del Mahdī è così centrale nell'Islam tutto, come si conviene a una fede messianico/apocalittica, ché la storia dell'Islam è costellata di sedicenti Mahdī. Vero è che soltanto nella Shī'a egli è una figura inviata dal cielo ed un articolo di fede, ma questa è per l'appunto una fede connessa a quella dell'occultamento, andata e ritorno da un luogo ultraterreno, epperò da ciò consegue che essa non è soltanto duodecimana, infatti riguarda tutti gli "occultati" di tutte le sette. In tutti i casi egli si identifica con il Qā'im (il risorto) precisamente perché risorge dall'occultamento. Come abbiamo visto *supra* (p. 209; p. 213) egli s'identifica inoltre, per gli Ismailiti, con il Resurrettore, colui che dà luogo alla Grande Resurrezione (*Qiyamāt*; cfr. *supra*, p. 213 e *passim*).

È evidente però che attorno a questa ipotesi "gnostica" si agitavano altri problemi: ribellione o quietismo; ed è singolare che gli eredi -e vincitori- della scelta, i Duodecimani, abbiano sfruttato, per avvalorare la propria scelta, una dottrina degli "eretici". Non è necessario però pensare ad un calcolo opportunistico, che difficilmente si sarebbe potuto affermare senza contestazione; è da pensarsi piuttosto una comune storia e dibattito interno degli shī'iti, ancorché con molti di contrasti, che soltanto in un preciso momento portò alla creazione di una "ortodossia", e, per conseguenza, anche alla *nascita storica* delle eterodossie.

Anche la necessità della presenza, in ogni epoca, di un Imām che guidi la comunità con la retta interpretazione della Legge, è istanza antica: anche i Khāridjiti, che rappresentano l'opposto degli Shī'iti, hanno un Imām, ancorché non scelto per via divina/dinastica, ma democraticamente e razionalmente per chiara rettitudine, e non soltanto; infatti per loro non esisteva differenza tra arabi e mawlā, foss'anche negri: il loro Islam era la religione del Corano, universalista e assolutamente egualitaria. Per gli Shī'iti viceversa l'Imām è una figura particolare in diretta comunicazione con l'ispirazione divina a causa della parentela con il Profeta, dunque è una figura che "sa" in materia di cose divine (*ilm*): almeno inizialmente (abbiamo però visto l'evoluzione successiva della natura di questo sapere). La scelta dinastica degli Imāmīti, con la trasmissione della sapienza nelle cose divine per il tramite di 'Alī (e di Fātima: il figlio della Hanafita ne è escluso) e la costruzione di una

metafisica dell'imâmato è una scelta "gnostica" che testimonia della comune storia con i campioni del ghuluww, i quali mi sembrano esser divenuti tali, come ho già ipotizzato, soltanto per aver pensato il rapporto con lo Spirito fuori della linea dinastica 'alide/fâtimide: in ogni caso il fenomeno invocato resta infatti il medesimo, la possibilità di un punto di contatto tra l'umano e il divino, ipotesi che porterà necessariamente ad un incontro (e anche scontro) con il sufismo, che avrà un peso determinante per la storia mondana della Shî'a.

Dunque il cambiamento di rotta che avvenne al tempo dei quattro suffarâ', più che ontologico, fu molto *politico*: eliminando da un lato possibili consuetudini col divino e nuove sue irruzioni fuori della linea 'alide/fâtimide e relegando quest'ultima a tempo indeterminato in luoghi imperscrutabili, i nuovi ortodossi potevano porre la fede al riparo da "eccessi" chiliastici e antinomisti, e, per conseguenza e al tempo stesso, da ogni possibile frammentazione che avesse fondamento nella dottrina. Al momento nel quale gli Imâmiti iniziarono a consolidarsi come Duodecimani, tra la fine del IX secolo e i primi decenni del X, i Wâqifiti, così minacciosi da aver tentato di insidiare la preminenza della continuità imâmita, iniziarono un rapido declino che li portò all'irrelevanza (Buyukkara, cit. in Bibl. a p. 817).

Il risultato fu, come fa notare Arjomand, p. 57 sgg., che a partire dal X secolo vi fu non soltanto una diffusione della Shî'a, ma anche un grande cambiamento della situazione sociale del movimento, anche prima dell'avvento dei Bûyidi alla metà del secolo. I Bûyidi, che erano shî'iti zayditi, appoggiarono la comunità; il teologo imâmita al-Mufîd, sul quale avrò occasione di tornare, ebbe il loro favore, e così l'altro grande teologo imâmita, al-Murtadâ († 1044) uno dei più ricchi e importanti notabili di Baghdad, amico dei Bûyidi e dello stesso Califfo. I notabili shî'iti erano in buoni rapporti anche con i Sunniti (p. 58); la cultura religiosa shî'ita era nelle loro mani e fu rimodellata in accordo con le loro idee di uomini aperti alla realtà del mondo (p. 59) ciò che coincise con la progressiva valorizzazione di un sapere giuridico, come s'è già detto.

Quando alla fine del IX secolo (899) an-Nawbakhtî scrisse il proprio resoconto sulle sette shî'ite, e subito dopo (905) fu seguito da Sa'd b. 'Abdallâh al-Qummî, è certo che furono utilizzati materiali preesistenti, risalenti all'inizio del secolo stesso. Secondo Kohlberg, *Bemerkungen zur imamitische Firâq-Literatur*, cit. in Bibl. a p. 817, il materiale doveva provenire loro da Hishâm b. al-Hakam, da al-Warrâq e da un altro autore vissuto ai tempi di 'Alî al-Ridâ', l'ottavo Imâm, morto nell'823. Hishâm sembra aver formulato la dottrina dell'impeccabilità dell'Imâm (Van Ess, *Theologie, etc.*, cit., I, 377) e la fondamentale dottrina della necessità razionale dell'esistenza di un Imâm in ogni tempo, per indirizzare la comunità sulla retta via (ivi e p. 378). Egli fu l'autore di quel *Kitâb al-ikhtilâf an-nas fi 'l-imâma* (*Libro sui dissensi delle persone riguardo all'imâmato*) citato anche da Madelung (*Bemerkungen*, p. 40). Sembra inoltre che si sia anche interessato all'importante dottrina del *nass* (designazione) secondo la quale ogni Imâm (divinamente guidato) designa la persona del futuro Imâm che gli succederà (Van Ess, p. 378). Questo è un cardine della dottrina imâmita per delineare la retta linea di discendenza a patto di usare la discendenza patrilineare; infatti, nota Van Ess, all'inizio il legame elettivo con il Profeta apparteneva agli Hâshimiti in genere, poi si restrinse ai soli 'Alîdi, infine ai soli 'Alîdi/Fâtimidi. Oltre a ciò, Hishâm potrebbe anche essersi occupato della dottrina della radj'a, che però, abbiamo visto, era comune alle varie sette shî'ite.

Un parametro interessante sull'evoluzione della Shî'a in generale viene dallo studio di H.J. Kornrumpf, *Untersuchungen zum Bild 'Alî's und des frühen Islams bei den Schiiten (Nach dem Nağ al-Balagha des Sharîf ar-Radî, Der Islam 45,1-2 e 3, 1969; l'autore del Nağ al-Balagha era il fratello del citato Sharîf al-Murtadâ. Sin dall'Introduzione Kornrumpf sottolinea l'inizio tutto politico della Shî'a ai tempi di 'Alî, e il fatto che la Shî'a religiosa sembri emergere soltanto con il consolidamento degli Omeyyadi (circa 70 H.) per delinearsi poi in modo netto soltanto con la morte del 4° Imâm e la diffusione di innumerevoli sette. Kohlberg, *Some Imâmî shî'î views on the saḥâba*, J.S.A.I., 5, 1984, p. 146, nota a sua volta che la tradizione di un "testamento" del Profeta a favore di 'Alî risale ai tempi di al-Mukhtâr, cioè al 7° decennio H. È comunque difficile "rispondere alla domanda circa lo stabilirsi della Shî'a come comportamento religioso con propri tratti caratteristici" (Kornrumpf, *Der Islam 1969, 1-2, p. 2*) ma è in questo periodo che si assiste alla divinizzazione della figura dell'Imâm, come abbiamo già visto in *Ordine celeste e disordini terreni* descrivendo le dottrine delle varie sette ribelli al tempo degli Omeyyadi e nei primi tempi del califfato 'abbâside.*

In questo periodo soltanto, dunque, si assiste alla costruzione agiografica della figura di 'Alî (ivi, p. 7) che Kornrumpf segue per molte pagine nei molteplici aspetti che ne fanno, poco a poco, una figura non soltanto leggendaria ma, come diremmo in linguaggio corrente, ne "disegnano il santino" adorno di divine virtù, stabilendo anche i fondamenti del suo "diritto". In nome di questo "diritto" è da sottolineare la pratica invalsa nella Shî'a dell'VIII secolo, della maledizione dei primi tre Califfi (Kohlberg, *Some Imâmî views, etc.*, cit., p. 147) e praticata dallo stesso "quietista" Muhammad al-Bâqir in contrasto con il fratello Zayd; una pratica che non soltanto è accolta tra i capisaldi dell'Imâmismo da Hishâm b. al-Hakam, ma, come vedremo, sarà in voga nella Shî'a safavide: una pratica "estremista" poi abbandonata, ma che getta una qualche equivoca luce sul 5° Imâm, assente dalla politica ma evidentemente non dall'estremismo dottrinale.

Come ho detto in vari luoghi altrove, questi sviluppi "gnostici" mi sembrano la conseguenza della sconfitta maturata al tempo dei Sufyânidi, nella lotta tra il primitivo slancio rivoluzionario e il rappel à l'ordre operato dal vecchio establishment; in questo senso, pur essendo condivisibile quanto afferma Kornrumpf (ivi, p. 30) cioè che quelle dottrine appaiono estranee all'Islam del I secolo, ritengo che al loro fondo ve ne sia la

conservazione dell'impulso originario, opinione che mi sembra non discostarsi sia da quella espressa tanto da Capezzone (*L'Islam sciita*) nelle pagine iniziali, sia da quella di Watt nella Premessa a *Shiism*, ciascuno a modo suo: ritengo infatti che la "gnosi" sia il risultato dell'istanza rivoluzionaria -ivi segnalata- frustrata e perciò ricondotta a maturare l'ideologia in una situazione quasi conventicolare. Il risultato dottrinale che ne emerge consolidato e che fonda anche l'Imâmismo duodecimano, è che per gli Shî'iti l'imâmato diviene non una faccenda che riguarda l'interesse generale, ma "un principio fondamentale dell'Islam, un pilastro della religione" (ivi, p. 58). Ricordo infatti che l'imâmato è importante anche per i Khâridjiti, ma è altra cosa e Kornrumpf lo nota, e lo nota anche per gli Zayditi (p. 59).

Ho tuttavia le mie riserve su quanto egli afferma molto concisamente e recisamente in *Der Islam* 1969,3, p. 276, cioè che il porsi della figura di 'Alî come intermedia tra l'umano e il divino sia il frutto di influenze non islamiche. Senza tornare su quanto ho sottolineato in più luoghi circa la difficoltà di enucleare i diversi apporti in una sintesi originale quale è l'Islam, delineatosi prima, e poi maturato dottrinalmente, in una regione dalla variegata religiosità includente culture gnostiche e manichee, ricordo due articoli di Rubin, *Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muhammadi*, I.O.S., 5, 1975; e *Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition*, J.S.A.I., 1, 1979, che riconducono le concezioni sulla trasmissione dello Spirito all'influenza giudaica, che egli ritiene di riconoscere nel primo Islam (cfr. *supra*, p. 1048 sgg.).

Si veda anche, in questo testo alla nota 1 di p. 194 e a proposito della cultura dalla quale nasce l'Islam, quanto afferma Lory, per il quale la gnosi shî'ita le è connaturata; del resto ho sempre ricordato la complessità delle presenze religiose nell'Arabia pre-islamica e che una *sintesi originale* non va confusa, a causa di questa sua originalità, con una Minerva nata già tutta armata dalla testa di Giove; perciò *l'Islam originario*, di per sé difficilmente definibile, *non va confuso con la sua immagine retroproiettata in epoca successiva*. Anticipando un tema rilevante per la storia della Shî'a duodecimana, quello dei rapporti con il Sufismo, segnalo anche l'incipit dell'articolo di S.H. Nasr, *Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques*, cit. in Bibl. a p. 769, contro coloro che negano che gli aspetti "gnostici" ed esoterici dell'Islam siano da ricercarsi nella religiosità del messaggio originario.

Per quanto riguarda poi la figura dell'Imâm nell'imâmismo duodecimano, va certamente ricordato che la costruzione "filosofica" (cosmologica, ontologica, teologica) della figura dell'Imâm è tipicamente *ismailita*, e che in questo senso la Shî'a è "ortodossa" ancorché su una sua diversa posizione, come notava R. Scarcia, *L'eresia musulmana, etc.*, cit. in Bibl. a p. 851: la sua "storicizzazione" della fede, cioè il suo essere impersonata in alcune figure storiche, non è diversa da quella sunnita; non c'è quindi, in questo, una differenza tra Shî'iti e Sunniti: il sapere divino dell'Imâm shî'ita, alla fine, si rifletterà nel clero, che ne diviene depositario nella propria collegialità così come quello sunnita lo è del sapere del Profeta.

L'eresia "tipicamente iranica" è poi tanto "islamica" che non vuol credere al dogma secondo il quale la manifestazione di Dio dovrebbe chiudersi con Maometto. Scarcia elenca tante osservazioni di buon senso, almeno per coloro che non credono che l'Islam originario e le sue pulsioni, le sue matrici culturali, siano da identificarsi semplicemente nella sola (e tarda) Vulgata sunnita. Ad esempio, il volto sociale della "eresia" (p. 79); la reciproca permeabilità di shî'ismo e sunnismo (p. 67); il fatto che in ogni caso il processo di demitologizzazione e storicizzazione della religiosità ha portato alla sua politicizzazione (ivi) col risultato che molte forme di "eterodossia" siano in realtà niente più che scuole divergenti in materia giuridica-costituzionale (ivi) e che non si distinguano "nemmeno nel metodo tecnico usato per ragionare". Aggiunge poi con ironia (p. 70) che è "difficile non trovare istanze contenutisticamente shî'ite in qualunque musulmano si agiti, pensi e faccia qualcosa di diverso dal pregare cinque volte al giorno".

A p. 72, Scarcia mette poi in guardia da concezioni (che troveremo in Lambton, *infra*) secondo le quali la divinizzazione del dinasta e del principio dinastico siano un apporto persiano nella Shî'a (n.b.: safavide). Significativo infine quanto afferma a p. 84: non c'è una "vera" Shî'a, che sia l'imâmismo o il ghuluww; è il ghuluww (che come espressione di estremismo è trasversale alle religioni, quindi raccoglie anche istanze extra-islamiche) che si islamizza in Shî'a. Non posso che sentirmi d'accordo su questa reciproca osmosi, e anche su quanto egli afferma, che il ghuluww è una *forma universale di religiosità*; qualche dubbio sull'espressione usata, cioè che a causa di questa universalità esso possa considerarsi extra-islamico. Altrimenti non saprei come definire l'Apocalitticismo che guida la prima espansione dell'Islam e l'attualissima sopravvivenza di esso, testimoniata da D. Cook.

Una qualche forma di "sunnizzazione" sembrerebbe dunque segnare l'approdo finale della Shî'a duodecimana al termine di un percorso che dobbiamo ancora esaminare; qui però ci stiamo ancora occupando dei suoi primi passi, ed è quindi di sostegno a quanto cerco di delineare l'articolo di Moezzi, *Notes sur deux traditions "hétérodoxes" imâmites*, cit. in Bibl. a p. 818, che conclude sottolineando (p. 133) il carattere originariamente esoterico, dunque omogeneo alla cosiddetta "eterodossia", della dottrina imâmita duodecimana, e l'artificiosità della distinzione ortodossia/eterodossia per quanto concerne il periodo originario di formazione della dottrina, perché soltanto nella seconda metà del X secolo (notare: nell'epoca bûyide) inizierà ad affermarsi la "corrente teologico-giuridica razionale", cioè quella che, ritornando a Scarcia, riconduce la Shî'a -*dodici Imâm a parte*, con gli ahâdîth a loro ricondotti a far da giurisprudenza- a una "sunnizzazione" della logica di fondo.

Questa lunghezza del processo di trasformazione, circa il quale non si deve ignorare il ruolo della presenza bûyide che aprì ben diverse prospettive all'Imâmismo duodecimano e alla sua leadership in particolare,

è attestato dal fatto che non soltanto durante l'occultamento minore, ma anche dopo il decisivo passo del morente al Sammarî, la comunità attraversò un lungo periodo di incertezza dottrinale. Ne parla Arjomand, *The Crisis of the Imamate, etc.*, cit. in Bibl. a p.847. Arjomand ricorda il quietismo del 5° e 6° Imâm, poi la struttura clericale impostasi con il 7° e il suo ruolo nel Wâqifismo, cui rispose decisamente l'ambito familiare, e l'energica azione di controllo dell'8° Imâm, 'Alî al-Ridâ, che riuscì a chiudere l'era del chiliasmo rivoluzionario iniziata alla metà dell'VIII secolo (p. 496). Per inciso, ritengo si possa collegare tale esplosione in rapporto con la delusione dei rivoluzionari anti-omeyyadi per la piega presa dal califfato 'abbâside.

Arjomand sottolinea il grande apporto che venne alla Shî'a dall'ondata di conversioni tra i popoli sottomessi, iniziata con gli 'Abbâsidi, e ritiene che l'esplosione del chiliasmo sia da collegarsi agli apporti mazdakiti; un apporto che può considerarsi presente, lo abbiamo visto, nelle rivolte "iraniche", ma che, lo abbiamo ricordato, può anche essere il frutto della troppo generica equazione eresia/rivolta = Mazdakismo, che imperversa nella storiografia islamica, quasi a negare che la radice delle istanze rivoluzionarie potesse trovarsi nell'Islam stesso.

Su questo punto è utile ricordare Capezzone, *L'Islam sciita*, p. 77 sgg., che imposta il problema delle rivolte "iraniche" astenendosi dal cliché dell'iranismo (cfr. *supra*, a p. 194, B. Scarcia Amoretti, testo cit. in Bibl. a p. 745) e spiega la "percezione" degli eresiografi che parlano di permanenza del Mazdakismo a causa della radice rurale delle rivolte, un argomento forte, se si considera quale fosse la base rivoluzionaria di Abû Muslim, non sedata, come vedemmo a suo tempo, dalla uccisione del leader. Sulla natura di questa base, rurale, cfr. S.S. Agha, *Abû Muslims Conquest of Khurasan: Preliminaries and Strategy in a Confusing Passage of the Akhbâr al-Dawla al-'Abbâsiyyah*, J.A.O.S., 120,3, 2000.

Importante al riguardo è anche l'articolo di M. Rekaya, *Le Hurram-dîn et les mouvements hurramites sous les 'Abbâsides*, S.I., 60, 1984, che è una ricostruzione accurata dei moti rivoluzionari -dei quali sottolinea, a p. 6, la matrice sociale- al tempo dei califfati omeyyade e 'abbâside. La ricostruzione è resa ancor più chiara dal grande stemma delle pp. 8-9, mentre a p. 10 viene sottolineato il ruolo del "pregiudizio arabo" nella riduzione della pretesa genericamente hâshimita all'imâmato (cfr. Madelung, *The Hâshimiyât, etc.*, cit.) alla sola linea 'alîde/fâtimide al tempo della rivolta di Abû Hâshim, il figlio di Muhammad ibn al-Hanafîyya.

L'articolo di Rekaya è importante per l'accusa di "mazdakismo" rivolta alle ribellioni "iraniche" e rivelatasi infondata: del resto è certo che in esse erano presenti anche i discendenti dei conquistatori arabi (cfr. anche Scarcia Amoretti in loc. cit.). Le tendenze rivoluzionarie erano ben presenti, in nome dell'eguaglianza, anche nell'Islam (e nel Cristianesimo, naturalmente, che nel nostro caso non va confuso con la Chiesa di Roma) ed è a partire dal contesto sociale, che si sviluppa, nei suoi pieni contorni, la figura del Mahdî (p. 12). Il ghuluww è quindi, in quel periodo, sinonimo di Shî'a (p. 14) tant'è che esso esplode precisamente in contrasto con il quietismo del 5° Imâm e conduce all'affermazione (Mansûriti, Mûgiriti, Bayâniyya) che la Profezia non è finita con Maometto, e può ripresentarsi in qualunque nuovo ispirato (p. 16): nella lotta contro la pretesa legittimista degli Omeyyadi ciascuno si adopera per giustificare la propria legittimità.

Quanto ai Khurramiyyah (quelli dalla "allegria religione": cfr. *supra* p. 110 in n. 7 e pp. 201-209; per la definizione cfr. p. 207) che si ritengono dispensati dalla Sharî'ah in conseguenza della propria gnosi dell'Imâm (p. 13) e che gli eresiologi vedono discendere dai Kaysâniti (p. 15) sono essi coloro che danno corpo alle continue rivolte contro gli 'Abbâsidi dopo l'eliminazione di Abû Muslim e sino a Bâbak (cfr. *supra*, pp. 201-209; Rekaya p. 21). Rekaya dà una lunga descrizione delle loro vicende, però non dà una risposta alla domanda: perché furono considerati "mazdakiti" dagli eresiologi? Certamente una risposta non è scontata e forse non può essere univoca; però la descrizione della natura rurale delle rivolte, del loro emergere in zone montagnose e/o periferiche e isolate, e l'analoga sociologia dei seguaci di Abû Muslim e di Mazdak, rinvia a un aspetto che già dovemmo considerare per i Pauliciani: il conflitto tra il centralismo e gli interessi (e le tradizioni) locali, ideologizzato nella dissidenza religiosa. Ricordo per inciso, che tanto il ruolo delle istanze sociali, quanto quello dei localismi, sono ampiamente ricordati dalla Scarcia Amoretti nella sua dettagliata rassegna (*Die historische Entwicklung der Sekten im Islam*, cit. in Bibl. a p. 774).

A lato di questa evoluzione generale che porta da una Shî'a essenzialmente politica (quella di 'Alî) a quella dell'VIII secolo, "gnostica" e rivoluzionaria attorno al 5° e 6° Imâm e all'approdo duodecimano, corre la storia del rapporto della Shî'a con il Corano di 'Uthmân. Modarressi, *Early Debates, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1016, fa notare che 'Alî non contestava affatto la redazione di 'Uthmân; le polemiche sono più tarde, dell'inizio dell'VIII secolo, non certo attorno all'evanescente 4° Imâm, e giungono al diapason attorno al 5° e 6° Imâm. Esse nascono perché il declino degli Omeyyadi non consente più di ignorare il ruolo di 'Alî (p. 17); si iniziò perciò a parlare di un "suo" Corano.

La nozione di un "testamento" del Profeta a favore di 'Alî iniziò a circolare al tempo di al-Mukhtâr (7° decennio H.): cfr. E. Kohlberg, *Some Imâmî Shî'î Views on the Sahâba*, J.S.A.I., 5, 1984, p. 146. la vicenda conobbe una vasta letteratura da entrambi i lati dello schieramento (sunnita e shî'ita, Modarressi, pp. 22-23) ma, mentre gli Imâm mantenevano la loro critica entro limiti "filologici" (p. 30) diversa è la posizione del ghuluww: Van Ess, *Das kitâb al-irgâ', etc.*, cit., p. 35, ricorda che i "Saba'iyya", cioè con tutta verosimiglianza i Kaysâniti, accusavano i Sunniti di aver omesso ben nove decimi del Corano, cioè che fossero esistite molte altre "recitazioni" del Profeta a loro conoscenza. La polemica tra le parti continuò a lungo, ma è da notare che an-Nawbakhtî non fa cenno ad una ipotetica falsificazione del Corano.

Moezzi-Kohlberg, *Remarques sur l'histoire, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1016, con riferimento a questo articolo di Modarressi, fanno notare che le polemiche shî'ite sulla falsificazione del Corano, della cui interesse sarebbe stato detentore 'Alî che lo avrebbe trasmesso agli Imâm, sono essenzialmente di epoca pre-bûyide (pp. 271-272) e che la vicenda rimase poi soltanto un tópos anti-shî'ita negli eresiologi sunniti. L'età bûyide infatti (p. 272) “segnò la marginalizzazione della tradizione originale esoterica” e su ciò deve aver influito (p. 273) l'arrivo degli shî'iti a posizioni di potere entro il califfato sunnita. I maggiori studiosi imâmiti presero dunque posizione contro i loro predecessori (ivi) confermando la fedeltà del Corano di 'Uthmân alla Rivelazione; questa posizione rimase in seguito quella della Shî'a duodecimana (p. 274, sgg.). Gli stessi Moezzi e Kohlberg, *Révélation et falsification. Introduction à l'édition du kitâb al-Qirâ'ât d'al-Sayyârî*, J.A., 293,2, 2005, avevano già espresso la medesima conclusione sopra riferita in virgolettato, sottolineando che i sapienti imâmiti, soprattutto a Baghdad, avevano rotto con la tradizione originale, al fine di elaborare la nuova tendenza razionale teologico-giuridica (p. 697).

Sulla difficoltà, incertezze e oscillazioni, di questa elaborazione che si risolve soltanto con il “grande occultamento” del 941, è interessante seguire lo studio di Y. Marquet, *Le shî'isme au IX^e siècle à travers l'histoire de Ya'qûbî*, Arabica, 19,1-2, 1972. Ya'qûbî († 897) scrive tra l'891 e l'892 una sua storia della Shî'a che giunge sino all'872, al tempo cioè dell'occultamento “minore”, quando la dottrina imâmita non era ancora giunta a piena definizione; perciò dal suo testo possiamo prendere direttamente coscienza di un momento ancora fluido di questo processo.

La dottrina esoterica dell'eredità di 'Alî è già presente, naturalmente sulla base di ahâdîth maturati ex-post; sulle stesse fondamenta è “santificata” la sua figura; 'Umar è un falsificatore del Corano (p. 11) e 'Uthmân è accusato anche di abusi di potere (p. 12) ma nel complesso la dottrina della falsificazione del Corano resta soltanto allusa (p. 16). 'Alî dunque emerge anche eticamente come figura contrapposta a quelle dei primi tre Califfi, e la dottrina shî'ita emerge come logica conseguenza di questa contrapposizione. Così argomenta Marquet a p. 26, il quale tende anche a scorgere nel testo argomenti esoterici pre-ismailiti (p. 26 sgg.): del resto, per quanto ci è noto, siamo nei tempi della formazione dell'Ismailismo (cfr. *supra*, p. 210).

Marquet torna sull'argomento a p. 129 (Arabica, 19,2) ma le osservazioni più incisive sono a p. 29. Qui egli ipotizza un patrimonio dottrinale comune dal quale si sarebbero distaccati i filoni duodecimano e ismailita, entrambi fondati sulla dottrina, formulata per primo da Hishâm b. al-Hakam, della necessaria presenza di un Imâm in ogni momento della storia: con la differenza però che per gli Ismailiti doveva trattarsi di un Imâm *vivente*, mentre i Duodecimani iniziarono la via della “ortodossia” (cioè della “normalizzazione” mondana) spedendo il proprio Imâm nel luogo inubicabile dell'occultamento, in attesa di una imperscrutabile “seconda parusia”. L'ipotesi (che altro non è) di Marquet appare tuttavia interessante se si considera che l'Ismailismo compare improvvisamente alla luce della storia alla fine del IX secolo, *più di un secolo dopo* la disputa sulla successione al 6° Imâm e la scelta di Ismâ'il e di suo figlio Muhammad come legittimi eredi da parte di alcuni, scelta che fu poi quella degli “Ismailiti”.

Quanto lontana sia però ancora la definitiva soluzione duodecimana, lo si vede dal fatto che Ya'qûbî ha simpatie zaydite (p. 42; Arabica 19,2, p. 101 sgg.). Al contrario, egli non mostra simpatia per gli Imâm quietisti (pp. 132-135; sino al 9°, perché la storia si ferma all'872). Nota tuttavia Marquet (p. 105) che l'assenza dalla sua storia di Abû Hâshim e la considerazione che egli ha per Ibn 'Abbâs (p. 113) lasciano pensare che Ya'qûbî ritenga gli 'Abbâsidi legittimi eredi di Muhammad ibn al-Hanafiyya (si ricordi la vicenda del testamento di Abû Hâshim). Tuttavia egli non manca di metterne in rilievo la crudeltà, e perciò ritiene che il loro shî'ismo sia un'impostura (p. 123 sgg.): il che ci riporta a quanto si è notato più volte, la frustrazione di chi sperava nel cambiamento dopo la cacciata degli Omeyyadi, e fu poi duramente deluso dall'immediato tradimento della rivoluzione da parte degli 'Abbâsidi: essi sono i *traditori* della Shî'a (p. 130).

Su questa legittima eredità vantata dagli 'Abbâsidi può essere interessante aprire una breve parentesi. M. Sharon, *Black Banners from the East*, Jerusalem, The Magnes Press - Leiden, E.J. Brill, 1983, ha messo in luce l'origine 'alîde, nei seguaci di al-Mukhtâr che si ribellarono in nome di Muhammad ibn al-Hanafiyya e del figlio di lui Abû Hâshim, del movimento rivoluzionario che, proseguito dai kaysâniti (cfr. *supra*, pp. 199-204) portò infine al potere gli 'Abbâsidi. In particolare egli ha dato rilievo al rapporto di collaborazione tra Muhammad ibn al-Hanafiyya -considerato anche come Imâm- e 'Abdallâh ibn al-'Abbâs, proseguito attraverso i rispettivi successori, Abû Hâshim, figlio del primo, e Muhammad b. 'Alî b. 'Abdallâh, figlio del figlio del secondo. Questo legame, che delinea una Shî'a rivoluzionaria genericamente hâshimita, cioè riferita al Banû Hâshim, e che vede la leadership dello 'alîde prima, dello 'abbâside poi, evidenzia anche una natura tutta politica della Shî'a iniziale. Sharon privilegia molto questa linea, nella quale inserisce poi Zayd b. 'Alî, il fratello del 5° Imâm, e il di lui figlio Yahyâ (cfr. *supra*, p. 200 e p. 205) rispetto a quella, più evanescente nella sua ricostruzione, che sarà poi quella duodecimana.

In questo ambito nacquero miti come quello dell'occultamento di Muhammad ibn al-Hanafiyya, come esigenza ideologica in assenza di un leader legittimo: ciò che mostra ancora una volta la scarsa rilevanza politica del 4° Imâm duodecimano. Nel complesso dunque, il movimento 'abbâside raccolse, nelle persone e nelle idee che ne furono protagonisti, l'eredità di una tensione rivoluzionaria per il ritorno all'Islam originario. La ribellione di al-Mukhtâr, cui forse Muhammad ibn al-Hanafiyya non fu così estraneo come si volle far credere,

aveva al proprio interno i leaders dei qurrâ' e un radicamento in problemi di eguaglianza sociale (cfr. Sharon, pp. 105-113). La presa di potere 'abbâside, dopo il rifiuto opposto dal 6° Imâm all'offerta del Califfato da parte di Abû Salama, fu precisamente il tradimento di tutto ciò; da cui la delusione e le convulsioni che seguirono nella regione iranica, che era stata la matrice della rivoluzione condotta da Abû Muslim (cfr. *supra*, pp. 205-208).

Tornando a Marquet, egli conclude infine (p. 137) che il testo di Ya'qûbî mostra che al tempo in cui fu scritto l'imâmismo era ancora aperto a tre diverse soluzioni: necessità di un Imâm vivente (Ismailiti); occultamento dell'Imâm (Duodecimani); abbandono del legittimismo stretto, come avevano già fatto gli Zayditi. Siamo certamente di fronte ad una interpretazione; ciò non toglie però che essa sia significativa degli incerti esiti di un percorso ancora verso la fine del IX secolo: oltre a mostrare quanto v'era di comune alla radice di scelte che percorreranno ciascuna la propria strada.

Dubbi e incertezze, come abbiamo visto, non erano mancati lungo quel percorso: e su questo è bene insistere per almeno due ordini di ragioni. Il primo riguarda il tema generale della *formazione* delle ortodossie, a partire da galassie di interpretazioni del messaggio, tutte con valido fondamento ma non tutte destinate a sopravvivere, e ciò per motivi di ordine *politico*: salvo ripresentarsi in nuova forma come *distacco* dalle ortodossie per motivi di ordine *sociale*. Il secondo riguarda il ruolo del sapere esoterico che non è estraneo all'Islam, ancorché messo al margine del Sunnismo e sottaciuto nella Shî'a duodecimana, dove però sussiste, è originario, non riguarda soltanto il ghuluww, e seguita a provocare sussulti ereticali. In quest'ordine di ragioni rientra anche il rapporto tormentato ma patente tra Sufismo e Shî'ismo, tanto che le confraternite sûfi saranno fondamentali per giungere alla formazione dello Stato safavide, che farà dell'Iran un paese shî'ita duodecimano.

Iniziamo con tre contributi di Moezzi che vanno sotto il titolo generale di *Aspects de l'Imamologie duodécimane* (I, II e V, cit. in Bibl. rispettivamente a p. 817, 818 e 850). In *Aspects, etc., I e V*, Moezzi sottolinea quanto stiamo esaminando da alcune pagine, il percorso comune di ghuluww e imâmismo che trova riscontro nella dottrina adottata alla fine dai Duodecimani, conseguenziale ad una impostazione *esoterica* dell'Imâmato, ad iniziare dalla figura dell'Imâm che è l'insân al-kâmil: non il Dio umanizzato ma l'uomo divinizzato, secondo una cultura che ho trattato non soltanto a proposito dell'Ismailismo, in *Ordine celeste e disordini terreni*, ma anche specificamente, e con riferimento alla sua genesi dottrinale, nel 2° capitolo di *Dopo e a lato (Aspects, I, p. 193 sgg.)*. Moezzi sottolinea (ivi, p. 198) il recupero, nella dottrina duodecimana, di tradizioni esoteriche e non razionali, originarie di correnti come quella kaysânita, ismailita e wâqifita, sicché è artificiale la distinzione tra Shî'a "moderata" ed "estremista" operata dagli eresiologi (ivi, p. 206). Moezzi conclude (p. 215) con le esternazioni apocriefe attribuite ad 'Alî, che risalgono alla fine del IX secolo, che i "moderati" attribuiscono agli "estremisti", e che sono di fatto preannunciate nel corpus duodecimano antico di tradizioni.

Questo aspetto è ribadito in *Aspects V*, pp. 252-253 con riferimento al IX-X secolo, quindi anche a fondatori della dottrina duodecimana come Kulaynî, † 940/941, e Ibn Bâbûya, † 991. Dopo aver citato le conoscenze "gnostiche" e i poteri magici attribuiti agli Imâm (ivi, p. 257) ne elenca gli specifici aspetti miracolosi desunti da questa letteratura (pp. 259-262) e sottolinea gli innegabili rapporti di molti leaders estremisti con gli Imâm (pp. 266-267) ai quali il comportamento quietista non sembra aver vietato la creazione di una corte di discepoli poco raccomandabili per una ortodossia che si rispetti; e poiché l'antinomismo non fa parte del corpus imâmîta, Moezzi si domanda (pp. 268-269) se esso non sia frutto di un'invenzione degli eresiografi: evidentemente per prendere le distanze -aggiungo io come tentata spiegazione- dai *rivoluzionari*. In tal modo infatti, un contrasto *politico* si trasforma in condanna *religiosa*: lo abbiamo visto con l'eresiografia cristiana.

Molto significativo poi, quanto afferma alle pp. 270-271, nel testo e in n. 96 (dove si richiama al suo *Le guide divin, etc., cit. in Bibl. a p. 768*): la distinzione tra "moderati" ed "estremisti" è artificiale, e il corpus ortodosso/moderato contiene quasi tutte le dottrine estremiste, con ciò confermando quanto abbiamo visto *supra*, cioè che, come abbiamo più volte notato che il 5° e il 6° Imâm furono costretti a mantenersi in posizione equivoca tra quietismo politico e frequentazione di estremismo "gnostico" (p. 272).

Moezzi sottolinea infine (p. 273) che la stretta sorveglianza 'abbâside sugli Imâm a partire dall'8° provocò un progressivo distacco tra essi e i dottori dello Shî'ismo, veri leaders locali, sinché, con l'occultazione, la Shî'a sarà diretta dai quattro suffarâ' e alla metà del X secolo la corrente teologico-giuridica razionale che domina sino ai nostri giorni, metterà nell'angolo le correnti esoteriche. Tuttavia (p. 277) il perpetuarsi delle tradizioni primitive risorgerà in Iran: ma di ciò vedremo più ampiamente in seguito.

Aspects II tratta a sua volta le incertezze e le difficoltà degli imâmîti durante l'occultamento "minore" per quanto concerne lo status del 12° Imâm e l'eventualità che potesse aver avuto a sua volta una discendenza: in effetti non era affatto scontato il passaggio, che ci fu, tra Imâmismo e Shî'a duodecimana (p. 119). Non per nulla l'articolo è dedicato alla "tipologia" dei possibili incontri con l'Imâm occultato, che contemplava anche l'ipotesi di una possibile discendenza occulta (p. 117) presa in considerazione dallo stesso an-Nawbakhtî. Quanto alla "razionalità" del doppio occultamento, si dovrà attendere al-Mufid († 1022) e al-Sharîf al-Murtadâ († 1044) per formularne la dimostrazione (p. 117 in n. 31). Del resto la medesima dottrina era stata formulata dai Wâqifiti dell'11° Imâm (p. 118 in n. 32). Le scissioni che vi furono alla morte di questo Imâm generarono inoltre una quantità di sette il cui numero può essere valutato tra 11 e 15 (descritte da Hussein, cit.); di qui anche la necessità di attribuire un figlio ad Hasan al-'Askarî (p. 121) come faranno i fondatori della dottrina duodecimana insistendo sul valore del numero 12, facendo di quel figlio il futuro Mahdî al-Qâ'im.

La storia dell'evoluzione dell'Imâmato 'Alîde dopo il 6° Imâm è raccontata da Arjomand, *Crisis of the Imamate, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847. Arjomand sottolinea gli equivoci rapporti del 6° Imâm con l'estremismo religioso, e il fatto che Mûsâ al-Kâzim dovette adoperarsi per controllare l'operato dei propri agenti (p. 494). Con la morte dell'8° Imâm, l'ultimo che ebbe un prestigio, iniziò una crisi dell'Imâmato (p. 496) nel quale, tra l'altro, la trasmissione patrilineare non fu mai sicuramente vincente sul piano dottrinale (p. 497). La forza dei movimenti chiliastici si era inoltre accresciuta per la grande diffusione dello Shî'ismo nella masse "neo-mazdakite" iraniche in epoca 'abbâside; sulle ragioni di questa espansione Arjomand non si diffonde, ma sembra possibile che l'esoterismo della dottrina abbia consentito una maggior attrattiva della Shî'a verso popoli di diversa tradizione religiosa: ciò potrebbe essere a mio avviso anche possibile, perché l'esoterismo tende alla trasversalità religiosa.

La crisi fu comunque definitiva con la morte dell'11° Imâm, figura più mondana che religiosa, di dubbia moralità (p. 501) e, per giunta, verosimilmente senza figli, tanto che in un primo momento l'eredità andò al fratello Dja'far (p. 502). Seguì una situazione di frammentazione della Shî'a e di neo-Wâqifismo, e nel generale chiliasmo emerse il famoso al-Hallâj che si dichiarò Bâb sfidando così Abû Sahl an-Nawbakhtî, del quale abbiamo visto l'energica risposta.

Il resto della vicenda lo abbiamo già visto, ma si può seguire in dettagli in un altro articolo di Arjomand, *Imâm absconditus, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847, che prende avvio dal neo-Wâqifismo generatosi attorno alla morte dell'11° Imâm mentre c'era anche si schierava attorno al fratello del defunto, Dja'far. Il tentativo di successione fu impedito dal 1° Safîr, 'Uthmân b. Sa'îd al-'Amrî (il venditore di grasso alimentare) e questo fu davvero il primo passo per poter unire in seguito il 12 -con tutta la sua valenza simbolica- al nome di un Imâm occultato: il quale, oltretutto, difficilmente avrebbe potuto essere Hasan, sicuramente morto: perciò iniziò a circolare la voce che egli avesse lasciato un figlio di quattro anni.

Iniziò anche la politica di "scomunica" verso chi si proclamava suo Bâb, e il figlio di 'Uthmân, Muhammad, il 2° Safîr che ricoprì l'incarico per circa quattro decenni, ebbe perciò a "scomunicare" un personaggio sul quale dovremo tornare, Nusayr al-Numayrî, dal quale prese il nome il Nusayrismo. Naturalmente i decreti giungevano al Safîr per vie misteriose dall'Imâm occultato: Arjomand ne riporta uno alle pp. 3-4, che include anche la condanna dei sostenitori di Dja'far, che aveva un buon seguito. La nascita di questa "teologia dell'occultamento" avvenne tra molte incertezze, e periodi di comunicazione con l'Imâm occultato si alternarono a periodi di suo imperscrutabile silenzio: in particolare i primi 20 anni dopo l'874 non videro alcuna comunicazione da parte sua.

Importante per il successo della nascente linea fu comunque la "conversione" di un personaggio di spicco, il dissidente Muhammad b. 'Alî b. Mahzîâr al-Ahwârî, collettore di fondi per la comunità shî'ita, che nell'893 riconobbe l'autorità del 2° Safîr. Questo suo cambiamento di posizione fu importante perché egli era stato, sino a quel momento, sostenitore di gruppi chiliastici; ora, viceversa, egli accettava che l'assenza dell'Imâm fosse supplita da una nascente gerarchia clericale.

Nello stesso periodo, l'ultimo decennio del IX secolo, ebbe luogo la razionalizzazione della dottrina dell'occultamento come evento necessario, ad opera di un ex-mu'tazilite convertito all'Imâmismo (p. 7) anche se si trattò di una razionalità davvero *sui generis*: è certo che un Imâm è sempre necessario, perché Dio non può abbandonare all'errore la Sua comunità; l'Imâm può però essere assente da questo mondo come lo è stata la Profezia tra un Profeta e l'altro; ciò "dimostra" che l'occultamento fa parte del piano divino. Fu allora che si iniziò a parlare del presunto figlio di Hasan, Muhammad, e di una schiava che lo avrebbe partorito, e fu lui il 12° Imâm e l'Imâm occultato. I Duodecimani fecero così uso, in nuova veste, della dottrina dei propri avversari, i Wâqifiti. Peraltro questa "razionale" dimostrazione era tale che lo stesso Abû Sahl an-Nawbakhtî (lui sì, davvero razionale sul piano politico) ebbe un momento di dubbio e dichiarò morto il presunto figlio di Hasan (p. 10). L'argomento, così si conclude l'articolo di Arjomand (p. 13) passò col tempo in secondo piano, e la dottrina dell'occultamento riuscì a rendersi indipendente dalle certezze sul figlio di Hasan (cfr. *infra*).

Il problema non poteva dunque essere risolto facilmente, restò aperto molto a lungo e si può seguire nel testo di Moezzi, *Le guide divin, etc.*, cit. in Bibl. a p. 768, alle pp. 243 sgg.; ma la *necessità* dell'esistenza dell'Imâm, come anche la limitazione a 12 del numero degli Imâm, restano comunque fondate su argomenti esoterici di varia natura (per quanto riguarda il 12 su speculazioni numerologiche, cfr. p. 261) e su una serie di ahâdîth creati ex-post. L'aspetto per noi più significativo è che comunque tutte le argomentazioni dei Duodecimani gemmano dalla tradizionale gnosi del ghuluww e dell'Ismailismo, confermando l'ipotesi di Marquet di un lungo percorso comune prima delle reciproche prese di distanza che si concretizzarono con la fine del IX secolo: nascita dell'Ismailismo e distacco dell'Imâmismo dal ghuluww con la progressiva formazione della Shî'a duodecimana il cui problema (politico) fu, come ha notato Arjomand (*The Crisis, etc.*, p. 509) separare il tema dell'occultamento dall'attesa chiliastica.

Molto interessanti sono quindi gli schemi che produce Moezzi alle pp. 45 e 46 riferiti agli argomenti introdotti a p. 39 sgg., nei quali si nota il processo di progressiva razionalizzazione attraverso il progressivo abbandono di molte delle argomentazioni esoteriche del passato che, in particolare per quanto riguarda quelle relative alla preesistenza dell'Imâm in un mondo archetipo luminoso, non soltanto erano le stesse sostenute in seguito dai Nusayriti, nati dal wâqifismo attorno all'11° Imâm, ma delineano un'ontologia e una cosmogonia

“neoplatoniche” (preesistenza di un mondo archetipo immateriale) analoghe a quelle che fondano la dottrina ismailita.

Lo sforzo “razionalista”, nota Moezzi (p. 40), inizia con la metà del X secolo e prende il sopravvento soltanto con al-Mufid († 1022). Vi è, in questo processo, un percorso che indica, dopo l’opera di al-Kulaynī († 940/941) quella di Ibn Bâbūya († 991) quella di al-Mufid († 1022) quella di al-Sharīf al-Murtadā († 1044) e quella di Abū Dja‘far “Shaykh” at-Tūsī († 1067) che sono, per l’appunto, i razionalizzatori inseriti negli schemi sopra citati di p. 45 e p. 46.

Prima di giungere ad una teoria coerente fu comunque necessario far chiarezza all’interno degli stessi Duodecimani. J.M. Hussain, cit. (utile per seguire l’intera vicenda tra l’874 e il 941 pur considerandone l’ottica, che è quella di uno shī‘ita) nel terzo capitolo della sua ricerca, dopo aver elencato le scelte alternative (Wâqifiti dell’11° Imâm, Dja‘fariti, sostenitori settimiani del Mahdī Muhammad b. Ismâ‘il) elenca anche le divergenze tra gli stessi Duodecimani sul tema del presunto figlio dell’11° Imâm (persino sul suo possibile nome, dottrinalmente non indifferente, Muhammad o ‘Alī) che originarono, soltanto loro, ben sei diverse fazioni.

Tornando al processo di razionalizzazione, faccio ora riferimento all’articolo di A. Sachedina, *A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imâmite Imâm*, S.I., 48, 1978, nel quale si afferma (p. 110) che per comprendere l’evoluzione dottrinale che ebbe luogo con l’occultamento, è necessario riferirsi ai trattati dei devoti religiosi, alquanto trascurati dagli accademici. Si potrebbe così notare come ciò che all’inizio costituiva una fede ingenua, divenne col tempo una speculazione dogmatica (p. 111).

Sachedina fa poi riferimento alla dottrina dell’occultamento formulata da Ibn Bâbūya in un momento nel quale i Duodecimani erano attaccati sia dagli Zayditi che dagli Ismailiti (pp. 112-113). Ibn Bâbūya era un tradizionalista, perciò, partendo dal Corano e dalla pretesa successione di ‘Alī nella conoscenza delle cose divine, deduce sia la necessità di un Imâm, sia la necessità che egli provenga dalla famiglia del Profeta nelle persone dei discendenti di ‘Alī e di Fâtima.

Al-Mufid sviluppò poi la dottrina della necessità dell’Imâm (cfr. D. Sourdel, *L’Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid*, R.E.I., 40,2, 1972) non senza aver precisato prima le ragioni della dottrina duodecimana nei confronti di quelle delle altre sette shī‘ite, mostrandone la “logica” a partire da una tradizione relativa alla designazione iniziale dei primi 4 Imâm da parte del Profeta. Un altro tratto distintivo della sua dottrina è la presenza *permanente* dell’Imâm (le altre sette ritengono che tale presenza possa interrompersi) e il motivo, fondamentale, che il Corano stesso prevede la necessità di ricorrere alla conoscenza profetica per risolvere i dubbi interpretativi. Il Corano, infatti, non può (non deve) essere interpretato, e poiché la comunità non può essere abbandonata da Dio nell’errore, ci deve essere un Imâm che, grazie alla sua scienza direttamente ispirata da Dio, possa guidarla lungo la via della Volontà divina: questo Imâm si configura infatti come successore del Profeta (pp. 226-227). L’Imâm è tale sia per scelta divina che per qualità (p. 229); in tal modo vengono conciliate la tesi “gnostica” di una trasmigrazione e reincarnazione dello Spirito (nel caso ‘alīde per via genetica), sia quella filosofica, della quale ci siamo occupati parlando delle vicissitudini dell’Intelletto Agente (*Dopo e a lato*, cap. 2).

Se questa mia insistenza su temi che implicano una gnosi dovesse sembrare eccessiva a chi pensa l’Islam in chiave sunnita, debbo precisare che essa non è casuale, perché è motivata da almeno due ragioni. La prima è mostrare quanto connessa sia la scelta duodecimana ad una comune origine con il cosiddetto estremismo (ghuluww) dal quale si distaccò per scelta politica, accentuando poi questo suo carattere nel corso del tempo attraverso un processo di “razionalizzazione”, assai precario, del necessario fondamento esoterico ubicato nel mondo delle essenze, sul quale si tende a sorvolare. La seconda è individuare in questa natura del processo la ragione del riproporsi della gnosi sotto forma di distacchi neo-ereticali dal corpo duodecimano.

Tutto ciò conduce a quanto già constatato, il carattere intrinsecamente rivoluzionario della Shī‘a, che si inverte paradossalmente nella “secolarizzazione” della politica operata dai Duodecimani, grazie al rinvio della realizzazione del mondo “di giustizia” ad una decisione di discesa in campo del Mahdī assolutamente imperscrutabile. In tale modo apparentemente paradossale, la Shī‘a -duodecimana o non- *mantiene vivo il messianismo che è consustanziale alle origini e alle ragioni dell’Islam*. Con il distacco “dottrinale” (la storia, poi, si sa, è sempre e per tutti gli uomini una storia di compromessi) della religione dalla politica, si evita di fatto una compromissione della religione con la politica, lasciando sì, a quest’ultima, via libera in questo mondo, ma erigendosi al tempo stesso a suo giudice da un luogo “altro”. Ciò consentirà poi, storicamente, alla “Chiesa” shī‘ita di porsi, alternativamente nelle diverse situazioni o contemporaneamente nelle sue diverse fazioni, come custodia o come contestazione dei contingenti, storici poteri politici che si succederanno.

Tornando a monte di questa digressione ritengo perciò poco interessante, ai fini dell’indagine in corso chiaramente espressi nel suo titolo, soffermarmi sugli aspetti teorici delle razionalizzazioni messe in atto, ai quali dedico soltanto alcuni altri cenni, mentre ritornerò tra poco sulla loro successione, che mostra un processo decisamente orientato. I cenni riguardano il problema della ghayba, antico tema “gnostico”, messianico/apocalittico degli estremisti, che nella dottrina duodecimana viene “razionalizzato” ricorrendo alla necessità di dissimulare identità e localizzazione dell’Imâm in un mondo nel quale trionfa l’ingiustizia ed egli sarebbe quindi in pericolo. Il tema è pienamente spiegato nella *Risâlat al-ghaybah* di al-Murtadâ tradotta da Sachedina (*A Treatise, etc.*, cit.) nella quale, dopo aver “dimostrato” la necessità “razionale” di un Imâm in ogni

tempo e della sua infallibilità, al-Murtadâ afferma la razionale necessità dell'occultamento in conseguenza della malvagità del mondo; quindi non c'è differenza razionale neppure tra occultamento minore e maggiore.

Queste motivazioni sono peraltro quelle sempre invocate dai Duodecimani prima e dopo al-Murtadâ (cfr. Moezzi, p. 277 nel testo e in n. 611; Moezzi sottolinea anche, a p. 277 e in n. 613, il significato del distacco e l'indipendenza che si generò così tra religione e politica). A ciò si aggiunge un ulteriore motivo "razionale" la messa alla prova dei fedeli (Moezzi, p. 278) ed una motivazione occulta (ivi, pp. 278-279) che sarà rivelata soltanto al manifestarsi del Mahdî. Si noti, al riguardo, l'identica scansione del tempo apocalittico che abbiamo già visto nelle eresie cristiane ed ebraiche (Sabbatianismo e Qabbalah di Isaac Luria, cfr. il capitolo *Un lungo viaggio dalla Provenza a Parigi*): la venuta del Mahdî sarà preannunciata dal dilagare del Male sulla terra (Moezzi, p. 283).

Un'ordinata e completa esposizione del maturare della dottrina duodecimana sull'arco dei 120 anni che corrono tra al-Kulaynî e Abû Dja'far at-Tûsî si trova infine in S.A. Arjomand, *The Consolation of Theology*, etc., cit. in Bibl. a p. 847, che è utile seguire con un certo dettaglio per mettere a fuoco l'argomento.

Arjomand prende l'avvio dalla situazione della Shî'a nel IX secolo, e dalle considerazioni sull'estremismo, avendo per riferimenti bibliografici una serie di autori e di articoli in gran parte utilizzati nei precedenti capitoli e Appendici di questo testo dedicati all'evoluzione della Shî'a (Tucker, Hodgson, Moezzi, Wasserstrom). Secondo Arjomand (p. 550) la diffusione del chiliasmo nella Shî'a -che il 6° Imâm tentò di disciplinare e il 7° mise sotto controllo- fu dovuta all'afflusso in essa dei gruppi neo-mazdakiti che avevano costituito il seguito insurrezionale di Abû Muslim, ipotesi che segna, a mio avviso, un ritorno all'ideologia degli eresiologi che circoscrivono l'eresia come forma di infiltrazione dall'esterno nella "retta opinione". Per quanto concerne il presente studio, e senza sottovalutare l'invocato aspetto neo-mazdakita, penso tuttavia di aver già segnalato quanto di "arabo" vi sia nella gnosi shî'ita. Ciò posto egli tratta il problema che qui c'interessa a partire da Muhammad b. Ya'kûb al-Kulaynî, che visse tutto l'occultamento "minore" e che affrontò il problema con "ingenuità teologica e innocenza filosofica" (p. 551) sulla base di un "devoto tradizionalismo" (ivi) e tuttavia con una certa coerenza.

Dopo di lui venne 'Alî ibn Bâbûya, un dotto e ricco mercante (Arjomand, lo abbiamo già visto, è sempre attento alla componente sociale) che raccolse tra l'altro in tutte le tradizioni, anche non islamiche, il ricorrere del simbolico numero 12. Qui Arjomand inserisce un intermezzo che ometto per averne già trattato, le connessioni tra l'attività del notabilato shî'ita, il freno all'estremismo posto in essere dei suffarâ', e le decisioni assunte nel periodo dell'occultamento minore. Ibn Bâbûya visse nell'epoca bâyide e fu il primo vero teologo; tra l'altro egli fu il primo a compiere un passo fondamentale, l'accettazione del Corano di 'Uthmân (p. 554). Egli riprese tesi di Nawbakhtî -che peraltro non conosceva- dando la prima spiegazione *teologica* dell'occultamento: il legame tra il Profeta e la comunità non può interrompersi, e l'assenza del Profeta, così come l'inaccessibilità di Dio, giustificano il legame della comunità con un Imâm occultato, che è necessario, perché Maometto è stato l'ultimo dei Profeti e un infallibile deve pur esserci per guidare la comunità sulla retta via (pp. 555-556).

Mi permetto di notare che in tal modo viene reintrodotta per via teologica e in forma "razionalizzata", *nomocentrica e non chiliastica*, il concetto di "ripetitività della Profezia", trasformato in "continuità della Rivelazione": se l'uomo non può vivere senza una Legge divina, e se la ragione umana non può comprendere le motivazioni di quella divina, allora è necessario che Dio spieghi *ad ogni nuova circostanza* il senso della propria Volontà, tramite un proprio prescelto. Viene così *regolamentata* la necessità del contatto col divino che il chiliasmo (rivoluzionario) cerca in un *leader carismatico* e il sûfi nella via *mistica individuale*; e se la mistica, lo abbiamo già visto, non è che l'approdo obbligato della pretesa razionalista, la regolamentazione del rapporto col divino rappresenta l'affidamento al clero della *gestione del mistero*. Questa è *l'operazione di una classe dirigente*.

La teologia di Ibn Bâbûya, prosegue Arjomand, è sostenuta su "una massiccia compilazione di tradizioni, notizie e attestati" sull'occultazione dei profeti, a partire da Abramo sino a Gesù, tutti "prove" di Dio; ma anche su monaci, sovrani, e su personaggi biblici particolarmente longevi, necessari per rendere plausibile l'ormai ragguardevole età del presunto figlio di Hasan (p. 557). A queste tradizioni aggiunse quelle shî'ite sull'occultamento del Qâ'im. Sotto la protezione dei Bûyidi egli si adoperò così ad organizzare la Shî'a in competizione con le altre religioni, in particolare con l'Ismailismo che si presentava come dottrina rivoluzionaria (p. 558).

Circa negli anni della sua morte, alla fine del X secolo, i Bûyidi fondarono una grande biblioteca shî'ita a Baghdad, nel cui ambito operò al-Mufid, che era stato discepolo di un discepolo di Abû Sahl an-Nawbakhtî, e fu maestro di Sharîf al-Murtadâ, a sua volta figlio, come suo fratello al-Radî, di Abû Ahmad Husayn ibn Mûsâ, discendente di Mûsâ al-Kâzim, che nel 965 aveva avuto l'incarico di riorganizzare la comunità 'alîde; Sharîf al-Murtadâ fu a sua volta il maestro di Shaykh at-Tûsî. Questo per far comprendere le strette connessioni esistenti nella classe dirigente che traghettò la Shî'a verso l'opzione duodecimana: tutti uomini "di mondo" che vissero il secolo bâyide descritto dalla Kraemer (cfr. *supra*, p. 1114) cui fa riferimento anche Arjomand (p. 559).

Al-Mufid, figura eminente nell'ambiente intellettuale di Baghdad, succedette al padre nella carica di consigliere degli 'Alîdi, iniziò la sistematica eliminazione del chiliasmo dalla Shî'a (p. 560) e, rendendo il Qâ'im, inteso già a partire dal 6°, 7°, 8° e 11° Imâm come "restauratore" della causa shî'ita, sinonimo

dell'Imâm, tolse alla figura i connotati apocalittici, pur mantenendo il significato apocalittico dell'occultamento. In altre parole: l'attesa apocalittica rimane, ma non è nella disponibilità degli uomini.

La prova "razionale" della necessaria esistenza dell'Imâm rese non necessarie le "prove" tradizionali, di natura esoterica, e tuttavia un vistoso limite a questa "razionalità" rimase nella concezione dell'Imâm come persona fisica (p. 561); e alle obiezioni su come si potesse crederlo, faceva notare la necessità razionale di un infallibile e l'inesistenza di un infallibile sulla terra: ergo, l'Imâm *doveva* essere in occultamento. Il suo razionalismo giungeva infine al punto di fargli ritenere, come i Mu'taziliti, che Dio fosse obbligato a prendersi cura degli uomini: come tutti i razionalisti in materia di fede giungeva così a coartare la Volontà di Dio e la Sua Libertà: esattamente ciò che accadeva ai filosofi e che aveva suscitato la critica di al-Ghazâlî. L'ultimo trattato di al-Mufîd fu comunque molto importante: negando che l'Imâm dovesse essere visibile, egli ne delegava l'azione in terra a un corpo clericale demandato in sua vece alla guida della comunità, distanziando definitivamente l'occultamento dall'apocalissi.

La prima metà del secolo XI vide lo sviluppo della giurisprudenza shî'ita del quale, oltre ad al-Mufîd, furono protagonisti, al-Murtadâ e at-Tûsî (p. 563). Anche al-Murtadâ sostenne la necessità di un infallibile per preservare la comunità dall'errore (p. 564) e il suo occultamento sta oltretutto a testimoniare l'obbligo della responsabilità etica per i credenti. Due anni prima dell'arrivo dei Selgiukidi, sunniti, e dell'incendio della biblioteca shî'ita, at-Tûsî scrisse il proprio trattato sull'occultamento nel quale sosteneva che sapendo "che è occultato colui la cui infallibilità è certa, non abbiamo necessità di cercare prove circa la sua nascita e le ragioni del suo occultamento". In altre parole, l'occultamento va accettato come conseguenza di una scelta di chi è necessariamente infallibile, e la necessità di un infallibile esime da testimonianze sulla nascita e l'età del figlio di Hasan. Una "logica" sorprendentemente circolare.

La teologia dell'occultamento di at-Tûsî si fonda dunque su tre principi: la necessità di una guida, la certezza della sua infallibilità, e il principio che la verità non può abbandonare la Ummah: Dio *ha l'obbligo* di dare un Imâm, perché *non deve* impedire il giusto comportamento: ma se l'Imâm si occulta non è per "colpa" di Dio, è colpa degli uomini che ve lo hanno costretto con la loro malvagità (p. 566). Così l'Imâm, da figura chiliastica, diviene figura *teologica*, e la teoria dell'Imâmato è inserita in una teologia nomocratica, cioè che pone al vertice la Legge (p. 567): si compie così la grande trasformazione della Shî'a.

H. Laoust, *La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hillî*, R.E.I., 34, 1966, pp. 59-60, nota che l'Imâmismo, ancorché non riducibile a mera dottrina politica, è *anche* un sistema politico (corsivo mio). Lo è perché pone le distanze tra dettato divino e razionalità umana su un piano che comporta anche l'indipendenza -e inconciliabilità di fondo, a parte i provvisori periodi di tregua- di religione e politica. Al-Hillî sostiene infatti la dottrina shî'ita dell'Imâmato negando la possibile legittimità di una designazione umana (p. 37) e, per conseguenza sul piano giuridico, della *ijmâ'* intesa nel modo sunnita, e, per le stesse ragioni, del *ra'y* e del *qiyâs* (ivi). Soltanto l'Imâm, per il suo rapporto col divino, può essere interprete della volontà di Dio.

Per inciso questo significherà, in termini concreti di giurisprudenza, lo sviluppo di un vasto tradizionalismo riferito a detti e fatti degli Imâm; e, sempre per inciso, c'è da sottolineare un particolare sempre connesso a questa giurisprudenza: se il Corano fosse inteso, come per i Sunniti, increato, non potrebbe di per sé formulare ordini e divieti validi in ogni tempo, perché costituirebbe un discorso rivolto ad una umanità ancora inesistente; in ogni tempo esso deve perciò essere integrato con la retta interpretazione dell'Imâm. L'Imâm shî'ita, lo abbiamo già notato, altro non è che lo Insân al-Kâmil, l'uomo perfetto divinizzato di tutte le eresie "gnostiche" o "filosofiche" (fondate sul ruolo di frontiera dell'Intelletto Agente) islamiche o cristiane; come dice lo stesso Laoust, *Les fondements de l'Imamat dans le minhâg d'al-Hillî*, R.E.I., 46,1, 1978, p. 55, è "la personificazione della perfezione umana". Abbiamo visto più volte come questa possibile "perfezione" sia stata il fondamento degli atteggiamenti eversivi e rivoluzionari dal retroterra antinomico (l'uomo perfetto è al di sopra della Legge, è egli stesso la Legge).

Al-Hillî († 1326) era stato allievo di Nasîroddîn Tûsî († 1274) il grande ismailita poi divenuto shî'ita al tempo dell'invasione mongola, la cui elasticità (*souplesse*) politica, dice Laoust (*Les fondements, etc.*, p. 5) contribuì a difendere lo shî'ismo in quei frangenti calamitosi (fu anche sospettato di avere aiutato i Mongoli nella conquista di Alamût, dunque di essere un traditore; e di Baghdad). Della sua dottrina dell'Imâmato si occupa B. Scarcia Amoretti, *La Risâlat al-Imâmâ di Nasîr al-dîn Tûsî*, R.S.O., 47, 1972, che espone gli aspetti teorici di una evoluzione pragmatica, quale quella della Shî'a.

Per verità, la Scarcia Amoretti si pone sin dall'inizio sul piano di considerazioni generali relative al rapporto politica/religione nell'Islam, che superano i limiti di questa più modesta esposizione, anche perché pongono molte serie riflessioni su molti luoghi comuni al riguardo, evidenziando il ruolo che assunse la Shî'a duodecimana nel preservare gli aspetti utopici del messaggio islamico, lasciando ai suoi "eretici" quelli atopico-rivoluzionari (e perciò totalitaristi). Aspetti, questi ultimi, che sembrano peraltro sottovalutati non già sul piano teorico, ma nella loro possibile riemergenza concreta, alla luce di quanto accadde pochi anni dopo questo articolo in Iran, con una rivoluzione clericale guidata, non a caso, non dai massimi livelli della gerarchia shî'ita, ma da seconde linee, della quale infatti G.R. Scarcia (O.M., 1982, cit. in Bibl. a p. 774) rilevava gli aspetti neo-bâbisti.

L'epistola in sé non dice nulla di particolarmente nuovo rispetto a quanto si è già esposto, salvo mostrare una reticenza sul tema dell'occultamento sottolineata attentamente dalla Scarcia Amoretti (p. 265): la

giustificazione dell'occultamento è nell'accettazione stessa del fatto che, comunque, esso è *religiosamente* assurdo. Nota la Scarcia Amoretti che il rinvio a tempi imperscrutabili della manifestazione del Mahdî, cioè dell'elemento che fonda ogni rivolta shî'ita, mostra il passaggio della fede shî'ita ad un'attesa puramente utopica.

In questo schema, nota la studiosa, l'Imâm diviene il punto intermedio tra l'uomo e Dio, una posizione diversa da quella in sé e per sé trascendente dell'Imâm ismailita (pp. 268-269). La conseguenza che ella ne trae è *politicamente* rilevante: siamo alla "premessa alla deteocratizzazione dello Stato islamico e al cercar rifugio della perfezione religiosa nell'utopia" (p. 269). La conseguenza è che la frattura creatasi tra teoria e prassi fa sì che la ricostruzione "dell'unità ideologica diventi sempre più di competenza delle minoranze" cioè dell'Islam eretico (ivi in n. 5). Nella prassi della maggioranza ci si può aspettare un Sovrano che si "approssimi" al modello ideale (p. 271). Per la Scarcia Amoretti tutto ciò significa, al tempo stesso, laicizzazione dello Stato e congelamento delle spinte rivoluzionarie; ella sostiene quindi (p. 275) "la mancanza di una spinta rivoluzionaria in senso proprio in seno alla shî'a duodecimana e l'essere l'opposizione imâmita un fatto interno al regime e non alternativo ad esso". Così posto, il processo cui va incontro la Shî'a duodecimana conduce ad un rapporto con il potere politico che non sembra lontano da quello sunnita, teorizzato da Ibn Taymiyya (cfr. *supra*, p. 1138): un regime duale nel quale il potere religioso patteggia il proprio appoggio al potere politico.

La rivoluzione khomeynista, maturata nelle gerarchie clericali di secondo livello, sembra comunque mostrare che la tensione chiliastica resta sempre presente nell'Islam, *quale che sia la dottrina prevalente al momento nel clero* (è accaduto anche nel mondo sunnita con il neo-salafismo): è sufficiente infatti che il potere politico perda credibilità perché s'innesti di nuovo la spirale delle speranze apocalittiche (rivoluzionarie) che si alimentano dalla base: ma questa è soltanto una mia personale riflessione.

La separazione tra una Chiesa (non mi sembra del tutto improprio definire così la Shî'a duodecimana) in attesa di una "seconda parusia" e un potere comunque non legittimato, poneva seri problemi esistenziali al fedele shî'ita, primo tra tutti la liceità di operare nell'ambito della struttura politico-amministrativa. Ne è testimonianza lo Sharîf al-Murtadâ, del quale W. Madelung ha pubblicato un trattato sull'argomento (W. Madelung, *A Treatise of the Sharîf al-Murtadâ on the Legality of working for the Government (Mas'ala fi 'l-'amal ma'a 'l-sultân)*, B.S.O.A.S., 62,1, 1980). Il problema andava risolto in principio sul piano dottrinale perché, come si è più volte ricordato, eminenti personaggi della Shî'a duodecimana operavano attivamente in collaborazione con i Bûyidi che, a loro volta, avevano legittimato e accolto con favore il percorso di cambiamento in atto con l'occultamento maggiore; la cosa, inoltre, riguardava lo stesso al-Murtadâ. Il trattato, le cui posizioni vennero poi ripetute da at-Tûsî, è interessante perché mostra il formarsi di una dottrina duodecimana del governo, secondo la quale, in assenza dell'Imâm, un governo può sforzarsi di seguire la retta via, quindi di non essere intrinsecamente malvagio, rendendo così lecita la cooperazione (comunque inevitabile, perciò "lecita", anche con un governo ingiusto, se messa in atto sotto minaccia). La dottrina è argomentata tramite risposte a domande immaginate, e ha una sua logica e non è, nella sostanza e nelle conclusioni, molto diversa da quella di Ibn Taymiyya, perché pone sulla bilancia, con tutto il suo peso, la collaborazione del clero al sostegno ideologico da prestare al governo: è infatti il clero a stabilire se il governo stia seguendo o meno la via indicata dagli Imâm.

L'argomento è affrontato in forma complessiva da J. Eliash, *The Ithnâ 'Asharî-Shî'î Theory of Political and Legal Authority*, S.I., 29, 1969 che tratta della separazione tra politica e religione operata di fatto dalla Shî'a duodecimana. Eliash mette in rilievo la differenza tra Ismailismo e Shî'a, sottolineando come per gli Ismailiti, il cui Imâm è *presente*, egli sia per conseguenza anche il Califfo (di Dio), mentre per i Duodecimani, il cui Imâm è assente, ogni governo è comunque condannato all'imperfezione umana; perciò il Sultano non può essere "l'ombra di Dio". Nella concezione duodecimana la perfezione diventa perciò un'utopia per un futuro indeterminato, utopia della quale è custode il clero shî'ita che si pone quindi in dialettica con il potere politico.

Le considerazioni più interessanti sono però tuttora, a mio avviso, contenute in un vecchio articolo di G.R. Scarcia, *A proposito del problema politico della sovranità presso gli imâmiti*, A.I.U.O.N., 7, 1957. A p. 99 egli nega infatti, per quanto concerne lo specifico problema in oggetto, *l'esistenza di una differenza tra Sunnismo e Shî'a duodecimana*, a proposito della quale, e con grande giustezza, a p. 102 in n. 16 nega recisamente l'abusato cliché: ortodossia=arabismo/eresia "gnostica"=iranismo. (Evito di proposito la parola "gnosticeggiante", usata da lui come da altri, parola che dice tutto e nulla, e uso il termine "gnostico" virgolettato perché, sfortunatamente, questo aggettivo genera confusione, essendo riferibile tanto a una generica gnosi quanto allo Gnosticismo, e per l'Islam si può parlare della prima, non del secondo, un fenomeno puntuale con esiti dualisti impensabili per l'Islam, come ho notato altrove a proposito di presunte "influenze" nell'area mesopotamica).

Nel negare dunque le differenze tra Sunnismo e Imâmismo, Scarcia fa molte osservazioni significative; per esempio, che non fa molta differenza se per il primo il problema della Ummah viene dopo la morte del Profeta e per il secondo dopo l'occultamento del 12° Imâm: come dire, se l'infallibile (*ma'sum*) è uno o sono quattordici (il Profeta, Fâtima e i 12 Imâm, cfr. p. 110). Il passaggio dall'Imâm/persona/Califfo all'Imâm/idea/dogma di fede (p. 107) fa dell'Imâm un *simbolo* (p. 108 in n. 28) che garantisce perciò la vita del

sistema (ivi, e cfr. *supra*, p. 1125) e che ora è presente “nell’iğmâ‘ dei fuqahâ’” (p. 109). Ne consegue una identità della metodologia giuridica nell’interpretazione della Legge in entrambe le “ortodossie” (p. 111).

Scarcia divaga molto sul tema, e così gli accade di fare altre osservazioni di notevole interesse, come questa di p. 116: noi abbiamo un’idea “sunnita” del Sunnismo, ma la religione dei Compagni doveva essere altra cosa; del resto il ghuluww si differenzia dal Sunnismo perché trascina in avanti, mantiene aperta l’apertura, tra l’uomo e Dio, che il Sunnismo chiude. Sotto questo profilo, aggiungo io, l’occultamento dell’Imâm opera un’analoga chiusura: e aggiungo anche la cosiddetta “eresia”, con il suo mantenere aperta l’apertura tra l’uomo e Dio, mantiene viva anch’essa un’istanza originaria dell’Islam, la ripetitività della Profezia e l’attesa messianica, che in questo mondo storico resta una tensione mai soddisfacibile, perché il tempo messianico si realizza soltanto come suo inseguimento.

Scarcia fa poi significative affermazioni sullo Shaykhismo e sul Bâbismo, ma su questo tornerò al momento opportuno; concludo rinviando alla sua affermazione che il problema della sovranità nell’Imâmismo è dogmaticamente inconsistente, per l’assenza inevitabile del Sovrano *de jure*, l’Imâm. Sotto questo profilo si può dunque affermare che per l’Imâmismo ogni governo è sempre legittimo e sempre illegittimo, ciò che apre al clero la via per una pragmatica contrattazione col Sovrano: ma non è forse questa la posizione degli ‘ulamâ’ nel dualismo oscillante di Ibn Taymiyya?

Un esempio da manuale della dialettica della quale ho parlato, è costituito dal problema che fu posto, per l’assenza dell’Imâm, dalla necessità di sviluppare una dottrina imâmita del jihâd, problema risolto soltanto all’inizio del XIX secolo per le particolari circostanze che si dettero in occasione della guerra con la Russia. Ne trattano A.K.S. Lambton, *A Nineteenth Century View of Jihâd*, S.I., 32, 1970 e E. Kohlberg, *The Development of the Imâmî Shî‘î Doctrine of Jihâd*, cit. in Bibl. a p. 849. Il problema era questo: in assenza dell’Imâm, chi ha il diritto di proclamare il jihâd? e si pose in concreto quando i Bûyidi dovettero difendersi dai Selgiukidi, sunniti. Nel caso degli Imâmiti infatti, il primo nemico da ricondurre alla giusta fede sono precisamente i Sunniti, definiti come *dâr al-Islâm* contrapposto alla *dâr al-Imâm*; soltanto dopo si dovrà attaccare la *dâr al-kufr*, il dominio degli infedeli. Per Shaykh at-Tûsî che si trovò a vivere l’attacco dei Selgiukidi, la guerra difensiva era comunque lecita; restava da capire chi avrebbe potuto dichiarare una guerra offensiva.

Con Muhaqqiq al-Hillî (1205/6-1277/78) che visse nel periodo Îlkhânide fu formulata la dottrina che il jihâd può essere dichiarato soltanto dal giusto Imâm, tranne il caso di doversi difendere dagli infedeli: ma se l’Imâm non c’è, chi può prendere il suo posto? Quando si costituì lo Stato safavide il problema rimase accantonato, perché i Safavidi poterono arrogarsene il diritto in qualità di (sedicenti) discendenti del 7° Imâm, Mûsâ al-Kâzim, quindi Imâm a loro volta; inoltre essi rappresentavano un potere statale forte, in grado di controllare il clero con una gerarchia di propria nomina. Esso si aprì però con i Qâjâr che non potevano vantare alcuna forma di legittimità e rappresentavano uno Stato debole, non in grado di subordinare il clero come avevano fatto i loro predecessori. Fu allora, in occasione della guerra con la Russia, sostenuta dal clero all’inizio del XIX secolo, che si giunse alla definizione giuridica del caso: in assenza dell’Imâm la decisione è responsabilità e competenza del clero, che dell’Imâm assente è il rappresentante pro-tempore; e i fedeli ne risultano obbligati.

Abbiamo visto sin qui il processo attraverso il quale si formò la Shî‘a duodecimana, sulla quale dovremo tornare a lungo in seguito perché le sue vicende successive, che ne videro l’affermazione in Persia come dottrina dominante, sono altrettanto significative della dialettica ortodossia/eresia. Per ora m’interrompo per raccontare altre vicende, sempre relative a questi complessi intrecci: la nascita contemporanea del Nusayrismo e dell’Ismailismo, che si generarono attorno alla neonata “ortodossia” duodecimana. Le cose più significative sull’Ismailismo sono state già dette in *Ordine celeste e disordini terreni*, e su quelle non mi ripeterò. Inizio piuttosto partendo dal Nusayrismo.

Questa setta così avversata da Ibn Taymiyya ha un’origine interessante, perché ha i propri antecedenti in alcune forme di “estremismo” fiorite attorno al 5° e 6° Imâm; condannate sì, da questi ultimi, ma così vicine alla loro corte da sollevare i dubbi più volte espressi sul comportamento equivoco di quegli Imâm.

La letteratura che precede la nascita del Nusayrismo è stata analizzata da H. Halm, *Das Buch der Schatten*, etc., cit. in Bibl. a p. 817, e, in modo più diffuso, in *Die islamische Gnosis*, cit. in Bibl. a p. 849. Se ne è occupato anche Capezzone, *Il kitâb al-sirât*, etc., cit. in Bibl. a p. 817 (testo pubblicato in *Una nuova fonte per lo studio dell’eterodossia islamica: il kitâb al-sirât attribuito a Mufaddal ibn ‘Umar al-Ğu’fî*, R.S.O., 67, 1993). I testi di riferimento sono costituiti, oltre che dal *kitâb al-sirât*, dal *kitâb al-haft wa ‘l-azilla*, egualmente attribuito a Mufaddal, e dallo *umm al-kitâb*, la cui matrice religiosa è stata oggetto di opinioni difformi, ma si può ritenere riferita, come per gli altri, all’estremismo di natura genericamente khattâbita circolante attorno al 6° Imâm. Gli ultimi due testi furono rinvenuti presso comunità ismailite dell’Asia centrale, ma non sono testi ismailiti; il primo è conosciuto in una copia rinvenuta in Siria, la sua datazione è controversa ma i suoi contenuti rinviano al *kitâb al-haft wa ‘l-azilla*.

Prima di dire qualcosa sulla religione nusayrita, che prende il nome dal sedicente bâb dell’11° Imâm, e che col tempo è sembrata assumere anche aspetti sincretisti, è perciò interessante esaminare alcuni caratteri comuni ai tre testi citati perché se ne può così comprendere la vicinanza all’Ismailismo nei temi cosmogonici

“neoplatonici”: e il radicarsi di questi temi nella Shî’a eversiva che deflagrò attorno alla metà dell’VIII secolo, principalmente con la rivolta di ‘Abdallâh b. Mu‘âwiyya nel 744.

Il complesso delle sette preso in esame da Halm nei due studi sopra citati è caratterizzato da una “gnosi” che ha punti di contatto con l’Ismailismo: cfr. *supra* a p. 202, l’opinione di an-Nawbakhtî, per il quale i Khattâbiti sarebbero all’origine dell’Ismailismo; essi prevedevano tanto la trasmigrazione delle anime quanto l’incarnazione di Dio. Da essi derivarono molti gruppuscoli che, raggruppati sotto il nome di Mukhammisa, “quintuplicanti” o “pentadisti”, avevano come dottrina l’incarnazione di Dio in Maometto, Fâtima, ‘Alî, Hasan e Husayn (d’onde il nome). A sua volta Maometto sarebbe stato preceduto, nel proprio ruolo di incarnazione e Profeta, da Adamo, Noè, Abramo, Mosè e Gesù (*Die islamische Gnosis*, p. 218 sgg.). La vicinanza di questa dottrina con quelle ismailite è evidente, ed è una dottrina che si ritrova -a prescindere dalle varianti- nella dottrina nusayrita insieme ad un’altra, di origine khattâbita, la distinzione di *nâtiq* e *sâmit* (cfr. *supra*, p. 202, p. 210 e p. 234 in n. 300) cosa che viene sottolineata da Bar-Asher e Kofsky, *The Nusayri Doctrine, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817, alla p. 280.

Si deve quindi pensare ad un comune terreno d’incubazione dal quale germogliarono le due dottrine del Nusayrismo e dell’Ismailismo (si ricordi che Ibn Taymiyya le accomunava nella sua fatwâ: cfr. *supra*, p. 1145). Questo comune terreno è certamente quello della Shî’a estremista, secondo una linea che potrebbe tracciarsi dai Khattâbiti ai Mukhammisa e da questi diramarsi nel Nusayrismo e nell’Ismailismo, che tuttavia debbono pensarsi come percorsi indipendenti e separati, nonostante la comune concezione “gnostica” (più genericamente: neoplatonica) di una successione di emanazioni preesistenti in un mondo di pure forme che si materializza in figura storiche. Un ulteriore argomento in tal senso lo si può evincere dal fatto che lo *Umm al-Kitâb*, che rinvia ai Khattâbiti e ai Mukhammisa, ed è considerato letteratura pre-Nusayrita, afferma esplicitamente che i Khattâbiti furono all’origine dell’Ismailismo (Halm, p. 136; Ivanow, cit. in Bibl. a p. 849, p. 440).

Noto per inciso che ciò richiama alla mente la giustezza del polemico articolo di Scarcia (cfr. *supra*, p. 1165) che identifica la “islamicità” degli “eretici” nella tendenza, condivisa con la “ortodossia”, a storicizzare i fondamenti della fede in personaggi storici. Su questa “storicizzazione” si veda anche Bar-Asher e Kofsky, *A Tenth Century, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817, p. 244 in n. 6). Il trattato nusayrita da loro presentato mostra la possibilità per l’iniziato di risalire la catena emanativa sino al livello inferiore del divino, contemplando di lì quello ulteriore. La differenza più evidente è il richiamarsi dell’Ismailismo a 7 Imâm (l’ultimo è Muhammad b. Ismâ‘îl, con ‘Alî fuori dal conto) e il Nusayrismo a 11 Imâm, l’ultimo Hasan al-‘Askarî, del quale Ibn Nusayr si dichiarò bâb. A questa differenza si debbono naturalmente aggiungere le rispettive specificità dottrinali e di percorso iniziatico, che tuttavia non inficiano la sostanziale identità di struttura che le riconduce a quanto maturò nel ghuluww. È bene tuttavia precisare subito che la religione nusayrita fa riferimento a 12 Imâm nel mondo archetipo (cfr. *infra*) ; nel mondo storico viceversa, essendo il figlio di Hasan scomparso in modo misterioso e non avendo egli a sua volta un bâb, alla morte dell’11° Imâm resta soltanto a far da guida il bâb di quest’ultimo.

Una significativa differenza è tuttavia costituita da quanto notano Bar-Asher e Kofsky, *Dogma and Ritual in kitâb al-ma‘ârif by the Nusayri Theologian Abû Sa‘îd b. al-Qâsim al-Tabarânî* (D. 426/1034-1035), Arabica, 52,1, 2005, alle pp. 48-49, già notata da Strothmann, *Esoterische Sonderthemen, etc.*, cit. in Bibl. a p. 818: la possibile divinizzazione di figure storiche che sarebbero incarnazione di Dio, non avviene soltanto per successione genealogica, ma per successione spirituale; un aspetto rivoluzionario che, come nota Strothmann, risale ai Khattâbiti. Su questa discendenza khattâbita Bar-Asher e Kofsky sono concordi (p. 52), ed anche confermano il rapporto delle dottrine di Djâbir b. Yazîd al-Dju‘fî e di Mufaddal, figure eminenti dell’estremismo fiorito attorno al 5° e 6° Imâm, con il futuro Nusayrismo. Essi notano inoltre convergenze dottrinali tra questi ultimi e i Drusi, altro gruppo eretico e antinomico generatosi però nell’ambito dell’Ismailismo (cfr. *infra*).

Nel testo viene infine esaltata la figura di Ibn Nusayr come bâb dell’XI Imâm; tuttavia, come nota Y. Friedman, *Al-Husayn ibn Hamdân al-Khasibî. A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî- ‘Alawî Sect*, S.I., 93, 2001, l’origine della setta non è chiara ed è da ritenersi che essa sia stata fondata, alla morte di Ibn Nusayr, da al-Khasibî (p. 91). Friedman ha un’ipotesi ecumenica per quanto riguarda le dottrine nusayrite: in accordo con quanto sostengono Halm ed altri, la setta avrebbe avuto origine nella Shî’a estremista, ma, considerando la presenza di contaminazioni con altre religioni, ritiene che queste siano entrate a costituire la dottrina più tardi, nell’XI secolo (p. 92). La setta sarebbe stata nota agli eresiografi shî‘iti già al tempo di an-Nawbakhtî con il nome di Namirîti (da Ibn Nusayr al-Namîrî, p. 93).

Al-Khasibî nacque da famiglia shî‘ita forse nell’873 (p. 97) e avrebbe ricevuto i segreti della dottrina da un persiano, al-Jannân, che li aveva ricevuti da Ibn Nusayr e da al-Turbâ‘î (pp. 98-99) nel turbolento periodo dell’occultamento minore, durante il quale molti shî‘iti rifiutarono il ruolo assunto dai suffarâ’. Furono anche gli anni del pericolo qarmata (cfr. *supra*, p. 202 in n. 55; 204 in n. 60; e pp. 211-212, nel testo e in nn. 116 e 118); nonché della condanna, come sospetto tale, di al-Hallâj, e che costarono la prigione anche ad al-Khasibî che predicava la dottrina dell’incarnazione di Dio nell’uomo, un cardine della Shî’a estremista che era costato la condanna ad al-Hallâj. Secondo Friedman, al-Khasibî era attratto dalla figura di Gesù, dal Docetismo, e da una concezione trinitaria della divinità, quale si affermerà poi nella dottrina nusayrita (pp. 100-101). Qui la terza persona sarebbe stato Ibn Nusayr, nella sua qualità di bâb (p. 102).

Al-Khasibî dedicò l'intera vita alla diffusione del Nusayrismo e ne costituì la teologia; in questo senso fu egli il vero fondatore della setta, a partire dal 3° decennio del X secolo (tabella a p. 107) tanto che fu immediatamente incarcerato all'arrivo dei Bûyidi. Egli fu figura carismatica di notevole statura intellettuale, e, quel che sembra interessante, nella sua origine shî'ita egli si proclamava continuatore della "vera" Shî'a: segno che negli ambienti shî'iti il cambiamento duodecimano dovette apparire un *tradimento* della Shî'a.

Certo, se si legge la descrizione dell'affarismo del Banû Nawbakht fatta da Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, cit. in Bibl. a p. 767, Tome 1, p. 436 sgg. in occasione del processo del mistico sûfi nel quale Abû Sahl an-Nawbakhtî ebbe un ruolo (cfr. *supra*, p. 1163); affarismo nel quale sembra fosse immerso tutto l'alto mondo shî'ita ruotante attorno al Califfo (sunnita); si deve pensare ad una forte spaccatura *sociale* interna alla comunità, caratterizzata alla base dal messianismo rivoluzionario così congeniale all'Islam delle origini: ponendosi dal punto di vista delle intelligentie più impegnate un'accusa di tradimento appariva naturale. Del resto, non ci si deve dimenticare che prima di far parte del circolo di Hasan al-'Askarî e di proclamarsene il bâb, Ibn Nusayr era stato un adepto del 10° Imâm, 'Alî al-Hâdî; dunque certi atteggiamenti "estremisti" seguitavano a maturare attorno agli Imâm quietisti, lasciando comprendere quanta dialettica fosse sempre esistita nel mondo shî'ita.

La presenza di un sincretismo cristiano nel Nusayrismo è comunemente ritenuta attendibile, e la esamina Bar-Asher, *Sur les éléments chrétiens, etc.*, cit. in Bibl. a p. 1013, accennando a molteplici contributi dottrinari sui quali sorvolò (quantomeno ovvii quelli musulmani segnalati all'inizio, come se il Nusayrismo non fosse -ma lo è- un'eresia *islamica*). Comprendo bene che questa definizione possa sembrare singolare (il Nusayrismo non ha moschee, i suoi fedeli non rispettano la *pratica* dei vari pilastri dell'Islam, dei quali danno un'interpretazione esoterica) ma si tratta pur sempre di una religiosità discesa da quella islamica, nella cui eterodossia, come ho notato più volte, è comunque presente, più ancora che nelle eterodossie cristiane e giudaiche, dove pure non manca, la tensione al *superamento della Legge*. La "Grande Resurrezione" di Alamût non ne è che un esempio, anche se il più famoso e dottrinalmente significativo; del resto, anche il nome modernamente assunto dalla setta, quello di 'Alawiti, ricorda che essi restano dei divinizzatori di 'Alî.

Tra i prestiti dal Cristianesimo vi sono sia degli elementi celebrativi (ma non è raro -pace Ibn Taymiyya- che l'Islam popolare onori qualche figura e qualche festività cristiana) sia degli elementi dottrinali, questi ultimi sembrano più significativi, perciò ne parlerò dopo aver citato i primi.

Per quanto riguarda le festività occorre subito precisare che esse sono tuttavia prive del loro significato originario. La celebrazione del Natale non meraviglia: nella catena delle incarnazioni divine Gesù è l'antecedente di Maometto e di 'Alî, e Maria è notoriamente comparata a Fâtima; d'altronde nella dottrina iniziatica nusayrita che svela il mistero divino "non c'è differenza essenziale tra le religioni" perché "esse costituiscono una verità unica in forme diverse" (p. 212): questa la si potrebbe anche considerare una evoluzione "liberale" del dettato coranico. Più trasgressivo (per un Musulmano) è viceversa il culto del pane e del vino, ritenuto in rapporto con quello cristiano, nel quale però il vino è definito come la personificazione della realtà divina, cioè di 'Alî, e gli iniziati possono berne (p. 213). Il vino comunque, sia detto per inciso, ha un valore simbolico potente e universale: basti pensare alla sua centralità in tutta la poesia mistica islamica, persiana in particolare; tralascio poi i dubbi sulla sua reale proibizione -ancorché quasi universalmente accettata- all'interno dello stesso Islam, anche sunnita. I Nusayriti festeggiano inoltre l'Epifania come festa di Giovanni Battista, come "festa del Battesimo"; la festa di san Giovanni Crisostomo, quella di Maria Maddalena, etc. (p. 209).

Veniamo ora agli aspetti dottrinali, che sono importanti anche perché, lo abbiamo visto parlando di al-Khasibî, essi rappresentano un momento originario del Nusayrismo. Su questo aspetto si veda anche Bar-Asher -Kofsky, *The Theology of kitâb al-usûs, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817. La dottrina della Trinità, nota Bar-Asher, *Sur les éléments, etc.*, cit., p. 191, si trova infatti già negli scritti del X secolo. La divinità (*ma'nâ*, qui tradotto con "essenza" ma anche "significato", "senso", come traducono Moosa e Guyard, citt. *infra*) equivalente al *lógos* giovanneo, emana le altre due figure "trinitarie", il Nome (*ism*) detto anche il "Velo" (*hijâb*) perché dissimula il mistero ai non iniziati; il terzo elemento è il *bâb*, la Porta attraverso deve passare chi merita l'accesso ai segreti divini. Questa teofania trinitaria è però ciclica, come la Profezia, e si rivela sette volte nella storia (p. 192). Un tratto "ismailita" di questa trinità è che l'aspetto esteriore del *ma'nâ* è eguale a quello interiore dello *ism*, il cui aspetto esteriore è uguale a quello interiore del *bâb*, ciò che crea una catena iniziatica di salita ai gradi superiori della conoscenza.

In *A Tenth Century Nusayrî Treatise, etc.*, cit. in Bibl. a p. 817, Bar-Asher e Kofsky, a p. 244 in n. 6, ricordano che la "Trinità" è l'elemento motore della Creazione (per emanazione) che inizia con la creazione di 5 *aytâm* (pl. di *yatîm*, "incomparabile", "unico", ma anche "orfano", come traduce infatti Guyard e anche Halm, *Kosmologie und Heilslehre, etc.*, cit. in Bibl. a p. 760: cfr. p. 165: orfano è l'Imâm, perché diventa tale quando scompare l'Imâm precedente che lo ha nominato suo successore). I loro nomi sono quelli di 5 Compagni che sostennero 'Alî; essi sono i governatori dei cieli e degli astri. La dottrina fa riferimento al trattato del XIII secolo presentato da Bar-Asher e Kofsky, *The Nusayrî Doctrine, etc.* cit., che è per l'appunto il *Kitâb al-usûs*. Questa Trinità sembra però avere poco in comune con quella cristiana, a parte essere rigidamente monarchiana. A questo mondo evocato, luminoso, di pure forme, appartenevano anche le anime dei Nusayriti, secondo una gnosi che è già presente nel *Kitâb al-haft wa 'l-azilla* (Libro dei 7 e delle ombre: i 7 sono i 7 "Adamo", creati come forme e incarnati in corpi di luce, poi in corpi materiali per la loro ribellione: cfr. *Die islamische Gnosis*, pp.

256-264). Analogamente, un peccato di ribellione fece precipitare i prototipi dei Nusayriti in questo mondo (cfr. Bar-Asher - Kofsky, *L'ascension céleste, etc.*, cit in Bibl. a p. 817).

La catena iniziatica bâb↔ism↔ma'nâ, con il duplice volto interiore/esteriore (duplicità caratteristica nell'emanatismo neoplatonico) del bâb e dell'ism, rappresenta dunque la via della conoscenza che riconduce il fedele alla contemplazione del mâ'nâ: e conoscere il "senso", il bâtin, significa *essere liberati dalla Legge*, ciò che rappresenta, come in tutte le gnosi, il compimento della reintegrazione nel mondo delle origini. Questo è un viaggio iniziatico di ritorno alle proprie origini celesti; in questa prospettiva il viaggio notturno del Profeta dalla moschea sacra (*al-masjid al-harâm*) della Mecca alla moschea lontana (*al-masjid al-aqsâ*) di Gerusalemme è interpretato esotericamente come il viaggio iniziatico del primo yatîm che risale sino al mâ'nâ (*L'ascension, etc.*, cit., p. 146).

Quanto all'origine shî'ita della dottrina, essa si legge chiaramente nella personificazione e nella storicizzazione della "Trinità" (si ricordino le osservazioni di Scarcia): il mâ'nâ è 'Alî, lo ism è Maometto e il bâb è Salmân al-farsî o Salmân Pâk ("il persiano", ovvero "il perfetto", "il puro". sulla sua figura cfr. *supra*, p. 225 in n. 228 e p. 234 in n. 300; sulle similitudini che qui appaiono con la dottrina ismailita cfr. p. 236; sulla sua consistenza come figura dottrinale cfr. p. 814. Egli rappresenta comunque il primo gradino delle vie iniziatiche: cfr. Massignon, *Salmân Pâk*, cit. in Bibl. a p. 767).

La "Trinità" citata non è tuttavia che la 7^a e ultima di una serie di "Trinità" apparse sulla terra dai tempi del primo Profeta, Adamo, che ebbe come mâ'nâ Abele e come bâb Gabriele; quanto al 6° Profeta, Gesù, egli ebbe come mâ'nâ Simone detto Pietro. I ruoli corrispondono infatti a quelli del nâtiq, del "parlante" e del sâmit, il "silenzioso", che è colui che addita il senso nascosto della Profezia (lo schema della serie completa in Moosa, cit. *infra*, p. 312). Si noti che la concezione essenziale delle dottrine esposte, a prescindere dalla ciclicità simbolica introdotta e da uno schema ontologico/cosmogonico che si va configurando come "neoplatonico", non si discosta dai capisaldi dottrinali dell'estremismo segnalati da an-Nawbakhtî e concisamente riportati in *Ordine celeste e disordini terreni*: ulteriore indizio di una progressiva strutturazione dell'atteggiamento shî'ita lungo percorsi abbandonati con la nascita dei Duodecimani.

Due trattazioni organiche ed esaurienti sul Nusayrismo si trovano in M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse, Un. Press, 1988 e nel recente Y. Friedman, *The Nusayrîs-'Alawîs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2010. Il testo di Moosa è un testo più comprensivo che affronta anche aspetti generali dell'estremismo shî'ita, tutto fondato sulla divinizzazione di 'Alî; su di esso tornerò quindi in seguito, limitandomi qui ad esaminare ciò che concerne specificamente il Nusayrismo. Lo affronto ora per primo nella stessa ottica con la quale riferisco dell'altro: fornire uno schema generale e limitato all'essenziale della religione nusayrita, senza entrare nei suoi complessi dettagli dottrinali ma tentando piuttosto di ricavarne il significato spirituale e sociale di ciò che essa ri-vela, mostra e nasconde al tempo stesso: perché i miti, che al superficiale sguardo razionalista sembrano trascurabili insensatezze, possono dirci molto, se ci si sofferma a riflettere sulle eterne aspirazioni dell'uomo.

La religione nusayrita (Moosa, p. 311 sgg.) è fondata, come ho già detto, sulla settuplice manifestazione di Dio nell'uomo, l'ultima con 'Alî, ogni volta in forma trinitaria, l'ultima con Maometto come ism e Salmân come bâb. Il 7 è notoriamente un simbolo universale, come il 12, e ricorre in molti modi nel mito nusayrita, analogamente a quanto accade per i Drusi (usciti, come "eresia" dell'Ismailismo fâtimide). Moosa nota le molte similitudini tra le due religioni, qui vorrei però sottolinearne quello che mi sembra l'essenziale: entrambe hanno a cardine la ripetitività della Profezia come ripetuta manifestazione di Dio nell'uomo; e quel che sembra più importante (p. 318) è che *Dio è il prototipo dell'uomo*, è, insomma, *l'uomo perfetto*. Questo aspetto comune alle eresie "neoplatoniche" l'ho già segnalato tante volte: nasconde la grande tensione della marginalità verso un proprio ruolo utopico, negato dalla realtà di una storia fatta da chi ne ha il potere, tensione ideologicamente/religiosamente fondata sull'eguaglianza del rapporto dell'uomo con Dio presente nel messaggio testamentario e che, dinnanzi alle dure gerarchie del mondo, si trasforma in autoelezione dei marginali al ruolo di "perfetti". C'è una radice sociale in ogni gnosi, e questa è ancora più forte nell'Islam, che già alle origini nacque dagli emarginati delle due "ortodossie".

Moosa entra poi in una serie di dettagli sui quali sorvolo, che mettono tra l'altro in luce ulteriori analogie con i Drusi. Molte sono le similitudini da lui notate tra le due religioni, come, ad esempio, l'uso del termine "mâ'nâ" per la più alta manifestazione della "Trinità" (ricordo ancora che questa ha poco o nulla a che vedere con quella cristiana). Moosa insiste molto sul carattere "persiano" del Nusayrismo, argomento che abbiamo già visto essere controvertibile e controverso nel suo fondamento, se si pensa che 'Alî, quando ancora non era divinizzato, era stato il rappresentante dell'Islam originario dei muhâjirûn e dei qussâs contro il ritorno di forme di potere tribale pre-islamiche. Sotto questo aspetto egli può quindi essere considerato il simbolico rappresentante dell'Islam archetipo, certamente importante per un popolo convertito, quale quello persiano, i cui interessi sono egualmente antitetici rispetto al particolarismo tribale arabo e al ritorno dei poteri pre-islamici dei conquistatori arabi. È naturale perciò che i convertiti siano parte rilevante di una dialettica ideologica peraltro tutta interna all'Islam, indipendentemente da contributi occasionali e strumentali estratti da tradizioni non arabe e non islamiche.

A mio avviso occorre far attenzione a non cadere nella logica degli eresiologi, come nel caso di Ibn Hazm citato da Moosa a p. 411, secondo il quale "l'eresia shî'ita è persiana" cioè viene "dall'esterno". Si perde

così di vista sia il fatto che una religione è un sistema simbolico, sia il fatto che questo sistema fonda una società; che un sistema simbolico è aperto, per sua natura, a molteplici letture; e che una società è un luogo di contrastanti interessi. Perciò non v'è ragione di considerare "non islamico" (o "non cristiano", come nel caso degli eresiologi della Chiesa) un esito religioso, che nasce *all'interno di una cultura e di una società ben precise* -nel presente caso, musulmane- soltanto perché, ricorrendo a tradizioni che vi hanno comunque diritto d'asilo in quanto ne definiscono la realtà *vernacolare* (cfr. *supra*, p. 814) generano una religiosità non coincidente con il corpus dottrinale del clero "ortodosso", della "ufficialità" religiosa testuale.

La O' Connor, cit. in Bibl. a p. 818, per la sua approfondita ricerca sulla genesi del pensiero djâbiriano e alchemico in generale all'interno dell'Islam, ha parlato della religiosità vernacolare in termini di "espressione creativa individuale di credenza religiosa" (p. 187 in n. 3); ha inoltre affermato che lo stesso Corano poteva essere oggetto di questa creatività vernacolare (p. 288; p. 312; p. 314). Alle pp. 321-322 in n. 5 ha poi sottolineato l'errore di contrapporre, *nello studio dell'Islam*, l'Islam "normativo" alla realtà della pratica effettiva dei credenti e alla loro "creatività vernacolare", in particolare ai suoi esiti magici; aggiungo io: ed esoterici. La O' Connor ha anche dedicato particolare attenzione alla diffusa pratica della *mistica delle lettere*: ce ne dovremo ricordare *infra* quando si parlerà dell'Hurûfismo.

Una religione è dunque molto di più della ristretta accezione rappresentata dai suoi aspetti normativi; nel nostro caso quindi anche il Nusayrismo (senza moschee) è Islam, per il semplice motivo che l'Islam, nella sua variegata molteplicità, ne è la culla: e non sarebbe pensabile immaginarlo altrove, anche perché gli elementi maturati all'esterno vi appaiono inseriti entro un contesto che è comunque *islamico*. Le "eresie" dell'Islam non possono quindi essere liquidate come "non islamiche" semplicemente invocando le "influenze" venute "dall'esterno". Tutto ciò è rilevante nell'ambito dell'indagine che qui si conduce, perché le tensioni che generano queste "eresie" -lo abbiamo visto nel caso della Shi'a "estremista" dalla quale, dai Khattâbiti ai Mukhammisa, discende il Nusayrismo- hanno connessioni con problemi sociali: in questi dunque si riflettono le stesse tensioni che generarono l'Islam e che nell'Islam sono rimaste vive *in ambito religioso*, senza cioè subire il processo di secolarizzazione che ha riguardato l'Occidente a partire dal XVI-XVII secolo.

Tornando a Moosa, trovo quindi significative le opinioni di vari osservatori musulmani da lui citate alle pp. 415-416, che vedono nel Nusayrismo un'espressione *comunque islamica*, ancorché ereticale: certamente, la loro sensibilità al *proprio* mondo religioso mi sembra un termometro ben più attendibile delle categorizzazioni accademiche in cerca, *per analogie più che per fatti documentati*, di ipotetiche "influenze".

Moosa descrive molti altri aspetti della religione nusayrita; qui mi limito a ricordarne soltanto alcuni, come, ad esempio, la concezione che a ciascuno degli Imâm dovesse unirsi un bâb come suo erede in grado di fornire l'interpretazione allegorica della dottrina: figura leggendaria il primo (Salmân bâb di 'Alî) storicamente interessanti altre, come Djâbir ibn Yazid al Djû'fî, bâb del 6° Imâm; Mufaddal ibn 'Umar al-Djû'fî, bâb dell'8° e Muhammad ibn Mufaddal ibn 'Umar al-Djû'fî, bâb del 9°, che mostrano le tappe della formazione dottrinale del Nusayrismo dal ghuluww (cfr. Moosa, p. 407). A questi personaggi seguono poi, coerentemente, i protagonisti specifici del Nusayrismo.

Caratteristica fondamentale ("gnostica") del Nusayrismo è la contrapposizione del "piccolo" mondo terreno (*al-'alam al-sagîr al-turâbî*) al grande mondo luminoso (*al-'alam al-kabîr al-nûrânî*) che ne è il modello archetipo e nel quale preesistono, come figure luminose, i 12 Imâm (una credenza che è comune ai Duodecimani, nota Moosa a p. 353); in questo mondo preesistevano, come luci, anche i Nusayriti, in qualità di aytâm. Essi sono dunque degli "eletti" che giungeranno alla conoscenza in questo mondo attraverso la sequenza delle iniziazioni che caratterizzano la religione nusayrita; quanto al ruolo della luce, generico simbolo di conoscenza, esso è posto da Moosa in relazione con la teosofia illuminativa di Sohrawardî e con il Neoplatonismo (p. 375).

Un importante tratto caratteristico del Nusayrismo, già presente nel ghuluww perché ha un antecedente negli Harithiti e nel ribellismo coagulatosi attorno ad 'Abdallâh b. Mu'âwiyya nel 744 (cfr. *supra* p. 200; si veda poi p. 201 per i molti antecedenti dottrinali del Nusayrismo presenti attorno alla metà dell'VIII secolo attorno alla ribellione di 'Abdallâh) è la dottrina della trasmigrazione delle anime, peraltro caposaldo di tutto il ghuluww della seconda metà dell'VIII secolo e della prima metà del IX, momento che precede il grande distacco dei Duodecimani. In questo estremismo maturato nel corso della crisi omeyyade e come prodromo alla rivoluzione 'abbâside guidata da Abû Muslim, maturarono infatti, in un pulviscolo di sette (Mansûriti, Muğiriti, Harithiti, etc., detti in generale anche Janâhiti dal soprannome del nonno di 'Abdallâh b. Mu'âwiyya) le dottrine che si troveranno poi nei Nusayriti: reincarnazione dello Spirito, metensomatosi (anche dall'uomo verso un animale) conoscenza dell'Imâm come liberazione dalla Legge: cfr. W.F. Tucker, *'Abdallâh ibn Mu'âwiyya and the Janâhiyya*, S.I., 51, 1980.

A proposito di quest'ultimo riferimento, non posso che tornare alle generiche osservazioni fatte ivi in n. 43, trasferendo ai Nusayriti quanto rilevato in tanti altri luoghi con riferimento ad un aspetto "gnostico" di queste dottrine. I Nusayriti infatti, non soltanto ignorano la letteralità dei pilastri dell'Islam, quali le cinque preghiere (non hanno neppure moschee) o il pellegrinaggio alla Mecca: essi interpretano quei pilastri allegoricamente ritenendo che il percorso iniziatico conduca ad un "Paradiso" che altro non è che la conoscenza dell'Imâm. La *conoscenza interiore*, quindi, non la *pratica della Legge*, costituisce la via della salvezza. A ben riflettere, il compimento di questa via iniziatica è l'equivalente della Grande Resurrezione di Alamût, è il sogno

di tutti coloro che credono che il mondo sia e possa essere “altro” da ciò che appare nella storia: storia di sofferenza, per loro. Ma non c’era questo sogno a monte dell’Islam? siamo certi che l’Islam non sia qualcosa di più complesso di una semplice “ortodossia” sunnita? Così come il Cristianesimo d’occidente è ormai qualcosa che riguarda anche i non credenti, purché si analizzi senza pregiudizi il percorso che portò alla secolarizzazione.

Vengo ora al testo di Friedman che, avvalendosi delle più recenti conoscenze sui Nusayriti, può offrire una lettura organica della loro religione (tralascio le pagine relative alla loro storia). In effetti la sua esposizione, oltre ad essere molto dettagliata ha il pregio dell’agevole lettura. In particolare viene ricostruito nella sua progressività il processo emanativo che struttura l’ontologia e la cosmogonia nusayrite, anche se la ricostruzione delle strutture cui dà luogo fornisce l’impressione di un sistema compiutamente elaborato entro una logica “filosofica” analoga a quella dei sistemi ismailiti più evoluti. Non per nulla Friedman insiste molto sul “neoplatonismo” della religione nusayrita, il che è giusto: ma vorrei ricordare che nella sommaria esposizione dell’Ismailismo fatta in *Ordine celeste e disordini terreni*, si dava conto di come l’Ismailismo progredì sul piano “filosofico” (o teosofico) rispetto alle primitive formulazioni, grazie al successivo contributo teorico e sistematico di pensatori “attrezzati” allo scopo; ciò che, al livello delle conoscenze, non sembra il caso del Nusayrismo, ancorato all’immaginario “gnostico”.

Friedman introduce dunque considerazioni che, sul fondamento dei testi nusayriti, prospettano un’ontologia articolata sui due livelli del mondo delle forme e del mondo materiale. Alle pp. 81-83 (e ancora *passim*) Friedman sottolinea l’erroneità di considerare le figure degli Imâm e degli altri protagonisti terreni dell’epifania divina come *incarnazione* di Dio nell’uomo. La loro dottrina non ha nulla a che vedere con quella relativa alla figura di Cristo, perché i Nusayriti professano un sicuro Docetismo. Ciò significa che il divino *non si incarna, ma appare* in una forma umana *illusoria*, perché questo è l’unico modo che gli consente di rivelarsi all’uomo. Circa l’origine di questo Docetismo, Friedman avanza l’ipotesi di un prestito del Manicheismo persiano, ma è forse il caso di ricordare che il Docetismo appartiene esplicitamente già al Corano, in rapporto alla crocifissione di Gesù (*Cor.*, 4, 157).

Friedman tiene anche molto a sottolineare l’inesistenza di certi presunti “prestiti” dal Cristianesimo (“ingannevoli”, p. 225) mentre ritiene sia stata trascurata l’ipotesi di un apporto giudaico (ivi) e insiste più volte su un possibile sottofondo “persiano” (manicheo/zoroastriano) nella dottrina nusayrita; soprattutto vi vede l’evidenza di un apporto “greco” sotto forma di filosofia neoplatonica, col risultato di accostare fortemente Nusayrismo e Ismailismo. Su ciò, come ho detto, ho qualche riserva, perché non mi sembra di scorgere, come per l’Ismailismo, nulla di paragonabile a quel massiccio e documentato apporto filosofico che sorregge l’Ismailismo nelle sue forme mature.

Certamente, v’è però da rilevare che le due dottrine sembrano nascere nelle medesime circostanze e nel medesimo ambiente, e che l’Ismailismo impiegò qualche tempo per strutturarsi su un fondamento più filosoficamente e meno genericamente neoplatonico; per questa ragione una differenza importante tra i due percorsi potrebbe ipotizzarsi nella situazione sempre marginale (in termini economici, politici, geografici e di componente sociale) che afflisce il Nusayrismo. Entrambe le dottrine rappresentano comunque una risposta alla scomparsa dell’Imâm, utilizzata in modo così funzionale al rappèl à l’ordre da parte dei notabili che diedero vita alla svolta duodecimana.

La parte del testo più interessante ai fini di questa indagine, sulla quale perciò intendo soffermarmi, è costituita dagli ultimi due capitoli, dedicati alla collocazione del Nusayrismo in rapporto alla Shî’a (e al Sunnismo) e dalle Conclusioni. Inizio dal primo argomento.

Friedman, esaminando la letteratura eresiologica shî’ita, non può fare a meno di notare che, nonostante le condanne, i Nusayriti non sono mai ritenuti estranei alla comunità islamica (p. 183); e che, d’altronde, l’ambiguità imâmica non è limitata al rapporto con loro, ma riguarda i rapporti con tutto il ghuluww (ivi). Secondo Friedman (p. 185) “La spiegazione di questa strana ambivalenza sembra essere la coscienza degli studiosi imâmici che i ghulât, da loro respinti come eretici dopo l’occultamento, erano stati i principali elaboratori delle idee teologiche della Shî’a, come l’obbligo di maledire i primi tre Califfi e i Compagni che respinsero ‘Alî, la credenza in una luce divina trasmessa dall’Imâm al suo successore, e quella del ritorno dell’Imâm alla Fine dei Tempi (*radj’a*). Tutte queste credenze furono originariamente considerate ghuluww, ma furono poi adottate dalla Shî’a ortodossa. Alcune credenze dei ghulât furono respinte, ma preservate in alcuni circoli che poi divennero sette mistiche, come lo Shaykhismo e i Bahâ’î nella Persia del XIX secolo”.

Friedman abbraccia pienamente l’opinione di Moezzi, secondo il quale (*Le guide divin, etc.*, cit.) la Shî’a era costituita da un “circolo interno” e da un “circolo esterno”; il secondo non troppo lontano dal Sunnismo, ma il primo vicino all’Imâm, del quale condivideva la conoscenza mistica (p. 185). Se qualcuno rivelava questi segreti, veniva condannato dall’Imâm: non per ciò che aveva detto, ma perché aveva violato un segreto coperto dalla *taqiyya* (dissimulazione). La cosa è detta apertamente così nello *Umm al kitâb* (cfr. *Die islamische Gnosis*, p. 135) per quanto riguarda la condanna comminata da ‘Alî ad ‘Abdallâh ibn Sabâ’.

Friedman ne conclude (p. 186) che i ghulât costituivano un gruppo marginale, ma anche il gruppo dei fedeli più vicini all’Imâm. Dopo la ghayba, il “circolo interno” rimase però privo di una propria legittimazione, e il suo ruolo nella creazione della teologia divenne inutile e controproducente nei confronti di un Sunnismo pronto alla persecuzione della Shî’a. Per questa ragione tuttavia una parte della Shî’a fu relativamente indulgente nei confronti dei Nusayriti, e considerarli *comunque* dei *Musulmani* shî’iti fu una scelta che tornò anche utile,

così come è utile ora (Friedman allude evidentemente al rapporto tra l'Iran khomeynista e il regime 'alawita siriano).

Personalmente ritengo non soltanto interessanti, ma anche fondate e convincenti le ipotesi di Moezzi e Friedman, anche pensando alle differenti ottiche con le quali Arjomand e Massignon hanno guardato al ruolo e alla politica dei maggioranti shī'iti nei decenni dei suffarā': certamente il *silenzio sigillato* di un Imām in occultamento *e tuttavia esistente*, perciò *ostativo di altre catene di trasmissione* non patrilineare (come avrebbero voluto i sostenitori di Dja'far : non tutti infatti concordavano sull'obbligo della patrilinearità) consentiva ai maggioranti di mettere in atto una svolta dottrinale che li ponesse, con i propri seguaci, nell'ambito della "rispettabilità" come uomini d'ordine. Una soluzione "geniale", come la definisce a p. 16 Cahen, cit. in Bibl. a p. 750, sottolineando il contrasto di interessi tra i notabili e i ceti umili della Shī'a imāmīta.

La lettura esoterica della religione è sempre esistita, nell'Islam come altrove; ma, come altrove, anche nell'Islam si presentava foriera di percorsi istituzionalmente imprevedibili e incerti, contrari per natura all'ordine consolidato; perciò per la Shī'a duodecimana si presentò il problema di mettere alla porta compagni di viaggio scomodi. La posizione sunnita fu, viceversa, sempre di condanna; Friedman tratta l'argomento esponendo e discutendo a lungo la fatwā di Ibn Taymiyya (cfr. *supra*, p. 1141) sottolineando sì, la scorretta sovrapposizione di Nusayriti e Ismailiti, ma anche i ragionevoli fondamenti dell'errore nella vicinanza geografica dei due gruppi e nei reciproci buoni rapporti (p. 191). Nonostante le pesanti accuse di miscredenza rivolte loro, nota Friedman che l'atteggiamento di Ibn Taymiyya non trovò eco in quello di altri esponenti sunniti (p. 197). Secondo Friedman (p. 198) il punto è che l'attacco di Ibn Taymiyya ai Nusayriti è concepito nell'ambito di un attacco generale contro tutta la Shī'a, accusata di essere la porta d'ingresso di tutte le eresie nell'Islam.

Va da sé che questa è una posizione sunnita/hanbalita articolata nella logica di che accomuna tutte le "ortodossie": non soltanto erigersi a uniche interpreti e garanti di un Messaggio che tuttavia contiene in sé molteplici possibili letture, ma anche, conseguentemente, negare il carattere tutto interno al Messaggio di questa molteplicità, associando l'eterodossia alla "infiltrazione"; come sempre, come in ogni logica razionalista, il Male è "alterità", viene dall'esterno, è un disordine etico e della Ragione, tanto evidente quanto misterioso nella sua natura. Lo abbiamo già notato, il Razionalismo porta al dualismo che, non potendo essere istituzionalizzato nell'ontologia dei monoteismi, si specchia sul dissenziente come dualismo etico e antropologico, contrassegnato dalla "sragione".

Friedman fa tuttavia alcune interessanti osservazioni che vanno più al concreto rispetto ad una interpretazione puramente ideologica della fatwā' o all'annotazione delle sue evidenti confusioni in materia di dottrine. A p. 190, rifacendosi alla versione originale della fatwā' pubblicata da M.S. Guyard, *Le fatwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosayris publié pour la première fois avec une traduction nouvelle*, J.A., 18, 1871, (che egli ritraduce alle pp. 299-309 perché la ritiene versione originale di un testo alterato nelle edizioni successive) nota che le accuse teologiche che accomunano varie dottrine (Mulhāida, cioè "eretici", Ismailiti, Qarmati, Bâtiniti, Nusayriti, Khurramiti, Muhammadarāh) e il fatto che nel testo vengano inoltre nominati, subito dopo (p. 190 del testo di Guyard) gli Ikhwān as-Safā' lasciano intendere che la fatwā' di Ibn Taymiyya sia focalizzata alla denuncia dell'Ismailismo.

Nel testo sono inoltre insistenti le accuse contro gli effetti nefasti generati nell'Islam dalle infiltrazioni della filosofia greca e della religiosità persiana; aggiungo che trovo significativi anche i riferimenti a Khurramiti e Muhammadarāh (i vestiti di rosso) per i quali cfr. *supra* la p. 206 con le relative note: siamo a fenomeni che risalgono ai tempi di al-Muqanna', postumi delle rivolte di Abū Muslim e dei Janāhiyya ricordati da Tucker, cioè al momento topico dell'esplosione, anche dottrinale, dei ghulāt. Ibn Taymiyya, "confusioni" a parte, sembra avere le idee *politicamente* chiare.

Se mi è consentito infatti tornare su un'osservazione generale che formulai già parlando dell'eresiografia cristiana antignostica, può accadere talvolta agli Accademici di cadere nella trappola della "dissimulazione" degli eresiologi, e di scambiare questi ultimi per accademici imprecisi e male informati: laddove essi sono, al contrario, *abili e ben informati politici*. Politico è infatti il significato di quell'apparente confusione dottrinale, perché ha di mira, negli "eretici" di ogni ordine e grado, la comune linea di opposizione alla normativa e i suoi temuti effetti. La "dissimulazione" degli eresiologi consiste dunque nel presentarsi come "dottori" mentre agiscono da politici: d'altronde i due momenti non sono separabili in un pensare che non è indipendente dal "luogo" nel quale si pensa.

Gli aspetti politici (e anche strategico-militari) non sono infatti assenti nella fatwā, attenta alla collocazione geografica e alle scelte di campo dei Nusayriti, nonché al loro ribellismo (ci fu una rivolta nel 1317); ma soprattutto alla loro inaffidabilità, derivante dall'uso della dissimulazione da parte dei gruppi shī'iti minoritari, indispensabile forma di sopravvivenza nell'ambiente sunnita, ostile. Questi aspetti politici della fatwā di Ibn Taymiyya, come anche la funzionalità della fatwā stessa alla politica dei Mamelucchi sono ben notati da Friedman, che nota anche (p. 191) una comunque indubbia comune radice di Nusayrismo e Ismailismo.

Nelle sue Conclusioni, Friedman tenta comunque un'individuazione degli apporti che, a suo avviso, influiscono dall'esterno sulla religiosità nusayrita. Egli sostiene (p. 234) che le "componenti" neoplatoniche, iraniche, cristiane e giudaiche non sono il risultato di una "influenza", ma di un lungo processo di infiltrazioni nell'Islam, in particolare nel misticismo shī'ita, e cita espressamente il mitico Djābir ibn Hayyān, cioè il "padre" dei "moderni" sviluppi dell'alchimia: argomento che questo testo ha affrontato a lungo e al quale rinvio, anche

per quanto concerne la collocazione storico-sociale del corpus djâbiriano (VIII-X secolo) e di quel che ne seguì, cioè gli Ikhwân as-Safâ'.

Ricordo, per inciso, che l'alchimia è da considerarsi come una *religione alternativa*, non già una pseudoscienza, come si sostenne a lungo; e che l'alchimia, nel mondo islamico, fu la ricerca dell'Imâm *fuori* da una linea dinastica (specialmente quando scomparve) e *dentro* un percorso iniziatico. Friedman ritiene che la vera struttura del Nusayrismo sia gnostico/neoplatonica, mentre gli elementi giudaici, cristiani e zoroastriani sono puramente decorativi e marginali (p. 234): prestati fuori contesto, quindi, come accade alla riflessione islamica che anche in questo, aggiungo io, rivela di essere *islamica*. Il "prestito", da Apocrifi e Pseudepigrافی, è una pratica diffusa nello stesso Corano.

Quanto islamico sia il Nusayrismo, lo mostra poi la sua storia nel XX secolo, dopo la prima Guerra mondiale, la fine dell'Impero Ottomano e il mandato francese. Si è assistito infatti a un progressivo riavvicinamento dei Nusayriti, che hanno cambiato il proprio nome in quello di 'Alawiti, alla Shî'a duodecimana; e il riavvicinamento è stato reciproco. Tuttavia la loro condizione di minoranza in ambiente sunnita apertamente ostile, ha fatto propendere le loro intelligenze verso un'adesione al Ba'ath, il partito del nazionalismo laico che li portò al potere (cfr. K.M. Firro, cit. in Bibl. a p. 848).

Per quanto si è sin qui detto, il Nusayrismo e l'Ismailismo avrebbero dunque una comune radice, almeno così si può pensare dalle sostanziali analogie ontologiche e cosmogoniche, e dalla comune divinizzazione della figura dell'Imâm: aspetto, quest'ultimo, tuttavia universale nelle eterodossie che discendono dalla Shî'a, il "partito" di 'Alî. "Comune radice" è tuttavia affermazione la cui attendibilità va indagata per accertarne il campo di validità e gli eventuali limiti: lo farò qui di seguito riprendendo il filo da quanto esposto *supra* alle pp. 210-238, con una avvertenza: non tornerò sulle cosmogonie neoplatoniche già indagate attraverso il grande lavoro di Halm (*Kosmologie und Heilslehre, etc.*, cit. in Bibl. a p. 760) e la succinta esposizione di alcuni testi "filosofici" che sistematizzarono la dottrina. M'interessa piuttosto indagare alcuni aspetti storici, là accennati del tutto fuggacemente, che danno un senso a ciò che in questa rassegna si intende accertare, la continuità e la coerenza di un certo sviluppo, vista attraverso il comune ceppo dal quale si dipartono i vari orientamenti, apparentemente anche opposti (e sovente bellicosamente contrapposti) ma di fatto ciascuno teso a realizzare a modo suo l'obbiettivo da sempre inscritto nelle origini. Una crescita *organica*, nel corso della quale *nascono* anche le cosiddette "ortodossie", maggioritarie e vincenti per effetto di storiche contingenze.

Il punto primario dell'interesse è dunque nell'*origine* dell'Ismailismo con le sue versioni iniziali, i Qarmati e i Fâtimidi, i primi destinati ad estinguersi nell'arco di due secoli, i secondi a durare poco di più, ma destinati a dar vita alla setta dei Drusi, tuttora esistente; allo scisma Nizârîta di Alamût dal quale deriva l'Ismailismo tuttora esistente e diffuso, quello dei Koja che fa capo all'Agha Khân; e allo scisma Tayyibita dello Yemen, anch'esso con qualche sopravvivenza nei Bohra. Naturalmente, come appare chiaro già dalla citata esposizione delle pp. 210-238, l'Ismailismo nizârîta di Alamût rappresentò il più interessante e audace (e intimamente coerente) sviluppo dottrinale, sicché ad esso deve essere principalmente rivolto lo sguardo.

In loc. cit., avevo anche ricordato che le origini del fenomeno sono quanto mai oscure: ai Qarmati che attendevano l'imminente comparsa del Mahdî nella persona di Muhammad b. Ismâ'il, fa riferimento an-Nawbakhtî (cfr. *supra*, p. 210) ma è significativo che di essi non si sappia nulla prima dell'875 e della loro prima rivolta nell'890; quanto all'origine dei Fâtimidi, si è sempre parlato di una "scissione" di 'Ubayd ('Abdallâh al-Mahdî) sedicente discendente dagli 'Alîdi, nell'899: naturalmente quest'ultimo aveva idee diverse su chi fosse il Mahdî, e i suoi discendenti dovettero poi elaborare cicli cosmici assai complessi per assicurare una Fine dei Tempi meno immediata, tale da non interferire con la loro terrena gestione, pur garantendone la certezza (sulla quale si fondava il loro regno) entro un processo cosmico del quale essi avrebbero rappresentato l'ultima manifestazione. Credo di aver affermato già altrove che il loro regno fu dunque un ossimoro: garantire l'ordine del mondo nella storia -necessariamente tramite l'esercizio del potere- annunciandone tuttavia la fine (del mondo storico, conseguentemente anche del loro potere).

Poiché tuttavia nulla si sa, di Qarmati e Fâtimidi, prima della loro apparizione alla fine del IX secolo, nulla anche si sa sulla natura della loro "scissione": qui le testimonianze sono diverse e val la pena di affrontarle, non perché se ne possa trarre qualche decisivo chiarimento, ma perché si illumina un po' meglio il clima di quei decenni. In quel momento sembra infatti generarsi realmente il movimento, non nel secolo precedente e nella crisi della successione a Dja'far, quando alcuni ritennero Imâm il pre-morto Ismâ'il, e, per successione patrilineare, il di lui figlio Muhammad, il Mahdî dei Qarmati. È appena il caso di ricordare che stiamo parlando dei decenni nei quali nasce il Nusayrismo, da un "ghuluww" che non ha motivo di incanalarsi nella istituzionalizzazione duodecimana perseguita dai notabili shî'iti.

Seguo perciò la ricostruzione di M. Brett, *The Rise of the Fatimids*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2001, indipendentemente dalla sua opinione sulla presunta scissione dei Fâtimidi dai Qarmati (Y. Marquet, *La reponse ismailienne au schisme qarmate*, Arabica 45, 1998, sostiene l'opinione opposta: furono i Qarmati a scindersi) da lui negata perché egli considera i due movimenti indipendenti sin dall'origine. Verosimilmente si tratta di un'opinione con un buon fondamento, ma entrare nei dettagli non ha importanza per l'argomento che qui si persegue. Alla sua esposizione affianco quella di F. Daftary, *The Ismâ'ilîs, their History and Doctrines*, Second Edition, Cambridge, Un. Press, 2007, pp. 87-136, e ricordo ancora una volta quanto precisato da

Madelung (in E.I., vol. IV e altrove) e riportato *supra* a p. 229 in n. 261: prima dell'875, del movimento non si sa nulla.

Ciò rende quindi già in partenza poco verosimile attribuirne l'esordio nella dottrina di coloro che, alla morte di Dja'far, scelsero come Imâm Muhammad b. Ismâ'il. Di costoro dice comunque an-Nawbakhtî il quale scrive al passaggio dal IX al X secolo e conosce già il movimento qarmata, che appartenevano alla setta dei Khattâbiti (il cui protagonismo, anche dottrinale, nel ghuluww, abbiamo già visto) una parte dei quali presero il nome di Mubârakiti e da questi emersero poi i Qarmati, che consideravano Muhammad b. Ismâ'il non soltanto l'Imâm al-Mahdî, ma anche un Profeta, l'ultimo, che avrebbe portato una nuova Legge abrogando quella di Maometto. An-Nawbakhtî paragona poi i Qarmati ai Khâridjiti/Azraqiti, per la loro convinzione che si dovessero uccidere tutti coloro che non aderivano alla loro dottrina. Dunque il movimento qarmata, uno dei due volti, peraltro storicamente conflittuali, dell'insorgenza ismailita, nascerebbe nell'ambito del più "tradizionale" estremismo shî'ita.

Brett (p. 49 sgg.) prende la vicenda da lontano, partendo da eventi qui già segnalati nel precedente capitolo, precisamente dalla perdita di ruolo del Califfo che, sotto la pressione degli 'ulamâ sostenuti dalle masse popolari, non è più "Califfo di Dio", perché le decisioni in materia di Legge, della sua interpretazione, passano progressivamente nei poteri del clero. Brett ripercorre anche la vicenda del Corano, "creato" o "increated ed eterno", come ultimo baluardo, crollato, del potere decisionale del Califfo. La sua perdita di autorità in materia di interpretazione della Shari'ah comportò l'innalzamento dell'Imâm a suprema autorità; una dottrina che fu poi sviluppata e portata a compimento in modi diversi dai Duodecimani e dagli Ismailiti (p. 54). Questo passaggio è in verità un po' ardito, perché la sapienza divina dell'Imâm shî'ita imâmîta sembra qualcosa di diverso dal sapere clericale per il quale si battevano i Sunniti/Hanbaliti..

Il regime degli 'Abbâsidi, continua Brett (p. 55) al di là delle contese con gli 'Alîdi, si considerava sostenitore dei diritti di tutti gli Hâshimiti, affermazione che trova conforto in quanto abbiamo già visto scorrendo lo studio di Sharon (cfr. *supra*, p. 1168) circa la radice shî'ita e il carattere hâshimita della rivoluzione che li portò al potere; per questa ragione, nella corte che ruotava attorno al Califfo 'abbâside traendone fonte per lucrative attività, potevano navigare numerosi notabili shî'iti -torna in mente il nome del Banû Nawbakht- che furono coloro che organizzarono la nascita della "ortodossia" duodecimana. Gli 'Abbâsidi, del resto, perseguitavano soltanto gli Shî'iti ribelli, non i quietisti Husaynidi (ivi); questo buon rapporto finì tuttavia verso la metà del IX secolo per la virata di al-Mutawakkil (cfr. *supra*, p. 881 e p. 891).

Secondo Brett questa può essere stata una ragione per indirizzare la scelta verso l'occultamento nell'874 (cfr. anche E. Kohlberg, *From Imâmiyya to Ithnâ-'Ashariyya*, cit. in Bibl. a p. 849, p. 533). Di certo, questa scelta fu il sottofondo per le rivolte shî'ite di quegli anni (p. 56). L'impero 'abbâside era percorso, nella seconda metà del IX secolo, da un profondo disagio sociale: una rivolta di ispirazione 'alîde fu quella dei Zanj ("negri", ma ribelli non furono soltanto i negri; 869-893) il cui leader si proclamava discendente da Zayd, e fu una rivolta che mise in pericolo lo stesso Impero (pp. 57-58). Il Mahdismo e il sogno di un "mondo di giustizia" guidarono queste rivolte, nel cui ambito emerge notizia dei Qarmati (p. 58).

Brett puntualizza poi le caratteristiche di questo messianismo, sottolineandone l'impronta islamica, profondamente diversa da quella cristiana, nella quale la divinizzazione di Cristo risorto rinvia il trionfo della giustizia al Regno dei Cieli. Riprendendo il concetto di Wansbrough, per il quale l'Islam è maturato in un "sectarian milieu", Brett ricorda che l'Islam predicato dal Profeta è viceversa un programma per la realizzazione del "mondo di giustizia" *in terra*.

L'attesa mahdista non ha perciò nulla a che spartire con la tradizione legale degli 'ulamâ nella sua opposizione al Califfo 'abbâside: in essa si attende la fine di un mondo iniquo e l'avvento di un'era di pace e prosperità, inaugurata da una riforma della fede (p. 60) ed è dalla metà dell'VIII secolo che vari Imâm incarnano, agli occhi di varie sette, la figura del *Wâqif*, di colui "che mette fine". Tanto Mûsâ, quanto i suoi due fratelli 'Abdallâh e Ismâ'il, ispirarono movimenti wâqifiti; fu il permanere di questo clima teso che indusse Abû Sahl an-Nawbakhtî a perseguire la condanna di al-Hallâj (p. 60) che, come ho già ricordato, si proponeva come leader dell'estremismo shî'ita e fu condannato come Qarmata.

Lunga è dunque la lista dei vari "Settimiani" compilata da an-Nawbakhtî (ivi) e qui si viene ai Mubârakiti citati *supra*. Nota Brett (pp. 62-63) che nonostante an-Nawbakhtî scriva negli anni del supposto scisma tra 'Ubayd ('Abdallâh al-Mahdî) e Hamdân Qarmat, il suo interesse va alla dottrina di quest'ultimo, che appare già consolidata. In particolare Brett nota il paragone di an-Nawbakhtî tra Qarmati e Khâridjiti, perché il Khâridjismo era divenuto, sotto gli Omeyyadi, sinonimo di dottrina rivoluzionaria secondo la quale il Califato spettava al "migliore", fosse anche uno schiavo negro.

Tutta la vicenda, conclude Brett a p. 64 "echeggia il tema millenarista della liberazione dalle miserie terrene". Anche il comunismo, nelle sue varie accezioni inclusa quella sessuale, è una calunnia abituale degli eresiologi (in questa ricerca ne abbiamo collezionati esempi da tutti i tempi e in tutte le religioni). Tuttavia nessuno degli storici musulmani che ha affrontato il tema (an-Nawbakhtî, at-Tabarî, Akhû Muhsin) "ha fornito un sufficiente resoconto sulla preistoria del movimento prima che il marchio di "Qarmati" fosse applicato alle varie rivolte messianiche del Medio Oriente della fine del terzo e dell'inizio del quarto secolo" (*scil.*: dell'Egira). Brett descrive brevemente il confuso quadro di queste rivolte (inclusa quella dei Zanj) che sono rivolte di Beduini o di popolazioni rurali, e chiude il capitolo con un breve sguardo sullo Stato creato dai Qarmati nel

Bahrain, una società egualitarista dove il potere appariva diluito nella comunità. Egli osserva infine che i Qarmati erano di fatto riusciti a realizzare ciò che non era riuscito agli Zanj: ma qui siamo al margine del nostro problema.

Seguiamo ora la lettura di Daftary, il quale non può che esordire affermando che il periodo antecedente la comparsa dei Fâtimidi è quanto mai oscuro, ciò che è causa di disaccordo tra i vari studiosi (p. 87). Anche lui prende l'avvio dagli eventi che seguirono la morte di Dja'far e dalle testimonianze eresiografiche shî'ite già ricordate, citando però Ivanow secondo il quale al-Mubâarak ("il benedetto") fu il soprannome di Ismâ'il (p. 90) ciò che fa comprendere il nome della setta dei Mubâarakiti come quella dei partigiani del suo diritto all'imâmato. Per quanto concerne il ruolo dei Khattâbiti nella nascita della setta, egli ricorda che questi erano anche definiti come "al-Ismâ'îliyya al-khâlisa", i "puri ismailiti". Resta naturalmente oscuro il ruolo di essi e dei Mubâarakiti con l'Ismailismo, che tuttavia era popolare tra i ghuât e vicino ad al-Mufaddal b. 'Umar al-Dju'fi (p. 91). Si ricordi perciò che quest'ultimo è ritenuto all'origine del Nusayrismo, le cui dottrine sono particolarmente vicine a quelle degli Ismailiti.

Dico questo per sottolineare il loro comune crogiolo nel dissenso politico dal quietismo imâmîta al momento della morte del 6° Imâm, un dissenso dal quale i due movimenti prendono origine *in continuità con il ghuluww*, dal quale è l'imâmismo duodecimano a distaccarsi erigendosi a "ortodossia". Come ricorda Kohlberg, cit., a p. 523 in n. 1, il termine "Imâmîti" è di origine zaydita e fu forse impiegato prima dell'850, mentre quello "Duodecimani" non lo fu, forse, prima del 1000.

Daftary ne conclude non soltanto la stretta relazione tra l'Ismailismo e i circoli radicali ruotanti attorno al 6° Imâm, ma anche l'appartenenza del giovane Ismâ'il tra coloro che si mostravano insoddisfatti del passivo quietismo dell'Imâm (p. 92); nonché una certa evidenza del rapporto Khattâbiti/Mubâarakiti/Ismailiti testimoniato dallo *Umm al-kitâb* (p. 93; cfr. anche Ivanow, cit. in Bibl. a p.849, p. 440; e Halm, *Die Islamische Gnosis*, pp. 134-135, p. 136 e p. 273). Il testo, da ritenersi nusayrita, fu ritrovato tra l'altro, come già detto, presso una comunità ismailita. La sua nascita, come ricorda Daftary, è connessa da Halm ai Mukhammisa, Khattâbiti (Halm, cit., p. 218 sgg.) e in esso Abû 'l-Khattâb è menzionato in una formula sacra (cfr. Ivanow, cit., p. 429, ultime due righe).

Daftary estende le analogie tra Nusayrismo e Ismailismo al *Kitâb al-haft wa 'l-azilla* senza poter fornire spiegazioni al suo ritrovamento tra gli Ismailiti (p. 95) e tuttavia rafforzando in tal modo la tesi, che qui stiamo seguendo, dello stretto legame evolutivo dell'Ismailismo con il ghuluww della metà dell'VIII secolo. Dopo queste lontane radici tuttavia, null'altro si può dire sull'Ismailismo sino alla sua apparizione nell'ultimo quarto del IX secolo; Daftary si limita a citare (p. 97) "i Qarmati e i loro predecessori", per definire coloro che attendevano Muhammad b. Ismâ'il come settimo e ultimo Profeta. Si noti dunque questo passaggio da 7° Imâm a 7° Profeta, che testimonia l'attesa di una nuova e ultimativa Legge: siamo oltre l'Islam e tuttavia al compimento di quel Messianismo e di quella ripetitività profetica che sono nelle sue origini: una vera e propria Aufhebung (*sensu* Hegel) come ho già notato. Ad ogni buon conto, testimonianza di un grande disagio sociale e della disillusione che circolava dall'avvento degli 'Abbâsidi.

Muhammad b. Ismâ'il, per i Qarmati, sarebbe rimasto vivo e sarebbe tornato come il Qâ'im; non così nella dottrina *finale* (sarà chiara tra breve la ragione del corsivo) dei Fâtimidi, secondo la quale egli avrebbe avuto come successore il figlio 'Abdallâh (p. 99) e da questi una serie di discendenti. La ragione di questa differenza, che non è la sola, è *strumentale*; infatti 'Abdallâh è considerato il primo di una seconda eptade di Imâm ismailiti (fâtimidi) che, allungando il tempo dell'attesa, mantengono il chiliasmo nell'attesa di un nuovo mondo, ma anche la cogenza di gestire il mondo ordinario tramite la solita Legge. Nonostante la sua vita relativamente lunga (l'impero fâtimida, dopo i primi passi nel Maghreb nel 909, dura due secoli dalla conquista del Cairo nel 969 alla fine nel 1177) la storia fâtimide, con i suoi splendori artistici e culturali, interessa la nostra indagine essenzialmente per i sistemi teologico/filosofico/cosmogonici che vi si svilupparono, e che sono stati già esposti in estrema sintesi *supra* alle pp. 212 sgg., alle quali perciò rinvio. Essa però interessa anche per gli eventi che, a partire dal califfato di al-Hâkim (996-1021) portano allo scisma druso (1019) e nizârîta (1094) e ai loro sviluppi dottrinali. C'è poi da ricordare anche lo scisma tayyibita del 1130, che sul piano dottrinale sviluppa le strutture cosmologiche introdotte dal fâtimida al-Kirmânî in quelle di al-Hâmîdî: ma su ciò l'essenziale è già stato accennato *supra* alle pp. 215-217, nel testo e nelle note.

Gli esordi della dinastia fâtimida risalgono dunque ad 'Ubayd Allâh detto anche 'Abdallâh, il Mahdî che rivendicò a sé l'imâmato in qualità di discendente di Fâtima (d'onde il nome della dinastia) nell'899 (cfr. *supra*, p. 211). La sua presunta genealogia - e i dubbi degli avversari - l'ho già ricordata genericamente ivi in n. 109: la vantata discendenza da 'Abdallâh sarebbe in realtà la discendenza da un eretico, Bardesanita o Manicheo. Questa tesi, di origine 'abbâsîde e perciò evidentemente interessata, non è accettata dagli studiosi (Daftary, pp. 103-105) ma non per questo è chiara la discendenza di 'Abdallâh al-Mahdî. C'è infatti un problema che riguarda la vera figura di quel "'Abdallâh" dal quale sarebbe disceso l'autoproclamato Mahdî. Abbiamo già visto che, nella versione ufficializzata poi dalla dinastia, si tratterebbe del figlio di Muhammad b. Ismâ'il (il Mahdî atteso dai Qarmati): tuttavia, in una lettera scritta all'inizio della dinastia dal diretto interessato, il fondatore 'Ubayd, lo 'Abdallâh invocato come antenato risulta essere 'Abdallâh al-Aftah, il figlio del 6° Imâm, fratello di Mûsâ e di Ismâ'il (Daftary, p. 101; Halm, *Kosmologie, etc.*, p. 4 in n. 16; cfr. anche *supra*, p. 812, circa un presunto figlio di al-Aftah).

Una distrazione? Di certo appare strano che, in una lettera, il Mahdî mostri di non esporre idee chiare circa gli antenati dai quali deriva la pretesa al titolo: una lettera è un documento con una propria “ufficialità”, e la cosa sorprende, in quanto, come rampollo della famiglia, egli avrebbe dovuto sapere ciò che altri sapevano, cioè che ‘Abdallâh al-Aftah non ebbe figli. È eccessivo sospettare che il presunto Mahdî fosse soltanto un avventuriero, poco addentro alle complicazioni genealogiche ma abile nel cavalcare una costellazione di rivolte che lacerava l’impero ‘abbâside dall’Oriente allo Yemen al Maghreb, impero del quale i Fâtimidi riuscirono ad incamerare una buona metà?

Il sospetto non è importante in sé -sul suo essere realmente il Mahdî decide il semplice buon senso e ha comunque deciso la storia- ma perché, a mio avviso, dà il quadro di un abile, spregiudicato e riuscito tentativo di approfittare di un diffuso clima messianico, quello espresso *anche* dai Qarmati; un’ipotesi che è nulla più di un’ipotesi ma che ha un senso nell’ottica di considerare i due movimenti, quello qarmata e quello fâtimida, come due realtà diverse, una con epicentro all’Est, l’altra concretizzatasi con spregiudicata Realpolitik nel Maghreb, dove già esisteva l’agitazione messianica ad opera di Abû ‘Abdallâh al-Shî‘i, il vero vincitore dei locali Aghlabidi, poi fatto assassinare dal Mahdî nel 911. Su tutta la vicenda si rinvia a Brett, che ne tratta diffusamente.

La discendenza del Mahdî dall’uno o dall’altro dei vari ‘Abdallâh (quattro in tutto, vedi la citata n. 109 di p. 211 *supra*) non è dunque ciò che conta, ma il fatto che una discendenza dagli Imâm ‘alîdi possa essere invocata a titolo rivoluzionario. Daftary (p. 104) utilizza un ragionamento accademicamente sostenibile e ben articolato per avvalorare la discendenza di ‘Abdallâh al-Mahdî da Muhammad b. Ismâ‘il e riagganciarsi alla genealogia “ufficiale” apparsa con al-Mu‘izz, il conquistatore del Cairo, da lui privilegiata rispetto ad altra ipotesi che fu avanzata per superare la discrepanza tra la genealogia ufficiale e la lettera, citata, del Mahdî: la possibilità di una diversa discendenza tra ‘Abdallâh al-Mahdî e il di lui “figlio” (da ritenersi non tale) al-Qâ‘im, il nonno di al-Mu‘izz (p. 105 *sgg.*).

A me sembra infatti che la vicenda metta in mostra realtà più significative che vanno al di là dell’accertamento delle genealogie, anche perché, restando tutte le ricerche nel campo delle ipotesi, è *certo* che la genealogia del Mahdî non è garantita. Quanto alla continuità di sette segrete appartenenti a secoli diversi, ipotizzata sul fondamento di analogie dottrinali, diedi già una mia opinione trattando dei Pauliciani, e non ho motivo di cambiare idea. Quel che però è *certo* è che la sedizione qarmata e le turbolenze rurali e beduine nelle quali si inserisce, rivelano l’esistenza di un grave disagio sociale ma anche ideologico che coincide con la scomparsa dell’XI Imâm e l’affermarsi della scelta duodecimana che emargina progressivamente il ribellismo ideologico e sociale; e che tutto ciò avviene con il richiamo a fratture ideologiche maturate nella Shî‘a un buon secolo prima in occasione dell’avvento degli ‘Abbâsidi. Le rivolte qarmate che metteranno in dubbio la stessa sopravvivenza dell’Impero, sono infatti *rivolte anti-‘abbâsidi*.

Questa dinastia, della quale si è soliti esaltare il rapporto con un “Rinascimento” islamico -reale e culturalmente glorioso, ma assolutamente elitario ed estraneo alle masse- può essere piuttosto considerata esemplare delle contraddizioni che si generano, nel mondo islamico, tra il realismo (anche cinico e sovente eterodiretto) imposto dalla gestione del potere, e le attese messianiche di un “mondo di giustizia” *sempre operanti nell’Islam*, del quale costituiscono l’essenza e il carattere identitario. “Socialmente parlando” afferma Daftary a p. 115 “il primo ismailismo fu un movimento di protesta contro il dominio oppressivo degli ‘Abbâsidi, le classi urbane privilegiate e l’amministrazione centralizzata”. Nota poi (ivi) che infatti la predicazione qarmata ebbe successo tra i beduini e le popolazioni rurali, mentre *non riuscì a penetrare le masse urbane* (corsivo mio) che, lo ricordo, erano prevalentemente sunnite, quando non anche hanbalite. La composizione sociale della rivolta ricorda quella di Abû Muslim e delle susseguenti, residue ondate rivoluzionarie “iraniche”; e questa composizione sociale del movimento smonta, per inciso, la tesi “esotericista” di Massignon, che vede nell’Ismailismo l’origine delle ghilde islamiche (cfr. *supra*, p. 225 in n. 228).

Le attese messianiche trovarono realizzazione nel mondo qarmata, nel Bahrain descritto da Nâsir-i Khosrow alla metà dell’XI secolo come un’oasi relativamente felice, dove vigevo un ampio decentramento del potere; cfr. anche Brett, pp. 65-72, che delinea gli eventi di questo singolare Stato vissuto per due secoli in attesa del regno divino, tentando di approssimarlo nel frattempo con le proprie umane forze. Su questo cfr. anche Daftary, pp. 147-154.

Diversa fu la vicenda del Califfato Fâtimida, la cui storia fu certamente gloriosa; tra l’altro fu all’origine di tanta filosofia neoplatonica, per esigenze di razionalizzazione ideologica, attraendo nella propria orbita al-Sijistânî, al-Kirmânî e Abû Hâtim al-Râzî (cfr. *supra* pp. 212-218) ma tutto l’Ismailismo in genere fu il motore del Neoplatonismo, maturato anche altrove, come razionalizzazione “filosofica” di gerarchie divinizzate. Si deve tuttavia riflettere sul fatto che la conquista del Cairo avvenne nel 969, e che già al volgere del secolo iniziano le “stranezze” di al-Hâkim e al 1019 (ma anche a due anni prima) risale lo scisma druso generato dall’universale chiliasmo dell’Egitto fâtimida. Ciò equivale a constatare che l’ossimoro di un potere messianico (nel cui ambito vanno collocate le “stranezze” di al-Hâkim) rimase sopito per poco più di trent’anni, e in mezzo secolo soltanto aveva partorito la crisi.

Il regime fâtimida era infatti portatore di un inestricabile nodo istituzionale: affermarsi sull’onda di un’attesa messianica per praticare il “normale” esercizio del potere in *questo* mondo, vicenda che si rispecchia nei complicatissimi schemi cosmogonici neoplatonici da esso patrocinati, oggetto della ponderosa ricerca di

Halm e genericamente delineati anche *supra* in locc. citt., il cui vero senso risiede nell'allontanamento indefinito di un evento dato per certo, il compimento del ciclo terreno dello *zâhir* della Legge. Questa è dunque la sua essenza ossimorica: assicurare il transeunte ordine del mondo nel Tempo della sua fine, un ordine "ingiusto" nella certa attesa di chi "colmerà il mondo di Giustizia". Fu qui la difficoltà che si manifestò ben presto, sotto al-Hâkim, come nota esplicitamente Van Ess, *Chiliasmische Erwartungen, etc.*, cit. in Bibl. a p. 779, alle pp. 55-56.

Di qui la scelta pragmatica di assicurare lo *zâhir* della Legge per un popolo sunnita (tali erano egiziani e maghrebini) in attesa di rivelazione di un *bâtin* che ne avrebbe decretato la fine, argomento però sul quale si guardarono bene dal seguire il modello qarmata di Nasafî (cfr. *supra* a p. 212 in n. 116 e p. 218) secondo il quale lo stadio finale, come quello iniziale di Adamo, essendo caratterizzato da uno stato di "perfezione" umana (iniziale e ritrovata) sarebbe stato caratterizzato dall'assenza della Legge. Questo era il sogno qarmata, sogno adamita di tante eresie *testamentarie*, non soltanto islamiche. Per Nusayriti e Drusi sembra comunque che un tale stato fosse raggiungibile anche in questo mondo, ovviamente soltanto per gli iniziati. Per i Fâtimidi si trattava, più oculatamente, di attendere una *nuova* Legge, proclamata dal Mahdî Muhammad b. Ismâ'îl dopo interminabili cicli settenari che posponevano quel momento (Daftary, pp. 131-132); tuttavia c'è da sottolineare con forza un punto che vale per entrambe le manifestazioni dell'Ismailismo.

È luogo comune di molti autori, nel trattare le eterodossie islamiche, ma in particolare l'Ismailismo, parlare di "Gnosticismo" e andar cercando "influenze" (iraniche, cristiane, giudeocristiane, mesopotamiche, neoplatoniche -cioè greche- e chi più ne ha più ne metta) avvenute nel crogiolo di popolazioni, convertite e non, entro l'impero 'abbâside. I contatti sembrano ovvii nell'ordine stesso delle cose, prestiti formali sono sovente anche evidenti, ma con ciò si corre il rischio di mettersi sul piano degli eresiologi dimenticando il carattere assolutamente "islamico" delle motivazioni e dei risultati. Nel caso della filosofia ne abbiamo discusso già, in particolare a proposito di al-Fârâbî. A mio avviso però le "strutture" rappresentano soltanto l'aspetto "esterno" (non voglio dire "esteriore") di queste eterodossie: anche l'innegabile neoplatonismo ismailita, l'ismailismo al quale sono stati ricondotti filosofi come al-Fârâbî e Avicenna (di famiglia ismailita) e con loro gli Ikhwân as-Safâ' e gli autori del corpus alchemico djâbiriano (cfr. *supra*, oltre alle citate pp. 210-238, anche le pp. 811-815, e, per la filosofia, il 2° capitolo di *Dopo e a lato*, e, *passim*, il 3°, per l'interpretazione che ne dà Leo Strauss) è di fatto la rielaborazione "dotta" di una concezione cosmologico/ontologica -in breve: di una teosofia, di un'attesa religiosa- che è ben presente, come ha mostrato Halm (*Kosmologie, etc.*) anche nel primo Ismailismo, quello lontano dalla "filosofia".

Per quanto riguarda poi in particolare le ipotizzate influenze esterne "gnostiche", si deve sottolineare la radicale diversità dell'aspettativa gnostica, che non vede salvezza in un mondo *ontologicamente irredimibile* e la cerca, a titolo individuale, in un fantasticato altrove; e quella islamica, che spera, e *pretende* di fare di questo mondo un *altro* mondo, *per tutti*, per una umanità e con una Legge ormai perfette. Non c'è contraddizione tra lo *zâhir* di una Legge che comanda il Bene e proibisce il Male, e il suo *bâtin*, che è la fine della Legge alla Fine dei Tempi per una umanità redenta. Ciò che stiamo vedendo all'opera, dunque, è *Islam*, non è Gnosticismo, perché l'Era finale attesa è *quella stessa* che l'Islam delle origini attendeva e *non fu* realizzata già sin da quando il potere si riorganizzò nelle vecchie strutture sociali pre-islamiche; resta quindi la speranza di un *nuovo Profeta* (la ripetitività della Profezia è il pilastro stesso sul quale poggia l'Islam) che realizzi ciò che dopo Maometto non si realizzò, il "vero" *Islam che doveva essere e che non fu*, perché il mondo non cambiò: abbiamo già visto, con D. Cook, la continua attesa islamica di quel "vero" Islam che fu tradito dalla storia.

Di qui la singolare collocazione dell'Ismailismo, che da un lato non è più Islam -lo abbiamo visto negli sviluppi nizârîti con la Grande Resurrezione- dall'altro ne è il paradossale compimento, una vera e propria *Aufhebung* in senso hegeliano. Perciò è pienamente sottoscrivibile quanto afferma Daftary a p. 135 con riferimento ai presunti influssi di sistemi gnostici: "nessuno di questi precedenti sistemi sembra aver servito da prototipo diretto alla iniziale cosmologia ismailita, un modello originale sviluppatosi nel suo proprio ambiente islamico, fondandosi su una terminologia coranica e su dottrine shî'ite, nonostante sia apparentemente modellato sullo schema generale di un precedente Gnosticismo".

Le dottrine, prosegue Daftary, erano di provenienza islamica, *anche quando prese in prestito da sistemi precedenti* (corsivo mio); poi, citando l'esempio di *Kunî* e *Qadar* (cfr. *supra*, p. 216 in n.154 e p. 218) conclude il capitolo sul primo Ismailismo (p. 136) affermando: "gli Ismailiti hanno fondato una propria tradizione gnostica islamica nella quale la cosmologia era strettamente connessa alla soteriologia e una *visione specifica della storia dell'umanità*" (corsivo mio).

Resta ora da percorrere un tratto di cammino che conduce allo scisma druso, cosa che farò seguendo prevalentemente il racconto di Daftary il quale già a p. 139 sottolinea che alla metà dell'XI secolo il Califfato fâtimida "era già avviato sulla strada di un rapido declino". Sono passati soltanto otto decenni dalla conquista del Cairo, ma, evidentemente, le contraddizioni intrinseche all'ideologia, molto forti, erano già troppo evidenti.

Tralascio il periodo maghrebino della dinastia per iniziare dal tempo della conquista del Cairo: al-Mu'izz, lo si ricorderà, fu colui che "corresse" l'"errata" genealogia di 'Abdallâh al-Mahdî e stabili che la propria stirpe discendeva da 'Abdallâh b. Muhammad b. Ismâ'îl, dunque dal 7° Imâm e non da 'Abdallâh b. Dja'far (Daftary, p. 166). Successore di al-Mu'izz fu al-'Azîz, la cui moglie era cristiana e che diede spazio a Cristiani e Giudei nell'amministrazione (p. 177) col risultato di scatenare reazioni nelle masse sunnite, con

saccheggi di chiese e uccisione di Cristiani (ivi). Nel 996 gli successe il figlio al-Hâkim sotto il cui regno prese corpo lo scisma druso dopo che vari eventi, collegati alla personalità del Califfo e al ruolo da lui assunto, ne avevano creato le premesse. Sul suo califfato, caratterizzato da un comportamento di non facile comprensione, si può fare una qualche luce attraverso due studi, il primo di Halm, *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifes al-Hâkim, der Islam*, 63,1, 1986; il secondo di Van Ess, *Chiliasmatische Erwartungen, etc.*, cit.

La vicenda di al-Hâkim è tuttavia assai complessa e non può essere delineata con il semplice cliché caratteriale, abusato ogniqualvolta la crisi di un regime si manifesta contemporaneamente a comportamenti quantomeno eccentrici di chi lo guida. Non è compito di queste poche righe chiarire ciò che non sembra chiarito neppure da illustri studiosi; tuttavia qualcosa occorre pur dire, perché il califfato di al-Hâkim si conclude con lo scisma druso, il cui nucleo dottrinale s'incunea nell'ideologia stessa del regime fâtimida e non è estraneo alle sue evoluzioni in quegli anni, che ne esaltano la contraddittorietà, forse giunta a un punto di non ritorno con quel Califfo. Ciò che a mio avviso viene chiamato in causa è infatti la proponibilità stessa di reggere una struttura statale -non le oasi del Bahrain- sul fondamento di un'ideologia che fa balenare, se non anche la Fine dei Tempi e della Legge, quantomeno la fine di questo mondo e delle leggi che lo governano -che governano questi uomini- e l'avvento di una nuova e definitiva Legge che renderà diverso il mondo, e tuttavia con questi stessi uomini.

Non è affatto casuale che i Fâtimidi abbiano tenuto per sé e per il proprio partito la dottrina ismailita, con i suoi risvolti esoterici soprattutto in materia di Legge ma anche di rapporto contiguo tra umano e divino, salvo lasciare i propri sudditi sunniti alla loro tradizionale Sharī'ah: questa non è tolleranza, è ovvio buonsenso politico, è Realpolitik. La "tolleranza" ismailita è altra cosa, che viene messa in luce dall'iniziale apertura verso Cristiani e Giudei impiegati in ruoli ufficiali di governo, e nasce dalla convinzione -tutta ismailita ma radicata nelle pieghe di un "Islam" tutto da valorizzare- di una progressività del ciclo profetico che accomuna con le altre religioni e porterà al superamento dello stesso Islam.

Le contraddizioni di un tale regime, se anche possono passare in secondo piano nell'euforia degli inizi e nei tempi prosperi, sono destinate a pesare sulle scelte politiche allorché sia necessario affrontare le difficoltà; in tal senso possono portare a decisioni che, viste al di fuori del contesto, possono sembrare folli e magari lo sono anche, ma in quel contesto vanno comprese. È appena il caso di ricordare quanto già segnalato sopra, cioè che alla metà dell'XI secolo, cioè a soli trent'anni dalla morte di al-Hâkim, lo Stato fâtimide era già in pieno declino.

Quanto sopra per far cenno, accanto ai due studi citati, anche all'impostazione di Daftary circa gli anni del regno di al-Hâkim, perché egli parte dai problemi politici interni ed esterni cui andò incontro il Califfato (p. 178 sgg.). Dapprima ci fu l'esigenza di fronteggiare l'ostilità dei guerrieri berberi contro le armate turche, arruolate per esigenze militari del fronte siriano -il punto di frizione e di contesa con il Califfato 'abbâside- dal padre al-'Azîz; poi di liberarsi del wisir cristiano Ibn Nastûrus, che era stato nominato dal padre. Al-'Azîz era stato assai liberale con Giudei e Cristiani, mentre le masse sunnite saccheggiavano le chiese e uccidevano i Cristiani, testimoniando in ciò una dura opposizione alla politica della corte ismailita. Entrambe le contese erano strutturali, di entrambe non si venne a capo.

Anche il nuovo wisir tentò di esercitare la propria autorità sul Califfo ancora giovanissimo (era salito al trono a 11 anni) e perciò dovette essere eliminato. Van Ess pone l'accento sulle cupe esperienze giovanili di al-Hâkim in un ambiente di corte infido e sempre pronto a tradire, per giustificare il successivo comportamento, assai diffidente e crudele con l'amministrazione e la corte che lo circondavano.

Al-Hâkim dovette poi affrontare una pericolosa rivolta berbera in Cirenaica e in Palestina, ma tutto il suo regno era in continuo subbuglio. Il suo continuo oscillare tra la tradizione liberale fâtimida, con la fondazione di una Dâr al-'ilm (o Dâr al-hikma) dove far confrontare le diverse religioni, e le successive concessioni ai Sunniti; tra il favore a Giudei e Cristiani e la loro persecuzione; è un oscillare che, indipendentemente da possibili aspetti caratteriali, mostra, a mio avviso, lo scollamento tra la politica e l'ideale della linea fâtimida, e il condizionamento posto da un paese sunnita, religiosamente intollerante. Daftary (p. 180) mettendo in evidenza questi contrasti, smentisce la presunta follia e incoerenza di al-Hâkim, sottolineando al contrario il suo desiderio di rappacificare i contrasti religiosi, e la sua dedizione alla causa ismailita che si manifesta con il ruolo avuto, durante il suo regno, dal grande *dâ'i* ismailita al-Kirmânî (pp. 183-184). Al-Kirmânî combatté la tendenza, che si andò formando nell'Ismailismo fâtimida, a divinizzare la figura di al-Hâkim, una tendenza dalla quale prese corpo lo scisma druso e la sua cosmogonia (cfr. *supra*, pp. 215-216) che fu poi adottata, con le varianti di al-Hâmîdî, dai Tayyibiti dello Yemen, e che sembra avere un chiaro obbiettivo: trasferire in un lontano futuro, e dopo ripetuti cicli, la comparsa del Mahdî (Daftary, p. 207).

Tuttavia, e qui si nota un'altra contraddizione, al-Hâkim sostenne la formazione e la circolazione di idee estremiste, originatesi in ambiente iranico e centro-asiatico, su un suo ruolo escatologico; idee non lontane da quelle khattâbite (p. 186) tanto che nel 1017 (il primo anno dell'era drusa) ci fu un movimento che si proponeva di proclamare la sua divinità. Il suo comportamento aveva certamente contribuito a tutto ciò; già nel 1012/1013 aveva vietato ai suoi sudditi di prostrarsi dinnanzi a lui; aveva cominciato a vestire in modo rozzo (e, a quanto sembra, anche trascurato nei dettagli) e a circolare cavalcando un asino bianco (ivi; cfr. anche Van Ess, pp. 57-58). Del resto, egli era sempre stato rigorista e puritano in materia di etica pubblica, con ripetuti editti già dall'anno 1000, che tendevano a regolamentare duramente la vita nella città del Cairo. Al-Hâkim era considerato

un puritano persino dai Sunniti (Van Ess, p. 22) e alla sua corte erano banditi i poeti (ivi, p. 29); canto e poesia rientravano tra le manifestazioni da lui vietate (ivi, p. 9).

Halm (*Der Treuhänder, etc.*, cit.) ha ritenuto necessario perseguire una paziente ricerca sull'ordine cronologico degli interventi di al-Hâkim nella vita pubblica dei sudditi, al fine di creare le basi per una miglior comprensione della loro logica fuori dal consueto cliché della follia e della crudeltà. In effetti si tratta di interventi volti alla "moralizzazione" dei costumi, che iniziano con il 1000 ma sono poi vieppiù reiterati in forme sempre più severe a partire dal 1010. Gli interventi, pur nella loro varia natura, sono sostanzialmente di due tipi: durissime norme discriminatorie contro Cristiani e Giudei, in sorprendente contrasto con il tradizionale atteggiamento fâtimida; e una interpretazione parossistica della Sharī'ah, tale da far apparire bon vivants persino gli attuali talebani afgani. È comunque interessante notare che tali editti dovevano essere continuamente ripetuti e inaspriti, e se ne evince che i suoi sudditi non fossero tanto disposti a rendersi la vita così amara (Van Ess, p. 24).

Al-Hâkim aveva sempre avuto l'abitudine di girare di notte per le strade del Cairo, al fine di controllare il comportamento dei suoi sudditi -a quel che si legge non troppo sdegnosi dei piaceri della vita- e ne aveva tratto spunto per le proprie terribili reprimende. Agli inizi girava scortato (Van Ess, p. 30); le strade dove passava venivano spazzate e illuminate (ivi, p. 27); partecipava in incognito anche alle feste dei Cristiani (ivi). Tuttavia negli ultimi tempi inclinava verso una solitudine sempre più cupa, sino alla stravaganza; di notte si recava col suo asino fuori del Cairo, ai piedi di un'altura. Un giorno non tornò: fu cercato anche in un chiostro ove soleva rifugiarsi per mistici conversari (Halm, p. 65), sinché, accanto ad una roccia, fu trovato il suo asino imbrigliato e con i tendini tagliati, e accanto alle impronte dei suoi zoccoli quelle di due uomini. Seguendo le impronte, nei pressi di uno stagno fu trovato il suo mantello, ancora abbottonato e con tracce di colpi di pugnale (ivi, p. 66). Si sospettò l'assassinio ad istigazione di una sorellastra, Sitt al-Mulk, la cui vita era minacciata dal Califfo (Daftary, p. 191). Il suo corpo non fu più ritrovato. Ancora 13 anni dopo la sua scomparsa, v'era chi si spacciava per il Califfo ritornato (Van Ess, p. 85); c'era anche chi sosteneva di vederlo aggirarsi di notte per le strade (ivi, p. 84 in n. 458).

La spiegazione di un comportamento attribuito soltanto alla follia e alla crudeltà (mandò a morte tantissime persone, in particolare quelle a lui più vicine: ma le corti sono sempre covi di serpenti) e della misteriosa fine, non è mai stata esaurientemente fornita. Di certo, quattro anni prima della sua morte, nel 1017, era iniziato il movimento druso che ne proclamava la divinità (al-Hâkim ne prese le distanze: ma fu convinzione o taqiyya?); il suo cavalcare un asino bianco dimostra comunque che egli si riteneva il Messia (Van Ess, p. 60).

Neppure oggi è possibile avanzare un convincente spiegazione; qualche barlume può venire da considerazioni generali. Certamente il suo rigorismo aveva penalizzato i consumi e fortemente impoverito i commerci nella città del Cairo (Van Ess, p. 9); difficoltà interne avevano caratterizzato il suo regno, non soltanto per le molte ribellioni ma anche per le tensioni tra le masse sunnite e i gruppi religiosi minoritari (inclusi gli Shī'iti) da lui alternativamente favoriti o crudelmente perseguitati con distruzione di chiese e sinagoghe e imposizione di umilianti e vistosi segni di riconoscimento per Cristiani e Giudei: per queste poco comprensibili alternanze si è anche pensato ad esigenze delle esauste casse statali (la protezione dopo la persecuzione e la conseguente protesta implica un patteggiamento).

Altrettanto certo è che circolava sempre più, con il trascorrere degli anni, un clima di esasperata tensione messianica che trovò infine coronamento nella scissione drusa: una tensione sulla quale molti dati sono stati raccolti da Van Ess, come fa intendere già dal titolo il suo studio. Queste tensioni alimentavano la comparsa di vari oracoli, calcoli astrologici ed esercizi di ghematria (non ne fu risparmiato neppure al-Kirmânî); si diffusero diverse datazioni sull'imminente apocalisse, anche fondate su tradizioni non islamiche, tutte però convergenti su un futuro più o meno immediato attorno al 400 H. (cioè al 1010 d.C.); ad agitare gli animi, nel 1006 ci fu anche la comparsa di una supernova che brillò per quattro mesi (Van Ess, pp. 40-42).

A questa tensione non può considerarsi estranea la stessa ideologia dei Fâtimidi che, fondata sulla presunta discendenza da Ismâ'îl, era portatrice, al di là delle complicazioni cicliche settenarie sempre disputabili, della fine dell'era muhammadiana; il Sole però si ostinava, contrariamente alle profezie, a non sorgere da ovest. Ci si può domandare se fu a causa di ciò che il Califfo/Messia decise -fatto inconcepibile sul fondamento di quell'ideologia- di nominare proprio erede nel 1013 non già il figlio, cioè il continuatore della discendenza di Ismâ'îl, ma un lontano parente, che fu naturalmente messo da parte dalla corte, ristabilendo la legittima linea familiare alla morte di al-Hâkim. Fu un tentativo di cambiare di campo in vista della possibile crisi ideologica, lasciando al suo destino la corte legittimista?

Di al-Hâkim è difficile dire se si fosse davvero convinto di essere il Messia o se, con le sue repentine decisioni e l'alternarsi di generosità e crudeltà, si avviasse a salvare la situazione con un colpo di Stato autoritario che accentrasse tutto il potere sulla sua persona. Se si pensa che la conquista del Cairo è del 969, è evidente che il Califfato fâtimida poté godere un'epoca d'oro ed evitare l'esplosione delle contraddizioni per meno di mezzo secolo, e ciò soltanto grazie alle complicazioni di cicli settenari che rinviavano l'apparizione del Mahdî che sarebbe dovuto nascere dalla dinastia stessa: da chi, per ruolo e per definizione, avrebbe dovuto gestire il tempo ordinario, sarebbe dovuto emergere chi ne avrebbe segnato la fine. Un ossimoro.

Non per nulla ne emerse quello scisma druso che, contrariamente al Nusayrismo che divinizzava 'Alî, con strutture cosmogoniche neoplatoniche decisamente simili al di là dei nomi, divinizzò al-Hâkim, e attese, e

ancora attende, la Fine della Legge, tanto che fu avvicinato al movimento qarmata che la medesima Fine attendeva da Muhammad b. Ismâ'il e aveva sancito con al-Nasafi: al tempo di Adamo, il primo dei Profeti, *non v'era alcuna Legge*.

Dietro il turbinio delle sette e delle cosmogonie; delle gerarchie divine doceticamente apparse o materialmente incarnate in figure d'uomo, c'è sempre quell'anelito apocalittico e quell'attesa di nuova Profezia che metta fine ad un mondo ingiusto instaurando un "mondo di Giustizia": l'attesa che fu alla radice dell'Islam.

Su questa attesa ai tempi di al-Hâkim, sul suo fondamento e sul reale ruolo del Califfo, c'è però ancora qualcosa da dire al fine di comprendere meglio gli antecedenti sociali dello scisma druso. Un'indagine accurata è quella condotta da D. De Smet nella lunga Introduzione all'edizione da lui curata di *Les épîtres des Druzes. Rasa'il al-Hikma*, voll. 1 et 2, Louvain, Peeters, 2007 (O.L.A., 168). Una premessa alla sua interpretazione della vicenda (p. 29 sgg.) si trova a p. 18 e va segnalata, perché costituisce un inquadramento storico quantomeno "normale" della dottrina drusa: essa non è troppo diversa da quella ismailita (ci torneremo *infra*) e nusayrita. *Tanâsukh* (trasmigrazione delle anime) e *hulûl* (infusione dello spirito divino in un uomo) rappresentano elementi costanti delle varie espressioni del ghuluww.

Ciò detto, nell'esaminare gli eventi, egli mette in luce aspetti delle affermazioni e delle decisioni di al-Kirmânî che lasciano intravedere un comportamento equivoco di al-Hâkim, non estraneo all'apocalitticismo che andava prendendo corpo, salvo ritrarsene ogniquale volta necessario per mostrarsene estraneo, anzi, avversario (pp. 19-21). D'altronde la stessa divinizzazione di al-Hâkim è dottrinalmente fondabile per pura consequenzialità logica, sul sistema neoplatonico dello stesso al-Kirmânî (ufficialmente chiamato a combattere le dottrine estremiste) che poneva una distinzione ontologica (indispensabile per non trasformare il Neoplatonismo in Panteismo) tra un Dio ineffabile, Creatore dell'Intelletto universale (al-'aql al-kullî) dal quale, per emanazione, discende il "creato", onde l'Intelletto universale assume sostanzialmente il ruolo di Allâh. Esso assume anche, lo abbiamo già visto in abbondanza, la figura-cardine dell'Intelletto Agente, il *Dator formarum*, che costituisce il cavallo di Troia di tutte le eresie, consentendo una continuità/contiguità tra umano e divino.

Ora, il sistema druso che porta alla divinizzazione di al-Hâkim, stabilisce esattamente la stessa differenza tra l'Intelletto universale "causa delle cause" e il Dio ineffabile che è *mu'ill 'illat al-'ilal* (De Smet, pp. 42-43) cioè "causatore" (per *ibdâ'*, dice al-Kirmânî, cioè per "instaurazione") della Causa delle cause, cioè dell'Intelletto universale o Agente. Al riguardo De Smet ricorda (p. 43 in n. 180) il preciso parallelismo con lo schema e la terminologia di Avicenna (di famiglia ismailita) per il quale il Dio ineffabile è *musabbib al-asbâb* (causatore delle cause: *Metafisica*, cit. in Bibl. a p. 1013, I,1, 16) distinto dal *sabab al-asbâb* (causa delle cause). Sull'analisi dettagliata di questo importante nodo semantico si veda S.M. Makarem, *Ismâ'îli and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle*, in *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honour of George F. Hourani*, ed. by M.E. Murmura, Albany, State Un. Press, 1984, p. 81 sgg.

Stando alle notizie tramandate, al-Hâkim tenne un comportamento ambiguo nei confronti di chi lo divinizzava (De Smet, pp. 23-24) cioè al-Darazî e Hamza, anche proteggendoli (pp. 24-25); l'impressione è che abbia abbandonato il primo, ordinandone l'uccisione su istigazione del secondo, soltanto sotto la pressione popolare e per la colpa di aver divulgato troppo presto una dottrina che avrebbe dovuto essere meglio custodita nel segreto (pp. 26-27). Le notizie sono tuttavia discordanti, perché gli Ismailiti negano la compromissione del Califfo.

Sull'argomento è interessante la ricostruzione fatta da M.G.S. Hodgson, *Al-Darazî and Hamza in the Origin of the Druze Religion*, J.A.O.S., 82, 1962, che vede in Hamza un protagonista politicamente ben più accorto e realista di al-Darazî, in una vicenda che vede coinvolto lo stesso Califfo (p. 10) come promotore di una rivoluzione dall'alto (p. 14) dalle precise motivazioni sociali, che lo spinsero anche ad una diminuzione delle tasse (ivi). Non si dimentichi, al riguardo, che i tramandati leggendari atti di generosità del Califfo, furono sempre a favore dei diseredati o di qualche pover'uomo: cfr. N.M. Abu Izzidin, *The Druzes. A New Study on their History, Faith and Society*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1993, pp. 78-79. Abu Izzidin sottolinea anche le difficili situazioni interne, per le rivolte e le carestie, che segnarono quegli anni; nonché il carattere di misura "popolare" della distruzione delle chiese, coincidente con la guerra contro Bisanzio (p. 80).

Hodgson (p. 17) vede dunque nella predicazione di al-Darazî e Hamza "un movimento revivalistico interno all'Ismailismo" e ritiene che esso fosse motivato da quello che ho definito "l'ossimoro" ismailita: la promessa, non realizzata in circa quattro decenni, di un Mahdî che avrebbe "colmato il mondo di giustizia" (ivi). Una promessa venuta da un movimento militante che aveva espresso le speranze in forme estreme (ivi) sicché ora l'agitazione drusa fortemente avversata dagli ambienti di corte, cioè dalla realtà del potere che scatenò le persecuzioni subito dopo la scomparsa di al-Hâkim, era condivisa nel mondo della borghesia mercantile e persino, in parte, all'interno delle truppe berbere. D'altronde i suoi predicatori venivano dai seguaci orientali dell'Ismailismo stesso, non appartenenti allo Stato fâtimida (ivi): una constatazione che a me sembra più interessante dell'eterna invocazione, di molti studiosi, dell'altrettanto eterna "matrice iranica" del Neoplatonismo religiosamente eversivo. Ricordo, al riguardo, i dubbi espressi da Y Marquet, *Quelques remarques*, etc., cit. in Bibl. a p. 850, p. 134, sull'ipotesi di Halm, *Kosmologie*, etc., cit. che insiste ad attribuire alla "scuola persiana" l'evoluzione neoplatonica dell'Ismailismo.

Mi sembra egualmente significativo che il formarsi di una prima comunità drusa eccitata dalla predicazione di Hamza, sia avvenuta in Siria in coincidenza con una rivoluzione rurale che invocava una nuova Legge contro i proprietari terrieri appoggiati alla Sharî'ah (p. 19): in quell'occasione furono distrutte le moschee (ivi). Esisteva dunque un'attesa di rovesciamento del mondo (p. 18) dal preciso fondamento sociale, che coinvolgeva la stessa fede islamica: nel 1023 un pellegrino egiziano armato di una mazza, mandò in frantumi la Pietra nera venerata alla Mecca (De Smet, p. 34). Non per nulla, i Drusi maledicevano tutti i Profeti portatori di una qualche propria Legge (ivi, p. 23).

Per quanto concerne la dottrina drusa comunque, oltre ai testi citati, si può far riferimento anche a M. Moosa, *The Druze and Other Shiite Ghulat Sects*, lettura tenuta alla Second International Conference of the Druze Heritage Foundation, Oxford, Saint Anthony College, 1-3 Ottobre 2004, pubblicata su Internet nell'Ottobre 2011, e alla breve esposizione in K.M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1992, pp. 3-17; la sua piena esposizione è però nelle citate *Rasa'il al-Hikma*, che sono fondamentali anche per le vicende iniziali delle quali si è fatto cenno. Un'analisi critica del corpus (111 lettere, delle quali le prime 40 ora nel testo di De Smet) vi si trova alle pp. 75 sgg.; l'attribuzione, sulla quale esistono alcuni dubbi a causa della tarda compilazione del corpus pervenuto, va ad Hamza e ai suoi successori, al-Tamîni e al-Muqtanâ.

Altro studio dettagliato sugli esordi del movimento druso è quello di D. Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, Der Islam 52,1 - 52,2, 1975; 53,1, 1976. Anche Bryer sottolinea le contraddittorietà intrinseche al regime fâtimida, e considera tentativi di "normalizzazione" sia la riformulazione genealogica di al-Mu'izz, che riportò in primo piano la mitica figura di Muhammad b. Ismâ'il, con lo scopo di sviare l'attenzione dal ruolo escatologico della dinastia; sia l'opera dei teologi che tesero a smussare gli aspetti antinomici e rivoluzionari dell'ideologia fâtimide (Der Islam, 52,1, pp. 59-60). Importante in questo senso fu anche l'opera del Qadî an-Nu'mân (ivi, p. 60 e p. 65; Daftary, pp. 167-172) fondatore della giurisprudenza ismailita sui consueti pilastri del Corano e della Sunnah, quest'ultima costituita da un corpus di ahâdith che non supera normalmente il tempo del 6° Imâm, escludendo in linea di massima le tradizioni attribuite ai successivi Imâm ismailiti (Daftary, p. 169). Sull'argomento cfr. anche W. Madelung, *The Sources of Ismâ'ili Law*, I.J.N.E.S., 35, 1976, pp. 30-33; Madelung ritiene inoltre probabile una precedente appartenenza sunnita di an-Nu'mân (p. 30).

Nota infatti Bryer (pp. 64-66) che le attese dell'estremismo non erano mai venute meno, sin dal tempo di al-Mu'izz, e avevano raggiunto l'acme al tempo di al-Hâkim. Su questo periodo decisivo che vide emergere lo scisma druso, Bryer sottolinea poi il tentativo di normalizzazione operato dal al-Kirmânî che si oppose all'ipotesi (attribuita ai Drusi, cfr. *infra* per quanto riguarda la dottrina di Hamza: la cosa appare però poco chiara alla luce della dottrina che si attribuisce ad al-Darazî, *infra*) di una incarnazione di Dio nella figura di al-Hâkim (p. 67); il quale ultimo, protettore opportunistico di al-Darazî e Hamza, protesse anche il portatore (forse il primo) di questa tesi, al-Akhram, un dâ'i dissidente (De Smet, p. 19) proveniente dal Ferghana.

Sul ruolo equivoco di al-Hâkim concordano dunque anche le testimonianze storiche riprese da Bryer (peraltro le stesse riprese dagli altri studiosi e da questi analogamente intese); si riporta tra l'altro (p. 73) che il Califfo aveva cessato di osservare la Legge. Per conseguenza Bryer (ivi) ritiene di interpretare gli eventi come iniziativa dello stesso Califfo operata attraverso la predicazione estremista che avrebbe fatto riferimento alla dottrina segreta dei Fâtimidi *non lontana, nella sostanza, da quella dei Nizâriti* (p. 77) -per la quale cfr. *supra* a p. 233 sgg. - sia in rapporto alla dottrina iniziale di Hasan-i Sabbâh, sia con riferimento allo sviluppo di essa da parte di Nasîroddîn Tûsî, circa la quale cfr. *supra* p. 234 in n. 300. Questa notazione mi sembra opportuna e rilevante, perché sempre dal mondo fâtimida uscirà lo scisma nizârîta, destinato a trasmettere l'Ismailismo sino ai nostri giorni.

Nota inoltre Bryer, che chiunque sia stato l'iniziatore della nuova predicazione (al-Akhram, al-Darazî, Hamza o altri) si trattava in ogni caso di personaggi giunti al Cairo dai territori orientali dell'Islam, *quindi a conoscenza della dottrina iniziale ismailita* e "ora considerati eretici tra i leaders religiosi del Cairo" (p. 79). Trovo interessante questa connessione, non soltanto perché mette in evidenza la possibilità di un doppio livello della dottrina, segreto e dichiarato, ma perché mette l'accento sugli esordi, che abbiamo visto radicati nel ghuluww, e non, come accade sovente, sull'abusato tópos dell'origine "iranica" dei nostri protagonisti.

Sulla vicinanza di al-Darazî alla dottrina iniziale, tesi che fu sostenuta da Hodgson, Bryer torna a p. 83 per una polemica che qui interessa soltanto per quanto riguarda un chiarimento sul fondamento cosmogonico neoplatonico della dottrina drusa. L'affermazione di al-Darazî che al-Hâkim sarebbe stato "Allâh che fece il mondo" non è "scorretta", sulla base di quel fondamento. In effetti il ruolo di Allâh nella cosmogonia non è quello del Dio ineffabile, ma quello della "causa delle cause" (dator formarum, 'aql al-kullî: cfr. *supra*) dunque è *quello del Demiurgo*; e affermare che al-Hâkim è la manifestazione di Allâh -del Demiurgo, come sostiene Hodgson- non è affermare che egli sia la manifestazione di Dio. In un sistema neoplatonico, Allâh, in quanto Creatore, *non può essere Dio*: perché Dio deve essere assolutamente trascendente, altrimenti si potrebbe cadere nel Panteismo. È peraltro vero che nella complicatissima ierostoria del mito druso -le cui vertiginose ciclicità risparmio a me e al lettore, non essendo cosa essenziale per comprenderne il senso e la struttura- così come ci giunge nell'elaborazione di Hamza e Tamîni (cfr. De Smet, p. 64) al-Hâkim appare, come i Califfi fâtimidi che lo precedono, manifestazione di Dio, con il ruolo di Intelletto universale assunto da Hamza, e quello di Anima universale (Nafs al-kullî) assegnato a Tamîni.

Questa gerarchia di Hamza, contrastante con quella attribuita ad al-Darazî, è un punto non trascurabile anche per quanto concerne i rapporti con altri aspetti dell'Ismailismo. Come già segnalato, Marquet -ma non soltanto lui- noto studioso degli Ikhwân as-Safâ', considera la loro dottrina nell'ambito dell'Ismailismo; tesi che egli ha ribadito in *Quelles furent les relations entre "Jâbir ibn Hayyan" et les Ihwân as-Safâ'?*, S.I., 64, 1986, p. 47, facendo un parallelo tra il primo e i secondi, e fondandolo sull'identificazione di 'Alî, che entrambi compiono, con l'Intelletto universale: su questa base egli ritiene -ma non soltanto lui- che il corpus djâbiriano sia espressione di un pensiero ismailita. Al contrario, I.R. Netton, *Brotherhood versus Imâmât: Ikhwân al-Safâ' and the Ismâ'ilîs*, J.S.A.I., 2, 1980, aveva sostenuto che gli Ikhwân non potevano essere considerati nell'ambito dell'Ismailismo, perché essi identificano l'Imâm con la manifestazione dell'Intelletto universale, e gli Ismailiti con quella di Dio. La confusione regna sovrana: forse a causa dell'identificazione -impropria nel Neoplatonismo- di Allâh-Demiurgo con Dio, o forse per voler considerare un fenomeno vasto e sfrangiato come l'Ismailismo, che si riflette nel grande pesiero "filosofico" islamico, con la sola dottrina (segreta) fâtimida? A mio avviso, pur restando tanto gli Ikhwân quanto gli autori del corpus djâbiriano nell'ambito dell'Ismailismo, c'è un buon motivo per non considerarli, né gli uni né gli altri, come *fâtimidi*: l'adepto dell'alchimia non è una figura che giunge al ruolo di Imâm per motivi *dinastici*; onde il corpus alchemico djâbiriano, con la creazione dell'Homunculus (cfr. *supra*, pp. 813-814) come anche il ciclo ascendente degli Ikhwân ma anche il "solitario" di Ibn Bâğğa o la speculazione di Ibn Fârâbî o Avicenna, puntano all'ipotesi dell'*insân al-kâmil* che s'identifica con l'Intelletto Agente, cioè con l'Intelletto universale. Come ho già fatto notare siamo in presenza di una generale tensione politica, e a diverse soluzioni, attorno al problema della conduzione della società islamica nel tempo della scomparsa dell'Imâm.

Il fenomeno della "manifestazione", docetista come per i Nusayriti e da non confondersi con una "incarnazione", può essere considerato una spia dei problemi sociali che sottostanno a questo e ad altri scismi. Infatti, come nota De Smet a p. 52, la sola ma sostanziale differenza che esiste tra la dottrina drusa di Hamza e il sistema emanatista ismailita, è che le corrispondenze simboliche stabilite da quest'ultimo tra l'Intelletto e l'Imâm, diventano per i Drusi corrispondenze letterali. Le ipostasi del mondo intelligibile non sono più astratte entità spirituali, ma *in ogni momento della storia sono presenti in terra dove si manifestano in forma umana*.

Questa differenza mi sembra altamente significativa: significa *fondare ideologicamente la lotta per stabilire in terra quella giustizia che regnerà in cielo* al termine di quel processo redentivo che abbiamo già visto a proposito della vicenda dei dieci intelletti (cfr. *supra*, a p. 216-217). L'esigenza di conferire una concreta, storica presenza, e apparente corporeità, alle gerarchie divine, è un tratto significativo che non rivela soltanto il "semplicismo" di una dottrina di non acculturati alla filosofia, ma soprattutto il radicamento della dottrina drusa in una marginalità, forse refrattaria culturalmente alle astrazioni, ma di certo necessitante di *concreti riferimenti in terra* per invocare il capovolgimento di *questo* mondo, e del suo ordine fondato su una Legge *palesamente inadeguata*. La concretezza, anche organizzativa, di questa presenza in terra delle gerarchie cosmogoniche (tante, in ordine decrescente dopo l'Anima universale alla quale mi arresto) la si comprende ancora meglio se si considera che le gerarchie cosmogoniche fondano, col loro manifestarsi in terra, la gerarchia "ecclesiastica" drusa destinata a guidare la comunità.

Senza alcuna pretesa di descrivere il mito druso, ne segnalo perciò altri tratti che ne confermano il radicamento nella sofferenza sociale. Il primo è costituito dal *dualismo*, ancorché "mitigato" (De Smet, p. 40; ho trattato il problema del dualismo assoluto e di quello mitigato o relativo particolarmente in rapporto alle divisioni dei Catari; cfr. perciò p. 167, nel testo e in n. 21) introdotto all'interno del sistema delle emanazioni. Il Dio ineffabile, una volta creato (o "instaurato") l'Intelletto, ne lodò la perfezione, ciò che fece inorgogliersi quest'ultimo dando origine a un suo lato oscuro, lo "Avversario" (*didd*); la necessità di combatterlo fece allora sì che Dio creasse l'Anima universale: che appare quindi non più intermediaria tra l'Intelletto e la Natura, come nel Neoplatonismo, ma tra il Bene e il Male. La farraginosa cosmogonia prosegue ancora con sciami di emanazioni, tutte destinate a manifestarsi nella storia nelle gerarchie della predicazione drusa: ma non è questo che trovo interessante.

Quel che interessa è che siamo in presenza di una *realtà*, sia cosmica che terrena, *del Male* (anche l'Avversario è sempre *manifesto nella storia*) che denuncia chiaramente l'esperienza storica a monte del movimento druso. Ancora più chiaro si fa il contesto se si osserva quali siano, nella storia, le manifestazioni dell'Avversario: al tempo del Profeta, quando l'Intelletto era Salmân, gli "Avversari" (una pentade) erano *il Profeta e i quattro Califfi "ben guidati"*; al tempo di al-Hâkim lo sono *i massimi rappresentanti ufficiali del sapere religioso e giuridico* (De Smet, p. 64).

L'antinomismo è totale (nella dottrina i pilastri dell'Islam sono abrogati e sostituiti con norme di comportamento etico) e credo non siano necessari ulteriori commenti per comprenderne il sottofondo: ci imbattiamo come sempre in esperienze negative del mondo, sin dal tempo degli Gnostici. De Smet (p. 50) nega tuttavia che si tratti di una risorgenza gnostica (constatazione ovvia ma sempre utile a ripetersi) come sostiene Corbin; egli rinvia l'origine della dottrina drusa a temi tutti interni al sistema ismailita, con riferimento al sistema di al-Kirmânî (cfr. *supra*, p. 216-217) dove si introduce il peccato di orgoglio dell'Adamo "spirituale" (*rûhânî*). C'è da dire infatti, che la vicenda è qui molto simile a quella di Lógos e di Sophia nei sistemi gnostici (una pretesa gerarchica più elevata) e tuttavia essa si colloca in un contesto diverso e in vista di una finalità

ermeneutica diversa: perciò è verosimilmente nel giusto De Smet, e non Corbin, la cui tendenza a creare analogie decontestualizzandone i termini, è ben nota.

A me sembra comunque importante sottolineare altro: ancora una volta gli esisti storici dell'Islam si risolvono in una ricerca di "giustizia" che si ritorce contro l'Islam stesso: il Profeta aveva promesso una *terra* che la sua Legge non ha realizzato, perciò, in nome delle sue promesse, ci si ribella anche contro la sua Legge. L'apparente contraddizione logica si risolve invocando un *bâtin* che contraddice l'interessato *zâhir* di 'ulamâ' e qudât. Fare dunque di Allâh il semplice Demiurgo di *questo* mondo affidato alla Legge del suo Profeta e porre sopra di lui un Dio ineffabile che si apre a ripetute manifestazioni nella storia, *equivale a dire che l'Islam non ha risolto i problemi e non è l'ultima religione in questo mondo; paradossalmente, a dirlo in nome dello spirito originario dell'Islam.*

Prima di proseguire altrove questa vicenda che sembra non poter mai giungere ad una fine -è la vicenda di un miraggio mai venuto meno, traguardare la terra e immaginare di vedervi il cielo- è buona norma di ogni racconto fornire qualche rapido accenno alla sorte dei protagonisti nel momento in cui abbandonano la scena. La *storia* infatti, per seria che voglia apparire, altro non è che un *racconto*, una affabulazione: magari un po' noiosa con la sua pretesa di affastellare fatti e documenti per accreditarsi un rapporto col reale che la affranchi dal regno delle fiabe; e tuttavia anch'essa frutto della regia di un *cantastorie* con le sue regole tradizionali ed obbligate, anche se non necessariamente aristoteliche.

Prendo dunque qualche notizia da Daftary (pp. 191-237) che ricorda l'intervento immediato di Sitt al-Mulk nella successione al trono di al-Hâkim conclusasi nel modo più ovvio per una dinastia divina, con il califfato del figlio di al-Hâkim, al-Zâhir. Daftary non mette tuttavia l'accento su ciò che gli altri autori citati ricordano: con al-Zâhir inizia immediatamente la persecuzione dei Drusi, dei quali inizia ora la travagliata storia in Palestina e Siria. Nel 1025 comunque, il nuovo Califfo alle prese con rivolte e carestie, dovette espellere i fuqahâ mâlikiti, ciò che testimonia il perdurante contrasto tra il regime fâtimida e la popolazione sunnita. Nel frattempo tuttavia, la da'wa continua a propagarsi verso l'Iran e l'Asia centrale, e si registra un episodio gravido di futuro: la conversione all'Ismailismo di Hasan-i Sabbâh, il fondatore del Nizârismo di Alamût (cfr. *supra*, p. 233 sgg.).

All'Ismailismo giunge anche, dalla precedente appartenenza duodecimana, un'altra grande figura del pensiero islamico, Nâsir-i Khosrow, che fu anche grande viaggiatore e fu al Cairo tra il 1047 e il 1050. Del Neoplatonismo ismailita si è già parlato esponendo i vari sistemi maturati nel suo ambito, da quelli iniziali a quelli più "filosoficamente" strutturati di Nasafî, Sijistânî, Râzî, Kirmânî, Hamidî, del corpus djâbiriano e degli Ikhwân as-Safâ' (cfr. *supra*, pp. 212-233). Si è anche già parlato della filosofia di al-Fârâbî e Avicenna -attribuibile all'ambito ismailita- e dei suoi antecedenti, nel 2° capitolo di *Dopo e a lato* e anche nel 3° capitolo, *passim*. Su tutto questo perciò non torno e rinvio ai luoghi citati, salvo ricordare che tutto questo pensiero, al di là delle differenze, peraltro non strutturali (è tutto "Neoplatonismo") assume una profonda coerenza, e una coerenza che lo connette all'ambito ismailita, se lo si vede come un grandissimo sforzo per costruire le basi teoriche atte ad individuare la figura dell'Imâm, il cui occultamento mette in crisi gran parte del pensiero di orientamento shî'ita: perlomeno quello non disposto a seguire la svolta duodecimana.

L'idea di un Imâm assente, non fisicamente individuato in terra, non fu facile da far accettare, anche perché, sul piano sociale, rinviava ad un nebuloso futuro le attese di cambiamento verso un mondo più giusto che pervadevano l'Islam, aprendo la via a quella riflessione sul presente che fu l'Ismailismo nelle sue disparate manifestazioni. Quanto lunga e faticosa (e politicamente opportunistica da parte dei maggiori) sia stata la definizione della dottrina duodecimana, lo si può infatti ben seguire nello studio di A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, State of N. York Un. Press, 1980, specialmente per quanto concerne il periodo dei quattro (o forse più) suffarâ'.

Anche Nâsir-i Khosrow rientra nel numero dei neoplatonisti ismailiti dei quali occorre sempre ricordare che il loro "neoplatonismo" resta una struttura di pensiero essenzialmente teosofica al servizio di una cosmogonia che consenta di tracciare il sentiero della salvezza come percorso del ritorno. Nel 2° capitolo di *Dopo e a lato* avevamo infatti già visto come il Neoplatonismo fosse nato con Filone specificamente per dare struttura razionale alla fede in un Dio unico e Creatore; ciò valse all'inizio per Giudei e Cristiani, e non c'è da stupirsi se varrà poi anche per i Musulmani.

Knowledge and Liberation, ed. and transl. by M. Hunzai, Intr. by P. Morewedge, London-N. York, Tauris, 1998, è un suo noto e importante testo (titolo originale persiano: *Gushâish wa rahâyish*) opera d'impianto filosofico ma essenzialmente religiosa, esplorazione della cosmologia e dell'ontologia volta ad indagare le vie d'una salvezza che è "liberazione". Il suo cosmo è quello classico neoplatonico/alchemico che abbiamo già visto tante volte nel capitolo *L'alto e il basso*, dove per l'appunto si inizia ricordando l'origine islamica dell'alchimia "moderna" (spirituale). Sarebbe tuttavia errato considerare Nâsir-i Khosrow semplicemente come un "neoplatonista islamico": lo nota Morewedge nella sua Introduzione (pp. 19-20). L'elemento di originalità è costituito infatti dalla spiritualità ismailita, quella "unicità dell'esistenza" che è poi il nucleo dell'esperienza sùfi (si veda *infra*) per la quale le realtà ultime sono portatrici della Volontà divina.

La Volontà, o la Parola, di Dio, è l'esistente assoluto *instaurato*, cioè creato dal Nulla, dal quale discende l'Intelletto Universale (l'esistente necessario) e da questo l'Anima Universale (l'esistente contingente);

da questa promana il Creato, nel quale resta dunque la traccia del divino, come in ogni cosmogonia neoplatonica. Il motore dell'emanazione è dunque l'Intelletto Universale, tramite l'Anima Universale, le Sfere, le Nature (caldo, freddo, secco e umido) che si combinano nei quattro Elementi; questi ultimi, unendosi alla Prima Materia, assumono l'aspetto degli elementi materiali e danno luogo alla Materia Formata o Seconda, gerarchicamente ordinata nei suoi regni, a partire da quello minerale. Come si vede lo schema è quello alchemico che troviamo anche negli Ikhwân as-Safâ': tutto il mondo si presenta dunque ordinato su due livelli: un mondo delle forme -quello disceso dall'Intelletto e dall'Anima Universali- e quello della materia, presente come Materia Formata. Si noterà che, come sovente accade in questi sistemi, resta poco chiara l'origine della Prima Materia (*hayûlâ*) che è un intelligibile non percettibile: e qui mi sembra utile ricordare la critica di Ibn Taymiyya agli Universali *ante rem*.

Non che Nâsir-i Khosrow non dia una spiegazione al § 164 (p. 101 della traduzione): l'Anima Universale generò la Prima Materia la cui "forma sottile" era in lei e l'Anima Universale la condensò al fine di renderla percettibile ai sensi, solo veicolo di apprensione per le deboli anime individuali, al fine di iniziare in loro la via al riconoscimento del "mondo sottile" che si nasconde -e si mostra- nella Materia Formata. Il lavoro dell'Anima Universale fu dunque di rendere "denso" il "sottile" che era in lei, condensandolo nelle forme nelle quali si manifesta il mondo. Come essa fece, Nâsir-i Khosrow lo aveva già spiegato al § 29, p. 36: utilizzò la Sfera celeste, i quattro Elementi, i sette Pianeti generatori di forme e colori, lo Spazio, il Movimento e il Tempo, il cui inizio è legato all'inizio del moto, perché è misura del cambiamento e il cambiamento è consustanziale a tutto ciò che è creato. Dunque la Prima Materia è un intelligibile, che divenne sensibile come Materia Formata ad opera del lavoro di "condensazione" dell'Anima Universale che si avvale dei sei strumenti da lei stessa generati: e il mondo sensibile si sorregge sul continuo movimento generato dall'Anima Universale, è una sua manifestazione: se essa si arrestasse nella sua opera continua (dunque c'è *un'eterna creazione*) il mondo collasserebbe. Perciò, concludendo e riassumendo, la Prima Materia è un intelligibile che diviene sensibile per opera di un'Anima Universale che utilizza allo scopo altri intelligibili: in tale contesto debbono infatti intendersi anche i Pianeti (sul resto non c'è possibilità di dubbio) se sono, come appare, a monte della Materia Formata. La "spiegazione" dunque c'è, ma, come sempre in queste visioni, è lecito definirla "poco chiara".

Ciò che conta nella cosmogonia neoplatonico/ismailita è tuttavia altro: è l'importanza della comprensione della natura fantasmatica del mondo materiale, trasparenza d'Altro, che conduce l'anima individuale alla salvezza, al ritorno nell'Anima Universale una volta riconosciuto il *reale* che si nasconde dietro il mondo sensibile. Il Paradiso, il premio, è la felicità di questo ritorno, che, come in Avicenna, riguarda *soltanto l'anima*: una dottrina certamente ereticale per un messaggio che proclama la *resurrezione dei corpi*.

Tuttavia, come materia e forma esistono soltanto nella loro unità, così questo bâtin ha un percorso obbligato: soltanto la pratica dello *zâhir*, della Legge, consente la purificazione che conduce alla comprensione del bâtin. Qui si nota come la disciplina ismailita, proponendosi quale religione per gli uomini, tenda a farsi inequivocabilmente estranea ad ogni deriva antinomista. Questa precisazione è importante, perché mette in luce convergenze e distanze rispetto al tema *nizârîta*, a suo tempo esaminato, della Grande Resurrezione. Le convergenze sono evidenti se ci si pone in rapporto con quell'evento così come ho tentato di comprenderlo a p. 236 *supra*. Anche nel caso di Nâsir-i Khosrow ci troviamo in presenza del fenomeno della Resurrezione come evento tutto interiore, atto di iniziazione che riconosce l'appartenenza essenziale dell'io, dell'anima, ad una realtà che la trascende e la include, che si manifesta nel mondo, che fa di questo mondo la trasparenza d'Altro, che fa cadere le distinzioni tra il soggetto -l'io- e l'oggetto -il mondo-; che conduce, in conclusione, alla *wahdat al-wujûd*, all'unicità dell'esistenza dei Sûfi.

C'è tuttavia una differenza radicale rispetto all'evento di Alamût, *almeno così come ci è stato tramandato dai campioni delle ortodossie, atto d'accusa senza riscontro testimoniale*. La differenza è che il reale *apparente*, il mondo della materia e il *dominio della Legge*, precisamente in quanto velo/manifestazione del Reale *non apparente* (o meglio, attingibile soltanto tramite, *ma anche grazie* a quel velo) non perde la propria *necessità di esser-ci* come testimonianza di ciò che è e vi si ri-vela: e ciò vale anche per lo *zâhir* della Legge, che va rispettato ma *anche* compreso come velo del bâtin. Notoriamente, secondo le cronache di parte ostile, la Grande Resurrezione di Alamût si sarebbe viceversa manifestata come abolizione della Legge, il che può anche essere possibile, si tratterebbe in tal caso di una comprensione superficiale, rozza, o, come si suol dire, "popolare", del modello neoplatonico. Anche questa avrebbe avuto tuttavia le proprie ragioni: si può chiedere a chi soffre in *questo* mondo e non sa trovare speranza se non nel suo cambiamento, di dedicarsi all'autocritica e all'autoanalisi come chi ha la fortuna di poter trascorrere la propria vita in una lunga riflessione metafisica? Sarò stato contagiato, in gioventù, dai "maestri del sospetto", ma l'impressione è che dietro le condanne vi sia una matrice sociologica, oltre al reciso distacco dalle ingenuità atopiche della marginalità.

Certamente, Nâsir-i Khosrow si pone in ciò ad un livello "alto": la salvezza dell'individuo è nella conoscenza, che è ri-conoscersi come parte dell'Anima Universale, parte di un Tutto con le sue proprie leggi, che si manifestano *anche* con una Legge che regola l'umanità. Altrettanto certamente ciò si manifesta con un disprezzo del mondo materiale (§ 171) che però non si giustifica *razionalmente* se si tiene conto che *questo*

mondo è il solo luogo materiale nel quale ci è possibile pensare un mondo ideale: almeno sul fondamento della sua stessa ontologia.

Molti dei temi che abbiamo visto sopra sono comunque chiariti in modo più discorsivo da Nâsir-i Khosrow in una sua importante opera, il *Kitâb-i Jâm‘ al-hikmatayn*, il libro che riunisce “i due saperi” (filosofico e rivelato) tradotto come *Between Reason and Revelation. Two Wisdoms reconciled*, trans. from Persian by E. Ormsby, London-N. York, Tauris, 2012. Qui c’è tuttavia un’importante precisazione nella cosmogonia: a p. 88 il primo instaurato (fatto: *kardeh*) creato cioè dal nulla per *ibdâ‘*, è l’Intelletto Agente (*‘aql-i fa‘‘a*) che equivale, come s’è notato più volte, allo *‘aql al-kullî*, dal quale, come d’uso, discende l’Anima Universale.

A prescindere da questo dettaglio che non cambia nulla nella concezione del sistema, vi sono tuttavia alcune novità che occorre considerare, perché ampliano la nostra comprensione della dottrina. Ciò è reso possibile dall’origine stessa dell’opera di Nâsir-i Khosrow, che nasce come esegesi di una *Qâsida* (genere di poesia) di Ahmad b. Hasan al-Jurjânî, nella quale si pongono una serie di quesiti controversi sul mondo e sull’uomo. Accade però che alle pp. 104-105, tornando sulla catena delle emanazioni, Nâsir scomponga l’Intelletto in tre “luci”, per poi proseguire con l’Anima Universale dalla quale discendono delle ipostasi (Buona fortuna, Conquista, Immaginazione, cioè *Jadd*, *Fath* e *Khayâl*) che, guarda caso, sono anche tre livelli terreni della gerarchia ecclesiastica fâtimida e drusa. Infatti Nâsir-i Khosrow aveva affermato subito prima (p. 104) l’analogia del mondo sensibile con il mondo celeste, come accade nei possibili esiti del Neoplatonismo. Qui si propone dunque una struttura gerarchica come guida alla salvezza tramite la conoscenza.

La struttura della tripartizione dell’Intelletto, anticipata da Ormsby nella n. 253 alla p. 104 e ripetuta da Nâsir alle pp. 171-172 si fonda sulla struttura della stessa lingua araba, che dalla medesima radice trilittera ricava il nome verbale come intermedio tra il *nomen agentis* e il *nomen patientis* (il participio attivo e passivo): un bell’esempio di aristotelismo nell’ipotizzare un Reale strutturato come la lingua; che tuttavia sembra poco coerente con un passaggio molto importante del testo sul quale mi soffermo per ciò che vi si sottintende, ma anche perché troveremo lo stesso concetto, qui soltanto accennato, esposto in altro modo, su diverso fondamento e molto più chiaramente, da Nâsiroddîn Tûsî.

Alle pp. 75-77 (§§ 76-77), fondandosi su Aristotele e sulle sue distinzioni tra i modi del discorso, egli sottolinea che il discorso “dichiarativo” (tale è il Corano) può essere portatore di verità e di errore (il tema è centrale in Aristotele, in particolar modo nell’*Organon -Topici, Analitici primi, Dell’interpretazione-* e nelle *Confutazioni*, perché è in rapporto con la fondabilità del concetto di epistème e con la sovrapposizione della struttura della sintassi, della logica e del Reale). Perciò, dice Nâsir-i Khosrow, poiché il Profeta agisce da intermediario tra il mondo spirituale e quello materiale (cioè esprime nei limiti del linguaggio una realtà che lo supera) le sue parole non possono avere un significato univoco. Questa affermazione ha uno scopo ben preciso: *introdurre la necessità del ta’wîl*, che egli afferma in modo esplicito a p. 111 (§ 111). Nei versi del Corano può esservi un’ambiguità che può essere risolta soltanto con il ta’wîl. A riprova, egli avanza la stessa lettura forzata di *Cor.*, 3,7 che sarà usata anche da Averroè nel suo *Fasl al-maqâl* (cfr. *supra*, p. 955); grazie a questa forzatura egli stabilisce un diritto/dovere dei “sapienti” ad *interpretare* il Testo sacro.

Identica posizione viene assunta, come ricordato, da Nâsiroddîn Tûsî, il nizârîta del quale ho ricordato l’ambiguo schieramento al momento dell’invasione mongola, e che divenne poi duodecimano. Nel suo *Âghâz wa anjân (Origine e destino)* pubblicato insieme ad altri due suoi testi in *Shi‘i Interpretation of Islam. Three Treatises on Theology and Eschatology*, ed. and transl. by S.J. Badakhchani, London-N. York, Tauris, 2010, egli afferma al § 2 (p. 47 testo inglese, pp. 33-34 del testo originale) che “né si può sapere tutto ciò che si vede, né si può esprimere tutto ciò che si sa, né si può scrivere tutto ciò che si dice” introducendo così tre livelli decrescenti nel rapporto con la totalità del Reale. Infatti prosegue: “se il vedere è una conoscenza diretta, il sapere è soltanto una (sua) traccia, e se il sapere è un suo riflesso, il comunicare è per informazione, e se il parlare è esplicito, lo scrivere è per implicazione e allusione”. In altre parole, ciò che si può comunicare testimonia soltanto in modo allusivo ciò che si è “visto”. In questa dottrina, che esprime i limiti del sapere razionalizzabile nel discorso, è il fondamento del ta’wîl.

I tre brevi testi editi e tradotti da Badakhchani includono, oltre a *Origine e destino*, anche *Ciò che desiderano i fedeli* e *Solidarietà e dissociazione*. Complessivamente, essi non dicono cose diverse da quanto contenuto nel più vasto *Rawdât al-taslîm (Giardino della sottomissione)* tradotto come *La convocation d’Âlamût*, circa il quale cfr. *supra*, p. 234 in n. 300. Le similitudini con il pensiero di Nâsir-i Khosrow son molte. Così, la cosmogonia segue dalla Volontà divina che instaura l’Intelletto Universale (*La convocation, etc.*, p. 282). Così in questo mondo, che soltanto l’iniziato percepisce come trasparenza d’Altro, la Resurrezione avviene in vita allorché il Risorto comprende l’inesistenza dell’esistente e raggiunge il Sé nella perdita dell’Io: cioè quando vedrà che né l’essoterico, né l’esoterico, sono quali li aveva pensati (*Origine e destino*, p. 75, § 59).

Quest’ultimo punto ha una particolare trattazione in *Solidarietà e dissociazione*: chi considera realmente esistente questo mondo, considera per conseguenza inesistente l’Aldilà; chi crede nell’esistenza dell’Aldilà ritiene questo mondo come non realmente esistente, mera apparenza (§ 17, p. 31). Entrambe le posizioni sono errate, dice Nâsiroddîn Tûsî, non si debbono desiderare né l’uno né l’altro dei mondi: l’iniziato, il Risorto, sa che questo mondo è reale, ma non è ciò che appare; il Paradiso e l’Inferno sono qui, nella conoscenza che dà la pace e viene dall’abbandono, ovvero nell’ignoranza. Si ricorderà che questa dottrina era stata formulata sin dai Khattâbîti (cfr. *supra*, p. 202)

Emerge, in Nasîroddîn, anche un tema zoroastriano (*Origine e destino*, p.76, § 62): il livellamento della terra nella seconda creazione, quando l'umanità vedrà la fine di questo "Purgatorio" che è l'esistenza e i segreti saranno svelati. Con "Purgatorio", Badakhchani traduce il termine *barzakh* (importante nella filosofia illuminativa -o orientale- di Sohrawardî) che però significa essenzialmente "ostacolo" (in Sohrawardî è il corpo materiale, "tutto ciò che sussiste allo stato tenebroso allorché la luce divina si ritira": cfr. *Le livre de la sagesse orientale, Kitâb hikmat al-ishrâq*, cit. in Bibl. a p. 736, p. 98 sgg.). Barzakh significa anche "intervallo" (per il Corano quello tra la morte e la resurrezione) e anche interruzione o proiezione fantastica, irreali. In questo senso si può dire sia che la vita rappresenti qualcosa di non veramente "reale", e che l'apparente realtà di questo mondo sia un inganno, una fantasticheria; sia che essa rappresenta un intervallo tra uno stato di "morte" iniziale e la Resurrezione che giunge al termine di un percorso iniziatico.

Questa resurrezione assume in Nasîroddîn caratteri "gnostici" nella sua concezione della "verità" contrapposta alla "falsità" di questo mondo: infatti (*Origine e destino*, § 24, p. 60) il mondo della verità è anche quello della distinzione del vero dal falso, che in questo mondo sono mescolati tra loro e perciò indistinguibili. Al riguardo si ricorderà la concezione zoroastriana di questo mondo come luogo del *gumečîsn*, della mescolanza, che costituisce un antecedente plausibile nel nostro caso, anche se il concetto del male come indistinguibilità, mescolanza dei due opposti è comune anche nello Gnosticismo; in generale esso costituisce, a mio avviso, un tratto comune della cultura della marginalità.

Nel pensiero di Nâsîroddîn tornano comunque altri aspetti che avevo già segnalato nella n. 300 alla p. 234, *supra*; si tratta di quel concetto di sottomissione che sembra costituirne il tratto saliente; e forse rappresenta la dottrina nizârîta nel suo momento finale, dopo gli arretramenti di Hasan III e Muhammad III (*infra*).

Posta l'obbligatorietà, per ogni uomo, di giungere alla conoscenza della propria origine e del proprio destino (*Ciò che desiderano i fedeli*, § 4, p. 37) egli afferma (ivi, § 7) che questa conoscenza (*ma'rifa*, gnosi) non è attingibile con il solo intelletto, necessita di un percorso iniziatico che parte dal riconoscimento dell'Imâm del tempo al quale sottomettersi (ivi, §§ 8-12) seguendone le direttive. Questa dottrina sembra in apparenza richiamarsi a quella di Hasan-i Sabbâh (cfr. *supra*, p. 234) ma c'è una differenza di accento notevole: colui che cerca la verità non individua l'Imâm del tempo come stella polare della propria ricerca, qui l'Imâm del tempo c'è già, è quello nizârîta, ed è a lui che ci si deve affidare per farsi guidare nella ricerca. Più esplicitamente: non c'è qualcuno che dice: tu sei l'Imâm, ma qualcuno che dice: io sono il tuo Imâm.

Questi aspetti particolari del pensiero di Nasîroddîn unitamente al fatto che egli, come i Drusi, nel pensare il manifestarsi del mondo nella catena emanativa celeste, postuli parallelamente una gerarchia clericale in terra, fa sì che il percorso iniziatico da lui descritto costituisca il fondamento di una configurazione gerarchica della comunità, e, vorrei dire, dell'umanità stessa. A mio modesto parere, *ciò è quanto di più lontano dalla concezione islamica originaria della comunità*.

Questo giudizio è però soltanto parziale se si considera l'eredità dell'Islam originario sotto un diverso aspetto. La ricerca di un Imâm ha molto a che vedere con la nostalgia delle origini: la morte del Profeta, capo indiscusso sul piano religioso e politico -che nell'Islam si fondono- lasciò un vuoto che non si riuscì mai a colmare, in rapporto al quale la soluzione sunnita fu soltanto una delle possibili soluzioni. L'altra era stata quella dell'Imâm 'alîde, venuta meno anch'essa con l'occultamento. Chi, in terra, avrebbe guidato la comunità sulla "retta via", quella stessa invocata dalla "Aprente"? Perché allora non pensare che, scomparso il Profeta, Dio non avrebbe comunque lasciato la Sua comunità senza una guida certa? una nella quale manifestarsi? La risposta non è facile, e lascia comprendere quante *differenti* vie possa percorrere il *medesimo* Messaggio.

Con questa breve digressione su Nasîroddîn Tûsî abbiamo tuttavia interrotto una narrazione sull'espandersi della da'wa ismailita verso oriente ai tempi di al-Mustansir, quando l'ismailismo fâtimida stava crollando in occidente. Come ho già ricordato, dal 1074 il vero padrone del Califfato era il siriano Badr al-Jamâlî; e tuttavia il Califfato seguiva ad essere percorso da attese e calcoli messianici, che potevano anche immaginare il Qâ'im nel debole al-Mustansir (Daftary, pp. 207-208). Nel 1094 tuttavia morirono sia il Califfo che Badr, e si aprì il problema della successione tra i figli di al-Mustansir, Nizâr e Musta'î (ivi, p. 211).

Nizâr era stato designato alla successione dal padre al-Mustansir, ma il figlio di Bader, Abû 'l-Qâsim Shâhinshâh detto al-Afdal, intenzionato a mantenere il potere assoluto ereditato, fece nominare il fratellastro di Nizâr, e proprio cognato, con il titolo di al-Musta'î, come Califfo-fantoccio da poter agevolmente controllare. Ne seguì una rivolta armata terminata con la sconfitta di Nizâr, che fu incarcerato. Gli Ismailiti di Persia e quelli sotto il dominio selgiukide rimasero fedeli a Nizâr, gli yemeniti furono dalla parte di Musta'î. Nel 1101 questi morì, e al-Afdal fece nominare Califfo il figlio di lui, bambino di 5 anni, col titolo di al-Âmir; nel frattempo c'erano state le sconfitte contro i Crociati giunti in Terra Santa e la perdita di Gerusalemme e di altre aree in Siria e Palestina. I Nizârîti fondarono il proprio regno in Alamût, poi, nel 1121, al-Afdal fu assassinato, forse ad iniziativa di al-Âmir, a sua volta assassinato al Cairo nel 1130 ad opera di agenti nizârîti. Gli successe il figlio al-Tayyib ma ulteriori convulsioni, terminate nel 1131, portarono all'ascesa di un ramo collaterale discendente da un altro figlio di al-Mustansir, mentre il Califfato, ridotto a ben poco, si avviava a una rapida fine e il partito tayyibita dava luogo all'altro scisma, quello tayyibita, in nome di al-Tayyib del quale però s'ignora la fine. Il nuovo ramo dell'Ismailismo si perpetuò nello Yemen (Daftary, pp. 241-248).

Questi, in breve, gli eventi dell'Ismailismo fâtimida; ora però l'interesse va agli eventi dell'Ismailismo di Alamût. Per quanto riguarda i Tayyibiti mi limito a ricordare che essi fissarono con al-Hamîdî i definitivi sviluppi dottrinali (cfr. *supra*, pp. 214-215, nel testo e nelle note). Aggiungo che il Califfato morente del Cairo conobbe rivolte anticristiane delle masse sunnite, che i suoi tesori furono saccheggiati dal Saladino, che in seguito gli Ismailiti rimasti furono perseguitati dai Sunniti, dei quali l'Egitto tornò incontrastato dominio. Quanto al Tayyibismo, esso conobbe una lunga storia, si spostò in India, ebbe degli scismi, e sopravvive ancora nella setta dei Borha (Daftary, pp. 255-300).

Resta però qualcosa da dire sul Nizârismo di Alamût, del quale, per quanto concerne gli aspetti dottrinali, s'è già detto l'essenziale *supra* alle pp. 233-238. Daftary vi si dedica a lungo (pp. 301-504) giungendo sino ai giorni nostri.

La continuità dell'imâmato Fâtimide attraverso la discendenza di Nizâr, che peraltro non aveva designato un proprio successore, aveva dato luogo a rivolte "lealiste" dei suoi discendenti che si esaurirono con la sconfitta, nel 1161, di un ultimo tentativo di un nipote di Nizâr. Sino a quel momento i Signori di Alamût si erano proclamati Huġġa dell'Imâm, con Hasan-i Sabbâh e con il suo successore, Buzurg Ummîd († 1162). Le cose evidentemente cambiarono dopo quella data, non essendovi più in vita un Imâm fâtimide. A quel momento i Nizârîti erano potenti, avendo acquisito molte roccheforti e trovato valido apporto di conversioni nel mondo rurale; la loro da'wa aveva avuto grande successo tra una popolazione tradizionalmente orientata verso un Islam shî'ita e ostile ai Selgiukidi, il cui dominio si era nel frattempo disgregato. Già nel terzo e quarto decennio del XII secolo i Nizârîti costituivano ormai di fatto uno Stato a sé, ancorché territorialmente discontinuo. I Selgiukidi inoltre, scontavano il peso della sconfitta inflitta loro dalla 1^a Crociata, ciò che aprì le porte alla presenza nizârîta in Siria. Dovette esserci inoltre una produzione di testi ismailiti: Alamût aveva una grande biblioteca, ma nessun documento ci è pervenuto a causa della distruzione cui furono destinati i testi dopo la caduta ad opera dei Mongoli.

Daftary (p. 357) ritiene probabile un intensificarsi dell'attesa messianica negli ultimi anni di Buzurg Ummîd, e certamente non deve essere stata casuale la proclamazione della Grande Resurrezione a due anni dalla sua morte, ad opera di Hasan II, che fu uno studioso e fu molto attratto dalla cultura e dai testi dei Sûfi (ivi). Questo rapporto dell'Ismailismo nizârîta con il Sufismo va tenuto presente, perché offre le chiavi per la comprensione degli eventi che seguono nei secoli successivi, sino alla comparsa dell'epopea safavide. È tuttavia interessante ricordare, come fa Daftary a p. 362, che di quell'evento *nulla seppero i contemporanei*, ai quali la vicenda divenne nota circa un secolo più tardi grazie ai testi trovati ad Alamût dopo la sua caduta.

Hasan II fu assassinato nel 1166 e gli succedette il figlio Muhammad II, grande studioso, che dichiarò essere Hasan II discendente di Nizâr. Ciò rappresentò un significativo cambiamento, necessario perché, come nota Daftary a p. 361, con la proclamazione della Grande Resurrezione Hasan II si era di fatto posto nel ruolo di Imâm e non più di Huġġa, come i suoi due predecessori. L'epoca di Muhammad II -per conseguenza Imâm a sua volta- vide tra l'altro la nascita di un singolare documento, lo *Haft bâbi bâbâ Sayyid-na*, tradotto e commentato da Hodgson, *The Order of Assassins*, cit. in Bibl. a p. 791, alle pp. 279-324; un testo che Hodgson ritiene opera di un modesto autore, destinata a un pubblico di limitata cultura. Il testo è tuttavia interessante perché configura la dottrina dello *insân al-kâmil*, l'uomo perfetto, il culmine del moto neoplatonico del ritorno dell'uomo ad una propria originaria divinità. L'Imâm veniva così ad essere definito come manifestazione della "Parola" (*Kalima*) di Dio, l'autorità spirituale che troviamo anche nelle gerarchie druse, la causa dalla quale discende il mondo spirituale.

Daftary (p. 366) sottolineando questa identificazione dell'Imâm nizârîta con lo *insân al-kâmil*, vertice dell'ascesa sùfi, ritiene che la dottrina nizârîta della Resurrezione sia stato il fondamento che ha consentito la "coalescenza" dell'Ismailismo e del Sufismo in Persia nei secoli successivi, un evento fondamentale per la storia che conduce all'avvento dei Safavidi agli albori del XVI secolo: di questo si parlerà *infra*. Ormai però gli eventiolgevano al peggio sul piano politico e militare, ed è verosimilmente da connettersi a questo deterioramento della situazione la restaurazione della Sharî'ah e i tentativi di riavvicinamento al Sunnismo del successore Muhammad III, ucciso nel 1255, un anno prima della caduta di Alamût.

Il figlio Khurshâh († 1257) fu l'ultimo Signore di Alamût; dopo la perdita delle roccheforti e del territorio, ancora qualche resistenza fu tentata con il figlio di lui Shams al-Dîn († 1310); poi, sino al 1463, la dinastia scompare, per tornare alla luce in Persia ad Anjudân: qui inizia la storia che conduce ai nostri giorni, che però non interessa l'economia di questa ricerca. Interessa, viceversa, la sorte dell'Ismailismo in quei 150 anni, perché necessaria a comprendere quanto radicate rimasero certe istanze, destinate a trasferirsi nel variegato mondo delle confraternite.

Quel secolo e mezzo di apparente assenza dalla scena interessa perché, a partire dall'invasione mongola e dal crollo del califfato 'abbâside, avvengono fenomeni destinati ad indirizzare i percorsi della Shî'a, fenomeni rispetto ai quali si può ragionevolmente sospettare un concorso ismailita.

Se lo Stato di Alamût era scomparso, non per questo si deve pensare infatti che fossero scomparsi i tanti nizârîti; tantomeno le attese messianiche che percorrevano una regione in piena disintegrazione territoriale. Il khânato ilkhânide scomparve infatti nel 1335, e da allora, e sino all'avvento dei Safavidi all'alba del XVI secolo, la Persia conobbe soltanto un breve periodo di relativa stabilità con Tîmûr e suo figlio Shârukh nella

prima metà del XV secolo. Il resto è un teatro di continue lotte tra despoti locali di discendenza îlkhânide o timûride, e turcomanni Aq Quyûnlû e Qarâ Quyûnlû, insediatisi al seguito delle invasioni.

In questo periodo di insicurezza e frammentazione avvenne dunque un fenomeno che ha attirato l'attenzione degli studiosi: il proliferare degli ordini sûfi come collettori di una religiosità volta alla salvezza individuale, e il loro progressivo virare dal sunnismo originario allo shî'ismo, con la divinizzazione della figura di 'Alî. A questo fenomeno non fu estraneo l'avvenuto insediamento delle tribù turcomanne di origine centroasiatica, portatrici di tradizioni sciamaniche e buddhiste (e anche nestoriane) cioè di una religiosità sincretista ruotante attorno ad un possibile rapporto diretto tra l'umano e il divino. Tuttavia, come ipotizza Daftary (p. 412) v'è da tener presente che un fattore non secondario, anzi, preminente, secondo la sua esposizione, dovette essere rappresentato dall'afflusso, nel Sufismo, dalla massa dei Nizârîti entrati in regime di *taqiyya* (Daftary, p. 419) di dissimulazione della propria autentica fede.

La "shî'itizzazione" del Sufismo, come la definì C. Cahen, *Le problème du shî'isme dans l'Asie mineure turque ottomane*, Le Shî'isme imâmite, Colloque de Strasbourg, Paris, P.U.F., 1970, p. 118, è sottolineata come fatto *sociologicamente plebeo* anche da Arjomand, *The Shadow, etc.*, cit., pp. 66-67: ciò che, al di fuori di ogni giudizio di valore necessariamente frutto di personali valutazioni (Arjomand è un po' sbrigativo) sta ad indicare il fondamento sociale del fenomeno e propone il confronto, del tutto improprio ma suggestivo per la memoria occidentale, con l'occultamento dei Fraticelli. Il fenomeno riguardò non soltanto la Persia, ma anche l'Anatolia selgiukide e ottomana. In questo clima nacque anche, attorno al 1380, lo Hurûfismo, la cui dottrina mostra vicinanza con quella del Nizârismo (Arjomand, p. 72; Daftary, p. 421).

L'impatto comunque fu ben altro, perché da quel Sufismo discesero dottrine dissidenti che hanno operato nel corso della storia e che tuttora sussistono: i Bektâshî/'Aleviti, nei quali si trasmise anche lo Hurûfismo, gli Ahl-i Haqq e altri gruppi minori. Certamente però la conseguenza più rilevante si trovò, allora, nel movimento Qizilbâsh che portò i Safavidi al potere in Persia e alla successiva adozione della Shî'a duodecimana come religione ufficiale dello Stato. Secondo Daftary (p. 419) questo mascheramento dell'Ismailismo nelle sette sûfi fu possibile per la grande vicinanza delle due dottrine.

In effetti, al di là delle infinite eterodossie e dei tanto invocati "influssi" di qualsivoglia dottrina allotria, noi vediamo -e vedremo- all'opera, nell'Islam, una frattura che corre lungo tutta la sua storia: dapprima tra la nascente ortodossia sunnita e la protesta della Shî'a nelle sue varie declinazioni; poi tra una Shî'a che, facendosi duodecimana, vuole assurgere al ruolo di seconda (o terza, dopo il Khâridjismo) ortodossia e una Shî'a che, mantenendosi fedele alla propria lunga storia "estremista" (leggi: di protesta sociale) dà vita a nuove scissioni e ribellioni. A mio avviso siamo sempre in presenza di una lettura alternativa del Messaggio originario, resa possibile da un diverso Erlebnis; alternatività sopravvissuta nonostante le feroci lotte verosimilmente perché, diversamente da quanto accadde a Roma, non fu la religione a doversi accordare con la terrene esigenze dello Stato *preesistente*, e non vi fu, quindi, una centralizzazione istituzionale. Dovremo dunque pensare a tutti gli sviluppi dell'Islam come a scelte comunque fondate sulle speranze accese da quel Messaggio. Ciò vale anche per gli sviluppi teosofici della "filosofia illuminativa", sui quali l'Ismailismo nizârîta rivendica un proprio ruolo genitoriale.

Daftary (p. 419) porta ad esempio Shabestârî († 1320) con il suo *Gulshan-e Râz* (Il roseto del mistero) cit in Bibl. a p. 720 nell'edizione di Hammer-Purgstall, e più facilmente accessibile come: Shabestârî, *Le roserai du mystère suivi du commentaire de Lâhijî*, Paris, Sindbad, 1991. Lâhijî († 1506), come ricorda Daftary, era un Sûfi appartenente all'ordine dei Nûrbakhshî, un movimento messianico che ebbe origine in Persia nel XIV secolo (cfr. *infra*). I Nizârîti considerano anche Rûmî († 1273) Sanâ'î e Farîdoddîn 'Attâr († 1230) come propri "correligionari" (Daftary, p. 420). Su questo passaggio dell'Ismailismo all'interno delle confraternite sûfi, ricordo quindi quanto segnalato *supra* alle pp. 238-241, nel testo e nelle note: si tratta perciò di un fenomeno comunemente ammesso e riconosciuto, destinato a tracciare un solco profondo, tanto che il precedente ismailita è invocato anche per il più tardo evento rivoluzionario del Bâbismo (cfr. *supra*, pp. 242-246).

Su Sanâ'î e sul suo rapporto con l'Ismailismo, è perciò utile ricordare anche l'attento saggio di C. Saccone che introduce Sanâ'î, *Viaggio nel regno del ritorno*, Parma, Pratiche Editrice, 1993. Saccone (p. 20 sgg.) rivendica in modo pertinente la presenza della speculazione ismailita in Sanâ'î, con riferimento a Nâsir-i Khosrow, agli Ikhwân as-Safâ', ai testi esoterici di Avicenna, e al trattato alchemico *Ghâyat al-Hâkim*, noto in occidente come *Picatrix*, del quale ho già fatto cenno *supra* alle pp. 380 sgg., nel testo e nelle note, a proposito degli sviluppi della magia in occidente a seguito della traduzione di testi dall'arabo.

Il "viaggio del ritorno" (*sayr al-'ibâd ila 'l-ma'âd*, viaggio dei devoti verso il ritorno) configura infatti un cosmo neoplatonico, nel quale il visibile è soltanto apparenza tramite la quale si manifesta il mondo spirituale, invisibile, al quale il devoto fa ritorno, un viaggio di resurrezione possibile in ogni momento per l'anima che sa cercare (Saccone, p. 26): vera e propria opera teosofica (perciò eterodossa) nella quale il percorso della salvezza presuppone, come sempre una Naturphilosophie; esso in tanto è possibile in quanto vi si postula un cosmo tutto continuo e contiguo sui due livelli, materiale e spirituale, nel quale il primo ri-vela il secondo. Diario di una iniziazione spirituale viene perciò definito il "viaggio" da Sacconi (p. 27).

Siamo dunque dinanzi ad una cosmologia neoplatonica del tutto paragonabile alle tante già descritte in questo testo, in particolare a quelle ismailite; e il viaggio è un momento tra sogno e veglia nel quale -ricordo l'analogia del "tramonto" in Filone- l'Intelletto acquisisce una conoscenza intuitiva che va oltre i limiti della

Ragione. Potremmo ricordare al riguardo anche Avicenna e la conoscenza profetica -tema trattato in *Dopo e a lato-* ma forse l'aspetto significativo di questo "viaggio" sognato è che *il ritorno alla quotidianità ci restituisce un uomo diverso*: la sua comprensione del Reale che si manifesta nell'apparente è una Resurrezione, *forse non diversa da quella pensata ad Alamût, il cui ricordo ci è stato trasmesso soltanto attraverso la lettura degli eresiologi* che hanno ritenuto di intenderla attraverso il loro solito cliché della sregolatezza.

Quanto a Shabestarî, il suo "Roseto" è anch'esso un percorso iniziatico verso la comprensione dell'unicità dell'esistenza, percorso che conduce al ritorno dell'anima individuale nell'Anima Universale; a una comprensione del non-essere del mondo che appare come manifestazione ("specchio") dell'essere assoluto (p. 32 del testo francese) nella sua unicità. Il commento di Lâhijî si dipana poi lungo un percorso non soltanto chiaramente neoplatonico, a partire dalla conoscenza mistica dell'anima come via d'accesso al Reale che si cela nell'apparente (cfr. anche, per Shabestarî, Saccone, p. 22) ma anche altrettanto chiaramente islamico attraverso il modello perseguito tanto dai Sûfî quanto dell'Ismailismo: Adamo come lo insân al-kâmil che "vede" il Reale sotto l'apparente. Il Reale, a sua volta, è l'unicità dell'esistenza, perché l'esistenza delle cose non è che la manifestazione di una Realtà nascosta nell'apparente. Si noti che in questa logica va compresa la visione ismailita della indissolubilità di zâhir e bâtin, che porta non all'antinomismo, come nelle accuse stereotipe degli eresiologi, ma a una diversa comprensione della Legge.

Lâhijî, nel suo commentario, cita esplicitamente il *Mathnawî* di Rûmî (cit. in Bibl. a p. 733 nella classica edizione del Nicholson) il più famoso tra i Sûfî il cui testo è ora accessibile anche in traduzione italiana come: Jalâl al-Dîn Rûmî, *Mathnawî*, ed. italiana a cura di Gabriele Mandel Khân, Milano, Bompiani, 2006, 6 voll. Strettamente connesse al *Mathnawî* sono le poesie mistiche, delle quali una piccola selezione è stata pubblicata in italiano con il titolo: Rûmî, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1980, con una Introduzione dello stesso Bausani largamente dedicata al *Mathnawî*.

Per una comprensione della dottrina mi sembra assai utile citare anche l'intervento di A. Soroush, *Boundlessness and Enclosures*, del 2001, accessibile ora in inglese in internet su www.dr.soroush.com, se non altro perché la comprensione che ne può avere un noto intellettuale shî'ita può evitare il rischio di tradurre il pensiero del grande mistico nelle categorie del pensiero occidentale: anche se questo non è un rischio che possa toccare Bausani.

L'opera del grande mistico e poeta è una denuncia dei limiti del pensiero razionale quale via alla conoscenza del Reale, alla cui intuizione si può giungere soltanto attraverso la conoscenza del "cuore" o dell'anima, una forma quindi di adesione non mediata al reale. Causa ed effetto, come in al-Ghazâlî, non sono reali, sono schemi tutti interni alla nostra ragione attraverso i quali ad essa si manifesta il mondo fenomenico. Dio, per Rûmî, è il senza-forma che Si manifesta nel mondo delle forme, l'incircoscribibile che Si manifesta nel limitato. Afferma Rûmî (*Mathnawî*, I, 2139-2140 dell'edizione italiana, 2128-2129 Nicholson) "La gamba di coloro che fanno sillogismi è di legno; una gamba di legno è molto instabile, a differenza del Qutb dell'epoca, il possessore della visione". Come si vede, il ruolo del Qutb (Polo) sûfî è lo stesso dell'Imâm ismailita. Che cosa sia l'opinione (l'approdo della razionalità) rispetto alla conoscenza (quella cui si giunge con il cuore) Rûmî lo dice nel *Mathnawî* III, 1511 e 1513 (Nicholson 1510 e 1512): "La conoscenza ha due ali, l'opinione una; l'opinione è difettosa, il suo volo è breve"; "l'uccello opinione cadendo e rialzandosi procede con un'ala sperando di raggiungere il nido".

Soroush sostiene con forza l'islamicità di una tale via alla conoscenza, contro coloro che vi cercano gli "influssi" di altre tradizioni orientali; lo fa, a mio avviso, con piena ragione e cercherò di mostrare *infra* perché. Soroush si sofferma inoltre sui due famosi versi iniziali del *Mathnawî*: "Ascolta il ney (*scil.*: il flauto di canna) che narra il lamento della separazione, che da quando mi tagliarono dal canneto, del mio suono si rattristano uomini e donne". La metafora è significativa di tutto il pensiero di Rûmî: il soffio che passa per la canna non ha forma, prende forma dalla canna entrandovi ed è un suono, il suono di *quella* canna: "noi siamo il flauto e la tua musica viene da Te" (*Mathnawî* I, 603; Nicholson I, 599). Dio, incircoscribibile, Si manifesta nelle forme di tutto il Creato che ne è il velo, come lo siamo noi; perciò non possiamo pretendere che quel velo cada, altrimenti noi stessi cesseremmo di esistere.

Lo abbiamo visto anche in altre occasioni, Dio è trama e ordito di tutto il Creato; e abbiamo già visto (*supra*, p. 926) come Egli prenda il posto della *phýsis* di Parmenide nell'ontologia dei monoteismi creazionisti. Separato da Dio, il mondo cade nel Nulla (un Nulla che però è oltre l'Essere e il Nulla). In Dio, per Rûmî, coesistono gli opposti, come nota Soroush che sottolinea il parallelo con Shabestarî; cfr. anche Bausani, p. 13). Il mondo è un velo, un'attenuazione del Reale, esso non è, come Creato, qualcosa che *si aggiunge* alla realtà di Dio; come prima c'era soltanto Dio, anche ora c'è soltanto Dio nella Sua manifestazione, Parola parlante e Parola parlata.

Soroush usa al riguardo un'espressione che ricalca la *Tabula smaragdina* (cfr. *supra*, p. 418, nel testo e in n. 1): ciò che è sopra e ciò che è sotto sono la medesima cosa, secondo la trasposizione spiritualista di quella che fu, verosimilmente, una constatazione di laboratorio. Numerosi sono anche i richiami di Rûmî a Sanâ'î, che egli considerava il proprio maestro e al quale dedicò anche un necrologio (*Poesie mistiche*, p. 59).

I tre che ho citato esprimono dunque una coerente visione comune, che è quella della mistica islamica ed è fatta di riferimenti al tema costante dell'amante e dell'amata, e dell'usignolo e della rosa (entrambi presenti

nel Proemio del *Mathnawî*, che alludono alla struggente passione dell'anima per un Dio irraggiungibile; l'amante è un folle (*Majnûn*) di Dio, è il Sûfî.

Con queste citazioni, il folle, l'usignolo, la rosa, che sono temi ricorrenti, ci troviamo introdotti alla "straordinaria stagione mistico/poetico/neoplatonica del XII-XIII secolo" citata *supra* a p. 898, ai cui protagonisti, là soltanto citati, sembra opportuno dedicare almeno un cenno. Faccio eccezione di Ibn 'Arabî e di Sohrawardî, per i quali mi fermo alle poche righe di p. 239-241; del resto, ciascuno di questi mistici/teosofi è stato l'origine di un'infinità di studi, e non ha senso tentare di approcciarli in queste brevi note, dove si vogliono soltanto sottolineare le tappe di un percorso. Prima però vorrei chiarire, con le parole che traggio dal *Fîhi-mâ-fîhi* di Rûmî (cfr. Jalâl al-Dîn Rûmî, *L'essenza del reale Fîhi-mâ-Fîhi (C'è quel che c'è)*, Trad., Intr. e Note di S. Foti, Torino, Psiche, 1995, p. 22 e p. 20) due concetti sui quali non si torna mai a sufficienza, perché fondano il rapporto del Sûfî e dell'Ismailita con la conoscenza iniziatica e l'indirizzo che questa può dare all'esistenza. Dice Rûmî: "Tu poni una lampada davanti al sole, e poi ti aspetti di vedere il sole con la sua luce. Che necessità vi è di quella lampada? senza di essa, il sole non si mostra da sé?" (p. 22). La metafora sta ad indicare due punti fondamentali della conoscenza: la Ragione umana è misera cosa per affrontare il Reale, il quale peraltro non necessita di essere illuminato, perché si manifesta apertamente a chi lo guardi.

Dice ancora Rûmî, p. 20: "Allorché i pensieri lasciano la scena e la verità appare senza lo schermo della riflessione, è il giorno della Resurrezione". Come ho sempre segnalato dunque, Resurrezione è il risveglio di chi apre lo sguardo al mondo per scoprire che esso è altro da ciò che appare dietro lo schermo delle costruzioni mentali tramandate. La conoscenza è apprensione diretta che giunge al termine di un percorso iniziatico che insegna a vedere ciò che "si dà"; è una semplicità frutto di un lungo travaglio di spoliatura delle sovrastrutture. Il fiorire di una tale stagione di speculazione sta ad indicare un'inquietudine del pensiero più avvertito nei confronti di una vera e propria crisi il cui superamento sarà tentato per altre vie, per la Shî'a come per il Sunnismo: attraverso le "ortodossie" autoritarie. Lo abbiamo visto per il Sunnismo, lo vedremo per la Shî'a; ora riprendo il filo del discorso tornando ai cenni sui mistici, al loro linguaggio simbolico.

Così Farîdoddîn 'Attâr dedica alla rosa e all'usignolo due brevi composizioni che troviamo raccolte sotto il titolo: Farîd al-Dîn 'Attâr, *La rosa e l'usignolo*, a cura di C. Saccone, Roma, Carocci, 2003. Essi sviluppano, nel simbolismo dell'amante e dell'amata, il tema del folle amore mistico del Sûfî per il Dio inaccessibile. Il lungo saggio di Saccone e l'apparato di note che li accompagnano (pp. 125-201) mettono a fuoco i molti problemi che si connettono ad una interpretazione che si configura su vari possibili livelli, per la nota ambiguità di ogni simbolo. Alcuni aspetti sembrano tuttavia più chiari (p. 160 sgg.) come il carattere essenzialmente islamico dello sfondo, dove l'assoggettamento dell'usignolo, amante ostinato di una rosa che gli si sottrae, simboleggia il rapporto tra l'uomo e Dio che caratterizza l'Islam (p. 161). Altri sono meno chiari, perché il rapporto dei due con gli altri personaggi/simbolo dei due racconti (e con il tema del *Mantiq at-Tayr*, accennato *supra* a p. 240) lascia in dubbio circa il Sufismo del quale si parla, legalitario o antinomico.

'Attâr fu un Sûfî e un Sunnita, e una sua opera famosa è il *Tadhkirat al-awliya* (*Memorie dei Santi*, ovvero dei vicini, sottinteso: a Dio) tradotto come *Parole di Sûfî*, a cura di L. Pirinoli, Intr. di P. Nutrizio, Milano, Mondadori, 2001. Si tratta di un testo che non fa certamente distinzione tra i due tipi di Sufismo, ed è comunque un elenco di miracoli operati dai Sûfî e di frequenti interpretazioni esoteriche della Legge. Anche un altro suo testo famoso, lo *Ihlâhî-nâma*, tradotto come *Il poema celeste*, a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli, 1990, abbonda di racconti che parlano di "folli" che, nella loro ansia di assoluto, debordano le regole. Si ricorderà in proposito la posizione assunta da Ibn Taymiyya riguardo al Sufismo, allorché egli distingue tra una pratica che si svolge nella piena ortodossia dei comportamenti e delle dottrine, e una che, nell'ansia di attingimento del divino (il cosiddetto ittihâdismo) conduce al disprezzo delle norme sharaitiche. Ora, i due racconti di 'Attâr, nota Sacconi, possono essere interpretati sia come esaltazione che come condanna di tale forma di Sufismo, i cui seguaci erano definiti come *malâmâtiyya*, i "biasimevoli".

Non è inverosimile dunque che 'Attâr, vissuto in un periodo nel quale il dominio selgiukide era già in disfacimento e le regioni orientali vedevano l'inizio dell'invasione mongola (una tradizione vuole che il mistico poeta fosse stato ucciso precisamente da un Mongolo) fosse comunque intellettualmente vicino a queste forme di ricerca di salvezza individuale che sottolineano i periodi di disfacimento di una società.

In pieno periodo di disfacimento e di trasformazione del Sufismo si colloca a sua volta Hâfez, nato attorno al passaggio dal 2° al 3° decennio del XIV secolo, e morto nel 1390, del quale C. Saccone, nella sua Introduzione a Hâfez, *Il libro del coppiere*, Roma, Carocci, 2003, sottolinea la contiguità alle espressioni dei malâmâtiyya (p. 48) per i quali, secondo lo Arberry, manifesterebbe simpatia (p. 37). Tale atteggiamento viene connesso da Saccone (ivi) alla grande crisi della società prodotta dalle invasioni mongole, le quali, è bene ricordarlo ancora, fecero del mondo iranico il teatro di frammentazioni e di continue lotte tra piccoli potentati locali, destinato a chiudersi soltanto con l'avvento dei Safavidi all'inizio del XVI secolo.

Mi sono soffermato brevissimamente su questo tema per far balenare la problematicità degli sviluppi dell'Islam dai quali prenderà forma quella "seconda ortodossia" che abbiamo momentaneamente lasciato ai suoi consolidamenti dottrinali, ma che impiegherà ancora tempo per istituzionalizzarsi a coronamento di un lunghissimo travaglio *politico e sociale*, senza tuttavia riuscire ad eliminare quei fermenti che, da magma iniziale, si trasformeranno in nuove "eresie" shî'ite. In questo quadro non può essere ignorata la presenza di istanze ismailite che, tramite le verosimili "infiltrazioni", costituiscono comunque una possibilità immanente alla

riflessione islamica, e infatti, come nota Arberry (H.O., 1. Abt., cit. in Bibl. a p. 746) a p. 464, sono state considerate attive nel Sufismo “estremista”.

Il Sufismo è un fenomeno che ha una sua precisa ragion d'essere nel rapporto tra Dio e l'uomo e tra il Reale e le possibilità della ragione umana così come sono connaturati nell'Islam, parola che significa “sottomissione”. La via mistica, come abbiamo notato più volte in precedenza anche in termini generali, rappresenta dunque l'unica possibilità di apprensione intuitiva, animica, del Reale, in una situazione di scacco della Ragione; la non contraddizione dell'Islam con la mistica (anzi, la loro conseguenzialità) l'abbiamo già notata in al-Ghazâlî, della cui ortodossia non si può dubitare. Abbiamo egualmente notato che lo stesso Ibn Taymiyya non fu contrario al Sufismo, del quale condannava soltanto gli “eccessi”.

Il problema, a me sembra, è la sottigliezza della linea che separa il lecito dall'eccessivo. Ad esempio. quando Bausani, nell'introdurre le *Poesie mistiche* di Rûmî, tiene a precisare che egli non fu un panteista (p. 19) fa un'affermazione condivisibile, perché il “Panteismo” è una conseguenza non dell'approccio mistico, ma di quello filosofico/teosofico alla conoscenza del Reale, come avevo messo in luce citando la perentoria affermazione di Radtke a p. 885 *supra*: è con la riflessione neoplatonica che si giunge all'ittihâdismo condannato da Ibn Taymiyya. Il rifiuto della via razionale e la pratica estatica, mirano alla realizzazione dello insân al-kâmil per una via che non ha nulla a che vedere con l'identificazione con l'Intelletto Agente ipotizzata dai *falâsifa*; tuttavia non si può sottovalutare che la sola ipotesi di un archetipo spirituale del transeunte individuo materiale, apre *necessariamente* la via ad una speculazione neoplatonica: anzi, ne è parte costituente. Per giunta si deve ritenere che la via mistica sia sempre *potenzialmente* eversiva, sia perché, come rapporto diretto con Dio, fa impallidire il ruolo del corpo clericale; sia perché, gettando “il cuore” oltre la Ragione, fa impallidire il ruolo della Legge, che, non si dimentichi, nella sua fattuale esplicazione, è frutto di uno sforzo *razionale* di ossequio al dettato.

Inoltre, andare oltre la Ragione porta a scoprire una realtà che va oltre ogni possibile normativa: la coincidenza degli opposti, una scoperta che risale quanto meno alla rivalutazione della disobbedienza di Iblîs fatta da al-Hallâj (cfr. *supra* a p. 239, nel testo e in n. 331). Si assiste, nella mistica, a un capovolgimento dei valori, come nota Bausani nella sua Prefazione a al-Hallâj, *Dîwân*, a cura di A. Ventura, Genova-Milano, Marietti, 1987, 2ª ed. 2005 (per la ricostruzione del *Dîwân* e la sua edizione in arabo e in francese, cfr. L. Massignon, *Le dîwân d'al-Hallâj*, J.A., 218,1, 1931).

Quali che siano le considerazioni che si vogliono addurre riguardo la fondatezza delle accuse dottrinali che portarono alla condanna di al-Hallâj, non si può ignorare che le giustificazioni teoriche possono essere il tentativo di razionalizzare percezioni relative alla sfera della pratica: la predicazione di al-Hallâj destrutturava l'ideologia normativa connessa alla gestione della società; non per nulla egli fu avvertito come possibile leader della Shî'a estremista (cfr. *supra*, p. 1163).

Ora, l'aspetto sicuramente eversivo (nella logica di ogni pensiero normativo) del Sufismo è precisamente nella “unicità dell'esistenza” (*wahdat al-wujûd*) che destituisce il ruolo di ogni possibile classe clericale nell'indicare la via della salvezza. Tale destituzione -mi sia concesso un ossimoro soltanto apparente- è infatti esplicita per il solo fatto di essere necessariamente implicita nel rapporto diretto che il mistico stabilisce con il mondo spirituale, tant'è che il solo modo per istituzionalizzare un tale percorso è stato trovato nelle gerarchie iniziatiche facenti capo ad un Imâm (Ismailismo) o in un Qutb (Sufismo).

Un'esposizione degli aspetti puramente concettuali della *wahdat al-wujûd* si può trovare nella raccolta di articoli di T. Izutsu, *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, Pref. di F. Lucchetta, Intr. di A. Ventura, Genova, Marietti, 1991. Ventura ritiene di dover subito chiarire (p. XI) che la dottrina mistica dell'unicità dell'esistenza non conduce ad alcuna forma di Panteismo, come del resto ho già notato riferendo dell'Introduzione di Bausani a Rûmî e delle osservazioni di Radtke. Nel sintetizzare poi l'ontologia della *wahdat al-wujûd* (p. XII sgg.) Ventura fa precise osservazioni che ci riconducono a concezioni maturate anche altrove -cioè fuori del mondo islamico- naturalmente con accenti e obiettivi diversi ma pur sempre in conseguenza di un'identica ontologia “neoplatonica”. Uso il virgolettato nell'insistere su questa assegnazione ad un preciso referente, perché colgo l'occasione per ribadire quanto più volte affermato: l'origine dell'ontologia neoplatonica sta nella riflessione razionale della religiosità mediorientale -da Filone, al Cristianesimo, all'Islam- sul rapporto tra il mondo e un Dio unico, ineffabile e creatore. Rispetto a questa origine il neoplatonismo dei “filosofi” (Plotino, Proclo, Damascio) deve considerarsi l'adattamento alla cultura classica di una religiosità non più eludibile.

Quel che è interessante poi, è che questa ontologia può essere avvicinata a quella di Parmenide con la sola ma fondamentale differenza che in luogo dello “essere” videlicet della *phýsis*, è il *divino* ciò che sottostà al variopinto apparire del molteplice. Dio cioè, diviene la trama e l'ordito sul quale levita l'apparire del mondo, che non per questo è irreali, al contrario, è reale ma lo è soltanto e precisamente in quanto manifestazione apparente del divino; mentre è pura apparenza, mera irrealtà, se considerato indipendentemente da esso. Detto per inciso: siamo alla medesima distinzione che fu posta a Nicea II (del 787) tra icona e idolo (cfr. *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, a cura di L. Russo, Palermo, *Æsthetica* edizioni, 1997; AA.VV., *Nicea e la civiltà dell'immagine*, *Æsthetica* Preprint 52, Palermo, Centro Internazionale di Studi di Estetica, 1998).

Il mondo, dice dunque Ventura a p. XV “inesistente in sé e per sé, è reale in quanto riflesso dei nomi divini”. Poiché però la realtà divina è eterna e immutabile (così come lo “essere” parmenideo era immobile e

rotondo) ne consegue che lo scorrere del mondo, lo sciogliersi del molteplice, è illusorio, perché illusorio è il tempo tripartito nel quale esso si dà (p. XVI).

Venendo ora ai testi introdotti, il primo dei saggi di Izutsu è dedicato alla struttura della metafisica islamica (pp. 3-32) argomento comparso più volte in questo testo, onde mi sembra possibile sintetizzare al massimo evitando di ripetere quanto già detto. Izutsu esordisce tracciando il percorso di questa metafisica su un arco che va da Ibn 'Arabî a Mollâ Sadrâ (1571-1640); poi affronta il problema a partire dalla definizione di Avicenna dell'esistenza come "attributo" (la tal cosa è "esistente") per stabilire il cardine della wahdat al-wujûd: è la cosa a essere un attributo dell'esistenza. Aggiunge poi (p. 11) che per poter comprendere come tutto il molteplice non sia che la manifestazione di una unica realtà sottostante, l'esistenza, è necessario cancellare dall'atto della conoscenza il "soggetto", ciò che costituisce la pratica preliminare dell'esperienza sûfi.

Ora, ciò è quantomeno scontato anche sul piano razionale se si ricorda quanto già accennato di sfuggita *supra* a p. 927 (e ugualmente nei miei *L'eterna giovinezza della verità*, Relazione al Congresso di Verona, Scuola H. Bernheim 16-18 Ottobre 2009, www.giancarlobenelli.com, pp. 6-7 e *Il dire e il fare*, pp. 4-5 ivi): essere il *sub-iactum* il soggiacente-durevole frutto immaginario della metafisica occidentale di un Essere immobile: con esso anche la *sub-stantia/ousia*, lo *accidens/synbebekós*, e lo *ob-iactum/ypokeiménon/Gegenwurf* non sono che conseguenze logico/lessicali di quella costruzione razionalista e, tutto sommato, non del tutto parmenidea, se si considera che l'unica identificazione del suo "Essere" (*tò ón*) è la *phýsis* sempre germogliante (*phýo*) non contraddittoria con il "divenire" eracliteo (su questo si veda il notevole saggio di M. Untersteiner che introduce i testi di Parmenide, cit. in Bibl. a p. 734).

Ho voluto cogliere l'occasione per sottolineare questo confronto tra l'ontologia di Parmenide, quella di Nicea II e quella della mistica islamica, al fine di ribadire l'errore di prospettiva che si commette quando si confonde l'occidente reale con l'ideologia di "Occidente", dominante soprattutto a partire dal XIX secolo; errore che mi sono sforzato di demistificare con la lunga storia che parte dagli Gnostici.

Tornando all'argomento, la "cosa" è dunque reale solamente in quanto manifestazione formata dell'Assoluto, percepibile nel mondo fenomenico che, a sua volta, è la sola via per percepire l'Assoluto; essa è la differenziazione concreta dell'esistenza incondizionata, che si manifesta così alla limitatezza umana. Questa *esperienza* della Realtà richiede di essere comunicata nella razionalità del discorso attraverso l'uso di un particolare strumento, la metafora (p. 21) abituale nei filosofi islamici (ivi).

Izutsu insiste molto sull'inscindibile rapporto dell'Assoluto con il mondo fenomenico, per sottolineare come quest'ultimo non debba essere pensato come illusorio: esiste *l'Assoluto che si manifesta nelle cose*; non si può dire che la "cosa" sia esistente, *è l'esistenza che si dà come "cosa"*, e l'Assoluto non può essere privato della "cosa", perché la "cosa" è il solo modo grazie al quale può farsi conoscere. In altre parole, l'esperienza del mistico è lo sguardo rinnovato con il quale egli si volge alla realtà (concetto non diverso da quello di Resurrezione) grazie al quale egli scorge la "coincidenza degli opposti": l'Assoluto e il transeunte fenomeno.

Ora, si noterà (e Izutsu lo nota a p. 55) che questa "mistica" si dispiega sul piano razionale in una ontologia necessariamente neoplatonica che a sua volta implica -postulata che sia, o no, in modo espresso- l'esistenza degli Universali *ante rem*, oggetto della dura critica di Ibn Taymiyya (cfr. *supra*, p. 1134) e non semplicemente per polemica filosofica, ma perché egli vi vedeva messa in pericolo quella trascendenza *assoluta* sulla quale si fonda la *cogenza della letteralità della Legge, pilastro del tradizionalismo sunnita/hanbalita*. Abbiamo però visto (cfr. *supra*, p. 885) che questo aspetto non necessariamente riguarda i mistici; teniamo ciò ben presente, altrimenti si rischia di confondere la concretezza della dialettica manifesta all'interno dell'Islam in una astratta, ma incomprensibilmente cruenta, disputa teologica. Qui sono in gioco due diverse possibili letture del medesimo messaggio: da un lato l'atopica pretesa, supportata dalle semplicistiche pulsioni delle masse, di una società monoliticamente "perfetta" che realizzi in terra lo stadio ultimo della vicenda umana (anche se non più per l'intero pianeta, ai tempi di Ibn Taymiyya si ragionava ormai sugli spazi circoscritti alla dâr al-Islâm); dall'altro una comprensione tutta interiore della Rivelazione che però, una volta discesa dalla contemplazione delle Sfere, avrebbe potuto dar luogo -e lo vedremo- a imprevedibili svolte in una *normativa non più ingabbiata nella tradizione*.

Quanto al concetto di creazione continua, esso è connaturato all'ontologia neoplatonica dei mistici, e Izutsu affronta il problema sulla scorta di Ibn 'Arabî, di Lâhijî e di 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî, del quale è stato tradotta in inglese la *Zubdat al-haqa'iq* ("crema", cioè "essenza" o, come traduce Jah, "estratto" delle verità) ad opera di O. Jah, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilisation, 2000. Sulla complessa figura di questo mistico (al-Quzât in persiano, per la diversa pronuncia del ض) messo a morte per eresia dai Selgiukidi per sospetto Ismailismo e per la sua concezione di Dio, assimilabile a quella dei filosofi neoplatonici, cfr. la voce *'Ayn al-Qudat al-Hamadani* su www.is.ac.uk/view_article.asp?ContentID=113527 di H. Landolt per lo Institute of Ismaili Studies. Al di là degli intrighi che lo portarono alla prigione e alla morte su denuncia degli 'ulamâ, le dottrine da lui espresse, non soltanto quelle relative al rapporto tra Dio e il mondo (indubbiamente neoplatoniche, quindi sicuramente eretiche per un Sunnita) occorre tener presente la sua pericolosa vicinanza al sufismo di al-Hallâj nel suo testo in persiano: *'Ayn al-Quzât Hamadânî, Les tentations métaphysiques*, Traduit par Ch. Tortel, Paris, Les deux Océans, 1992. La sua autodifesa, scritta mentre stava in carcere, è stata pubblicata da M. Ben Abdel-Jalil, con il titolo *Šakwâ-l-ġarīb 'anî l-'awtân 'ilâ 'ulamâ'-l-buldân*, J.A., 216, 1-2, 1930 (pp. 1-76 il testo persiano, il cui titolo potrebbe essere tradotto come: "Doglianza di un

forestiero contro gli 'ulamâ' del luogo"; alle pp. 193-297 la traduzione francese). Può essere utile aprire un inserto di riflessione su questi testi.

La sua *Doglianza* ci fa capire soltanto qualcosa, ma non molto, sul perché del feroce supplizio che gli fu inferto. L'introduzione di Mohammed b. 'Abd el-Jalîl ricorda che per il nostro fu determinante l'incontro con la mistica di al-Ghazâlî e il suo *Risveglio delle scienze religiose* e la sua devozione ad al-Hallâj, che egli cita sovente nella *Zubdat*, certamente pericolosa, in particolare per l'esaltazione di Iblîs come testimone, insieme a Maometto, dell'unicità di Dio (cfr. *Doglianza*, p. 12 in n. 3 e Massignon, *La passion, etc.*, cit., T. I, p. 70; p. 695 per quanto riguarda i rapporti tra Iblîs e il Profeta stabiliti sulla scienza delle lettere e la numerologia, pratiche usuali in 'Ayn al-Qudât che, del resto, conosceva anche il passo relativo di al-Hallâj: M. b. 'Abd el-Jalîl, J.A.O.S., 216, 1, p. 12). Sui rapporti stretti di 'Ayn al-Qudât con al-Hallâj via al-Ghazâlî (Ahmad, il Sûfî, fratello del più celebre Abû Hâmid, l'autore del *Risveglio*) cfr. Massignon, cit., T. II, pp. 173-179 e soprattutto T. III, p. 300 sgg. (traduzione del *Tawasin*, che a p. 326, cap. VI, 1,1 riporta l'affermazione in oggetto, l'esaltazione di Iblîs, alle pp. 326-333). Iblîs ha un grande ruolo nel Sufismo e nella sua devozione all'unicità divina, perché in tale chiave di devozione viene interpretato il suo rifiuto di inchinarsi dinnanzi ad Adamo: il tema è costante nella storia delle dottrine sûfî; in 'Ayn al-Qudât compare più volte anche in *Tamhîdât*.

La dottrina esposta nella *Doglianza*, come nota anche M. b. 'Abd al-Jalîl, è però molto più moderata di quella dei testi, e la professione di fede ivi espressa (J.A.O.S., 216,2, p. 264 sgg.) può dirsi "ortodossa"; si tratterebbe tuttavia di una moderazione soltanto apparente (J.A.O.S., 216,1, p. 17). Vi è inoltre molta dialettica fondata su un'infinità di citazioni che lo giustificherebbero nella sua proclamata innocenza dalla colpa di eresia.

Due punti almeno sono da segnalare, a testimonianza della sua impossibilità di recedere dalle proprie convinzioni. Il primo riguarda la natura necessariamente soprazionale della conoscenza che si manifesta nel profetismo (pp. 204-205). Riguardo questa forma di conoscenza, egli si difende dall'accusa che gli viene mossa: la sua dottrina implicherebbe che essa possa essere aperta a tutti, accusa dalla quale egli si difende riferendosi ad al-Ghazâlî (pp. 208-209) e negando di aver mai avuto pretese profetiche (p. 216). Tuttavia a p. 241 tale possibilità è implicitamente ammessa. Ora, c'è da notare che essa è effettivamente implicita tanto nel Sufismo quanto nell'alchimia e nella concezione neoplatonica dell'Intelletto Agente: c'è infatti sempre la possibilità che lo Shaykh o l'Adepto possa configurarsi come "uomo perfetto" in grado di entrare in contatto con il divino. Tutto questo l'ho esposto più volte perciò non vi ritorno; mi limito a far presente che, nonostante le reticenze di 'Ayn al-Qudât, gli eresiologi sanno bene come "annusare" certe implicazioni, riguardo alle quali hanno sempre buon fiuto.

Ben diverso il contesto di *Tamhîdât*, titolo che può essere tradotto in molti modi riferiti allo stesso concetto (sistematizzazioni, introduzioni, premesse, semplificazioni, facilitazioni, preliminari, etc.) e che Tortel ha preferito tradurre con *Tentazioni metafisiche* in omaggio al contenuto del testo: e certamente con ragione. Nota Tortel (p. 11) che nella sua *Doglianza*, 'Ayn al-Qudât parla della sua *Zubdat* (come di un testo scritto in arabo nei suoi 24 anni) come del solo testo scritto (in arabo, ovviamente) evitando così di dover citare *Tamhîdât*, scritto in persiano. Qui i richiami agli "eretici" al-Hallâj e Bistâmî sono abituali; in particolare a Bistâmî come *errante*: il problema dei dervisci erranti e dei Qalandar, e dei loro costumi ritenuti libertini agita i secoli dell'Islam, in special modo nel mondo persiano-anatolico.

Qui 'Ayn al-Qudât formula la dottrina del superamento dell'antitesi Bene/Male grazie all'attingimento dell'Uno; e quella della Legge come relativa ai meri aspetti esteriori (pp. 60-62): una posizione non diversa da quanto abbiamo visto nell'Ismailismo. Il santo, poi, è in grado di operare miracoli non diversamente dal Profeta (p. 75). Qui vorrei ricordare che non soltanto molti Sûfî, incluso il nostro, si autoattribuiscono miracoli, ma che le "Memorie dei Santi" di al-'Attâr, indubbiamente sunnita, costituiscono un lungo elenco di tale miracolistica.

Il quarto "Principio" (così, nel corso del testo, Tortel traduce il tormentato *Tamhîd*) introduce già affermazioni ("conoscere se stesso è conoscere Dio") fondate su un bâtin che apre a citazioni significative: "io sono Dio" (Hallâj) e "lode a me" (Bistâmî) (p. 89); il quinto introduce una dottrina che abbiamo già visto in opera nell'Ismailismo, l'interpretazione allegorica dei pilastri dell'Islam (pellegrinaggio, digiuno, elemosina, preghiera) inclusa la stessa professione di fede (*lâ ilâha illâ-llâh*) oggetto di un bâtin nelle sue due valenze (la negativa, *lâ ilâha*: nessun Dio, e l'esclusivante, *illâ-llâh*: tranne Allâh, cioè "il Dio") interpretate come due passi successivi sulla via della fede, dei quali il primo è soltanto preliminare, mentre il secondo concentra la tensione del fedele sulla esclusività di Dio come unico oggetto di ricerca. Lui soltanto è l'oggetto dell'amore, che, a sua volta costituisce il sesto Principio.

Qui la posizione di 'Ayn al-Qudât tende a farsi decisamente pericolosa, perché è evidente la sua ricerca di una collocazione che va oltre i limiti dell'uomo nei confronti della Realtà divina, così come sono canonizzati nell'ortodossia: lo stesso Paradiso promesso agli uomini è rifiutato come "prigione per gli iniziati" (p. 144) in conseguenza di un tentativo di attingimento del divino che vuol spingersi oltre quanto sancito nella Legge. Nell'uomo infatti, come spiega nel settimo Principio (p. 151) c'è una realtà che va oltre l'uomo: Dio è *nel cuore dell'uomo* (p. 153) è la Verità che è nel cuore e che giustifica quanto affermato nel quarto Principio: conoscere se stessi è conoscere Dio, cioè scoprire *la divinità dell'uomo*, che è il nucleo della grande blasfemia di al-Hallâj e Bistâmî. La realtà essenziale dell'uomo è dunque il suo spirito divino (p. 156) che gli pre-esiste (p. 155) e che è ciò che gli dà vita. Chi guarda nel proprio cuore vede lo Spirito divino e perciò vede Dio (p. 157); lo

Spirito è l'essenza dell'uomo (p. 159); il corpo ' un estraneo (p. 160). L'antropologia di 'Ayn al-Qudât è decisamente gnostico/dualista.

L'ottavo Principio (pp. 165-190) afferma la lettura esoterica del Corano, alla cui literalità si nega significato (p. 168) in coerenza con lo stesso dualismo Spirito/corpo divenuto ormai principio portante della "ontologia" di 'Ayn al-Qudât, il cui pensiero possiamo iniziare a inquadrare in modo più profondo a partire dal nono Principio. 'Ayn al-Qudât, per chiarire la posizione del Sûfi, si esprime attraverso i noti temi di Laîla e Majnûn e della rosa e dell'usignolo: egli è un folle di Dio, e per raggiungere il Creatore occorre abbandonare le creature (p. 193). Qui il suo discorso si fa duro: se l'empietà esteriore è quella dell'animo egoico, vi è anche una "empietà della verità", che si realizza nel rapporto con Dio (p. 194). La totale miseria (umana) è Dio, e poco importa che questa miseria sia empietà, perché quando Dio infonde "il tuo io nel Suo Sé" allora "tu divieni interamente Lui" (p. 198). Si noti che questa è una posizione *malâmâtî*: ciò che in questo mondo è empietà, nella via dell'errante è la fede (p. 207). A p. 208 egli cita questi versi: "Nella strada delle taverne, chi è mendicante, chi è Re! Nella via dell'Unicità che cos'è il rispetto della Legge, che cos'è il delitto! In cima al Trono che cos'è il sole, che cos'è la luna! Che cosa importa se l'onore del Qalandar è salvo o insozzato!". Cioè, in prima istanza: il Bene e il Male sono nella Legge, che è di questo mondo; ma Dio è al di là del Bene e del Male. In realtà, dietro questa affermazione c'è molto di più, ma lo capiremo a conclusione: certamente diviene chiara l'accusa di antinomismo che gli 'ulamâ' rivolgono a questi Sûfi.

E poi ancora (p. 208): il peccato di Iblîs non è altro che il suo amore di Dio. Seguono (p. 212 e p. 213) dichiarazioni sulla certezza di essere giustiziato come lo fu al-Hallâj e come sarà per Fazlullâh Astarâbâdî (*infra*) e in ciò egli dimostra una chiara certezza, meglio, un desiderio di sacrificio, come si può testimoniare in più casi (Massignon, cit., T. II, p. 261). Questo è ciò che potremmo definire la vocazione "cristica" di molti Sûfi, come via per l'attingimento dell'Assoluto; a tale riguardo è da segnalare che è comune, nei Sûfi, credere nella realtà della Passione di Cristo (che è il loro modello) con ciò contraddicendo la posizione docetista del Corano (*Cor.*, 4, 157-158).

Meno esplicito, ma non meno importante, è il contenuto del *Zubdat al-Haqa'iq*, opera giovanile scritta a 24 anni nella quale 'Ayn al-Qudat non trae ancora esplicitamente le conseguenze ultime della sua esperienza mistica; tuttavia essa è opera non soltanto significativa per la lucidità logica dell'esposizione, ma anche perché vi si può rilevare in chiaro il legame, sottolineato da Izutsu, tra la wahdat al-wujûd e il concetto di creazione continua.

Esamino brevemente i punti salienti di questo testo, che pone 'Ayn al-Qudat in deciso contrasto con la cultura religiosa degli 'ulamâ', ancorché elencando i propri maestri nei due fratelli al-Ghazâlî, Abû Hâmid (quello del *Tahâfut*, del quale ci siamo occupati) e Ahmad, il Sûfi. A me sembra significativo che essi vengano richiamati in successione, forse volutamente, quasi a voler sottolineare ciò che mi sono adoperato ad accennare in alcuni luoghi di questo testo: *il fondamento razionale dell'approdo mistico*.

'Ayn al-Qudat esprime poi didatticamente il proprio pensiero attraverso una sorta di classificazione antropologica che sottolinea i differenti modi di affrontare l'esperienza religiosa. Al livello iniziale vi sono i semplici credenti, quelli che credono per pura fede senza porsi domande che non sono in grado di porsi; segue la religiosità del clero, fondata sulla conoscenza essoterica della Legge, del suo zâhir; vi sono poi i "filosofi", cioè coloro che sorreggono la propria fede sullo sforzo di comprensione intellettuale e sul metodo deduttivo; ci sono infine coloro che vogliono andare anche oltre questo sforzo di comprensione intellettuale ritenuto insoddisfacente. A quest'ultima categoria appartiene 'Ayn al-Qudat, guidato dalla mistica sùfi, il quale sostiene che si possa giungere intuitivamente all'acquisizione di verità come l'eterna preesistenza di Dio al mondo, senza necessità di ricorrere ad inutili premesse come, per l'appunto, il "filosofo" nella persona di Abû Hâmid. Nel corso del testo si vedrà che questa antecedenza di Dio al mondo è da considerarsi come una preesistenza *ontologica*, non *temporale*; è la necessaria preesistenza dello "Esistente necessario", che, in quanto tale, non può avere un inizio.

Il punto fondamentale dello sviluppo successivo è molto chiaro: Dio è ineffabile e inaccessibile sul piano della Ragione, perciò può essere soltanto *intuito* andando oltre la Ragione stessa; segue una parte del testo tutta dedicata al problema degli attributi divini e della conoscenza divina dei particolari (campi di battaglia dei teologi islamici). La trattazione di quest'ultimo punto è molto interessante, perché viene risolta sul fondamento di una concezione neoplatonica che si svilupperà pienamente nel seguito del testo. Dio ha conoscenza dei particolari perché, egli spiega, Egli è molteplicità e totalità, mentre ciò che appare, il mondo nelle sue diverse manifestazioni, è soltanto parte e particolare che riceve la propria individualità soltanto come riflesso della molteplicità e totalità divina.

In altre parole, siamo dinnanzi alla concezione del divino come trama e ordito che sorregge l'apparire del mondo che levita sul divino come Sua manifestazione e apparenza; se Dio Si ritirasse in Sé, il mondo collasserebbe nel Nulla ontologico. Questo è il fondamento metafisico e religioso che sostiene il concetto di creazione continua: istante dopo istante ogni creato è continuamente ri-creato, sempre diverso e in divenire. Ritroveremo più tardi questo pensiero in Mollâ Sadrâ; qui vorrei sottolineare come esso destituisca la metafisica occidentale del *sub-iactum*.

Del resto, prosegue poi 'Ayn al-Qudat riguardo al problema dei modi della conoscenza divina, capire come Egli conosca non è cosa alla portata della nostra Ragione; la critica al tentativo di conoscere questi modi

sulla scorta della conoscenza umana, batte perciò in breccia la proponibilità stessa di uno dei punti tormentosi della speculazione teologica islamica.

‘Ayn al-Qudat cita molte volte il versetto coranico (2, 115) “e ovunque vi volgiate, là è il Volto di Dio” invitando a una conoscenza intuitiva che vada oltre i limiti della Ragione. Egli usa il termine *al-basîrah* (intuizione) una parola che, nella sua radice *b-ṣ-r* è strettamente legata alla vista e all’occhio, e perciò parla di una “vista interiore” dello ‘*arîf* (“gnostico”) che, per illuminazione, va oltre la conoscenza puramente intellettuale (cfr. Lane, vol. I, pp. 210-212, che a p. 211 definisce *al-basîrah* come la “facoltà percettiva della mente”, “percezione mentale di una cosa” [*al-istabâsâr fi al-shaî’*, p. 210]). C’è dunque uno stato di “santità” che va oltre lo stadio dell’intelletto, e oltre il quale c’è lo stadio della Profezia: credere nella Profezia è credere a un mondo che è al di là dei sensi. Massimo attingimento dell’intelletto è il riconoscimento dei propri limiti.

Un passaggio interessante, che affronta una concezione che ritroveremo in Mollâ Sadrâ e che sottrae la speculazione sûfi alla critica dei filosofi di Ibn Taymiyya rivolta al tema degli universali *ante rem*, lo si trova nel Cap. 32: il rapporto diretto tra i singoli esistenti e l’Esistente necessario avviene per un atto emanativo che può intendersi come “potere” e “volontà” (di Creazione); queste due astrazioni tuttavia non esistono fuori di un “Potente” e di un “Volente”, in questo caso, Dio. Fin qui può giungere anche il solo intelletto; per suo mezzo si può affermare anche che la “conoscenza”, in Dio, non esistendo fuori del fatto che c’è un “Conoscente”, ed è Lui, è identica, in Lui, al suo essere quel “Potente” e quel “Volente”: una constatazione che destituisce ulteriormente di senso la polemica sugli attributi divini.

Delineato quindi definitivamente il rapporto tra Dio (l’Esistente necessario) e i singoli esistenti, lo sviluppo del testo è preparato ad affrontare il tema della creazione continua, *che ne discende*. Ciò egli fa nei Capp. 39 e 56. La sola esistenza *reale* è quella dell’Esistente necessario, dunque è Lui che dà esistenza ai singoli esistenti, che debbono essere continuamente sostenuti e alimentati dalla Sua esistenza. La “realtà” degli esistenti è manifestazione dell’Esistente necessario, è frutto delle *singole e specifiche loro relazioni con Esso*: si tratta di un rapporto individuale e continuo, e questo rapporto è, per l’appunto, la Creazione che, per conseguenza, è un atto continuato e incessante che ad ogni istante ri-crea la cosa, il singolo esistente.

‘Ayn al-Qudat fa un paragone suggestivo: la fiamma della lampada arde continuamente perché continuamente altro olio affluisce ad alimentarla: la sua esistenza non soltanto dipende dall’esistenza dell’olio, ma la fiamma, nella sua apparente permanenza, è di fatto continuamente altra cosa da ciò che era nell’istante precedente, perché altro è l’olio che fluisce a mantenerla in vita, istante dopo istante. In ogni momento gli esistenti sono ri-creati dall’Esistente necessario, eterno; perciò in ogni momento si materializza un nuovo esistente simile -ma non eguale- al precedente. Vorrei, a conclusione, far notare la grandiosità dello scenario delineato da ‘Ayn al-Qudat: *il cosmo tutto è un immenso e incessante fluire di vita sempre nuova, alimentata da una Fonte eterna che è Dio attraverso i mille rivoli dei singoli esistenti*. Se ne potrebbe trarre il fondamento per il rispetto religioso di ogni singolo esistente, manifestazione del Volto dell’Altro irriducibile, nella sua istantanea irripetibilità, agli schemi del Razionalismo, ideologia del potere articolata sulla riduzione dell’altro al medesimo. Si possono trovare analoghi accenti in Lévinas.

A questo punto penso sia chiaro al lettore il nesso tra wahdat al-wujûd e creazione continua, che fa da titolo alla raccolta di Izutsu. Ritroveremo simili temi *infra*; qui chiudo il breve cenno ad ‘Ayn al-Qudat per aprire un altro, necessario inciso sul Sufismo.

Sul tema della vocazione al martirio del Sufismo, si deve aprire dunque una breve digressione nella digressione (ma che cos’è questo esame delle dottrine se non una continua vicenda di reciproci incastri?) partendo da un vecchio articolo di M. Molé, *Autour du Daré Mansour: l’apprentissage mystique de Bahâ al-Dîn Naqshband*, cit. in Bibl. a p. 850.

Il *Dâr-e Mansur* (*Dâr*, in persiano, è il patibolo) è il patibolo sul quale fu martirizzato Mansur al-Hallâj, e fa parte dell’arredo del *meydan* (in arabo, *mâydan* è uno spiazzo) che è l’ambiente più importante nella *tekke bektâshî*, nel quale i Bektâshî vengono iniziati; ambiente studiato e fotografato da J.K. Birge, *The Bektashî Order of Dervishes*, Hartford, Seminary Press - London, Luzac, 1937 alle pp. 175-204. Del legame dei Bektâshî con al-Hallâj e il *Dâr-e Mansur* (nonché con il desiderio di martirio degli Hurûfîti) parla anche Massignon, cit., T. II, pp. 261-288. Lo studio di Molé verte su un problema non lontano da quello affrontato nell’articolo sui Kubrâwiyya (*infra*) perché affronta la trasformazione di una tradizione sûfi di stretta osservanza sunnita in nuove confraternite ad atteggiamento antinomista hallâjano.

Attraverso la ricostruzione delle catene iniziatiche, Molé ritiene di poter stabilire che la confraternita Naqshbandî (così nominata dal fondatore Bahâ’ al-Dîn Naqshband) esempio di confraternita sunnita osservante della Legge, abbia una radice in comune con gli antinomisti hallâjani Yasevîti dai quali discenderebbero i Bektâshî (stemma a p. 65) in Yaqûb Yusûf Hamadânî (dal quale discenderebbe anche il citato ordine dei Kubrâwiyya, la cui storia esemplare sarà accennata *infra*).

Ora, il punto di distinzione che provoca la separazione delle due catene, la osservante e la antinomica, da un unico ceppo, è per l’appunto la tradizione hallâjana cui fa riferimento il titolo, testimoniata anche nei Bektâshî dalla presenza centrale del *Dâr-e Mansur*. Secondo Molé, una delle ragioni del diverso percorso (pp. 42-43) può essere ricercata nella cultura persiana/cittadina di Naqshband, e in quella turca di Yasevî; di certo vi è un elemento forte di dissenso tra i due percorsi, che si appunta sull’esperienza hallâjana fonte dell’antinomismo:

il misticismo “ortodosso” ritiene infatti che essa sia soltanto uno stadio iniziale della ricerca, che deve essere superato (pp. 61-63). Al contrario, quello antinomista vi scorge lo stadio finale nell’attingimento della Realtà divina, la realizzazione di quella *wahdat al-wujūd* che il misticismo ortodosso relativizza.

La differenza sostanziale tra i due approcci al divino è da ricercarsi in questo aneddoto che viene riferito ad Abû Yazîd (Bistâmî) e che Molé riporta a p. 57: richiesto quale fosse il segno più grande dello gnostico, Abû Yazîd rispose: “Vederlo mangiare, bere, scherzare con te mentre il suo cuore è nel Regno del Santo. È quello il segno più grande”. Taqiyya? ‘Ayn al-Qudât cercava però la Verità, e quando la Verità è soltanto in Dio e l’umano non può attingerla con la Ragione, l’attingimento (reale o presunto, dobbiamo metterci nella logica del mistico) non può che manifestarsi come “scandalo e follia”.

Torniamo ora al *Tahmîdât*, per notare che il decimo e ultimo Principio è dedicato al tema della luce muhammadiana, alla visione di Dio, alla tensione verso la *fardiyya*, cioè allo stato dell’esser Uno, liberandosi dalla *zawġiyya*, il mondo del duale (letteralmente: stato di coniugio). Il mondo del duale, è appena il caso di ricordarlo, è quello dove esistono il Bene e il Male come distinzione; nel mondo dell’Uno se ne è al di là.

A questo punto è necessario chiarire un aspetto fondamentale della vicenda, quello che rende i Sûfi facilmente oggetto dell’accusa di empietà. È difficile stabilire se e quanto l’accusa di antinomismo e di immoralità sia fondata: si sa che questa è l’accusa abituale di tutte le “ortodossie” contro i dissenzienti, lo abbiamo visto sin dall’inizio a proposito degli Gnostici, successivamente degli eretici medievali; abbiamo visto che a volte le accuse sono palesi invenzioni e comunque abbiamo notato che non c’è mai, o quasi, una certezza, perché dal passato giunge a noi soltanto la voce degli accusatori e dei giudici (che coincidono con quelli): non quelle degli accusati o di qualcuno che li difenda.

Perciò, mentre certe accuse si possono soltanto riferire (ciò che non significa avvalorare, per l’impossibilità di giudicare) interessa qui soltanto, con l’esempio di ‘Ayn al-Qudât, chiarire la logica sùfi, e come essa possa prestarsi a favorire tali accuse e perché, indipendentemente da fatti acclarati. I quali fatti andrebbero comunque meglio compresi di quanto le storie consentano: le manifestazioni esteriori di disprezzo della Legge vogliono costituire esplicita offesa, ovvero testimoniare *irrilevanza*? Di certo però il Dio ineffabile dei Sûfi corre una grosso rischio: sottratto allo spontaneo rapporto mistico io/Tu, e “filosofizzato” nella riflessione, diviene il Dio neoplatonico dei filosofi, che non ha nulla più a che vedere con il Dio/Volontà, il Dio legislatore del Corano.

Per quanto tuttavia riguarda la logica sùfi, si deve assumere come punto di partenza la tensione dei Sûfi verso l’Assoluto: soltanto il rapporto con l’Assoluto può dar senso alla condizione umana, che a ciò è chiamata seguendo il destino dell’usignolo che annulla se stesso nella passione per la rosa o del folle in cerca delle tracce di Laïla. Il Sûfi, che risponde all’Altro, all’Assoluto, resta perciò insensibile a ciò che, dinanzi all’Altro, perde valore, il mondo.

Ora, l’etica, ciò che è preteso dagli obblighi e dai divieti della Legge, è precisamente questo: obbligo verso il generale, verso la comunità, ancorché obbligo divino in quanto imposto da una Legge divina; anche gli obblighi più direttamente rivolti al culto sono comunque funzionali all’armonia e coesione sociale, all’unità di una comunità che si realizza per l’appunto con l’ossequio a un certo comportamento nel mondo e del mondo, sono attestazioni *esteriori* di una fede, importanti in rapporto alla reciproca esortazione che ne deriva. Nella scelta tra rispondere a questo richiamo e a quello dell’Assoluto, l’incomparabile preminenza del secondo rende trascurabile il primo, cioè l’etica; il Sûfi sostiene questa propria scelta con l’interpretazione esoterica del Corano e la pretesa di interpretare il senso *interiore* (*bâtin*) di quella Legge, cioè quello che indica la via dell’Assoluto, non quello, trascurabile, esteriore, che indica la via del mondo. È una pretesa gnostica che egli si arroga, e che l’ortodossia vieta, perché non ritiene che il Testo sacro possa essere “interpretato”, esso va soltanto obbedito.

Per la Legge islamica questo comportamento è doppiamente inaccettabile, non soltanto per questa ragione normativa, ma anche per i motivi “ontologici” che le sono a monte. La ragion d’essere della Legge è infatti chiaramente fondata sull’impossibilità per l’uomo di attingere il Reale, per l’insufficienza della sua ragione nei confronti di quella divina. Perciò Dio ha dato all’uomo una Legge, per il bene della società umana, e spetta all’uomo soltanto obbedirla, senza pretesa di penetrarne la Ragione. Si ricorderà che al-Ghazâlî, teorico di questa ortodossia, intraprese la via della mistica con grande prudenza, per giungere ad *intuire* la Verità oltre i limiti del ragionamento, con il cuore. La mistica, lo abbiamo notato più volte, è l’estremo approdo di una Ragione conscia della propria impotenza.

Vista dunque in questa prospettiva, la via del Sûfi folle di Dio, è paradossale. Da un lato essa è, se non antinomica, quantomeno anomica, per l’irrilevanza dell’etica, quindi della Legge che regola i comportamenti *esteriori* (ciò che giustifica i furori degli ‘ulamâ’, il cui ruolo “sacerdotale” è il controllo del rispetto di questa *ritualità*) dall’altro essa è squisitamente *islamica*, perché trae le conseguenze, opposte a quelle dell’ortodossia normativa, dell’insufficienza della Ragione ad attingere il Reale. Perciò, per quanto riguarda l’antinomismo o l’anomismo, questo sufismo non va frainteso, né si deve necessariamente credere alle accuse preconcepite: il dichiarato disinteresse e rifiuto nel rispondere alla Legge non è che il risultato della scelta di rispondere all’Assoluto, che non si può attingere se non ponendosi su un piano *che non sia di questo mondo, cioè del luogo della Legge*. Questa antitesi tra i due luoghi è certamente favorita dall’assenza, nell’Islam, di quella “legge di natura” che abbiamo discusso nel 3° Capitolo di *Dopo e a lato*; nell’Islam la Legge è un ordine non necessariamente penetrabile.

La tendenza sûfî non soltanto è connessa alla specificità islamica, ma vi è così radicata e connaturata che non è mai venuta meno; tant'è che, come abbiamo visto è accettata anche dal sospettoso Ibn Taymiyya, con un punto di discriminazione tuttavia mai venuto meno, e che contraddistingue gli ordini osservanti, il rispetto della Legge: preoccupazione che abbiamo già visto anche nell'Ismailismo, in coloro che hanno negato l'*opposizione ontologica* di zâhir e bâtin, anzi, hanno visto nel primo la via del perfezionamento necessario per intraprendere il secondo.

Il persistere delle tendenze "eretiche" analoghe a quelle imputate ad 'Ayn al-Qudât è da imputarsi a esigenze profonde della religiosità islamica, come quella della wahdat al-wujûd. La persistenza di questo tema, delle idee di Ibn 'Arabî, della possibilità del superamento della Legge per l'uomo "perfetto" son temi che si presentano nel Sufismo anche in ambiente sunnita e che vi persistono, e sono oggetto di un recente articolo da parte di Kh. El-Rouayheb, *Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic World, 1550-1750: some Preliminary Observations*, B.S.O.A.S., 73,3, 2010: sotto accusa sono sempre i Sûfî itineranti e quelli di estrazione popolare: due eterne provenienze, due forme di delocalizzazione nei confronti della territorialità e del potere, della *stabilità*, che è luogo di elezione della *normativa*.

Tornando ad 'Ayn al-Qudât e concludendo, si deve dunque ritenere il suo pensiero, al tempo stesso sicuramente eretico e sicuramente islamico, per la contraddizione che è insita nell'incomparabilità tra l'Universale, Dio, e il generale, la società umana; incomparabilità che non ha mediazione nella "legge di natura". Chi sceglie di rispondere al primo non dà valore alla risposta al secondo, anzi, v'è chi, i malâmatî, per dar prova della propria totale dedizione al primo, viola deliberatamente il secondo. Al di là del tentativo di conciliazione "filosofica" che abbiamo visto in certo Ismailismo e del comportamento formalmente rispettoso (cioè rispettoso delle forme) del Sûfî osservante, resta il fatto che rispetto all'Universale il generale è davvero irrilevante quando manca una mediazione, come mostra il fatto che l'uomo *non deve* (perché *non può*) interpretare la Legge, deve soltanto obbedirla.

È bene subito chiarire che il concetto di creazione continua nel pensiero sûfî non ha nulla a che vedere con quello di Ibn Taymiyya, ricordato *supra* a p. 896, perché completamente diverso è il rapporto ontologico tra il Creatore e la "cosa". Il punto fondamentale che sorregge il concetto di creazione continua del quale stiamo parlando, è quello che abbiamo già visto: nella dimensione metafisica dell'Assoluto non v'è sequenza temporale, autentico Velo di Maya che inganna la Ragione nel mondo della manifestazione: in Dio, tutto coesiste. Ciò che determina la percezione della successione temporale, cioè la trasformazione, è la proiezione dell'Assoluto nel manifesto, in ciò che si dà ai sensi e alla ragione. Qui, ciò che cambia ad ogni istante, è il rapporto ontologico tra le cose e l'Assoluto che in esse si manifesta. Questa è la posizione di al-Hamadânî che, tradotta nei termini ontologici già introdotti, significa: Dio è la trama e l'ordito del mondo sensibile, se Egli venisse meno il cosmo collasserebbe nel Nulla. Se è concessa una metafora forse irriverente, Egli è la luce della lanterna magica che proietta in successione eterna le infinite immagini di sé sullo schermo del nostro mondo materiale.

Dunque, *tutto ciò che si dà nel mondo fenomenico è una creazione che muta ad ogni istante*: "creazione", perché, senza il continuo rapporto con la luce divina che lo sorregge, lo "crea", il mondo fenomenico sarebbe Nulla. Questa visione è chiaramente espressa anche nel commento di Lâhijî a Shabestarî (op. cit., alle pp. 94-97 e ancora a p. 126, § 60; ancora più puntualmente a p. 122, § 50): ciò che mantiene in vita le cose è il soffio divino che ad ogni istante le rinnova, perché ad ogni istante esse tornano nel Nulla. Soltanto l'occhio del mistico scorge l'Abgrund sul quale volteggiava la mutevole immagine che si dà nel manifesto, il suo continuo passare dall'Essere al Nulla, il suo continuo essere rinnovata dal soffio divino: Izutsu riassume questo passaggio alle pp. 75-76.

Izutsu prosegue esponendo il pensiero di Ibn 'Arabî, anche per il quale (p. 81) l'esistenza del mondo, apparentemente continua, è in realtà una successione di esistenze separate da un abisso ontologico di non-esistenza. Il concetto di creazione perpetua che, lo ripeto, è *conseguenza necessaria della dottrina dell'unicità dell'esistenza*, conduce così ad ipotesi che, per paradossali che possano apparire, hanno in realtà una fondatezza logica: noi collochiamo le trasformazioni nel tempo tripartito, ma se questo è una conseguenza di quelle, dietro le quali c'è sempre il Medesimo -eterno nell'istante nel quale mostra i suoi infiniti volti come molteplicità- allora non soltanto il tempo tripartito si fa illusione, ma il mondo stesso diviene privo di sostanza, quindi di durata, per rivelarsi come infinita serie di lampi proiettati dal divino nel Nulla. "Ovunque vi volgiate, là è il Volto di Dio" (Cor. 2, 115); "Tutte le cose periscono, tranne il Suo volto" (Cor., 28, 88); "Resta soltanto il Volto del Signore" (Cor., 55, 27). Lettura affascinante ma alquanto esoterica del Corano, fondata sull'ontologia neoplatonica destinata ad entrare comunque in contrasto con la lettera di ciascuna delle tre Rivelazioni: lo abbiamo visto, è accaduto a tutti.

Anche Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Inst. Français d'Études anatoliennes d'Istanbul, Paris, Maisonneuve, 1993, in un suo lungo e dettagliato capitolo d'apertura (pp. 1-84) sul Sufismo, ha sottolineato sia che la "gnosi" sûfî è contenuta "in potenza" nell'Ismailismo (p. 21); sia il suo inserimento all'interno di una cultura genericamente neoplatonica alla quale è da attribuire anche la concezione della wahdat al-wujûd; sia il frequente sbocco di questa cultura nel rifiuto della Sharî'a. In effetti vi sono delle convergenze, pur nelle diversità, tra gli aspetti "popolari" del Sufismo e quelli di una "gnosi" o meglio, teosofia

della cultura “alta” d’impronta neoplatonica, che si manifestano nel rifiuto della normativa clericale: lo vedremo in seguito occupandoci degli sviluppi della Shî’a nella Persia safavide.

Il Neoplatonismo è il tentativo di dare una ragione “filosofica” ad una religiosità libera dalla normativa, ed è perciò la patria comune di tutte, o quasi, le “eresie”. Come dice C. Gobillot, *Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens*, R.H.R., 222,1, 2005, p. 86, le dottrine mistiche islamiche sono letture “iperuniversalistiche o “iperinglobanti” dell’Islam, che potrebbero dissolverlo in una generica religiosità mondializzata. Analoga osservazione l’avevo fatta nel caso del Bâbismo, che di queste letture è un tardo esempio; ma di quale specioso “universalismo” si tratti allorché ci si muova nell’ambito delle religioni rivelate, lo avevo sottolineato nella nota 361 a p. 242.

Mi sono intrattenuto per il minimo possibile su alcuni esiti del Sufismo (su queste dottrine ben altro si dovrebbe dire, a partire dai grandi maestri come Ibn ‘Arabî) per una ragione contingente: introdurre gli eventi che riguardano la Shî’a in Iran nei secoli che vanno dal dominio Îlkhânide all’avvento dei Safavidi. Sono questi i secoli nei quali lo shî’ismo si manifesta soprattutto nei movimenti sûfi, e le condizioni di disordine tendono a favorire un generale chiliasmo; sarà da questa Shî’a, con l’avvento dei Safavidi, che si creerà lo spazio *politico* per l’affermazione duodecimana, a seguito della quale le componenti emarginate si configureranno in “nuove” eterodossie, destinate a giungere ai giorni nostri.

Per focalizzare meglio la logica interna degli sviluppi, si può tornare a considerare l’articolo di Nasr, *Le shî’isme et le Soufisme, etc.*, cit. che, dopo aver definito gli sviluppi delle due dottrine “aspetti essenziali della rivelazione islamica” (p. 215) e “dell’ortodossia islamica” (p. 216) ne sottolinea la vicinanza; del resto gli ordini sûfi, anche quando sono sunniti, hanno alla propria origine la figura di ‘Alî (ivi).

Ora, noi abbiamo visto come nell’ambito del Sufismo si siano formate dottrine, quelle appena esaminate, che possono ben mostrare convergenze con l’Ismailismo, che resta pur sempre, comunque lo si consideri, una particolare accezione della Shî’a: purché si eviti l’abbaglio di identificare la Shî’a duodecimana con la Shî’a nel suo complesso, panorama composito del quale essa non è che un particolare sviluppo, anche se oggi maggioritario. Nel Sufismo che prenda uno sviluppo “estremista” è infatti sufficiente l’esaltazione del ruolo del Qutb per entrare in uno schema sostanzialmente ismailita; un Qutb “infallibile”, connesso cioè in qualche modo al divino, viene infatti ad assumere lo stesso ruolo dello Imâm “infallibile” (al-‘Askarî, al-Hâkim, Nizâr o Hasan II) che è al fondamento della dottrina Nusayrita, Drusa o Nizârîta, e, come s’è già detto, il Sufismo fu penetrato dai Nizârîti rimasti senza patria.

Nasr (p. 223) ha notato il fenomeno nel XIV secolo: Haydar Amûlî afferma l’identità dell’Imâm e del Qutb, ma anche di quest’ultimo con il Mahdî, poiché realizza in sé la figura dell’uomo perfetto, l’archetipo, lo Insân al-kâmil. Egli segnala poi la dottrina sûfi, ben nota in Ibn ‘Arabî, della “luce muhammadiana” che presuppone un piano spirituale dell’Essere ontologicamente antecedente quello materiale, manifesto; ma tutto il quadro in generale indica la presenza di un’ontologia neoplatonica articolata sui due piani del reale, nonché di una tensione millenarista (il Mahdî) cioè dei due elementi che caratterizzano le varie espressioni dell’Ismailismo: e infatti a p. 227 invoca apertamente l’ingresso negli ordini sûfi degli Ismailiti dispersi dopo la caduta di Alamût. Da questo amalgama, osserva Nasr, nasceranno gli Hurûfîti e i Musha’sha’.

Osservazioni complementari si possono trarre da Arjomand (*The Shadow, etc.*, cit., p. 66 sgg.). Dopo l’invasione mongola, tra le masse si diffuse il Sufismo, manifestazione “plebea” (definizione sua) che egli contrappone all’Imâmismo degli “strati patrizi” “urbani”. Il quadro del Sufismo che egli dipinge, non è dei più lusinghieri: parla di imbrogliatori, di superstizione, di incantatori di serpenti e di credulità delle masse. Il Sufismo, dice Arjomand a p. 67, ammettendo la possibilità di un rapporto immediato con Dio, forniva un terreno fertile alla crescita di una “religiosità indisciplinata”, fatta di apocalitticismo e incarnazionismo; si trattava di un quadro dottrinale del tutto simile al vecchio ghuluww. In questo fenomeno ebbe un ruolo la presenza degli invasori turcomanni, portatori di una cultura sciamanica. Si diffuse la venerazione di ‘Alî.

Nota Arjomand che nel Sufismo la salvezza non si consegue più con una condotta etica nel rispetto della Legge, ma seguendo la via di un maestro spirituale (*pîr*, persiano: vecchio, capo religioso) come ovvio per chi segue una via iniziatica; il risultato fu che emerse un gran numero di *shuyûkh* (pl. di *shaykh*, vecchio, capo, maestro) dotati di un’enorme influenza ieratica come salvatori, non come portatori di una religiosità normativa, i quali davano anche la propria legittimazione ai potenti in cambio di prebende. I fenomeni di Sufismo militante sono ricordati anche da Capezzone (*L’Islam sciita, etc.*, cit. p. 191 sgg.; in particolare 197 sgg.); alcuni campioni riuscirono anche a fondare dei piccoli Stati indipendenti nel marasma dell’Iran del XIV-XV secolo, come vedremo *infra*. Per un quadro complessivo e discorsivo sul clima sociale e culturale del periodo nella regione iranico-anatolica si può consultare il vol. II di *The Venture of Islam*, di M.G.S. Hodgson, Chicago and London, The Un. of Chicago Press, 1974, alle pp. 371-500.

In quei decenni si verificava però un evento importante le cui tracce sono ancora presenti: la nascita dello Hurûfismo ad opera di Fazlullâh Astarâbâdî (1340-1396) la cui dottrina andò a confluire nel Bektâshismo, altro fenomeno nato in quell’epoca, come quello degli Ahl-i Haqq; di entrambi ci occuperemo *infra* perché si tratta di sette ancora esistenti, particolarmente importante quella dei Bektâshî/‘Alevî dalla quale sgorgarono numerose rivolte nell’Anatolia ottomana.

“La sua dottrina” dice Arjomand di Fazlullâh “mostrando chiaramente l’influenza della tradizione esoterica ismailita, è in breve la seguente, etc.” (p. 72). Poiché il suo compendio è corretto ma un po’ sintetico, faccio riferimento a studi più specifici, non senza però sottolineare sin d’ora questo incipit, la cui importanza va oltre il riferimento puntuale. Innanzitutto ricordo che, effettivamente, una dottrina delle lettere (*hurûf*) è presente nell’Ismailismo e ha radici nel mito del calamo, prima creazione di Dio, che scrisse tutti gli eventi futuri su una tavola, in ciò paragonabile all’Intelletto Universale: cfr. il dotto studio di C. Gilliot, *Calame et intellect, prédestination et libre arbitre*, Arabica, 45,3, 1998, che non soltanto fa il paragone tra Calamo/Intelletto e Tavola/Anima nei sistemi neoplatonici, ma anche con la “perla” cosmogonica, della quale ci occuperemo *infra* parlando di Ahl-i Haqq e Yezîdi. A p. 182 Gilliot ricorda anche l’attacco di Ibn Taymiyya agli Ismailiti, accusati di aver accolto questo mito da dottrine estranee all’Islam.

Al riguardo faccio notare che la sopravvivenza della dottrina hurûfita nei Bektâshî/‘Aleviti, esponenti largamente presenti nel mondo contemporaneo delle antiche dissidenze shî‘ite, induce a considerare la presenza vitale di una lettura eterodossa dell’Islam come il lascito di una religiosità ben più problematica di quanto pretendano le due maggiori “ortodossie”, un lascito -e non il solo- dell’antico ghuluww trasmesso attraverso l’Ismailismo.

Tornando agli Hurûfiti, un testo importante resta quello di H. Ritter, *Die Anfänge der Hurûfisekte*, Oriens, 7, 1954. Fazlullâh al-Astarâbâdî fu giustiziato nel 1394 da Mîrânshâh, figlio di Tîmûr Lang (Tamerlano): egli pretendeva non soltanto di conoscere il significato segreto delle parole e delle lettere del Corano, ma di essere l’ultima manifestazione del divino nell’uomo; i suoi seguaci lo consideravano infatti “Dio”, e divini i suoi scritti. La sua dottrina era questa: Dio Si è manifestato per la prima volta in Adamo, poi Si è manifestato nella Sua parola creatrice, nel Corano e nei nomi delle cose, dapprima come suono, poi come lettere; il suono venne prima a causa della sua immaterialità. La parola, per Fazlullâh, è più del *mezzo* con il quale Dio ha creato il mondo e ha rivelato la propria Volontà tramite i profeti, essa ha un valore ontologico: nome e cosa (*ism*, nome e *musammad*, cosa nominata) sono la stessa cosa (p. 2).

Mi interrompo un attimo per ricordare che il mito del linguaggio di Adamo, che abbiamo visto anche nella Qabbalah, è arrivato in occidente sino a Postel e oltre, sino a Leibniz e sino alle soglie del Romanticismo.

La Parola di Dio è dunque il fondamento ontologico del mondo, l’origine di tutto. Si ricorderà che la Parola (*kalima*) rappresenta l’inizio del processo cosmogonico, nonché un livello gerarchico in terra per l’Ismailismo fâtimida e per i Drusi; ma la dottrina hurûfita sviluppa questa presenza di tutte le cose nella Parola, in una sostanzialità delle lettere che informano di sé il Reale; ciò grazie ad una complicata serie di calcoli fondati sul numero 28 (le lettere dell’alfabeto arabo, delle quali 14 compaiono enigmaticamente all’inizio di alcune sure coraniche) e sul numero 32 (le lettere dell’alfabeto persiano). I rapporti tra le cose sono dunque fondati sui rapporti tra le lettere che compongono i loro nomi.

Importante è, nello Hurûfismo, la tendenza ecumenica a presentarsi come religione in grado di inglobare le Rivelazioni precedenti; una sua lettura esoterica del *Vangelo di Giovanni* (“In principio era il Lógos, cioè la Parola) lo porta alla divinizzazione di Adamo come perfetta manifestazione del Lógos, e di Cristo come sua incarnazione. Sul viso di Adamo e di ogni uomo c’è la traccia delle 28 o 32 lettere. Ritroveremo questa dottrina nei Bektâshî ancora oggi; qui però vorrei sottolineare la singolarità della dottrina, che unisce l’antica fisiognomica al ruolo cabalistico delle lettere nella costruzione di un mondo trasparenza d’Altro. Sulla dottrina entro più in dettaglio *infra*, ora proseguo con l’esposizione di Ritter che segnala (p. 5) che essa rappresenta lo sviluppo di dottrine già presenti nella mistica ismailita e presenti nel Sufismo (pp. 5-6). La setta si sviluppò principalmente in Anatolia, confluì nel Bektâshismo e vi sopravvive ancora oggi.

Fazlullâh fu definito come antinomista (p. 7) e ittîhâdist (p. 8); tra i suoi seguaci -che sembra usassero il copricapo in feltro bianco oggi ancora in uso nei Bektâshî- ci fu anche il famoso poeta Nasîmî che finì scorticato vivo. Ritter ricorda anche che Fazlullâh si considerava discendente del 7° Imâm e che era noto come interprete di sogni; quanto al suo antinomismo, egli dà credito alla notizia inserendo il movimento hurûfita all’interno dei tanti che predicavano la fine della Legge; tuttavia Fazlullâh e i suoi seguaci erano noti per austerità e onestà, e per vivere del proprio lavoro manuale. (Fazlullâh stesso era un fabbricante di berretti). Significativa è la notizia che fosse buon conoscitore della Torah, del Salterio, del Vangelo e dei detti di ‘Alî (p. 14) ciò che testimonia la tendenza sincretista della sua predicazione.

Lo Hurûfismo si configura come un moto millenarista, frequentemente ribelle e perseguitato nel quadro dei Dervisci nomadi che caratterizza il caos della regione verso la fine del XIV secolo; almeno questo è il quadro che emerge dai resoconti storici esaminati da Ritter. Dottrina essenzialmente “gnostica”, essa mostra contatti con l’Ismailismo anche nella definizione di Paradiso e Inferno come stati terreni di conoscenza e ignoranza; e nel fatto che si parla di una seguace di Fazlullâh detta *Kalimatullâhi hiya ‘l-ulya*, “Parola di Dio perfettissima”. Una figlia di lui, verosimilmente da identificare con questa Kalimatullâhi, tentò due volte l’insurrezione hurûfita in Tabriz (p. 32).

Il testo fondativo del movimento è lo *Jâvdân nâma*, oggetto di dettagliata analisi -anche in rapporto al *Mahram nâma* del seguace di Fazlullâh Sayyid Ishâq- da parte di Mir-Kasimov, *Notes sur deux textes Hurûfî*, etc., cit. in Bibl. a p. 1016. Il rapporto tra i due testi è preso in considerazione in funzione di una evoluzione che avvenne nello Hurûfismo; indipendentemente da ciò le dottrine analizzate sembrano comunque molto

significative del fondamento sociale dello Hurûfismo, e penso che sia interessante dedicarvi una qualche attenzione.

Mir-Kasimov vede in Fazlullâh il tentativo di inaugurare una nuova Rivelazione che successivamente si popolarizzò e si politicizzò nell'ambiente delle confraternite mistiche turche e nell'ambito delle generali tendenze mahdiste. Le sue opere e quelle dei suoi diretti discepoli sono difficili da comprendere per il loro carattere frammentario e per il linguaggio tecnico che può risultare impenetrabile per ragioni forse volute. Nello *Jâvdân nâma* compare una dottrina del tempo non nuova -il tempo è assoluto in Dio, tripartito nel manifesto- ma collegata alle lettere: Dio creò il mondo in 6 giorni perché il Suo *kun* (cfr. *supra*, a p. 216 in n. 154) è composto di *Kâf* e *nûn* (i nomi delle due consonanti che formano la parola, K e N, sono ciascuno di tre lettere). I 6 giorni constano di 144 ore perché 28 (le lettere arabe) moltiplicato per 4 con l'aggiunta di 32 (le lettere persiane) fa 144; i 7 giorni che includono il Venerdì ne hanno 168 che è uguale a 28x6, dove il 6 è associato alle sei direzioni dello spazio (i quattro punti cardinali, l'alto e il basso: il ruolo delle sei direzioni si trova anche nel *Sepher Yetzirah*, trattato cabalistico forse del III secolo, che sviluppa un esoterismo delle lettere, cfr. *supra*, p. 347). Per conseguenza le 168 ore della settimana, come risultato di 28x6 stanno a significare che il 7° giorno, il Venerdì (*ġum 'ah*) le racchiude tutte, perché la parola si forma sulla radice ġ-m-' del verbo *ġama'*, riunire; e la Parola di Dio, che abbiamo visto equivalere a quel 6 che si moltiplica per le 28 lettere arabe, è il "recipiente" del tempo (*kalîma khudâ ke zarf-e zamân ast*). Quanto ai 60 minuti contenuti in un'ora, essi sono dati dalla somma di 28+32, che rappresentano, come il 6 e il 7, dei numeri-chiave per la comprensione esoterica. Due volte 7 sono i 14 giorni e notti della settimana, recipiente di tutte le cose nel quale avverrà la Resurrezione: "tutti i giorni e le notti di questo basso mondo sono contenuti in questi sette giorni e notti che contengono sei volte 28 ore. Sono i giorni di Dio e la totalità del tempo, i mesi, gli anni e i secoli sono composti di essi" (p. 211). Non c'è un errore di calcolo o un quid-pro-quo in quanto sopra: 6 volte 28 ore equivale a 7 volte 24 ore (168).

Questo è un semplice esempio di una complessa struttura che si estende ai cicli celesti, a quelli profetici, e a tutta una ierostoria del cosmo. D'altronde, è sempre il numero delle lettere a caratterizzare il "progresso" dei cicli profetici: gli Ebrei ne avevano 22, i Cristiani 24 (quelle dell'alfabeto greco), gli Arabi 28 e i Persiani, ai quali appartiene la Rivelazione finale, 32. 28 sono le stazioni della luna, 360 (60x6) sono i gradi di un'intera rivoluzione annuale del sole, e così via, sino a sempre più vasti e complessi cicli cosmici che vedono il ritorno del sempre-eguale nella "quiddità": le stagioni ritornano sempre identicamente quattro, anche se non identiche nelle loro caratteristiche climatiche. Non è certamente necessario sottolineare l'ingenuità di questa costruzione, perché non è questo che interessa, è il suo obiettivo, mostrare come tutto ciò che è del mondo possa esser letto come architettura segreta del divino, articolata nei numeri delle lettere.

Così Dio, secondo un *hadîth*, avrebbe creato Adamo tenendo l'argilla nelle Sue mani per 40 giorni: ebbene, 2 (mani) moltiplicate per 40 (giorni) e per 24 (ore) è uguale a 32x(28+32) e questo sta a significare qualcosa che ci riconduce alla divinità dell'uomo: Adamo rappresenta la totalità del tempo e della Parola divina. Nota Mir-Kasimov (p. 216 in n. 37) l'antichità di questa intuizione, che corrisponde alla nota equivalenza di macrocosmo e microcosmo e che, nell'Islam, è un tratto comune del *ghuluww shî'ita*. Riflessioni analoghe, che associano la forma umana alle lettere dell'alfabeto, si trovano in Ibn 'Arabî (ivi) così come si trovano nel *Jâvdân nâma*: il Calamo scrive i nomi che Dio insegna ad Adamo, e *questi nomi sono le cose*; il corpo e il volto di Adamo ed Eva sono il luogo di manifestazione della Parola, della scrittura del Calamo, delle lettere (Mir-Kasimov, p. 226).

L'Imâm, identificandosi con lo *Insân al-kâmil*, è un Corano parlante, è onnisciente e conosce la lingua degli animali (Salomone, *Cor.* 25, 15-44, conosceva il linguaggio delle formiche, e non soltanto, conosceva anche quello degli uccelli). Gesù, a sua volta, era la Parola fatta uomo. Adamo è dunque l'uomo cosmico indipendentemente dai calcoli numerici che lo giustificano; questa non è un'idea nuova nelle eterodossie islamiche, che tendono a scorgere nell'uomo un modello destinato a ben altra sorte che non quella terrena. Così come fu all'inizio, così sarà alla fine: Adamo è -aristotelicamente parlando- la causa finale dell'uomo. *Se non ce ne siamo ancora accorti, questo è un messaggio socialmente rivoluzionario.*

Arjomand (pp. 73-74) parla di speranze messianiche, di mahdismo, e di chiari indizi di attività politica clandestina nel XV secolo (si veda anche Mir-Kasimov, p. 205 in n. 5, dove si parla di popolarizzazione e politicizzazione dello Hurûfismo nella Turchia ottomana); parla anche di massacri di Hurûfîti, inclusa quella *Kalimatullâh* che era detta anche *Qurratu 'l-'ayn*, "delizia degli occhi": un nome che ritroviamo nella straordinaria figura di donna e di eroina che fu protagonista dell'insurrezione bâbista (cfr. *supra* a p. 243 in n. 363).

L'ambiente nel quale si sviluppò la dottrina hurûfita fu quello urbano, artigiano (Arjomand, p. 72) altra analogia con il Bâbismo del XIX secolo; infatti Mir-Kasimov (p. 206 in n. 9) richiamandosi anche alla bibliografia, inserisce lo Hurûfismo tra movimenti come quelli Nusayrita, Druso, Ahl-i Haqq e Bâbista; anzi, per quanto concerne quest'ultimo, sottolinea le affinità dottrinali che intercorrono tra Bâbismo e Hurûfismo. Che tutto ciò porti l'impronta *shî'ita* lo nota poi a p. 221: siamo sempre in presenza di una dottrina nella quale, alla funzione legislatrice del Profeta, fa seguito quella dell'Imâm che ne rivela il senso nascosto, esoterico. Nell'Imâm si manifesta la realtà divina (*haqîqat-e khudâyya*), come dice il *Jâvdân nâma* (Mir-Kasimov, p. 224).

In un articolo di carattere più generale, *Étude des textes hurûfî anciens: l'œuvre fondatrice de Fadl Allâh Astarâbâdî*, R.H.R., 226,2, 2009, lo stesso Mir Kasimov riprende l'esame dello Hurûfismo nell'ambito più

generale dell'eterodossia, per notare che la sua caratteristica, l'assimilazione di Cristianesimo e Giudaismo, nonché delle tradizioni sciamaniche giunte con i Mongoli, genera la transizione dell'Islam verso una religione sopraconfessionale che ingloba tutte le altre. Questa tendenza l'avevamo già notata *supra* (p. 242 in n. 361, già ricordata) ma non va comunque fraintesa: essa si iscrive, a mio avviso, nella radice dell'Islam che si fonda sulla ripetitività della Profezia: sicché è ancora *islamico* andare oltre l'Islam di Maometto, ma *sulla via da lui tracciata*. E poiché da questo non si esce, *non si va* verso un'ecumenica equivalenza delle diverse religioni.

Comunque sia, Mir-Kasimov inquadra lo Hurûfismo in una fenomenologia religiosa che in parte ci è già nota, in parte sarà esaminata tra breve: Sarbedâr, Musha'sha', Nuqtawî, Ahl-i Haqq, magma di sette originato nell'area irano-anatolica nel XIV-XV secolo che avrà il suo punto più alto nei Qizilbâsh e ricadute nella storia della Shî'a sino al Bâbismo nel XIX secolo. Mir-Kasimov non manca di ricordare *Il libro nero* di Orhan Pamuk, un thriller tutto giocato sull'inquietante presenza sotterranea dello Hurûfismo nella Istanbul di oggi.

Siamo comunque in presenza di un fenomeno che rientra nell'ambito della Shî'a e delle sue attese, caratterizzato da elementi costanti come la ripetitività della manifestazione del divino nell'uomo e l'attesa messianica di un Mahdî, fenomeno che Mir-Kasimov ripartisce in tre momenti (con l'esclusione del più antico, il ghuluww dalle origini all'Ismailismo): quello del XIV secolo, contemporaneo allo Hurûfismo, che si manifesta negli "Stati" dei Sarbedâr e dei Musha'sha' oltre che nel fenomeno Nûrbakhshî (*infra*); quello dei movimenti influenzati dallo Hurûfismo, cioè dei Nuqtawî e degli Ahl-i Haqq; e quello dei movimenti che partono dai Qizilbâsh dopo l'avvento al potere dei Safavidi. A questi tre momenti si deve poi aggiungere quello "moderno" della rivolta bâbista nel XIX secolo.

Più in particolare però, con riferimento allo Hurûfismo, Mir-Kasimov sottolinea l'oscurità che tuttora permane sulla sua storia, dopo la dissoluzione della comunità primitiva a seguito delle persecuzioni messe in atto per la feroce ostilità degli 'ulamâ'; sui rapporti con gli altri movimenti e con le comunità non islamiche; sulle sue strategie politiche. Non è questa, tuttavia, la sola oscurità che riguarda la sua storia e le sue dottrine, fondate, queste, su un testo come lo *Jâvdân nâma* (*Libro dell'eternità*) la cui esposizione, forse, è *volutamente* frammentaria.

In un altro suo articolo dedicato a *Techniques de garde du secret en Islam*, R.H.R., 228,2, 2011, Mir-Kasimov ha ricordato le ragioni *politiche* che hanno costretto le sette perseguitate, dalla Shî'a in poi, alla pratica della taqiyya; e in questo articolo ha dedicato un paragrafo finale al segreto messo in atto dagli Hurûfîti. Mir-Kasimov sottolinea che verosimilmente lo *Jâvdân nâma* aveva a modello la frammentarietà del Corano -ipotesi non inverosimile, perché il libro si poneva come nuova e finale Rivelazione- ma avanza al riguardo anche ipotesi più interessanti. La dottrina di Fazlullâh, che non per nulla andò incontro alle feroci persecuzioni messe in atto dal clero, partendo dalle lettere come elementi costitutivi elementari di ogni forma corporea, consentiva "l'esegesi di tutto ciò che esiste" a chi fosse in grado di riconoscere le lettere nei corpi, perché questo avrebbe ricondotto al significato originale di ogni cosa nella Parola divina. *A maggior ragione ciò avrebbe consentito l'esegesi dei testi sacri*, cioè del Corano, nei quali il legame con il Verbo divino è esplicito. È appena il caso di notare l'esplosivo contenuto *antisacerdotale* di una simile dottrina, tanto più che Fazlullâh godeva di una certa reputazione presso i governanti locali. L'obiettivo avrebbe potuto essere l'abolizione della Sharî'ah (p. 282) un obiettivo abitualmente perseguito dagli "estremisti".

L'ipotesi di Mir-Kasimov è dunque questa: forse lo *Jâvdân nâma* fu volutamente frammentario onde consentire l'accesso alla dottrina segreta soltanto a una minoranza selezionata in grado di ricostruire il mosaico. C'è poi una terza ipotesi fondata sulla lettura esoterica della rottura delle tavole da parte di Mosè: rompere un testo libera le lettere, perciò la sua rottura consente di accedere al suo vero significato.

Mir-Kasimov ha anche pubblicato testo e traduzione dell'unico testo autobiografico di Fazlullâh, nel quale egli ha annotato alcuni suoi sogni, con il titolo *Le "Journal des rêves" de Fazlullâh Astarâbâdî: édition et traduction annotée*, S. Ir., 38,2, 2009, preceduto da un breve ma esauriente saggio sullo Hurûfismo nel quadro dei movimenti eterodossi dell'epoca ilkhânide e tîmûride. Dopo aver premesso che lo Hurûfismo ha esercitato la propria influenza non soltanto sui Bektâshî, sui Nuqtawî e sugli Ahl-i Haqq, ma anche sul più tardo fenomeno del Bâbismo, Mir-Kasimov sottolinea la profonda differenza che separa i movimenti eterodossi del XIV-XV secolo dal più antico ghuluww: i nuovi leaders non potendosi sicuramente collegare ad una genealogia 'alîde, tendono a legittimarsi con argomenti ancora più potenti, quelli che fanno di essi dei nuovi profeti, dei Mahdî o anche delle manifestazioni di Dio; in ogni caso come portatori di una *nuova Rivelazione*. In questa rivendicazione, il ruolo del sogno ha una fondamentale importanza, perché il sogno, nella tradizione islamica, può avere un significato profetico: lo attestano il Corano e gli ahâdîth (su questo si può consultare il *Dizionario del Corano*, a cura di M. A. Amir Moezzi, Milano, Mondadori, 2007, pp. 821-824; il sogno è la quarantaseiesima parte della profezia, secondo un hadîth citato, p.e., da Bukhârî; Moezzi cita al riguardo Mâlik b. Anas).

Nota Mir-Kasimov l'importanza che assunse in quel travagliato periodo, per la comunità islamica, il problema del "giusto" potere, per conseguenza quello di un Mahdî, inteso anche come manifestazione di Dio in forma umana; un problema che avevamo già affrontato a proposito delle varie manifestazioni dell'Ismailismo. Quella di Fazlullâh è una nuova interpretazione dell'Islam, una sua trasformazione in una religione universale (come avverrà nel XIX secolo con il Bâb) e nel suo giornale dei sogni lo testimoniano i frequenti riferimenti a

Gesù, ai Cristiani, alla stessa Bisanzio, oltreché a Husayn al quale, come a Gesù, egli si paragona. Ma i riferimenti ivi presenti alle antiche figure regali della storia persiana, e soprattutto a quelle dei potenti a lui contemporanei con i quali ebbe anche dei rapporti, testimoniano lo sfondo sociale e politico nel quale egli ritiene di collocare la propria visione profetica. Certi sogni, dice Mir-Kasimov, suggeriscono che Fazlullâh consideri se stesso come il 12° Imâm, il Salvatore escatologico, in grado di presentare la propria morte attraverso le tante immagini di sangue e di violenza che costellano i suoi sogni (pp. 263-264). Significativi di un riferimento all'Ismailismo (nizârîta) sono poi alcuni suoi criptici accenni che potrebbero indicare il Rûdbâr (la regione di Alamût) e la fortezza nizârîta di Ghird Kûh (p. 262).

La lettura del diario fatto da Fazlullâh conferma le notazioni di Mir-Kasimov; in particolare si nota la frequente visione di acque, di spade fiammeggianti, e di una simbologia generale che può far pensare ad una forte inflazione spiritualista. Nei sogni appaiono i temi del significato esoterico delle lettere oggetto della sua predicazione (sogni n° 1, 26 e 124); il raffronto con Gesù e Husayn ai quali apparirà il mondo (n° 40). In particolare nel sogno n° 85, Fazlullâh si paragona a Gesù nell'essere ucciso e nel risorgere come portatore del Compimento dei Tempi; una visione rafforzata da quella del sogno n° 36, nel quale egli vede il sole sorgere ad occidente, segno della Fine dei Tempi nella tradizione islamica. Vi sono possibili allusioni alla conoscenza di una lingua universale (il linguaggio di Adamo? sogno n° 88); nel sogno n° 120 'Alî dice a Fazlullâh: tu sei Adamo; nel sogno n° 100 Fazlullâh sembra conoscere il segreto del patto pre-eterno (*Cor.*, 7, 172); nel n° 109 si identifica con il Mahdî; nel n° 104 predica ai Cristiani e nel n° 8 Husayn gli predice che egli sarà l'unificatore delle religioni; egli si identifica anche con Ciro (sogno n° 117). Ciro compare anche nel sogno n° 115, così come l'assunzione in sé della religione cristiana da parte di Fazlullâh appare anche nel sogno n° 94; qui c'è un riferimento anche ad un colloquio a Bisanzio. Altri riferimenti a personaggi della storia persiana sono quelli ad Alessandro Magno (sogno n° 95) e a Jamshîd (sogno 121); notevole è questa presenza della sua Persia in un momento nel quale la tradizione 'alîde va sempre più identificandosi con l'8° Imâm e con Mashad (cfr. Scarcia Amoretti, *infra*): Fazlullâh è accolto trionfalmente a Mashad (sogno n° 101). Tra i personaggi del suo tempo appare Tokhtamysh (il capo dell'Orda d'oro, prima alleato di Tîmûr, poi da lui sconfitto: sogno n° 18) e appare soprattutto lo stesso Tîmûr (sogni n° 30, 33 e 126: in quest'ultimo Tîmûr lo fa uccidere, come avverrà di fatto per mano del figlio di lui, Mîrân Shâh), il sangue compare nei suoi sogni (sogno n° 108). Finalmente, e questo non è senza un rilievo nelle sue possibili fonti d'ispirazione, Rûdbâr e Ghird Kûh compaiono nei sogni n° 28, 91 e 16 rispettivamente.

Anche Daftary fa riferimento agli Hurûfîti nelle pagine dedicate alla persistente presenza ismailita in Persia nel XIV secolo, in particolare dal centro di Anjudân, da dove l'Ismailismo nizârîta risorse alla metà del XV secolo (pp. 415-426). Egli accenna non soltanto all'influenza delle loro dottrine, come, ad esempio, sull'opera di Shabestârî, ma anche al loro concreto contributo al sufismo rivoluzionario del periodo îlkhânide, tîmûride e post-tîmûride. La loro azione fu significativa nelle regioni periferiche del mondo islamico, luoghi tradizionali di insediamento shî'ita, (Daylam, Tabaristân, Khurâsân) a Ma'rash e a Sabzawâr, dove dal 1337 al 1381 visse lo Stato dei sûfî Sarbedâr, quest'ultimo definito da Arjomand (p. 69) come una repubblica teocratica egualitarista. Ciò denota il carattere chiaramente popolare di questi movimenti. Arjomand sottolinea il successo del richiamo sûfî alla salvezza, ma anche la pressione dei loro elementi laici *per un cambiamento di questo mondo*. Nel XV secolo fu poi significativo il caso dei Musha'sha', il fondatore della cui dinastia, destinata ad una lunga durata, si proclamava discendente dal 7° Imâm; e poiché nella dottrina è presente il tema della reincarnazione, il figlio del fondatore si proclamò reincarnazione di 'Alî (Arjomand, p. 77).

I fenomeni chiliastici furono duramente repressi nel corso della "normalizzazione" safavide, completata soltanto da 'Abbâs I nel XVII secolo. Si trattò, dice Arjomand (pp. 80-83) di un fenomeno millenaristico che portava alla sospensione della Legge del Dio trascendente, sostituita dalla sottomissione totale ad una Guida che si proclamava divina o in rapporto diretto con il divino, e che godeva della dedizione delle masse alla ricerca della salvezza *in questo mondo* (vorrei dire: *da questo mondo*) tramite l'azione politica culminante nel decentramento di piccole formazioni statali, rette da un'autorità fondata sul mahdismo e su un'azione sociale ritenuta soteriologica; in tal modo i movimenti spirituali si politicizzavano e avveniva la completa fusione di religione e politica.

A questo punto sembra opportuna una breve digressione per accennare alle condizioni sociali ed economiche dell'Iran, dal periodo mongolo all'avvento dei Safavidi, perché in tale quadro si debbono comprendere la nascita e l'affermazione di movimenti sûfî rivoluzionari, nel cui ambito maturano le "eresie" shî'ite destinate a perdurare sino ai nostri giorni, tutte incentrate sulla *divinizzazione dell'uomo* (in questo ci ricordano, con le dovute differenze, le analoghe tensioni del nostro Medioevo). Su questi nuovi movimenti si impose la "normalizzazione" safavide; di una dinastia che, pure, ne era stato il prodotto, ma che, giunta al potere, non poteva non seguire la logica della *politica*, proiettandola così sulla religione.

Bektâshî/Aleviti, Ahl-i Haqq, Qizilbâsh e tutte le altre "eresie" ancora esistenti, costituiscono soltanto una parte di questo fenomeno, del quale fanno parte anche quei movimenti che si estinsero dopo brevi o meno brevi vicende, perché tutti partecipi del medesimo fenomeno evolutivo che sancì la divisione della Shî'a in due filoni: quello "istituzionale" che si andò lentamente affermando, e quello caratterizzato dall'iperdulia di un 'Alî divinizzato, archetipo della *divinità dell'uomo*. Si trattò di varie sette tuttavia convergenti non soltanto su questo tratto distintivo, ma anche su un carattere *popolare* attivamente o potenzialmente rivoluzionario, ereditato dagli

impulsi originari dell'Islam così come erano stati recepiti e trasmessi dall'Ismailismo qarmata e fâtimida nella duplice valenza, soltanto apparentemente contraddittoria, dell'egualitarismo e dell'obbedienza ad un Imâm/uomo perfetto.

Nel suo articolo *The socio-economic Condition of Iran under the il-khâns, The Seljuq and Mongol Periods*, C.H.I., 5, ed. by A. Boyle, Cambridge, at the Un. Press, 1968, I.P. Petrushensky parla di "colossale declino economico tra il 3° e l'ultimo decennio del XIII secolo (p. 483) e, per quanto riguarda la successiva e certamente più modesta ripresa dell'agricoltura tra il 1300 e il 1335, nota che essa avvenne nell'ambito di grandi proprietà private formatesi a spese dello Stato e dei cittadini. Il successivo periodo che va dalla metà del 4° alla metà del 9° decennio del XIV secolo, vede lo smantellamento totale di quello che fu lo Stato mongolo, la sua disgregazione politica e una ininterrotta serie di lotte per il potere. Questa nuova forma di sfruttamento vide perciò lo scoppio di violente rivolte contadine sostenute anche dalla piccola aristocrazia, che conosceva anch'essa l'impoverimento e la perdita di ruolo dovuti all'affermarsi della grande proprietà. In questo quadro egli colloca perciò la formazione della "repubblica" dei Sarbedâr che si affermano nel 1337 nel Khurâsân annientando le ultime resistenze ilkhânidi; e gli analoghi fenomeni avvenuti nel Mâzandarân e nel Ġilân. I Sarbedâr coniarono monete con i nomi dei 12 Imâm (un particolare da ricordare per notazioni che giungeranno *infra*) e anche con la scritta "la vittoria è vicina" (Arjomand, cit., p. 69); essi attendevano *quotidianamente* l'arrivo del Mahdî (Capezzone, cit., p. 198). Capezzone parla anche di un'atmosfera da Fine dei Tempi (ivi) e sottolinea il contrasto che caratterizza tutto il XIV e il XV secolo: da un lato il Sufismo che incanala l'opposizione al potere da parte dei contadini e delle plebi cittadine, in un'ansia messianica che cerca il cambiamento del mondo ad opera di un Mahdî guerriero; dall'altra i gruppi di potere turchi (Aq Quyûnlû e Qarâ Quyûnlû) che si contendono la spartizione dell'ex impero mongolo e stroncano con la violenza i movimenti chialistici.

Petrushensky riporta le cifre delle distruzioni operate dai Mongoli nella loro invasione, accompagnata da stragi di massa con paesi e città rasi al suolo mentre la popolazione veniva trucidata: si parla di 1.750.000 morti. Canali e dighe vennero distrutti provocando la fine dell'irrigazione e la desertificazione del territorio; il bestiame veniva rapinato; un oppressivo sistema fiscale ridusse in povertà anche le aree non devastate; l'agricoltura sostituita dal pascolo dei nomadi, un pascolo esteso a tutto l'anno che contribuiva a impoverire i terreni. Questo nomadismo fu il risultato dell'installarsi dei Mongoli e dei Turchi, che non avevano tradizioni collegate alla sedentarietà dell'agricoltura (pp. 484-490).

Come accennato sopra, il ripristino dello Stato nel XIV secolo non migliorò la situazione, perché i contadini (e la piccola aristocrazia) si trovarono ad essere vessati da una grande proprietà costituitasi nelle mani della grande aristocrazia e della grande burocrazia persiane, che avevano collaborato con lo Stato mongolo e che possedevano anche interi quartieri nelle città. La conseguenza fu che, nonostante i tentativi di ripresa e la forte tassazione, il gettito fiscale si ridusse a meno del 20% di ciò che era stato prima dell'invasione. In questo clima va capito il sufismo rivoluzionario, come quello dei Musha'sha' nel Khûzistân che resistette sino al 1508 e abbandonò la propria dottrina soltanto nel 1616 con la normalizzazione di 'Abbâs I; e altre manifestazioni meno di successo, come lo Hurûfismo e il fenomeno dei Nûrbakhshî (Capezzone, cit. pp. 199-203). Sui Musha'sha' cfr. la relativa voce di P. Luft in E.I. vol. VII: ebbero grandi successi dopo la morte del figlio di Tîmûr, Shârukh, con vaste conquiste territoriali; il figlio del fondatore, che si considerava incarnazione divina, giunse a saccheggiare la tomba di 'Alî a Najaf nel 1454. Anche dopo il loro rientro all'obbedienza religiosa e statale, rimasero intoccabili vassalli e governatori ereditari di Huwayza, con un ruolo attivo sino alla fine del XIX secolo.

A proposito della repubblica dei Sarbedâr, Arjomand (cit., pp. 70-71) nota che essa rappresentò un prodromo di quella che sarà l'avventura safavide, anche per la "normalizzazione" che vi fu tentata allorché il chiliasmo dei Dervisci, da forza trainante per la vittoria divenne un problema per lo Stato consolidato.

Il panorama complessivo del XIV-XV secolo in Iran può essere comunque tracciato sulla scorta dei 4 articoli di H.R. Roemer che aprono il vol. 6 della C.H.I., *The Timurid and Safavid Periods*. Il primo di essi, *The Jalayrids, Muzafarrids and Sarbedars*, (pp. 1-41) mette in luce il clima di lotte di tipo feudale che si scatenò tra i vari eredi dell'impero ilkhânide, smembrato in una pluralità di Stati. Come abbiamo già visto, vi fu anche un'altra ragione di conflitto, che non riguardava le contese dinastiche ma quelle religiose agganciate a un preciso fondamento sociale. Un particolare interesse rivolge Roemer alla repubblica dei Sarbedâr, a fondamento della quale egli vede l'aspirazione di contadini e artigiani vessati dal sistema fiscale (p. 22). Ne emerge una rivolta il cui cemento ideologico fu fornito dalla religione, perché nessuno ritenne necessario invocare pretesti legittimisti: questo, secondo Roemer, fa del movimento dei Sarbedâr un tipico prodotto del collasso del potere mongolo (p. 35). Tuttavia, nella repubblica così fondata, nota ancora a p. 39, non si può scorgere un segno di evoluzione in senso socialmente progressista e i suoi capi non provenivano certamente dalla massa degli oppressi o dei produttori in rivolta contro lo sfruttamento (p. 38). L'esistenza di una frattura ideologica a sfondo sociale la si può comunque dedurre da quanto egli nota a p. 36: nonostante le differenze religiose, gli Shî'iti "moderati" (duodecimani o altro) avevano un *modus vivendi* con i loro vicini Sunniti *che non ebbero mai con gli Shî'iti "estremisti"*; corsivo mio che ha un senso se si considera che, come abbiamo già visto con le monete dei Sarbedâr e come constateremo a conclusione, gli "estremisti" hanno molto in comune, questa volta, con i "moderati": essi infatti sono *comunque seguaci della dottrina dei 12 Imâm*. La sola differenza (che però implica

la reincarnazione) è che pretendono di assistere al ritorno dell'ultimo (o meglio, del primo: metafisicamente l'Imâm è sempre il medesimo) manifestato in qualche leader, e allo stabilirsi dell'atteso "mondo di giustizia" senza rimettersi ad imperscrutabili decisioni celesti. Questa urgenza testimonia una differenza *sociale e politica* che si ideologizza in quella *religiosa* e che rende pienamente comprensibile la notazione di Roemer sui *modus vivendi*.

Nel successivo *Tîmûr in Iran* (pp. 42-97) Roemer entra nei dettagli della spaventosa devastazione che subì una Persia impoverita. Tîmûr, nota a p. 48, era ben al corrente delle convulsioni intestine della regione irano-anatolica e la sua invasione ebbe, tra gli altri scopi, la distruzione delle maggiori entità statali che si andavano formando. La sua fu una guerra mirata esclusivamente alla devastazione e al saccheggio in tre campagne (1386-88; 1392-96; 1399-1405, anno della sua morte). Tîmûr era interessato a far confluire nella sua capitale, Samarkanda, non soltanto i tesori dell'Iran, ma anche le sue attrezzature agricole, il bestiame, i suoi artisti e letterati, la forza lavoro sotto forma di schiavi: e si trattò di un saccheggio sistematico e regolato dall'alto, soltanto dopo il quale la truppa era lasciata libera di saccheggiare il rimanente (pp. 53-54).

Tîmûr distrusse le opere di irrigazione, devastò intere regioni, rase al suolo città e compì stragi mostruose di inaudita ferocia: e tuttavia, come sunniti, risparmiò qudât e sâdât (pl. di sayyid); in generale, si può dire, coloro che in qualche modo costituivano un notabilato locale. Particolarmente feroce fu la sua politica fiscale: in possesso dei ruoli esattoriali, i suoi collettori d'imposte usavano la tortura per estorcere danaro (p. 54). Intere popolazioni vennero sterminate, i sopravvissuti morirono di fame; famose le sue piramidi di teschi (p. 55). A Sabzawâr (la capitale dei Sarbedâr) 2000 persone vennero murate vive (p. 56); a Baghdad, nel 1401, non vennero risparmiate le donne e neppure i bambini (p. 66). Gli stessi metodi furono applicati in Anatolia, la cui economia fu distrutta (p. 79).

Il terzo articolo di Roemer (pp. 98-146) intitolato *The Successors of Tîmûr*, parte dall'immediata disintegrazione dell'impero alla morte di Tîmûr, concentrandosi sulle lotte tra i pretendenti alla successione. Qui però c'è da sottolineare che le lotte non si limitarono a quelle tra i discendenti -tra i quali Shâhrukh († 1447) fu l'unico che riuscì a creare un regno relativamente consistente e duraturo- ma videro in campo la competizione delle tribù turcomanne insediatesi nella regione irano-anatolica, i Qarâ Quyûnlû e gli Aq Quyûnlû, in lotta con i tîmûridi e tra loro. In quel periodo, pur tra le continue lotte con le tribù turcomanne e gli spostamenti delle frontiere, Shâhrukh e Mirân Shâh, figli di Tîmûr, e il figlio del secondo, Abû Sa'îd, si adoperarono per risollevare l'agricoltura distrutta dalle invasioni.

Roemer fa poi dei cenni sugli orientamenti religiosi, sui quali sorvolo perché sarà necessario diffondersi maggiormente *infra*, stante lo scopo precipuo di queste note; e segnala in termini molto generali (ma, forse per questo, da notare) i cambiamenti che intervennero nella regione dopo la scomparsa del califfato 'abbâside. Nota Roemer (pp. 135-136) che con quella scomparsa il mondo islamico delle regioni orientali conobbe un profondo cambiamento: si sviluppò una devozione popolare, insieme alla tendenza al monachesimo, al culto dei santi, ai pellegrinaggi, alla fede nei miracoli, alla venerazione di 'Alî. Si trattò, nella sua definizione, dell'affermarsi di un "Folk Islam", certamente di tendenza shî'ita ma non relativo al solo mondo shî'ita.

Il "Folk Islam" poteva oscillare tra Shî'ismo e Sunnismo: non si può affermare, ad esempio, che i Qarâ Quyûnlû fossero Shî'iti e gli Aq Quyûnlû fossero Sunniti; più che altro, il Folk Islam favorì la tendenza alla "eresia". Una tendenza che peraltro fu il fondamento dei moti rivoluzionari; degli Hurûfîti, che nel 1427 tentarono di uccidere Shâhrukh; del fenomeno dei Sarbedâr a Sabzawâr; dell'emirato di Mar'ashî Sayyid nel Mâzandrân; dell'insurrezione di Muhammad b. Falâh nel Khûzistân nel 1442 con i Musha'sha'. Se mi è concessa una notazione personale, vorrei osservare che questo "Folk Islam" rivela un'evidenza sulla quale dovrebbe appuntarsi una riflessione: l'Islam non è *necessariamente* quello delle "ortodossie" degli 'ulamâ' e della Shari'ah: liberata dall'occhiuta sorveglianza dell'apparato, la religiosità "vernacolare" sembra orientarsi verso manifestazioni di culto spontanee che mostrano tendenze radicate e genuine, e non per questo meno "islamiche", che mettono in mostra anche un'insofferenza per la Shari'ah, frequentemente espressa nelle dottrine "eretiche".

Nel quarto e ultimo articolo, *The Türkmen Dynasties* (pp. 147-188) Roemer si rivolge infine alle vicende delle tribù turche insediatesi nell'area nel corso dei secoli. Il fenomeno dell'immigrazione turca è una lunga vicenda di grande impatto nella storia della regione; già nel IX secolo i Turchi erano presenti in Anatolia come mercenari di Bisanzio (pp. 147-148). Nel mondo islamico erano egualmente presenti come mercenari (si ricordi la loro presenza nell'esercito fâtimida) e rappresentarono l'elemento di destabilizzazione del califfato 'abbâside, da loro messo sotto tutela con i Selgiukidi tra l'XI e il XIII secolo, il cui impero in Asia minore, dopo l'invasione mongola del 1258, crollò nel 1308. Per la storia della Persia, dalla cui cultura furono segnati e delle cui convulsioni furono protagonisti, furono importanti, dopo i Selgiukidi, gli Ottomani, gli Aq Quyûnlû e i Qarâ Quyûnlû (pp. 149-150); questi ultimi furono due *federazioni* che si formarono dopo il crollo dei Selgiukidi (p. 152). Stanziati nella zona del lago di Urmiya, esse furono sospinte verso la zona del lago di Van dall'invasione mongola.

Nel corso delle contese del periodo tîmûride e post-tîmûride, i Qarâ Quyûnlû furono regolarmente sconfitti da Tîmûr e ancora da Mirân Shâh, a fianco dei quali, per ovvie ragioni, erano gli Aq Quyûnlû (pp. 157-161); essi raggiunsero poi nel corso del XV secolo l'apogeo sotto la guida di Jahân Shâh (p. 163) che tuttavia fu

poi sconfitto e ucciso nel 1467, allorché, sotto Uzun Hasan, gli Aq Quyûnlû si trovarono a dominare l'intera parte occidentale dell'Iran e la Mesopotamia.

Il periodo di contese post-tîmûride è analizzato da R.M. Savory, *The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Tîmûr*, der Islam, 40,1, 1964. Anche su questo articolo farò un breve cenno, perché mi sembra importante mostrare il più possibile il quadro politico -e successivamente quello religioso- nel quale si sviluppò il movimento safavide, perché è da lì che nasce, con il nuovo Stato, l'affermazione della "ortodossia" duodecimana; ma quello Stato nasce dal medesimo crogiolo nel quale si formano le nuove versioni "eterodosse" della Shî'a destinate a giungere ai nostri giorni; abbiamo dato uno sguardo agli Hurûfîti ma dobbiamo ancora parlare dei Bektâshî/Aleviti, degli Ahl-i Haqq, degli Yezîdi, dei Qizilbâsh e di altre varianti. Ciò per sottolineare come dai tempi del vecchio ghuluww e del Nusayrismo, attraverso l'Ismailismo e le sue diramazioni, le possibilità di alternativa restino vive anche accanto e a partire dalla stessa "ortodossia" duodecimana, che poté finalmente affermarsi in termini istituzionali in seguito ad eventi *storici*, ciò che significa anche, politici.

Savory, dopo aver ricordato la distruzione dei regni minori da parte di Tîmûr, sottolinea che però mai i tîmûridi riuscirono a controllare l'Azerbaijân, che rimase zona contesa tra gli Aq Quyûnlû e i Qarâ Quyûnlû. Questi conobbero grande successo con Qarâ Yûsuf che riuscì a dominare l'Iraq, ma furono sconfitti da Shâhrukh in modo definitivo nel 1421; rendendosi vassalli dei tîmûridi riuscirono però a mantenere il governatorato di Tabrîz. Disintegratosi il regno tîmûride i Qarâ Quyûnlû estesero, come abbiamo già visto, il proprio dominio sulla Persia con Jahân Shâh sino al 1467, quando il potere passò agli Aq Quyûnlû con Uzun Hasan. Iniziò allora una nuova guerra che vide un rovesciamento di alleanze, perché i tîmûridi di Abû Sa'îd furono spalleggiati dai Qarâ Quyûnlû contro gli Aq Quyûnlû, ma furono sconfitti da Uzun Hasan.

Alla morte di quest'ultimo nel 1478 iniziarono tuttavia le lotte interne tra i pretendenti al trono, e iniziava anche l'ascesa dei Safavidi, guidati da scelte *politiche*, non religiose, visto che, essendo shî'iti, rimasero alleati degli Aq Quyûnlû, sunniti, contro i Qarâ Quyûnlû, shî'iti. Questi aspetti vanno rimarcati, per mettere a fuoco il vero nodo di tante guerre, le lotte di potere, non le divisioni religiose; e il caos generale nel quale versava la Persia prima dell'avvento dei Safavidi. Se mai, nota Savory (pp. 54-55) il fatto che i Safavidi fossero shî'iti, costituiva un motivo di attrito e di sfida per il Qarâ Quyûnlû, shî'iti anch'essi e interessati ad unificare le popolazioni nello Shî'ismo sotto di sé. Savory prosegue raccontando l'ascesa safavide, ma di questo parleremo più tardi, ora mi sembra giunto invece il momento di parlare dell'affermazione dello Shî'ismo eversivo all'interno degli ordini Sûfî. Lo facciamo a partire da un importante studio di M. Molé, *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire*, R.E.I., 59,1, 1961 ; importante perché il periodo che va dall'invasione mongola all'ascesa safavide è, come dice Molé, "un'epoca cruciale" nella storia dell'Iran.

Molé, che esordisce parlando del carattere non soltanto islamico, ma sunnita, del Sufismo, nota la comparsa di una tendenza shî'ita a partire dal XIV-XV secolo, con la formazione di confraternite i cui discendenti finiranno con l'aderire al movimento safavide. Questi movimenti sembrano inserirsi in un "vuoto ideologico" (interpretazione sua) lasciato dall'Imâmismo duodecimano per il quale, in attesa del Mahdî occultato a tempo indeterminato, ogni potere è illegittimo; di qui la formazione di sette shî'ite non ortodosse, i cui capi proclamano di essere il Mahdî (p. 63). Mi permetto di notare che, al di là del "vuoto ideologico" v'è un vuoto di *azione* per coloro che non sono in condizione così serena da poter attendere, ai quali, certamente, in condizioni difficili, *la stessa concezione duodecimana* dell'Imâmato può offrire spunti ideologici alternativi all'occultamento indefinito.

È evidente però che il clero e i maggiorenti duodecimani non possano riconoscere alcuno di questi movimenti, per motivi dottrinali, certo, ma ben motivati dal contrasto di interessi; come nota Molé si tratta comunque di un'attesa il cui compimento segnerebbe la fine dell'attesa stessa, gestita dal clero, e ciò va tenuto presente per comprendere la dialettica tra clero duodecimano e Stato safavide che inizierà dopo la costituzione del Regno.

Procediamo però con ordine. Al momento della conquista mongola, nota Molé, la Persia è un paese a prevalenza sunnita (p. 65) per testimonianza degli stessi shî'iti. Il grande rimescolamento prodotto dall'invasione mongola offrì tuttavia un doppio vantaggio alla Shî'a imâmîta, perché l'Ismailismo scomparve come forza politica (però abbiamo visto che il suo lievito rimase vivo ovunque) e il Sunnismo perse la protezione politica del Califfo; inoltre una parte dei Turchi abbracciò l'Islam shî'ita. In questo quadro Molé si propone di esaminare l'evoluzione dell'ordine dei Kubrawiyya, nel quale le generiche simpatie 'alîdi del fondatore, andarono crescendo nelle generazioni dei fedeli.

Najm ad-Dîn Kubrâ, il fondatore, era probabilmente sunnita e shâfi'ita; Molé adduce varie prove del suo presumibile Sunnismo, e il Sunnismo sembra comunque dominare nella prima generazione dei suoi discepoli (p. 74). Tuttavia aumentò progressivamente l'attesa del Mahdî (p. 75) fenomeno che a me sembra facilmente comprensibile sul fondamento molto concreto della situazione della Persia sotto i Mongoli.

Figura emergente dei Kubrawiyya nel periodo della dominazione mongola fu 'Alâ' ad-Dawla Simnânî che, da giovane funzionario dell'amministrazione, ebbe a 24 anni, nel 1284/85 la chiamata interiore ad una vita mistica e fu in rapporto di dialogo con i mistici buddhisti; il Buddhismo era infatti inizialmente la religione dominante tra gli invasori. Simnânî tuttavia non ne rimase convinto, perché per un Musulmano "ortodosso" non potevano essere accettate le dottrine dell'unione con Dio e della trasmigrazione delle anime, che furono

viceversa elementi costanti del Sufismo eversivo. Simnânî respinse infatti la dottrina della wahdat al-wujûd di Ibn ‘Arabî (p. 82). Il suo ruolo è centrale nello studio di Molé, del quale occupa molte pagine, perché egli rappresenta indubbiamente un punto d’equilibrio nel progressivo scivolamento dei Kubrâwiyya verso posizioni ultrashî’ite, con Nûrbakhsh. Tra le dottrine che Simnânî respinge vi è anche quella, fondamentale per consentire posizioni eterodosse, della *walâya* (la posizione di ‘Alî, tanto per ricordare un esempio, cioè di colui che spiega il senso *interiore* della Legge) come batin della *nubuwwa*: in altre parole, la possibilità di una interpretazione esoterica del Corano (pp. 99-103); oltre a respingere, naturalmente, altre pratiche più vistose del Sufismo eversivo.

Molé cita larghe sezioni degli scritti di Simnânî, e non v’è dubbio sulle sue posizioni lontane dall’estremismo; tra l’altro egli si proponeva di percorrere una via di mezzo tra la rigidità khâridjita e la Shî’a. Tuttavia, nota Molé a p. 105, non v’è dubbio che il suo Sunnismo tenda a scivolare verso posizioni shî’ite; questo lo si può chiaramente notare anche in un testo di Simnânî edito e tradotto da Molé, *Un traité de ‘Alâ’ al-dîn al-dawla Simnânî sur ‘Alî b. Abî Tâlib*, B.E.O., 16, 1960, nel quale vi è l’espresso sostegno alla tradizionale pretesa shî’ita fondata sulla “nomina” divina di ‘Alî come successore di Maometto nell’episodio (tramandato) di Ghadr Khumm; ferma restando tuttavia l’opposizione alla pratica shî’ita di maledire i primi tre Califfi.

Come nota Molé (pp. 107-109) Simnânî respingeva le idee correnti tra gli Shî’iti, per trasferirle tuttavia all’interno di una dottrina sûfi eletta ad autentica Shî’a. La sua distanza dall’estremismo può esser letta nella sua dottrina del Qutb, figura eminentemente spirituale invisibile agli uomini: nessuno può infatti conoscere il Qutb della propria epoca; e tuttavia anch’egli attende un Mahdî che colmerà il mondo di giustizia *riunendo in sé il potere religioso e quello politico*. Molé (p. 107 in n. 127) vi vede un’influenza della figura zoroastriana del Sôshân, a mio avviso possibile ma non necessaria, perché la riunione dei due poteri sembra indispensabile al ruolo del Mahdî; soprattutto alla perfezione che, con lui, cambierà il mondo: *la divisione dei due poteri sembra infatti la conseguenza necessaria della imperfezione del mondo*.

Molé (p. 109) così riassume la dottrina di Simnânî: fede shî’ita trasposta sul piano sûfi e integrata in un sistema teosofico originale; resistenza alle tendenze shî’ite del momento e alle idee di Ibn ‘Arabî; mantenimento della tradizione kubrâwiyya codificata, e, nonostante l’influenza shî’ita, un sistema ancora profondamente sunnita e non settario. Qualche generazione più tardi questa dottrina fu abbandonata e ci si volse decisamente allo shî’ismo; mezzo secolo più tardi già si fa notevole l’influenza di Ibn ‘Arabî (p. 111) ma ‘Alî b. Shihâb al-Dîn al-Hamadânî, vissuto in epoca tîmûride, è ancora un sunnita (p. 113) dapprima hanafita, poi shâfi’ita.

Il suo allievo Dja’far Badakhshî prese tuttavia una posizione nettamente contraria a chi rifiutava il culto di ‘Alî (pp. 118-119); quel che tuttavia definì un autentico cambiamento fu non soltanto, come nota Molé a p. 120, la comparsa della dottrina che fa dell’Imâm l’aspetto interiore del Profeta, ma innanzitutto, a mio avviso, il fondamento di questa dottrina su una concezione indiscutibilmente “neoplatonica” dell’epifania divina (cfr. a p. 120, il passo di Badakhshî ivi tradotto).

Molé descrive gli ulteriori passi di questa evoluzione dell’ordine, che culmina con Ishâq Khuttalânî e col suo allievo Nûrbakhsh (n. 1393/1394) nel quale il primo scorse la figura dell’atteso Mahdî e la reincarnazione di ‘Alî al-Hamadânî, forse per incitarlo ad opporsi a Shârukh (p. 125) che fece uccidere Khuttalânî e imprigionare Nûrbakhsh, il quale recuperò la propria libertà abiurando la pretesa al proprio ruolo nel 1437, nonostante ne fosse intimamente convinto.

Ora, quello che mi sembra interessante in questa lunga evoluzione, è che, giunti a Nûrbakhsh, il problema che viene in primo piano e che fa sorgere la pretesa di qualcuno al ruolo di Mahdî, è l’urgenza di ristabilire la giustizia sociale, che infatti Nûrbakhsh proclamò (Molé, p. 134). Molé conclude (p. 136) che l’imâmismo di Nûrbakhsh non è affatto ortodosso perché, con la rinuncia alla limitazione del numero degli Imâm a 12 il suo imâmismo non si radica nel passato, è un fatto nuovo e rivoluzionario che vuol rinnovare e unificare l’Islam. Vedremo che questo non varrà per tutti i sedicenti Mahdî shî’iti, che si presentano in genere come reincarnazione di ‘Alî; ma qui vorrei sottolineare qualcosa che abbiamo già visto con Fazlullâh e, prima ancora, con l’Ismailismo: vi è una vasta corrente della Shî’a che avverte la scelta duodecimana come un richiamo all’ordine (sociale) lasciando disattese le istanze profonde che sin dall’inizio mossero la stessa Shî’a, un’esigenza di giustizia sociale che si era fatta ora spasmodica nel lungo periodo îlkhânide e tîmûride, nel quale la Persia smembrata era stata il dolorante terreno di scontro per gli appetiti di signori e signorotti. Tutto questo non va dimenticato per comprendere due fenomeni che giungeranno a maturazione con il XVI secolo: la straordinaria marcia vittoriosa dei Safavidi unificatori del paese, e la trasformazione della Shî’a in una identità persiana.

È giunto ora il momento di esaminare l’articolo di B. Scarcia Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, C.H.I., 6, cit., per quanto riguarda il periodo tîmûride. Nota l’autrice (p. 613) che già dal tempo dei Selgiukidi il Sufismo era divenuto più aperto agli strati sociali meno abbienti, pronti ad accettare un’autorità religiosa in opposizione a una realtà politica deludente. Con i Sarbedâr, prosegue, la Shî’a era divenuta un’espressione della protesta, forse, aggiunge, “reminescente delle rivolte zaydite sotto i primi ‘Abbâsidi” (ivi) in nome della legittimità del governo. Questa possibile influenza dello Zaydismo, del quale si ricorderà la fondamentale dottrina dell’Imâm (è tale chi è pronto a proclamarsi prendendo le armi; cfr. *supra*, p. 200 e p. 811) era stata segnalata anche da Molé; ed in effetti le regioni nella quali le confraternite -la cui evoluzione portava

all'identificazione dello Shaykh con il Mahdî- furono più turbolente, si rivelarono quelle degli autonomismi zayditi.

Per quanto concerne il convergere del Sufismo verso posizioni shî'ite, la Scarcia Amoretti ritiene che il fenomeno fosse funzione di un tentativo di recuperare l'unità iniziale dell'Islam, e che di questo fosse convinto Nûrbakhsh (p. 616) in ossequio all'eredità di Simnânî (del quale ricorda però, come Molé, il ruvido dissenso con il fondatore dei Sarbedâr, Shaykh Khalîfa). Riguardo Nûrbakhsh, ella ne ricorda, come Molé, un particolare della *Aqîda* (professione di fede) secondo la quale l'erede della missione profetica è il Sûfî che ha per antenato spirituale 'Alî e, al termine della catena iniziatica, sarà il Mahdî. Tutto questo, mi permetto di notare ricordando quanto già detto sopra, non sembra "ortodosso" dal punto di vista duodecimano, ma la Shî'a, nonostante la sua presenza nel notabilato cittadino, si identificava più facilmente con le popolazioni rurali e con l'atteggiamento rivoluzionario. Per quanto la scuola giuridica non sia di per sé un indicatore (Fazlullâh era eretico ma anche shâfi'ita) sappiamo ad esempio che Ardabil, la città dei Safavidi, era shâfi'ita, e che il richiamo alla Shî'a e alla discendenza husaynide avvenne soltanto con i discendenti di Safî ad-Dîn (*infra*); che questa fosse la reale situazione lo mostra il fatto che, ancora nel 1720, un terzo della popolazione persiana era sunnita (pp. 618-620).

La Scarcia Amoretti dedica poi alcune pagine allo Hurûfismo, del quale s'è già detto; qualcosa si può viceversa ancora accennare per quanto riguarda i Musha'sha' (pp. 625-629) e i Nuqtawiti (dei Safavidi si dirà in seguito). Per quanto riguarda i Musha'sha', l'autrice segnala l'importanza della dottrina perché essa rappresenta, a suo giudizio, uno sviluppo dell'Ismailismo in direzione del futuro Bâbismo, che ella considera una propaggine ("offshoot", p. 625) della Shî'a duodecimana. La dottrina dei Musha'sha' considerava il Mahdî, cioè l'*Imâm nella sua immanenza*, come entità trascendente che *media* tra il Creatore e le Sue creature (p. 626) ciò che costituisce per l'appunto una via di mezzo tra l'Ismailismo, che vedeva l'Imâm *partecipe* dell'essenza divina, e il Bâbismo, che proclamò la *manifestazione* del divino nell'Imâm (ivi). Nota tuttavia la Scarcia Amoretti che Muhammad b. Falah, il fondatore della setta, rimase sostanzialmente prudente, o meglio, equivocamente reticente, sulle implicazioni della propria dottrina (si era proclamato dapprima il wâlî, poi lo hijâb del Mahdî); al contrario il figlio 'Alî (quello che profanò la tomba di Najaf) usando con una certa disinvoltura l'equazione tra Dio e 'Alî e quella tra 'Alî e il Mahdî, essendo egli stesso il Mahdî si proclamò reincarnazione di 'Alî, e, per conseguenza, Dio (p. 628). Si notino due cose: la prima, che questa sarà poi la posizione dei Safavidi a partire da Junayd (*infra*); la seconda è che qui, contrariamente alla dottrina di Nûrbakhsh, non si allunga la catena dei 12 Imâm, quindi si resta all'interno di una possibile interpretazione duodecimana, con la differenza che non si resta in attesa di un evento imperscrutabile, lo si proclama avvenuto.

Il fenomeno dei Musha'sha' non fu che uno dei tanti, sostanzialmente simili nel contenuto messianico e rivoluzionario, che caratterizzarono, con il loro concorso di popolo, un'epoca di tragedie per la Persia. Uno di essi fu il motore che portò alla nascita del nuovo Stato, il movimento Qizilbâsh dei Safavidi, che esamineremo tra breve; un altro, che fu perseguitato nella "normalizzazione" dello Stato safavide culminata con 'Abbâs I, fu quello dei Nuqtawî, davvero radicale e popolare nel proprio "neoplatonismo" che vedeva ogni individuo -senza intermediari- come capace di elevarsi al divino (pp. 644-645). Altri ancora sono i movimenti che emergono in quel periodo e in quell'ambiente, come i Bektâshî/Aleviti e gli Ahl-i Haqq; altri ne verranno più tardi, come il Bâbismo. La domanda che mi pongo, e che è essenziale per la logica con la quale sto conducendo questa ricerca, è una: davvero tutti questi movimenti -tutti, incluso il più tardo Bâbismo- furono "propaggini" della Shî'a duodecimana? Le dottrine, viste nel loro insieme, non sono piuttosto lo sviluppo, con tante varianti, di un messianismo e di un potenziale antinomismo che esistevano dal tempo dei Kaysâniti *quando la Shî'a duodecimana non esisteva*; o dal tempo dei Nusayriti e degli Ismailiti, quando essa era appena in formazione? Il Sufismo, benché sunnita, non aveva mostrato ben presto i tratti antinomici dell'uomo "a misura di Dio", sin dai tempi di Bistâmî o di al-Hallâj, che sembra desse qualche fastidio alla ancora erigenda Shî'a duodecimana? E nella "eresia" shî'ita dei tempi più tardi, culminante con il Bâbismo -che non è privo di una storia alle spalle- non c'è sempre il problema di reinterpretare la Sharî'ah, quella Sharî'ah che abbiamo visto costituire una demarcazione tra coloro che attendevano il cambiamento e coloro che lo temevano? Una Sharî'ah da *reinterpretare* significa: un nuovo Profeta o comunque qualcuno che possa contare sulla fideiussione divina, un uomo "a misura di Dio".

Una logica costante percorre la Shî'ah, rispetto alla quale *fu la Shî'a duodecimana ad essere una propaggine, un ramo, un "offshoot"*, anche se poi, essendosi affermata con l'istituzionalizzazione da parte di uno Stato, poté erigersi in tronco: ma non sono le "eresie" a germinare dal tronco dell'ortodossia. Questa non mi sembra una mia opinione, mi sembra un'evidenza fattuale; e se a volte le "eresie" sembrano davvero germinare dal tronco dell'ortodossia, è perché anche nel tronco circola la linfa che viene dalle radici; e le radici islamiche sono messianiche e apocalittiche, sono ciò che le precedenti due ortodossie avevano espunto dal Messaggio. Quanto alla primissima Shî'a radunata attorno ad 'Alî, essa era sostenuta dalla protesta dei fedeli della prim'ora contro il nuovo/vecchio ordine dei vecchi potenti, avvertito come non propriamente "islamico". E se questa è una parabola immanente a tutte le rivoluzioni che vorrebbero cambiare il mondo, ma poi si adattano per necessità al mondo che c'è, ciò non autorizza ad identificare le normalizzazioni successive con gli impulsi originari.

La breve digressione introdotta non è casuale, perché è giunto il momento di affrontare la lunga vicenda che portò i Safavidi al potere: una vicenda di sicuri eretici all'interno di secoli turbolenti dal punto di vista religioso e sociale. Secoli che iniziano -lo abbiamo visto- anche prima dell'invasione mongola: 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî e il Sufismo della wahdat al-wujûd risalgono la tempo dei Selgiukidi, come anche al tempo dei Selgiukidi risale il fenomeno dei Qalandar, dervisci nomadi, turcomanni, giunti in conseguenza dell'avanzata mongola, che diedero origine alla rivolta anti-selgiukide dei Bâbâyisti in Siria nel 1241, probabile matrice del futuro Bektâshismo. All'interno degli ordini turbolenti del XIII-XV secolo dai quali emergono i Safavidi, maturano infatti anche tutte quelle dottrine shî'ite eterodosse che ancor oggi sussistono sotto vari nomi: Bektâshî/'Aleviti, Ahl-i Haqq, Qizilbâsh, Yezîdi, Shabak, Yâresân e quant'altro. Bâbâ Elyas (o Ishâq, le notizie sono discordi) il leader della rivolta del 1241, avvenuta in una zona a presenza ismailita, era un Sûfî shî'ita, estremista come tutti i Qalandar. Sembra si dichiarasse vero Profeta al posto di Maometto, che considerava un bugiardo; i suoi seguaci erano turcomanni, in rivolta contro il dominio selgiukide (Moosa, cit., pp. 17-18).

Di poco posteriore è la vicenda di Safî ad-Dîn (1252-1334) perfettamente contemporaneo al dominio îlkhânide, il capostipite dei Safavidi le cui vicende sono state analizzate da H. Sohrweide, *Der Sieg der Safaviden in Persien un seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, Der Islam, 41,1, 1965. Si tratta di un importante articolo di circa 130 pagine, che segue l'ascesa della confraternita sino al suo dominio sulla Persia, e le prime successive lotte con l'Impero Ottomano in Anatolia, al termine delle quali si stabilizzeranno i confini tra una Persia shî'ita e una Turchia sunnita.

Questo fenomeno dell'espansione militare che trasforma una confraternita sûfî in uno strumento rivoluzionario, va pensato come il culmine vittorioso di almeno 150 anni di agitazione sociale guidata dai Sûfî sullo sfondo dello stato disastroso di una regione dove si erano susseguite le crisi dei Selgiukidi, degli Îlkhânidi e dei Tîmûridi, gli ultimi due portatori, per giunta, di immani distruzioni. Tutto ciò aveva creato in quella regione un autentico vuoto: soltanto in un tale scenario può essere infatti pensata l'incredibile espansione dei Safavidi che in pochi anni conquistarono, oltre alla Persia, anche parte dell'Iraq e dell'Afghanistan: un dominio immenso.

Ciò che è singolare in questa vicenda, è che la lunga lotta religiosa delle sette eretiche eversive in nome del messianismo shî'ita e per conto degli strati socialmente disagiati, contro i gruppi di potere interessati alla propria Realpolitik, e perciò comunque interessati alla Sharî'ah come strumento di governo, si trasformerà in una contesa territoriale tra due Stati -il safavide e l'ottomano entrambi con una propria "ortodossia"- contesa nella quale convergono a favore dei primi le confraternite largamente presenti nel territorio del secondo: sicché nel mondo ottomano *la persecuzione religiosa coinciderà con la gestione della sicurezza territoriale*. Si direbbe che la storia tenda a rassomigliarsi ovunque, indipendentemente dall'uso del turbante.

I Safavidi si dichiaravano, forse senza fondamento, ma questo non è uno scandalo, discendenti del 7° Imâm. Il fondatore Safî ad-Dîn giunse a 25 anni nel Gîlân, dove divenne discepolo dell'anziano Shaykh Ibrâhîm Zâhid Gîlânî che, alla morte, gli affidò la guida dell'ordine (1301). Safî ad-Dîn era sunnita, predicava il rispetto della Sharî'ah, ed era avversario del libertinismo che caratterizzava i Dervisci erranti, Qalandar e Yesavî turchi e mongoli giunti al seguito delle invasioni e che erano popolari e diffusi: bevevano vino, fumavano hashish, non rispettavano il digiuno e, a quanto sembra, avevano costumi sessuali riprovevoli e corrompevano i fanciulli. Insomma, erano portatori di costumi non musulmani. Particolarmente colpiva l'usanza, che era (ed è) dei Bektâshî/'Aleviti, di far partecipare le donne ai rituali e di danzare con loro -non velate- nella festa del Samâ'. Ancora nel XV secolo le donne turcomanne partecipavano alla guerra, e nel XVI-XVII secolo le donne seguivano in battaglia i guerrieri safavidi, in gran parte Qizilbâsh di origine turcomanna. Ancora nel XVI secolo vi sono testimonianze che non portassero il velo.

Con questo mondo i Safavidi erano in stretto contatto nella regione di Ardabîl, dove Safî ad-Dîn aveva grande seguito ed era missionario per la conversione dei Mongoli all'Islam, cioè al proprio ordine (p. 111). Non è dato sapere se la loro osservanza della Sharî'a fosse perfetta; di certo il divieto del vino non faceva parte delle loro tradizioni, e su questo ci furono aperte polemiche tra i Turchi e la confraternita (p. 113 nel testo e nella n. 127).

Safî ad-Dîn ebbe particolare seguito nel Rûm (Anatolia centrale, Erzurum, Erzincan, Sivas, Konya) zona di ricchi mercati popolati da Armeni dove i Musulmani parlavano turco, incrocio di grandi percorsi che conducevano a Tabrîz e alla Siria (p. 115). Sivas era il grande centro commerciale e il grande mercato dell'Anatolia orientale; là convergevano non soltanto i mercanti, ma anche i nomadi, i cui costumi erano il contrario di quelli dei Musulmani (p. 116). Ad ogni buon conto, l'ordine rimase strettamente ortodosso sino ai primi decenni del XV secolo.

Chi portò al cambiamento fu Junayd, che divenne Shaykh ancora giovane, e sotto la tutela dello zio Dja'far, alla morte del padre Ibrâhîm nel 1447, e fu il nonno di Ismâ'il I. Probabilmente Junayd aveva già a quel tempo idee diverse sulle scelte della confraternita, perché ebbe presto delle controversie con lo zio (p. 118); girovagò a lungo finché nel 1456, a Dyarbakir, sposò la sorella di Uzun Hasan il sovrano Aq Quyûnlû (il figlio Haydar ne sposò poi la figlia) del quale s'è detto sopra. Buoni rapporti non gli riuscì di stringere con il Sultano ottomano, Murâd II.

Junayd peregrinò molto guadagnando seguaci tra le tribù nomadi turcomanne, in particolare tra i Varsaq dei monti della Cilicia, che più tardi faranno parte dei Qizilbâsh. Altri seguaci guadagnò tra i Dervisci eretici, che con lo Shaykh Bedreddîn avevano dato vita ad una pericolosa ribellione nell'Anatolia occidentale,

nel 1416 (p. 119). Di lui fu detto che si era allontanato dai costumi dei suoi predecessori, era considerato infatti non un mistico, ma un ribelle: l'impressione, del resto, era rafforzata dai seguaci che andava raccogliendo.

La figura di Bedreddî, per certi aspetti ancora enigmatica, merita una breve riflessione per la sua perdurante influenza nel mondo balcanico e per il suo ruolo all'inizio del XV secolo. Si può farlo seguendo lo studio a lui dedicato da M. Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheik Bedreddî. Le "Hallaj des Turcs" (1358/58 1416)*, Istanbul, Isis, 1995. Lo studio è molto più ampio rispetto a quel che si può segnalare in queste poche righe, tuttavia necessarie ad un generale inquadramento dei moti che investirono l'Impero Ottomano e della cultura che vi rimase ben diffusa, la cui ragion d'essere si condensa in quanto segnalato da Balivet a p. 36: nella storia dell'Islam ottomano non si può trascurare la mistica insurrezionale, della quale Bedreddî non è né il primo, né l'ultimo protagonista.

Bedreddî era un selgiukide, poco amico dunque dell'espansione ottomana e più vicino ai signorotti anatolici che la vedevano come una minaccia; Balivet ritiene inoltre possibile che, nel periodo dei propri studi nel Rûm, Bedreddî abbia avuto contatti con gli Hurûfîti (p. 42). I suoi studi proseguirono poi in Egitto, ove ebbe grande notorietà sin da giovane e dove ebbe la vocazione mistica che ne fece un Sûfî. Nuovi possibili contatti con gli Hurûfîti, e più certi con i Safavidi, sono ipotizzati da Balivet nel periodo trascorso poi da Bedreddî in Azerbâijân, nel 1402 (p. 51).

Bedreddî percorse poi le regioni orientali e sud-orientali della penisola anatolica, che costituivano un baluardo all'espansione ottomana momentaneamente frenata dalla grande vittoria di Tîmûr ad Ankara nel 1402, dopo la quale era stata restaurata la presenza, in quelle regioni, di dinastie turcomanne a lui fedeli. Fu là che Bedreddî trovò, tra i propri seguaci, gli uomini che saranno protagonisti delle rivolte a lui ascritte. Notizie che forse fanno un po' di agiografia ci parlano dei suoi successi nel mondo cristiano greco insulare prospiciente la costa anatolica, più in particolare a Chios: in effetti Tîmûr intese stabilire sin dal 1402 una politica di buoni rapporti con quel mondo, con i mercanti italiani e i Signori francesi (p. 61). A questo riguardo Balivet trova significativa la presenza a Chios (attestata tra il 1436 e il 1458) di dervisci Hurûfîti che intendevano stabilire rapporti amichevoli con i Cristiani: la stessa politica dei seguaci di Bedreddî.

Questi si spostò poi verso la Tracia, la sua terra natale, dove reclutò al proprio seguito i Torlak, dervisci erranti affini ai Qalandar, e predicò tra le popolazioni turcomanne, nel cui ambito si affermarono quei mistici rivoluzionari che furono protagonisti del movimento bâbâista, ciò fa comprendere quale pericolo egli ormai rappresentasse per gli Ottomani (pp. 63-65). Ad Edirne ebbe nuovi stretti contatti con i Cristiani (p. 65).

Nelle lotte dinastiche interne degli Ottomani, Bedreddî entrò poi nell'orbita di Mûsâ -in lotta con Solimano- che andava mobilitando le masse popolari; fu in queste circostanze che egli guadagnò quei seguaci, Bôrklüce e Cüneyd, che guidarono poi le rivolte; Mûsâ però fu sconfitto dal fratello Mehmed (Mehmed I) che diede inizio alla restaurazione dell'ortodossia sunnita tradizionale degli Ottomani (p. 69); Bedreddî in quella circostanza lasciò precipitosamente Iznîk (Nicea) dove si trovava; gli Ottomani si diedero a reprimere con ferocia le rivolte, prendendo di mira Cristiani e Dervisci (pp. 70-73).

Interessante è il quadro delle rivolte nella Jonia, guidate da Bôrklüce e Cüneyd, non si sa se dietro iniziativa di Bedreddî o indipendentemente da lui; la rivolta, che investì il Qaraburun (il promontorio montuoso che chiude a sud il Golfo di Smirne) la zona del Meandro e l'Anatolia sud-orientale in generale nonché le isole greche prospicienti, reclutava ceti rurali e artigiani e aveva un carattere espressamente anti-ottomano, cementato da una religiosità che tendeva ad un sincretismo con i Cristiani e anche con i Giudei (pp. 74-76): si trattava cioè di una rivolta sociale a carattere interreligioso.

Bôrklüce compiva miracoli "crisitci" e morì sulla croce (p. 79), secondo Balivet ciò potrebbe configurare un anticonformismo tipico dei *malâmatiyya*, che respingevano gli aspetti esteriori della Legge islamica (p. 80) cioè un comportamento affine con le dottrine mistiche dei Sûfî "estremisti". Mûsâ si era nel frattempo rifugiato a Sinope, sul Mar Nero, e successivamente in Valacchia (la regione tra il Danubio e le Alpi transilvane, nell'attuale Romania a nord della Bulgaria): i suoi partigiani erano i Turchi della zona del Danubio (p. 81). Bedreddî, su consiglio interessato di chi voleva liberarsene per paura di Mehmed, intraprese una navigazione avventurosa verso la Valacchia, dove fu ben accolto dai Cristiani locali (pp. 81-82; il racconto è ricco di particolari agiografici).

Mehmed, deciso a stroncare le due rivolte, quella della Jonia e quella valacca, che mettevano a rischio l'Impero Ottomano dei Balcani, stabilito con la vittoria di Kosovo del 1389, lasciò Edirne, assediò Tessalonica in mano ai ribelli, poi si rivolse contro la Bulgaria in rivolta, dov'era Bedreddî (pp. 84-85) la cui morte sul patibolo (1416) ha, nei racconti, una colorazione fortemente cristica e hallâjana. La sconfitta e la morte di Cüneyd, che guidava la rivolta nel Qaraburun, seguì nel 1425 (p. 91) e costituì l'epilogo militare dei movimenti di Bedreddî; Mehmed I era morto nel 1421.

È significativo, a conclusione, sottolineare il carattere che unifica le varie rivolte di quegli anni, al tempo stesso popolari, rurali e animate da resistenze localistiche anti-ottomane opposte alla centralizzazione in atto nel nascente Impero.

La religiosità propugnata da Bedreddî lasciò un'eredità, restando naturalmente oggetto delle solite accuse degli eresiologi di tutti i tempi e luoghi, le solite storie di orge a luci spente che si possono tranquillamente accantonare come tutti gli stereotipi senza riscontro. Per il resto, i termini sono quelli che

riguardano ancora oggi i Bektâshî e che si riassumono nelle celebrazioni accompagnate da musiche e danze cui partecipano anche le donne (che non sono velate) e l'uso del vino. La distinzione tra i due ordini è comunque difficile, sia per la sovrapposizione geografica del movimento di Bedreddîn con quello dei Bektâshî, sia per i rapporti intricati di entrambi con gli Hurûfîti: siamo comunque in presenza di discendenze hallâjane caratterizzate dalla divinità dell'uomo. Ci sono inoltre altre analogie con altri movimenti sûfî, cioè il rigetto del Docetismo coranico relativamente alla morte di Gesù e l'interpretazione esoterica della Legge. Tuttavia, in controtendenza ad altri movimenti, Bedreddîn non si proclamò Mahdî (p. 105); del resto, se si deve dar credito alla sua negazione della resurrezione dei corpi, si deve pensare che la sua dottrina contenesse elementi razionali, ciò che metterebbe in maggior luce la sua scelta di enfatizzare i tratti comuni delle religioni monoteiste, in particolare con il Cristianesimo.

“Mal distinguibili ma probabilmente considerevoli” considera dunque Balivet i rapporti tra Bedreddîn e i Bektâshî (p. 108); la sovrapposizione geografica dei due movimenti interessa inoltre anche quella con gli Hurûfîti (pp. 108-109) circa i quali Balivet cita anche le analogie tra il martirio di Nesîmî e quello di Bedreddîn che si richiamano a quello di al-Hallâj; inoltre è marcato in tutti i casi il rapporto con il Cristianesimo e la conoscenza della sua dottrina: è appena il caso di ricordare la grande diffusione dei sincretismi che caratterizza il mondo balcanico (*infra*). Infine, se le relazioni di Bedreddîn con gli Hurûfîti sono probabili, quelle con i Safavidi sono certe. Quanto ai rapporti con i Bektâshî, oltre alle coincidenze sopra segnalate (danze rituali insieme alle donne, uso del vino) vi è analogia nel miracolismo di tipo “cristico” e comuni sono i mistici tenuti nella più alta considerazione: Ibn ‘Arabî, Sohrawardî, Rûmî. Allo stato delle ricerche mancano le certezze di un effettivo rapporto, ma esso appare assai verosimile.

Tornando a Junayd e ai suoi seguaci, si deve ricordare che egli ne raccolse anche nel Ponto, regione che, a parte la striscia costiera, è caratterizzata da alte catene montagnose abitate a quel tempo da Turcomanni, da Greci apparentemente convertiti, da Armeni “infedeli” e da Greci rimasti cristiani; qua e là anche da gruppi di Shî‘iti: tutte popolazioni ribelli (p. 120). Junayd scelse anche di rifugiarsi nelle montagne di Canik, zona quasi impraticabile abitata da popolazioni turcomanne ribelli e guerriere, dove in tre anni guadagnò svariate migliaia di seguaci, tradizionali combattenti per la fede (*ghâzî*) anticristiani di lingua turca e persiana appartenenti agli Aq Quyûnlû, che più tardi faranno parte dei Qizilbâsh nel regno safavide (p. 121). Alcuni di essi erano “eretici” appartenenti alla Shî‘a estremista, e tra essi incontrò grande consenso per le proprie idee che facevano riferimento anch’esse alla Shî‘a estremista, tanto che egli fu abitualmente chiamato “Dio” e così suo figlio Haydar (1460-1488) “figlio di Dio” (pp. 121-122). Junayd fece dunque di un ordine sunnita un ordine shî‘ita estremista che violava la Shari‘ah, quello dei Qizilbâsh safavidi.

La Sohrweide nota che non è dato sapere se questa scelta fosse maturata da Junayd già in Ardabil prima che ne venisse cacciato, ovvero a seguito del suo soggiorno tra le tribù turcomanne; secondo Minorsky fu in questa seconda circostanza che egli comprese l'utilità *politica* di quelle idee per i suoi scopi (p. 122 in n. 173); in Ardabil, comunque, lo zio Dja‘far aveva mantenuto l'antica disciplina durante l'esilio di Junayd.

Con l'avvento del figlio Haydar che fu posto dallo zio, e successivamente suocero, Uzun Hasan a capo della confraternita, intervenne tuttavia il cambiamento anche nella sede di Ardabil; inutile fu il tentativo di Dja‘far di sottrarre il giovane Haydar, che aveva dieci anni, dall'influenza dei seguaci del padre (p. 123); l'ordine abbandonò i precetti religiosi e considerò “Dio” Haydar, i cui sûfî erano ormai dei pericolosi rivoluzionari. Il cambiamento tuttavia non fu pacifico, vi sono notizie di una forte avversione, anche se l'ordine non andò incontro a una scissione; tuttavia i suoi seguaci non accettarono facilmente il cambiamento e ci furono defezioni.

Il cambiamento portò, per contro, all'arrivo di guerrieri turcomanni, che presero il nome di Qizilbâsh dal copricapo rosso introdotto da Haydar. Una parte dei seguaci suoi e del padre Junayd venivano dall'Anatolia, precisamente dal Rûm, anche se è difficile stabilire con esattezza in quali regioni fossero diffusi i Qizilbâsh, perché, se le fonti riferiscono al Rûm, non è facile definire geograficamente questo concetto. In alcuni casi la provenienza può essere dallo Stato ottomano, in altri da Konya e Erzincan; si può dire in generale che i Qizilbâsh provenissero dall'Anatolia centrale e meridionale. “Rûm” era anche il nome della zona di Sivas e di Amasya e di parte della Cappadocia, dove vivevano i Turcomanni Dânishmend. All'inizio del XV secolo i loro capi dovevano essere alleati con gli ambiziosi Aq Quyûnlû: il governatore ottomano del Rûm che li combatté ebbe occasione di farne soffocare col fumo circa 400, e un abito d'onore era il premio per chi ne consegnasse uno.

Per chi osservasse le cose da Trebisonda, “Rûm” era la provincia di confine ottomana, perché l'Anatolia orientale fu annessa all'Impero ottomano soltanto dopo la battaglia di Châldîrân del 1514 e la vittoria sullo Shâh Ismâ‘îl I; come provincia di confine orientale era stata sino a quel momento porta d'ingresso dei Safavidi nell'Impero ottomano (p. 135) nonché l'importante via commerciale da Oriente verso Istanbul. Là i Safavidi erano conosciuti, perché vi si rifugiò Junayd al tempo del suo esilio; perciò è naturale che, al tempo di Ismâ‘îl I (giunto al potere in Persia nel 1501, ma di ciò *infra*, per non interrompere un racconto che mostra l'origine lontana e le radici dell'attuale presenza di Bektâshî/‘Alevî e Qizilbâsh in Turchia e nei Balcani) nel Rûm vi fosse un notevole seguito per i Safavidi, tanto tra i nomadi quanto tra i sedentari che avevano conservato le tradizioni precedenti l'insediamento. Le fonti danno a questi gruppi il nome di Etrâk, e questi, al tempo di Bayazid II (1481-1512) erano in gran parte Qizilbâsh (p. 136). Ancora al tempo di Tahmâsp I (1524-1576) il

governatore del Khurâsân era un Qizilbâsh di Sivas (p. 137). I Qizilbâsh erano presenti anche nel Qaraman e nel Teke (Alanya-Antalya).

La persecuzione dei Qizilbâsh inizia soltanto con Bayazid II, nemico anche dei Qalandar, cioè delle confraternite sûfi rivoluzionarie, nelle quali vedeva un minaccia politica in coincidenza con la conquista della Persia da parte dei Safavidi; del resto, occorre pensare che nel 1500 Erzincan era Persia, e fu là che Ismâ'îl mandò ad arruolare i propri seguaci, cioè dove già avevano trovato seguaci suo padre e suo nonno (p. 141). Fu precisamente la conquista della Persia e la conseguente proclamazione della Shî'a come sua religione di Stato ciò che rese insopportabile la presenza di Qizilbâsh in Anatolia, ed ebbe come conseguenza la loro deportazione nelle terre europee dell'Impero Ottomano (pp. 141-142). Nel 1507 infatti Ismâ'îl I penetrò in terra ottomana, probabilmente per mostrare la propria forza ai propri seguaci locali (p. 142).

Nel 1511, a seguito delle agitazioni di uno dei pretendenti alla successione di Bayazid -ciò che fece sospettare della morte di quest'ultimo- scoppiò nel Teke e in Anatolia una rivolta a sfondo sociale e su base religiosa da parte dell'estremismo shî'ita, guidata da un certo Shâhqulî (p. 146) e certamente si trattò dei Qizilbâsh stanchi delle persecuzioni e del divieto di andarsene in Persia. I ribelli furono sconfitti nel Luglio del 1511 e fuggirono a Erzincan, che, come detto, a quel tempo faceva parte della Persia. Prima di ciò tuttavia, lo Stato stesso era stato messo in pericolo da un attacco di Shâhqulî a Bursa, l'antica capitale, e non è da escludere che Shâhqulî, venerato alla pari di Ismâ'îl come Profeta, Dio o Mahdî, aspirasse al trono ottomano (pp. 147-155) e che per tale motivo si fosse reso autonomo dall'ordine che faceva capo ad Ismâ'îl (p. 156). Dopo la fuga degli uomini di Shâhqulî scoppiò la ribellione dei Qizilbâsh nel Rûm, che era al confine con la Persia dove perciò i legami con Ismâ'îl erano stretti, i ribelli potevano sempre rifugiarsi, e di lì organizzare incursioni di guerriglia (p. 156).

Nel frattempo questa situazione insurrezionale si era andata intrecciando con le lotte di successione al vecchio Bayazid, lotte che videro il figlio da lui prescelto, Ahmad, contrastato e messo in difficoltà da un altro figlio, Selîm, poi vittorioso come Selîm I; e che videro anche il figlio di Ahmad, Murâd, nella mala parata, tentare di assicurarsi almeno il controllo del Rûm con l'appoggio dei Qizilbâsh. Dietro la minacciosa pressione dei Giannizzeri, Bayazid abdicò a favore di Selîm I nell'Aprile del 1512; contemporaneamente Ismâ'îl I intervenne sugli eventi in Anatolia in sostegno di Murâd e dei ribelli (pp. 157-159). Nonostante i consigli di Murâd, Ahmad non volle unirsi a loro e fu sconfitto, catturato e strangolato; stessa sorte toccò in seguito a Qorqud, l'altro fratello di Selîm. Questi rimase dunque incontrastato sul trono: ed era un vecchio nemico di Ismâ'îl.

Iniziò la persecuzione dei Qizilbâsh, che appartenevano ai ceti bassi della popolazione rurale, gli Etrâk; non degli Shî'iti in generale, a meno che non praticassero la maledizione dei primi tre Califfi, in uso nella Persia safavide. C'erano però nell'Impero Ottomano anche i Bektâshî, tenuti d'occhio come Shî'iti eretici estremisti appartenenti ad un ordine come i Qizilbâsh; perciò, non appena dessero occasione di scandalo, venivano anch'essi perseguitati. Le rivolte in Anatolia proseguirono tuttavia per tutta la prima metà del XVI secolo, a dimostrazione di come avesse influito la presa di potere safavide in Persia sul malcontento delle popolazioni socialmente sfavorite all'interno della Turchia ottomana. Tutti attendevano il Mahdî, e il centro delle rivolte restava l'Anatolia centrale, anche se, dopo la battaglia di Châldirân e la disastrosa sconfitta di Ismâ'îl I, essa non costituiva più il confine con la Persia.

Il testo della Sohrweide prosegue a lungo elencando tutte le rivolte che si susseguirono nei decenni successivi, ma credo che il quadro della conflittualità sia ormai chiara nella sua valenza religiosa e sociale, che prosegue lungo la frattura già esistente al tempo delle invasioni mongole e risalente all'epoca selgiukide: da un lato una borghesia cittadina e uno Sato arroccato ideologicamente su una "ortodossia" (lo sarà presto anche quello Safavide) dall'altro i ceti umili, soprattutto rurali, portatori di una Shî'a estremista che attende il Mahdî che dovrà "colmare il mondo di giustizia". Che questi ceti umili fossero prevalentemente turcomanni e che essi fossero portatori di tradizioni "non islamiche" mi sembra un fattore sempre meno determinante con il passare dei secoli: il ribellismo sociale all'insegna religiosa del Messianismo e dell'Apocalitticismo trova il suo posto in ogni religione testamentaria; nell'Islam ne ha sempre avuto uno eminente per ragioni che gli sono congenite.

Sorvolando perciò sui dettagli, mi limito a ricordare, tra le tante rivolte che si succedono, quella del Qaraman del 1527 quella di un qalandar che si proclamava discendente di Hâjî Bektâsh, il fondatore dell'ordine dei Bektâshî; anche questa nacque tra gli abitanti dei villaggi, tuttavia non sembra trattarsi di una rivolta Bektâshî, quanto, piuttosto, Qizilbâsh e di antinomisti ultra-'alidî in generale. Le rivolte continuarono numerose, anche, limitatamente, come eventi locali.

Ancora nella seconda metà del XVI secolo continuarono le rivolte; naturalmente l'ortodossia accusava i ribelli per le loro pratiche non islamiche, per la presenza di donne nelle cerimonie serali dei Bektâshî che originavano l'eterna accusa (lo abbiamo visto anche per le eresie cristiane ed ebraiche) di orge a luci spente, cerimonie che erano comuni anche ai Qizilbâsh (pp. 189-190). Le rivolte erano appoggiate dai Qizilbâsh persiani e qualche legame doveva esserci, come anche vie segrete verso la Persia e possibili attività di spionaggio; d'altronde i Qizilbâsh ricevevano dalla Persia i segni dell'iniziazione, abito e berretto. Nel dominio ottomano questi "eretici" incontravano facilmente la pena di morte, perciò molti Qizilbâsh presero l'abitudine di nascondersi in altri ordini, come, ad esempio, i Khalvatîya, nei momenti di maggior pericolo.

Concludendo la ricerca, Hanna Sohrweide riassume i termini della questione ripercorrendo le tappe dell'evoluzione dei Safavidi che, da ortodossi Sunniti, evolvono verso l'antinomismo con Junayd e Haydar e col figlio di quest'ultimo, Ismâ'îl, che s'impadronì della Persia. La presenza storica dei Qizilbâsh nell'Anatolia ex-persiana, poi ottomana, fece sì che essi, con le loro istanze rivoluzionarie e i legami con i Safavidi, fossero avvertiti come pericolosi avversari dello Stato ottomano e che fossero per conseguenza perseguitati come tali. Non si trattò, ribadisce, di una persecuzione anti-shî'ita da parte di uno Stato tradizionalmente campione del Sunnismo. Persino al tempo di Selîm I, tra i Bektâshî, che erano shî'iti, si sussurrava che il Sultano fosse membro dell'ordine (p. 200): e, se era comunque ovvio che nello Stato ottomano ci fosse diffidenza verso gli Shî'iti, stante l'affermazione della Shî'a come religione di Stato in Persia, non è scontato che gli Shî'iti approvassero la figura di Ismâ'îl. Tuttavia la rivalità territoriale unita alla differenza religiosa creò la lunga ostilità tra Safavidi e Ottomani.

A conclusione di questa lunga e dettagliata ricerca possiamo dunque sottolineare un aspetto che non va sottovalutato quando si esaminano questi fenomeni: non sono principalmente le differenze religiose a determinare le rivalità politiche; sono piuttosto queste ultime e i problemi geopolitici, a strumentalizzare le differenze religiose, che possono costituire un ottimo cemento ideologico. Ancor più interessante però, ai fini di questa ricerca, è la messa a fuoco del problema sociale nelle differenze religiose. Abbiamo visto infatti che, come nella Persia selgiukide, îlkhânide e post-îlkhânide, tîmûride e post-tîmûride, anche nel mondo ottomano le tendenze mahdîste e il Messianismo sono messi in moto dalle condizioni dei ceti rurali e del sottoproletariato in generale, o anche dell'artigianato urbano, *contro* la normativa sharaitica dei ceti urbani in generale e dei ceti dominanti: una vicenda che vedremo ancora una volta nel lungo processo di normalizzazione duodecimana della Persia.

Tutto ciò conduce ad alcune riflessioni. La più ovvia è che l'Islam non è quel monolito che tanto pressapochismo disinformato dell'Occidente ha sovente rappresentato. Una seconda constatazione è che la linea di frattura tende ad articolarsi attorno alle speranze disattese di una religione e di una cultura nate sul Messianismo e sull'attesa di un "mondo di giustizia" che *questo* mondo non può che deludere. La terza considerazione è che questo fenomeno è stato più evidente nell'Islam per la cultura stessa nella quale ebbe origine, ma ha le sue analogie con la "normalizzazione" del Messaggio in occidente, dove l'impresa fu più facile per la presenza di un Impero, quello romano, e di una incontrastata (a livello "colto") cultura del Razionalismo classico. Fu essa che fornì il primo e definitivo quadro di riferimento al Cristianesimo; e tuttavia abbiamo visto quanto a lungo e per quante e quali vie lo Erlebnis suscitò ipotesi alternative, sinché con la secolarizzazione, frutto tardivo dell'iniziale matrimonio di convenienza -un po' forzato- del Messaggio con il Razionalismo classico, tutto emigrò nel più facilmente leggibile contrasto ideologico-politico, lasciando all'arte, e anche per poco tempo, la mera "rappresentazione" di mondi alternativi ubicati in qualche non-luogo.

Se noi perdiamo di vista questi processi e restiamo preda del nostro retroterra culturale -cioè dell'ovvio quotidiano- dimenticando di decostruirne la genesi (l'ovvio è, per definizione, il non-discusso) seguiranno a non capire la *logica* di percorsi "altri". Soprattutto, seguiranno a non scorgere percorsi della storia, dei quali la *nostra* storia non è che un segmento. Seguiranno a guardare l'albero e a non vedere il bosco.

Superata questa digressione ottomana che servirà più tardi per inquadrare altri e più recenti fenomeni, è giunto il momento di interessarci dell'avventura safavide in Persia, perché da lì nasce la storia che conduce la Shî'a duodecimana a divenire *realmente* una seconda "retta opinione"; "realmente" perché, se anche essa si era già dottrinalmente già definita, restava comunque un'opinione non di molti; e per divenire la seconda "retta opinione" (che significa opinione *dominante*) mancava ancora di un supporto istituzionale che la rendesse *vincente*. Vedremo anche così come essa dovette subire nuove fratture dottrinali, questa volta "eresie" a pieno titolo visto che essa era divenuta a pieno titolo "ortodossia"; e come queste fratture ricalcassero vecchie fratture, dal ghuluww all'Ismailismo alle tante emergenze post-ismailite che abbiamo visto, e che abbiamo visto anche nel veicolo delle confraternite, nelle quali costituiscono ancor oggi opinioni "diverse" che mantengono viva l'alternativa a quella "normalizzazione" che in occidente ha il volto della razionalizzazione, mentre nell'Islam ha il volto della "sunnizzazione": in entrambi i casi si tratta di un irrigidimento normativo che ha radici nella "modernità" trionfante col post-illuminismo.

Iniziamo con i due articoli di R.M. Savory, *The Consolidation of Safavid Power in Persia*, Der Islam, 41,1, 1965; e *Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State*, Der Islam, 53,2, 1976. Questo secondo articolo, a prescindere dai contenuti posti in evidenza nel titolo, offre anche alcune riflessioni sul processo evolutivo dell'ordine safavide a partire dal fondatore Safî ad-Dîn, del quale s'è già detto e del quale Savory ricorda l'importanza per lo sviluppo dell'ordine stesso sino a farne un'entità religiosa capace di estendersi alla Siria e all'Anatolia, grazie a una vasta opera di conversione all'interno delle tribù turcomanne. Gli succedette, dal 1334 sino al 1392, Sadr ad-Dîn Mûsâ, che dovette affrontare i torbidi del periodo post-îlkhânide e poi Khwâja 'Alî sino al 1427 (o 1429) anno di ascesa del figlio Ibrâhîm, definito "crudele governatore di Ardabil" (cfr. H.R. Roemer, *The Safavid Period*, C.H.I., 6, cit., p. 200; al quale far riferimento insieme a R. Matthee, voce *Safavid Dynasty* in www.iranicaonline.org/articles/safavids, last updated July 28, 2008, che è importante per la vasta bibliografia sull'argomento, per altre notizie afferenti alle righe che seguono). Non è

chiaro se a Khwāja ‘Alī, o persino a Sadr ad-Dīn risalcano le prime tendenze shī‘ite dell’ordine; sembra sia stato Sadr ad-Dīn ad invocare la discendenza ‘alīde (Roemer, cit., p.199 in n. 4; Savory, *Some Reflections, etc.* cit., p. 229; Khwāja ‘Alī, come anche Haydar, sostennero di aver visto ‘Alī nel sogno: Roemer, p. 197). Khwāja ‘Alī operava miracoli che impressionarono anche Tīmūr inducendolo, a quel che si dice, a liberare ben 30.000 prigionieri catturati in Anatolia (ivi, p. 205).

Tuttavia l’attività rivoluzionaria dei Safavidi inizia con Junayd che per primo aspirò al ruolo di sovrano della Persia, oltretutto al controllo di tutta la confraternita, dall’Anatolia all’Armenia, alla Siria, attraverso una gerarchia accentrata nella figura del *Khalīfat al-Khulafā*, posta alle sue immediate dipendenze (*Some Reflections, etc.*, cit., p. 227).

Benché la vicenda della penetrazione progressiva della Shī‘a nell’ordine sia ancora una pagina non chiarita, resta il fatto che i Safavidi si dichiararono rappresentanti dell’Imām nascosto sotto il titolo di *wāli Allāh*, veri e propri rappresentanti di Dio, e già Junayd era chiamato “Dio” dai suoi seguaci; si deve anche notare che la rappresentanza dell’Imām nascosto indica un riferimento originario alla Shī‘a duodecimana, che fu quella poi proclamata da Ismā‘īl (ivi, pp. 230-231). Quest’ultimo punto mi sembra rilevante non soltanto per i successivi sviluppi, ma anche per sottolineare ancora una volta la permanenza, all’interno della stessa Shī‘a duodecimana, della possibilità di sviluppi passibili di essere da un lato proclamati come ideologia rivoluzionaria, dall’altro condannati come ereticali, in funzione di scelte che vedono *la religione usata dalla politica*. Su entrambi i fronti il problema dell’Imām/Mahdī, connotato alla Shī‘a, resta quindi un fuoco che cova sempre sotto la brace, pronto a ravvivare l’incendio messianico che è nell’origine stessa dell’Islam.

Tornando alla “divinità” dei Safavidi, è certo che essa fosse un punto fermo, perché non soltanto, dopo Junayd, essa fu apertamente proclamata per Haydar dai suoi fedeli, ma se la attribuì apertamente e inequivocabilmente Ismā‘īl nelle proprie poesie (ivi, pp. 231-232); e questa eresia, nota Savory, rimase quella dei ghulāt Ahl-i Haqq (p. 232).

Nella lettura di Savory -i cui riferimenti alla rivoluzione bolscevica possono essere tranquillamente ignorati, perché relativi ad una polemica al tempo contingente, e perciò ormai datata- Ismā‘īl assunse il ruolo necessario di guida carismatica, in grado di mobilitare fedeli pronti a seguirlo ciecamente. Questo è da tener presente quando si considera che, alla morte in battaglia del fratello maggiore ‘Alī, nel 1494, egli aveva soltanto 7 anni; 12 ne aveva quando si assunse il compito di trarre le conclusioni della lunga lotta di potere in Persia il cui fondamento dinastico (sulla discendenza da Uzun Hasan, cfr. *supra*) non va dimenticato; 14 quando fu incoronato Shāh a Tabrīz, nel 1501. Ciò significa che attorno a lui, a proteggerlo e a guidare la lotta dei devoti, c’era un gruppo di uomini ciecamente votati alla causa: in altre parole, quella safavide fu una vera ideologia rivoluzionaria che condusse poi all’inevitabile conseguenza affrontata da Ismā‘īl: inquadrare questa rivoluzione in un nuovo ordine di potere. Questa operazione fu di lunghissima durata ed ebbe alterni esiti, concludendosi soltanto all’inizio del XVII secolo con ‘Abbās I.

L’incursione di Ismā‘īl I in Anatolia ebbe come obiettivo precisamente il riassorbimento della violenza rivoluzionaria dei Sūfī, che era divenuta persino imbarazzante, e ancor più lo divenne quando, dopo la decisiva sconfitta di Châldirân, l’Anatolia non fu più accessibile (*Some Reflections, etc.*, cit., p. 236).

Per comprendere le difficoltà e le contorsioni di questa politica, basti pensare che quando nel 1501 la Shī‘a duodecimana fu dichiarata religione di Stato a Tabrīz, due terzi degli abitanti erano sunniti e le armi dei Qizilbâsh -cioè, per un Musulmano, degli eretici- furono necessarie per fronteggiare la folla (p. 237): ciò che, mi sia consentito notare, sottolinea come sempre *l’ambiguità* cui resta soggetta una fede che attende un Imām occultato il cui ritorno ha una data imperscrutabile: ci può sempre esser qualcuno che si dichiara l’Imām atteso. Con la disastrosa sconfitta di Châldirân, che fece venir meno la fede nella figura divina di Ismā‘īl, iniziò poi un’altra fase, quella *apertamente politica* della costruzione di una *burocrazia* in grado di gestire uno Stato ordinato nella lealtà a una *dinastia*.

In questa costruzione, il contenimento e il depotenziamento dei Qizilbâsh era d’obbligo. H.R. Roemer, *Die turkmenischen Qizilbâsh Gründer und Opfer der safavidischen Theokratie*, Z.D.M.G., 135,2, 1985, nel tracciarne l’origine prevalentemente ma non esclusivamente turcomanna (ve ne erano di Persiani e di Curdi) ne sottolinea due fondamentali elementi dottrinali, la metensomatosi (*tanasukh*) e la manifestazione di Dio in forma umana (*taghālī*); inoltre ne rileva una serie di credenze “non islamiche” (che peraltro sembrano presenti nell’Islam popolare, nel mondo arabo pre-islamico e nelle sue credenze magiche -si vedano i testi di Fahad e Wellhausen cit. in Bibl. a p. 756 e 780; nonché il classico di J. von Hammer-Purgstall, *Die Geisterlehre der Muslimen*, Wien, Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1852, infine tutta la tradizione del ghuluww- ciò che rende non necessarie le sempre invocate antecedenze turche) come la divinazione (tanto criticata dal Profeta, dunque tanto presente da sempre) l’interpretazione dei sogni e la capacità di operare miracoli. Ma questo dipende dall’abitudine di considerare una religione in base alla sua dottrina “ufficiale”, dimenticando la “religione vernacolare”, quella cioè realmente praticata dai popoli: se n’è parlato più volte in questo testo.

Questo dei Qizilbâsh fu certamente un problema quando si trattò di fondare uno Stato sul quale, in tema di diritto, Ismā‘īl si guardò bene dal dimenticare la propria discendenza da Uzun Hasan (p. 237) cioè il fondamento *dinastico* rispetto al quale il suo ruolo “divino” di Maestro di un ordine sūfī rappresentava un imbarazzante dualismo destinato a coinvolgere anche i suoi successori, anche perché il discredito per la sconfitta di Châldirân portò al distacco di parte della confraternita e a una serie di conflitti tra i Qizilbâsh e la dinastia

Safavide al tempo dei successori di Ismâ'îl, sino alla finale repressione di 'Abbâs I e alla loro emarginazione, operata anche grazie alla progressiva ascesa del clero shî'ite duodecimano "ortodosso". Alla fine i Qizilbâsh si trovarono impiegati in umili servizi dello Stato, come scopini e portieri di Palazzo e carcerieri (cfr. R.M. Savory, *The Office of Khalifât al Khulafâ under the Safavids*, J.A.O.S., 85, 1965, p. 501). Tra i motivi segnalati da Savory, che contribuirono al loro declino, vi era non soltanto il fatto che, cessata la guerra di conquista, essi erano sempre meno utili e peraltro ormai pericolosi, ma anche il loro rifiuto ad integrarsi con l'ordine della rinata burocrazia persiana e le loro continue agitazioni.

Ritengo infine utile analizzare, sui Qizilbâsh, un articolo di Irène Mélikoff (alla quale ha attinto ampiamente Roemer) perché con esso si apre uno spiraglio sulle "eresie" shî'ite destinate a giungere ai nostri giorni, ma che hanno radici nei secoli turbolenti che ho sommariamente descritto. Si tratta di *Le problème Kizilbaş*, pubblicato su *Turcica*, 6, 1975 e raccolto in: I. Mélikoff, *Sur les traces du Soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Analecta Isisiana III, Istanbul, Isis, 1992. La vicenda infatti, non investe soltanto i Qizilbâsh o le loro connessioni e differenze con i Bektâshî, ma anche il problema degli 'Alevî, degli Ahl-i Haqq (e, con loro, degli Yezîdî) degli 'Alî Ilahî, dei Gûrânî, e, benché non nominati nell'articolo, di altri gruppi le cui dottrine e parentele ruotano attorno al medesimo modello, e la cui differenziazione onomastica è essenzialmente legata a un qualche particolarismo geografico (Shabak, Yâresân, etc.).

Il fenomeno generale, dice la Mélikoff, è quello degli 'Alevî, setta eterodossa così distinta in Turchia perché la sua denominazione originaria, "Qizilbâsh", che designava gli eretici ribelli, era divenuta un termine dispregiativo; un dispregiativo che però ora investe il termine 'Alevî, identificato con "Curdo" (p. 29). Le loro credenze fondamentali sono quelle citate più volte (tanasukh e tağallî) e la Mélikoff, con le sue indagini sul campo in Azerbâijân, è convinta trattarsi di religiosità turcomanna "sufizzata" e "shî'itizzata"; di un "islamismo elementare" segnato dalla devozione a 'Alî e ai martiri di Karbalâ (p. 31). I Bektâshî, al contrario, benché portatori di una devozione popolare e non ortodossamente sunnita, non avevano inizialmente questi caratteri, che assunsero soltanto successivamente (p. 30). Lo stesso Hâjî Bektâsh (che peraltro fu discepolo di Bâbâ Ishâq) era in ottimi rapporti con Rûmî (p. 32). Quanto all'ordine, esso era legato ai primi sultani ottomani, tanto che da esso erano tratti i Giannizzeri (ivi). Secondo la Mélikoff, le ricerche sul campo mostrerebbero qualche attrito tra 'Alevî e Bektâshî, non attribuibile, come altri ritengono, all'estrazione sociale (ivi; gli 'Aleviti sono notoriamente presenti nell'ambiente rurale, dal quale provengono). La successiva evoluzione dottrinale dei Bektâshî (che, ricordo, li fa considerare oggi simili agli 'Aleviti) fu dovuta, sempre secondo la Mélikoff, alle infiltrazioni dei Qizilbâsh (p. 33). Benché gli 'Aleviti si richiamino anch'essi ad Hâjî Bektâsh, essi, a differenza dei Bektâshî, non lo considerano reincarnazione di 'Alî, tanto che in antico il *Dede* degli 'Alevî doveva discendere da una catena risalente ad 'Alî, mentre il *Çelebi* dei Bektâshî discende da una catena che risale ad Hâjî Bektâsh. In sostanza si tratta, secondo la Mélikoff (p. 33) di un Islam non-conformista con elementi shî'iti; nella regione di Tabrîz questi settari sono conosciuti col nome di Gurân.

Tutte queste sette, secondo la Mélikoff, andrebbero raggruppate sotto il nome generico di 'Alî Ilahî (a prescindere dai diversi ruoli che può avervi 'Alî) o anche Ahl-i Haqq (nome che, peraltro, altri autori danno ad una setta curda). Come si vede, l'incertezza è grande, la sintesi della Mélikoff non è detto che migliori la chiarezza delle idee, l'argomento dovremo riprenderlo più ampiamente a suo tempo, e forse è più semplice pensare in modo generico a diffuse varianti di un medesimo tema, tanto più che, per la specificità degli Ahl-i Haqq, occorre tener presente il loro rapporto con un'altra setta, quella degli Yezîdî, della cui islamicità si è anche dubitato, ma che forse, per la Mélikoff, potrebbe esser posta anch'essa in rapporto con i Qizilbâsh (p. 36).

Presso gli Ahl-i Haqq sopravvive tuttavia la tradizione safavide di Ismâ'îl che si autoproclamò 'Alî (ivi) ed essi sembrano apparentati con i Cehelten ("i Quaranta") setta dell'Azerbâijân iraniano che ha un fondo religioso comune con gli 'Alevî di Turchia (p. 37). Sotto il titolo: *Au Banquet des Quarante*, Analecta Isisiana L, Istanbul, Isis, 2000, sono stati raccolti molti altri saggi della Mélikoff su Bektâshismo e Alevismo che esamineremo a tempo debito. In uno di essi, *Le problème Bektaşî-Alevî: quelques dernières considérations*, riprodotto da *Turcica*, 31, 1999, la Mélikoff si è ricreduta su questo legame tra i Cehelten e gli Ahl-i Haqq, e non c'è da stupirsi: siamo in presenza non soltanto delle tante varianti che assume di solito la religiosità popolare attorno ad un medesimo tema, siamo anche in presenza di indagini sul campo condotte in base alle testimonianze di oggi, legate a situazioni evolutive attuali sovente prive di una memoria storica delle origini. Gli incesti all'interno del vasto gruppo parentale delle eresie shî'ite, tutte con un DNA simile, rendono difficile e ipotetica la ricostruzione genealogica. Su questa fenomenologia sarà comunque opportuno tornare verso la fine della nostra indagine.

Un ultimo particolare che mi sembra tuttavia interessante segnalare, dall'articolo citato, riguarda il presunto culto di Shaytân (Iblîs, Satana) da parte degli Ahl-i Haqq: perché Iblîs che rifiutò di inchinarsi dinanzi ad Adamo, è ritenuto un campione dell'amore di Dio, al quale soltanto è dovuta la devozione (*Le problème Kizilbaş*, cit., p. 39): un tema antico, che risale ad al-Hallâj! e poiché Shaytân, presso gli Yezîdî, è Malek Tâ'wûs (il Re Pavone) e gli Yezîdî onorano Malek Tâ'wûs, ciò rafforza la parentela tra le due sette, ma anche l'origine islamica degli Yezîdî nell'ambito delle eresie che stiamo esaminando, un'ipotesi che in passato è stata sovente revocata in dubbio attraverso altre ipotesi, molto più complicate e di dubbia verificabilità.

Di tutto ciò, come appena detto, sarà detto di più in seguito; questo anticipo aveva soltanto uno scopo, mostrare l'antichità e la tenacia della pluralità di letture della Shī'a, a testimonianza di un polimorfismo che, come accade anche per altre religioni, viene relegato nella "eresia" dalla "ortodossia" vittoriosa; a testimonianza anche, che la religiosità realmente professata non è, sempre e ovunque, quella della normativa clericale.

Dopo questa digressione sui Bektâshî/Alevî -che con i Safavidi hanno molto a che vedere- è tuttavia necessario tornare alla vicenda principale, quale si configurava al passaggio tra il XV e il XVI secolo, con l'articolo sinora soltanto citato di Savory (*The Consolidation, etc.*). Shâh Ismâ'îl, lo si ricorderà, era non soltanto un discendente di Uzun Hasan tramite sua madre che era la figlia di lui andata in sposa al padre Haydar (cfr. I. Mélikoff, *The Worship of Shah Isma'il in Turkey in Past and Present Time*, Au Banquet, etc. cit., p. 52) ma anche il più giovane dei tre figli di Haydar, e i suoi fratelli erano stati uccisi ai tempi del regno di Yaqûb Bey, figlio di Uzun Hasan; Yaqûb aveva anche cacciato i Safavidi da Ardabîl: era perciò quantomeno ovvio che Ismâ'îl recedesse dalla tradizionale amicizia con gli Aq Quyûnlû. La guerra fu feroce (conobbe episodi di cannibalismo da parte dei Qizilbâsh) e, a prescindere dalla data ufficiale del 1501 (incoronazione a Tabrîz) si concluse nel 1506 con la conquista di tutta la Persia centrale (Savory, p. 75). Seguì l'espansione verso il Khurâsân, l'Afghanistan e l'Iraq, che giunse ai suoi massimi alla fine del 1510; sul fronte orientale tuttavia, lo scontro con gli Uzbeki non terminò, e conobbe fasi alterne non senza sonore sconfitte dei Safavidi.

Il vero punto di svolta che sancì il definitivo assetto territoriale, con il ridimensionamento del territorio Safavide, avvenne con la campagna contro gli Ottomani. Come già detto, Ismâ'îl aveva appoggiato Ahmad nella lotta per la successione a Bayazid II; ovvio quindi che non riconoscesse Selîm I come nuovo sultano, e che desse rifugio a Murâd nel 1512.

I motivi del conflitto tra Safavidi e Ottomani erano però più profondi: A.K.S. Lambton, *Quis custodiet custodes. Some Reflections on the Persian Theory of Government*, S.I., 5-6, 1956, S.I., 6, p. 126, aveva avanzato l'ipotesi, che Savory, cit., p. 84, non esclude, che la proclamazione della Shī'a da parte di Ismâ'îl fosse dovuta, almeno in parte, all'esigenza di differenziare il proprio nuovo Stato, la Persia, da quello ottomano. Per il resto infatti, Ottomani e Safavidi erano entrambi giunti al potere con il supporto dei guerrieri rivoluzionari sûfi; Ismâ'îl non era persiano, ma turcomanno, ed era venerato in Anatolia dove aveva numerosi seguaci. Si potrebbe sottolineare ancora il parallelismo, notando che, come gli Ottomani raggiunsero la "normalizzazione" necessaria alla governabilità tornando gradualmente all'ortodossia sunnita, altrettanto avrebbero fatto col tempo i Safavidi, fondando la governabilità sull'altra "ortodossia" *non ancora insediata in un apparato statale*, la Shī'a duodecimana. Insisto su questo inquadramento storico, della seconda ortodossia come della prima, per sottolineare ancora una volta la *storicità* (quindi la non indipendenza dalla *politica*) dei processi che conducono all'affermarsi di una scelta religiosa -una delle tante presenti- sulle altre, sotto l'etichetta di "ortodossia".

Tornando agli eventi del conflitto turco-persiano, è evidente dunque che la Persia safavide costituiva un pericolo per gli Ottomani, con l'Anatolia come possibile luogo di ulteriore espansione per lo Stato persiano, a causa della comune origine dei due Stati e della presenza naturale di supporters della Persia in Turchia: se si riflette, siamo in presenza dell'ultimo atto di quel plurisecolare periodo di lotte tra tribù di origine turcomanna che segue l'invasione mongola e la fine del califfato 'abbâside tutelato dai Selgiukidi; ora però gli oscillanti confini dei territori tribali hanno ceduto il campo ai confini tra due Stati che attendono ora di essere definiti. Come nota H.R. Roemer, *The Safavid Period*, C.H.I., 6, cit., p. 228, nonostante la conquista del Khurâsân, prima di Châldirân non era chiaro se lo Stato di Ismâ'îl si sarebbe sviluppato in uno Stato iraniano con un presidio turco ad ovest, o in uno Stato turco con un perimetro iraniano ad est. La sconfitta, almeno in un primo momento, non dette una risposta definitiva, perché Ismâ'îl continuò a considerare Tabrîz la propria capitale; ma la sua irreversibilità spostò l'obiettivo della politica persiana verso est. Al riguardo è interessante notare come, precisamente ad est, restasse viva la contesa di Ismâ'îl con Selîm, precisamente su quel loro confine che interessava la Georgia, regione della quale si contesero il predominio direttamente e indirettamente, tramite i signorotti locali: cfr. J.L. Bacqué-Grammont, *Études turco-safavides V; id. VI; id. VIII*, in J.L. Bacqué-Grammont et C. Adle, *Les Ottomans, les Safavides et la Géorgie*, Analecta Isisiana I, Istanbul, Isis, 1991.

Selîm I si trovava a dover mettere fine ad una tradizionale attività sovversiva delle confraternite portatrici dell'eterodossia shī'ita, perennemente in rivolta e ora autentico pericolo per il supporto che fornivano al vicino Stato rivoluzionario dei Safavidi, i quali, per converso, vedevano nella situazione l'opportunità per una ulteriore espansione. I due eserciti si incontrarono a Châldirân nel 1514; la tattica di Ismâ'îl fu la peggiore possibile, nonostante i consigli ricevuti; la modernità dell'esercito di Selîm, equipaggiato con archibugi e fucili, altrettanto decisiva. La disfatta persiana fu catastrofica, l'Anatolia fu perduta, i confini arretrati; per qualche anno fu persa anche Tabrîz. La certezza della divinità di Ismâ'îl (come "Dio" era infatti venerato dai suoi seguaci) fu scossa; il suo stesso carattere cambiò, si rinchiuse in se stesso e non guidò più l'esercito, le cui sconfitte contro Bâbur portarono alla perdita di parte dell'Afghanistan; sugli ultimi anni di Ismâ'îl cfr. anche Roemer, cit., pp. 225-227. Il suo successore Tahmâsp I, salito al trono nel 1524 a soli 10 anni, si trovò a dover riorganizzare uno Stato in completa anarchia, dove gruppi avversi di Qizilbâsh si combattevano tra loro (Savory, p. 91 sgg).

È giunto quindi il momento di affrontare gli eventi interni allo Stato safavide, perché la definitiva affermazione della "seconda ortodossia" è frutto di una storia al tempo stesso religiosa e politica. La storia della

Shî'a sotto i Safavidi è la storia di un incontro/scontro nella quale i due poteri, politico e religioso, si condizionano reciprocamente. Al termine, il potere religioso riuscì a guadagnarsi una propria condizionante autonomia; e tuttavia fu il potere politico a creargli lo spazio sufficiente per costituirsi quale ortodossia alternativa entro un paese inizialmente a maggioranza sunnita: prima della creazione di questo *spazio politico* infatti, la Shî'a duodecimana non costituiva che una rispettabile "scelta" minoritaria, soggetta a innumerevoli alternative "estremiste". Dopo, viceversa, essa poté costituirsi in vera e propria "Chiesa" nell'ambito dello spazio iranico, divenendo l'espressione religiosa e culturale di una parte non trascurabile del mondo islamico. Affrontiamo per sommi capi la vicenda prendendo a guida il testo di Arjomand, *The Shadow of God, etc.*, cit.

La proclamazione della Shî'a quale religione di Stato avvenuta a Tabrîz nel 1501, dice Arjomand a p. 109; e l'esigenza di metter fine alla fase rivoluzionaria e di procedere ad organizzare una struttura statale; comportò per Ismâ'il I l'avvio di quattro diversi percorsi della propria politica: l'eliminazione dell'estremismo che lo aveva condotto al potere e del Sufismo popolare che percorreva la Persia, due compiti che furono condotti a termine soltanto da 'Abbâs I nel XVII secolo; la lotta al Sunnismo, dominante in Persia e che, ancora nel XVIII secolo, costituirà un terzo della popolazione, infine -e questo è il tema che c'interessa seguire- la propagazione della Shî'a.

È difficile dire *quale* Shî'a avesse in mente Ismâ'il a quella data, anche se veniva proclamata la Shî'a duodecimana. È difficile dirlo perché, se sul piano dottrinale la Shî'a duodecimana era già consolidata, la sua realtà *istituzionale* era tutta da costruire nella sua nuova veste politica, fatta di imprescindibili rapporti con il potere politico statale che la aveva eletta a religione della Persia; rapporti destinati ad esplicarsi attraverso un governo dei fedeli e la costituzione di un metodo giuridico (vedremo a suo tempo la disputa tra *akhbârî* e *usûlî*). Basti pensare che sino a quel momento, la Shî'a duodecimana era stata la religione di una minoranza per la quale qualsiasi potere politico era comunque illegittimo in assenza dell'Imâm, salvo la possibilità di "collaborare" con i poteri esistenti da parte dei singoli notabili shî'iti.

Arjomand ha dedicato lunghe pagine al profondo contrasto che esisteva tra questo tradizionale notabilato, elitariamente orientato in senso teosofico/gnostico, e la Chiesa (Arjomand usa il termine "ierocrazia") duodecimana che si andava costituendo come premessa necessaria ad affrontare il nuovo compito storico, creare una struttura normativa in grado di operare come tale, ciò che, nel caso della Shî'a duodecimana, significa *amministrare l'attesa nella banalità del quotidiano*. Prima di allora, la stessa interpretazione della Legge era un rebus in assenza dell'unica figura legittimato ad interpretarla, cioè l'Imâm, e la stessa preghiera del Venerdì perdeva legittimità in sua senza.

Infine, cosa non da poco, lo stesso occultamento di un Imâm destinato a tornare come Mahdî, poteva essere fonte di derive "estremiste", perché il Mahdî era figura incombente nell'attesa degli Shî'iti meno fortunati a questo mondo; il Mahdismo costituiva perciò una realtà immanente alla Shî'a duodecimana e lo dimostrò più volte nella storia della Persia: come nota Arjomand a p. 162 "il dogma shî'ita del ritorno dal Mahdî resta incurabilmente millenarista". Ciò che chiamiamo oggi "Shî'a duodecimana" è qualcosa di ben diverso di ciò che allora andava sotto questo nome, è una realtà che si è costruita nei lunghi secoli di convivenza entro lo Stato safavide, all'interno del quale costruì il proprio spazio e il proprio ruolo; dunque una realtà non paragonabile al fluido stato che la contraddistingueva quando un discendente del 7° Imâm venerato come "Dio" la elesse, verosimilmente anche in funzione di "confine" con gli Ottomani, a futura religione di uno Stato a larga maggioranza sunnita.

Sin dall'inizio, il problema principale per Ismâ'il I fu dunque come tenere sotto controllo le forze stesse che lo avevano portato al potere, forze eversive estranee ad ogni logica di gestione statale, per giunta anche estranee, in quanto turcomanne, al paese e alla sua tradizionale classe dirigente di notabili. L'accesso della burocrazia persiana a importanti cariche statali di controllo, non fu mai accettato dai Qizilbâsh che se ne sentivano estranei e rifiutarono di integrarsi (Savory, *The Office, etc.*, cit., p. 498) tanto più che il notabilato persiano, religiosamente orientato in senso molto quietista e sovente cripto-sunnita, si arricchì enormemente con grande scandalo dei Turcomanni (Roemer, *The Safavid Period*, cit., pp. 230-231). L'ostilità tra le due strutture di potere, quella pre-statale e quella dello Stato costituito, si riverberò nell'ostilità tra le alte cariche -religiose, politiche, militari- dell'amministrazione, e nel bilanciamento, ovvero gerarchizzazione, che i Safavidi dovettero continuamente operare tra di esse.

Il momento religioso, l'ho già accennato, fu regolato attraverso la figura del *Khilâfat al-Khulafâ*, che rispondeva direttamente allo Shâh e al quale rispondevano i leaders locali dell'Ordine; l'obiettivo di tale controllo era di smorzare, e, in ogni caso, governare, il fenomeno del chiliasmo. Il processo fu di lungo periodo: ancora alla metà del XVI secolo il successore di Ismâ'il I, Tahmâsp I, dovette stroncare l'eresia di Sûfî che insistevano a proclamare Mahdî, un ruolo dal quale ormai i Safavidi ormai rifuggivano, tendendo ad identificare sempre più il proprio potere con quello del Sovrano, secondo la tradizione iranica cesaropapista. La storia della Shî'a duodecimana è la storia di una Chiesa che, costituendosi tale, lotterà per evitare tale esito.

Tahmâsp I (1524-1576) aveva comunque le sue brave ragioni considerando che, salito al trono a soli dieci anni, dovette sopportare nei successivi dieci anni (definiti come "interregno Qizilbâsh") devastanti lotte per il potere tra le tribù dei Qizilbâsh, che giunsero a mettere in pericolo la sicurezza e l'integrità del Regno. Il suo successore Ismâ'il II (1576-1577) famoso per la propria ferocia, frutto di un'esistenza difficile, giunse a far accecare il *Khalîfat al-Khulafâ* che, in conseguenza della politica degli Shâh, ambiva al ruolo di unico referente

dell'Ordine. Il successo dell'operazione dimostrò che nel frattempo il potere dei Sūfī nello Stato si era fortemente ridimensionato: non tanto però da prevenire un nuovo "interregno Qizilbâsh" sotto il mite Khudabandeh (1577-1587) poi spodestato da 'Abbâs I che mise fine al potere dei Qizilbâsh relegati a umili impieghi di Palazzo.

Altre cariche direttamente rispondenti allo Shâh, sia pure con diversa e altalenante importanza (che poteva comportare la reciproca subordinazione) furono quella del *Sadr*, titolo che indica un generico ruolo di comando; del *Wâzir*, figura di capo dell'amministrazione statale; e di *amîr al-umarâ'*, capo dell'esercito (su questi argomenti cfr. anche R.M. Savory, *The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismâ'il I*, B.S.O.A.S., 42,1, 1960; e, dello stesso, *The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmâsp I*, ivi, 43,1, 1961).

Il Sadr aveva incarichi amministrativi in campo religioso: controllava le fondazioni (*awqâf*, pl. di *wâqf*) e la nomina dei *qudât* (pl. di *qâdi*) locali, ma non i grandi luoghi di culto come Mashad o Ardabîl, ognuno dei quali aveva un amministratore nominato direttamente dallo Shâh; né fu mai autorità religiosa. Le autorità religiose locali erano gli *Shuyûkh* (pl. di *Shaykh*) *al-Islâm*. La gerarchia militare faceva capo all'*amîr al-umarâ'*, ma c'era un'altra figura di capo militare, minore ma indipendente, quella del *Qûrchîbâshî*, il cui ruolo non è chiaro, forse capo della cavalleria turcomanna. Infine, vero e proprio *alter ego* dello Shâh, c'era il *Wakîl* che però, con il tempo, finì con l'identificarsi con il *Wâzir* (entrambe le figure erano estratte dal notabilato persiano) a testimoniare, già nel tempo di Ismâ'il I, il progressivo dileguarsi dello Stato teocratico degli albori.

Ciò che era andato crescendo di importanza era infatti il ruolo del *Wâzir* nel suo ruolo di capo dell'amministrazione, della burocrazia; in questo senso egli era divenuto di fatto il *Wakîl*, l'interfaccia dello Shâh (Savory, 1960, p. 105). Il ruolo del *Wâzir* crebbe ancora sotto Tahmâsp I, salvo che nell'interregno Qizilbâsh, durante il quale vi furono due *wukalâ'* (pl. di *wakîl*) quello burocratico e quello militare, con il secondo predominante sul primo, di fatto essendo lui soltanto l'interfaccia dello Shâh, sia pure con una perdita di ruolo, come sta ad indicare lo sdoppiamento della *waqâlat*, del ruolo di rappresentanza (Savory, 1961, p. 83). Nel corso del regno di Khudabandeh, la progressiva introduzione e crescita d'importanza dei soldati georgiani nell'esercito, portò ad una progressiva erosione del ruolo dei Qizilbâsh che si erano resi responsabili di troppi disordini; si preparava così la loro definitiva sottomissione che avvenne con 'Abbâs I (1587-1629).

Il regno di Tahmâsp I vide anche una dura lotta religiosa contro il Sufismo, non soltanto estremista, ma anche "ortodosso" e sunnita, come nel caso dei Naqshbandiyya; molti ordini scomparvero, ma il fenomeno rimase comunque diffuso e radicato. Poiché tra le vittime vi furono i Nûrbakhshî, fa piacere apprendere che Lâhijî, il discepolo di Nûrbakhsh e grande teosofo, citato sopra per il suo illuminante commento al *Golshân-e Raz*, riuscì a salvarsi con una certa abilità (Arjomand, p. 115).

Quanto al Sunnismo, dominante al momento dell'avvento dei Safavidi, esso fu eliminato con molta gradualità, se non altro perché era largamente presente tra i notabili persiani. Si ricordi al riguardo quanto già segnalato più volte sin dal tempo degli 'Abbâsidi, cioè che v'era sempre stato, al livello del notabilato, un *modus vivendi* tra Sunniti e Shî'iti, e si tenga presente il ruolo rapidamente assunto dai notabili in generale, nel dare stabilità al Regno. Tra gli stessi notabili "Shî'iti" che assunsero altissime cariche, si segnalano cripto-sunniti ancora al tempo di Tahmâsp I (Arjomand, p. 120); e un brevissimo tentativo di restaurazione del Sunnismo ad opera degli stessi Safavidi avvenne nel breve regno di Ismâ'il II (1576-1577). La persecuzione e il ridimensionamento del Sunnismo fu essenzialmente opera di 'Abbâs I; e al riguardo non si deve sottovalutare il ruolo di "confine" identitario della Shî'a sul fronte Uzbeko: il Sunnismo era infatti diffuso nell'Iran orientale e lì esisteva, sin dai tempi di Ismâ'il I, una guerra di confine con gli Uzbeki, non diversamente da quanto accadeva con gli Ottomani ad occidente. Il periodo di 'Abbâs I fu comunque decisivo per l'affermazione della Shî'a come religione dominante, a un secolo dalla sua proclamazione a religione di Stato.

I notabili clericali che entrarono subito al servizio dell'amministrazione safavide, appartenevano a due distinti gruppi sociali: quelli appartenenti all'establishment sunnita, che entrarono in servizio come *qudât* e amministratori dopo aver fatto professione formale di Shî'ismo; e i dottori shî'iti. I due gruppi erano inizialmente separati per origine geografica e per legami sociali, ma all'inizio del XVII secolo si erano già fusi tra loro. Nella mani di questo notabilato era normalmente la carica di Sadr, che perse presto ogni valenza religiosa per divenire ambita (e, se possibile, ereditaria) carica amministrativa dei lasciti (*awqâf*) oltreché preposta alla nomina dei *qudât*; l'affermazione di questi notabili nei corpi amministrativi e giudiziari condusse all'eliminazione o all'emigrazione e dei dissidenti dal regime, in particolare dei Sunniti (Arjomand, p. 127).

Completamente diversa dalla cultura del notabilato era quella degli 'ulamâ' imâmiti; privi di legami sociali e politici, senza esperienza amministrativa, avevano per secoli esercitato l'attività di consiglieri religiosi e giuridici in forma del tutto privata tra le minoranze shî'ite dell'Arabia, del Bahrain, della Siria e del Libano. I loro interessi erano essenzialmente religiosi e fecero di loro l'elemento culturalmente preponderante a causa di questa loro specifica formazione (Arjomand, pp. 130-131). Sino all'inizio del XVIII secolo, la stessa Isfâhan dovette la propria eccellenza, come centro di studi iraniano, alla vicinanza del Bahrain; non di deve dimenticare infatti che la Shî'a era stata un'emergenza araba, e che la Shî'a iraniana dei secoli XIII-XV era stata contraddistinta essenzialmente da forme di Sufismo estremista e popolare; o dalla elevata speculazione teosofica, anche ismailita, che abbiamo già avuto modo di incontrare. Una "Chiesa" e una ierocrazia erano ancora da

venire, e per farle maturare era necessario un sapere giuridico e teologico che doveva in qualche modo essere “importato”. Su questo punto è necessario aprire una riflessione.

A. Newman, *The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karākī and Safawid Shiism*, *Die Welt des Islams*, 33, 1993, affronta l’importante problema dei primi tentativi di stabilimento dell’ortodossia duodecimana in Iran, sotto Ismā‘īl I e Tahmāsp I. Newman esordisce mettendo in luce un *tópos* accettato più o meno apertamente dai tradizionali studiosi della Shī‘a iraniana: il fatto che la proclamazione della Shī‘a duodecimana come religione di Stato in Persia avesse attratto colà i dottori shī‘iti arabi, ansiosi di contribuire all’espansione della propria fede. Lo stesso Arjomand, il quale cita però dati statistici (cfr. le tabelle 5,1-5,5 alle pp 126-132) sembra in qualche modo suffragare questa diffusa opinione.

In realtà, nello Hijāz, nel Bahrain, in Iraq, in Siria e in Libano, i dottori shī‘iti furono molto scettici sull’improvvisa conversione di Ismā‘īl, ed ebbero molti dubbi su ciò che egli realmente pensava in materia religiosa, sulla sua stessa conoscenza della dottrina e sulla possibilità, per loro, di operare in una tale situazione e con tali incognite; al riguardo v’erano dissensi sul modo in cui uno di loro, il libanese al-Karākī († 1534) si era associato ai Safavidi. Tra i tanti dubbi derivanti dal fondamento eversivo/popolare eterodosso del qizilbashismo safavide, e dalla ragione tutta politica dei conflitti con gli Ottomani e gli Uzbeki, c’era anche (Newman, p. 75) il fatto che il precettore religioso di Ismā‘īl nell’esilio dell’infanzia (al tempo delle sconfitte dei Safavidi contro gli Aq Quylū) era stato Shamsoddīn Lāhijī (quello del commento al *Golshān-e Raz*) cioè un esponente di quel pensiero teosofico respinto come eretico dagli ‘ulamā’. Inoltre, nota Newman, il potere a Tabriz non era di certo in mano ai duodecimani, perché tali non erano l’amīr al-umarā’, il qurchibashī e il wāzīr.

Chi viceversa collaborava con i Safavidi, almeno dal 1503, era il citato al-Karākī, che ne supportava teologicamente l’accesso anti-sunnismo e ne era ampiamente remunerato in danaro e proprietà terriere. La critica al suo operato era tuttavia aperta e diffusa tra gli Shī‘iti fuori dall’Iran, anche perché egli si poneva come esplicito rappresentante del modo d’intendere la Shī‘a da parte della Corte (p. 81). Un fattore importante di dissenso era poi l’atteggiamento *usūlī* di al-Karākī, e la sua tendenza a sostenere l’autorità del faqīh in assenza dell’Imām.

Chi fossero gli Usūlī (sostenitori dell’ijtihād e dell’approccio razionale nel diritto) e chi gli Akhbārī (sostenitori di un diritto fondato sulle sole tradizioni, tradizionalisti e tradizionalisti) lo vedremo poi, perché questo è un punto centrale del diritto shī‘ita che fu fondamentale per lo sviluppo di una “Chiesa” (o ierocrazia, come usa dire Arjomand) col suo clero gerarchizzato. Per ora basti ricordare che, all’epoca, l’indirizzo prevalente nella Shī‘a duodecimana era l’Akhabarismo, cioè il tradizionalismo (cfr. H. Modarressi, *Rationalism and Traditionalism in Shī‘ī Jurisprudence: a Preliminary Survey*, cit. in Bibl. a p. 850) e comprendere che la scelta usūlī (cioè razionalista) di al-Karākī trovava un riscontro preciso nell’esigenza di *amministrare religiosamente uno Stato* (e infatti la ierocrazia vinse poi la partita per il potere in Persia nel XVIII secolo con la vittoria degli Usūlī) esigenza per la cui realizzazione era indispensabile un esercizio razionale del diritto islamico (shī‘ita).

Altro elemento di attrito era la pratica safavide, convalidata e sostenuta da al-Karākī, di introdurre come atto rituale obbligatorio la maledizione dei primi tre Califfi, ciò che comportava la persecuzione degli Shī‘iti da parte dei Sunniti nell’Hijāz. Quanto all’accettazione dei lauti compensi dello Shāh, al-Karākī era sotto accusa sul fondamento della nota querela circa la legittimità di qualsiasi governo in assenza dell’Imām; qui però la cosa doveva essere più controvertibile, trattandosi di stabilire se lo Shāh fosse o meno un “Sovrano giusto” ovvero un “tiranno”; e c’è da aggiungere che, nella polemica contro al-Karākī e nella sua autodifesa, gli argomenti usati erano riconducibili a posizioni rispettivamente tradizionaliste e razionaliste (pp. 82-87). Infine, nella polemica non fu trascurabile l’ostilità degli Shī‘iti iraqeni contro i Safavidi.

A p. 87 sgg., Newman mette in luce un altro aspetto della polemica tra al-Karākī e il suo maggior oppositore, Sulaymān al-Qatīfī -nativo del Bahrain ma residente a Najaf che abbandonò dopo la conquista safavide della città nel 1508- che la caratterizza come polemica tra Usūlī e Akhbārī. Si trattò della polemica sulla legittimità della preghiera del Venerdì in assenza dell’Imām, che l’Usūlī al-Karākī riteneva valida purché fosse presente un faqīh come rappresentante (*nā‘ib*) dell’Imām occultato. Questo è un tratto di grande interesse, perché mette in luce il contrasto *politico* tra la Shī‘a tradizionale *minoritaria e appartata*, e una Shī‘a politicamente “nuova” che si proponeva di *organizzare e gestire la normalità* in un’area statuale ormai a lei affidata.

Altre ancora e con molti altri oppositori furono le polemiche dalle quali si evince che la Shī‘a duodecimana non iranica, non amava confondersi con la politica safavide, quantomeno con Ismā‘īl, il cui comportamento personale era del tutto non-ortodosso, e al quale non sembrava interessare molto il versante *religioso* degli eventi, considerati essenzialmente sotto il loro profilo politico. La proclamazione della “divinità” di Tahmāsp I non migliorò certamente lo stato delle cose, perché i Safavidi, in funzione della discendenza ‘alīde dal 7° Imām, tendevano a porsi come elemento centrale di una coesione shī‘ita in Persia: la fede era funzionale al loro regno, che in quel momento era in pericolo per le turbolenze dei Qizilbāsh nei primi anni del regno di Tahmāsp. La lotta del clero shī‘ita contro al-Karākī continuò, in special modo sulla liceità della preghiera del Venerdì. Al-Karākī ne uscì vittorioso; fu proclamato “sigillo (*khâtam*) dei mujtahidūn” e “Imām dell’epoca” (*Imām al-zamām*)” e prese in mano la conduzione degli affari religiosi; ma ciò che Newman vuol mettere in evidenza è che durante il regno di Ismā‘īl I e i primi anni di Tahmāsp I, nessuno dei funzionari della Corte era religioso, e che l’ignoranza e il disinteresse in materia di fede erano generali. sicché tutto era demandato ad al-Karākī, perché la Corte non intendeva immischiarsi in questioni dottrinali (pp. 101-102).

In sostanza, dice Newman, gli eventi mostrano sia il disinteresse della Corte per la Shî'a duodecimana, sia la debolezza di al-Karakî nei confronti del clero duodecimano, sia la sua dipendenza dal favore della Corte (pp. 102-103) pur non essendo egli certamente il solo Shî'ita arabo entrato al servizio dei Safavidi (p. 109). Però, conclude, per tutto il XVI secolo le critiche rimasero e furono forti da parte degli Shî'iti arabi, religiosi e semplici credenti, contro lo stato delle cose in Persia. Quando poi, nel XVII secolo, la Corte e il nuovo establishment divennero più pienamente coinvolti con la politica religiosa, promuovendo centri di studio e la creazione di una classe di esperti religiosi, attirando studiosi in Persia e promuovendo il persiano come lingua delle opere dottrinali, allora il centro della Shî'a duodecimana si trasferì nella Persia safavide, ma con esso si trasferì al suo interno la disputa religiosa e quella *tra Chiesa e Stato*: che è ciò che mi propongo di seguire.

Gli eventi sotto il regno di Tahmâsp I sono ricordati anche da Arjomand alle pp. 132 sgg., il quale tende a sottolineare una linea di frattura -politica, ben più che religiosa- tutta interna alla Persia, quella tra il notabilato clericale e i dottori religiosi provenienti dal mondo shî'ita arabo, gli 'ulamâ'; ostilità generalizzata che coinvolse lo stesso al-Karakî. La ierocrazia shî'ita ebbe tuttavia l'appoggio di Tahmâsp, che non soltanto ne assicurò la sopravvivenza, ma le spianò la strada verso il trionfo finale (p. 133). Al-Karakî, ebbe il compito di trasformare la Persia in un paese shî'ita seguendo l'esempio di al-Murtadâ' che, nella favorevole situazione creata dal protettorato Bûyide aveva incoraggiato una presenza politica ed etica, un'apertura al mondo della comunità duodecimana, sottraendola da quel ritiro dal mondo cui la condannavano i tradizionalisti (p. 134).

Fu Tahmâsp a favorire la fusione di politica e religione con la nomina, che Arjomand ritiene "cruciale", di al-Karakî a "Mujtahid dell'epoca", *con ciò assicurando una possibilità evolutiva alla giurisprudenza*, perché il mujtahid è colui che pratica l'ijtihâd, cioè lo sforzo interpretativo razionale della Legge; e considerare l'esistenza di un mujtahid "dell'epoca" significa ancorare lo sforzo alla contingenza, senza riferimento ad "autorità" del passato: e questo è rimasto un principio della scuola dja'farita. In questo modo, nota Arjomand a p. 140, ci si avvia alla costituzione di una ierocrazia con l'emergere della figura del *mujtahid mutlaq*, "illimitato", esperto cioè in tutti i rami della giurisprudenza, che si pone come riferimento e indirizzo.

L'interesse dei giuristi alla lotta contro le insorgenze mahdiste li portò ad affrontare il problema della vicarianza dell'Imâm nel corso dell'occultamento: il mujtahid divenne il nâ'ib, "reggente" dell'Imâm, tanto che alcuni degli attributi di quest'ultimo furono trasferiti sul mujtahid nella figura del *mujtahid ma'sum*, impeccabile; e l'impeccabilità era stata, per l'appunto, una dote fondamentale dell'Imâm (pp. 142-143). Si trattava, dice Arjomand (p. 143) di risolvere la contraddizione generata, tra religione e governo, dalla dottrina dell'occultamento; e l'ordine normativo che governa tanto il dominio politico quanto quello ierocratico, giunse soltanto quando entrambe le parti dovettero abbandonare i principi anomali che avevano ereditato dai tempi dell'estremismo. Nulla meglio di questo passaggio può illustrare però -questa è la prospettiva che a me preme mettere in evidenza- come una prassi religiosa (la si chiami ortodossia o ortopraxia, poco importa) sia una realtà che si forma progressivamente in rapporto alle contingenze politiche e sociali. Il rapporto di una religione con una società è biunivoco: la religione forma la società, ma ne è anche formata.

L'aspetto sociologico come linea guida della ricerca di Arjomand, si presenta ora nel trattare la disputa tra Akhbârî e Usûlî, che egli affronta come lotta tra il notabilato dei *sâdât* (pl. di *sayyid*) e i giuristi (p. 144 sgg.). Vediamo innanzitutto quali fossero i fondamentali dei due orientamenti. Si può iniziare dall'articolo di Modarressi, cit., il quale ricorda che gli Imâm, da viventi, avevano sempre spronato i propri seguaci a far uso della ragione; e tuttavia molti di essi si erano limitati a trasmettere tradizioni evitando ogni dibattito teologico, sicché i teologi preferiti dagli Imâm si trovavano paradossalmente accusati da parte di questi tradizionalisti, alcuni dei quali fabbricarono tradizioni ad hoc, attribuendo agli Imâm il *proprio* tradizionalismo. Essi arrivarono a condannare ogni forma di ragionamento indipendente, il *ra'y*, astenendosi, sino al XII secolo, dall'ijtihâd.

Di fatto l'Akhbârismo, che coesisteva con l'approccio razionalista al tempo degli Imâm, divenne dominante dopo l'occultamento e lo rimase in modo massiccio sino all'opera di al-Mufid e al-Murtadâ', che tentarono di rivalizzare la scuola giuridica shî'ita. Vien fatto di notare, al riguardo, che l'orientamento akhbârî sembra coincidere con i momenti di ripiegamento della Shî'a (ma anche con quelli dell'affermazione dottrinale dei notabili, della quale s'è detto a proposito dell'affermarsi della dottrina dell'occultamento e dell'opera dei suffarâ') mentre la ripresa di una giurisprudenza razionale coincide con l'aprirsi di nuove prospettive per la comunità, che pongono l'esigenza di una giurisprudenza adeguata al governo di una comunità in movimento. Subito dopo però fu l'affermarsi del Sufismo come tendenza dominante, a provocare un nuovo dominio del tradizionalismo sino al XVI secolo, ciò che fa constatare la curiosa, ma in sé non contraddittoria convergenza, delle tendenze del notabilato e dei ceti popolari e rurali.

In effetti, la tendenza razionalista come quella che consente l'emergere di una gerarchia clericale fondata sulla capacità di amministrare razionalmente il diritto, è un tratto caratteristico, sul piano sociale, di una società dinamica e in espansione con sempre nuove esigenze; e, sul piano individuale, di coloro che intendono e possono cogliere l'occasione per mettersi al servizio di questa dinamica, ed emergere per capacità individuali: ciò che non riguarda i notabili, ma neppure i ceti emarginati della società.

Se poi vogliamo interessarci delle specifiche differenze tra Akhbârî e Usûlî sui singoli punti dottrinali, possiamo rifarci allo studio di A. Newman, *The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Safawid Iran*, B.S.O.A.S., 55, 1-2, 1992, nel quale viene edito, tradotto e commentato un testo di al-Samâhijî († 1723) intitolato *Munyat al-mumârisîn*: si tratta di un confronto tra le tesi dei rispettivi dottori. Il testo è assai utile

perché elenca in 39 punti le differenze che corrono tra i tradizionalisti e i razionalisti, ad iniziare dal rifiuto tradizionalista dell'ijtihād, dell'evidenza razionale e della congettura. Poiché però credo che il lettore abbia ormai chiara la natura del dissenso, evito di insistere su tutti i 39 punti, per limitarmi a segnalare quelli nei quali la differenza di atteggiamento verso *i tempi della società e la necessità di gestirli* appaiono più evidenti; nonché quelli nei quali si segnala una vera e propria distanza culturale.

Ad esempio (punto 7) gli Usûlî non ignorano il cambiamento radicale intervenuto con l'occultamento: in assenza dell'Imâm qualcuno dovrà però pur interpretare la Legge. Per gli Akhbârî sembra al contrario che nulla sia accaduto, perché ciò che è vero per gli "infallibili" è *vero sempre*, dunque le loro interpretazioni tramandate varranno per tutti i tempi e le circostanze. Ciò non significa che l'atteggiamento usûlî sia più "liberale" (termine assolutamente improprio, ma non ne trovo di migliori): esso è soltanto funzionale all'esercizio della *logica* (ricordo al lettore quanto ho sempre sostenuto circa la "razionalità" giurisprudenziale islamica) che costituisce, sì, il fondamento per l'adeguamento alla situazione, ma anche la palestra per far eccellere una nuova ierocrazia. Lo mostra chiaramente il punto 10: tra le cose indispensabili al mujtahid usûlî c'è la conoscenza della grammatica, dei verbi e del lessico arabo (l'arabo è la lingua del Testo sacro, dunque quella usata da Dio) ai fini di una comprensione rigorosamente autentica del Testo stesso, importanza ammessa anche dagli Akhbârî, ma non in forma così ossessivamente rigorosa, minuziosa e tassativa come per gli Usûlî.

Ora, vorrei ricordare quanto scrivevo in generale a p. 707 nel capoverso che inizia con "La cultura tende dunque a parlare la lingua del potere": una pretesa simile (riguardante l'ebraico, il greco e il latino) è esistita anche in occidente, prima di Wyclif: e fu precisamente per l'accusa di scarsa conoscenza dell'arabo che il Bâb fu deriso e liquidato nel corso del processo intentatogli dall'ortodossia (Algar, cit. in Bibl. a p. 847, p. 138; vedi un primo resoconto in Kazem Beg, *Bab et les Babis, etc.*, cit. in Bibl. a p. 743, p. 34; le accuse di ignoranza dell'arabo sono riportate anche in Browne, *Materials, etc.*, cit. in Bibl. a p. 750, p. 245 sgg; in *The Dawnbreakers and Nabil's Narrative on the Early Days of the Baha'i Revelation*, transl. and ed. by Shoghi Effendi, bahai-library.com/books/dawnbreakers, p. 315 sgg; in Gobineau, cit. in Bibl. a p. 758, p. 260 sgg.; in questi resoconti mancano tuttavia riferimenti ai sarcasmi; per il resoconto dell'interrogatorio del Bâb, cfr. D. MacEoin, *The Trial of the Bab: Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image*, www.h-net.org/~bahai/bhpapers/babtrial.htm). "Intendere" un messaggio in modo diverso, essere portatori di altre ragioni, cozza sempre contro una filologia *sourcilleuse* che "intende" soltanto spaccando in quattro il capello della literalità, ma ignorando gli echi generati dal *senso* nella *contingenza esistenziale*: pietrificazione della "verità" nelle fauci del Moloch.

Anche gli Akhbârî amavano però le "verità" scolpite nella pietra, tant'è che (punto 12) contrariamente agli Usûlî non accettavano tradizioni che si prestassero a possibile pluralità d'interpretazioni. Anche le evidenze coraniche, se non filtrate dall'esegesi incontrovertibile degli Imâm, erano da loro rifiutate (punto 16) e, nel caso fossero presenti tradizioni in contraddizione tra loro, non ammettevano la possibilità di preferirne una tra tutte (punto 33).

Come nota Newman (p. 261) analizzando con attenzione il punto 31, la disputa reale avveniva tra i tradizionalisti "puri" e un moderato razionalismo che, senza giungere agli estremi dei razionalisti "puri", ammetteva il giudizio sulla base di un'analisi razionale degli ahādīth "sani" nel testo e nella trasmissione: come si vede, una sorta dello usûl al-fiqh sunnita.

L'affermarsi della ierocrazia, e perciò degli usûlî, fu un fenomeno favorito dai Safavidi; con il loro supporto poterono condurre la propria azione per una razionale amministrazione religiosa del Regno tanto al-Karakî quanto Shaykh Bahâ'î; una "normalizzazione" nella quale un ruolo importante ebbe la scelta "razionale", osteggiata dai tradizionalisti, di ristabilire l'obbligo della preghiera del Venerdì (Newman, cit., p. 259; ancora A. Newman, *Towards a Reconsideration of the "Isfahân School of Philosophy"*. *Shaykh Bahâ'î and the Role of the Safawid 'ulamâ'*, S.Ir., 15, 1986, che espone la biografia e l'opera di questo Shaykh al-Islâm al servizio di Tahmâsp I e 'Abbâs I) e l'affermazione di un ruolo clericale come legittimo controllore e legislatore di tutti gli obblighi religiosi.

Evidente appare qui ancora una volta l'antitesi tra una "antica" Shî'a e una "nuova" Shî'a: la prima articolata su una rinuncia alla compromissione mondana in assenza dell'Imâm (ciò che spiega come essa articolasse le proprie possibili alternative tra il mahdismo dei ceti emarginati e l'elitismo teosofico/gnostico del notabilato); la seconda tesa alla creazione della normativa che consentisse la conduzione di una quotidianità shî'ita in uno Stato shî'ita, dove qualcuno -e questo "qualcuno" fu la Chiesa shî'ita nella sua espressione collettiva- doveva pur prendere il posto dell'Imâm, tenuto conto che l'Imâm è un dogma imprescindibile dell'Imâmismo.

Come nota lucidamente G. Scarcia, *Intorno alla controversia tra Ahbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia*, cit. in Bibl. a p. 851, p. 222 in nota, il problema del Sultano non si poneva per le piccole e defilate Chiese imâmite prima dei Safavidi: il problema si pone con la nascita di una società imâmita. Ciò porrà per conseguenza quello del ruolo del clero e del fiqh, che conduce all'affermazione dell'usûlismo. Per inciso, emerge ancora una volta un punto imprescindibile della ricerca: la "ortodossia" duodecimana è un prodotto di eventi storici, che perciò vanno delineati per capirne la sua genesi. Come dice ancora Scarcia (*A proposito, etc.*, cit., p. 112) il sistema imâmita non può essere spiegato (*soltanto*, nota mia) con le sue premesse metafisiche, ma è necessario esaminarne la storia, che ne determina gli approdi. Che questo processo conduca ad una "sunnizzazione" della

Shī'a non è una mia opinione personale: Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, cit. in Bibl. a p. 847, a p. 35 ricorda che i mujahidin verranno accusati di aderire a posizioni sunnite.

L'opera dello Stato safavide e del clero usûlî fu dunque la costruzione della vicarianza; la storia successiva fu l'affermazione del clero che si liberò della protezione dello Stato; tuttavia, sinché lo Stato fu forte, l'indirizzo safavide fu il cesaropapismo.

Abbiamo detto della lotta al Mahdismo come imprescindibile premessa alla vita di uno Stato consolidato, lotta nella quale i Safavidi si trovarono certamente in una posizione ambigua. Sappiamo infatti che ancora nel XVII secolo, con qualche analogia alla vicenda di Sabzawâr, essi mantenevano non soltanto a Isfahân (divenuta capitale nel 1588, succedendo a Qazvin che era stata dal 1548 la capitale di Tahmâsp, prudentemente più lontana di Tabrîz dalla frontiera ottomana) ma anche a Bandar 'Abbâs, i cavalli pronti per la parusia del Mahdî, e li facevano sfilare nelle cerimonie (Arjomand, p. 161). Un'altra lotta però era necessaria, anch'essa interna allo Shî'ismo, per l'affermazione di una ierocrazia: quella contro il notabilato, non soltanto tradizionalista ma orientato verso gli esiti teosofico/gnostici della "filosofia illuminativa" o *ishrâqî* che ebbe lustro come "Scuola di Isfahân". Questo notabilato è descritto da Arjomand (p. 144) come simile ai mandarini cinesi, e tuttavia, al contrario di quelli, costretto a competere con la ierocrazia; e per giunta l'Imperatore cinese non doveva competere con la Profezia: descrizione sommaria ma che mette ben in luce la problematica (a mio avviso, feconda) che ha sempre riguardato i popoli raggiunti dal messaggio testamentario.

La disputa tra Akhbârî e Usûlî si connette dunque anche ad un contrasto sociale, perché tanto i notabili avevano da temere la crescita di una ierocrazia, quanto avrebbe dovuto temerla la dinastia safavide; infatti 'Abbâs II (1642-1666) contrariamente ai suoi predecessori preferì valorizzare i tradizionalisti, certamente meno pericolosi in prospettiva, meno problematici per la sua vita da gaudente, e più interessanti per la sua predilezione verso la cultura "gnostica" e "alta". Certamente, da quel versante non venivano gli insopportabili moralismi di Mullâ Qâsim che, pur non osando mettere in dubbio la sua legittimità a governare, lo attaccò per le sue violazioni della Shari'ah: forse un anticipo della futura pretesa del bigottismo popolare degli 'ulamâ' a giudicare della legittimità del potere (Arjomand, pp. 200-201).

I fuqahâ' rigettavano il misticismo e la filosofia neoplatonica, respinta come non islamica, che erano il sostegno della "gnosi" (così la definisce sempre Arjomand, ma io ritengo più appropriato il termine "teosofia") della Scuola di Isfahân; ed erano anche dei dogmatici violenti e reazionari (Arjomand, p. 152) che ebbero l'appoggio del clero shî'ita non iraniano (p. 153); la risposta Akhbârî fu il tentativo di fare del tradizionalismo un movimento in grado di prendere le distanze sia dal Sufismo popolare, sia dalla grande cultura teosofica; entrambe queste tendenze, in nome del Mahdismo popolare ovvero della cultura elitaria, *ponevano infatti in secondo ordine la Shari'ah*, e il problema dei tradizionalisti era divenuto quello di prendere posizione in un dibattito che ormai verteva esclusivamente sui modi del suo esercizio, perché la Shari'ah era ormai ridivenuta il cardine della società, una volta represso l'antinomismo sûfî. Ormai il Sufismo era sinonimo di eresia (p. 154) *ed era sbeffeggiato a causa della cattiva conoscenza dell'arabo da parte dei ceti popolari* (nota mia: esattamente come accadeva con le eresie popolari del nostro medioevo sul punto della conoscenza del latino) che perciò rendeva questi ceti portatori di una religiosità *improporzionabile*.

L'unica forza in grado di opporsi alla montante ierocrazia era rimasta la grande tradizione teosofica di Isfahân, tradizione elitaria indifferente alla religiosità pedestre delle masse sulla quale si fondava la ierocrazia dogmatica. Essa tuttavia viveva soltanto grazie all'appoggio della Corte, e una volta venuto meno questo appoggio con la morte di 'Abbâs II (il successore Sulayman [1666-1694] fu molto più tiepido, e finì con l'appoggiare la ierocrazia) ai teosofi non rimase che prender atto dell'affermarsi della religiosità di massa.

Tra i teosofi di Isfahân la figura di maggior rilievo fu Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1572-1640) che avevo appena citato *supra* a p. 242, nelle nn. 358 e 359, e al quale è opportuno dedicare qualche riga, perché fu una delle massime espressioni del pensiero teosofico shî'ita. Lo farò ricordando in sintesi alcuni aspetti rilevanti del suo *Kitâb al-Mashâ'ir* (cioè dei cinque sensi) che H. Corbin ha tradotto e commentato come *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Lagrasse, Verdier, 1988, con un titolo la cui ragione apparirà chiara da questi cenni.

Mollâ Sadrâ è un grande metafisico, soltanto che la sua dottrina ha una particolarità che gli è valsa la definizione di "metafisica dell'esistenza". Secondo una tradizione che differenzia radicalmente il pensiero islamico dal Razionalismo classico, l'esistenza è infatti l'oggetto della sua indagine, che vede al centro l'esistente individuale come punto di partenza di una conoscenza nella quale gli universali sono soltanto il frutto di una elaborazione mentale. Il primo veicolo della conoscenza, che funge da punto di partenza per lo sviluppo della metafisica, è dunque la percezione; ciò che fa sia comprendere il titolo del suo libro, sia la sua traduzione da parte di Corbin, il quale peraltro arricchisce di valenze esoteriche il significato della parola (cfr. pp. 43-44). Infatti *mash'ar* (sing. di *mashâ'ir*) è in generale il luogo attraverso il quale "penetra" la conoscenza (un suo "penetracolo") che, secondo Corbin, sta a significare anche il tempio o ricettacolo interiore della conoscenza filosofica, il "santuario" nel quale il mistico contempla la bellezza divina. Di qui la sua traduzione.

Secondo Mollâ Sadrâ, l'esistenza è l'atto d'essere della cosa stessa, è la quiddità stessa in concreto, la *realtà* di ogni cosa: dire "Zayd esiste" è come dire "Zayd è Zayd". In altre parole, le ipseità concrete non sono sussumibili in un universale, perché non esiste la "negritudine" il "nero" esiste soltanto come *cosa nera*; l'esistere è la realtà di ciò che è reale. Si noti lo scarto decisivo dalla metafisica occidentale, che Nietzsche definiva ironicamente un immaginare l'esistenza di "un mondo dietro il mondo". L'universale è dunque una

costruzione mentale, è costruzione mentale giustificare la quiddità con la “esistenza” perché non c’è esistenza senza la quiddità.

La riflessione metafisica di Mollâ Sadrâ parte dunque dall’identificazione di realtà e esistenza. Vi è un’esistenza limitata, che è quella delle cose, le cui esistenze non sono necessarie e dipendono perciò da un’esistenza necessaria, non limitata, che ne è la causa prima, o meglio, l’instauratore: termine che abbiamo già trovato nella cosmogonia ismailita. Qui la cosmogonia di Mollâ Sadrâ ripete infatti quegli stessi passaggi partendo dalla deduzione che le esistenze non necessarie abbiano necessità di un’esistenza necessaria che le renda “vere” come conseguenza della *Sua Verità*, altrimenti esse sarebbero illusorie: è Dio che instaura, tramite la Volontà, il Primo emanato e tramite esso *penetra* le cose. Siamo dunque in presenza di un “divino” che è trama e ordito del cosmo, a un cosmo che senza questa penetrazione divina collasserebbe nel Nulla; ciò che esiste, esiste come manifestazione d’Altro.

La “discesa” cosmogonica è dunque quella del Neoplatonismo ismailita, e così la “risalita” a Dio presenta analogie con quella degli Ikhwân as-Safâ’ (cfr. *supra*, p. 226). Premesso che l’esistenza necessaria esclude il non-essere, la cui negatività è l’effetto del digradare emanativo; per Mollâ Sadrâ dall’Imperativo creatore, che è lo Spirito Santo, discende la gerarchia delle anime, delle forme, degli elementi, sino alla materia ultima recettrice delle forme che costituisce il limite emanativo inferiore; di qui, partendo dal mondo minerale, dal vegetale, dall’animale, sino all’uomo avviene la risalita, che raggiunge la pienezza della conoscenza e della perfezione grazie all’uomo “perfetto” che si ricollega all’Intelletto Agente/Spirito Santo. *L’uomo, nella sua perfezione, è dunque il compimento del processo di autoconoscenza del Creato; quanto al mondo, esso esiste soltanto dell’esistenza divina*: il molteplice non è che il Volto dell’Uno

Si noterà la fondamentale differenza di questo cosmo neoplatonico da quello del Neoplatonismo classico: qui non esistono gli universali ante rem, né un mondo di astratte forme; qui c’è una metafisica dell’esistenza per la quale gli esistenti esistono dell’esistenza di Dio, con il quale *ogni singolo esistente è in rapporto diretto*. La ragione di questa differenza è evidente: siamo dinnanzi a una razionalità che non è quella del Razionalismo classico, non c’è lo *specchio* nel quale, come ho notato più volte, il Razionalismo classico *riflette* il Reale per *contemplanne* (theoréo) l’immagine *immobile* sottratta al suo cangiante divenire, alla sua *vita*; qui *esistenze* contingenti e mutevoli sono l’apparire di un Esistente necessario e Assoluto, *partecipano* di quella Esistenza che *Si* dispiega nel cangiante divenire.

Mi permetto sommamente di far notare quanto più pienamente sia qui recepito il messaggio testamentario di un Dio/Volontà, Dio creatore che pervade il creato e vive nel cuore dell’uomo essendone la vita stessa, ancorché limitata come ogni manifestazione del molteplice, realizzando così quella differenza ontologica (tra necessario e contingente) che evita gli scogli del Panteismo; e come si allontanano, viceversa, dal significato *vitalista* di quel Messaggio, rivolto all’*esistenza* dell’uomo, il suo ingabbiamento occidentale in una metafisica platonico-aristotelica (nata a sua volta, a mio modesto avviso, dal voluto e *politicamente strumentale* travisamento e tradimento platonico di Parmenide).

Un ultimo accenno è ora necessario per quanto riguarda il problema della conoscenza in Mollâ Sadrâ, senza affrontare il quale non potremmo leggere la conseguenzialità di quanto esposto dove abbiamo parlato, da un lato, di “forme” (che potrebbero essere intese come universali ante rem) e, dall’altro, di universali come costruzione mentale. La conoscenza, nella quale la mente elabora i propri universali (sue creazioni necessarie alla conoscenza) non è unione con le cose percepite, ma con le loro *forme sensibili* (è un atto intellettuale, non estetico): e tuttavia un intelligibile (la forma) è tale nel momento in cui viene “intelletto”, *non esiste fuori dell’atto dell’intellegione*; sono gli oggetti dell’intellegione a far sì che *in quell’atto*, intelligente e “intelletto” (inteso come *nomen patientis*; purtroppo la lingua italiana può generare confusione con l’identico sostantivo) siano tutt’uno. Questa straordinaria soluzione è un modo *diverso* per riaffermare un tradizionale *tópos* neoplatonico: nella conoscenza l’anima si ri-conosce. Qui però c’è qualcosa di più: non soltanto l’uomo “perfetto” diviene autoconoscenza del cosmo come culmine del processo di ritorno (*epistrophé*) ma questa conoscenza è *conoscenza del Dio che è nel cuore*: si può capire meglio al-Hallâj.

Manca poco ad affermare che la Resurrezione è un atto puramente spirituale che avviene nella conoscenza, e a porsi così fuori della “ortodossia”. Certamente Mollâ Sadrâ è molto “ismailita”, quasi ad indicare la necessità di un percorso intellettuale che soltanto la clericalizzazione e la “sunnizzazione” in una “seconda ortodossia” può interdire. Si comprenderà perciò come questo intransigente intellettualismo e indifferenza alle “pedestri” preoccupazioni ed esigenze delle masse (Arjomand, p. 155) facesse di questa espressione dello Shî’ismo (che Arjomand insiste a definire “gnostico” e io a definire “teosofico”) un obbiettivo da annientare per il “vociferante partito dogmatico dal quale proveniva la ierocrazia” (ivi) e quindi fosse condannato al fallimento una volta persa la protezione dello Shâh. Ciò accadde progressivamente dopo ‘Abbâs II, sinché il trionfo della ierocrazia si manifestò definitivo con l’incoronazione di Shâh Sultân Husayn (1694) cui partecipò Muhammad Bâqir Majlisî (†1699/1700) il grande giurista usûlî (Arjomand, p. 158). Di come volgessero gli eventi, è significativa la strada di questo giurista il cui padre, Muhammad Taqî Majlisî (†1660) era stato un campione dell’Akhbârismo; entrambi, dunque, membri della ierocrazia, ma il secondo ancor più chiaramente espressione di essa se si tiene conto del ruolo che ha, nell’usûlismo, il mujtahid, vero pilastro di una pretesa e di una concezione ierocratica (sui due Majlisî si vedano i due articoli di R. Brunner su E.Ir.; in particolare su Muhammad Bâqir, la cui influenza fu enorme e duratura: egli è considerato l’iniziatore dello

sviluppo iraniano della Shî'a duodecimana e il precursore della presa di potere khomeynista, tanto che ancor oggi la sua opera gode di grande stima).

Nota Arjomand a p. 159: "L'arma di Karakî fu l'appoggio del monarca all'apice del potere politico. Majlisî, al contrario, usò la Shî'a in quanto religione e indipendentemente dallo specifico contenuto della sua (scil.: della Shî'a) etica politica, come arma per l'accrescimento del dominio ierocratico gerarchizzato sulle masse, *senza intermediario dello Stato come apparato di dominio politico*". Il corsivo è mio. L'affermazione della ierocrazia non per questo mise fine al chiliasmo, il Mahdî era ancora ritenuto vivo in qualche luogo, così riteneva anche lo stesso Majlisî (pp. 161-162) e tuttavia la dottrina ortodossa spostò l'attesa in tempi remoti e imperscrutabili, al fine di consentire una prassi di governo della quotidianità, funzione indispensabile alla stessa sopravvivenza dell'istituzione, operazione paragonabile a quella compiuta tra i II e il V secolo dalla Chiesa di Roma.

La "Chiesa" shî'ita, mentre conteneva il chiliasmo, implicava tuttavia anche una svalutazione della politica senza peraltro porsi sul piano della disobbedienza, tantomeno implicarne l'irrilevanza, come avveniva nella concezione teosofica. Quel che cambia è la fonte della legittimazione: se nel XVI secolo il *Mujtahid al-zamâm* e lo *Shaykh al-Islâm*, nel loro controllo della religione, erano dignitari regi, ora è la ierocrazia, è il carisma religioso a legittimare, come presenza sacralizzante, le attività secolari (p. 177).

Il Regno safavide, primo Stato shî'ita della storia, era stato inizialmente pensato dai teologi e dai giuristi shî'iti come la premessa al Regno del Mahdî, ma una volta "razionalizzata" questa attesa per opera in gran parte di Tahmâsp I e accantonate le truppe tribali da parte di 'Abbâs I, l'autorità cesaropapista dei Safavidi diventa sempre più contraddittoria, a causa del suo fondamento mahdista, con la dottrina imâmîta, ufficiale, dello Stato. L'ultimo sussulto mahdista si era avuto nel secondo "interregno qizilbâsh" al tempo di Ismâ'il II e di Khudabandeh (1576-1587) con l'emergenza di altri, autoproclamati Mahdî; un fenomeno che si ripeté sotto il regno di 'Abbâs I e poi di Safî I, tanto che lo stesso 'Abbâs I, che pure era interessato alla dottrina Nuqtawî, ne aveva organizzato la persecuzione a seguito di una loro rivolta, virando a favore della ierocrazia shî'ita. La contraddizione dello Stato safavide che portò infine alla vittoria della ierocrazia, era infatti insanabile: il potere cesaropapista dei Safavidi si fondava su una palingenesi mahdista disattesa, portava perciò all'esplosione di altri movimenti mahdisti eversivi; "normalizzata" nell'ortodossia duodecimana conduceva viceversa, e condusse, alla preminenza della ierocrazia come sola legittima rappresentanza dell'Imâm occultato. L'insorgere del rigorismo di Mullâ Qâsim contro i costumi di 'Abbâs II che offendevano la Sharî'a è considerato da Arjomand (p. 201) il presagio del ruolo che avrà, col tempo, il bigottismo del basso clero.

La dinastia safavide ebbe fine con l'invasione afghana del 1722, che creò nella storia che stiamo seguendo un'interruzione di oltre 60 anni. Gli afghani infatti erano Sunniti e promossero il Sunnismo; la Shî'a dovette eliminare dal proprio rituale la maledizione dei primi tre Califfi, peraltro introdotta dai Safavidi; l'esclusione degli 'ulamâ' dal ruolo politico riportò in auge gli Akhbârî (Algar, p. 35) e anche il Sufismo popolare. L'accesso al potere della nuova dinastia, i Qâjâr, nel 1785, che aderiva alla Shî'a, risollevò l'usûlismo che ebbe come suoi massimi rappresentanti gli esponenti di due rami laterali dei Majlisî, i Bibihânî e i Tabâtâbâ'î (Arjomand, p. 217) anche perché i Qâjâr non potevano vantare la discendenza 'alide come i Safavidi. Su istigazione degli usûlî si adoperarono dunque a soffocare la rinascita del Sufismo popolare, che si riteneva il vero erede della Shî'a e respingeva le accuse del clero richiamandosi alla tradizione di 'Alî; d'altronde il potere degli 'ulamâ' si esercitava essenzialmente nelle città, non nelle campagne (Algar, p. 37 e p. 53). Il Sufismo, perseguitato nella sua espressione popolare, rimase perciò essenzialmente come elemento di cultura aristocratica presso la Corte (Arjomand, p. 218; Algar, p. 36 sgg. e p. 64).

Tutto ciò avvenne nei primi tre decenni del XIX secolo, durante i quali fu anche eliminata ogni influenza dei notabili e il clero usûlita conobbe un'espansione enorme, anche perché i Qâjâr rinunciarono ad esercitare un potere sulla ierocrazia, con la quale avevano blandi legami (Arjomand, pp. 219-220). Un esempio del rapporto degli 'ulamâ' con lo Stato -e viceversa- viene dalle due guerre con la Russia (1810-1813 e 1826) che sono anche importanti sotto il profilo della dottrina shî'ita del jihâd (Lambton, *A Nineteenth Century, etc.*, cit.). Il problema, da sempre in sospeso per una Shî'a che riteneva illegittimo dichiarare il jihâd in assenza dell'Imâm, emerse in seguito al conflitto con la Russia, in occasione del quale il clero fu elemento di supporto grazie ad una mobilitazione massiccia nel corso della quale riuscì ad ottenere l'assenso anche dal clero fuori dai confini dello Stato persiano. Rivendicando come corpo collettivo la *niyâbat al-'amma*, la vicereggenza generale in assenza dell'Imâm, i mujtahidûn ottennero la proclamazione della guerra santa contro i Russi in quanto oppressori dei Musulmani nel Caucaso, dando di ciò essi l'autorizzazione al Sovrano; fu un successo enorme del loro potere anche se la guerra fu perduta, perché il concetto di vicereggenza generale fu ufficializzato. La cosa fu ripetuta nel 1826, questa volta spingendo alla guerra un Sovrano riluttante: il risultato fu disastroso, e, a parte qualche altro tentativo risultato un fiasco, non fu più ripetuta (Arjomand, pp. 224-225 e p. 242; Algar, pp. 82-93 e pp. 154-155; dopo questo disastro ci fu un certo distacco tra il potere politico e gli 'ulamâ': Algar, p. 80).

Arjomand sintetizza così a p. 258 la situazione dei rapporti Stato/clero che prende forma sotto i Qâjâr: il Sunnismo, il millenarismo estremista, il Sufismo e il dissenso "colto" dei teosofi, sono eliminati dalla scena, e la rimozione di queste "eresie" è divenuta interesse comune sia dello Stato che della ierocrazia shî'ita; della seconda per ovvi motivi, del primo perché si tratta di eliminare i luoghi culturali nei quali, sia pure con diverse motivazioni, matura l'opposizione al governo sotto forma di rivolta, o anche, soltanto di distacco. Il maggior

vantaggio lo trasse però la ierocrazia, perché riuscì a conseguire il dominio clericale di gran parte del paese; l'addomesticamento delle masse -perché di questo si tratta- fu più utile a lei che allo Stato.

Sul tema del rapporto tra i due poteri, si affermò tacitamente la dottrina del Mullâ 'Alî Kanî (pp. 228-229 e p. 259) che prevedeva la separazione, nell'occultamento, dei due poteri del Profeta e dell'Imâm: gli 'ulamâ' sono i vicereggenti del potere religioso e i Sultani sono i vicereggenti del potere politico. È evidente tuttavia che, considerata l'unitarietà iniziale del potere nelle mani del Profeta, gli 'ulamâ' sono depositari del sapere giuridico che consente loro di giudicare il potere dei Sultani.

Fenomeni correlati a questa evoluzione furono il vertiginoso aumento del numero dei mujtahidûn (p. 246) che esercitavano il potere clericale a fini di ambizioni personali, magari scomunicandosi l'un l'altro (p. 243) e sostituendosi ai qudât di nomina statale, che furono eclissati (p. 233) Con la fine del Mahdismo e lo spostamento in cielo del Regno di Dio la ierocrazia usûlî aveva trionfato, grazie essenzialmente alla scomparsa dei Safavidi e delle loro pretese fondate sulla discendenza 'alîde (p. 262).

Interrompo questo discorso per segnalare che però poco prima della metà del XIX secolo ci fu un fenomeno di dissidenza radicale destinato a lasciare una traccia duratura con la nascita di una nuova "eresia" tuttora ben vivente: il Bâbismo seguito dalla nascita dei Bahâ'î (cfr. *supra*, p. 241 sgg.); ma di questo fenomeno dai tratti ismailiti, emerso dal movimento shaykhita erede di Mollâ Sadrâ, voglio parlare diffusamente, perciò lo farò separatamente *infra*. Per ora proseguo la sintesi di Arjomand, perché ciò che interessa, a mio avviso, è il suo approdo, il luogo tutto attuale cui essa conduce.

Il ruolo più evidente del debordante clero usûlita, la cui fondamentale differenza rispetto al clero cattolico era la non indipendenza dallo Stato dai cui benefici dipendeva, era la doppia (e divergente) azione di difesa dei poveri e di legittimazione dello Stato. (p. 263). Arjomand nota poi che, a parte questa sostanziale differenza, la Shî'a del XIX secolo assunse una connotazione poco "islamica", affine a quella della Chiesa cristiana (p. 265); una analogia che si fonda sullo spostamento all'indefinito della parusia, su quello del Regno di Dio in cielo, sul ruolo di vicarianza collettiva, e sulla presenza di una gerarchia.

Tuttavia il gran numero di mujtahidûn e la loro dipendenza dallo Stato, indirizzò il percorso verso il "monismo ierocratico" (p. 265) a causa del "tremendo potere politico" del clero come custode *indipendente* (per la separazione dei poteri) della Legge: *fu la stessa separazione dei poteri in assenza di una concezione secolare della società* a portare il clero alla guida di fatto della nazione. Arjomand fa notare (p. 266) che il movimento contro la concessione agli europei del monopolio del tabacco verso la fine del XIX secolo, fu un movimento nazionalista, tuttavia su base religiosa contro gli "infedeli": il che è vero, ma, detto così, cioè in modo molto sintetico, non chiarisce totalmente il significato della vicenda, che è più politico-economico che non religioso; soltanto che furono i religiosi a determinarne il corso, mostrandosi con ciò la vera guida, anche politico-economica, del Paese. Furono infatti i religiosi a incanalare e dirigere un'opinione pubblica che per la prima volta insorgeva spontanea nel gioco degli interessi economici di chi, con la concessione del monopolio, avrebbe tratto lucrosi guadagni a spese del Paese e dei singoli. Lo fecero nel modo più semplice sulla scorta del proprio potere, *dichiarando religiosamente illecito il fumo perché avrebbe costituito un lucro per gli infedeli a spese dei Musulmani*, e controllando severamente il rispetto del divieto (cfr. A.K.S. Lambton, *The Tobacco Regie: Prelude to Revolution*, S.I., 22-23, 1965: la Lambton considera questo evento come la prima manifestazione di "opinione pubblica", e il preludio alla rivoluzione costituzionale del 1905).

Giunto a questi eventi del 1891-1892, Arjomand opera un salto sino ai giorni nostri per chiudere in cinque sole pagine la sua ricerca, pagine che tuttavia sono significative per il lettore e perciò meritano di essere citate. Arjomand contrappone gli anni 1950-1953, nei quali l'anti-imperialismo iraniano seppe esprimere un leader laico come Mossadeq, alla rivoluzione del 1978, con la presa di potere da parte del clero nel 1979. La Chiesa shî'ita, nota Arjomand, si era ritirata dal proscenio nel 1911 delusa dalla rivolta costituzionale, ed era rimasta praticamente esclusa dalla politica per l'avvento del parlamentarismo, e, dal 1925, della dinastia dei Pahlavî. Nel 1960 Khomeyni ed altri mullâh iniziarono a riportare in vita la tradizione shî'ita contro la crescente sfera d'azione dello Stato laico che minava il potere clericale, e molti mujtahidûn iniziarono a rivendicare il monismo ierocratico proponendolo come alternativa ai ceti medio-bassi tradizionalisti in lotta con il regime dello Shâh, una proposta frutto di una lunga esclusione dalla presenza politica che esimeva da ogni realistico confronto tra i due poteri (p. 268).

La panacea ai mali degli strati più umili della popolazione fu trovata nel rifiuto all'occidentalizzazione e condusse alla rinascita del modello mahdista in nuove forme (p. 269). Khomeyni assunse il titolo di Imâm che gli veniva attribuito ed elaborò la nuova dottrina dell'imâmato come guida permanente nel tempo (*mustamarr*). Ci si chiese se egli fosse l'Imâm occultato e gli fu chiesto di svelare se egli lo fosse o fosse soltanto il suo annunciatore. Correttamente Arjomand parla di neo-ghuluww perché certamente in questa logica rientrava una tale dottrina. Il brutale trattamento fatto subire a Shari'at Madarî, il più eminente dei grandi Ayatollâh e dei Marâji' (pl. di Marja'), che gli aveva salvato la vita sotto lo Shâh elevandolo di grado gerarchico per evitargli il carcere (Stewart, *The Portrayal of an Academic Rivalry*, in *The Most Learned of the Shi'a*, p. 219 e p. 228 in n.16) e la messa a tacere degli Ayatollâh dissenzienti, fu un grave attentato allo stesso principio giuridico dell'autorità shî'ita duodecimana, e un chiaro ritorno al Mahdismo (p. 269; per la figura gerarchica del Marja'-i Taqlîd, si consulti R. Brunner su E. Ir., www.iranicaonline.org, voce *Shi'ite Doctrine ii. Hierarchy in the*

Imamiyya, Last Updated October 1, 2010). Tornò un clima apocalittico, in Parlamento fu profetizzata la marcia su Gerusalemme e la ricomparsa del Mahdī e di Cristo, che sarebbe sto convertito all'Islam (p. 270).

Arjomand conclude con parole a mio avviso significative di quanto ho cercato di elaborare, perché, nel sottolineare la complessa contraddittorietà di una situazione nella quale alla consueta ambiguità di un fondamento dell'autorità conteso tra principio giuridico e Mahdismo, si aggiunge la presenza di un terzo elemento, quello parlamentare che fu istituito dallo stesso Khomeyni per motivi politici contingenti; ciò significa che la logica della dottrina shī'ita dovrà andare incontro a modifiche nel tempo. Dunque essa è non soltanto una "ortodossia" *storicamente formata* ma anche, verosimilmente, *soggetta a un ulteriore divenire*. Un particolare semplicemente macroscopico di questo divenire lo coglie G. Scarcia alle pp. 99-100 del suo *I tratti neo-babi del Khomeynismo*, cit. in Bibl a p. 774: la Costituzione della Repubblica Islamica di Khomeyni parla di fede "nell'ispirazione divina e nella sua impronta fondamentale nella formulazione delle leggi". Nota Scarcia (dopo aver giustamente sottolineato che "‘aql, in diritto musulmano, non è ragione tout court, ma ragionamento tecnicizzato e finalizzato, con la squisita e cavillosa casistica") che "le autorità religiose di un secolo fa...avrebbero scomunicato chi avesse osato proporre come islamica una formulazione simile": ed è un'affermazione corretta che tuttavia, al di là della sua particolare contestualizzazione nell'articolo, ci fa toccare con mano un divenire forse ancora non concluso.

Per la verità, gli eventi dell'incontro/scontro Stato/Chiesa tra la seconda guerra russa del 1826-1828 e la rivolta costituzionale del 1905-1906, sono più complessi di come potrebbe sembrare dal sintetico accenno di Arjomand; si possono comunque seguire su Algar, pp. 122-260. Qui, quegli eventi si omettono perché meno significativi per le vicende oggetto di queste note; basti soltanto accennare alcuni spetti salienti che li caratterizzano. Il punto è che lo Stato e il clero rimasero sempre in forte competizione; l'unico interesse comune era stroncare le "eresie", come, per l'appunto, il Bâbismo, che erano pericolose per entrambi. Anche le cospicue elargizioni che lo Stato fece in molte circostanze agli avidi 'ulamâ', non meno corrotti dello Stato contro il quale eccitavano un popolo in sofferenza (si dà il caso di ricchezze accumulate da personaggi del clero speculando sulle carestie a spese della popolazione) vanno viste come un tentativo di blandire un concorrente. Si noti bene: un concorrente al potere ma non un vero avversario, perché l'intreccio di Stato e Chiesa nella dottrina delle due vicarianze, memore forse del "testamento di Ardashīr" si può racchiudere nel detto *simul stabunt, simul cadent*.

I loro rapporti reciproci e quelli con il Paese si vedono bene nella crisi di Herat con l'Inghilterra nel 1856-1857: i mullâ, memori del flop del 1826, si guardarono bene dal proclamare il jihâd (tranne qualcuno pagato allo scopo) e l'impropria proclamazione di esso da parte dello Stato cadde nell'indifferenza. Dove il clero mostrò il proprio potere fu -lo abbiamo già ricordato nel caso famoso del tabacco- nella difesa degli interessi nazionali contro le modernizzazioni introdotte per esclusivo interesse degli europei; e tuttavia con uno sguardo che rivela un assurdo rifiuto del cambiamento che sembra il vero retroterra culturale di tanto tradizionalismo, sia sunnita che shī'ita. Basti ricordare la resistenza popolare all'introduzione delle ferrovie, che il clero appoggiò dichiarandole *harâm*, vietate dalla Legge islamica. Tuttavia, quando dopo gli eventi del monopolio del tabacco, la Persia era ormai in uno stato di anarchia e il popolo si sollevava contro gli inetti e corrotti Qājār, il clero si guardò bene dal farsi elemento rivoluzionario, interessato com'era, indissolubilmente, a quel potere diarchico.

Le proteste contro le ingerenze straniere si risolvevano in crociate degli 'ulamâ' contro la presenza dell'alcool o in persecuzioni dei Bahâ'î, i continuatori del Bâbismo religiosamente tolleranti e aperti al progresso (una logica non lontana da quella massonica, ambiente che aprì loro la via di una forte penetrazione in occidente: gli Stati Uniti rappresentano oggi il loro più vivace centro culturale). La Massoneria, dove peraltro non mancavano 'ulamâ' e pan-islamisti, fu comunque importante per la formazione di quel sottile strato colto che favorì la svolta costituzionale del 1905. Questo evento fu l'epilogo di una situazione di rivolta contro l'incancrenimento della gestione di potere Qājār, rivolta nella quale la ierocrazia ebbe un ruolo determinante (Algar, p. 241 sgg.) e la cui necessità fu compresa dagli stessi spiriti illuminati delle società segrete (ivi, p. 252) tanto che figure religiose operarono all'interno di esse (p. 254) pur con divergenti obiettivi (p. 255). Obiettivo degli 'ulamâ' era respingere l'ormai ineludibile impatto dell'Occidente sull'Iran, un fenomeno di laicizzazione che poneva su nuove basi la divisione tra Stato e Chiesa, non più quelle della duplice vicarianza che davano alla Chiesa il ruolo di Kingmaker, ma altre, che depotenziavano radicalmente il ruolo degli 'ulamâ' (ivi). Così fu, col risultato che la rivolta costituzionale si risolse in una sconfitta per gli 'ulamâ' (p. 256).

Di notevole interesse per la comprensione delle diverse posizioni religiose del momento, è il dettagliato articolo di G. Scarcia, *Kermân 1905, etc.*, cit. in Bibl. a p. 854, se lo si depura da una sua *verve* e *vis polemica* che conducono l'autore a giudizi che appaiono influenzati da un clima ideologico (per giunta occidentale) degli anni '50-'60. Scarcia infatti accompagna le sue notevoli osservazioni, frutto di precise conoscenze, con una serie di giudizi poco benevoli per Shaykhiti, teosofi e Bahâ'î, che si risolvono in una apertura di credito per il clero usulita gerarchizzato, in virtù della sua capacità di organizzare le masse su temi popolar-populisti francamente retri. Questo suo atteggiamento si avverte anche in un altro suo articolo, peraltro interessante e illuminante per alcune profonde osservazioni fuori dagli schemi comuni, *Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli Shaykhî di Persia*, S.M.S.R., 29, 1958; e poiché abbiamo toccato già una volta il tema del Bâbismo (e, di sfuggita dello Shaykhismo) come uno dei possibili esiti della Shī'a, mi sembra giunto il momento di dedicarci a questo fenomeno del XIX secolo, che potrebbe aver trovato eco negli eventi del XX-XXI testimoniando una tensione che percorre tutta la storia dell'Islam, in particolare della Shī'a.

Il grande fenomeno del Bâbismo ha attirato una vastissima letteratura alimentata dall'affermazione della religione Bahâ'î (cfr. *supra* a p. 243, nel testo e in n. 367) che ne rappresenta la prosecuzione, e in queste limitate note non possiamo che sfiorarla; tuttavia alcuni studi fondamentali, in buona parte già tenuti presenti nelle precedenti bibliografie, saranno riesaminati insieme ad altri presi in considerazione ora per la prima volta. Scelgo di avere come filo conduttore l'indispensabile monografia di A. Amanat, *Resurrection and Renewal, etc.*, cit. in Bibl. a p. 847, non soltanto perché essa costituisce a tutt'ora lo studio più esauriente, vasto e documentato (chi desiderasse un approccio meno impegnativo ma egualmente esauriente e corretto, può utilizzare il lavoro di A.N. Fuad, cit. in Bibl. *infra*, che ha anche la comodità di essere reperibile in rete al sito ivi citato); ma anche in ragione del suo approccio al tema che appare illuminante per comprendere, e soprattutto per inquadrare il Bâbismo nell'ambito di un *divenire* della Shî'a, fenomeno che sembrerebbe non ancora esaurito.

Dico questo per sottolineare sin d'ora che il Bâbismo non soltanto non rappresenta un corpo estraneo nelle vicende di quella dottrina, un incidente di percorso o una banale (per alcuni: deplorevole) deviazione. Al contrario, esso è manifestazione esemplare di quei germi eversivi sopravvissuti al voluto quietismo duodecimano, del quale rivelano l'ambigua genealogia di atto *politico* contingente, volto a stabilizzare un fenomeno geneticamente instabile perché costituzionalmente proteso a creare (o ri-creare) l'atopico "mondo di giustizia" che ne costituisce l'inalterabile fondamento statutario.

Non a caso, alcuni autori hanno visto una continuità tra questo motivo conduttore, che include nel proprio percorso il Bâbismo, e i recenti eventi della Rivoluzione iraniana ormai entrata nel suo quarto decennio di vita, dunque evidentemente connessa con correnti profonde della società iraniana shî'ita: il che non significa che non sarà transeunte anch'essa come tutte le cose di questo mondo, significa soltanto che non si possono emettere giudizi affrettati sulla sua "legittimità" *storica*.

Distogliendo lo sguardo da questa prospettiva generale (quindi anche un po' generica) da questa visuale dall'alto sul percorso storico della Shî'a, e rivolgendolo più da vicino agli specifici eventi che si dovranno affrontare, quanto detto sopra si condensa in una considerazione che dovrà emergere nel corso del racconto: essere il Bâbismo non un fraintendimento o un tradimento della speculazione shaykhita alla quale si richiamò in origine, ma il suo logico sviluppo e compimento, anche se lo Shaykhismo non vi fu interamente coinvolto, anzi, in parte se ne distaccò affermando una linea quietista con la quale andò perpetuandosi, così come lo stesso Bâbismo, decimato e liquidato sui campi di battaglia e sui patiboli continuò nel quietismo teosofico dei Bahâ'î (ciò nonostante, tuttora perseguitati in Iran).

La storia di un'utopia somiglia molto a certi percorsi delle acque (non a caso, forse, si parla di "correnti") alimentate da misteriose polle sotterranee che emergono da lontane cime per poi riversarsi a valle e disperdersi in mille rami, alcuni destinati a inaridire, altri a impaludarsi, altri a ribollire ed esondare, per poi tornare insieme quieti, più giù, in un letto tranquillo, magari segnato dagli argini; sinché un sovrappieno della fonte o di qualche tributario, o il riemergere di acque nel frattempo scomparse in cavità sotterranee, non tornino a provocare esondazioni disegnando nuove geografie e stabilendo nuovi percorsi, anch'essi apparentemente segnati da nuovi argini: ma per quanto?

Mi scuso per l'immaginifica metafora, ma il lettore che mi ha seguito ne avrà certamente compreso il senso, quello che ha guidato questa ricerca e che trova qui un altro riscontro: non esistono ortodossie ed eresie, esistono i vincenti e gli emarginati e tra loro una continua dialettica, perché la fonte che li alimenta è la medesima. E veniamo ad Amanat.

Già dalla prima pagina della sua Prefazione, Amanat afferma che il messianismo shî'ita ha informato di sé l'intera storia dell'Islam, in particolare, sicuramente, dell'Islam shî'ita. Dunque il Messianismo ne costituisce l'essenza, e il Bâbismo, dice subito dopo, ne è un'espressione, teorica e sociale, del lontano passato e degli eventi immediati. Il Bâbismo, aggiunge poi, fu espressione del basso clero, dei ceti mercantili e artigiani, e si appellò a tutte le forze dello scontento e della protesta. Segue una lunga Introduzione, della quale è utile mettere in luce il significato.

Amanat intende chiarire subito che il Bâb non è un fenomeno isolato, ma fa parte di una tradizione shî'ita sempre esistita e non superata -né sul piano sociale, né, soprattutto, ed è quello che più ci deve interessare, sul piano dottrinale- della scelta duodecimana operata a suo tempo dai notabili. Di questa tradizione, la scelta duodecimana opera piuttosto una perpetuazione nell'equivoco, non soltanto perché essa non fu la "retta opinione" ma soltanto una *scelta*, quella quietista, ma anche perché avvenne all'interno di una corrente messianica (in principio era il ghuluww) e non poté perciò rinnegare il messianismo, si limitò a traslocarlo in un futuro imperscrutabile: e appunto per questo sempre pronto a manifestarsi. Quanto all'importanza che la scelta duodecimana guadagnò grazie all'investitura proclamata dai Safavidi, il suo farsi, in questo nuovo e impreveduto ruolo di religione di Stato, strumento di conservazione e di ordine all'interno di una diarchia consacrata definitivamente sotto i Qâjâr, costituì una svolta politica contingente (si ricordi che la Shî'a duodecimana aveva a suo tempo negato la legittimità di qualunque potere politico in assenza dell'Imâm) centrata sul comune interesse dello Stato e della Chiesa a combattere le insorgenze messianiche.

Un po' meno univoco era stato il loro atteggiamento nei confronti di mistici e teosofi, e tuttavia, al di là delle predilezioni verso di essi che potevano venire dai singoli sovrani e dalla Corte, aveva prevalso la difesa dell'ortodossia clericale, perché il controllo dell'applicazione della Shari'ah, fondamentale strumento del potere

giuridico-sacerdotale del clero, rappresentava anche un occhiuto deterrente verso gli imprevedibili sbocchi di un possibile declassamento della Legge anche soltanto in linea di principio: perché in linea di fatto ciò avrebbe potuto generare tentazioni eversive.

Nel Bâbismo assistiamo precisamente a questo fenomeno, perché il moto rivoluzionario si innestò in continuità e coerenza su una speculazione mistica e teosofica quale fu lo Shaykhismo, i cui antefatti sono da ricercarsi in Mollâ Sadrâ e nella teosofia ishrâqî; volendo partire da lontano, anche in Sohrawardî. Prima però di delineare in breve la teosofia shaykhita, mi sembra importante accendere qua e là alcune luci su elementi di riflessione che appaiono nell'Introduzione di Amanat, innanzitutto su che cosa significa parlare di Mahdismo allorché lo si fa in ambito shî'ita, non in quello sunnita. Nota infatti Amanat (p. 3, sgg.) che, a differenza del Mahdî sunnita che verrà a stabilire sulla terra il regno della Sharî'ah pensato sul modello idealizzato di un mitico "puro" Islam delle origini, il Mahdî shî'ita non soltanto verrà innanzitutto a "colmare il mondo di giustizia" ma a dare il senso profondo, non letterale, della Legge, a ristabilire cioè la "vera" religione nella sua purezza; figura divina o semidivina, questo Mahdî verrà dunque a dare una nuova Legge, ad inaugurare un nuovo ciclo profetico, quello definitivo, nel quale tutti gli uomini si riconosceranno.

Il Mahdî shî'ita, contrariamente a quello sunnita, apparirà quindi costantemente come un "eretico" agli occhi degli 'ulamâ'. Seguendo la dottrina teosofica della "Resurrezione", prende dunque il volto di un Rivelatore del significato della Legge per una umanità rinnovata, "risorta": questo viene infatti a proclamare il Bâb nel suo *Bayân*, questo sottolinea Browne nella sua Introduzione al *Nuqtat al-Kâf*. La connessione con l'Ismailismo appare evidente, ma, come ho già avuto modo di notare, ciò sembra inevitabile, perché inevitabile appare, a mio modesto giudizio, lo sbocco ismailita per ogni pensare shî'ita coerentemente pensato sino in fondo.

Come nota Amanat a p. 9, tutto il bâtinismo di sempre (e lui parte dai Kaysâniti) ha dato voce a un aspetto radicale della Rivelazione islamica, la tensione ad una perfezione finale insita nella Rivelazione stessa, che i bâtinisti estraggono dal Testo sacro grazie all'esegesi esoterica: anche perché il Corano è impostato sul concetto stesso dei cicli ripetitivi della Rivelazione. Perciò l'Imâm che torna dall'occultamento inizia una nuova era, diversa dalla precedente, attuando una concezione dinamica della storia (p. 10). La Shî'a duodecimana, nota Amanat alle pp. 10-11, vide la luce per l'interesse dei notabili ad una convivenza pacifica con gli 'Abbâsidi, e l'occultamento servì a conciliare una presenza teorica con una concreta assenza dell'Imâm. Amanat parla anche (p. 13) di un cripto-ismailismo persistente, ed in effetti si ricorderà che questo argomento è stato già affrontato con riferimento alla diaspora nizârîta del XIII secolo e alla rinascita del movimento nel XV; a me però sembra sensato chiedersi se, e sino a qual punto, si tratti di una permanente "influenza" sotterranea, o non, piuttosto, di un punto d'arrivo obbligato della speculazione teosofica sulla Rivelazione islamica.

Nota ancora Amanat (p. 14) che, in fondo, la presa di potere safavide avvenuta sull'onda delle confraternite sûfi portatrici di uno shî'ismo rivoluzionario, recava con sé aspirazioni un po' più vaste che non l'instaurazione della Shî'a duodecimana come religione di Stato. Questo, dice Amanat, fu "an ironic turning point in the history of the Shî'ite dissent": una rivoluzione religiosa che per legittimarsi deve ricorrere alla "ortodossia" perché i movimenti di protesta hanno di per sé una natura troppo volatile. In effetti la dinastia safavide, come quella fâtimida, fu un ossimoro della storia.

Il permanere della contraddizione dopo l'estinzione dei rivoluzionari si manifestò nella contrapposizione tra il pensiero dei teosofi e quello degli 'ulamâ': i primi, al contrario dei secondi, avevano una concezione dinamica della storia; qui Amanat cita, per l'appunto, Mollâ Sadrâ, il cui concetto del perfetto shî'ita in grado di entrare in comunicazione con l'Intelletto Agente descrive precisamente il ruolo che il Bâb attribuisce a sé nel *Bayân*. C'è tuttavia una differenza che Amanat mette in luce (p. 17) e che, a mio avviso, ha radice sociologica nel diverso ambiente nel quale si sviluppava la cultura teosofica, rispetto a quella nella quale era destinata a cadere il proclama del Bâb. Nonostante l'implicita progressività di sviluppi attraverso "rigenerazione e rinnovamento" che informava di sé il pensiero teosofico, i teosofi rimasero fondamentalmente legati all'attingimento di una perfezione finale tutta interiorizzata nell'Islam, non formulavano l'ipotesi di un suo possibile superamento. Il seguito sociale del Bâb, nelle sue pulsioni, mostra viceversa che l'annuncio è destinato a cadere in un milieu profondamente insoddisfatto dello status quo.

Che precisamente di questo si tratti, lo mostra tutto il restante dell'Introduzione di Amanat, interamente dedicato al disfacimento dello Stato Qâjâr, al malessere sociale, alle paure e alle crisi suscitate dall'impatto con un Occidente ormai colonialista, dotato di un'industria, una tecnologia e una potenza militare non paragonabili a quelle degli arretrati stati islamici. In questa situazione gli 'ulamâ' erano del tutto incapaci di comprendere, men che mai di guidare, il corso degli eventi con lo sguardo rivolto alle sofferenze e agli interessi della popolazione persiana; sia per ignoranza che per disinteresse, come mette in luce con un articolo assai duro W. Floor, *The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia*, in *The most learned of the Shî'a. The institution of the Marja' Taqlid*, ed. by L.S. Walbridge, Oxford, Un. Press, 2001.

Per giunta gli 'ulamâ' erano mantenuti dallo Stato, del quale assorbivano, a causa del proprio esorbitante numero, buona parte delle risorse; la loro influenza politica ed economica era rivolta alla preservazione dello status quo, e, soprattutto, del proprio personale status, a causa della forte competizione, che era stata generata dal crescente numero di religiosi, nella spartizione di un budget stazionario, quando non eroso dall'inflazione (art. cit., p. 71).

Se questa era la situazione sociale che rendeva fertile il terreno per la predicazione del Bâb, lo stato delle dottrine che ne rese possibile l'elaborazione va ricercato nella diffusione della speculazione shaykhita, che ebbe due figure di Maestri: Ahmad Ahsâ'î (1756-1825) e il suo successore Sayyid Kâzîm Rashfî, che guidò la scuola sino alla propria morte nel 1844 (la data della sua nascita è incerta, varia dal 1784 al 1799: cfr. D. MacEoin, *From Shaykhism to Babism: a Study in Charismatic Renewal in Shî'î Islam*, Ph. Diss., Cambridge Un., 1979; PDF su www.reformbahai.org/...MacEoin, p. 96). Amanat, p. 48, pone ad antecedente del pensiero di Ahsâ'î quello di Mollâ Sadrâ, e, a monte di Mollâ Sadrâ, Nâsir-i Khosrow, l'Ismailismo, e ancora la filosofia illuminativa di Sohrawardî, costituendo così una linea discendente che, tramite Ahsâ'î, giunge sino al Bâbismo, che Amanat (p. 69) considera il prodotto naturale di mezzo secolo di Shaykhismo.

Certamente il passaggio fu graduale ma, nonostante il taqfir promosso contro di lui, è difficile affermare che Ahsâ'î fosse un eretico, forse anche in conseguenza di un prudente uso della taqiyya. Certamente fece un uso della razionalità filosofica più ampio di quello degli 'ulamâ' (sui limiti del "razionalismo" islamico s'è detto più volte) e fu aperto alla speculazione mistica per la coscienza dei limiti della Ragione nella comprensione della realtà ultima: ebbe molte visioni di contatti con l'Imâm nel sogno, ed è su questo punto che si può innestare un esame degli aspetti della sua dottrina destinati a trovare sbocco nel Bâbismo. Lo faccio seguendo non soltanto i due testi sopra citati, ma anche il terzo saggio sullo Shaykhismo di Nicolas apparso sulla Revue du Monde Musulman del 1911 con il titolo *Le chéikhisme*, nonché il breve compendio di M. Reza Isfahani, *The Forerunner to the Bab. The Shaykhi Sect*, www.bahaiawareness.com/bab01.html, e la voce *Cosmogony and Cosmology VII. in Shaykhism*, di D. MacEoin, su E.Ir., www.iranicaonline.org, last updated October 31, 2011.

Il nucleo fondamentale della dottrina, che, del resto, riposa su una tradizione che risale ai primi tempi dell'occultamento minore, è la possibilità di incontri con l'Imâm che avvengono tramite la visione estatica o nel sogno (cfr. Moezzi, *Aspects, etc.*:2, cit. in Bibl. a p. 818). Questi incontri sono resi possibili sul piano veritativo "razionale" dalla dottrina del mondo "immaginale" intermedio tra il mondo materiale e quello spirituale di Hûrkalyâ, luogo di incontri visionari ampiamente descritto da Corbin (*Corpo spirituale, etc.*, cit. in Bibl. a p. 752, alle pp. 106-116) a sua volta funzionale alla complessa antropologia di Ahsâ'î (Corbin, cit., p. 108) della quale ho dato un cenno *supra* alla p. 459 in rapporto a quella di Paracelso. Su di essa pertanto non torno se non per ricordare che l'uomo vi è pensato come composto di un corpo materiale, un corpo astrale, un corpo spirituale nel quale l'uomo risorge, e un corpo sovraceleste, tutti raggruppati in due *ajsâd* (pl. di *jasad*, il 1° e il 3°) e due *ajsâm* (pl. di *jism*, il 2° e il 4°). Sull'argomento vedi anche Browne, *A Traveler's, etc.*, cit. in Bibl. a p. 745, alla nota O.

Semplificando le cose, la dottrina di Ahsâ'î prevede un Resurrezione limitata al solo corpo spirituale (di una tale concezione si è parlato ad usura sin dal tempo degli Gnostici) e prevede anche la possibilità, per lo "shî'ita perfetto" (quello che in Mollâ Sadrâ entra in contatto con l'Intelletto Agente) di raggiungere in estasi quel mondo, e là incontrarvi l'Imâm che vi soggiorna, ricevendone il dettato. Questa dottrina, che fu ritenuta da Rashfî, non fu ritenuta nella sua complessità dal Bâb, che ne ritenne però il concetto fondamentale, quello dello shî'ita perfetto in grado di costituire la "porta" (bâb) di accesso all'Imâm: ruolo che fu attribuito in vita sia ad Ahsâ'î che a Rashfî.

Questo tema dello shî'ita perfetto che vediamo tornare con diversi nomi (generalmente abbiamo trovato quello di "uomo perfetto") può sembrare un'astratta speculazione religiosa di ambito gnostico/esoterico; e certamente si presenta come tale, ma nel mondo shî'ita ha un'importanza molto più radicale, che è necessario tener presente per non perdere il senso di urgenza che esso sollecita, in special modo quando i tempi si fanno difficili per la comunità. È opportuno considerare al riguardo tutta la speculazione ritenuta più o meno vicina all'Ismailismo (senza contare quella esplicitamente ismailita) da al-Fârâbî all'alchimia djâbiriana agli Ikhwân as-Safâ', per scendere alla teosofia di Mollâ Sadrâ, ma anche ai Sûfî, come antecedenti significativi dello Shaykhismo e del Bâb. Si nasconde, ma non tanto, in questa speculazione, un'ansia che non è soltanto "religiosa", è anche *politica*, in un pensiero che, come abbiamo già notato in *Dopo e a lato*, è strettamente dipendente dal mito, tutto islamico, di una società perfetta che richiede necessariamente un uomo perfetto, di fatto, "divino", al proprio vertice: è il mito di una società perduta dal momento della morte del Profeta, che il Sunnismo risolse con empirica approssimazione trasferendo un surrogato della perfezione del Profeta nella collettività degli 'ulamâ'. Questa soluzione fu poi praticata anche dalla Shî'a con la vittoria degli usûlî, dopo di che è corretto parlare di una "sunnizzazione" della Shî'a. Tuttavia nel pensiero religioso profondo, nel modello ideale da realizzare, nel sogno del futuro utopico, l'attesa dell'uomo "divino", del Mahdî che porta dal Cielo un nuovo messaggio e che "riempie il mondo di giustizia", è sempre rimasto. D'altronde, come dice Lévinas (*Totalité et infini*, cit. in Bibl. a p. 743, p. 82) la perfezione non è un'idea, è un desiderio: e l'uomo è un animale desiderante.

L'origine stessa della Shî'a è nel culto di un Imâm che in nessun modo può essere sostituito da un collettivo umano-tropo-umano (se mai è l'odierna evoluzione shî'ita, con il Khomeynismo, a rappresentare una radicale innovazione, come vedremo dai pochi accenni a fine capitolo) e il Bâbismo, che s'inserisce in un'attesa che percorre tutta la Shî'a, può definirsi "eresia" soltanto perché "ortodossia" era divenuta quella degli 'ulamâ'.

Dunque, con 'Alî Muhammad Shîrâzî, poi detto il Bâb, che fu allievo di Rashfî, la dottrina che si afferma e che può vantare una lunghissima tradizione risalente alla più alta speculazione teosofica, è la seguente:

lo shî'ita perfetto può attingere nel mondo delle visioni il regno immaginale di Hûrkalyâ, dove “vive” l'Imâm occultato e divenire la sua “porta”, grazie alla quale la comunità shî'ita può ricevere la corretta interpretazione della Legge, comprenderne il senso nascosto che fa di essa una *nuova* Legge. La Legge iniziale era rivolta ad una umanità in grado di comprenderla soltanto nella sua materialità di obblighi e di divieti, di concepire Paradiso e Inferno soltanto in termini di piaceri o tormenti materiali, una umanità che si è spiritualmente elevata può ora comprendere il significato spirituale di ciò che la Legge comunica sotto le sue metafore materiali.

Amanat (p. 70 sgg.) apre poi una parentesi per sottolineare come le condizioni economiche e sociali della Persia dei Qâjâr avessero creato un clima di attesa messianica, alimentato anche dalla reviviscenza del Sufismo. Già nell'ultimo quarto del XVIII secolo, nota, si assiste a una rinascita del Sufismo e delle attese messianiche, accompagnate da speculazioni esoteriche e d alchemiche (p. 72; p. 87). Il Qutb dei Ni'matullâhî, che conoscono una forte diffusione, è ritenuto poter comunicare con l'Imâm (p. 74) e gli stessi Ni'matullâhî si agitano politicamente, in accordo con gli ismailiti (Nizârîti) guidati dal loro 44° Imâm, Abul Hasan Khân (p. 75) a Kirmân (cfr. Daftary, *The Ismâ'îlis*, cit., pp. 459-462) a favore dei Qâjâr, che non glie ne saranno grati, preferendo cooperare con gli 'ulamâ' (p. 76) che erano fortemente ostili ai Sûfî. Amanat segnala (p. 76, p. 81, p. 82 e p. 89) le contemporanee agitazioni messianiche degli Ahl-i Haqq, dei Nusayrîti, dei Bekhtâshî, degli 'Aleviti e degli Yâresân (di questi gruppi, che rappresentano la discendenza della Shî'a “estremista”, si parlerà nel prossimo capitolo). Anche altri ordini tornarono a vitalizzarsi, tra i quali i Nûrbakhsîya, del cui messianismo s'era già detto sopra; e vi fu una rinascita dell'Ismailismo: il tema dell'Imâm occultato si manifestava anche nelle loro attese (p. 83).

Fatto molto interessante, è che gli osservatori europei parlano di una forte ostilità della popolazione alla religione ufficiale (p. 81) e di attese egualitariste (p. 83). I mistici ismailiti proclamavano la prossima caduta dei Qâjâr e l'avvento dell'Âghâ Khân. Nell'Azerbâijân, annesso alla Russia, gli Ahl-i Haqq attendevano un Salvatore (p. 86). Il tempo del Bâb era dunque un tempo di malessere e di diffuse agitazioni sociali nell'attesa di un Mahdî (pp. 89-90) e il fenomeno fu particolarmente acuto nel 4° e 5° decennio del XIX secolo; molti tra coloro che si agitavano si convertirono poi al Bâbismo (p. 94). Nell'agitazione non mancava l'ostilità verso le gerarchie clericali stipendiate dallo Stato, una vecchia pratica nella situazione di sostanziale diarchia che si crea facilmente negli Stati islamici (p. 101).

L'usûlismo e la classe dei mujtahidûn, che si consideravano i soli depositari del sapere religioso, si trovavano naturalmente sul fronte opposto rispetto allo Shaykhismo e all'eredità teosofica di Mollâ Sadrâ, e questa ostilità causò un atteggiamento più deciso del movimento, che iniziò ad avvicinarsi teologicamente all'eterodossia, coagulando in sé il fronte anti-usûlita (p. 103). Così si crearono le circostanze per la comparsa di un Qâ'im, non soltanto ricollegandosi alla tradizione shî'ita, ma anche, grazie alla dottrina dello shî'ita perfetto, dipingendo una figura di guida tutta umana, le cui qualità saranno da ricercarsi nelle doti spirituali e morali piuttosto che in caratteristiche sovrumane (p. 104); nella visione shaykhita “la rivelazione dell'Imâm sarà la conseguenza inevitabile del maturare di una evoluzione intellettuale umana nel corso della storia” (ivi). L'eredità ismailita mi sembra lampante (sia pure in un linguaggio, e quindi in un retroterra culturale che vede in campo l'idea di progresso) e la via è aperta all'avvento del Bâb.

Sembra dunque giunto il momento di iniziare a parlare di lui, non prima però di aver fatto una breve premessa sui modi. Innanzitutto, come per altre circostanze, anche per quanto riguarda il Bâb non ripeterò quanto ho già detto nel testo (e soprattutto nelle note) alle pp. 241-243. In secondo luogo non si tratterà di seguire in dettaglio gli eventi storici della sua vita: chi lo desidera ha a disposizione la grande ricerca di Amanat che, tra l'altro, resta la trama sulla quale inserisco altre considerazioni tratte da altri contributi, utili per chiarire gli aspetti della vicenda che sto tentando di seguire e che è pienamente esplicitata nel titolo della presente ricerca: la coerenza degli sviluppi dell'Islam con le ragioni che sono alla sua stessa origine; di *tutti* i suoi sviluppi (o, almeno, i più rilevanti) nel corso dei quali, da un panorama variegato, *nascono* le sue “ortodossie”.

Per quanto riguarda poi certi aspetti storici, va detto che su di essi non vi è assoluta certezza: i rapporti dei testimoni occidentali sono tardi e non di prima mano (ovvero, in alcuni casi, penso a Lady Sheil, superficiali e non esenti da pregiudizio); le storie della vicenda scritte in Persia e successivamente pubblicate, anche in traduzione, danno luogo a fondati dubbi di rielaborazioni susseguenti l'avvio della vicenda bahâ'î (si veda quanto scrive al riguardo J.R.I. Cole, *Nuqtat al-Kaf and the Babi Chronicle Traditions*, www.h-net.org/~bahai/notes/vol2/babihist.htm, anche su http://bahai-library.com/cde_nuqtat_al-kaf_chronicle, che si occupa del *Nuqtat al-Kaf* e del *Târîq-i Jadîd*; si veda anche la “Note on the Sources” alle pp. 422 sgg. nel testo di Amanat).

Infine, per quanto riguarda i testi di riferimento, queste note si basano sull'esame dei vari testi già citati in Bibliografia (Amanat e Afshari a p. 847; Browne a p. 743, 744, 745 e 750; Gobineau a p. 758; Kazem Beg a p. 743; il *Bayân* persiano a p. 851; Nicolas a p. 743; Roemer a p. 773) più altri che sono già stati citati o che lo saranno in seguito una volta per tutte, al fine di evitare la frammentazione di un racconto che vuol esser breve e limitato ai soli argomenti che possono riguardare questo testo. Essi sono: *Târîkh-i Jadîd, the New History of the Bâb*, transl. by E.G. Browne, Cambridge, at the Un. Press, 1893; *Le livre des sept preuves de la mission du Bab*, trad. par A.L.M. Nicolas (= Nicolas), Paris, Maisonneuve, 1902; A.L.M. Nicolas, *Massacres des Babis en Perse*, ivi, 1936; J. Walbridge, *The Babi Uprising in Zanjan*, Ir. St., 29, 3-4, 1996; M. Momen, *Usuli, akhbârî, Shaykhî, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family*, ivi, 36,3, 2003; T. Lawson, *The Authority of the Feminine*

and Fatima's Place in an Early Work of the Bab, O.J.B.S., 1, 2007, www.OJ.bahaistudies.net/OJBS_1_Lawson-Fatima.pdf; N. Mottadeh, *Ruptured Spaces and Effective Stories: The Unveiling of the Babi Poetess Qurrat al-'Ayn Tahiri in the Gardens of Badasht*, <http://h-net.org/~bahai/bhpapers/vol2/ruptured.htm>.

Una bibliografia per chi volesse una prima guida all'approfondimento si può trovare anche sul web, grazie ai tanti ricchissimi siti dei Bahá'í; ad esempio una bibliografia (selezionata) sul movimento bábista si può trovare in www.bahai-library.org/books/rg/rg.biblio01.htm (A Resource Guide for Baha'i Studies--bibliography). Tuttavia ogni informazione va sempre assunta con cautela, perché risale già al XIX secolo, al tempo della divisione tra Bahá'í e Azalí di cui ho fatto menzione a p. 243 in n. 367, la tendenza ad interpretare la vicenda del Báb in modo più confacente alla scelta Bahá'í. Di ciò scriveva già allora il Browne (cfr. *Tárikh-i Jadíd*, cit., p. 327 sgg.) e su ciò ritorna Cole nell'articolo appena citato, dove si fa riferimento alla revisione delle fonti fatta da D. MacEoin, *The Sources of the Bábí Doctrine and History*, Leiden, Brill, 1992. A sua volta MacEoin, *The Crisis in Bábí and Bahá'í Studies: Part of a Wider Crisis in Academic Studies*, British Society for Middle East Studies, 17,1, 1990; oppure www.interfaith.org/forum/250790-post70.html, aveva affermato, in polemica con Cole, che gli studi sul Bábismo sono monopolizzati dai Bahá'í (lo è Cole, lo è, secondo MacEoin ma non secondo Cole, anche Amanat) che impediscono una ricerca critica contraria alla loro fede. È perciò consigliabile cautela nel considerare la natura del movimento bábista, perché, mentre i Bahá'í scelsero la linea che ho ricordato in loc. cit. e a p. 342 in n. 357, il Bábismo, nella sua *militanza* fu di fatto un movimento con un'ala maggioritaria rivoluzionaria che s'impose all'ala minoritaria quietista; e nei confronti di quest'ala maggioritaria il moderatissimo, ascetico e visionario Báb, non sembra abbia espresso una condanna aperta. Si ricordi, tra l'altro, l'altissima considerazione che egli ebbe per Qurratu 'l-'Ayn, che dell'ala rivoluzionaria fu leader. Non si dimentichi dunque che i Bahá'í, depositari della memoria del Bábismo, sono i fedeli di una religione, e, come tali e come molti che studiano e scrivono degli argomenti esposti in questo testo, sia nell'Islam che nel Cristianesimo, la loro critica non può andare oltre la loro fede.

Ma veniamo alla vicenda del Báb. Sayyid 'Alí Muhammad mostrò sin dalla prima gioventù quei tratti del carattere che avrebbero costituito l'impulso all'elaborazione della sua dottrina. Avevo accennato sopra alla dura requisitoria che gli fu riservata nell'interrogatorio di Tabriz in relazione alla sua scarsa conoscenza dell'arabo, alla quale egli reagì affermando che le regole della grammatica derivano dal Corano, quindi dalla parola di Dio: il contrario non potrebbe darsi. Egli dunque, che parlava parole ispirate dall'Alto, parlava una lingua non soggetta alle regole nate dalle elucubrazioni degli uomini. Ebbene: egli aveva rifiutato già dalla prima giovinezza la religiosità pedante degli 'ulamâ' che elabora i propri giudizi disquisendo sulla grammatica araba. In realtà egli sosteneva, e la cosa gli fu anche rinfacciata (cfr. Browne, *Materials, etc.*, cit., pp. 327-328) che il Corano poteva essere inteso da tutti i non arabofoni, senza bisogno delle disquisizioni dei grammatici.

Il Báb proveniva da una famiglia di mercanti, come Rashî, e i mercanti erano portatori di una religiosità più libera, per giunta poco favorevole alla caudica shara'itica degli 'ulamâ' nelle questioni relative al commercio. Tutto ciò non va sottovalutato, come anche non va trascurato di osservare la sociologia del suo movimento, ciò che faremo a suo tempo, per comprendere le oscillazioni tra le due diverse anime che pur vi convissero sinché fu in vita il Báb.

Sin da giovane il Báb ebbe visioni in sogno di incontri con gli Imâm, e certamente egli conosceva la dottrina shaykhita al riguardo, anche se Amanat (p. 141) ritiene non sicuro il suo discepolato presso Rashî. Aveva pratica di letture e interpretazioni esoteriche, ad iniziare dalla mistica delle lettere (ai suoi tempi circolavano ancora testi hurûfîti, Musha'sha', Nukhtawî e Ahl-i Haqq); aveva una natura mistica e ascetica, anche se esercitò ancora per anni il mestiere familiare di mercante, che non sembrava essergli congeniale. Alla morte di Rashî la scuola shaykhita si scisse: da un lato ci furono coloro che la intesero come speculazione puramente teosofica senza particolari sviluppi "ereticali" rivoluzionari; si trattò di una scelta quietista che ebbe la propria guida in Karîm Khân Kirmânî, che divenne col tempo un acerrimo nemico del Báb. Una linea opposta era seguita da coloro che poi si unirono al Báb, perché da tempo guardavano ad Ahsâ'î e a Rashî come *abwâb* (pl. di bâb) dell'Imâm; la nascita del movimento bábista spinse i quietisti ad una aperta adesione all'ortodossia. Come si vede, la divisione in due anime del movimento, costituiva una possibilità iniziale insita alla natura stessa della dottrina, passibile di diversa lettura dalle diverse angolature sociali.

Il Báb, che già nel 1843-1844 si era convinto del proprio ruolo a seguito delle continue visioni che gli facevano percepire la propria esperienza come quella dello "shî'ita perfetto", scelse un percorso dottrinale originale, innovativo, considerato dai suoi avversari come conseguenza della sua ignoranza (non era un 'âlim); ma la sua dottrina di superamento della Legge coranica, per quanto eretica la si possa considerare, ha un suo fondamento nella tradizione della Shî'a. Del resto lo stesso Rashî, prima di morire, sembra avesse annunciato l'imminenza dello *Zuhûr*, cioè del periodo nel quale, secondo il tema ismailita della ciclicità di occultamento e manifestazione, l'Imâm sarebbe tornato a manifestarsi. Nell'Aprile del 1844 il Báb dichiarò dunque la propria missione; era l'anno dell'Egira 1260, l'anno 1000 dall'occultamento del 12° Imâm (874 d.C. = 260 H.; questa cifra è però determinata anche da una speculazione numerologica, cfr. *The Dawnbreakers*, pp. 49-50) ed iniziò ad avere seguaci disposti a propagandare la sua nuova Rivelazione, nonostante una certa emorragia di fedeli nell'anno successivo, a causa del fallimento di una sua profezia: avrebbe dovuto rivelarsi a Karbalâ', ma non

poté farlo perché eventi *imprevisti* (dunque era poco credibile come Profeta) lo bloccarono sulla via del ritorno dalla Mecca.

Gli aspetti che a mio avviso più meritano di essere ricordati nella sua avventura, sono essenzialmente due: la sua dottrina e la sociologia dei suoi seguaci, ad iniziare dai primissimi. Il circolo che costituiva il nucleo dei fedelissimi fu creato sulla scorta dell'esoterismo delle lettere: 19 era il valore numerologico della parola *wahid* (unità) e 19 era il totale costituito dalla somma dei 12 Imâm, Maometto, Fâtima, i 4 Suffarâ' e il Bâb stesso, cioè di coloro che hanno avuto un ruolo nella Rivelazione come Profeta, trasmissione del ruolo divino, Imâm e portavoce dell'Imâm. I 18 fedelissimi furono nominati *hayy al-hurûf*, figli delle lettere, e il valore numerologico di hayy è infatti 18; 17 erano presenti all'investitura da parte del Bâb, e il 18° fu da lui nominato in assenza, e fu Qurratu 'l-'Ayn, che divenne la reincarnazione di Fâtima (cfr. *Târikh-i Jadîd*, p. 356).

Interessante è la composizione di questo gruppo (ivi, pp. 80-81) perché, come nota Amanat (pp. 179-181) ad eccezione di due dei membri, tutti erano di modesta estrazione sociale, uno proveniva dagli Ahl-i Haqq e sul primo Bâbismo dominavano le attese chiliastiche; nel movimento bâbista andò così coagulando l'antico e mai sopito millenarismo della Shî'a. In effetti la dottrina del Bâb si prestava a tutto ciò (e all'accusa di essere all'origine dell'antinomismo) anche se essa era in realtà molto vaga, salvo potersi prestare ad interpretazioni "estremiste" a causa della sua pretesa di costituire una nuova Rivelazione, tale da abolire quella coranica e perciò, implicitamente, anche la Sharî'ah.

L'opera principale del Bâb, il *Bayân*, è da un lato molto chiara e rigorosa nelle sue pretese, molto vaga però sul piano concreto; né molto di più si può dire al riguardo del *Libro delle sette prove*; vero è che la produzione del Bâb, anche epistolare, è vastissima, ma, se si osserva l'origine delle innovazioni significative, si osserva che esse risalgono a Qurratu 'l-'Ayn, che infatti si procurò dure opposizioni all'interno della comunità bâbista: e tuttavia il Bâb approvò sempre l'opera di lei, nonostante fosse diventata di fatto la leader dell'ala rivoluzionaria.

I punti sui quali la dottrina del Bâb era tuttavia chiarissima, punti che egli si rifiutò di abiurare nel processo di Tabrîz, erano tuttavia tali da sovvertire l'ordine clericale. Egli si proclamava non soltanto Mahdî e Qâ'im, ma, in tal veste, portavoce di una nuova Rivelazione che soppiantava quella coranica; inoltre egli rifiutava la religiosità formalistica degli 'ulamâ' e rifiutava la loro comprensione della Legge fondata sulla filologia e sulla scienza della grammatica araba.

La Rivelazione della quale egli era portatore, vista nel suo significato più profondo, ha tratti analoghi all'Ismailismo, ciò che non significa andare alla ricerca di lunghe, ipotetiche, segrete trasmissioni dottrinali, ma constatare che essa si imposta su un analogo disagio e instabilità inerenti alla Shî'a stessa dopo la sua virata duodecimana. Il Bâb, per la consuetudine dei suoi rapporti onirici con l'Imâm, si era convinto, sulla scorta di uno Shaykhismo comunque influente nella sua dottrina, di essere il portavoce, il "Bâb", la via attraverso la quale Dio intendeva comunicare una nuova Legge. Tutto ciò non era senza fondamento in una logica islamica, perché la stessa Rivelazione portata da Maometto era stata stabilita come un superamento (aggiornamento, miglioramento, adeguamento) delle precedenti Rivelazioni, mosaica e cristiana; e poiché tale fenomeno era stato interpretato come conseguenza di una graduale evoluzione della capacità umana di adeguarsi alla Legge divina, sottolineata da un graduale dispiegamento di questa per il tramite di successive Rivelazioni, nulla ostava, al di là delle costituite "ortodossie", a che un'ulteriore Rivelazione venisse ad abrogare quella di Maometto.

Nel caso della Shî'a, tale possibilità teorica si impostava su un'esigenza che è costitutiva della Shî'a stessa. La Shî'a infatti si è sempre fondata su un cardine che non può essere eluso, altrimenti non si sarebbe più nella Shî'a: in ogni momento è necessaria la presenza di un Imâm, di un uomo o shî'ita "perfetto" in grado di comprendere il *senso* della Legge, di essere manifestazione (*zuhûr*) terrena della Volontà divina, al fine di realizzarne la corretta interpretazione ed esercizio. Questo problema, per inciso, l'Islam lo ebbe sin dalla morte del suo Profeta, per la natura stessa di una "religione" che è essenzialmente una "Legge" (il termine "religione", per essere corretti, andrebbe applicato soltanto all'occidente; quando se ne è al di fuori, questo termine conduce soltanto ad inquadrare culture diverse entro un'impropria loro "occidentalizzazione").

Abbiamo perciò visto quanti e quali problemi abbiano afflitto la Shî'a con l'occultamento dell'Imâm; Nusayrismo e Ismailismo nascono da lì, ma anche la speculazione filosofica e alchemica fu rivolta alla soluzione del problema, all'esigenza di fabbricare l'uomo perfetto, di ipotizzare un uomo in contatto con l'Intelletto Agente. Per un po' di tempo il problema fu tamponato con l'espedito dei Suffarâ', poi però il Grande occultamento, scelta politica dei notabili, lasciò il popolo dei fedeli ad attendere il "mondo di giustizia" rincorrendo gli innumerevoli Mahdî apparsi nel tempo.

L'esigenza di portare in terra la voce di Dio grazie ad una "porta" di comunicazione con l'Imâm, unita al concetto originario islamico di Rivelazione come "work in progress" (per gli shî'iti, si ricordi, il Qâ'im è portatore della Legge ultima, in qualità di interprete autorevole) costituiscono il fondamento della pretesa del Bâb che, come tale, non si può negare che si muova all'interno di una tradizionale logica shî'ita. Vero è che, sul piano giuridico, il problema della vicarianza dell'Imâm era già stato risolto, sin dal tempo dei Safavidi, attribuendo tale ruolo alla collettività del clero; tuttavia, a prescindere dal fatto che questa scelta può essere definita "ortodossa" -e ciò vale per tutte le "ortodossie"- soltanto perché *politicamente* vincente (il Bâb è "eretico" soltanto perché gli 'ulamâ' sono "ortodossi") resta da tener presente che nel periodo che stiamo esaminando, precisamente il corpo degli 'ulamâ' era in forte discredito e sovente in contraddizione interna, tant'è

che tra i seguaci del Bâb erano largamente presenti figure provenienti dal basso clero. Vedremo infatti che, dopo la fine del Bâbismo, la ierocrazia sentì l'esigenza di riorganizzarsi in un quadro gerarchico più solido.

Ciò che il Bâb proclamava nei suoi scritti, era in fondo, una dottrina che, a parte le contorsioni numerologiche e "hurûfite", era molto chiara e lineare: come al tempo del Cristianesimo venne la Rivelazione di Maometto a rendere superato e "falso" il Cristianesimo, così ora la sua Rivelazione (il Bâb era misticamente certo del proprio ruolo) veniva a rendere superato il messaggio di Maometto; e come allora i Cristiani e tutti coloro che non vollero capire diventarono degli infedeli, così ora sono infedeli tutti coloro che persistono nell'aderire alla Legge coranica e non accettano il *Bayân*. D'altronde, come allora molti non vollero credere, così molti non vogliono credere ora; quel che è certo è che la religione formalistica incentrata sulla causidica giuridica degli 'ulamâ', è (ormai) falsa (cfr. *Bayân*, Unità VI, Porta 10). In questo senso, il messaggio che il *Bayân* si sforza di convogliare è assolutamente parenetico, oltreché, ovviamente, antisacerdotale.

Entrando in qualche dettaglio sulla sua dottrina, nel *Libro delle sette prove* egli sostiene che il proprio mandato è reso evidente dalla sua non umana capacità di scrivere migliaia di versetti in poco tempo, in ciò ben superiore a Maometto, affermazione che ripeterà anche altrove; attacca inoltre ripetute volte la scienza religiosa degli 'ulamâ' e dà una sottile interpretazione dell'antica profezia, secondo la quale l'avvento del Mahdî vedrà il sole sorgere ad Occidente. Il sole dell'Islam, egli dice, nacque in Arabia ed estese il proprio corso sino all'Iran; dunque l'Iran è l'Occidente del sole islamico, e da lì sorge ora il sole della verità.

Nel *Bayân* egli sviluppa dunque la dottrina di un superamento progressivo della Rivelazione (Unità I, Porta 2); torna più volte sugli argomenti già accennati e dedica uno specifico attacco (Unità II, Porta 1) all'accanimento clericale che fa della religione una scienza della grammatica; riafferma la possibilità per chiunque di essere lo shî'ita perfetto e la necessità di interpretare la Legge in accordo con i tempi, laddove gli 'ulamâ' fanno della religione un mero strumento di potere (Unità II, Porta 3). Nell'Unità II, Porta 4, sottolinea la catena che deve condurre il fedele a rifugiarsi nel Bâb, perché la porta dell'Imâm mette in contatto con l'Imâm, questi con il Profeta, quest'ultimo con Dio che è ineffabile, e non può quindi essere conosciuto, né Lui né la Sua Volontà, se non per mezzo di questa gerarchia discendente il cui scopo è mantenere *sempre una porta aperta, un collegamento aperto con Dio*, qui, tra gli uomini. Nelle successive Porte dell'Unità II egli ribadisce inoltre che la Resurrezione è un evento tutto terreno, consistente nella conoscenza (un argomento che seguiamo sin dall'Ismailismo) e definisce il Purgatorio come un intervallo di tempo terreno tra due successive manifestazioni nelle quali una verità divina *che è sempre eguale a se stessa*, si manifesta in forme diverse nel tempo.

In questa affermata progressività della Rivelazione, c'è un punto d'interesse intellettuale nell'Unità II, Porta 16, che può essere meglio compreso seguendo la dottrina generale esposta nel *Târikh-i Jadîd* alle pp. 331-336. I cicli teofanici di zuhûr e ghayba (manifestazione e occultamento) si susseguono come il ciclo del sole che sorge, splende, tramonta e scompare; per poi tornare a sorgere, e così via: ma il sole è sempre il medesimo. L'intervallo (*barzakh*) tra le due manifestazioni successive è il Purgatorio. Ora, ciò che mi sembra altamente significativo del duplice volto del Bâbismo, è quanto accadde nel già citato incontro di Badasht (Amanat, p. 326; *The Dawnbreakers*, p. 228 sgg.; Mottadeh, cit.; *Târikh-i Jadîd*, pp. 355-360) allorché Qurratu 'l-'Ayn dichiarò che, trovandosi gli uomini in questo "intervallo", la Legge coranica doveva intendersi abolita: e si tolse il velo in pubblico (oltretutto era vestita da uomo).

Al riguardo non si può ignorare che in questo, come in altri momenti di "estremismo", come nei tragici eventi di Qazvin che coinvolsero Tahirî e la sua famiglia, sui quali cfr. M. Momen, *Usuli, Akhbârî, etc.*, cit., il Bâb fu sempre dalla parte della sua Tahirî (il cui nome era Fâtima Baraghani) ciò che, se non nasconde una inaccertabile doppiezza, fa pensare ad una certa oscillazione tra un palese atteggiamento mistico e visionario, e un incitamento rivoluzionario, non escludibile dalla dottrina del Bâb.

Nell'Unità IV, Porta 10, il Bâb dichiara apertamente, dispensando la propria nuova Legge, l'inutilità, per i Persiani, dello studio dell'arabo; evidente è qui il suo rapporto originario con la religione intesa come comprensione del cuore, e l'inutilità di discettare sulla lettera dei testi; egli aggiunge poco dopo che coloro che pensano di possedere al riguardo una grande scienza, sono, nei fatti, i più violenti degli uomini: una condanna aperta alle pretese egemoniche degli 'ulamâ'. Una religiosità come la sua, tutto sommato radicata nella più antica tradizione shî'ita, era infatti più vicina all'Akhbârismo, ed era certamente all'opposto delle diatribe formaliste degli Usûlî. La VI Unità, vede infine delle normative specifiche, che mostrano una mitigazione e una certa liberalizzazione di normative concernenti le pene sharaitiche.

A parte la dottrina del Bâb, anche il ruolo di Qurratu 'l-'Ayn deve essere tenuto presente, perché esso non fu meno importante nel movimento bâbista, e ci aiuta a comprenderne le due anime. A proposito di ciò, si deve sottolineare la sociologia del movimento così come la delinea Amanat alle pp. 261, 274-275, e 333. Nella prima circostanza, a proposito dell'espansione del movimento parla in termini generali di Sûfî, Dervisci erranti, membri dell'intelligentzia urbana e dipendenti statali di livello medio-basso, nonché 'ulamâ' e chierici di fresca nomina che furono attratti dalla predicazione del Bâb; nel secondo caso di 'ulamâ' e di studenti religiosi di basso livello; a p. 156 aveva parlato di nuclei di comunità ismailite sopravvissuti nelle aree rurali; a p. 358 parla ancora di presenza delle ghilde, di mullâ di basso rango, di artigiani e di contadini; a p. 333, più specificamente, sembra riecheggiare la nota sociologia degli Gnostici di Weber (cit. in Bibl. a p. 745 [cfr. vol. 1°, p. 506]: intellettuali proletaroidi...piccoli funzionari titolari di benefici ai confini del minimo vitale...maestri elementari...libere professioni proletaroidi...intellettuali autodidatti) e quella delle ghilde di mercanti e artigiani delle eresie

medievali. Amanat elenca infatti mercanti dei ranghi inferiori (qualcuno più grande), membri delle ghilde, negozianti e rivenditori, piccoli funzionari provinciali, ex-ufficiali dello Stato di ruolo marginale, Sûfi e Dervisci erranti delle città, piccoli proprietari terrieri, capi seminomadi, contadini dei villaggi e delle cittadine rurali. Il quadro è quello di una società oppressa in cerca di giustizia, fornita di una cultura autodidatta e comunque alternativa a quella ufficialmente riconosciuta, nella quale è facile immaginare un certo esoterismo fai-da-te corredato da attese millenaristiche, e diffuso, anche se sopito, ribellismo. Un'umanità dolente che doveva avere comunque ben chiaro il quadro dei privilegi e della corruzione sacerdotale, che si muoveva a propri fini nelle pieghe del traballante Stato Qâjâr.

Su questa umanità -o su parte di essa- doveva verosimilmente far presa la figura di Qurratu 'l-'Ayn, che aveva anch'ella un suo proprio ribellismo connesso ad una intelligenza, cultura (fu anche notevole poetessa) e personalità, avvilita dalle condizioni della donna nell'Islam; e che fu, infatti, una protofemminista in grado di mobilitare al proprio fianco numerose donne, alle quali si rivolgeva in modo particolare la sua predicazione. Qurratu 'l-'Ayn aveva seguito profondi studi religiosi che le avrebbero dato diritto alla licenza per perseguire l'attività dell'insegnamento: se ciò non le fosse stato negato semplicemente a causa del suo esser donna.

Il suo entusiasmo rivoluzionario era stato in grado di suscitare l'adesione degli Ahl-i Haqq di Hamadan, nonché dei Curdi e degli Ahl-i Haqq di Kermanshâh, un segnale dell'esistenza di un clima generale di ribellione che andava al di là delle esternazioni mistiche del Bâb, ma che in quelle trovava il fondamento ideologico per proclamare la liberazione e il cambiamento. Qurratu 'l-'Ayn proclamava infatti, come punti fondamentali della nuova dottrina, l'eterna presenza della guida divina, la progressività del ciclo delle Rivelazioni, l'esigenza di un nuovo credo per affrontare le sfide del cambiamento, e il Bâb come unico depositario dell'ispirazione divina. Fondamentale sviluppo del concetto della ripetitività delle Rivelazioni appare l'idea, che è presente nel Bâb sia pure in termini etici, non nella nostra concezione occidentale, di un progresso dell'umanità e di un mutare dei tempi, che rendono necessario un adeguamento della Legge. Importante è anche questa necessaria presenza in ogni tempo dell'uomo perfetto, che è un'esigenza radicale della Shî'a e un tradizionale tema Sûfi.

Una lunga parte del racconto di Amanat è poi dedicata alle tragedie di Qazvin, dove si verificarono i primi massacri di Bâbisti, una costante che si ripeterà per tutto il secolo e proseguirà sino ai nostri giorni, nella Repubblica islamica, con le persecuzioni dei Bahâ'î (cfr. *The Martyrs of Manshâd*, transl. by Sayyid Muhammad Tabî Manshâdî, www.bahai-library.com/rabbani_martyrs_manshad; *A Faith denied. The Persecutions of the Bahâ'is of Iran*, Iran Human Rights Documentation Center, 2006, www.bahai-library.com/ihrdc_faith_denied; H Momen, *The Babi and Bahai Community of Iran A Case of Suspended Genocide*, Journal of Genocide Research, 2,2, 2005) e al convegno di Badasht. In questo convegno (per i riferimenti vedi sopra; adde Amanat p. 324 sgg.) che avvenne *en plein air* nel piccolo villaggio rurale di Badasht e che finì con un assalto a colpi di pietre da parte dei paesani scandalizzati, Qurratu 'l-'Ayn fece passare tra i presenti, nonostante la dura opposizione, una linea insurrezionale del Bâbismo, proclamando la decadenza della Legge coranica (cfr. *Târikh-i Jadîd*, p. 357). Sul ruolo esoterico di Fâtima (della quale ella era la reincarnazione) nel Bâbismo, cfr. T. Lawson, *The Authority of the Feminine and Fatima's Place in an Early Work by the Bab*, O.J.B.S., 1, 2007, versione riveduta di un articolo originariamente apparso su *The most learned*, etc., cit.

Dopo l'imprigionamento e l'interrogatorio del Bâb a Tabrîz, le rivolte ebbero inizio nel Mâzandarân, a Nayrîz, nel Zanjan, con massacri di Bâbisti. Il Bâb fu giustiziato nel 1850; Qurratu 'l-'Ayn, imprigionata a Tehran, fu strangolata e gettata in un pozzo del Bâgh Îlkhânî nel 1852, dopo l'attentato allo Shâh. È singolare che questo finale fosse stato fortemente voluto dal ministro Amîr Kabîr, vincendo i timori degli 'ulamâ' e del governo per le reazioni che avrebbe potuto provocare. Amîr Kabîr aveva ragione: il movimento ne uscì demoralizzato e si dissolse senza il proprio Mahdî. Amîr Kabîr era un modernista che vedeva nei movimenti millenaristi l'irrazionalismo di un paese arretrato che voleva modernizzare; i Qâjâr lo liquidarono presto per proseguire il proprio governo sempre più impotente e corrotto; gli 'ulamâ' trionfarono e la Persia tentò di tornare ad essere quella di prima sino alla Rivoluzione del 1905. In fondo, il Bâb aveva avuto i propri limiti: non seppe tradurre il proprio messaggio religioso in un coerente messaggio rivoluzionario, lasciando l'insurrezione allo spontaneismo dei propri seguaci che avevano interpretato in modo più concreto la fine della Legge amministrata dal clero.

Qui si chiude il racconto sulle travagliate vicende di una "ortodossia" pronta a partorire sempre nuove "eresie", nuove soltanto sotto il profilo temporale, perché sia in quelle che abbiamo già visto, dal Nusayrismo in poi, sia in quelle che vedremo nel prossimo capitolo, si ha l'impressione di scoprire, sotto le tante maschere, sempre lo stesso volto: quello della vecchia Shî'a e dei ghulât.

Pochi movimenti come il Bâbismo sono stati in grado di andare oltre la maschera rivelando il punto dolente: senza un interprete infallibile della Legge *in ogni tempo*, la Shî'a perde il proprio stesso fondamento. Se l'Imâm si è occultato, qualcuno deve esserne il portavoce in questo mondo, la comunità dei credenti deve avere una qualche via di comunicazione con la Volontà divina. Nel periodo dell'occultamento minore ci fu l'espedito dei suffarâ', ma poi? Problema gravissimo, tanto più per una religione come l'Islam, che è innanzitutto una Legge fatta di obblighi e divieti che regolano l'intera società, non esclusi il codice penale e quello civile.

Il primo orientamento, quello pre-safavide fu infatti minimalista: gli ‘ulamâ potevano prendere decisioni in base alle tradizioni (dunque erano “akhbârî”) ma sino a un certo punto: il jihâd, ad esempio, non aveva fondamento legale per essere dichiarato, e la stessa preghiera del Venerdì non poteva essere convocata, per mancanza di colui che era intitolato a guidarla.

Poi ci fu l’evoluzione che abbiamo esaminato, quella sotto i Safavidi, che fu possibile mettere in moto soltanto perché l’ortodossia era stata proclamata da un eretico che, in quanto tale, poteva dichiararsi Imâm. Dovendo dunque guidare una comunità identificata con uno Stato, l’ortodossia fu costretta a cambiare pur seguitando a chiamarsi “ortodossia”: le tradizioni non furono più sufficienti e nacque il partito dell’Usûlismo, che fu possibile pensare soltanto assegnando al clero, *nella sua collettività*, la vicarianza pro-tempore dell’inaccessibile Imâm. Sottolineo *collettività* perché senza un Imâm o un suo portavoce diretto *dotato di prove inoppugnabili di questo suo rapporto*, ogni singolo ‘alîm non è, in quanto *uomo comune*, un uomo “perfetto”, non è *ma’sum*, è limitato e soggetto ad errore.

Perciò si può pensare che, analogamente a quanto decisero i Sunniti, soltanto la collettività nel suo complesso possa costituire il luogo sul quale discende lo “Spirito Santo”. A differenza dei Sunniti, qui non si parla però del collettivo dei fedeli, ma di quello del clero, e, come vedremo, questo dovrà col tempo strutturarsi gerarchicamente, sinché l’esigenza di suffragare un Imâm inaccessibile con degli uomini condurrà, col *velayat-e faqîh* di Khomeyni, all’incredibile giravolta di un’ortodossia...eretica, che porrà un uomo al posto dell’Imâm. D’altronde la vicenda della Shî’a, nella sua consustanzialità iranica, è fortemente condizionata dal fatto che la sua dottrina si sia strutturata, a partire dal XVI secolo, all’interno di uno Stato, identificandosi con esso e perciò caricandosi di compiti e di obbiettivi che non le sono originari e che, come abbiamo visto, non sempre hanno ricevuto il consenso delle comunità shî’ite sparse altrove.

Tuttavia, sinché lo Stato fu forte, il clero shî’ita con il suo abbozzo di gerarchia si dichiarò successore dell’Imâm soltanto in materia religiosa (ciò che comportò comunque, col tempo, il diritto di sancire la legalità delle guerre intraprese dal Sovrano) istituendo quel gioco dialettico di incontro/scontro grazie al quale il suo potere negoziale si accrebbe col tempo per il progressivo indebolimento dello Stato: ciò che si riverberò in tangibili benefici per l’alto clero.

Con lo sfascio dello Stato Qâjâr che aveva sostituito il dominio afghano, altra epoca infelice, non deve quindi sorprendere il risveglio di una religiosità più “popolare” (anche nel senso di: maggiormente sentita dalla base) accompagnata dal malcontento del proliferante basso clero; non deve sorprendere il risveglio dei Sûfî né la ricerca, da parte dei dotti e pii Shaykhiti, del fondamento teorico di un possibile “shî’ita perfetto” in grado di ricostituire l’anello mancante nella trasmissione della Volontà divina attraverso la catena costituita dal Profeta e dall’Imâm, in grado cioè di far scendere quella Volontà sino alla comunità shî’ita.

Certamente, nel raccogliere quell’eredità, il Bâb andò un po’ oltre, dichiarandosi portatore di una nuova Legge: ma non si può dire che egli fosse così fuori dalla tradizione shî’ita post-occultamento, né dallo spirito rivoluzionario in nome della giustizia sociale che caratterizzava l’originario ghuluww. Certamente, non più di quanto ne fosse fuori la “ortodossia” del suo tempo: entrambe le linee erano frutto di un’evoluzione che aveva necessariamente condotto lontano dalle origini: soltanto che il Bâbismo ne rispettava, quantomeno, lo spirito. “Spirito” che si manifestava nell’attesa di un trionfo della “Giustizia” non necessariamente identificato, come nel Sunnismo, con quello della Shari’ah.

Il fatto è che sino al XVI secolo, la Shî’a era stata un partito minoritario, perdente emarginato e ribelle in nome di un Islam delle origini tradito sin dal primo califfato: il Sunnismo si era viceversa strutturato entro una pratica del governo. Non meraviglia scoprire che, quando questa incombenza toccò anche alla Shî’a, questa si andasse progressivamente “sunnizzando”: con una fondamentale differenza. L’origine ierocratica del suo “sapere”, disceso tramite l’Imâm da sfere ultraterrene, portava alla formazione di un clero autoreferenziale e progressivamente gerarchizzato: qualcosa che nell’Islam originario *non c’era*.

Il Bâbismo fu una brutta gatta da pelare per questo clero: il Millenarismo, nota Arjomand, *The Turban for the Crown*, N. York-Oxford, Oxford Un. Press, 1988, p. 101, narrando le premesse e gli esiti della Rivoluzione iraniana del 1979, è un importante costituente della Shî’a, fa parte dell’interpretazione *ortodossa* (corsivo mio) della fede nell’ultimo Imâm; è inestirpabile e Khomeyni lo sfruttò. Ma dopo? Come si *governa* una rivoluzione? Non è compito né competenza di queste poche righe proseguire il racconto sino ai nostri giorni, tuttavia qualche cenno è necessario per mettere in luce come la “ortodossia” abbia fatto un’ulteriore capriola per rimanere tale.

Il nodo centrale si focalizza nella configurazione “legale” di un personaggio fondamentale per mantenere le redini di un clero da costituire in corpo compatto e gerarchizzato, il *Marja’-i Taqlîd*, “l’autorità da imitare”. In questo può essere d’aiuto la raccolta di saggi edita da L.S. Walbridge già citato; e in essa gli articoli di Talib Aziz, Motahari, Mavani, Stewart, J. Walbridge e della stessa L.S. Walbridge, che cito in Bibliografia; nonché gli articoli di P. Abdolmohammadi e F. Moroni, su O.M., 29,1, 2009 e 28,1, 2008 rispettivamente, anch’essi riportati in Bibliografia.

La figura del Marja’-i Taqlîd, benché non nuova, fu ripensata nel XX secolo come vertice di una potente e moderna struttura burocratica centralizzata, e con caratteristiche sostanzialmente paragonabili a quelle dello shî’ita perfetto, nel senso di persona in grado di comprendere, per grande *dottrina* e specchiata *rettitudine*, l’interpretazione della Legge come sarebbe data dall’Imâm, quindi di godere di una autorità *obbiettiva*. Si

tengano presenti i tre corsivi, e si noterà che si riferiscono ai termini pensati dallo Shaykhismo, con la differenza che qui l'attribuzione della certezza interpretativa *parte dal mondo degli uomini*, non dal Cielo.

La linea che condusse all'affermazione di Khomeyni passò dunque per la rivalutazione di un'antica figura, adattata però alle esigenze di una comunità islamica moderna; per far ciò era necessario dare agli 'ulamâ' il potere che si definisce *wilayat al-mutlaqa*, autorità assoluta, senza restrizioni, in materia di interpretazione della Legge. Fu questo lo sforzo ideologico di Khomeyni che peraltro, come nota Mavani, appoggiò le "prove" di tale autorità sull'interpretazione personale di tradizioni incerte, prove deboli che non hanno il consenso della Shî'a non iraniana.

La sua dottrina conferiva infatti al faqîh potere anche *politico*, ciò che rappresenta un'innovazione a dir poco ardita, se si pensa che in passato il clero era stato considerato -ed era già un'innovazione- erede del potere del Profeta soltanto in campo *religioso*. Khomeyni poté imporre la propria dottrina soltanto eliminando gli altri Marjî' (lui che era stato nominato tale per essere salvato dalla pena di morte comminatagli dallo Shâh) e potenziando il ruolo della scuola di Qom come supporto alla propria dottrina, contro quella irakena storicamente dominante, di Najaf, che certamente non approvava le innovazioni.

Innovazioni che andarono ancora oltre, non soltanto nominando Marja'-i Taqlîd Khamenei, un semplice mujtahid, ma giungendo a sostenere (Moroni, p. 116) che il faqîh può anche, qualora pressanti esigenze della comunità lo impongano, abolire i pilastri della religione. Come si evince da una citazione di Khomeyni riportata da Arjomand a p. 183, *dovere divino al disopra di ogni altro* è la salvaguardia della Repubblica islamica. Qui è assolutamente evidente la preminenza della politica -e della politica *iraniana*- sulla religione, che *le viene asservita*, contrariamente a ciò che pensa l'occidentale comune, che vi vede una politica asservita alla religione. Al confronto, le "scandalose" innovazioni del Bâb impallidiscono; gli 'ulamâ', secondo la dottrina di Khomeyni, sono gli unici autorizzati a controllare e convalidare le decisioni del Parlamento dopo averne verificato la conformità alla Sharî'ah: chi si oppone è destituito dal Parlamento (Abdolmohammadi, p. 97).

In sostanza: con la Rivoluzione iraniana il faqîh assume il ruolo di portavoce dell'Imâm e del Profeta, e ciò è il risultato della fusione, voluta da Khomeyni, della Marja'îya e del velayat-e faqîh (L.S. Walbridge, p. 234). Questo è qualcosa che va oltre qualsiasi innovazione, è un fatto nuovo: è la "ortodossia" che cambia volto e si autoproclama tale partendo dalla negazione della ortodossia precedente, cioè da un'eresia: come fu fatto al tempo dei Safavidi.

Arjomand, cit., alle pp. 91-188 segue tutto il fenomeno della Rivoluzione, notando a p. 105 come il pensiero di Khomeyni abbia risentito di quello di Sayyid Qutb (cfr. *supra*, pp. 830-833) erede, a sua volta di quello di Mawdudi. Le pagine che maggiormente interessano queste note sono le pp. 147-188, dove si affrontano i principi legittimanti del governo della Repubblica islamica, dei quali Arjomand nota, a p. 155, le due contraddizioni fondamentali con il consolidato imâmismo duodecimano: l'autorità degli 'ulamâ' non può essere estesa al governo; essa è comunque collettiva e non può essere ricondotta a un vertice quale che esso sia, di uno, tre o cinque giuristi, com'è nella Costituzione della Repubblica islamica. Questa, vorrei notare uscendo per un attimo dalla specificità del problema religioso, è la logica conseguenza *politica* di ogni rivoluzione nata per cambiare il mondo, che, per perseguire i propri irrealistici scopi, deve necessariamente risolversi in dittatura. In questo caso particolare, l'esigenza a monte per giungere a ciò era quella di gerarchizzare il clero, argomento sul quale Arjomand torna a p. 180.

Interessanti sono alcune citazioni: per Khamenei (sottolineo qui la ferrea coerenza di una logica disposta a sconfinare nell'improbabile) gli ordini dei giuristi sono perciò gli ordini di Dio (p. 182). Come nota Arjomand a p. 185, siamo in presenza della necessità di adattare la Shî'a alla islamizzazione di uno Stato moderno (quello ereditato dallo Shâh) e ciò comporta necessariamente una trasformazione drastica della dottrina; e tuttavia si può soltanto osservare che lo stesso avvenne quando si trattò di strutturare la dottrina sui problemi dello Stato safavide. L'ortodossia trascina con sé l'irrisolta e ambigua contaminazione con la politica; e quando ciò non è le assurdità sono anche peggiori, come il ripristino delle cruenti pene coraniche (lapidazioni, amputazioni e quant'altro: cfr. p. 186). per non parlare dei garbugli che si generano nelle procedure processuali (pp. 186-188) per la sovrapposizione di riti consuetudinari e delle esigenze di una maggiore formalizzazione.

Ormai siamo però del tutto fuori dall'argomento che s'intendeva trattare, e ho inserito questi cenni soltanto per chiudere con due considerazioni. L'ortodossia shî'ita sembra ancora in divenire, e non si può prevedere quale "ortodossia" ci sarà quando questa fase sarà terminata. Un solo punto sembra restare saldo sotto tutti i cambiamenti: la pretesa di una società perfetta in un mondo in divenire e con una Legge, non soltanto etica ma anche civile e penale nata nella penisola arabica quattordici secoli or sono. La Shî'a ha voluto sciogliere il nodo con la figura, se non semidivina quantomeno sovrumana, dell'Imâm, che però non c'è più, è in Hûrkalyâ. Gli "eretici", che se ne dichiararono portavoce o reincarnazione, intendevano risolvere un problema fuori delle capacità umane, ma la loro sostituzione con una burocrazia verticistica non aiuta ora comunque a risolvere l'impossibile. Chi, come il Bâb, pensò di dare una nuova Legge ricorrendo alla ciclicità delle Rivelazioni che, pure, è al cuore della nascita dell'Islam, dovette pensare a un superamento dell'Islam, come dire: non essere più islamici per restare islamici.

Certo è che nella Shî'a, e nell'ambiguità di ogni sua ipotetica "ortodossia", resta latente e vitale un germe che la fa somigliare ai vulcani in quiescenza: l'istanza della protesta sociale contro l'ingiustizia. Questa istanza c'è ovunque, almeno dai tempi del Messaggio testamentario e dalla scoperta gnostica della *realtà* del

male; fuori dall'Islam sono stati elaborati altri modelli per contenere e incanalare la protesta, rinunciando alla pretesa dell'innocenza che ogni tanto torna comunque a far capolino, l'ultima volta con la pretesa "scientificità" (siamo laici!) del comunismo rivoluzionario sovietico. Come nota Arjomand nelle sue Conclusioni (p. 206) "i rivoluzionari sovente agiscono in difesa dei valori tradizionali"; questo vale per la Rivoluzione islamica che però, in questo, segue la regola generale delle rivoluzioni di tutti i tempi: restaurare un'età dell'oro sognata. In fondo, questo è anche il mito sunnita dei Salafiti e di tutte le rivoluzioni: *promettere di restaurare quello che non c'è mai stato*.

Anche la Shī'a, come il Sunnismo, è uno sviluppo consequenziale delle lontane origini, delle tensioni messianiche della marginalità, bandita nel corso del consolidamento delle due grandi "ortodossie" testamentarie tra il II e il V secolo. Ciò non le toglie dignità: la perfezione è un desiderio e l'uomo è un animale desiderante. E ha una storia perché ha dei miti.