

POSTILLE 2013-2014

Queste *Postille* sono state motivate dal desiderio di arricchire e approfondire gli argomenti trattati nel testo, in particolare nella *Rassegna bibliografica* appena conclusa, che debbo tuttavia ritenere sempre aperta ad ulteriori ampliamenti per l'ovvia ragione che nulla di ciò che si scrive è incontrovertibile, men che mai resta valido nel tempo. Come si vedrà già dal primo articolo esaminato in queste *Postille*, non mancano però anche i rinvii agli altri argomenti trattati nella *Storia di un altro occidentale*.

L'articolo di E. Albrile, *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, Kervan, 2005,1 espone, tra le altre cose, importanti riflessioni che possono riguardare le tesi da me sostenute in questo mio testo. Albrile mette in luce la profonda differenza che intercorre tra Zoroastrismo originario e Zurvanismo, e rivendica al primo concetti che saranno destinati a passare in eredità (vedi Appendice alla V edizione) al Cristianesimo per l'intermediario del Giudaismo: ricordo al riguardo quanto affermato da Zaehner circa l'affinità tra Cristianesimo e Zoroastrismo. In primo luogo vi è un Dio Creatore unico, Ohrmazd, che è Dio buono: Il Male è sì, una realtà di questo mondo, ma è qualcosa di estraneo che vi si insinua, e la dignità dell'uomo è nella sua responsabilità di scegliere per il Bene, collaborando così all'opera del Creatore al quale egli si rivolge. Vi è poi un ottimismo di fondo nella certezza della vittoria finale del Bene che si configura nell'Apocatastasi, ritorno della creatura al Creatore. Per conseguenza vi è una concezione lineare del tempo come "progresso" verso questa finale vittoria. Lo Zurvanismo, con la sua concezione ciclica del tempo e con il suo pessimismo, va inteso come influsso della religione astrologica babilonese ed ellenistica. Il Manicheismo, benché sincretista, rappresenta perciò un ritorno a concezioni di fondo zoroastriane, e il suo sincretismo va inteso nella prospettiva di una religione universale e pacificatrice, permeata da un alto senso etico e da una profonda pietà per la sofferenza di questo mondo, che dovrà avere una fine.

L'articolo di B. Scarcia Amoretti, *"Nostalgia" del passato: chiave di lettura dell'Islam, oggi?*, R.S.O., 83, 1-4, 2010, non si limita ad esaminare la tesi presente nel titolo; esso opera anche una concisa ma esauriente lettura delle diverse opzioni della fede islamica delle quali si è trattato nei primi due capitoli della nostra *Rassegna bibliografica sulle origini dell'Islam, etc.* Più precisamente vengono messe in luce le differenze tra Sunnismo, Shī'a, Khâridjismo e Ismailismo, e la differenza fondamentale che intercorre tra l'utopia cristiana e quella islamica, che io ho preferito definire atopia per le ragioni che ho esposto. Quest'ultimo punto è ritenuto determinante, tanto che su quella prospettiva atopica s'innesta la "nostalgia" della quale tratta l'Autrice. Come ho notato più volte nel testo, mentre il Cristianesimo distingue nettamente tra una condizione irrimediabilmente postlapsaria che caratterizza questo mondo, e la speranza paradisiaca da realizzarsi nel mondo dei Cieli (ho trattato anche a suo tempo l'eliminazione, da parte dell'ortodossia romana, dell'attesa di un millennio di gioie terrene che contraddistingueva il primo Cristianesimo, e il permanere del Millenarismo soltanto nell'eterodossia, ancora sino al XVIII secolo con Oetinger) l'Islam attende il raggiungimento di un mondo perfetto in questo mondo, attesa che ho attribuito all'eredità giudeocristiana e ho ritenuto caratterizzante del pensiero della marginalità. La Scarcia Amoretti si attiene strettamente alla constatazione della differenza, che si riflette anche nel carattere tutto "terreno" del Paradiso islamico, sottolineandone anche il nesso con un'altra differenza, coerente con quella e anch'essa segnalata nel mio testo: l'inesistenza, per l'Islam, del peccato originale. Personalmente ho molto sottolineato questo punto perché, quando ci si sottrae alla constatazione della *realtà* del mondo e si immagina di poter plasmare il mondo rendendolo "perfetto", si cade in quell'atopia -di origine religiosa/millenarista e che in occidente si è secolarizzata nell'atopia comunista- destinata a dolorosi insuccessi. In questo senso ho sempre ritenuto di dover sottolineare l'importanza della presenza della classe dirigente romana nel primo Cristianesimo come fattore non trascurabile nel generarne la versione "ortodossa" della Chiesa di Roma: si potrebbe dire che il "peccato originale" sia l'ideologizzazione religiosa del marchio indelebile che fa di questo mondo quel che è, mentre la Grazia, rimuovendone il peso, consente di operare comunque all'insegna della Speranza, e di operare nell'ambito di una misura imposta dal realismo, che guarda al Bene con il più modesto ma concreto obiettivo di raggiungere il meglio. Questa lunga premessa è necessaria per inquadrare il problema della "nostalgia" islamica oggetto dell'analisi dell'Autrice, una nostalgia che è nostalgia di un passato immaginato, di un'età "dell'oro" mai esistita e identificata con il tempo del Profeta. Di qui le diverse scelte delle diverse "ortodossie" islamiche (Sunnismo, Shī'a, Khâridjismo) e di quella "Aufhebung" che fu l'Ismailismo (oggi nell'eredità Nizârîta). L'Ismailismo, che rivendica a sé l'appartenenza all'Islam, rappresenta in effetti uno sviluppo coerente dell'opzione shī'ita, alternativo a quello Duodecimano; entrambi sono stati analizzati nel loro sottofondo sociale nel secondo capitolo della presente *Rassegna bibliografica ragionata, etc.* La prima scelta esaminata è quella sunnita, fondata sulla costruzione della Sunnah del Profeta e dei Compagni. L'Autrice sottolinea il disagio del Musulmano odierno che vive entro le frontiere dello Stato-nazione post-coloniale susseguente al disfacimento dell'Impero Ottomano (significativo che la Scarcia Amoretti consideri questo Stato-nazione un'esperienza fallimentare) e il disagio ancor maggiore del Musulmano emigrato in occidente, che vede revocato in dubbio il proprio "stile di vita", essenziale per il recupero della propria identità. L'autrice sottolinea al riguardo l'antitesi che si crea, in una logica islamica, tra la *dâr al-harb* e la *dâr al-Islâm*, e l'importanza del

fondamentalismo nel fenomeno della re-islamizzazione; molto interessante la riguardo è però l'appuntarsi dell'analisi sulle dispute iniziali circa il ruolo del Califfo, che ho ricordato nel mio testo: "vicario" di Allah in grado di interpretarne la Legge sottraendola al suo rigido rapporto con un tempo e una società, o semplice vicario del Profeta come Guida dei fedeli, lasciando al giurisperito "il ruolo sempre più incisivo" di "interprete affidabile della Legge". Tutto ciò introduce alle altre, minoritarie accezioni dell'Islam, prima delle quali, in ordine temporale e di trattazione da parte della Scarcia Amoretti, fu il Khâridjismo. L'Autrice vede in esso, a ragione, "un'istanza popolare, se non democratica", nata sulla constatazione, da parte della Ummah, dello "scarto tra la teoria e la prassi". Il ruolo della Ummah è invocato anche nell'accenno che si fa alla *Madîna al-fâdila* di al-Fârâbî, che non poté schiudere "strade nuove" precisamente a causa della "nostalgia" della Guida nel popolo Sunnita; il risultato di questo arroccamento nella "tradizione" (della quale ho sottolineato il carattere di mera invenzione, secondo il parere di molti studiosi) fu la convinzione che la nazione islamica fosse "*la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini*" (corsivo dell'Autrice). Allo stato attuale, sostiene la Scarcia Amoretti, "una svolta che coinvolga le masse, non può che esprimersi attraverso il linguaggio di queste". Il testo, che si attiene a criteri rigorosamente scientifici, si limita alla constatazione del fatto evidente, non entra quindi nel problema che si pone a tutte le forme di cultura della marginalità, la permanenza nell'area sterile dell'atopia; esso passa quindi ad esaminare ciò che viene definito "anti-quietismo", cioè lo sviluppo del Sufismo e della Shî'a, i quali, pur nella loro diversità, "esprimono la consapevolezza della necessità della 'Guida' per essere fedeli allo *spirito dell'Islam*" (corsivo mio) e "smentiscono il preteso quietismo" delle società musulmane. In effetti, abbiamo visto nel corso del nostro testo le tendenze eversive presenti e riemergenti in entrambe le scelte, e su questo punto l'Autrice avanza due osservazioni entrambe assolutamente pertinenti: la messa in campo di un'opzione eversiva fondata sulla concezione di una Legge "superiore rispetto a quella che emerge dall'interpretazione legalistica, da parte del giurisperito, delle fonti, Corano e Sunna", e la rapida entrata in azione di "meccanismi efficienti di inserimento nell'ordine costituito". Ricordo che nel testo ho infatti parlato sia del processo di "sunnizzazione" della Shî'a, sia del riavvicinamento ai Duodecimani di gruppi shî'iti eterodossi, come gli 'Alawiti. Siamo anche qui, nota la Scarcia Amoretti, nell'ambito di una "nostalgia" in quanto il Qutb e l'Imâm rappresentano entrambi il desiderio di "rivisitare" "l'esperienza spirituale dell'uomo Guida". Nel caso dell'opzione Sûfi l'Autrice nota tuttavia una contraddizione tra i confini della confraternita entro i quali si realizza l'islamicità dell'adepto e "il tratto distintivo della *dâr al-islâm*" che è "di non aver confini in senso proprio". Tuttavia "le confraternite sono stati i luoghi in cui la 'guida' ha messo in atto...un processo di revisione modernizzante della Legge e della sua applicazione concreta"; esse inoltre hanno attivato i propri discepoli ad opporsi all'ingiustizia di un potere "assente o incapace". Passando poi alla Shî'a e al suo primato nell'essersi posta il problema dell'assenza del Profeta e della necessità di un interprete autentico della Legge, l'Autrice sorvola sulla sua lunga e travagliata storia (del resto, come abbiamo visto nel secondo capitolo di questa *Rassegna*, la sua storia e il suo travaglio settario si articola precisamente sul punto centrale della necessità di un Imâm sempre *presente*) e ritiene che due soltanto siano le opzioni shî'ite da esaminare: quella duodecimana e quella nizârîta. L'affermazione ha una sua logica se si pensa che esse rappresentino nel modo più coerente le due soluzioni possibili del problema: la scelta di considerare il clero come rappresentante di un Imâm occultato, ovvero l'affermazione dell'impossibilità di un occultamento, perché Allâh non abbandona i propri fedeli. Nel testo della *Rassegna* abbiamo percorso le varie storie, perciò rinviamo ad esso per la disamina del problema. Significativa resta comunque la ragione dell'esclusione dello Zaydismo dal saggio, motivata dal fatto che "nel tempo, la sua carica eversiva è andata scemando" e "non presenta elementi direttamente funzionali al discorso". Il che è vero, ma ciò fa pensare che la Scarcia Amoretti abbia un interesse specifico ai contenuti *rivoluzionari* dell'Islam conservati nella Shî'a, *nonostante la sua progressiva sunnizzazione per quanto concerne il clero duodecimano*: e qui si dovrebbe intendere "rivoluzionari" in senso politico-sociale, perché sul piano *religioso* è ben altrimenti "rivoluzionario" l'Ismailismo nizârîta. A riprova di questa mia interpretazione sta il fatto che l'Autrice tende successivamente a sottolineare (senza dubbio con ragione) il carattere verticistico che fu proprio dell'Ismailismo sin dagli esordi, tanto che in Egitto -lo abbiamo visto- esso volle rimanere comunità separata lasciando al popolo il suo Sunnismo tradizionale. Secondo la Scarcia Amoretti, la "tolleranza" ismailita anche verso Ebrei e Cristiani, mostra che l'Ismailismo non si è proposto *come modello universale o come ritorno all'età dell'oro*. Questo mio corsivo vuol mettere in rilievo ciò che, a mio avviso, segna un *superamento* dell'Islam come pensiero atipico della marginalità nato nel *sectarian milieu* apocalitticista e millenarista (cheché si possa pensare, a distanza di anni, dell'opera di Wansbrough, questo è il termine più adeguato per caratterizzare il Giudeocristianesimo e il pensiero della marginalità in generale). L'Ismailismo è Islam precisamente in quanto suo superamento. Qui c'è un luogo fondamentale della distinzione che la Scarcia Amoretti mette in luce a partire da Nasîroddîn Tûsî: il mutamento dei tempi e degli uomini impone la necessità di guardare al Vero e al Bene con uno sguardo sempre diverso, e ciò richiede una continua rilettura e reinterpretazione *autorevole* della Legge, che non cambia, cambia il volto con il quale essa si dà al variare della prospettiva terrena. L'Imâm *vivente* è colui che opera *l'aggiornamento della Legge* (corsivi miei). Se l'unica *realità* del mondo è la sua continua trasformazione, una cosa sembra aver trovato soluzione nell'Ismailismo: si è superata la pretesa all'immobilismo, quando non anche la *nostalgia* di un passato (mai esistito) che ha come approdo obbligato l'involuzione. Non per nulla, dietro l'Ismailismo, oggi nizârîta, c'è la potente elaborazione filosofico/teosofica della quale ho dato qualche cenno. Le pagine finali dell'articolo della Scarcia Amoretti sono dedicate alla Shî'a duodecimana, come approdo di quella

imâmita che, come abbiamo visto, ebbe diverse espressioni; l'Autrice la esamina alla luce delle "ipotesi nostalgiche" che costituiscono l'oggetto del suo studio. L'esame prende l'avvio dalle inclinazioni quietiste che ne caratterizzarono gli esordi: la certezza, e quindi l'attesa, di una restaurazione del Bene che avverrà alla Fine dei Tempi, quando l'Imâm riterrà di uscire dal proprio occultamento. L'attribuzione pro-tempore della vicarianza al corpo dei giurisperiti che ne conseguì, è da lei interpretata come delega di un ruolo attivo ai credenti (contrariamente a quanto avviene nell'Ismailismo) perché il ruolo del giurisperito è condizionato dalla fiducia che il credente ripone in lui, consentendo di preparare così le condizioni per il ritorno dell'Imâm in un tempo (non importa se "finale") nel quale la "restaurazione" avverrà *in terra*. Il corsivo è mio, per segnalare ancora una volta la permanenza del carattere originario, atipico, dell'Islam. Questo ritorno "è la sola garanzia, concepibile dagli uomini, a che il percorso si compia e l'età dell'oro sia ri-creata". Tuttavia l'Autrice constata che, a partire dal XIX secolo, prese corpo "una vera e propria gerarchizzazione in senso piramidale dei giurisperiti", che fa da contraltare a quel ruolo del credente comune del quale s'è detto. Da qui, si scivola verso l'ultima "teorizzazione rivoluzionaria", quella khomeynista, nella quale Khomeyni assunse il ruolo del *rahbar*, di colui che indica la via: ovviamente per giungere a quel futuro tempo felice. La Scarcia Amoretti ne constata il fallimento, l'arroccarsi del potere e il tradimento "del progetto ideale": si verificò il "ritorno a una pretesa, storica, autentica centrata, ovviamente, sull'interpretazione della Legge". Debbo tuttavia osservare a titolo personale che ella non si domanda se il fallimento non sia forse una tragedia *necessariamente iscritta* in tutti i progetti rivoluzionari, atipici, di realizzazione di una Gerusalemme terrena; il suo articolo, precisamente perché rigorosamente "scientifico" nel dipanare gli eventi di quattordici secoli, evita giudizi che possono, e, a mio avviso, debbono, presentarsi davanti al tribunale del pensiero, e, perché no?, della storia, che è continua scelta di ciò che noi *vogliamo* costruire tramite il nostro *giudizio*. Le linee del progetto son viceversa da lei nuovamente individuate nel pensiero di 'Alî Sharî'atî (qualche cenno ne ho dato nell'Appendice alla V edizione) per il quale il "vero sciismo" è "il 'partito perfetto' in quanto strutturalmente votato alla rivoluzione permanente"; supporre "d'aver riprodotto una volta per tutte il modello della 'Guida' significa arenarsi in un immobilismo che riporterà indietro la comunità imamita e con essa la *ummat al-islâm*" che "a sua volta può aspirare ad essere sia la coscienza vigile del mondo sia la prova che l'Eden terreno non è utopia". Peccato che le rivoluzioni tendano ad essere permanenti soltanto nell'assunzione di un potere che ne rende inamovibili i gruppi dirigenti: è la logica di tutte le rivoluzioni, che tali sono in quanto aboliscono il pensiero diverso precisamente per realizzare quell'*atipico* Eden terreno: ultimo esempio, la Rivoluzione sovietica che ha segnato gli eventi del XX secolo. Gli Gnostici pensavano che il Male fosse una *realtà* di questo mondo, di certo lo è il Potere e le sue leggi, alle quali neppure la rivoluzione può sfuggire: dunque è meglio evitare la tentazione della perfezione, eterno sogno delle marginalità che tali sono perché della realtà non sembrano avere esperienza. L'Autrice ritiene comunque che il fallimento non impedisca di poter esprimere in termini "islamici" un'utopia per il futuro, cioè "in chiave musulmana idee, concezioni e aspirazioni incontestabilmente moderne". Questa è certamente un'ipotesi aperta; e anche auspicabile, in tempi di terrorismo sunnita -salafita e qaidista- che teme il desiderio di modernità presente in parte del mondo islamico le cui "rivoluzioni", nate dalla stanchezza di vivere in società regolate da costumi dei secoli passati, sembrano naufragare nel ritorno alla stretta applicazione della Sharî'ah. Un'ipotesi aperta per chiunque non ritenga di aver già chiari i percorsi del futuro: ed è comunque una domanda che si pone alla crisi dell'Occidente.

Sulla complessità del mondo islamico, sulla linea di demarcazione tra il corso neo-ottomano della Turchia e l'Islam arabo, nonché sul ruolo della religione nella società e sul carattere "totalitario" del laicismo occidentale, è interessante l'articolo di C. Monge, *Petite histoire de la genèse de l'Islam Turc et de son rapport au politique*, R.H.R., 87,2, 2013. Monge sostiene che l'occidente secolarizzato, che non pensa se stesso nella categoria del religioso, si chiude tuttavia in essa nel confronto con l'Islam, i cui sviluppi sono pensati soltanto in tale prospettiva, ciò che non è corretto, perché le rivolte arabe (le "primavere") vanno viste nel quadro di un'evoluzione politico-sociale. Quanto sopra è certamente vero; tuttavia debbo osservare una caratteristica ripetitiva di queste rivolte, cioè che esse si capovolgono regolarmente nell'affermazione di un Islam sharaitico e ben poco incline al pluralismo. La "nostalgia del passato" -per usare categorie già introdotte nel precedente articolo- sembra una costante, una mitica panacea per i concreti problemi sociali la cui radice potrebbe annidarsi, come sostengo, nell'atopia di una possibile "perfezione" che non vuol vedere la realtà del mondo. La parte più interessante dell'articolo è tuttavia quella relativa agli sviluppi dell'Islam ottomano e turco, ovviamente cursoria per ciò che concerne origini e fondamento, che si sofferma tuttavia sul punto focale, la recente evoluzione neo-ottomana. Monge sostiene che l'Impero Ottomano "non è mai stato uno Stato islamico nel senso classico del termine" perché è riuscito a porre gli 'ulamâ' sotto il controllo e al servizio del potere politico, secondo l'eredità bizantina. Seguendo tale tradizione, la "laicità" turca espressa dal Kemalismo fu controllo dello Stato su un Islam nazionale, o meglio, "etno-nazionale, sunnita" centrato sulla "turchicità". A questa scelta si oppose e si oppone tuttavia in Turchia la tradizione delle Confraternite; in particolare Monge ricorda il caso degli 'Aleviti (15-25% della popolazione) che rivendicano la fine "di ogni discriminazione etnico-religiosa". Ricorda anche i rischi di intolleranza verso le minoranze religiose -in discontinuità rispetto alla politica del vecchio Impero Ottomano- che vengono dalla sovrapposizione di una stretta identità etnica e nazionale con l'identità musulmana. A proposito delle Confraternite, Monge esamina con prudente criticismo il ruolo dei Fethüllahci, una potente

associazione che fa riferimento a Fethullah Gül, peraltro alquanto “chiacchierata” per i rapporti di Gül con gli Stati Uniti, dove risiede ben protetto (abbondante letteratura sul web; interamente dedicato al tema *The Muslim World*, 95,3, 2005). Il peso di Gül e della sua confraternita insinuata nelle istituzioni e largamente presente nell’educazione, è apparso evidente nel recente scontro con la deriva islamista del governo Erdoğan, che, pure, lo stesso Gül aveva appoggiato nell’ascesa al potere. La Turchia attuale, secondo Monge, si trova stretta nella difficoltà di superare la democrazia autoritaria del Kemalismo, centrata sulla politicizzazione della religione dall’alto, senza ricadere nella re-islamizzazione della società denunciata dalle comunità religiose minoritarie, col risultato di dirigersi verso un ritorno neo-ottomano rivelato in particolare dalla politica estera che tenta di proporre il modello turco quale sbocco delle “primavere” arabe. Dietro il modello Erdoğan c’è dunque il pericolo di una deriva “nazionalista e populista”. Il modello turco lascia tuttavia intendere i limiti della concezione occidentale della laicità, sui quali si dovrebbe riflettere, cioè la pretesa di rinchiudere le convinzioni religiose nella sfera del privato: “il progetto di una società spiritualmente asettica che vanta il rispetto di convinzioni religiose ridotte al silenzio come vorrebbe imporla, nel dibattito europeo, un certo numero di laicisti intransigenti, è totalitario. Come potremmo trattare le colossali questioni politiche, etiche e sociali che abbiamo davanti, se si deve tacere sul fondo sul quale si articolano le nostre scelte?”. Monge è convinto, citando le parole del Protestante Marcel Bertrand, che non si possa, in nome della laicità, accusare d’intolleranza l’espressione di convinzioni etiche e spirituali. Se mi è concesso aggiungere un commento personale, vorrei dire che le conclusioni ripropongono il tema che ho più volte sollevato nel mio testo: la presenza necessaria di un fondamento sul quale articolare la ragione e l’adýnaton di una Ragione che pretende di fondarsi su se stessa.

La professione di fede in chiave autobiografica di Nasîroddîn Tûsî, *Sayr wa sulûk*, tradotta da Badakhchani con il titolo *Contemplation and Action*, London-N. York, Tauris, 1999 (“sayr” sta ad indicare un percorso, in questo caso spirituale, che perciò conduce ad un comportamento “sulûk”) è utile per confrontare quanto detto nel testo riguardo al suo pensiero (cfr. le pp. 234, 1173, 1190 e 1194-1195). Nasîroddîn Tûsî narra infatti dei propri dubbi religiosi e filosofici e del percorso spirituale attraverso il quale egli giunse ad abbracciare la fede nizârîta, ricalcando le conclusioni di Hasan-i Sabbâh (cfr. *supra*, p. 234). In questo percorso si può leggere la continuità di fondo che caratterizza il pensiero ismailita e la sua eredità, al di là delle varie accezioni dottrinali. Ad esempio, nei §§ 31-32 si possono trovare gli echi della iniziale dottrina fâtîmida (ma anche nusayrîta e drusa) relativa alla manifestazione terrena delle gerarchie spirituali, nonché degli antecedenti khattâbiti del *Kitâb al-haft wa 'l-azillat*; al § 34 si notano le convergenze con le gerarchie (che sono anche alchemiche) spirituali/terrene degli elementi (visti nella loro doppia valenza che giunge al pensiero islamico da Alessandro di Afrodisia: cfr. *supra*, p. 879) e la dottrina dei regni (minerale, vegetale, animale, umano) che costituisce un elemento portante nelle Epistole degli Ikhwân as-Safâ’. Il radicale neoplatonismo del suo pensiero si articola anche nella distinzione tra prima materia e materia formata (§ 40) in analogia con gli Ikhwân e con Avicenna. Sempre al § 32 si nota come la struttura ontologica del suo pensiero possa esser letta quale antecedente della metafisica dell’esistenza di Mollâ Sâdrâ (p. 1230). Quanto alla fondamentale dottrina shî’ita relativa alla presenza *necessaria* di un Imâm in ogni tempo, essa, oltre a dispiegarsi nella soluzione che le dette Hasan-i Sabbâh, mostra, al § 45, il ruolo fondamentale del Nizârismo come antecedente del pensiero del Bâb: lo stato del mondo è in continua trasformazione, perciò è necessaria una catena di “veritieri” (*muhiqq*) che ripropongano l’immutabile legge divina in forme sempre nuove. Si può dunque leggere, in questa plurisecolare continuità, la vitalità con la quale l’elaborazione shî’ita-ismailita ha saputo conservare l’originale impulso islamico fondato sulla ripetitività del ciclo profetico, alla luce di una sua interpretazione teosofico/neoplatonica.

Benché, nonostante il titolo, non sia direttamente centrato sugli argomenti del presente testo (la crisi dell’Occidente vi è essenzialmente esemplificata attraverso il tema dell’etica sessuale) trovo interessante citare l’articolo di J.M. Donegani, *Crise de l’occident, crise du Christianisme, crise de la différence*, Recherches de science religieuse, 101,3, 2013. A introduzione della sua disamina trovo opportuno citare letteralmente il lungo capoverso di p. 369, intitolato “La crisi dell’universale”, perché esso ne fa comprendere l’interesse anche per il presente testo. Scrive Donegani: “Il fatto che il mondo moderno si sia fondato sulla rottura dell’unità della fede e abbia valorizzato, a partire da questa situazione, il pluralismo dei valori e le scelte individuali, non pertanto ha cessato di porsi il problema dell’unità e dell’universalità. L’Occidente ha sviluppato una concezione dell’universale giustificando con l’eccellenza dei propri valori e rappresentazioni l’estensione di questi sino ai confini del mondo. E la crisi dell’universale che si manifesta ai nostri giorni, non è che l’altra faccia della crisi d’identità dell’Occidente. È in effetti al cuore stesso di questa identità che mirano le visioni del mondo in concorrenza, rifiutando la pretesa eccellenza della visione occidentale dell’uomo e della società, e criticando il carattere egemonico della sua pretesa universalità. L’unità del mondo è stata pensata in Occidente come legittima espansione di un modello che coniuga i valori cristiani e la loro traduzione secolarizzata nell’imperativo dei diritti umani, e la concezione liberale dell’ordine economico e giuridico. Ma i diritti dell’uomo sono contestati in quanto non sarebbero che il travestimento universalista di una visione particolare, occidentale, della natura umana. E la mondializzazione appare sempre più come una unificazione menzognera e ingiusta sotto la legge del mercato e della democrazia, concezione particolare occidentale dell’organizzazione sociale”. Questa diagnosi, che ritengo assolutamente lucida e condivisibile, è possibile perché Donegani, sin

dall'apertura dell'articolo, esamina in modo cursorio le principali opere che, a partire da Spengler, hanno parlato di una crisi dell'Occidente; curiosamente però ignorando Leo Strauss, le cui argomentazioni coincidono in buona sostanza con quelle presentate da Donegani stesso o da alcuni degli autori citati. Il punto centrale è costituito dalla non necessaria universalità, dalla non cogenza, del regime democratico/liberale che vige nelle società occidentali, e che è soltanto il punto d'arrivo della loro particolare storia e cultura; ho già notato, ad esempio, che l'Islam è idealmente, e in principio, sicuramente "democratico", ma non è affatto "liberale". I valori che sostengono le società occidentali, sono stati esportati nel mondo allorché il colonialismo stabilì l'egemonia, anche culturale, dell'Occidente; la fine dell'egemonia economica ha però fatto venir meno anche quella culturale, con il risultato, più volte denunciato nel presente testo, che "la destituzione dell'Occidente, lungi dal ridursi al disordine della sua economia, si connette al suo suicidio culturale"; c'è "crisi di valori" e "crisi d'identità". Questa è la tesi di Huntington citata a p. 352, che sollecita l'Occidente a rinunciare al proprio universalismo imperialista. La peculiarità dell'Occidente cristiano, allorché si pretende portatore di valori universali, si rivela niente più del risultato di una particolare storia e cultura, e non ha fondamento la pretesa delle democrazie liberali dell'Occidente di costituire un punto d'arrivo assoluto, non condizionato dalla storia. Qui Donegani solleva il problema della Legge (rivelata, tanto invocato da Strauss che non viene citato) come linea di demarcazione tra il Giudaismo (e, aggiungo, l'Islam) e l'evoluzione storica dell'Occidente cristiano. Il problema, sottolinea citando Balmory, è la divaricazione tra l'invocazione dei *diritti* e quella della *Legge*; problema che è stato sottolineato ab antiquo, come nota Donegani citando Platone. Donegani ricorda anche la critica alla figura dell'individuo nella modernità, la sua mancanza di fondamento e i rischi di fuga gnostica dalla società (p. 361), l'atopica speranza di un regno dei Cieli in terra (pp. 361-362 in n. 40) e, in generale, il carattere astratto della soddisfazione del desiderio individuale fuori del quadro della Legge, divina, rivelata o "del Padre", che egli esamina nel contesto lacaniano/freudiano. Per quanto riguarda la liberazione dal giogo della Legge, mi permetto tuttavia di notare che essa non è, semplicisticamente, il mito predicato da Gesù, come si può intendere dalla citata n. 40, sulla scorta di un documento prodotto da un gruppo di psicanalisti: la tensione alla "fine della Legge" è presente ovunque, dall'eterodossia giudaica a quella islamica. Donegani infatti non rileva la differenza radicale tra l'atopia delle marginalità e l'Utopia; tra la pretesa di un paradiso in terra e la felicità nel Regno dei Cieli. Egli non fa cenno al ruolo di contenimento dell'atopia che ebbe l'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma a partire dal II secolo, con la trasformazione in "eresie" delle letture libertarie del Messaggio (oggetto del presente testo); e al ruolo che ebbe l'Illuminismo con la secolarizzazione e con l'avvento di una "Ragione" autoreferenziale, nel condurre gli esiti della cultura cristiana dell'Occidente *fuori* dai vincoli di una Rivelazione. Noto qui anche, di sfuggita, che le paradossali possibili derive "liberali" del desiderio, individuate a p. 356 (legittimazione della pedofilia e infanticidio) hanno un'eco precisa in quelle immaginate, sempre per paradosso, dal mai citato Leo Strauss. Tralascio la parte del testo dedicata all'etica sessuale perché, pur costituendo un esempio pertinente nel contesto dell'articolo, non costituisce argomento d'interesse diretto nel contesto di quanto ho trattato; certamente l'etica sessuale costituisce tuttavia una materia scottante per quanto concerne il rifiuto dell'Occidente da parte della religiosità islamica. La sola cosa che mi accade di osservare al riguardo, è che il vincolo matrimoniale in Occidente non sembra valutato per ciò che le sue norme hanno significato sul piano economico e sociale; per le classi elevate da sempre, e per la piccola borghesia dalla fine del XVIII secolo. Torna viceversa pertinente la critica alla pretesa universalità della cultura occidentale, che Donegani segnala a p. 370 citando Wallerstein, il quale, anche a proposito del cosiddetto "diritto di ingerenza" (eterna croce del Consiglio di sicurezza dell'O.N.U. ad ogni crisi, ultime le cosiddette "primavere" arabe) "fonda la propria critica dei diritti umani sull'analisi della dominazione post-coloniale imposta dall'Occidente al terzo mondo. È tramite l'invocazione dei diritti dell'uomo che le potenze del Nord legittimano il dominio esercitato sugli altri popoli: il loro universalismo non è in realtà che un 'universalismo europeo'. Questa ideologia è così la maschera assunta dal dominio dinnanzi al principio concorrente della diversità culturale, l'affermazione tacita che certi popoli sono inferiori alla civiltà occidentale *intesa come traguardo dell'evoluzione sulla scala del Progresso*" (corsivo e maiuscolo miei). Vi è anche chi, come Badiou, considera i diritti umani "il supporto ideologico di una dominazione capitalista e parlamentare, e la maschera di una restaurazione dei privilegi. I diritti dell'uomo conducono a sradicare ogni differenza, a non concepire l'integrazione se non secondo il modello dell'individuo liberale, a installare l'ingiustizia e il trionfo del 'capital-parlamentarismo' e a giustificare con l'ipocrisia umanitaria la superiorità dei paesi occidentali su tutte le altre regioni del mondo". Francamente mi sembra trattarsi di una critica alquanto sopra le righe; e tuttavia ricordo di aver citato l'argomento dei diritti umani, visti dall'angolazione dell'Islam, a p. 830 del presente testo. La critica esasperatamente relativista (e dunque culturalmente ultraoccidentale!) di Badiou nulla può togliere al ruolo determinante dell'Utopia nella storia: se l'atopia dell'Assoluto in terra, il perseguimento del "Bene" senza aggettivi, è pratica quanto mai pericolosa; la più modesta ricerca del "meglio" resta comunque ragionevole, perché l'uomo è pur sempre un animale desiderante. Ma tra Ragione e ragionevolezza corre l'abisso dell'esperienza del mondo, della quale sono prive tanto la marginalità, quanto le intelligenze piccolo-borghesi.

Per avere idea dell'importanza del dettato religioso nelle odierne legislazioni dei paesi arabi, torna utile la lettura del libro di S.A. Aldeeb Abû-Sahlieh, *Religion et droit dans les pays arabes*, Passac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008. Abû Sahlieh espone l'argomento con molta dovizia d'informazione e con un

approccio storico: per ciascun ramo del diritto egli ricorda sempre le dottrine dei grandi esponenti del passato, per poi riferire un ventaglio di opinioni dei giurisperiti moderni, dai più conservatori ai più “liberali” ed esporre infine per sommi capi le legislazioni vigenti o proposte nei singoli paesi arabi. Sottolineo *arabi* perché l’indagine non si estende agli Stati *islamici* non arabi (e tuttavia, pur escludendo quindi la Turchia, include il non-arabo Iran). La considerazione generale che emerge affrontando i temi esposti, è la radicale differenza tra la concezione islamica e quella occidentale della società, ricordata più volte nel nostro testo, differenza che fa sì che l’Islam, di per sé sicuramente “democratico”, non sia affatto liberale come vorrebbe ostinarsi a pretendere l’ideologia occidentale che sorvola sulle differenze tra l’una e l’altra accezione, essendo di fatto, per la propria storia, un’ideologia democratico/liberale. La normativa religiosa che permea la cultura islamica e informa le legislazioni dei vari Stati arabi, ha infatti come obiettivo fondamentale la preservazione di una società compatta, nella quale ogni devianza è percepita come un pericolo. Per conseguenza, in essa non v’è spazio per il desiderio individuale né per il convenzionalismo: Dio in Persona detta le leggi che debbono regolare il consorzio umano, ciò che rende l’uomo naturaliter *islamicus*. Le dette Dio in Persona perché da esse non si deve né si può derogare (a meno di non pregiudicare la convivenza sociale) fermo restando che, nelle fattispecie, la ragione umana deve sforzarsi di interpretarle correttamente con i mezzi a propria disposizione: di qui il ventaglio di pareri che informa la giurisprudenza e che rende l’Islam qualcosa di diverso dal monolito che appare alla disinformazione occidentale. Certamente però, nella cultura e nella religiosità islamica, quindi nelle sue legislazioni, non v’è posto per i cosiddetti “diritti” dell’uomo che discendono alla cultura occidentale dall’Illuminismo; non v’è posto perché quelli sono “diritti” di un “uomo” inteso come *individuo* con il suo individuale desiderio, una figura giuridica che nella cultura islamica cede il posto alle esigenze di una società che deve rimanere coesa e che non concepisce una propria disaggregazione nelle componenti individuali. Perciò la Rivelazione è Legge che regola la società in nome di un sapere che deborda quello umano, e chi crede nel Dio dell’Islam non può che obbedirle nei dettagli della vita quotidiana: contraddirla significa essere un infedele, pretendere una conoscenza superiore a quella divina. Perciò ogni norma legislativa può essere stabilita nei modi più diversi e contraddittori, ma sempre previa un’interpretazione razionalmente fondata sul dettato coranico. Dalla dettagliata trattazione di Abû Sahlîeh emerge tuttavia a questo proposito un punto fondamentale che lascia comprendere un’altra ragione per la quale il diritto islamico appare così poco comprensibile e accettabile per una logica occidentale. Il punto è che la normativa, la cosiddetta *Sharî‘ah* (che etimologicamente, più che una legge positiva, dovrebbe rappresentare una “retta via” da seguire nella vita, dunque un indirizzo etico) non viene dal solo Corano, ma anche dalla *Sunnah*, quindi dai cosiddetti *ahâdîth*, in particolare da quelli “*qudsî*” (l’argomento è stato trattato ampiamente nel nostro testo). Ne consegue, considerando il processo di formazione del corpus delle tradizioni del quale s’è ampiamente discusso, che la riflessione dei giurisperiti si trova ad attorcersi ancora sulle normative (umane!) di una società dell’VIII-X secolo; ha difficoltà quindi a trovare quelle vie innovative che le potrebbero essere consentite da una riflessione ruotante attorno al solo Testo Sacro, che offre al riguardo uno spettro interpretativo più ampio. Lo si nota nel vedere, dal testo di Abû Sahlîeh, quanto più aperte siano le opinioni giuridiche degli esperti che intendono riflettere e argomentare a partire dal solo Corano, ignorando il dubitoso fondamento della *Sunnah*. Venendo ora all’individuazione di alcuni passaggi del testo di Abû Sahlîeh (estremamente analitico, al quale non si può quindi che rinviare) si può riflettere sulla severità delle normative in materia di comportamento sessuale. Tali normative possono apparire estranee alla cultura occidentale, ma non sono senza ragione. L’importanza della sessualità, e quindi della sua regolamentazione, nell’ordine sociale tradizionale, può essere difficilmente sottovalutata, ed è significativo che l’Islam condanni tanto le pratiche “libertine” (o liberali, o libertarie, le si chiami come si vuole) quanto quelle ascetiche; e che ponga a fondamento di ogni rapporto il vincolo matrimoniale, peraltro molto elastico, come scelta auspicata. Si ricorderà per analogia lo studio della Patlagean citato alle pp. 105-106 del nostro testo, sui problemi posti allo Stato bizantino dal vagabondaggio dei Messaliani e dalle loro pratiche: la regolamentazione della vita sessuale nella normativa sociale/statale della famiglia, è fondamentale per il controllo della coesione sociale. Sul piano storico si può poi notare come la normativa islamica non sia, su questo tema come su quello dei divieti alimentari, una peculiare invenzione, perché essa si ricollega ad antecedenti veterotestamentari che il Giudaismo aveva iniziato a superare già ai tempi del Profeta: anche se non manca ancor oggi, anzi, va rafforzandosi, un fondamentalismo giudaico non troppo dissimile, concettualmente, da quello islamico. Su questo e analoghi argomenti, il testo di Abû Sahlîeh, pur nella sua esposizione “neutra”, non manca di far notare le cautele di giudizio dei giurisperiti d’esperienza, e le troppo sbrigative interpretazioni legali dei moderni (sottolineo *moderni*, perché il fenomeno appartiene alla modernità islamica) fondamentalisti di facile conio, con il loro compulsivo ricorso al *takfir*. Abû Sahlîeh poi, con qualche citazione aneddotica, non manca di far balenare ciò che ognuno sa o dovrebbe sapere: il comportamento *reale* dei Musulmani non è mai stato omogeneo alle severe normative *sharaitiche*. I vizi e i vizietti vi sono comunemente praticati, e la religiosità popolare (come il contestato culto dei Santi e forme striscianti di sincretismo) ampiamente diffusa. Altro elemento di riflessione che emerge dal testo, e che conferma quanto notavo in apertura, è che i crimini veramente gravi per la normativa sono (e sono sempre stati) soprattutto tre: l’adulterio, il furto e l’apostasia, cioè le tre devianze che più di ogni altra hanno l’aggravante di costituire un fattore negativo ai fini della compattezza sociale. L’apostata in particolare, è avvertito come nemico dei genitori e della comunità (p. 168). C’è di più: l’ossessione per la compattezza sociale ha portato al recupero della antiche *fatâwâ* di Ibn Taymiyya, da parte di un fondamentalismo che prende di mira, e concretamente perseguita,

Nusayriti (‘Alawiti) Drusi, Ismâ‘îliti e Bahâ‘î (sulla situazione di Yezîdi e di ‘Aleviti/Bektâshî ho fatto cenno altrove). L’ultima parte del testo, dedicata alle normative in materia economico/commerciale, è interessante per altro verso. Qui, dove la giurisprudenza deve confrontarsi sia con la dura realtà del potere economico, sia con le esigenze di funzionamento dell’economia e del commercio in generale, è affascinante osservare con quanta strenua abilità i giurisperiti aggroviglino i propri sforzi razionali per rendere compatibili le norme sharaitiche con una realtà molto più prosaica.

Un’attenzione particolare va riservata a *Islam* (Le religioni e il mondo moderno, a cura di G. Filoramo, vol. 3° a cura di R. Tottoli, Torino, Einaudi, 2009). Benché l’argomento generale del volume, che si avvale di 25 contributi cui si deve aggiungere il saggio introduttivo-riassuntivo di R. Tottoli, sia in generale estraneo all’impianto del presente testo dedicato essenzialmente all’origine e agli sviluppi storici della dottrina islamica, la più gran parte dei contributi offre riferimenti al presente che sono comunque significativi per quanto sono andato esponendo circa le vicende formative. La comprensione dell’attualità e dei suoi antefatti risalenti al periodo coloniale non può infatti prescindere dal loro fondamento, oltre ad essere utile per comprendere meglio il carattere per nulla monolitico della religiosità e della cultura islamica, quanto mai lontano dallo stereotipo che ne forniscono i media ad un pubblico occidentale per la più gran parte impreparato. Il carattere indiscutibilmente nuovo dell’esperienza moderna è costituito infatti dalla giustapposizione (di mescolamento non si può ancora parlare) di due culture che hanno vissuto storicamente un rapporto per lo più di confine, fatto di estraneità: ma anche di scambi tra le rispettive sfere di confine. Due fatti, che costituiscono l’oggetto di indagine di *Islam*, vennero a rompere questa situazione consolidata destabilizzando la percezione della propria e dell’altrui sfera: l’avvento del colonialismo occidentale in terra d’Islam nel corso del XIX secolo e della prima parte del XX; e la massiccia immigrazione islamica in occidente nella seconda parte del XX, ancora in pieno corso nel XXI. Va rilevato tuttavia che, per quanto riguarda questo secondo fenomeno, *Islam* sembra privilegiare, con la parola “occidente”, la prospettiva europea, lasciando desiderare una specifica indagine del fenomeno nel Nord America, dove è presente in forma massiccia e genera specifiche situazioni che andrebbero analizzate: certamente però, non nell’ottica improduttiva degli “scontri di civiltà”, e neppure in quella demenziale del politically correct, che rende un Occidente scristianizzato e relativista sempre pronto a cedere alle pressioni dell’ala più aggressiva del proprio islam interno -ultimo, al momento in cui scrivo, il caso dell’annunciatrice norvegese- testimoniando una drammatica rinuncia a una propria identità culturale. Senza identità culturale una civiltà non si “scontra”, semplicemente muore e lascia il posto ad altri, sicché non sembra peregrino il reiterato occuparsi di una “crisi dell’Occidente”. Per puri motivi cronologici (il testo è uscito nel 2009) manca invece l’analisi della cosiddetta “primavera arabe”. Ciò premesso, vorrei entrare nel dettaglio dei singoli contributi, molti dei quali significativi per gli scopi della nostra ricerca, anche perché questa scelta mi sembra una via più percorribile, ancorché parcellizzata, rispetto alla difficile impresa di riassumere in un’esposizione generale un complesso di argomenti che tendono necessariamente a sovrapporsi. Uno dei temi più diffusamente trattati nei vari articoli è quello della modernizzazione, che non può essere disgiunto dall’altro argomento generale, la globalizzazione. Entrambi sono trattati con lo sguardo attento di chi non soltanto deve smentire i luoghi comuni (siamo in presenza di un testo rivolto ai non specialisti) ma anche mostrarne il radicamento nella ideologia di Occidente, dunque *anche* nel retaggio della nostra cultura ottocentesca. È infatti luogo comune, eredità del post-illuminismo razionalista e storicista, ritenere che la modernità sia un fenomeno legato esclusivamente all’occidente, laddove l’Islam, in modo particolare nelle sue correnti a vario titolo salafite che si oppongono all’occidentalizzazione e brandiscono la Sharî‘ah, rappresenta un reazionario e “antistorico” tentativo di ritorno al passato. Nulla di più errato: quelle correnti sono il frutto di un ammodernamento della società islamica, messo in moto dal traumatico contatto con l’occidente iniziato nel XVIII-XIX secolo, e dalla constatazione dell’inadeguatezza dell’Islam tradizionale nel reggere il confronto. Se mi è concesso un inciso, ciò dovrebbe essere ben chiaro a quanti abbiano recepito la critica alla “modernità” nella sua accezione ideologica che percorre questo mio testo: “moderni” e progettisti di una storia lo siamo tutti in quanto viviamo, esperiamo e pensiamo in questo nostro tempo; laddove l’ideologia post-illuminista e post-hegeliana dell’Occidente considera “moderno” soltanto ciò che prosegue lungo un percorso tracciato in una immaginaria teleologia della storia e prelude a ulteriori “superamenti” nella medesima direzione. Ogni diversa ipotesi di futuro sarebbe quindi “antistorica”, attributo che viene inteso come una condanna senza appello all’improponibilità e al conseguente fallimento; l’attributo si configura perciò come un mero e supponente giudizio di valore, che può avere anche un senso nell’ambito di una lotta ideologica, ma che non ha alcun fondamento razionale e scientifico. La critica al concetto occidentale di modernità è per l’appunto l’argomento con il quale I. Weismann apre il suo contributo intitolato *L’islam e il concetto di modernità*, nel quale ricorda innanzitutto (p. 68 sgg.) come la “modernità” appartenga ormai al passato, perché ciò che è in dubbio è lo stesso fondamento della Ragione illuminista, con le sue verità “universali” e il mito del Progresso. Nota Weismann che una caratteristica della modernità fu lo svincolarsi dello Stato, dell’economia e della scienza, dalla sfera della religione; con il che, vorrei notare, iniziava quel fenomeno di erosione del mito di fondazione sul quale era stata costruita la civiltà occidentale. Fenomeno dunque puramente occidentale questa “modernità”, la cui introduzione nel mondo islamico apparve quindi come un’imposizione, un fenomeno di colonialismo culturale; e tuttavia essa vi fu presa a modello dalle élites, che pensarono di poter sostituire la religione con le ideologie del nazionalismo e del socialismo: secondo una logica occidentale il mondo islamico

tradizionale era visto come il regno dell'arretratezza e dell'ignoranza. B.M. Nafi, nel suo *Modernismo e riformismo islamici*, ricorda infatti che il modernismo islamico si esplicò in una concentrazione del potere nella mani dello Stato (p. 118), un evento nuovo per una società nella quale il potere non era mai stato concentrato (p. 126 sgg.). In questa evoluzione, gli stessi 'ulamâ', che avevano costituito fonti indipendenti di autorità, divennero parte delle istituzioni ufficiali, portando così la Sharī'ah nel cuore dello Stato (p. 129). Si delinea in tal modo quel fenomeno del quale ho più volte fatto cenno, in conseguenza del quale nel mondo islamico moderno non si verifica affatto quel che si crede volgarmente in occidente, cioè l'asservimento della politica alla religione, bensì l'esatto opposto. Nell'Islam tradizionale infatti, la Legge aveva sempre anteceduto lo Stato; con l'assunzione del moderno ruolo dello Stato i due poli si sono dunque invertiti, e questa inversione è anch'essa, in termini di pura constatazione temporale, non di ideologia occidentale, un portato della modernizzazione del mondo islamico. Quanto strumentale sia stato perciò l'uso della religione da parte della politica, lo si evince dal contributo di R. Brunner, *Sunniti e sciiti nell'islam moderno tra guerra civile e avvicinamento*, ove si nota (p. 436) questo fenomeno di crescente politicizzazione del dibattito religioso, la cui conseguenza molto logica e affatto paradossale è stata l'islamizzazione della politica. In particolare, riferendosi al mondo shī'ita, Brunner sottolinea quanto avevo già messo in evidenza *supra* (p. 1244) e cioè che la dottrina inaugurata da Khomeyni "costituisce un'eclatante rottura con la dottrina sciita" (p. 441) anche per il suo verticismo (cfr. *supra*, p. 1243) che non ha precedenti. Tant'è, ricorda Brunner a p. 442, che quella dottrina non fu approvata non soltanto fuori dall'Iran, perché anche in Iran non tutti riconobbero a Khomeyni il ruolo di *marja'-i taqlid* unico (come arrivò a quel grado religioso l'ho ricordato a p. 1244). Tra gli aspetti con i quali si è manifestata la modernità nel mondo islamico (con effetti che vedremo contraddittori) particolarmente rilevante è stata la critica al tradizionalismo dei dotti religiosi, gli 'ulamâ', nell'interpretare il Corano; un fenomeno reso particolarmente vistoso dal fatto che l'Islam non ha una "Chiesa" né un'autorità religiosa centrale, talché lo stesso concetto di ortodossia non ha altro fondamento se non quello dell'esistenza di un seguito significativo (si ricordino le "ortodossie plurime" citate nel presente testo). Questo è quanto mette in luce E. Moosa nel suo articolo intitolato *I modelli della tradizione: gli ulema e il concetto di normatività nell'islam contemporaneo*, a p. 522. La "modernità" fu dunque un tentativo di mettere da parte gli 'ulamâ', per i quali il Corano aveva un valore costitutivo per la Legge, per vedere nel testo sacro, da parte degli intellettuali modernisti, un puro riferimento indicativo dell'etica. Questi intellettuali leggevano infatti il Corano non già come modello atemporale (si ricordi il dogma vincente hanbalita del Corano "increated ed eterno") ma come testo prodotto in una società storicamente puntualizzata. Su questo punto è dunque interessante l'articolo di A. Saeed, *Tendenze fondamentali nella moderna esegesi coranica e idee emergenti per un approccio contestuale al Corano*, il quale sottolinea il ruolo fondamentale di Shāfi'ī nel trasformare il Corano da "parola di Dio" a "manuale di diritto" (p. 295). Questo ruolo di Shāfi'ī è stato illustrato in più luoghi nel nostro testo, e non ritengo perciò necessario tornarvi sopra. Nota tuttavia Saeed, la discutibilità di questa piega assunta dall'Islam, in quanto nel Corano gli aspetti normativi hanno un ruolo "sorprendentemente esiguo" (p. 296). [Ricordo al lettore che il Corano si suddivide in sure meccane e medinesi, e che le seconde, al di là del messaggio etico del Profeta, hanno anche un risvolto normativo dovuto alla necessità di organizzare la prima comunità]. Ora, questa trasformazione del Corano in manuale di diritto, è un fatto che gioca un ruolo decisivo nel fenomeno della modernità islamica. Nel suo articolo *Conflitti nell'islam della "periferia" asiatica e africana: dottrine, cultura e politica*, D. Reetz sottolinea il formarsi di tre correnti nell'Islam entrato in contatto con la modernità europea: accanto ai tradizionalisti, sostenitori della continuità dell'Islam tradizionale, si formarono due correnti modernizzanti: quella dei modernisti, "pronti a modificare l'interpretazione religiosa per adattarsi al progresso" (p. 480) e quella dei revivalisti, animati da "il desiderio e la pratica di rinnovare e purificare la fede" (p. 482). L'articolo di Reetz, dedicato alla "periferia" in tutti i sensi, non soltanto geografici, dell'Islam, fa cenno anche ai Bahā'ī e agli Alevī; ma mi sembra ora significativo interessarsi al revival islamico e alle sue varie espressioni. Si tratta del ben noto "Salafismo", termine generico che però ha specifiche accezioni, principali tra tutte il Wahhābismo e i Fratelli Musulmani, con tutte le loro diversità regionali. A questi movimenti è dedicato anche, ma non soltanto, il contributo di R. Schulze, *L'islam e il pensiero e le ideologie occidentali*. Nota Schulze che questo revivalismo è caratterizzato dal rifiuto delle forme di religiosità tradizionale (culto dei Santi, etc.) considerate empie e causa del declino dell'Islam (qui, noto, si vede bene l'influenza del Razionalismo occidentale del XIX secolo, importato con il colonialismo). Ad esso viene contrapposta una "destoricizzazione del canone religioso" (p. 172) che si rivolge alla Sunnah come fonte primaria di esegesi. L'Islam diveniva così una *normativa* etica, e la riforma si trasformava, da riforma dell'Islam, in una *riforma dei Musulmani* (p. 173). Le discussioni tra riformatori salafiti riportate da Schulze (pp. 171-179) sono tuttavia interessanti perché rivelano -su questo torneremo *infra*- una dialettica che, mentre non coglie o evita di affrontare le radici della crisi islamica, offre in compenso un'arma puramente ideologica, sulla cui facies tornerò *infra*, utile tuttavia a far presa *all'interno* del mondo islamico. Nota così Schulze il formarsi di un "Islam pubblico" iscritto nella società come istituzione normativa ma "completamente disgiunto dalle vecchie istituzioni religiose" (p. 181). La Sharī'ah divenne, da fondamento interpretativo, "prassi normativa a disposizione di chiunque" (p. 182). Per comprendere questa affermazione, è necessario ricordare quanto s'è detto più volte: nell'Islam non c'è una gerarchia che imponga interpretazioni univoche, per conseguenza questi movimenti hanno portato al formarsi di autorità autoreferenziali, caratterizzate da interpretazioni semplicistiche, e di norma letteraliste, del Corano e della Sunnah. L'Islam, come "ordine sociale normativo infuso nella sfera pubblica" (p.

191) è dunque una delle espressioni della *modernità* islamica. Un'ampia rassegna su questa modernità è offerta da C. Bori, *Il pensiero radicale islamico da Ibn 'Abd al-Wahhâb a Mawdûdî e Sayyid Qutb: tradizione o modernità?* La Bori sottolinea ad apertura (p. 69) che tradizionalismo, cioè imitazione del passato, e modernità, accomunati dal rifiuto dell'egemonia occidentale, sono soltanto apparentemente contraddittori. In effetti essi appaiono tali soltanto nell'ottica dell'ideologia occidentale, e comunque vorrei sottolineare, come ho fatto più volte, che quel "passato" è una pura invenzione, un mito dell'età dell'oro proiettabile in un passato ma anche in un futuro del tutto atipici, un po' come le Isole Felici che potevano essere nell'estremo occidente ma anche nell'estremo oriente, di certo fuori dall'ecumene. Venendo alle singole manifestazioni, la Bori si occupa in primo luogo di Ibn 'Abd al-Wahhâb, della cui predicazione nota tanto la banalità quanto l'aggressività (p. 73) (ma di questo s'è già fatto cenno nel presente testo) nonché la sua origine hanbalita, e il fatto che essa ebbe l'effetto di restituire visibilità a un grande del passato caduto nell'oblio, Ibn Taymiyya (p. 81). Nota a questo riguardo la Bori (p. 84, e la notazione mi sembra significativa): "il wahhâbismo ha un modo di argomentare che appartiene ancora all'islam medievale (l'islam del passato) tuttavia la semplificazione delle categorie religiose utili ad articolare una politica di 'inclusione ed esclusione' e la loro liberazione dalle anguste strettoie legalistiche che fino a quel momento le avevano caratterizzate, le ha rese fruibili, quindi utilizzabili anche all'interno del discorso pubblico". Questa è dunque la sua modernità, una religione che può essere utilizzata dalla politica, ad un prezzo, tuttavia: la rozza semplificazione di un messaggio profetico, la rinuncia alla sua polisemia, a ciò che ne fa qualcosa di molto diverso da una transeunte ideologia. L'ermeneutica fai-da-te sembra così caratterizzare molti leaders dell'Islam contemporaneo, con le loro fatâwâ. Il testo prosegue con un'analisi storica e ideologica degli altri movimenti dell'Islam moderno, in particolare la Salafiyya e i Fratelli Musulmani, da Hasan al-Bannâ a Sayyid Qutb (per il quale cfr. anche *supra*, pp. 831-832). A margine di questa esposizione - alla quale si può rinviare il lettore perché qui occuperebbe un significativo ulteriore spazio - mi sembra tuttavia si possano avanzare alcune considerazioni di carattere generale sui contenuti ideologici delle dottrine messe in campo. Vi si nota (pp. 100-101) una proposta di ferrea supervisione centralizzata dell'educazione e dei costumi, ispirata al più rigido puritanesimo coranico (v'è una certa affinità tra il modernismo islamico e il puritanesimo protestante) e con ciò una dominante attenzione ai temi sociali. "Essa si manifesta" scrive la Bori a p. 101 "attraverso una ferma volontà di controllo della vita sociale e dei modi di espressione culturale e di intrattenimento popolare perché proprio questi modi danno visibilità all'infiltrazione di modelli occidentalizzanti nel tessuto sociale, urbano soprattutto". Si vuole la modernità rifiutandone però gli aspetti che contrastano con la morale e l'etica della religione islamica (p. 110). La modernità "si può affrontare solo riappropriandosi della propria specificità linguistica, religiosa ed etica" (p. 89). "La radio deve essere usata a scopi educativi in senso patriottico e morale" (p. 100). Secondo Qutb, l'Islam è un sistema socio-economico completo e indipendente da qualunque altra ideologia (p. 104): ricordo che questo in campo shî'ita lo pensava anche Sharî'atî, è un tratto comune della modernità islamica. È singolare osservare la convergenza di tutto ciò con le motivazioni ideologiche che caratterizzarono il Fascismo italiano, pretesa costruita sulle parole, non sull'analisi della realtà ma di notevole efficacia ideologica per le masse, di appropriarsi a titolo proprio, entro una propria pretesa originalità, di una *modernità della quale non si comprendono le radici*. È una posizione tipica di intelligentie piccolo-borghesi di paesi messi in crisi dall'irrompere della modernità: anche Hasan al-Bannâ era un maestro elementare. È una forma di reazione identitaria destinata a far breccia, un fenomeno di reazione che citeremo *infra*. Un aspetto che tuttavia va rimarcato in queste ideologie, perché mostra un'interessante comprensione dell'Islam delle origini, è che la predicazione del Profeta viene intesa nella sua valenza sovversiva, tema che ho trattato nel capitolo sulle origini dell'Islam, sul Giudeocristianesimo e sul ventaglio delle possibili interpretazioni del messaggio testamentario che furono tenute al margine dall'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma. Interessanti osservazioni sulla natura di queste ideologie vengono anche dall'articolo di C. Mayeur-Jaouen, *Le forme del carisma nell'islam contemporaneo: fra tradizione e innovazione*, dedicato principalmente al moderno fenomeno degli shuhadâ' che incarnano, a sua non infondata opinione, una nuova forma di paradigma nihilista (p. 375). C'è, ella nota, una "inflazione di santi, di eroi e di martiri" (p. 377) che denuncia una strumentalizzazione della religione da parte della politica (ivi); tanto più che il culto e l'iconografia di questi "martiri", o, in genere, dei leaders, attingono all'iconografia del Santo e del Profeta (pp. 378-379). L'osservazione più interessante, a proposito di quanto detto sopra circa il paragone con la "modernità" fascista, si trova a p. 382 a proposito del "leader che si supponeva incarnare le aspirazioni di tutto un popolo" la cui figura fu "fortemente ispirata ai modelli fascisti" nell'intervallo tra le due guerre. Ho già ricordato a suo tempo e al riguardo, la propensione dei paesi islamici verso l'ideologia fascista, seguita, dopo la seconda Guerra Mondiale, da quella verso l'ideologia comunista. Siamo nell'ambito del più generale atteggiamento anti-occidentale come reazione alla colonizzazione culturale dell'Occidente, da parte di popolazioni e culture che ne erano, a vario titolo, a margine. "I martiri degli attentati suicidi" scrive la Mayeur-Jaouen a p. 391 "sono il frutto della modernità, dello sradicamento e della modernizzazione". Essi quindi non sono, aggiunge, il frutto "di una tradizione millenarista propria dell'Islam" (ivi). Questa tradizione è tuttavia ben evidente nel permanere odierno, nell'Islam, della letteratura apocalittica, circa la quale ho ampiamente citato in più luoghi l'analisi di D. Cook, che qui torna con il contributo *Apocalittica ed escatologia nell'islam contemporaneo*. Avendo già trattato l'Autore e l'argomento, trovo superfluo tornarvi sopra, se non per segnalare che l'articolo fa riferimento a una letteratura che sta conoscendo vasta diffusione; essa riflette "la paura della modernità e del liberalismo politico"

e “la paranoia sull’avvenire antireligioso di una società basata unicamente sulla scienza e sulla tecnologia” (p. 322). Cook è particolarmente duro nel suo giudizio sullo stato di salute dell’Islam; tuttavia due argomenti meriteranno di essere evocati ancora *infra*, quello del liberalismo e quello della religione. Quanto alla paranoia, mi sembra trattarsi di un fenomeno diffuso anche altrove; e tuttavia gli esiti delle recenti “primavere” arabe non sembrano tali da generare ottimismo. A mio modesto avviso si tratta in ogni caso della paura, occidentale ma anche islamica, di pensare l’impensabile (tanto per ricordare un fenomeno citato da Arkoun); di certo, per inquadrare in modo meno ideologico l’Islam oggi, è necessario tentar di comprendere come e perché si è determinato il fenomeno preoccupante del fondamentalismo, e il suo reale peso all’interno del variegato mondo musulmano. Abbiamo già fatto comunque due considerazioni significative: il fondamentalismo è un fenomeno connesso alla modernità e non rappresenta che uno dei possibili esiti dell’Islam, tanto che esso viene a confliggere con il mainstream della tradizione. Su questo percorso d’indagine può offrire ausilio l’articolo di B. De Poli, *Islam e secolarizzazione*, peraltro non privo di qualche indulgenza, forse originata in una qualche forma di anti-occidentalismo. Appare infatti singolare attribuire (soltanto) alla “pressione imperialista” contro l’Impero Ottomano l’appoggio all’indipendenza della Grecia nel XIX secolo (p. 226). Inoltre sembra un po’ riduttivo il ruolo attribuito alla Sharī‘ah nei sistemi giuridici islamici, come se il suo decisivo ruolo nel diritto di famiglia (p. 235) non fosse uno degli argomenti principali sui quali si appunta, con una qualche ragione, il giudizio negativo dell’occidente. Nel complesso sembra inoltre prender corpo un certo understatement nel parlare del peso sharaitico sulla normativa legale, per la quale è forse meglio rifarsi ad Aldeeb Abū-Sahlieh. A parte ciò, l’articolo è utile perché mette in rilievo la discontinuità tra il moderno Islam radicale e l’Islam tradizionale; richiamando l’analisi di O. Roy si sottolinea che i rappresentanti dei nuovi partiti religiosi o di ispirazione religiosa, non formulano le proprie dottrine partendo dalla cultura religiosa tradizionale, ma dalla cultura politica contemporanea nella quale iniettano valori islamici (o rivendicati come tali) che permettono di mobilitare le masse. Essi “non propongono il trasferimento di valori religiosi nella politica, ma la politicizzazione e la reificazione dell’Islam, che, da religione, si trasforma in ideologia” (pp. 242-243). Qui si innesta dunque il motivo sociale che vede i ceti medi e medio-bassi frustrati, cercare nei valori religiosi uno strumento di riscatto, come accadde in Iran (p. 243). Se mi è concesso un inciso, nel caso iraniano un peso determinante lo ebbe comunque la politica occidentale, non soltanto asservita alle famigerate “sette sorelle”, ma in ciò anche particolarmente miope e stupida: penso al caso Mossadeq. L’islamizzazione ideologica ha costituito dunque un processo di secolarizzazione (ivi) come avevamo già notato commentando le paradossali evoluzioni della Shī‘ah con Khomeyni. Il risultato fu che il dominio dell’islamismo, lungi dal provocare un ritorno religioso, si è risolto nella coercizione verso pratiche patriarcali “retrive” imposte attraverso il ritorno “rigido ed estensivo” alla Sharī‘ah (pp. 243-244). Resta tuttavia da chiedersi se la rigidità della Sharī‘ah non debba qualcosa all’opera di Shāfi‘ī e all’invenzione della Sunnah del Profeta (e dei Compagni) che, pure, con l’Islam tradizionale hanno qualcosa a che vedere. La De Poli cita comunque l’imposizione del velo e la discriminazione “dei generi” (più esplicitamente: delle *donne*) tra le pratiche patriarcali trasformate in norme religiose: argomenti che avrebbero meritato una trattazione a sé e comunque nell’ambito di un discorso relativo al formarsi della Sharī‘ah attorno a due controvertibili concetti-chiave, il Corano “increated ed eterno” e la reale origine storica degli ahādīth che formano la Sunnah del Profeta (in primis quelli “qudsī”) e dei Compagni. Conclude comunque la De Poli (p. 245) che le correnti islamiste trovarono il proprio humus nella destabilizzazione provocata dal processo di globalizzazione. In questo senso è interessante quanto espone M. Boivin nel suo *Religione popolare e islamizzazione nel mondo musulmano contemporaneo*, nel quale si ricostruiscono le pratiche dell’Islam popolare tradizionale, vale a dire di una religione osservata non nel suo impianto dottrinale, ma nelle sue concrete manifestazioni quotidiane, la religione “vernacolare” della quale s’è detto più volte. Una constatazione interessante riguarda una certa rilassatezza e gioiosità dei costumi che precedette le recenti riforme islamiche, e la fondata individuazione, nel rigorismo puritano degli occupanti e nel Razionalismo occidentale, delle origini del movimento di riforma che, denunciando la decadenza e la corruzione dell’Islam, impose la (ideologizzata) “purezza” salafita (p. 475). Un’analisi attenta della modernità islamica è offerta in particolare da A. Ventura, *Il mondo islamico contemporaneo e la costruzione di una nuova identità*. Ventura esordisce con una affermazione che ritengo fondamentale nei confronti di tanta chiacchiera che annebbia il panorama ideologico occidentale: per capire la realtà dell’Islam è necessario partire “dai principi fondamentali dell’Islam così come si è concretizzato nella storia” (p. 275). Ventura esamina poi come, in mancanza di un’istituzione gerarchica, la “ortodossia” islamica sia stata fondata a suo tempo sul consenso; ma il consenso, nota a p. 277 è un elemento di forte conservazione che porta a una sostanziale “moderazione” sunnita. A conferma di ciò v’è che, come ricorda Ventura “nessun credente può affermare la miscredenza di un suo confratello” (ivi): affermazione aurea ma che non sembra aver trovato molta attenzione, a mio avviso, nella storia dell’Islam. L’Islam odierno ha tuttavia radici che non possono essere se non nel nuovo rapporto che s’instaurò con l’occidente, dapprima con il colonialismo, poi con l’emigrazione. Molti degli elementi, anche esteriori, della reislamizzazione (o neo-islamizzazione) come il velo e la barba sono il frutto di una ricerca identitaria del tutto attuale, ma non facevano parte dell’Islam tradizionale (p. 278) se non come atteggiamenti stigmatizzati in quanto esibizione della differenza, comportamenti non apprezzati da una religione del consenso che non amava la disomogeneità. Quanto alla distinzione tra un Islam “colto” e un Islam popolare, essa è nata con l’influsso dell’orientalistica (p. 280; mi sembra però che già Ibn Taymiyya avesse idee molto decise nei confronti della religiosità popolare: non per

nulla il polemico dotto hanbalita è di nuovo in grande spolvero). Interessanti in generale, e meritevoli di attenzione, sono poi alcune puntualizzazioni di Ventura che elenco qui di seguito. Innanzitutto la pretesa (wahhâbita all'origine) di vietare il culto del Profeta come attentato al monoteismo, significa abiurare "uno dei tratti più caratteristici della propria (*scil.*: dei Musulmani) sensibilità religiosità" (p. 281). Poi l'accostamento del rigorismo wahhâbita a quello del Protestantesimo (p. 283) anche per il "libero esame" delle Scritture che vi fu proclamato, in dispregio "di ogni disciplina esegetica tradizionalmente costituita". Ventura ricorda nella stessa pagina come il rigorismo, dai Khâridjiti a Ibn Taymiyya, abbia sempre costituito una corrente marginale nel mondo islamico. "L'anomalia wahhâbita" (p. 285) ha comunque "rappresentato il punto di svolta nella storia islamica moderna" anche se il Wahhâbismo, rigorista all'interno, è quietista in politica (è il caso dell'Arabia Saudita) mentre il ben più noto (al grande pubblico) jihâdismo è rivoluzionario e propugna la guerra all'occidente (p. 287). Nota ancora Ventura (pp. 288-289) che l'islamismo radicale si oppone all'occidente "con le stesse armi concettuali che l'Occidente gli ha fornito", mentre i modernisti si ispirano ai principi filosofici e scientifici occidentali, nel loro tentativo di rielaborazione dell'Islam, epperò restano lontani "dai bisogni reali delle masse islamiche". L'unica alternativa nella quale si perpetua l'Islam tradizionale è il Sufismo, un tema assente dalla riflessione occidentale che non ne coglie l'importanza, precisamente perché il pensiero occidentale insiste a guardare il mondo soltanto attraverso le proprie lenti ideologiche. Apro perciò una parentesi sul contributo di S. Pagani, *Sufismo, neo-sufismo e confraternite musulmane: il confronto con il mondo moderno*. Se mi è consentito ridurre a poche righe e ai punti salienti un articolo denso di informazione e discussione, mi limito a porre in luce quei temi che trovano riscontro in quanto abbiamo affrontato nel nostro testo. Innanzitutto la libertà nei confronti di un'ermeneutica letteralista della Legge, che si esplicita nel distacco dalle quattro (o cinque) scuole giuridiche, e una libera ricerca, quale si addice a una prassi mistica che pone in primo piano il "sapere" del "cuore". L'interpretazione mistica del Libro apre ad una infinità di significati ed è "all'origine di una rivelazione ininterrotta" (p. 45). Nota la Pagani, riferendosi al pensiero di Mahmûd Muhammad Tahâ, giustiziato nel 1985 per le sue idee, che la concezione di un continuo rinnovamento della Rivelazione nel tempo seguendo l'evoluzione dell'uomo e della società "per le sue radici storiche *non è meno autenticamente islamica* (corsivo mio) di quelle dei movimenti a tendenza fondamentalista". Ora, nulla più di questa affermazione può trovare consenso, e coincide con tutto ciò che ho tentato di mettere in luce parlando di Shaykhismo, Bâbismo e Ismailismo nizârîta, e un po' anche del ruolo che avrebbe potuto avere il "God's Caliph" se non fosse stato ridimensionato a semplice amîr al-mu'minîn dal montante partito popolare degli 'ulamâ'. Questo è bene ricordarlo sempre, perché non si deve ritenere che l'unico sviluppo "ortodosso" e conseguenziale delle premesse profetiche sia stato il Sunnismo, men che mai il Wahhâbismo, il Salafismo e i fondamentalismi di ogni sorta. Questi ultimi sono sviluppi moderni stimolati dal contatto con l'occidente, e, nonostante il triste spazio che occupano nelle cronache, minoritari; non per questo, però, meno pericolosi. Torno quindi all'articolo di Ventura per segnalarne le conclusioni; interessante tra tutte la sottolineatura del distacco esistente tra la massa dei fedeli e l'Islam estremista, i cui attivisti "si sono allontanati ancora da ogni forma conosciuta di Islam" (p. 291) con la loro guerra totale all'occidente. Quanto però ai pensatori "illuminati", anche loro hanno perso il contatto con la propria civiltà, l'Islam tradizionale infatti "ha rifiutato di imboccare la strada dell'umanesimo o dell'illuminismo, non per un accidente di percorso, ma perché questi modelli non si confacevano ai principi ritenuti essenziali dalla mentalità musulmana" (p. 292). Un Islam liberale sarebbe nient'altro che una replica dell'Occidente. Se posso esprimere un'opinione, questo mi sembra un punto fermo sul quale tornerò in chiusura. Segnala inoltre Ventura (e questo ci è noto anche dalle cronache) che "gli esiti più devastanti del neofondamentalismo e del *jihâd* globale sono anch'essi frutto di identità ricomposte *in Occidente* (corsivo mio) sotto la spinta di tortuosi percorsi di acculturazione" (p. 293); e che "la gravità del confronto tra mondo islamico e mondo occidentale nella società globalizzata, ha dimostrato di poter innescare processi di portata devastante" (ivi). Al contrario, l'Islam tradizionale è più accomodante e pragmatico "ma anche non disponibile a farsi assimilare abiurando la propria identità" (ivi). Entriamo qui in un ulteriore argomento di riflessione che apro con l'articolo di P. Branca, *Temi e questioni degli intellettuali arabi e musulmani nel XX secolo*, dal quale traggio alcune affermazioni che trovo pertinenti a quanto discusso nel nostro testo. Nota infatti Branca (p. 205) che quando il contatto con l'occidente portò la riflessione sulla necessità di svincolarsi "dagli aspetti statici del pensiero religioso" nel mondo islamico ci si rese conto che in tal modo sarebbero andati perduti "gli elementi di continuità necessari alla conservazione della propria identità". Mi permetto di notare sommessamente che qui si chiama in causa il ruolo del cosiddetto "mito di fondazione" (che può essere anche una Rivelazione, per ciò che essa significa *socialmente*) la cui obliterazione porta alla disgregazione della società e della cultura che su quel mito si sono conformate; si tratta di una perdita d'identità, in presenza della quale nessuna società può conservarsi, ed è questo il tema che, da Strauss in poi, stiamo discutendo per quanto riguarda l'occidente. Ora, nella cultura islamica la religione non può essere tenuta separata dalla politica, non può essere "opinione" privata; e mi permetto di notare che nessuna "religione" (intesa nell'ambito testamentario) può esserlo, e che in ciò l'Islam rappresenta una comprensione coerente di quel Messaggio: non l'unica possibile, certamente, ma una tra quelle *possibili*. Una Rivelazione fonda una società; ma se mi è consentita una riflessione sulla storia successiva di una specifica società, cioè dell'Islam, mi domando che cosa possa accomunare *concettualmente* una Rivelazione con una Tradizione. Poiché la prima viene *dall'Altrove* e la seconda è *tutta immanente* (si forma nella storia), se la seconda fosse in accordo con la prima, questa non sarebbe necessaria o diverrebbe, coincidendo con

l'immanente, *tutta razionale*: ciò che *non può essere*, per definizione. Nella vicenda formativa del diritto sharaitico c'è qualcosa di troppo umano, per non pensarlo transeunte. Il problema resta sempre il medesimo: si è sacralizzata la storica e umana realtà di antichi costumi, *il testo non è stato contestualizzato*, lo si è voluto "increated ed eterno". Mi domando, anche se ciò può apparire fuori contesto: quanto ha pesato, nella storia e quindi nell'evoluzione dottrinale dell'Islam, il bisogno di *certezze*, l'incapacità di vivere nella *problematicità* che caratterizza il pensiero semplicistico della *marginalità* di ogni tempo, di ogni luogo e di ogni coloritura sociale? È forse un caso che le masse islamiche e i loro leaders abbiano avuto in passato propensioni fasciste o comuniste? Anche questa è una "coerenza" con le origini *sociali* avvenute nella marginalità espulsa dalla formazione di due ortodossie. Un cenno di qualche interesse al ruolo della religione nei rapporti tra Islam e Occidente, lo troviamo nelle righe conclusive dell'articolo di S. Taji-Farouki, *Islam e altre religioni nel conflitto globale*, peraltro tutto dedicato al conflitto arabo-israeliano e ai rapporti tra l'antisemitismo occidentale e islamico. Nota la Taji-Farouki che il problema della secolarizzazione ha portato a delle convergenze tra Islam e Cristianesimo, mentre la modernità occidentale, antireligiosa, è ostile all'Islam in quanto assunto a paradigma di società ostinatamente religiosa (cfr. p. 427). Credo di aver sfiorato questo argomento nel testo, e non per nulla ho ricordato sia la repulsa dei Musulmani nel contatto con un mondo che ha destituito di valore la religione, sia il fatto che, tutto sommato, l'unico dialogo che mostra di avere qualche possibilità di risultato nel confronto con l'Islam, sembra essere quello condotto dalla Chiesa di Roma. Due diverse ma non antitetiche prospettive sull'incontro/scontro tra Occidente e Islam si aprono quindi con i contributi di Moussalli e di Meulemann. Moussalli, nel suo *L'islam fondamentalista: ultimi trent'anni di evoluzione del pensiero e prospettive verso il XXI secolo*, ritiene che le azioni dei fondamentalismi avranno effetti di lunga durata sulle "fasi socioeconomiche e politiche mondiali" (p. 545) e che l'Islam, presentato come "visione alternativa alla modernità occidentale" (p. 547) costituisca una critica a quest'ultima e rientri "in una più ampia ricerca di autenticità culturale" (p. 548) che ha messo in discussione le teorie "della natura laica della modernizzazione e della modernità" (p. 549). Di certo, le categorie da lui individuate nell'ideologia islamista che invocano "l'autenticità" e condannano il "materialismo" mi ricordano motivi che furono della destra fascista europea: slogan di intellettuali piccolo-borghesi che cavalcano crisi delle quali sfugge il fondamento. L'Occidente si trova perciò a comprendere l'islamismo come "il nemico numero uno" che ha sostituito il Comunismo (p. 550); il che è certamente vero, ma ricordo che prima del Comunismo il nemico fu il Nazismo e il Fascismo, manifestazioni di anti-occidentalismo nate dalle pulsioni di una marginalità ideologizzata. Sotto qualunque latitudine, sono le paranoie nate dall'incapacità di comprendere ciò che *realmente* accade nel mondo, quali sono le sfide e come le società possano affrontarle. Non c'è dubbio infatti che, come afferma Moussalli, "le persone riaffermano la propria identità se questa è minacciata" (p. 552) e che l'attuale globalizzazione conduce "alla perdita delle radici" (ivi) con conseguente eliminazione di "vecchi stili di vita" (ivi). Piaccia o meno, non c'è dubbio infatti che i processi di globalizzazione producano reazioni per gli scompensi sociali che ne derivano, e che queste reazioni vadano comprese nel loro concreto fondamento, cosa impossibile se ci si attesta a guardare il mondo con le sole lenti dell'ideologia occidentale che immagina l'Occidente come traguardo e modello per la storia del pianeta, e usa la propria forza economica (sinché le basterà!) per convincere il mondo ad adeguarsi. Credo che i primi scricchiolii inizino a sentirsi anche *dentro* l'Occidente: la globalizzazione conduce infatti al dominio del più forte (p. 555) e non soltanto nel contesto internazionale, dove l'Asia non sta a guardare: ciò accade anche all'interno dei singoli paesi occidentali, dove non si arresta un processo di dicotomizzazione delle singole società nazionali. Moussalli vede perciò configurarsi una contesa globale su differenti concezioni del mondo e della società (pp. 558-559) che fa tuttavia dell'Islam e dell'Occidente due culture "che non possono più essere considerate entità indipendenti" (p. 558). Tutto ciò coincide con molte interpretazioni avanzate nel presente testo; tutta la mia *Storia di un altro Occidente* non è che un tentativo di portare alla luce questi sottili e nascosti legami, che risalgono ben a monte della situazione attuale. Se "l'Occidente" è una realtà non certamente noumenica, ma puramente *ideologica e storica* (come tale soggetta a *génésis e phthorá*) "l'Oriente" non è che un'invenzione dell'orientalistica materializzata per il gran pubblico nel bric-à-brac dell'esotismo. Che poi l'Islam, come sostiene Moussalli, possa essere "una rivoluzione volta a liberare il mondo dal dominio umano" (p. 563) resta opinione sua; anche perché le Rivoluzioni hanno di norma come esito le dittature; infatti, come afferma lo stesso Moussalli (p. 580) il futuro della coesistenza non sembra roseo. È anche certo però che una lotta politico-religiosa tra due opposte modernità, mostra che modernizzazione e secolarizzazione non si implicano necessariamente l'un l'altra (p. 581): questo fu un processo peculiare all'Occidente. Dal canto suo, la Meulemann parte precisamente da qui nel suo *Islam e globalizzazione*, parte cioè dalla convinzione occidentale secondo la quale tutte le società e tutti gli Stati sono destinati ad intraprendere un percorso che conduce al modello di vita occidentale (pp. 688-689): ma la modernizzazione è un processo che provoca reazioni, e quali, a loro volta, fanno anch'esse parte del medesimo fenomeno. In altre parole, la modernizzazione del mondo islamico può anche essere conformata dal rifiuto della modernizzazione occidentale: *occidentale in generale*, perché tanto il Liberalismo quanto il Marxismo hanno in comune il mito illuminista e storicista del Progresso. Non è affatto certo, perciò che la modernizzazione debba passare per l'accantonamento della religione: quanto sia importante la religione lo si è visto infatti nelle recenti guerre balcaniche (p. 691). In questi paesi l'aumento della mobilità sociale causato dalla modernizzazione, ha accresciuto, non ridotto il peso dell'appartenenza etnico-religiosa (ivi). La globalizzazione non è un processo che, da un centro fisso "estende gradualmente la propria influenza a modello di vita al resto del mondo" (ivi).

D'altronde anche l'Islam è stato un modello globalizzante, e i processi di unificazione transnazionale non sono affatto un fenomeno nuovo (p. 692). Per quanto concerne la religione, anche se essa non è stata la causa dell'insorgere dei movimenti di identità nazionale nell'ultimo dopoguerra, ha fornito loro pur sempre le motivazioni ideologiche e il supporto organizzativo (p. 695). Così, a conclusione, la Meulemann sostiene che il fenomeno islamista è figlio della globalizzazione (una tesi sostenuta da tutti gli Autori) ma che la Salafiyya ha attecchito, in occidente, sulle seconde e terze generazioni degli immigrati, e che la Dichiarazione dei diritti umani dell'Islam, adottata dai Ministri degli Esteri di 45 Stati, membri dell'Organizzazione della Conferenza Islamica, non è che una risposta a quella delle Nazioni Unite del 1948, è perciò un fenomeno di controglobalizzazione (pp. 696-697). Alla stessa stregua deve considerarsi la diffusione del velo (cfr. *supra*, p. 1306) *in aumento rispetto al passato* (p. 698). Chiudo questa rassegna con il contributo di S. Allievi, dedicato a *L'Islam degli immigrati e dei convertiti*, un campo di ricerca al quale Allievi ha riservato molti e dettagliati studi. Entrambi i campi d'indagine (immigrati e convertiti) sono certamente interessanti; a me sembra significativo iniziare dal secondo, perché ci dà un'idea delle affinità che possono manifestarsi all'interno della nostra cultura. Tralascio, perché sovente strumentali e comunque troppo connessi con situazioni individuali, i casi non infrequenti -e, nel caso di donne, riconoscibili a colpo d'occhio per gli evidenti segnali esteriori- di conversioni conseguenti a scelte matrimoniali, per concentrarmi su quelle che nascono da chiare scelte *culturali*. Queste conversioni appaiono sempre significative, quali che siano i percorsi che le hanno originate. Sono interessanti, ad esempio, quelle nate dall'incontro con la mistica *sûfi*, sempre molto attraente per una cultura, quale quella occidentale, che di fatto mette al bando ogni forma di percorso non razionalista, ogni rifiuto di venerare l'astratta Ragione e di considerarne i limiti, privando così ogni mente, *davvero razionale e riflessiva*, di approcci al reale che non passino per l'indagine "scientifica", rinunciando a porsi, anzi, *rifiutando* di porsi (in quanto non definibile "scientificamente") *il problema del senso*, l'unico che può fondare una cultura *dell'esistenza* (e che genera sorprese negli sviluppi della storia: un mondo senza senso si sgretola dall'interno). Più interessanti sono però le conversioni che hanno un retroterra politico, quelle cioè che sono attratte dalla dottrina sociale dell'Islam e dalle certezze che le sono conferite dal fondamento religioso. Afferma infatti al riguardo Allievi (p. 621) che il retroterra politico di queste conversioni è usualmente nell'estrema sinistra o nell'estrema destra del nostro panorama politico, e che questo retroterra è precisamente ciò che fa da tramite all'ingresso nell'Islam (p. 622) "via d'uscita ideale per 'spiritualizzare' un impegno prima sociale e politico". Come sottolinea Allievi, l'elemento di attrazione è la caratteristica fondante dell'Islam, la sovrapposizione tra "città degli uomini" e "città di Dio" (ivi), cioè *quell'elemento atipico della cultura della marginalità* che ho sempre sottolineato a partire dalle origini dell'Islam additandole nelle attese del Giudeocristianesimo, dalle quali si alimenta *la pericolosa (perché necessariamente fallimentare) pretesa rivoluzionaria di realizzare in terra la società perfetta*, un fine che ha sempre giustificato i mezzi, anche in occidente. Da qui le coloriture millenaristico/apocalittiche che accomunano le possibili interpretazioni *sociali* del messaggio testamentario e le opzioni rivoluzionarie delle frange politiche estreme. Precisa poi Allievi (p. 622) che l'attrazione islamica nasce, per la sinistra, dall'egualitarismo; per la destra dalla "spiritualizzazione" che conduce al tradizionalismo (qui cita il caso dei guénoniani). Non soltanto nel caso della sinistra (sottolineato da Allievi) saremmo però nel campo dell'antioccidentalismo, ma a mio avviso, anche in quello della destra; si tratta di forme diverse di cultura ma, in ogni caso, di cultura della marginalità, che non è soltanto rivoluzionaria: anche le pretese intellettuali di intelligenzie malcerte e frustrate di estrazione piccolo-borghese, ne fanno parte. Allievi sottolinea inoltre come i convertiti motivati da impegno sociale si trovino ai vertici, o nei quadri intermedi, nell'associazionismo islamico, nelle moschee, nelle iniziative politiche e nell'attività di lobbying in favore del riconoscimento dell'Islam. È evidente infatti che la loro conoscenza del mondo degli ospitanti conferisce loro una capacità di manovra politica alla quale è utile affidarsi da parte degli immigrati. Essi svolgono "un ruolo di interfaccia e di intermediazione con le società europee tutt'altro che trascurabile, con un peso e una visibilità che trascende largamente il loro peso numerico" (p. 623). Anche gli shuyûkh di molte confraternite *sûfi* sono dei convertiti (ivi). In generale Allievi si sofferma perciò a lungo nel descrivere l'importanza del ruolo che assume, per il mondo dell'immigrazione, la presenza di un numero di convertiti occidentali: a me interessa notare quanto mette in luce tutto ciò: la presenza di una critica all'ideologia di Occidente all'interno dell'occidente stesso. Un caso a parte di queste conversioni, sottolineato da Allievi, è quello delle conversioni di "orientalisti e *arabisants*" (p. 621) che apre a considerazioni di altra natura. Ho già ricordato (p. 863 e p. 1036 *supra*) l'icastica espressione di Ibn Warrâq (*nom de plume* invisibile agli Accademici) che parla di studiosi "col turbante nel cervello" e, a prescindere da polemiche altrui che qui non interessano, mi sembra che ciò inviti comunque ad una attenta lettura critica della produzione *anche accademica* che potrebbe essere condizionata da posizioni culturali a fondamento "religioso". Non è poi da sottovalutare che istituzioni di ricerca accademica occidentali -nel mondo anglosassone, ma non soltanto- vivano di finanziamenti provenienti dal mondo islamico (a proposito di una sua personale polemica con i Bahâ'î, c'è un interessante articolo di Mac Eoin su *British Soc. for M.E. St. 17,1, 1990* che cita le proprie personali disavventure per non aver soddisfatto i finanziatori del Golfo con il risultato delle proprie ricerche). Resta comunque il fatto che in questo caso ci si trova in presenza di una attrazione esercitata su quelle intelligenze occidentali che, dopo la fine della stagione ottocentesca, nel corso del XX secolo hanno teso sempre più ad identificarsi con l'estraneità piccolo-borghese: l'intellettuale insoddisfatto della propria collocazione sociale è facilmente attratto dal configurarsi in "avanguardia", e l'attrazione islamica ha da tempo

sostituito quella del Comunismo nel cuore degli intellettuali anti-occidentali dell'occidente. Allievi tende comunque a riporre qualche speranza nel mondo islamico che, grazie all'immigrazione, si sta costituendo in occidente, pensa ad una riapertura dell'ijtihād (p. 627) in direzione di una nuova e diversa interpretazione della Legge, di una nuova cultura giuridica che constati "l'inapplicabilità" della teologia maggioritaria tradizionale (ivi). Certamente, i Musulmani sul suolo europeo si fanno domande sul senso della propria collocazione religiosa (ivi) in un contesto nel quale sono minoritari. Allievi considera (p. 632) la possibilità di un "cambiamento teologico" che segua quello dei costumi; circa i quali è peraltro da notare che i costumi *reali* dei Musulmani (almeno prima dell'odierno puritanesimo) non hanno mai alimentato la soddisfazione degli 'ulamâ' più rigoristi. Egli prospetta una serie di fasi che potrebbero condurre ad un Islam "europeo" con una propria marcata identità (p. 633) ipotesi che alimenta di certo una stimolante curiosità intellettuale. In fondo, per chi non creda a una teleologia della storia, gli sviluppi constatati dell'Islam non coprono tutto il campo di ciò che l'Islam *avrebbe potuto essere*; altri sviluppi sono sempre possibili, almeno in principio, anche perché, come sottolinea Allievi a p. 639, nel futuro il peso della comunità islamica europea è destinato a rivestire un ruolo più importante nel complesso generale dell'Islam. Lascia perplessi tuttavia, il fatto che in occidente il fondamentalismo, che ha conquistato anche più di un convertito europeo, sia nato non con l'immigrazione, ma con la seconda e terza generazione, con i Musulmani *nati e cresciuti in occidente*: segno dell'importanza che hanno, ciascuno per sé, il problema sociale e quello dei costumi nelle fede islamica. Anche l'occidente è infatti messo in crisi dalla "finanziarizzazione" del mondo che è conseguita alla globalizzazione e che acuisce ogni giorno di più la divaricazione sociale; anche l'occidente è perplesso sui riflessi sociali delle derive libertarie: l'Occidente -quello ideologico- non sembra più una stella polare, almeno non per tutti. Concludendo la mia lettura, mi sembra di poter affermare che *Islam*, pur sviluppando tematiche che vanno al di là del presente testo, offra tuttavia la possibilità di confortarne l'impianto propedeutico. Ne esce comunque l'immagine di un Islam contemporaneo molto variegato, che l'Occidente stenta a comprendere nella sua *modernità* a causa della propria ideologia del Progresso e all'autorappresentazione di sé come traguardo della Storia (con la maiuscola). C'è comunque un punto d'attrito irrisolto tra l'Islam e l'Occidente, generato dallo sviluppo moderno di antiche divaricazioni. Lo sottolinea sinteticamente R. Tottoli a p. XXXIV del suo articolo introduttivo-riassuntivo, *Islam e mondo moderno: questioni, problemi e prospettive di indagine*, condensando quello che a me sembra emergere da tutta l'opera in questo dubbio: "quanto possa risultare problematica per l'Islam la questione della sovranità dell'individuo" che costituisce un "valore" per l'Occidente. Questa è però una vexata quæstio della filosofia politica, della quale abbiamo iniziato ad occuparci a partire da Leo Strauss. L'Islam potrà essere in futuro tutto ciò che si vuole, di certo non si porrà mai, sinché sarà "Islam", sul piano del Liberismo, del Libertarismo, della società contrattualista costruita (o destinata a culminare) sulla liberazione del desiderio individuale. Su questi punti, anzi, che vertono sull'esistenza di una Legge *per la Ummah* -mito di fondazione per l'Islam, che contempla necessariamente la regolazione dei costumi e una comunità compartecipata- si accentra la repulsione dell'Islam per la società occidentale e la convinzione di un inevitabile suo declino. La mia personalissima e discutibile opinione è che un certo revival della religiosità inizi ad avvertirsi anche in occidente, e possa far pensare che un certo spirito critico stia coagulando nei confronti di una "modernità" che potrebbe presentare prima o poi i propri libri in tribunale. Ricordo che questo tema iniziai a trattarlo quarant'anni fa, riflettendo sull'arte contemporanea.

Ai pochi cenni che ho dato sui Drusi, è senz'altro utile aggiungere alcuni precisi riferimenti che traggo dall'articolo di D. De Smet, *La loi spirituelle (al šarī'a l-rûhâniyya) druze selon Hamza b. 'Alī: textes canoniques at apocryphes*, Arabica, 58,1-2, 2011. Prescindendo dalle analisi che rendono alcuni testi in oggetto sicuramente apocrifi (e recenti) mi soffermo sulle considerazioni offerte dal De Smet relativamente alla religione drusa *originaria*, quella attuale apparendo ormai (De Smet, pp. 124-125) una forma recente di esoterismo magico-neoplatonico sostanzialmente rosicruciano ed ermetico, con influssi del *Sirr al-asrâr* (per il quale cfr. *supra* alla p. 384 in n. 77). Quest'ultimo punto non interessa infatti le presenti note, mentre interessano le osservazioni di De Smet che possono essere completate con altre che si trovano in altro suo precedente articolo, *Adam premier prophète et législateur? La doctrine chiite des ulû al-'azm et la controverse sur la pérennité de la šarī'a*, in *Le shī'isme imâmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg, sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, M.M Bar-Asher, S. Hopkins, Turnhout, Brepols, 2009*. Queste osservazioni riguardano i rapporti tra la dottrina drusa, quella ismailita/fâtimida e quella qarmata, dai quali si può tentar di risalire all'Ismailismo originario. Tecnicamente, l'analisi ruota attorno al numero dei Profeti *legislatori* (*ulû al-'azm*, espressione che si trova in *Cor.*, 46,35 e che sta a designare coloro che sono portatori di una normativa, letteralmente "quelli della risoluzione"; non tutti i Profeti furono infatti legislatori); ciò che essa fa intravedere va tuttavia oltre, riguarda il rapporto che i movimenti dissidenti, "estremisti", ebbero con il problema della Legge: non soltanto nell'Islam, ma nelle tre religioni testamentarie. L'abrogazione della Shari'ah da parte di al-Hâkim e l'instaurazione di una legge "spirituale" proclamata da Hamza, trovano un riflesso preciso nel numero dei Profeti legislatori, cinque, cioè Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Maometto. Adamo non rientra, per i Drusi, in questo numero, *perché al suo tempo non v'era alcuna Legge*; la Legge fu promulgata per la prima volta da Noè a causa della malvagità umana, *essa rappresenta un castigo*, e sarà di nuovo abrogata dal Resurrettore, il Qâ'im. Il mondo della Resurrezione, come quello delle origini, sarà un mondo retto dalla sola legge spirituale, non avrà una legge *positiva*, una

normativa; in questo la dottrina dei Drusi è del tutto simile a quella dei Qarmati i quali, anche loro, escludono Adamo dal numero dei legislatori. Secondo an-Nawbakhtî e al-Qummî, la dottrina ismailita originaria -che, dunque, è da ravvisarsi per sostanziale analogia in quella dei Qarmati- prevedeva sette legislatori (gli Ismailiti sono legati al numero 7): Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto, ‘Alî e Muhammad b. Ismâ’îl. In entrambi i casi si realizza dunque l’attesa antinomista (al tempo di Adamo non v’era Legge e l’ultimo legislatore abolirà quella vigente, cioè la Sharî’ah; si ricordi che nella concezione islamica ogni legislatore abolisce al Legge del legislatore precedente, ne abbiamo discusso a proposito del Bâb). Come finì per i Qarmati l’ho accennato *supra*, alle pp. 212-213 nel testo e in n. 116). Si noti che questa dottrina di una legge spirituale propria di un’umanità innocente o redenta, esiste anche nella Qabbalah (cfr. *supra* alle pp. 352-353) e trova riscontro nelle eterodossie cristiane, soprattutto nel Gioachimismo (in quelle che fanno genericamente capo al concetto di “Liberò Spirito” riguarda i Perfetti). Sotto altre forme essa è presente anche nell’alchimia, tanto islamica che cristiana, che, non per nulla, emerge dal ghuluww. Il tema ha profonde radici sociali (lo abbiamo anche notato più volte) perché muove dal basso come opposizione al ruolo sacerdotale normativo che sorregge ideologicamente lo status quo; ma esprime anche l’eterno anelito all’autorealizzazione che vede nell’esteriorità vincolante di una legge positiva il freno allo sviluppo delle potenzialità umane. In realtà, se si considera ciò che va sotto il nome di legge “spirituale”, si scorge facilmente la razionalizzazione di una millenaria opera civilizzatrice delle religioni, interiorizzata come condizione “naturale” dell’uomo (non uccidere, essere leali, etc.). La scissione drusa, con le sue analogie con l’Ismailismo qarmata e il sostanziale ritorno alla dottrina originaria, rappresenta una rivolta contro l’Ismailismo fâtimida e, come abbiamo visto nel nostro testo, ha verosimilmente qualche copertura nell’apparente “follia” di al-Hâkim, forse un visionario ma non un folle perché dovette aver compreso le contraddizioni del sistema fâtimida. Nella dottrina così come formulata da an-Nasafî era stata eliminata la figura di ‘Alî -che infatti non era stato un legislatore- e, per mantenere inalterato il numero 7, era stata introdotta quella di Adamo, tuttavia sostenendo che egli non fu legislatore per il semplice motivo che al suo tempo non esisteva il vizio e si viveva naturalmente nella Legge. Che Adamo fosse stato un legislatore lo negò Abû Hâtîm al-Râzî (del resto il Corano non lo cita come tale, e così la pensano anche Sunniti e Shî’iti) e lo negò anche Sijistânî, che però fu sospettato per aver negato anche che al tempo di Adamo vigesse la Sharî’ah. Dietro questo apparente walzer metafisico non ci sono però le idiosincrasie o l’ego debordante di filosofi, teologi ed esoteristi; c’è, a mio avviso, il problema del dominio fâtimide che ho avuto più volte l’occasione di definire un ossimoro: gestire una società, dunque il potere che si è però acquisito in nome di una rivolta messianica, antinomista, è impresa contraddittoria, perché non si può esercitare il potere sostenendo l’infondatezza della normativa sociale espressa dalla legge positiva. La soluzione era stata tentata dall’ideologo ufficiale del regime, al-Kirmânî (per la cui dottrina cfr. *supra* alle pp. 216-217) attraverso la scissione della figura di Adamo nelle tre figure dell’Adamo universale, archetipo e perfetto; dell’Adamo parziale, il ribelle; e dell’Adamo in carne e ossa quale capostipite del genere umano. Per il primo non v’era stata Legge, per il terzo, sì. Il tema dell’abolizione della Sharî’ah, che troviamo in Hamza come nei Qarmati, ritornerà più tardi anche nell’Ismailismo nizârîta con la Grande Resurrezione del 1164 (cfr. *supra* alle pp. 235-236) e ciò mostra quanto fosse radicato nell’Ismailismo delle origini. Che a tale attesa si debba collegare lo scisma druso, lo afferma anche K.M. Firro, *The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation*, Arabica, 58,1-2, 2011, che vede in esso la ripresa di temi dell’estremismo ismailita originario (p. 99) notando per l’appunto (p. 82) la convergenza tra la dottrina drusa e quella qarmata. Anche Firro sottolinea che al tempo di al-Hâkim l’attesa messianica del Mahdî si era fatta vivissima (p. 85). Secondo Firro, la dottrina drusa si formò sul fondamento di quell’attesa; sulla filosofia neoplatonica (per il cui ruolo determinante nei sistemi ismailiti vedi il Cap. *Ordine celeste e disordini terreni*); e, per quanto concerne l’etica e l’abbandono degli obblighi rituali, sotto l’influenza dei Sûfi (al riguardo cita, a p. 90, il rispetto dei Drusi per le figure di Rabi’a, Bistâmî e al-Hallâj). Comme s’è fatto cenno *supra* alle pp. 1190-1191, la gerarchia cosmogonica emanativa neoplatonica che da Dio, tramite la Sua Luce, si propaga nell’Intelletto universale, l’Anima universale, la Parola (*kalima*) il “precedente” (*al-sâbiq*) e il “successivo” (*al-tâlî*) -vedi anche il citato schema cosmogonico di al-Kirmânî- si manifesta in terra nelle figure umane di coloro che formano il vertice della gerarchia drusa. Questo è un punto importante che abbiamo già toccato, e concerne lo stretto rapporto che si stabilisce così tra umano e divino, mondo manifesto e ordine celeste, rapporto che pone l’uomo potenzialmente al di sopra della Legge, eterna aspirazione nelle attese apocalittiche della marginalità. Firro accenna anche al ruolo avuto dalle gerarchie iniziatiche cui è riservato un “sapere” segreto, nel consentire l’evoluzione della dottrina dal modello originario alle sue trasformazioni moderne, oggetto delle osservazioni di De Smet a proposito dei testi “apocrifi”.

Il cenno fatto ai Drusi richiama, per associazione di idee, il caso dei Nusayriti, gli odierni ‘Alawiti, che era già stato oggetto di attenzione quando mi occupai di delineare l’albero genealogico della Shî’a imâmita, della quale i Nusayriti rappresentano una legittima discendenza. Come ho avuto occasione di precisare e mostrare più volte, le “ortodossie” che mettono al bando le “eresie”, vengono a valle di un processo di autodefinizione all’interno di un magma interpretativo; e nascono per *dividere*. Vengo dunque a confermare il poco che si è detto, e prendo a spunto da tre articoli: quello di H. Ansari, *L’héritage ésotérique du chiisme: un livre sur l’exégèse de la Sourate 97*, Arabica, 58, 1-2, 2011; quello di B. Paoli, *La diffusion de la doctrine nusayrye au IVe/Xe siècle d’après le kitâb al-sanî’a du cheikh Husayn Mayhûb Harfûs*, sullo stesso numero della

medesima rivista; e quello di M.M. Bar-Asher, *Le rapport de la religion nusayrite- 'alawite au shî'isme imâmite*, *Le shî'isme imâmite quarante ans après*, cit. Sulla genesi del Nusayrismo all'interno della Shî'a imâmîta concordano i tre autori, ad iniziare da Ansari che, occupandosi dell'interpretazione esoterica nusayrita della "notte del destino" o "del decreto", quella della sûra 97, nota che Ibn al-Hariş, autore di un testo al riguardo, non per questo al suo tempo (prima metà del IX secolo) fu accusato di ghuluww (p. 13). Fu l'epoca bûyide a vedere lo smarcamento della linea duodecimana dalle interpretazioni esoteriche definite "estremiste", e ciò per i motivi sociali che ho cercato di mettere in evidenza nel testo; ma, come nota Paoli a p. 25, il "vero" fondatore del Nusayrismo, al-Khasîbî, predicò apertamente a Baghdad (salvo essere imprigionato) nel 920-940; e successivamente conobbe il favore dei Bûyidi giunti al potere nel 945. Che di dottrina islamica si trattasse non v'è tuttavia dubbio alcuno; i numerosi Cristiani e Giudei che successivamente aderirono al Nusayrismo (ciò che fece erroneamente pensare che esso fosse una religione sincretista) dovevano infatti, come primo passo, convertirsi all'Islam. I predicatori nusayriti che trascurarono questa procedura furono puniti con la morte dai propri correligionari (p. 33). I quali Nusayriti erano così denominati dai loro nemici Duodecimani (p. 24); essi si consideravano Shî'iti e si autodefinirono poi, nel XX secolo, 'Alawiti. Quanto ad Ibn Nusayr, sulla scorta di Halm Paoli vi scorge l'erede di Abû 'l-Khattâb e di al-Mufaddal b. 'Umar al-Dju'fî (e forse di altri: cfr. p. 25 in n. 20) che furono abwâb (pl. di bâb) del 6° e dell'8° Imâm, come lui lo fu dell'11°; dunque apparteneva ad una tradizione radicata dell'Imâmismo, nei cui confronti ho avuto occasione di notare l'atteggiamento ambiguo degli Imâm stessi. Secondo Harfûş, i Nusayriti ebbero anche degli adepti segreti tra i Bûyidi (pp. 38-39) anche se questi erano ufficialmente vicini ai Duodecimani. Secondo Paoli (p. 47) tra l'atteggiamento ufficiale e la simpatia o l'adesione segreta al gruppo esoterico, non v'è contrasto e comunque, al tempo di Ibn Nusayr, parte dell'élite di Baghdad aderiva alla dottrina di questi, che aveva anche il sostegno del kâtib al-Furât, tre volte vizir all'inizio del X secolo, il cui padre era stato un adepto di Ibn Nusayr. Paoli conclude segnalando una certa inclinazione delle classi dirigenti del X secolo nei confronti del ghuluww, Qarmati non esclusi, e la fine dell'era Bûyide con l'avvento dei Selgiukidi come il momento che segna l'entrata del movimento nusayrita nella marginalità dell'eresia. Quanto a Bar-Asher, anch'egli, nel suo articolo, sottolinea che il sincretismo è, nel Nusayrismo, un fenomeno tardo, perché non v'è dubbio che esso debba essere considerato, nei suoi esordi, una manifestazione della Shî'a (p. 73). Al riguardo egli sottolinea (p. 74) che le analogie con la cosmogonia emanatista ismailita non rappresentano un prestito o una convergenza, ma sono da attribuirsi alla discendenza da una comune origine, ovviamente nella Shî'a, l'appartenenza alla quale è sempre stata rivendicata dai Nusayriti. Del resto (p. 75) Ibn Nusayr era stato vicino (così testimonia an-Nawbakhtî) al 10° Imâm, oltre ad essere ricordato come bâb dell'11°. Secondo an-Nawbakhtî, che però è un eresiografo, 'Alî al-Hâdî lo avrebbe bandito per eresia. Secondo Bar-Asher, che segue il *Kitâb al-ma'ârif* di un autore dell'XI secolo, al-Tabarânî (ma'ârif è il pl. di ma'rîf, che è il "sapere" in senso gnostico) è da rimarcare in Ibn Nusayr questo ruolo di bâb che trova precedenti nell'Imâmismo (cfr. *supra*) perché il testo di al-Tabarânî attribuisce agli abwâb un ruolo di manifestazione del divino, analogo anche se ad un livello cosmogonicamente inferiore, a quello degli Imâm (abbiamo visto che questo schema è presente anche nei Drusi). Questo punto dottrinale del testo è importante, perché al-Tabarânî (cfr. M.M. Bar-Asher - A. Kofsky, *Dogma and Ritual, etc.*, cit. *supra* a p. 1176) fa una lista di abwâb che avrebbero accompagnato gli 11 Imâm (sull'argomento cfr. *supra*, p. 1176 sgg.). Bar-Asher prosegue poi l'esposizione del testo di al-Tabarânî sul quale non entro in dettaglio, perché concerne alcuni aspetti già accennati *supra*, loc. cit.; passa poi a parlare dell'evoluzione dei Nusayriti in epoca post-ottomana e coloniale, per sottolineare che la perdita dell'autonomia della quale godevano, come gruppo religioso separato, nell'Impero Ottomano, li spinse a rifiutare la denominazione subita (Nusayriti) per dichiararsi Shî'iti 'Alawiti. Iniziò così un processo di riavvicinamento all'ortodossia che, per ragioni politiche, si manifestò anche sul fronte opposto. La loro vicenda storica è perciò riassunta da Bar-Asher in tre fasi (p. 92): innegabile appartenenza iniziale all'Imâmismo; allontanamento da esso e sviluppo autonomo come religione esoterica; ritorno (quantomeno formale) in seno alla Shî'a. Di questo ritorno parla anche K.M. Firro, cit. in Bibl. *supra* a p. 848. Bar-Asher e Kofsky hanno pubblicato nel 2012 il testo del *Kitâb al-ma'ârif*, con una dettagliata Introduzione, sotto il titolo *Kitâb al-ma'ârif by Abû Sa'id Maymûn b. Qâsim al-Ṭabarânî*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2012 (O.L.A. 209). Aspetto importante del testo è la sottolineatura della manifestazione della divinità in forma umana, che si ripete nella successive figure del *ma'nâ* e del *bâb*. Gli autori mettono in evidenza la possibilità (che abbiamo già esaminato) di un'influenza della dottrina cristiana dell'Incarnazione; tuttavia l'impressione dominante è che essa abbia un'origine tutta interna alla Shî'a. Il fondamento della dottrina nusayrita, con i suoi antecedenti in Abû 'l-Khattâb (che rientra nella catena degli *abwâb*) Djâbir b. Yazîd al-Dju'fî e Mufaddal (anch'essi nel numero degli *abwâb*) è chiaramente nel ghuluww che circondava gli Imâm dell'VIII secolo, rinforzando il sospetto, del quale ho parlato nel racconto della formazione della Shî'a duodecimana, di una *primogenitura* del ghuluww rispetto alla successiva "ortodossia", come possibile dottrina segreta racchiusa nel ristretto circolo dei fedelissimi dell'Imâm, da non rivelarsi pena la "scomunica" da parte dell'Imâm stesso: la vera "novità" sarebbe dunque stata la nascita della "ortodossia" duodecimana da un ambiente nel quale il ghuluww non era ancora "eresia". Al-Tabarânî ritiene infatti che la "vera Shî'a" sia il Nusayrismo, con tutto il suo carico di "gnosi" evolutosi nel tempo in una concezione allegorica e antinomica dei cinque pilastri dell'Islam. Inoltre, la dottrina della manifestazione del divino in terra sembra avere un fondamento nello stesso postulato shî'ita della *necessità* che vi sia, in terra in e ogni tempo, un Imâm in grado di interpretare la Legge

grazie ad un rapporto particolare con il divino. Questa dottrina della manifestazione terrena del divino l'abbiamo vista emergere non soltanto nel Nizârismo di Hasan-i Sabbâh, ma ancor prima nell'Ismailismo fâtimida e poi con i Drusi: essa costituisce dunque un filone consolidato nelle "eterodossie" shî'ite, e di antica data, più antica di quella della "ortodossia" duodecimana. Anche la pratica della *taqiyya*, obbligatoria per i Nusayriti, ha origine nella cerchia degli Imâm. Sempre Bar-Asher e Kofsky, in *Kitâb al-dalâ'il fi ma'rifat al-masâ'il of Abû Sa'id Maymûn b. Qâsim al-Tabarânî. Historical and Doctrinal Aspects*, R.S.O., 86,1-4, 2013, hanno esposto la dottrina emanatista, e, ancora una volta, quella della manifestazione del divino in forma umana così come si presenta nel Nusayrismo. Essi considerano questo testo in rapporto con gli altri dello stesso al-Tabarânî († 1034-1035) come parte di un progetto di definizione dottrinale del Nusayrismo condotto da questa prominente figura originaria di Tiberiade, ma vissuta in Siria. Bar-Asher e Kofsky, oltre ai tanti studi di dettaglio che ho citato nel presente testo, hanno dedicato anche uno studio generale al Nusayrismo, *The Nusayrî-'Alawî Religion. An Inquiry into the Theology and Liturgy*, Leiden-Boston-Köln, E.J. Brill, 2002. Nonostante la sua importanza e complessità, mi limito a darne un breve cenno, perché le ricerche dei due autori sono già state trattate per singoli punti, e potrei soltanto ripetermi; tuttavia se ne possono trarre ulteriori considerazioni di carattere generale. Gli autori dedicano largo spazio al tema della "Trinità" nusayrita che ha fatto discutere su possibili apporti cristiani (ma che, ripeto, sembra di coerente origine shî'ita). Essi ne notano il carattere "monarchiano", più precisamente "sabelliano-patripassiano" (p. 20; cfr. anche *Kitâb al-dalâ'il, etc.*, cit., p. 16; su questo carattere cfr. i cenni che ho dato *supra* alle pp. 22-23 in n. 56 e a p. 92 in n. 50); ma non è tanto questo che interessa, quanto la constatazione che ciò deriva da un ampio dibattito che ha percorso la storia del Nusayrismo. Bar-Asher e Kofsky analizzano infatti vari trattati teologici che vanno dal X-XI secolo (al-Tabarânî) al XIII secolo (an-Nashshâbî) dai quali emerge l'importanza di risolvere in modo coerente il problema -che è al centro del Nusayrismo ma anche della religione drusa e di tutte le eterodossie genericamente "ismailite"- della manifestazione del divino nell'umano. Abbiamo già visto che le soluzioni date al problema oscillano tra l'antropomorfismo divino e un Docetismo che i due autori definiscono "gnostico-manicheo" (pp.18-21); certamente i teologi nusayriti dovettero avere, secondo loro, una qualche familiarità con i problemi emersi dal dibattito cristologico (p. 22). Una soluzione intermedia, che risente a mio avviso di un retroterra culturale "neoplatonico", fu quella di conciliare la diversità ontologica e l'apparenza antropomorfa affermando la *realità* di questa *apparenza* come *apparizione d'Altro* (p. 23). Ho già tentato di interpretare significato sociale di tutte queste eterodossie che postulano una contiguità di umano e divino, per quanto riguarda il Nusayrismo a p. 1178 *supra*. Altra soluzione volta a salvaguardare la differenza ontologica secondo schemi ben noti nel Neoplatonismo -classico il caso dello ps.Dionigi- fu di considerare, a monte della "Trinità" un "divino Nulla (*al-ghayb*, il nascosto) dal quale essa fu emanata, che viene ad occupare il ruolo di Allâh; non sempre però, perché il nascosto può anche identificarsi con il *ma'nâ*. Tuttavia, la "teologia negativa" che può prendere corpo nel Nusayrismo, non esclude, anzi rafforza, la tensione all'unione mistica (p. 26) e questo rappresenta un tratto che abbiamo già incontrato più volte, per l'Islam parlando di Ibn Tufayl, di Sufismo, di *ittihâd* e di *ittisâl* alle pp. 885-886 *supra*. Quanto poi al ciclico rivelarsi del *ma'nâ* nella catena degli Imâm -un problema che riguarda dunque molte eterodossie shî'ite, perché è radicato nella figura stessa dell'Imâm shî'ita) vi fu anche su ciò un ampio dibattito, per le evidenti difficoltà che esso poneva sul piano razionale. Si ritenne di risolverlo affermando che il *ma'nâ* ('Alî) si rivelava in essi come *ism*, ciò che mi sembra assai interessante sul piano sociale. Infatti, se si pensa che nella "Trinità" nusayrita islamica (l'ultima di 7, secondo lo schema ciclico) lo *ism* è il Profeta Maometto, ciò non sembra senza conseguenze circa la possibilità di proclamare una nuova Legge *essoterica* adeguata alle circostanze (la "vera Legge" è *esoterica* nella religione nusayrita, definita perciò "antinomica" nell'interpretazione della normativa coranica, tant'è che per il perfetto iniziato -cfr. p. 83- ogni normativa cessa di esistere, segnando il ritorno allo stato adamico/edenico). Coerentemente il Nusayrismo ha anche assunto una concezione ciclica della profezia (p. 61) che accompagna il progresso dell'umanità: tema già visto nella predicazione del Bâb e che, a mio avviso, resta coerente con un aspetto *dell'impulso originario dell'Islam nelle attese escatologiche della marginalità*.

Tre articoli di S.A. Arjomand aiutano a chiarire alcuni aspetti significativi della rivoluzione khomeynista e del movimento intellettuale che l'ha accompagnata. Penso sia di qualche interesse esaminarli, se non altro perché nell'ambito della Shî'a ho ritenuto di dover ravvisare alcuni degli sviluppi più significativi e consequenziali dell'Islam. Nell'ambito della Shî'a abbiamo infatti visto emergere motivi che, sebbene bollati di "estremismo", hanno dato vita a svolte come l'Ismailismo e il Bâbismo, per non parlare del grande pensiero teosofico di figure come Mollâ Sâdrâ o Lâhijî. La Shî'a sembra infatti aver ereditato l'impulso originario islamico al rinnovo del sapere profetico, nonostante essa stessa sembri aver subito un processo di "sunnizzazione" in tempi recenti, del quale s'è fatto cenno. I tre articoli ai quali mi riferisco sono, nell'ordine: *Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective*, World Politics, 38,3, 1986 (accessibile in PDF anche sul sito di JSTOR); *The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Islam*, I.J.M.E.S., 34, 2002; e *A Century of Shî'i Constitutionalism*, Le shî'isme imâmite quarante ans après, etc. cit. Inizio dal primo, non soltanto perché aiuta a capire fenomeni il cui fondamento sociale è alquanto ignoto al grande pubblico occidentale, ma soprattutto perché la sua visione comparativista aiuta a comprendere l'ottica *sociale* sotto la quale ho considerato i vari fenomeni religiosi nel corso del mio testo, e la conforta. Arjomand inizia per l'appunto esaminando le condizioni che possono generare disagio sociale e i conseguenti fenomeni di

protesta, e le individua nei periodi di grande cambiamento e di aumento della ricchezza. Venendo in particolare ad esaminare le vicende dell'Iran, dopo aver ricordato che la politica centralizzatrice dello Stato sotto i Pahlavi aveva colpito il potere clientelare dei capi tribali, dei grandi proprietari terrieri e del clero, con conseguente perdita di status, sottolinea che la rivoluzione iranica non vide in atto sollevamenti nelle campagne, ma ebbe come protagonisti la borghesia urbana impiegatizia e dei bazaar, nonché le piccole intelligenzie (insegnanti, essenzialmente). Mentre i favoriti del regime (imprenditori, ufficiali dell'esercito e alta burocrazia) non avevano tra loro alcuna tradizione di solidarietà comunitaria, ne avevano, al contrario, i tre elementi della società che erano sin allora sfuggiti al fenomeno dell'atomizzazione: i grandi mercanti del bazaar e la borghesia tradizionale che esercitavano la propria autorità nei quartieri; e la proprietà ecclesiastica. Ora, nota Arjomand, che rischia di perdere il proprio ruolo (per esempio, ad opera dell'industria, specialmente straniera -ciò che può risvegliare anche istinti nazionalisti- o della grande distribuzione) tende a reagire, e nella rivoluzione furono attive, per l'appunto, la solidarietà corporativa e i legami clientelari. Quanto alla grande partecipazione della piccola borghesia, nota Arjomand che essa è usualmente sovrarappresentata nelle rivoluzioni (e fa il parallelo con le rivoluzioni dell'occidente) e nota anche la stretta rassomiglianza *tra la rivolta fascista e quella islamica* (corsivo mio) perché entrambe condotte da individui che avevano perduto o stavano perdendo il proprio ruolo a seguito dei mutamenti sociali in atto. Nel caso dell'Iran tuttavia, a differenza dal Fascismo i leaders della rivolta erano costituiti da un elemento sociale omogeneo, rappresentato dal clero. Del resto i nuovi ricchi, in quanto occidentalizzanti, erano portatori non soltanto della dissoluzione della società tradizionale, ma anche di una crisi morale nei confronti dei tradizionali costumi. Arjomand parla di una "crisi da prosperità" che, per certi suoi tratti di dissoluzione sociale/morale, a me fa pensare alla Germania di Weimar. Per coloro che soffrono per la dissoluzione sociale, prosegue, *religioni e sette sono canali tradizionali d'integrazione* (altro corsivo mio) perché offrono l'opportunità di avere comunque un ruolo. La crisi riguardò moltissimo il vecchio ceto impiegatizio, e non si deve dimenticare che lo sconvolgimento di un ordine consuetudinario provoca il desiderio di ristabilire gli standards. Tra il 1956 e il 1976, inurbamento e rapido aumento dell'istruzione, anche superiore, stimolarono attese di crescita sociale che andarono deluse, sia per gli inurbati che per i loro figli, sia, in generale, per tutti gli studenti provenienti dai ceti inferiori, che avevano sperato una promozione sociale grazie agli studi. Il fenomeno ha analogie con il Fascismo per quanto riguarda l'irrequietezza di queste componenti; Arjomand si rifà ai ben noti temi sociologici di Weber parlando di figli e nipoti di inurbati, insegnanti e preti, e spiega con ciò *la politicizzazione dei movimenti di integrazione*. Personalmente ricordo di aver sottolineato più volte nel mio testo, a partire dallo Gnosticismo e dalle eresie medievali, analoghe reazioni di disagio in tali ceti (mercanti, artigiani, aristocrazia minuta, basso clero, piccole intelligenzie di modesta estrazione). Per quanto riguarda il clero, il suo problema era riguadagnare il ruolo perduto sotto lo Shâh, e fu esso che fornì l'ideologia a studenti e laureati del ceto medio-basso, la cui ascesa era bloccata dal ceto alto *occidentalizzato*; e alla borghesia dei commerci, messa in pericolo dall'industria e dalla grande distribuzione. Si noti questa identificazione del blocco sociale con *la cultura e l'economia importate*: questo fa capire l'importanza di una ideologia sociale *islamica* come risposta alla disgregazione in atto e al blocco di ogni possibile ascesa per i nuovi intellettuali: a somiglianza del Fascismo, nota Arjomand, la rivoluzione islamica pensò se stessa in termini *culturali*, non economici. Come nel 1789, come col Fascismo e come col Nazismo, nacque l'ideologia del rigorismo morale e dell'intransigenza rivoluzionaria -una vera e propria nuova "religione"- contro la dissolutezza "rinascimentale" (questo il termine usato da Arjomand) della classe di potere, attribuita al liberismo importato da una classe dirigente cosmopolita occidentalizzante. La svolta tuttavia non fu di ispirazione marxista, perché l'ideologia rivoluzionaria fu elaborata nella compatta leadership del clero. L'ideologia islamista vi fu importata dal pensiero di Mawdûdî, che ben prima di Sharî'atî aveva concepito l'Islam come ideologia rivoluzionaria; ciò che, mi sia concesso dirlo, è indubbiamente nell'impulso originario dell'Islam. La religione divenne ideologia in Iran con l'apporto originale del clero shî'ita gerarchizzato, grazie all'esaltazione degli aspetti giuridici del Corano (che abbiamo visto essere tuttavia secondari rispetto a quelli profetici) esaltati dalla tradizione del fiqh che fece portare in primo piano, con Khomeyni, l'autorità tradizionale del faqîh. Le rivoluzioni popolo sono *conservatrici* (corsivo mio) nota Arjomand, perché il popolo è tradizionalista: la rivoluzione sembra legarsi alla religione più che non al Progresso (p. 410). In conclusione, il successo della rivoluzione islamica fu connesso al fatto che essa non attaccò la religione, magari per fondarne una propria come nel 1798; al contrario, essa fortificò la religione tradizionale *dotandola di un armamentario ideologico in grado di muovere politicamente le masse*. Questa, mi permetto di notare, non è strumentalizzazione della politica ad opera della religione, è strumentalizzazione della religione da parte della politica. Le condizioni storiche che resero possibili questi sviluppi, anzi, che ne fecero lo sbocco naturale della reazione alla crisi generata dalla politica dello Shâh, vengono brevemente delineate da Arjomand nel terzo dei tre articoli citati in apertura. Nota Arjomand, che la religione shî'ita e i suoi giuristi ebbero un ruolo fondamentale nei primi movimenti costituzionalisti, che risalgono agli albori del XX secolo; e che ciò, da un lato diede forza a quei movimenti, dall'altro portò in primo piano un clero che aveva tutto l'interesse a limitare il potere autocratico dello Stato. la disputa che ne conseguì circa la natura di una Costituzione che doveva comunque risultare compatibile con le norme sharaitiche, generò quindi una sovrapposizione tra costituzionalismo e legalità islamica, e condusse alla condanna del dispotismo come usurpazione dei diritti dell'Imâm occultato (sul problema della legittima rappresentanza di questi diritti rinvio a quanto è stato succintamente esposto parlando dell'Iran safavide e qâjâr). In merito agli antecedenti di questo

particolare costituzionalismo *ideologicamente mirato alla trasformazione sociale*, quale fu quello realizzato nella rivoluzione islamica, Arjomand sottolinea, in una nota a p. 59, le analogie con il Fascismo e il Comunismo europei del XX secolo; la nota è sicuramente pertinente, ma consente di notare il pre-giudizio (da intendersi in senso letterale, non polemico) che sottende le posizioni dell'Autore: il "valore" assoluto attribuito ad una concezione puramente convenzionalista della società. Ciò non mi trova contrario in linea di principio, ma mi pone l'obbligo di ricordare quanto di ragionevole si possa trovare in Strauss nella sua critica agli odierni sviluppi dell'Occidente: senza con ciò aderire ad una visione che ho ampiamente criticato nel suo supporto filosofico; e non senza sottolineare che la presunta o temuta irreversibilità degli sviluppi dell'ideologia occidentale è pensabile soltanto in un'ottica storicistica, quella stessa demolita da Strauss. Tuttavia vedremo presto qual'è il fondamento del pensiero politico di Arjomand, sul quale non posso che concordare per il semplice motivo che l'ho invocato più volte: la *Politica* di Aristotele. Riprendendo il discorso interrotto, la sovrapposizione di costituzionalismo e legalità islamica, e quindi il carattere ideologico della Costituzioni pensate come guida alla trasformazione della società, fu il presupposto che consentì a Khomeyni di elaborare il suo *velâyat-e faqîh*, l'autorità del giurista islamico nell'emanare le norme per comandare il Bene e proibire il Male (*hisba*). Ne derivò una Costituzione che dichiarava giuridicamente nullo tutto ciò che contrastava con la Legge islamica, istituendo così un "governo islamico". L'articolo consente di osservare i funambolismi giuridici che furono necessari per governare fatti banali ma di rilevanza economica, come la produzione del caviale, e l'impossibilità di creare nuovi codici, sicché l'applicazione della Sharî'ah restò sovente confinata nel mero ripristino delle sue norme arcaiche e disumane, come la lapidazione. La difficoltà di conciliare la Sharî'ah con le esigenze pratiche della società e dello Stato diede così origine ad un prolungato dibattito, che mostra quanto intellettualmente vivace sia di fatto la società iraniana, una realtà che sfugge al nostro distratto e disinformato giudizio corrente. Gli intellettuali di riferimento di Arjomand sono Soroush e Shabestari; del primo s'è detto qualcosa nel nostro testo a proposito della sua interpretazione di Rûmî; per il secondo si può trovare una breve biografia intellettuale nell'articolo di Y. Richard, *Un théologien chiïte de notre temps, Mojtahed Shabestari, Le shî'isme imâmite quarante ans après*, cit. Per entrambi il fattore centrale di una possibile nuova concezione della società islamica e dello stesso Corano, nutrita anche da una conoscenza della filosofia occidentale, è costituito da una rilettura della grande tradizione mistica e teosofica dell'Islam, che ebbe il suo cuore nella cultura persiana. Su questi due moderni pensatori, Arjomand tornerà più diffusamente nel suo articolo su I.J.M.E.S., 34, 2002 dedicato, come dal titolo, al dibattito su modernità e tradizione nell'Iran contemporaneo, dibattito che parte da due intellettuali pre-rivoluzionari, Al-i Ahmad (che coniò il neologismo *gharbzadeghî*, intossicazione da occidentalizzazione) e Sharî'atî. Il pensiero dei riformisti che sorresse l'esperienza di Khatamî è affrontato con maggior dettaglio, come anche lo è il ruolo che ha avuto in esso la tradizione mistico-teosofica rivisitata nel contatto con il moderno pensiero occidentale (e specchiata nel parallelo con la mistica di Meister Eckhart). Quello che trovo interessante, è riportare in dettaglio le considerazioni che Arjomand sviluppa alle pp. 726-727 relativamente al pensiero politico islamico. Egli ricorda la concezione "platonica" della filosofia politica in al-Fârâbî (ne abbiamo discusso nel terzo capitolo di *Dopo e a lato* parlando di Strauss) a proposito della convinzione di Khatamî che il declino del pensiero politico islamico sia iniziato subito dopo questo suo esordio, e della concezione "manageriale" della democrazia che Khatamî condivide con Soroush e Shabestari, concezione derivata da quella islamica medievale di "conduzione della politica". A questo punto Arjomand così prosegue: "La *Politica* è la sola opera importante di Aristotele non tradotta in arabo e io sono incline ad attribuire questa (*scil.*: dell'Islam) concezione non normativa della democrazia al mancato uso del concetto aristotelico di politica". Arjomand ricorda poi che la traduzione del testo aristotelico divenne disponibile soltanto a partire dalla generazione di Khatamî, e mette in luce il contrasto che esiste tra essa e il pensiero politico islamico. Di questo s'è parlato e perciò non vi torno sopra; quel che conta è però che anche Arjomand vi scorge un nodo cruciale della discussione. Vorrei perciò sottolineare che il concetto islamico di "comandare il Bene e proibire il Male" conduce inesorabilmente a parallelismi con la concezione platonica della filosofia politica, opposta al realismo di Aristotele. Il problema è stabilire se la politica riguardi la gestione dell'uomo *così com'è* in una società il più possibile ordinata, o se riguardi il condurlo a ciò che *deve* (o dovrebbe) *essere* per rispondere ad un modello astratto e predeterminato di "Bene", pensato per un altrettanto astratto e predeterminato modello di società: dal "filosofo" per Platone, dalle norme sharaitiche per l'Islam. Per i discorsi che già facemmo a proposito di Strauss, qui è in gioco lo stesso concetto islamico di *siyasa* (cfr. *supra*, p. 964). In margine al pensiero di Arjomand, e al suo implicito considerare come "valore" di riferimento l'attuale società occidentale, vorrei però notare che nel pensiero politico di Aristotele tutti i regimi, tutte le "costituzioni" sono transeunti, perché ciascuno porta in sé i germi della propria corruzione.

Benché l'argomento che vi è trattato sia del tutto estraneo all'oggetto del nostro testo, è forse utile fare un cenno al denso articolo di M. Provence, *Ottoman Modernism, Colonialism and Insurgency in the Interwar Arab East*, I.J.M.E.S., 43,2, 2011, anche perché esso può in qualche modo integrare la comprensione di alcuni dei fenomeni di "modernità" esaminati *supra* in *Islam*, e può innestarsi nell'argomento trattato da Monge, le tendenze neo-ottomane della politica turca. L'articolo di Provence fa la storia degli eventi che interessarono il Medio Oriente ottomano dopo la disgregazione dell'Impero, fatto oggetto degli appetiti neo-colonialisti anglo-francesi (mi permetto il prefisso neo-, trattandosi di un colonialismo fallimentare e foriero di sviluppi negativi, in

quanto del tutto fuori tempo) e divenuto luogo di rivolte arabe. La storia si intreccia con l'operazione di innesto dello Stato israeliano in un contesto estraneo ed ostile di popolazioni arabe, e offre la possibilità di comprendere l'unitarietà degli eventi che corrono tra lo smembramento dell'Impero Ottomano e la guerra arabo-israeliana del 1948. Provence prende le mosse dai fenomeni di modernizzazione messi in atto nell'Impero Ottomano tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo; modernizzazione che si tradusse -come abbiamo già visto in alcuni articoli presenti in *Islam*- in un ampliato ruolo dello Stato nel campo dell'educazione, e in una vigorosa azione tesa in generale a creare forme di lealtà e di partecipazione di massa ai rituali delle Istituzioni. Un ruolo significativo ebbe la coscrizione di massa e la creazione di scuole militari in tutte le regioni dell'Impero. Provence mostra con doviziosi esempi l'omogeneità di una cultura dello Stato diffusa dallo Yemen ai Balcani, e la marcata preferenza del governo a creare un corpo di ufficiali estratti dai ceti rurali medio-bassi, in analogia con quanto rimarcato da Weber e Mosse a proposito della Francia repubblicana e della Germania. Citando Hobsbawm, Mosse e Weber, Provence rimarca il legame tra la formazione dello Stato-nazione e i fenomeni dell'educazione, della coscrizione e della politica di massa, e il legame di ciò con le guerre mondiali. Da questa nuova cultura e nuovo senso di appartenenza che accomunavano il corpo degli ufficiali dell'Impero Ottomano, il cui curriculum formativo terminava a Istanbul indipendentemente dalle loro regioni d'origine, emersero quelle figure di ufficiali che, dopo aver vigorosamente resistito all'invasione colonialista anglo-francese e aver combattuto ovunque, dai Balcani al Medio Oriente e anche contro la Russia, si trovarono dispersi nell'Impero disintegrato e occupato e vi capeggiarono le rivolte locali, rendendo assai disagevole la presenza degli invasori. Nota Provence, che i leggendari eroi delle singole lotte anticolonialiste tra le due guerre mondiali, venerati ora come eroi nazionali nei vari nuovi Stati costituitisi dopo la fine del colonialismo in conseguenza della geografia da esso ridisegnata, sono in realtà non già dei ribelli e patrioti locali, ma ufficiali dell'esercito ottomano assunti poi in quei vari Pantheon. Essi occuparono il ruolo di leaders guerriglieri nei nuovi Stati sino al tempo della seconda Guerra mondiale, furono protagonisti della guerra anglo-irakena del 1941, nella quale l'Iraq ebbe l'appoggio dell'Asse Roma-Berlino, e conclusero la propria carriera ancora partecipando alla guerra arabo-israeliana del 1948. Gli eroi del patriottismo turco, irakeno, siriano, palestinese e curdo, sono tutti ufficiali del disciolto esercito ottomano (p. 207): certamente anche il non addetto ai lavori ricorderà il nome di 'Izz al-Dîn al-Qassam, il leggendario eroe della lotta di liberazione palestinese ucciso dagli Inglesi nel 1935, che proveniva, per l'appunto, dall'esercito ottomano, la cui citazione apre l'articolo di Provence (p. 205). Il quale articolo è dunque interessante perché mostra la continuità degli eventi che coinvolgono quelle regioni, dallo smembramento dell'Impero Ottomano alle attuali tensioni che, col tempo, hanno dovuto trovare nuove forme di cemento ideologico -la religione- in ciò che fu e resta una forma di resistenza al colonialismo occidentale, mai venuto meno anche se ora si maschera sotto la veste di interventi "umanitari". Al di là dei fattori culturali e ideologici che abbiamo esaminato nel nostro testo, vi sono quindi precisi fattori *politici* nell'ostilità araba (con l'eccezione di alcuni governi non disinteressati) verso le ideologie che motivano alcune decisioni dell'ONU. Così come vi sono fattori *politici* (oltre a quelli culturali e ideologici) per comprendere la vicinanza del mondo arabo al Fascismo e al Nazismo tra le due guerre, al Comunismo sovietico dopo la seconda Guerra mondiale: è la lotta al colonialismo occidentale, di stampo anglo-francese nella regione. Ciò ha coinciso più volte in passato con la ribellione popolare contro classi dirigenti e regimi il cui insediamento e sopravvivenza dovevano e debbono molto al sostegno occidentale. Anche la continua ostilità tra Arabi e Israeliani ha origine in quei lontani eventi, se si tiene presente quanto Provence ricorda, il comune obiettivo delle pur duramente confliggenti manifestazioni del colonialismo occidentale e del movimento sionista, che portarono, sia pur tra i tentennamenti del primo, cioè degli Inglesi, alla creazione dello Stato israeliano in Palestina, regione a popolazione araba dalla quale gli Arabi furono cacciati. È infatti nota, ed è usuale, l'identificazione da parte araba di colonialismo occidentale e Sionismo: ciò che può non condividersi e non è di buon auspicio, ma che ha comunque un fondamento storico che non può essere ignorato nonostante tutte le distinzioni che si possono avanzare, e che è ben radicato nella coscienza araba se si ricorda che, nel 1941, la sconfitta dell'Iraq ad opera degli inglesi fu seguita da violenti movimenti popolari anti-ebraici in Iraq. Né si può ignorare che, senza l'antefatto dell'invasione coloniale, difficilmente avrebbe potuto veder la luce lo Stato di Israele. L'attuale agitata situazione mediorientale, appare dunque un lineare sviluppo storico di una crisi provocata dall'Occidente all'inizio del XX secolo e non ancora ricomposta; quel che però sembra significativo è che questa storia sia usualmente obliterata perché, come conclude Provence a p. 222, *le esigenze ideologiche dello Stato coloniale e post-coloniale agirono in tal senso* (corsivo mio). Qui ci si offre comunque il destro per ripetere alcune considerazioni che abbiamo già fatto riguardo alla modernità islamica e alla rivoluzione iraniana e al ruolo che ha in entrambe la religione, ruolo che fa scuotere la testa all'Occidente dei benpensanti laicisti. La difesa del dâr al-Islâm non era infatti un argomento ideologico assente nel linguaggio del patriottismo ottomano (p. 217) ed è scontato che essa divenisse, in quanto tale, il fondamentale polo d'aggregazione man mano che il ricordo degli antichi assetti si allontanava mentre i nuovi assetti -territoriali, politici e *sociali*- apparivano segnati dalla presenza del colonialismo e dalla sua eredità. Su ciò però non torno perché abbiamo già visto, esaminando *Islam*, come la religione fosse divenuta il coagulo ideologico della resistenza: *politicizzazione della religione* dunque, non subordinazione della politica alla religione, come pensa a torto la mitica "opinione pubblica" dell'Occidente. La simbiosi, lo abbiamo visto, divenne vincente nel caso iraniano per la convergenza di due fattori peculiari all'Iran: la gerarchizzazione della Chiesa shî'ita che ne fece

un corpo (relativamente) solidale, e l'identificazione di questa Chiesa con lo Stato persiano, che è l'eredità dello Stato safavide.

Il testo di M. Yahya, *Shâfi'î et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout, Brepols, 2009 va esaminato con particolare attenzione, perché la sua approfondita e dettagliata indagine verte su due punti del nostro racconto: il fondamento della Sunnah del Profeta e il ruolo di Shâfi'î in ciò che ho definito la "fossilizzazione" della Legge. Yahyâ affronta entrambi gli argomenti, il primo ad apertura di testo perché evidentemente lo ritiene necessario supporto alla comprensione dell'opera di Shâfi'î. Seguirò lo sviluppo della sua trattazione anche se, a mio modesto avviso, i due argomenti non sono poi così strettamente correlati. Infatti, per comprendere il senso dell'opera di Shâfi'î non mi sembra necessario stabilire se le tradizioni (gli ahâdîth) avessero un reale fondamento storico, se cioè i detti e i fatti del Profeta risalissero *realmente* a lui o costituissero una tradizione agiografica formatasi *attorno e dopo* di lui. Importante è soltanto che Shâfi'î ritenesse il materiale realmente risalente al Profeta, perché su questa base egli poté costruire il proprio ragionamento teologico-giuridico. Il primo capitolo sembra dunque pleonastico, a meno che Yahyâ non intenda giustificare, con il proprio testo, gli attuali esiti applicativi delle norme sharaitiche: ma questo non ci vien detto e non sembra perciò il suo intento. Pur seguendo lo svolgimento della ricerca di Yahyâ, esporrò quindi la trattazione dei due problemi che ci riguardano -il fondamento delle tradizioni e il ruolo di Shâfi'î- come due argomenti separati. Iniziamo dunque dal primo capitolo, che Yahyâ intitola "Bilancio dei lavori sul fiqh primitivo". Yahyâ vi conduce una rassegna panoramica delle conclusioni raggiunte dall'orientalistica circa l'attendibilità degli ahâdîth che danno corpo alla Sunnah, e, poiché su questo corpus è fondato il diritto islamico, entra anche in merito all'autenticità del fiqh. A premessa di ogni di ogni ulteriore esposizione, vorrei precisare che l'autenticità *dell'antichità* della formazione del fiqh non implica necessariamente la realtà storica dei detti e dei fatti sui quali esso si formò *ab antiquo*. Yahyâ inizia mettendo a confronto le posizioni degli ultra-scettici, e perciò la sequenza degli studi di Goldziher, Schacht e Juynboll, con quelle dei neo-tradizionalisti, principale tra tutti Motzki, citato ripetutamente (ma viene citato anche Schoeler). Queste posizioni sono state ampiamente citate e discusse nel nostro racconto, e perciò è necessario passarle anche al vaglio delle considerazioni di Yahyâ, il quale contesta le conclusioni di Goldziher e di Schacht, mostrandone l'aspetto aprioristico e lo scarso fondamento; in modo più sfumato, la critica si estende anche a Juynboll. In ogni caso, Yahyâ si pone comunque sul versante dei revisionisti, condividendone l'accettazione della "autenticità" degli ahâdîth. A questo riguardo vorrei ricordare, senza tuttavia tornarvi sopra, quanto detto nella prima parte della *Rassegna*, cioè che la loro antichità, anche quando dimostrabile, non risale oltre il 6° decennio H., e che, comunque, "antichità" non è sinonimo di *autenticità*, nel senso che essi possano esser riferibili a detti e fatti *realmente* accaduti e verificabili. Attorno a una figura di una simile rilevanza storica, a un Profeta che ha fondato una civiltà, fioriscono sempre *e subito* autentici miti e leggende, dei quali può esser fonte anche la stretta cerchia dei primi seguaci: a chi non crede e bada alla verificabilità degli eventi, poco importa constatare che il mito della resurrezione di Cristo, insieme ad altri eventi miracolosi della sua vita, fosse "testimoniato" già subito dopo la sua morte. In altre parole: la *possibile* antichità storica di *parte* degli ahâdîth, non implica la *realtà* storica dei detti e dei fatti; può tuttavia costituire un appoggio all'antichità storica della formazione del fiqh, un argomento controverso e controvertibile sugli opposti fronti, e che vede Yahyâ ragionevolmente schierato sul fronte della tesi dell'antichità (siamo comunque sempre oltre la metà del I sec. H.) come fondamento della sua interpretazione dell'opera di Shâfi'î. Questa mi sembra la vera acquisizione del primo capitolo, anche perché Yahyâ, pur propendendo apertamente per i neo-tradizionalisti, opera comunque all'interno di una ragionevole critica nei confronti degli ultra-scettici: del resto, già ad apertura della *Rassegna*, avevo messo in evidenza il carattere specularmente pre-giudiziale delle posizioni di Motzki e di Juynboll, i loro speculari falsi sillogismi. C'è da pensare, afferma a p. 70, "che nel corso della vita del Profeta si sia operata la transizione cosciente da un ordine sociale a un altro" e che a tal fine fosse strumento lo hadîth profetico. Antichità del fiqh, dunque, come indizio dell'antichità dello hadîth. Dalla seconda non si può prescindere se si è sostenitori della prima, come lo è Yahyâ, per il quale è importante affermare l'antichità dell'ordine legale sharaitico (p. 58) onde sottolinearne la reale esistenza storica sin dagli albori, in antitesi ai costumi tradizionali o alle leggi eventualmente ereditate (la sua critica è rivolta alla Crone). Qui c'è un punto interessante che Yahyâ esplicita nelle conclusioni al primo capitolo (pp. 174-178) e che cercherò di enucleare seguendo il più possibile il suo ragionamento. Né le ipotesi ipercritiche (Goldziher, Schacht) né la posizione tradizionalista islamica soddisfano: questa seconda perché tende a proiettare sul periodo profetico il fiqh dell'epoca classica, e seleziona le informazioni e le fonti che confortano questo presupposto. Essa tuttavia offre la possibilità di fare riferimento agli *akhbâr* (le notizie) senza pregiudizi ed esclusioni, riaprendo la possibilità di condurre un'analisi critica perché, nonostante la sua artificiosità, contiene testimonianze valide. Yahyâ propone perciò di separare la storia del fiqh, cioè della dottrina, da quella del diritto: di quest'ultimo si sa ben poco ed è campo d'indagine degli storici, mentre la prima costituisce una storia delle idee fondata sui testi. Essa non pretende di illuminare la storia delle origini e la traduzione di queste idee nella realtà sociale e istituzionale, ma consente di studiare una storia dell'evoluzione delle dottrine. Qui Yahyâ viene al nodo di un'impostazione sulla quale mi permetterò di tornare a chiusura di queste note. Secondo la sua opinione, il fiqh possiede la specificità di costituire una "dottrina dei doveri, più precisamente una morale confessionale" (p. 76) prima ancora di essere, come nel periodo classico, una parte costituente del diritto; farne una giurisprudenza tout court è trascurarne le

origini, tanto più che anche nel periodo classico si tratta di un diritto non separato dal suo fondamento religioso. Il suo equivalente occidentale non è quindi nella legge positiva, ma “nella teologia morale del Cristianesimo che non separa il diritto dalla religione” (ivi). Tutto ciò, ovviamente, *al netto delle differenze*: ma su ciò tornerò, come ho detto, in chiusura. Per ora sottolineo che su questo punto di coincidenza Yahyâ insiste con dovizia sino a p. 78, e che esso è propedeutico alla sua trattazione di Shâfi‘î. Tralascio, per brevità, il pur significativo lungo capitolo dedicato alla biografia di quest’ultimo, limitandomi a segnalare i suoi legami familiari con il Profeta, che originano in linea maschile con Muttalib, fratello e alleato di Hishâm, bisnonno del Profeta; e per via femminile da una figlia dello stesso Hishâm. Ometto anche il capitolo dedicato alla sua opera, se non per ricordare quanto già accennato *supra*, cioè che essa, quale la conosciamo, è frutto di compilazioni dei suoi allievi. Di quest’opera Yahyâ esamina essenzialmente il *Kitâb al-Umm*, che definisce un “monumento del fiqh” (p. 147). In esso è fondata la dottrina esposta nella *Risâla*, della quale ho dato qualche fugace ragguaglio nel nostro racconto. Riprendendo quanto segnalato sopra a proposito della teologia morale, ancora propedeutico può considerarsi il quarto capitolo, dedicato al ruolo della teologia in Shâfi‘î. Nota Yahyâ che per Shâfi‘î, uomo pio e devoto, la fede non è separabile dall’amore per il Profeta (p. 195): questo, come vedremo, è un punto centrale nella successiva analisi, che fa di Shâfi‘î un tradizionalista a tutto tondo. Come sottolinea Yahyâ nella stessa pagina, in n. 41, a proposito di un hadîth che pone il Profeta molto vicino a Dio, la fede di Shâfi‘î “ha il proprio fondamento nella tradizione esegetica e nello hadîth”. Yahyâ ne evince che l’ambiente di Shâfi‘î doveva essere caratterizzato più dalla devozione che non dalla speculazione (p. 196). Qui egli fa un’altra osservazione che mette conto ricordare: pur riconoscendo che lo ahl al-hadîth costituiva all’inizio un gruppo minoritario che, *col tempo, divenne la “ortodossia” sunnita*, afferma che questa era la dottrina nella quale si riconosceva *l’elemento arabo dell’Islam*. Da ciò si potrebbe evincere, se è lecito uno sviluppo puramente logico, che c’era già allora una qualche differenza tra l’Islam *nella sua complessità*, e una visione *arabocentrica*, che è difficile non definire *anche* ideologica alla luce degli eventi storici della conquista, della complessità culturale dell’Impero -si pensi anche soltanto all’Iran- e all’appartenenza del qurayshita Shâfi‘î alla famiglia stessa del Profeta. In questo Impero, non si può non sottolineare che, nonostante la loro sacralità, La Mecca e Medina non avevano più un ruolo *politicamente* dominante: anzi. Non è soltanto teologicamente, ma anche ideologicamente coerente con ciò, il fatto che la dottrina di Shâfi‘î abbia di mira Hanafismo e Shî‘ah (p. 188) dottrine diffuse nella parte orientale dell’Impero. Si veda anche a p. 198 nel testo e in n. 57 (esaltazione del ruolo di Abû Bakr nella *ridda*; condanna del Khâridjismo, la cui fede era fondata sul solo Corano; ritorno alla “fede dei Compagni”): il quadro è coerente e preciso. Ora, esaminando l’atteggiamento dell’ambiente culturale di riferimento di Shâfi‘î, Yahyâ fa un’osservazione molto pertinente: l’avversità al Mu‘tazilismo e al kalâm, la nostalgia per l’età dell’oro dei Compagni che di speculazioni dottrinali non s’interessavano, la reticenza alla definizione razionale della realtà divina, sono tutti elementi che contribuiscono a concentrare la riflessione sul fiqh, sullo studio della *normativa* religiosa (p. 204). Su questo tema Yahyâ esamina anche le ipotesi di coloro che vedono, nella linea polemica di Shâfi‘î, la possibile evidenza di una sua precedente appartenenza al kalâm, seguita da una repentina svolta in senso opposto, come accadde ad Ash‘arî (pp. 217-219). Egli giunge però ad una diversa e significativa conclusione (p. 220): Shâfi‘î adottò le tecniche argomentative del kalâm per combatterne non già la teologia razionale, ma le “errate” conclusioni che ne derivavano al (o ai: usûl è plurale) loro usûl al-fiqh. Con ciò si pone in evidenza, a mio avviso, il suo obiettivo di riportare la giurisprudenza all’Islam “delle origini” testimoniato in purezza dalle tradizioni, testimonianza di una prassi incardinata sull’esemplificazione del Dettato operata dal Profeta. Possiamo definirlo “Salafita”? In Shâfi‘î mi sembra quanto mai evidente l’elaborazione di uno strumento solido e coerente, *funzionale agli sviluppi hanbaliti*: Ibn Taymiyya non ragiona in modo molto diverso, ben prima di lui, del resto, fu Shâfi‘î (p. 208) a considerare essenziale, per il giudizio, il *takhsîs al-‘illâ* (cfr. *supra*, p. 1139) nel Corano e nella Sunnah. La fede diviene strumento di un *sapere pratico* (p. 221) attraverso l’applicazione alla “scienza” dello hadîth di metodi razionali; non un *ra‘y* nel senso proprio della parola, ma uno sforzo di inquadrare razionalmente un Dettato che in sé va oltre la ragione umana, che può però essere oggetto di scrutinio razionale nella pratica del fiqh, nei suoi risvolti giurisprudenziali. Ho già notato altrove, in Shâfi‘î (ma non soltanto in lui) questo uso ancillare della ragione come sviluppo “razionale” di un fondamento fideistico. Shâfi‘î costituisce dunque una “tappa decisiva nella scienza legale” (p. 255) perché fonda “una scienza del fiqh” (ivi) e lo fa appoggiandoli allo *‘ilm*, un sapere che Yahyâ definisce “memoria comune di eventi storici, di condotte individuali esemplari e di *norme tribali* (corsivo mio, e aggiungerei: arabe) capaci di guidare efficacemente l’individuo e la comunità” (p. 258). Lo *‘ilm* è un sapere delle tradizioni, la datazione delle quali è però discussa e il cui fondamento su eventi *reali* non è verificabile; ha senso perciò la domanda: questi eventi sono attribuibili, per ipotesi, a una storia o a una *ierostoria*? Come sappiamo, e come vedremo seguendo il testo, il fondamento teorico dello usûl al-fiqh consiste nell’asserzione che i detti e i fatti del Profeta, così come costitutivi della Sunnah, appartengono alla ierostoria, storia di una Rivelazione che non si limita all’enunciato coranico, ma si esplicita come “interpretazione autorevole”, *ispirata da Dio*, della Legge. Il Profeta diviene così figura in un certo senso divina, in quanto strettamente associato a Dio nella sua parola legiferante e nei suoi atti quotidiani: di ciò Yahyâ fa esplicita testimonianza nella sua ricerca (cfr., ad esempio, pp. 402-403 e pp. 414-415). È importante sottolineare che per Shâfi‘î lo *‘ilm* si identifica “puramente e semplicemente” “all’eredità del Profeta e della Rivelazione” (p. 260). Ci si può tuttavia chiedere, riguardo al contenuto degli ahâdîth pensato indipendentemente dal presupposto teologico, quanto della normativa in essi presente sia in realtà l’eco

sacralizzato di “norme tribali”. La posizione di Shâfi‘î sull’argomento non si distingue dall’opinione comune: Yahyâ afferma la comune competenza, e, in un certo modo, sovrapposizione, di ahl al-‘ilm e fuqahâ’ (p. 263) per quella indistinzione tra etica religiosa (certo, opportunamente individuata in rapporto alla fattispecie) e legge positiva che caratterizza l’Islam. L’obiettivo di Shâfi‘î, afferma Yahyâ a p. 266, non era però di “limitare l’intrusione della ragione nel fiqh, diminuire il ruolo del ra’y e del qiyâs o della logica giuridica, per innescare un ritorno alla nozione coranica di ‘ilm”: egli voleva creare un fondamento metodologico che mancava tanto allo ahl al-ra’y quanto allo ahl al-hadîth. In questo tentativo egli non era il primo, e tuttavia sarà lui a stabilire l’esistenza di una scienza accessibile all’uomo, anche se non a tutti, quella della corretta interpretazione delle norme legali implicite (quelle esplicite sono accessibili a tutti ma non esauriscono l’ermeneutica del testo, cfr. p. 300) nel Corano e nella Sunnah (cfr. la *Risâla* nei luoghi citati da Yahyâ, ma soprattutto *Risâla* § 961, e relativo commento di Souami -cit. in Bibl. *supra* a p. 851 sub voce Shâfi‘î- a p. 444). Questa procedura pone naturalmente problemi di acribia nella comprensione del testo coranico, ciò che implica una *perfetta conoscenza della lingua araba* (p. 305): un argomento che Yahyâ affronta soprattutto alle pp. 293-308 (si veda anche la n. 83 a p. 293). Il tema è stato affrontato più volte nel nostro racconto, da Leotardo ai Taboriti al Bâb: è quello di un Dio che parla la lingua del potere clericale, ebraico, latino o arabo che sia; un tema così radicato che anche eretici e arcieretici d’occidente aderirono al medesimo fondamento, proclamando che la lingua di Dio fosse l’ebraico. Molto interessanti sono, al riguardo, le pp. 305-307 del testo di Yahyâ, dove la conoscenza perfetta dell’arabo mostra la sua centralità in un metodo che, considerata la sovrapposizione e il reciproco rinvio di Corano e Sunnah, fanno pensare che il tentativo di Shâfi‘î di *islamizzare* uniformemente nella Legge un Impero multietnico e multiculturale, si riveli al tempo stesso uno sforzo di *arabizzarlo*: moto centripeto che si richiama alla Mecca e a Medina, come anche al tempo aureo e all’epopea dei Compagni. Il postulato teologico di Shâfi‘î, nota Yahyâ, è che Dio, rivolgendosi agli uomini, parli la loro lingua, e che la lingua araba sia particolarmente adatta ad esprimere le cose in modo generale e manifesto (p. 306); tuttavia questa normativa rivelata necessita di essere esemplificata con dei precedenti; dunque il testo coranico deve essere completato con altri dati, egualmente frutto di ispirazione divina. Perciò, poiché il contenuto di una Rivelazione *deve* essere univoco (se è una *Legge* e non un indirizzo etico) là dove il testo presenti possibile pluralità d’interpretazione o aspetti oscuri nel suo dettato manifesto (nello *zâhir*) è necessario ricercare in altri enunciati (o testimonianze di comportamento: detti e fatti del Profeta) il referente o l’esemplificazione del senso manifesto e generale (*zuhûr* e *‘ummûm*) della normativa coranica: di qui la stretta affinità di Corano e Sunnah e la necessità di un loro comune utilizzo nella corretta interpretazione della Legge. Nell’operazione molto “sunnita” compiuta da Shâfi‘î si deve notare come la *diffusa aura semantica* del messaggio profetico (non per caso i Romantici assimilarono il poeta al profeta) venga ricondotta all’univocità, ancorché di difficile individuazione; la “verità” viene con ciò ricondotta a qualcosa di molto simile alla nostra epistème, ancorché raggiunta per via giuridica, indiziaria, e non logica. Siamo dunque anche qui in presenza di una *ideologia del dominio*, ancorché non così inconfutabile, essendo il groviglio indiziario districabile in molti e diversi modi, mai conclusivo *se non giudiziariamente*, con tutta la fallibilità umana che ne partecipa. L’ortodossia di ogni religione è questo: affermazione di una verità unica al termine di un non disarmato conflitto semantico, che si presenta di per sé aperto a tutti i possibili esiti. È la *scelta di un assetto dottrinale non estraneo al risvolto sociale*. Le conclusioni di Yahyâ (pp. 327-328) e le pagine immediatamente successive che chiudono il sesto capitolo (pp. 328-333) possono essere così riassunte. Con Shâfi‘î l’esegesi legale assume le proprie autonome caratteristiche, superando le proprie strutture tradizionali; Shâfi‘î è una figura *decisiva*, anche se è eccessivo considerarlo il fondatore dello usûl al-fiqh, una scienza che proseguirà il proprio cammino dopo di lui (abbiamo visto che la sua dottrina fu apprezzata, in particolare dagli Hanbaliti, essenzialmente a partire dall’XI secolo) ma che è lui ad elevare al rango di scienza. La sua innovazione fondamentale fu l’affermazione della “complementarità ermeneutica tra Corano e Sunnah”. Per comprendere il significato e l’intento della sua opera, è tuttavia indispensabile ricordare che per lui la scienza della normativa giuridico-religiosa supera i limiti stretti del fiqh, che perciò ne dipende; quella normativa, contenuta nel Libro di Allâh ed espressa dal Profeta *nel proprio linguaggio (lisân nabîyyi-hi)* era l’oggetto del suo studio, volto a decifrarla. In questo intento la Sunnah aiuta a leggere il Corano consente a Shâfi‘î, nelle *Risâla*, di orientare la scelta tra ahâdîth apparentemente in contraddizione tra loro. Nota Yahyâ a p. 331, che in Shâfi‘î il Corano diviene il catalizzatore del pensiero, i suoi versetti sono i segnavia di una “storia della salvezza”, secondo l’atteggiamento degli ambienti ultra-devoti; il Corano anche giustifica a posteriori le decisioni legali. Questo “impregnamento” coranico, secondo Yahyâ che con ciò ritorna agli argomenti del suo primo capitolo, depone contro la teoria di Wansbrough che ipotizza una progressiva canonizzazione del testo perdurata sin dentro il II sec. H. (p.332): questo però esula da ciò che stiamo tentando di comprendere, la figura e il ruolo di Shâfi‘î; su quanto esposto vorrei comunque esprimere alcune considerazioni. Shâfi‘î, dunque, non “inventa” lo usûl al-fiqh, i “fondamenti del diritto”, ne dà ad essi una coerenza autoreferenziale il cui effetto sarà congelare i risvolti applicativi della Sharî‘ah. Ciò che ho definito “invenzione della Sunnah” è questa operazione “teologica” di conferire *legalità divina* ai detti e ai fatti del Profeta, la cui eventuale attestazione al tempo dei Successori non è neppure garanzia di realtà storica. *Con lui diventa Legge divina una tradizione*, nasce, come ho sostenuto, l’adynaton della *fede in una tradizione*, cioè la *fede in eventi storici o pseudostorici*, si *teologizza una storia*, vera o presunta, di certo non verificabile. A prescindere dal fatto che il circuito ermeneutico tra Corano e Sunnah è semplicemente un circolo vizioso, si capisce perché nel testo di Yahyâ, indirizzato a far comprendere e

inquadrate storicamente l'opera di Shâfi'î, sia necessario il lungo primo capitolo del quale s'è detto, volto a smantellare i risultati della scuola ipercritica che ha sì, premesse nel pre-giudizio: ma ciò non toglie che sul pre-giudizio opposto si fondi il neo-tradizionalismo di Motzki, Görke e Schoeler. Senza quel capitolo non si inquadra l'opera di Shâfi'î: quel capitolo le dà un senso. Fondare però un senso su un pre-giudizio (la coincidenza di una tradizione fiorita forse attorno, di certo dopo il Profeta, con una realtà *fattuale*) e *farne una ierostoria*; ingabbiare il tutto in un circuito autoreferenziale, tanto vizioso quanto inattuabile dall'interno (un tale circuito o lo si rifiuta per la critica al metodo, o non ha punti interni di discontinuità) significa ingessare nella norma penale un codice etico. Dunque l'opera di Shâfi'î risulta sì, comprensibile sul piano storico come sviluppo di una tendenza, ma non certo sul piano della solidità, costituendo, il suo, *lo sviluppo rigorosamente razionalista di un fondamento puramente fideistico*, rispettabile, ma inconsistente sul piano critico: ed è *precisamente il rigore dello sviluppo a esasperarne la fragilità*. Senza contare quanto nota Yahyâ a p. 337: l'ermeneutica fondata sui reciproci rinvii di Corano e Sunnah si traduce, sul piano teologico, in un "atto di fede" nei confronti di Maometto. Anche se ai suoi tempi si iniziava già ad avvalorare una "autorità legiferante" della Sunnah (p. 339) fu lui tuttavia che "seppe cristallizzare un'evoluzione che, iniziata nel corso del II secolo, andava a divenire irreversibile" (ivi, nel testo e in n. 20): la Sunnah esprime lo stesso significato della Rivelazione (p. 343). Come nota Yahyâ (p. 344) scorgere la presenza di un unico messaggio nel Corano e nella tradizione relativa al Profeta, implica una precisa concezione della Rivelazione. Il metodo implica una precisa teologia (p. 350): fatto che Yahyâ sottolinea più volte nel proprio testo e sul quale entra qui nuovamente in dettaglio. L'ermeneutica ideata da Shâfi'î esprime la convinzione che il fiqh abbia una finalità soteriologica dovuta ai suoi legami con la teologia, onde la sua dottrina è uno strumento intellettuale "messo al servizio di una concezione del fiqh come teologia morale, concezione dominante nell'epoca classica" (ivi). L'affermazione è ben fondata ma non deve indurre, come mi permetterò di notare a suo tempo, a paragoni avventati che non tengano conto di altri fattori. Si deve considerare infatti che i significati ("l'intenzione significante", p. 363) ricercati nel Corano e nella Sunnah, entrambi parola divina, la seconda muta, ma "segno" (p. 366) la prima espressa nella lingua araba, lingua scelta da Dio per comunicare nella Rivelazione, coincidono con la Volontà divina latente nella Creazione, dove si manifesta nell'ordine del Creato (p. 366, nel testo e in n. 191). Tramite la Rivelazione dunque, questo ordine, applicato al fiqh, *diviene ingiunzione legale* per l'uomo, qualcosa di diverso da una normativa etica; e poiché la Volontà divina non può essere contraddittoria, la premessa teologica di Shâfi'î conduce alla conclusione che Corano e Sunnah non possono essere in contraddizione tra loro. Conclusione che, mi permetto di notarlo, stante il modesto ruolo (e sovente generico) che il Corano concede alla sua parte normativa, consente di far uso degli ahâdîth per evincere una normativa legale, sul presupposto puramente teologico (ma pre-giudiziale) che Dio pretenda la trasformazione della propria Volontà in legge positiva. Se anche questa fosse la convinzione dei Musulmani sin dal tempo del Profeta, appare verosimile che sia stato necessario un lungo periodo evolutivo, del quale Shâfi'î è lo snodo decisivo, per giungere a consolidare un corpus di ahâdîth e ad assegnare parte di essi ad un diverso (e nuovo) aspetto della Rivelazione (ahâdîth profetici e qudsî) onde formulare un diritto islamico: *cosa che il solo Corano non consentiva*. L'Islam quale esso è dal periodo classico è il risultato di un processo storico che necessita, come premessa, ciò che ho definito "l'invenzione della Sunnah". "Invenzione" perché tanto il suo contenuto quanto il suo ruolo sono il risultato di un processo storico, la creazione dell'Islam ad opera dei Musulmani sul fondamento di un messaggio profetico. Questo processo indica la presenza di una ben precisa finalità in coloro che ne furono i protagonisti; perciò, per inciso, colgo l'occasione per citare l'articolo di S.R. Burge, *Reading between the Lines: The Compilation of Ḥadīth and the Authorial Voice*, Arabica, 58, 3-4, 2011, dedicato ad analizzare il modo nel quale gli ahâdîth sono stati compilati e presentati nei testi canonici. Analizzando a titolo di esempio due casi nel *Sahîh* di Bukhârî, Burge mette in evidenza come l'ordine nel quale sono presentati gli ahâdîth risponda alla volontà di avvalorare tesi ben precise del compilatore della raccolta "opinioni teologiche e ideologiche" (p. 170). Nel caso della prima Rivelazione, che apre anche il *Sahîh*, la sequenza parte con le manifestazioni soprannaturali preannuncianti la discesa della Profezia, e si chiude con il racconto dell'Imperatore Eraclio che riconosce il ruolo di Maometto; e ne risulta evidente l'intento di mostrare il Profeta come indiscutibile strumento d'intervento della Volontà divina nella storia dell'umanità. Siamo dunque in presenza di un fenomeno storico, ideologico, di costruzione di una società, del quale la teologia è parte, ed è parte fondante; un processo che crea lungo la strada i propri punti d'appoggio trovando compiuta espressione nella Sunnah, infine giustamente depurata, con la creazione delle raccolte canoniche, del materiale che prestava il fianco alla critica di inautenticità. In questo processo Shâfi'î ha una funzione centrale, come colui che seppe individuare il ruolo insostituibile della Sunnah nell'elaborazione di un sistema coerente di fiqh (Yahyâ, p. 391). Il lungo capitolo (pp. 401-463) dedicato da Yahyâ al rapporto di Shâfi'î con la figura del Profeta, contiene interessanti osservazioni e offre spunto a ulteriori osservazioni, tutte peraltro rafforzative di quanto già esposto. Nota Yahyâ (p. 401) che Shâfi'î, per stabilire l'autorità legiferante della Sunnah, non fa uso di argomenti razionali, ma fonda le proprie conclusioni sull'accostamento di versetti coranici; così egli deduce che sul Profeta sia "disceso" non soltanto il Corano, ma anche la Sapienza divina (*hikma*) che si manifesta nella Sunnah del Profeta; essa va rintracciata dunque nei suoi detti e nelle sue azioni (la *Sîra*). Di questo e altri risvolti "divini" della figura del Profeta, Shâfi'î non è l'inventore, queste sono le convinzioni comuni del suo ambiente (p. 403). D'altronde, per il Corano, Maometto va obbedito ed è il modello da imitare. Nota tuttavia Yahyâ (ivi) che la parola "*hikma*" ha nel Corano un valore polisemico (saggezza in generale, ragione, parole giuste, etc.) dunque

non soltanto non sembra debba essere una prerogativa del solo Profeta, ma non ha una valenza *legale*, né viene da altri identificata nella Sunnah (p. 405). Ciò è importante perché Shâfi'î giustifica la propria dottrina sulla base della propria interpretazione della "hikma"; nelle parole di Yahyâ il suo argomento è infatti il seguente: "la giustizia consiste nel seguire lo *hukm* (*scil.*: giudizio) rivelato; il Profeta occupa un certo posto in rapporto alla religione e al Corano; obbedire al Profeta è un dovere imposto alla comunità; Corano e Sunnah debbono costituire il riferimento per il *mufti* (*scil.*: giureconsulto, colui che emette la *fatwâ*) e per il giudice (*hakîm*)". Ciò che Maometto dice è l'espressione della Volontà divina (p. 415); per Shâfi'î vi è una stretta corrispondenza tra la Sunnah, la Sîra e il Corano (ivi, in n. 87). "Shâfi'î intende provare che ogni atto, gesto o parola che proviene da Maometto, ha la vocazione a servire da norma o a contribuirvi" (p. 416). Non importa se egli prese le proprie decisioni come profeta o come capo politico (*scil.*: a Medina, come capo di una comunità in lotta): a tale obiezione Shâfi'î risponde che comunque, anche quando quelle decisioni non hanno valenza di norma giuridica, restano sempre una regola da rispettare (pp. 416-417). Yahyâ non può fare a meno di sottolineare "il ruolo esorbitante rivestito dalla Sunna nella teoria di Shâfi'î" (p. 417) e prosegue a lungo mostrando le obiezioni alle quali essa si presta nel pensiero islamico. Nell'esaminare più in dettaglio altri aspetti della dottrina, per esempio quelli relativi alla determinazione dell'abrogante e dell'abrogato, fa inoltre notare che il fondamento del pensiero di Shâfi'î non è nella giurisprudenza, ma nella teologia (p. 453): un aspetto sul quale si deve concordare e che egli mette in luce in tutto il testo. Un ulteriore punto interessante della sua esposizione (pp. 460-461) ci riconduce sul tema della venerazione di Shâfi'î per il Profeta; qui Yahyâ ricorda quanto importante sia stata inizialmente al riguardo la visione arabocentrica di Shâfi'î, anche se questi finirà col delineare la gerarchia degli uomini sul fondamento della loro pietà. L'ultimo capitolo del libro è dedicato al ruolo di Shâfi'î come tradizionalista; qui Yahyâ fa delle osservazioni molto interessanti su un argomento che ho già segnalato, cioè sulla concezione che Shâfi'î ha della tradizione, conformemente a quanto in uso nello Hijâz. Nota Yahyâ che Shâfi'î avvalorava le proprie congetture sulla Volontà divina facendo uso non soltanto degli *ahâdîth*, ma anche degli *âthâr*. *Athar* (sing. di *âthâr*) è sinonimo di *hadîth*, ma il termine si usa in riferimento alle tradizioni *sahâbî* e *tâbî*'î, cioè alle tradizioni che non risalgono al Profeta, ma ai Compagni e ai Successori: di ciò, ripeto, s'è già detto nel nostro racconto; ciò mi sembra tuttavia testimoniare, nella scorrettezza dell'indebita estensione, una volontà conservatrice (se non anche reazionaria) che va oltre la premessa teologica. Di certo, una volontà di identificare islamicità e arabicità, un panarabismo che ha sempre costituito una tendenza presente nell'Islam. L'interpretazione che Yahyâ dà del fenomeno ha però un diverso obiettivo, che ci riporta al primo capitolo e alla critica a Goldziher, Schacht e Juynboll, giustificata in sé, ma non sufficiente a rendere così accettabile il neo-tradizionalismo di Motzki, Görke e Schoeler, che ha le simpatie di Yahyâ. Dice infatti quest'ultimo: l'uso degli *âthâr* non desta meraviglia o critica, perché la prassi era comune; ciò significa che essi erano ritenuti autorevoli e credibili, *perciò non si vede quale necessità vi fosse di retrodatare l'origine delle tradizioni al Profeta*, come hanno ipotizzato, senza prove, Schacht e la scuola ipercritica. Questo, francamente, mi sembra un argomento di contesa *ad hominem*, che non tocca la sostanza della *non dimostrabile coincidenza di racconti e realtà storica*. L'antichità della credenza in una ierostoria non fa di questa una storia; esiste una realtà della fede che fa la storia, ma essa non per questo rende storia l'oggetto della fede. C'è poi un'obiezione di metodo all'uso degli *âthâr* (che potrebbe aver suggerito le ipotetiche retrodatazioni, se vi son state): la premessa teologica di attribuire i detti e i fatti del Profeta all'esplicitazione della Volontà divina, non può essere estesa ai giudizi e ai comportamenti di Compagni e Successori, viene a mancare il fondamento. Di ciò si rende ben conto anche Yahyâ (cfr. pp. 491-492) e tuttavia è lecito affermare che ritenere i giudizi e i comportamenti dei Compagni e dei Successori perfettamente rispondenti al dettato divino -in quanto perfettamente esemplati sulla prassi del Profeta- è un *atteggiamento ideologico* che ha un nome ben preciso: Salafismo, e il Salafismo di tutti i tempi nasce da obiettivi ideologici e sociali ben precisi, onde non sembra così eccessivo attribuire a Shâfi'î un ruolo importante e *non casuale* negli arresti evolutivi che hanno gravato il mondo islamico. È giunto comunque ora il momento di esporre le conclusioni di Yahyâ (pp. 499-503) dopo le quali mi permetterò una breve osservazione su uno specifico giudizio che egli avanza fuggacemente qua e là nel suo testo, e che mi trova dissenziente. Nelle Conclusioni, Yahyâ sintetizza in brevi parole ciò che ha accertato nel proprio studio, collocando Shâfi'î all'interno di affermazione dei tradizionalisti e di conformazione del *fiqh*, del quale egli non fu l'unico responsabile. Il suo apporto alla teoria legale, dice, deve essere compreso senza "perdere di vista la sua sensibilità religiosa e l'ambiente confessionale al quale apparteneva" (p. 500). Egli fu un rappresentante "del proto-sunnismo tradizionalista imparentato a quei primi Hanbaliti studiati recentemente da Laoust" (ivi); è da assimilare ai "pii anziani" del Sunnismo. Si ricordi che tanto lui quanto Ibn Hanbal ebbero in comune un maestro, Sufyân b. 'Uyayna, prototipo degli asceti del II secolo (ivi). La sua confessione di fede consente di far dipendere il suo *fiqh* dalla sua teologia (p. 501); il suo *fiqh* non è separabile dalla sua spiritualità. Qui Yahyâ ripete ancora una volta la propria opinione già formulata in precedenza: il suo "prima di esser diritto si apparenta, *mutatis mutandis* a ciò che il Cristianesimo designa come teologia morale". Ecco: quel suo *mutatis mutandis* non può restar lì senza precisazioni, non può scivolare via inosservato come l'abile gesto di mano del prestigiatore, perché "cambiando quel che c'è da cambiare" (di cui non si parla) la parentela svanisce. Perciò, omettendo per ora le ultime ragionevoli considerazioni di Yahyâ, vengo subito al punto. Il paragone con la teologia morale del Cristianesimo è del tutto improprio, non perché quella di Shâfi'î non sia una "teologia morale", ma perché dietro quel *mutatis mutandis* c'è un intero mondo, un'intera cultura che separa i due casi.

Dico questo non per stabilire presunte superiorità o presunte graduatorie di merito, ma perché la differenza è essenziale anche per capire il ruolo della dottrina di Shâfi'î nell'evoluzione dell'Islam della quale è certamente parte -come accerta Yahyâ- nei vari sensi della parola (nel senso che è parte di un percorso e in quello che non ne è il solo responsabile) ma ne è parte *emblematica*. Per capire che cosa c'è dietro quel *mutatis mutandis* è sufficiente il rapido sguardo gettato *supra* alle pp. 994-998 sul rapporto tra Legge divina e legge positiva che si trova nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Quando si parla di teologia morale, si parla della normativa *etica* di una religione: ma nella concezione teologica di Shâfi'î, una violazione della normativa etica (un "peccato", diremmo noi) è anche un reato, perché questa è la concezione islamica di "Legge", una normativa che il governante *islamico*, lo Stato *islamico* è tenuto a far rispettare con i mezzi a sua disposizione. Posto dunque che un determinato comportamento contrario all'etica sia anche un reato, il metodo di Shâfi'î non si limita ad accertare il lecito e l'illecito, ma richiamandosi a tal fine a detti e fatti *sacralizzati* risalenti al VII secolo ma di fatto *atemporalì*, precisamente perché manifestazioni della Volontà divina che, come tale, non può che essere eterna e immutabile; e contenendo tali detti e fatti non soltanto la definizione del reato ma l'entità della pena, stabilisce di fatto un codice penale archetipo nel quale non soltanto i delitti, ma anche le pene, hanno il proprio modello nel VII secolo arabo. Affermare, come io affermo, che Shâfi'î abbia delle responsabilità nella fossilizzazione della Sharî'ah, non mi sembra quindi eccessivo; certo, egli può essere soltanto la figura emblematica di un processo che non riguarda soltanto lui, del quale egli è soltanto parte: ma pur sempre emblema di quel processo resta. Il procedimento logico che va dalla teologia morale alla giurisprudenza, passa attraverso due stadi di un percorso che Shâfi'î ha certamente contribuito a spianare. Per banalizzarlo, l'adulterio è certamente illecito sul piano morale: è *perciò* anche un reato? se sì, come deve esser punito? Vedemmo a suo tempo le discrepanze tra la norma coranica e il racconto di 'Umar: si veda ora il § 227 della *Risâla*. Lo *istidlâl* (la ricerca del *locus probans*) di Shâfi'î è un bell'esempio di *ijtihad*: ma il risultato è di far diventare Legge divina eterna ed immutabile usi e costumi della società araba del VII secolo. Sacralizzazione del fatto storico e fossilizzazione della Sharî'ah appaiono come il volto teologico e giuridico di una volontà ideologica: ipotizzare che esista un modello di società perfetta, come tale valido per tutti i tempi, e, se possibile, tentare di realizzarlo per vie legali. Al mondo islamico è certamente mancata la lettura della *Politica* di Aristotele.

Sembra giunto ora il momento di concludere queste *Postille* con l'analisi di due testi che non fanno riferimento agli argomenti della nostra analisi, ma che sono significativi perché affrontano *il filo conduttore che sottostà l'intero nostro racconto*, focalizzato sulle alternative sorte lungo il percorso che condusse all'ideologia di Occidente, un percorso configurato non già come particolare percorso della storia, ma come *il* percorso della *Storia* a tutto tondo, destino ineludibile del pianeta, *télos* di una storia illuminata dalla *nostra* Storia; racconto costituito *anche* dalla convinzione della crisi di questa ideologia. L'*Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, éd. par M.A. Amir Moezzi et J. Schied, Turnhout, Brepols 2000, non è infatti un testo che possa essere direttamente collegato con gli aspetti specifici di questa *Rassegna*, ma può far parte dei temi conclusivi delle *Postille* perché alcuni dei contributi in esso presenti consentono di tornare su quanto credo di aver compreso e tentato di trasmettere al lettore. Elenco i titoli dei contributi ai quali mi riferisco citandoli in ordine alfabetico dei rispettivi Autori; essi sono: N. Beylache, *L'Oronte et le Tibre: l' "Orient" des cultes orientaux de l'Empire Romain*; J.P. Brach, *L'Orient messianique chez Guillaume Postel*; B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*; J. Le Brun, *Préface*; P. Lory, *L'Orient intérieur. À propos de conversion à l'Islam d'occidentaux au XXe siècle*. Inizio la mia riflessione da Beylache, che ci ricorda cose assai ben note ma che è sempre bene non dimenticare: la dimensione fantastica e stereotipata che assume lo "Oriente" già ai tempi dell'Impero Romano, una dimensione che è diversa da quella nata in Grecia. Nell'Impero Romano, l'Oriente non si identifica con i "barbari", con un'alterità ostile (e "inferiore") che preme sui confini della luminosa civiltà della Ragione (classica): a Roma l'Oriente è qualcosa di molto più subdolo, è un'alterità *interna* a quella civiltà, che di essa addita *la crisi*. Ora, se si ricorda la vicenda che abbiamo seguito, quanto meno da Postel al Romanticismo (ma c'è l'antecedente di Taziano) non si potrà trascurare l'evidenza che la "riscoperta" dell'Oriente come luogo dell'origine, *ebbe una propria ragione ideologica* nell'opposizione alla cultura egemone dell'ideologico "Occidente"; e con essa anche come rivendicazione della particolarità contro la *Ragione Universale* della cultura classica, bandiera di Impero e Papato. In questa vicenda Postel è certamente uno snodo lungo direzioni opposte, che in lui tuttavia convivono. Brach sottolinea il ruolo particolare che assume l'Oriente in Postel come luogo dell'origine, perciò autorevole secondo l'identificazione rinascimentale di antichità e autorevolezza. Ma l'Oriente come luogo dell'origine (tutte le lingue derivano dall'ebraico) è anche il luogo del ritorno secondo il moto neoplatonico di *próodos* e *epistrophé*, segnati rispettivamente dalla cultura greca classica, dalla *græca fabulositas*, e dal Cristianesimo. Si tratta di un ritorno ad origini la cui memoria è una religione naturale "razionale" presente nelle coscienze di tutti gli uomini (cfr. *supra*, p. 400) *che può costituire una base per un dialogo universale*. Si noterà quanti e disparati temi possano svilupparsi da questa premessa. Da un lato vi si può vedere il seme dal quale crescerà la razionalizzazione (quindi la secolarizzazione) della religione, cioè *del Cristianesimo*, che si realizzerà nell'Illuminismo, allorché s'identificherà come postulato della Ragione un'etica storicamente introiettata in lunghi secoli di Cristianesimo. Dall'altro viene portato ad evidenza il carattere *orientale* del Cristianesimo, che accomuna quest'ultimo a Giudaismo e Islam e che pone la centralità di Gerusalemme come luogo del ritorno; un "ritorno" che Postel vede già realizzato nella propria persona con

l'evento della "Immutazione" (sull'evento si veda *supra* alle pp. 399-408). *Emerge però anche un ruolo dell'Occidente come portatore, grazie al Cristianesimo, della missione di riportare in "Oriente" come ritorno ciò che dall'Oriente viene come origine*, tramite la conversione del pianeta al Cristianesimo. La dipendenza dell'Occidente e del Cristianesimo dall'Oriente si trasforma in ideologia della colonizzazione culturale. Siamo dunque in presenza di tre possibili percorsi, diversi tra loro, come possibili sviluppi da un nucleo polimorfo; tre percorsi che sono stati tutti presenti nella storia occidentale. Quanto a Postel, ho già ricordato nel testo la singolare convergenza della sua "eresia" con temi presenti nell'Ismailismo (Baylache ricorda anche la trasmigrazione delle anime che egli attribuisce alla lezione del cabbalistico *Gilgul*; per la Qabbalah ebraica cfr. *supra* alle pp. 344-376). Ora, questo carattere "orientale" del Cristianesimo, avvertito tale in occidente, è quanto ricorda Le Brun allorché esordisce con l'esplicita -sebbene ovvia- affermazione che le grandi religioni d'Europa (diciamo pure: dell'Occidente) sono tutte di origine orientale. Il plurale si giustifica constatando che l'occidente non è più genericamente cristiano, sia pure con una significativa presenza ebraica, ma ora è anche, ancorché minoritariamente, islamico. Anche restando al solo Cristianesimo, è tuttavia innegabile che esso rappresenti, per usare le parole dello stesso Le Brun, un fenomeno di espansione geografica dei grandi monoteismi di origine mediorientale, che si sono imposti sul paganesimo dell'Occidente. Qui uso il termine con la "O" maiuscola per indicare che non sto parlando soltanto dell'occidente geografico, ma anche, e soprattutto, di quello ideologico. Non è un caso infatti che la "scristianizzazione" (termine usato da Le Brun) dell'occidente sia stata accompagnata da resurgenze di ciò che si definisce -e ho più volte definito, a proposito di movimenti culturali otto-novecenteschi- "neopaganesimo". Un neopaganesimo che riaffiora anche in recenti movimenti culturali che il Cattolicesimo si sforza abilmente di adottare, come quei rinnovati culti della natura che occhieggiano sotto l'ambientalismo ideologico (quello scientifico è cosa seria, ma è altra cosa). Non mi sembra un caso, come ho più volte sottolineato, che il fenomeno della secolarizzazione sia stato possibile come conseguenza non voluta dell'istituzionalizzazione della Chiesa di Roma entro le strutture della Ragione classica. Soprattutto, men che mai casuale mi sembra il fatto che questi fenomeni, che danno vita alla "modernità" occidentale, siano stati avvertiti come "Progresso" rispetto a un "Oriente" che perciò veniva ad apparire "altro" sotto una nuova luce: quella dell'arretratezza. La missione occidentale di Postel, da lui intesa come la conversione del pianeta al Cristianesimo, divenne al contrario la secolarizzazione di tutte le religioni, e la loro consegna allo zeffiro lieve dell'opinione. Sul medesimo fondamento si può considerare non casuale anche il fatto che i grandi devoti dell'Oriente come luogo dell'origine, i Romantici, fossero legati al sogno dell'Europa cristiana medievale e nemici dell'evoluzione culturale in atto dopo la Rivoluzione Francese, allorché l'Illuminismo s'identificò con la Ragione astratta del Razionalismo e con il trionfo incondizionato dello Stato moderno. L'affermazione iniziale di Le Brun appare quindi "ovvia" nel senso positivo della parola, nel senso che non si può introdurre qualche barlume di comprensione nell'intrico dei problemi posti dall'attuale fase della modernità, senza tener conto che *il Cristianesimo è all'origine pensiero "orientale"* che conquistò l'occidente, e che esso è *parte dei complicati sviluppi e della variegata famiglia dei monoteismi "orientali"*. Della quale famiglia fa parte però non soltanto il Giudaismo, ma anche l'Islam. E se la tesi di molti studiosi, accolta nel mio racconto perché, a mio avviso, solidamente fondata, viene assunta come guida per la comprensione di molti fenomeni specifici, altre considerazioni possono essere sviluppate, tutte presenti nel mio racconto che ha tentato di rintracciare l'albero genealogico della parentele. Tutta la vicenda che ho seguito nasce infatti dal rifiuto di alcuni di accettare l'istituzionalizzazione di un monoteismo "orientale" nella Ragione occidentale, rifiuto rivelatosi "impolitico" (e, di fatto, perdente) ma ben motivato "per la contraddizione che nol consente" tra la verità/testimonianza di un messaggio profetico e la verità/epistème del Razionalismo. Che poi la Ragione classica possa arrogarsi di essere "il" pensiero occidentale tout-court, l'ha sempre negato la vicenda storica, da Eraclito e dai Sofisti sino a Lacan: ma questa è altra storia, di certo la Ragione classica fonda *l'ideologia* di "Occidente". Il ricordato rifiuto dell'istituzionalizzazione che è all'origine dell'eterodossia occidentale, è anche la ragion d'essere delle tante forme di "Giudeocristianesimo" e del conseguente pulviscolo settario che fu l'humus nel quale nacque e si affermò l'Islam: anche questo intuì Postel (cfr. *supra*, p. 407 in n. 264). E neppure è un caso che i pensieri nati in quelle teste balzane d'oriente e d'occidente fossero destinati ad incontrarsi, dal nostro Medioevo allorché si conobbero le traduzioni dall'arabo, e nel Rinascimento, dal Libero Spirito a Postel, dall'alchimia all'Ermetismo alla magia dotta: lo abbiamo visto a suo tempo nei capitoli a ciò dedicati. Neppure un caso è che a sorreggere ontologicamente l'edificio ereticale (nel quale ha diritto di cittadinanza anche la Qabbalah ebraica) fosse quel Neoplatonismo che non nasce nel paganesimo con Plotino, Proclo e Damascio, ma, ben prima, nella religiosità mediorientale di Filone, per proseguire "da Alessandria a Baghdad" come ho raccontato nel secondo (e terzo) capitolo di *Dopo e a lato*. Sorge allora una domanda inquietante: non sarà, magari, che tante eterodossie, e, infine, l'Islam, altro non siano che il tentativo di leggere il messaggio testamentario in antitesi ad una "istituzionalizzazione" che si avvertiva, per qualche buona o cattiva ragione, come tradimento delle origini? Un "tradimento" la cui conseguenza, per eterogenesi dei fini, è l'odierna pretesa occidentale di relegare la religione nel salottino dell'opinione privata, chiedendole il silenzio nell'agone politico e sociale? Può una religione, mito fondante di una società, rinunciare a battersi per la propria concezione della società, accettare la rinuncia a farla valere, sia pur "democraticamente"? Può una società fare a meno di ciò senza perdere la propria stessa ragion d'essere, come sostiene Strauss? A me sembra che la discussione sull'ipotizzata crisi della modernità occidentale possa intrecciarsi molto bene con una storia nella quale anche l'Islam gioca un ruolo, come quei parenti

dimenticati che giungono impreveduti da lontano quando c'è in ballo un'eredità. Non è un caso -insisto nelle constatazioni- che tanto nelle lontane e meno lontane eterodosie cristiane, quanto nelle odierne opposizioni secolarizzate a questo "Occidente", quanto nell'Islam, *sia sempre in primo piano la giustizia sociale*, cioè la contestazione della Ragione economica -la più razionale manifestazione della Ragione- che accompagna le magnifiche sorti di tutte le "modernità" di tutti i tempi, dette anche "razionalizzazioni" in nome, di quella particolare "ragione". C'è tuttavia un'altra e forse confliggente forma di fascino che esercita l'Islam su alcuni animi occidentali, come forma di ritorno alle "origini": ma di questo parleremo *infra* a proposito dell'articolo di Lory. Per ora proseguo con una diversa prospettiva, le considerazioni introdotte partendo dall'articolo di Flusin, il quale ricorda l'operazione di trasporto delle reliquie della Passione da Gerusalemme a Costantinopoli, mirata a fare di quest'ultima la nuova "Gerusalemme". Nota Flusin che Gerusalemme, ritenuta centro anche geografico del mondo (di quello del quale ci si preoccupava allora) non tanto è ad Est, quanto piuttosto a Sud di Costantinopoli: e tuttavia essa è avvertita come "Oriente" in quanto è "origine". Dunque, questo presentarsi come "origine" e "centro", che implicò una contesa su Gerusalemme e scontri anche cruenti, mai cessati, per il dominio della Gerusalemme *geografica*, fa da corredo al problema dell'autolegittimazione come riferimento per l'intera civiltà, quantomeno per la civiltà euro-mediterranea. Si potrebbe scorgere il proseguimento di questa lotta anche nel conflitto arabo-israeliano, perché il problema centrale sul piano ideologico è: *a chi spetta l'eredità testamentaria* che fonda la civiltà europea, ma non soltanto quella? La ragione *ideologica* della lotta può essere compresa soltanto se si è disposti a scorgere nei tre protagonisti tre eredi di pari diritto, nessuno dei quali può essere considerato illegittimo, a nessuno dei quali si possono lasciare in mano soltanto le briciole: parlo della Gerusalemme come luogo delle origini, della quale la Gerusalemme geografica è comunque simbolo. Abbiamo già visto per quale via l'Islam ritenga di aver diritto a rivendicare la propria eredità: al Giudaismo mancherebbe infatti l'universalità che, pure, è certamente presente nel Messaggio; al Cristianesimo la Legge, in assenza della quale non si costruisce una società; obbiettivo anch'esso certamente presente in quel Messaggio. Tutto ciò, oltre ad aprire ad altre riflessioni che esprimerò in chiusura, fa da introduzione all'ultimo degli articoli citati, quello di Lory, il quale vede lo "Oriente" degli occidentali (o di molti di essi) come un luogo immaginario, frutto di proiezioni dell'inconscio simmetriche rispetto all'immagine dell'Islam che fu creata dall'orientalismo. Un luogo sognato, insomma, invece di un luogo dell'arretratezza: forse come espressione di un interiore dissenso dal percorso assunto dall'Occidente. Che l'Oriente sia stato in Occidente un luogo mitico della contestazione alla cultura egemone, lo abbiamo ben visto nel nostro racconto; sintomatico è che lo sia ancora, quasi rappresentasse il prodotto di una cattiva coscienza. C'è da chiedersi se tutto ciò non abbia qualcosa a che vedere con ciò che l'Occidente, al fine di costituirsi come *ideologia*, ha costantemente rifiutato, *creando così un'alterità fittizia ai margini di un hortus conclusus*. Ne verrebbe in qualche modo giustificata la lettura psicanalitica di Lory, il quale, allorché viene a trattare della fascinazione *sûfi* sull'occidente, finisce col ritrovarsi faccia a faccia con estenuati esoterismi che poco o nulla hanno a che vedere con la realtà dell'Islam, come egli stesso sottolinea. Un'infatuazione che coincide essenzialmente con un passivo rifiuto personale della modernità occidentale, personali elucubrazioni, idiosincrasie e rifugi nirvanici, che non presentano alcun interesse per ciò che tento di indagare, il rapporto tra fenomeni di dissidenza religiosa e dissidenza *sociale*, non *personale*: quest'ultima destinata ad esaurirsi in un percorso singolo o di pochi adepti circoscritti nella comune fuga dal mondo. L'articolo di Lory, insieme agli altri, solleva tuttavia una serie di riflessioni che vanno oltre il suo o i loro specifici contenuti, perché vi si aprono orizzonti da esplorare circa l'ermeneutica con la quale l'Occidente ha affrontato la comprensione dell'Islam, "colpevole" di essere *il più resistente alla secolarizzazione* fra i tre monoteismi testamentari. La focalizzazione di questa comprensione sull'acribia filologica, già usata come arma o come scudo nei confronti del Giudaismo e del Cristianesimo, è un problema tutto interno alla cultura dell'Occidente, condizionata da un concetto di "verità" fondato sulla sovrapposibilità del discorso alla cosa, una "verità" della *téchne* che trova nella "scienza" la metodologia per i propri raggiungimenti. Se, viceversa, si considera il problema della *realtà* come conseguenza della parola che *fa essere*, si deve pensare ai diversi discorsi che si sono potuti costruire sul fondamento simbolico, e perciò polimorfo, del messaggio testamentario, quindi ai diversi modi nei quali esso fu letto creando realtà diverse ma tutte *storicamente legittimate*, perché frutto di *diversi discorsi profetici che hanno fatto essere diverse realtà storiche*. L'acribia filologica può soltanto sforzarsi di accertare come, quando, da chi e per qual via furono composti quei discorsi: cosa che certamente è d'importanza per lo storico, ma che non può intaccare la loro "verità", testimoniata dall'aver fatto essere culture e civiltà, cioè *realtà* storiche. Da questo fondamento deriva però la necessità di ammettere che quel luogo ideale detto "Gerusalemme" appartiene con eguale diritto a tre diverse religioni che ad esso si richiamano; come tale esso sembra destinato a rimanere luogo conteso, e la contesa a rimanere irrisolvibile (per il credente) o incomprensibile (per il non credente) sinché si pretenderà di inseguire l'accertamento "scientifico" del certificato di proprietà. Se mi è concessa un'osservazione che non vuol essere un'affermazione, tantomeno un giudizio ma soltanto un argomento di riflessione, vorrei dire che quel luogo ideale appartiene non soltanto alle varie "ortodosie" che ne sono discese e che si sono contese il luogo geografico, ma anche alle tante "eresie" che tali sono perché tali proclamate dalle "ortodosie". Appartiene anche a queste perché la contesa sulle interpretazioni è fondata su un messaggio profetico che è istituzionalmente aperto a molteplici letture; messaggio che là è nato nel crogiolo intertestamentario. Non per caso ho sempre insistito su un tema che può sembrare marginale, ma non lo è, rispetto alla centralità degli eventi raccontati: il tema della parola che fa essere. Tanto il Giudaismo,

quanto il Cristianesimo, l'Islam e tutte le loro eterodossie, nascono da ciò che fu profetizzato a "Gerusalemme"; perciò non soltanto la disputa su quale delle tre opzioni sia "legittima", anche quella "filologica" sul fondamento della loro legittimità, è senza senso dinnanzi alla *realtà* di tre culture che vi si sono formate. *Le dispute religiose o filologiche non hanno senso, se non si tengono presenti le diverse opzioni di società che si nascondono sotto le differenze dottrinali.* Tutte le scelte furono possibili a partire dal crogiolo intertestamentario, anche lo Gnosticismo, perché i messaggi profetici valgono soltanto per come sono intesi da coloro che li raccolgono, li conformano, li diffondono, ne fanno fondamento di una storia. Una "interpretazione autentica" non può darsi, neppure se un Dio si infiamma per certificarla, o manda in terra suo figlio per dar l'esempio, o spedisce in terra per corriere un testo autografo a far fede: perché saranno sempre soltanto gli uomini a narrare il fatto o a copiare il testo riaprendo il gioco delle interpretazioni, *che non sono mai gratuite o casuali: c'è dietro un progetto di società.* Ciò detto, ha quindi molta ragione Lory quando afferma che gli occidentali alla ricerca di vaghezze mistico-esoteriche nella lezione sūfī, non comprendono affatto la complessità dell'Islam. L'apertura estatica alle realtà ineffabili di un ordine metafisico è, oltretutto, *in sé*, mera autosuggestione. Quell'ordine non esiste se non nel modello neoplatonico, sulla cui pretesa ontologica (la sua "verità" storica come "sogno razionale", è altra cosa) vale sempre il sarcasmo di Dodds. Gli ordini razionali immaginati in cielo sono sempre smentiti dalla vita, che è disordine, è un ordine improbabile provvisorio e transeunte, soggetto a *génésis* e *phthorá*: ma quel disordine è precisamente la fonte che alimenta la sua perpetua creatività. L'ordine, ammesso che esista, è al di là della vita, è obitoriale, non crea nulla (l'obiezione fu già posta al modello emanatista di Avicenna) *è un rinculo verso la Ragione classica che ingabbia la rivoluzione testamentaria*, certamente pericolosa perché toglie fondamento allo *status quo*. La pretesa di essere o di porsi in quell'ordine è fuga dalla vita, dalla sua bellezza che è nel rischio, perché ogni decisione è sporgenza sul Nulla al quale si oppone: perciò è anche creazione di essere, di storia; di una storia che tuttavia non è quella teleologica degli storicisti. Perciò la vita è anche errore in quanto erramento in una landa ignota (se così non fosse, il destino non avrebbe assunto, nell'opinione corrente, i contorni di forza estranea, incombente e ineludibile che decide dei nostri eventi) nella quale la sola "verità" è quella che si testimonia facendo. Perciò una metafisica *dell'esistenza*, come quella di Mollâ Sâdrâ può essere interessante come vicinanza alla proposta del Messaggio, nel cui concetto di Creazione e di un Dio/Volontà è implicito il primato della vita, quindi dell'esperienza come culla del pensiero; mentre l'astratta epistémè della Ragione classica è ideologia del dominio. Perciò il nostro racconto ha voluto percorrere eventi della marginalità, con tutta la loro improponibilità ma anche con il sogno che li sostiene: pensare un diverso mondo ricevendone un'eterna sconfitta, una sconfitta che tuttavia mette in cammino la storia verso nuovi e imprevedibili percorsi nell'ignoto *additando* il cambiamento, sola realtà del mondo sublunare che è pura ideologia considerare "progresso" o "regresso". *L'ordine è soltanto un orizzonte che muta ad ogni passo, e padre di tutto è pólemos.*

È giunto ora il momento di chiudere queste *Postille* con l'altro testo che impegna il senso di questa ricerca, un testo che andrà esaminato con attenzione e con il massimo di apertura, perché non si presenta di facile accettazione, almeno per la cultura occidentale, e merita di essere compreso e commentato con un minimo ventaglio di riferimenti. A tal fine, nel corso di queste note, saranno citati altri titoli che fungono da parametro, tra i quali alcune recensioni. Stiamo parlando del recente lavoro di W.B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, edito nel 2013 dalla Columbia Un. Press di N. York. Premesso che il lavoro può apparire urticante per certo fondamentalismo occidentale, cui esso può offrire l'occasione per facili stroncature (ne vedremo i limiti) va detto tuttavia che il lettore attento potrebbe trarne spunto per riflessioni non scontate. In primo luogo per il ruolo di tutto rispetto dell'Autore, uno dei più noti studiosi della storia e del fondamento razionale della Sharī'ah; poi, per la non eludibilità delle argomentazioni addotte. La tesi di Hallaq è una tesi da lui più volte espressa nella sua vasta produzione scientifica e divulgativa (gran messe di titoli anche sul web); nelle presenti note farò riferimento soltanto ad alcune delle sue tante pubblicazioni, per ovvia esigenza di concisione. In *The Impossible State*, la tesi cui accennavo viene ripresa e trattata per esteso ad un livello accessibile anche ai non specialisti: tento di riassumerla in poche parole. Secondo Hallaq, ma certamente non soltanto secondo lui, lo Stato, nella sua natura pervadente sulla normativa sociale, è un prodotto della storia dell'Occidente che il colonialismo occidentale ha lasciato in eredità al mondo islamico. Ciò ha generato un conflitto con la tradizionale società islamica la cui organizzazione era regolata dalla Sharī'ah, una legge non promulgata dai governi, quali che essi fossero, ma nascente dal corpo stesso della società, con la sua fede e le sue tradizioni tramite un corpo di giureconsulti (*muftūn*, pl. di *muftī*) espressione della società stessa, ad essa organici. Per conseguenza, lo "Stato islamico" quale esso si è configurato in epoca post-coloniale, è uno Stato "impossibile", *perché l'essenza dello Stato confligge con quella dell'Islam.* Parlare di uno "Stato islamico" significa dunque enunciare un ossimoro, postulare l'esistenza di un *adýnaton*. Inizio con l'espore sinteticamente il contenuto del testo, introducendo qualche mia osservazione quando necessario. Sin dall'Introduzione, Hallaq avverte che le contraddizioni insite nel difficile Stato islamico, il cui stesso concetto è contraddittorio, sono radicate nell'assenza di ruolo della morale nella modernità (p. XI). Come avremo occasione di notare, egli insiste sovente, nei suoi testi, sull'importanza di un'etica condivisa, e sul fatto che la Sharī'ah mirava alla formazione di una comunità "morale" (cfr., ad esempio, il suo *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge Un. Press, 2009, p. 144 e p. 151: ma il tema è un Leitmotiv dei suoi scritti). Tale compito non è realizzabile ad opera di leggi statuali, essendo lo Stato moderno istituzionalmente anetico. Il mio libro perciò, dice Hallaq subito dopo (p. XII)

“è un saggio sul pensiero morale, più ancora che un commentario sulla politica e sulla legge”. L’impossibilità di uno “Stato islamico” nel mondo moderno, aggiunge ancora a p. XIII, “è il risultato diretto della mancanza di un favorevole (auspicious) ambiente morale”, tra le cui conseguenze è il “collasso di un’organica unità sociale” unito a “forme economiche oppressive”. Nota poi che tali guasti sono ben visibili all’interno delle società occidentali e sono oggetto della critica occidentale “post-moderna”. Hallaq affronta dunque senza perifrasi problemi che sono stati più volte evocati nel corso del nostro racconto, ed inizia la propria disamina precisamente dalla critica al moderno Occidente, critica che egli conduce sulla scorta della letteratura occidentale percorsa con un abile collage di autori volto a dare un quadro essenzialmente negativo della modernità. Anche chi sta scrivendo queste righe considera il fenomeno della modernità un percorso giunto in vista del capolinea e ha espresso al riguardo giudizi perentori; tuttavia lascia perplessi il carattere collettaneo della critica di Hallaq, in special modo quando si pensi che tra gli autori cui maggiormente fa riferimento c’è Carl Schmitt ma c’è anche la moderna ideologia ambientalista. Questo uso della letteratura occidentale è stato sottolineato da L. Abu-Odeh nella sua recensione al testo apparsa su I.J.M.E.S., 46,1, 2014, ma non deve sorprendere, né può ritenersi soltanto strumentale: nel corso del mio racconto ho infatti avuto modo di sottolineare più volte come la repulsa islamica per la modernità occidentale possa coincidere tanto con l’ideologia della “sinistra”, quanto con quella della “destra”, occidentali. Così come posto dalla Abu-Odeh il problema è però mal posto, come lo fu, in certa letteratura del XX secolo, considerare l’ascendente gnostico a monte dei due estremismi occidentali. È infatti scontata la convergenza nella critica all’Occidente da parte di quelle forme di pensiero che l’ideologia occidentale ha messo la margine, tanto più nel caso di una prospettiva islamica nella quale tradizionalismo (“destra”) ed egualitarismo (“sinistra”) sono inestricabilmente fusi e radicati in una peculiare lettura del messaggio testamentario. Se vogliamo dunque chiarirci le idee sul pensiero di Hallaq senza ricorrere all’esame minuzioso della sua cospicua letteratura, possiamo valerci dell’intervista da lui rilasciata il 14-11-2013 alla rubrica online *Jadaliyya* a proposito di *The Impossible State*, intervista reperibile su www.jadaliyya.com/pages/index/14212/new-texts-out-now-wael-hallaq-the-impossible-state, intitolata *New Texts out now: Wael Hallaq, The Impossible State. Islam, Politics and Modernity’s Moral Predicament*. Qui Hallaq evoca l’antropologia quando afferma che il governo islamico e lo Stato moderno “producono due soggettività molto diverse, se non due diversi tipi di essere umano”, postulando poi l’esigenza di un dialogo tra studiosi islamici e occidentali ai fini di una comune azione “contro le dominanti ma distruttive pratiche della modernità”. Su questo punto sembra difficile dar torto alla Abu-Odeh allorché ella definisce Hallaq un Huntington alla rovescia Hallaq tiene comunque a precisare, nella citata intervista, che la dimensione teoretica dei suoi scritti recenti, una svolta che egli colloca nel 2005, nasce dall’esperienza della sua precedente lunga attività scientifica; e che lo scopo di questo suo ultimo libro è introdurre una prospettiva islamica nel dibattito accademico occidentale, tentare di aprire una discussione sulla modernità, e farne la critica anche alla luce di una miglior conoscenza dell’eredità morale, intellettuale e politica dell’Islam. Qui Hallaq avanza un’osservazione che non posso non condividere: se non ha senso pensare di riportare indietro la storia, è certamente “possibile e desiderabile” recuperare dalla storia alcuni “valori costruttivi”. Hallaq precisa quindi subito dopo che il suo libro costituisce in primo luogo una critica della modernità motivata dal pericolo di assuefazione mentale che fa ritenere ovvia la quotidianità, sottraendola alla critica: laddove, a suo avviso, “la condizione moderna è insostenibile”. “Io sono convinto” afferma “che il sistema è in bancarotta” e che le strutture occidentali sono inadeguate per una società che desideri un buon governo. Al riguardo, Hallaq dichiara di essere impegnato nella stesura di un testo sul Corano, nel quale egli vede “una delle più razionali espressioni di una condizione post-moderna”; la post-modernità è infatti una collocazione intellettuale alla quale egli si riferisce comunemente per contrasto alla modernità, che egli giudica non soltanto negativamente, ma anche già fallita. Partiamo dunque dalla critica alla modernità con la quale si apre *The Impossible State*; una critica che peraltro parte dalla inadattabilità dello Stato moderno al mondo islamico, ampiamente esemplificata negli esiti della Rivoluzione iraniana (p. 2) dove le esigenze dell’apparato statale “hanno subordinato e sfigurato le norme di conduzione sharaitiche” (ivi). Ricordo che il fenomeno è comunemente ammesso e vi ho dedicato poche righe *supra* alla p. 1244; tuttavia questa osservazione è necessaria ad Hallaq per introdurre la linea conduttrice della sua tesi. Ciò che egli introduce a confronto (vincente) con la concezione e l’origine della legge nello Stato moderno, non è la legge, meglio, le varie leggi, applicate negli Stati islamici con richiamo alla Sharī‘ah; bensì una concezione “paradigmatica” della Sharī‘ah quale si era formata nell’Islam pre-moderno. Si tratta di un passo criticabile in principio, perché il confronto che si apre in questo momento è un confronto del tutto sghembo condotto con uno sguardo strabico: da un lato c’è una costruzione storica -lo Stato moderno- con tutti i suoi terreni inconvenienti, dall’altro un modello ideale i cui effettivi esiti storici non sono mai presi in esame, sostituiti dalla visione idillica di un passato mai esistito. Ciò è stato ampiamente notato e criticato dalla Abu-Odeh, che tuttavia si pone in una contrapposizione “à la Huntington” con Hallaq, della quale non si avverte la necessità. Mi sembra più utile, al contrario, riflettere sulle prospettive aperte dal testo allorché, dopo una critica peraltro non originale del moderno Occidente, contrappone ad esso una diversa concezione della società e del fondamento della legge. Riflettere sui nostri limiti e su ciò che altre e diverse culture hanno perseguito, sembra operazione opportuna nel momento in cui la sofferenza verso gli esiti della modernità investe la stessa cultura occidentale. Questo è il senso della recensione di Hallaq condotta da A.F. March sul web, in www.papers.ssrn.com/sd3/papers.cgm?abstract_id... il cui titolo è già di per sé significativo: *What can the Islamic Past teach Us about Secular Modernity?* March non manca infatti di

sottolineare i vistosi limiti della tesi di Hallaq, sostanzialmente riconducibili ad una visione “semi-mitica” di un passato mai esistito della società islamica, conseguenza del confronto strabico da lui introdotto; e tuttavia si rende conto che il testo di Hallaq, oltre a costituire una critica *anche* della pretesa islamista di applicare la Sharī‘ah *nel contesto di uno Stato* (quali sono quelli islamici moderni) ricorda all’Occidente che dall’Islam può venire una critica *morale* alle ineguaglianze generate dagli ultimi sviluppi della “modernità”. Più decisamente in questa direzione si muove la recensione di M. Mizanur Rahman su Middle East Media and Book Reviews Online (<http://membr.uwm.edu/review.php?id=98>). Mizanur Rahman sottolinea infatti il contrasto tra le tesi di Hallaq e quelle dei primi intellettuali musulmani moderni come al-Afghanī, che pensavano di poter conciliare Islam e modernità; e tuttavia chiarisce che l’incompatibilità non viene vista con la prospettiva di quell’Occidente che colloca l’Islam nella categoria della “arretratezza”, prospettiva che si vorrebbe confermata dai fallimenti dei moderni Stati islamici che hanno voluto reintrodurre la Sharī‘ah. Quanto alla visione mitica che Hallaq fornisce del passato islamico, essa non andrebbe vista come mera operazione nostalgica. Ciò che l’Islam contrappone all’Occidente, non come sguardo sul proprio passato ma come denudamento dei limiti della modernità, è la visione di una società retta da un’etica comune che distingue ciò che si è (“is”) da ciò che si dovrebbe essere (“ought”: il tema è ricorrente in Hallaq). Questa società retta da un’etica comune si contrappone dunque alla natura anetica dello Stato, salvando “la comunità e gli individui dal senso di narcisismo e di irresponsabilità morale che la società e gli individui hanno sviluppato come conseguenza del progetto di modernità”. Ho voluto introdurre sin dall’inizio queste tre diverse recensioni per aiutare il lettore a inquadrare il senso della ricerca di Hallaq, fermo restando che, personalmente, privilegio quelle di March e Mizanur Rahman, perché ritengo ne colgano meglio il valore rispetto a quella della Abu-Odeh che, pur formalmente ineccepibile, mi sembra improduttiva nel concreto. Al riguardo vorrei sottolineare che Hallaq non auspica un ritorno alla Sharī‘ah, per il semplice motivo che il nucleo della sua tesi è impensabile all’interno dell’odierna organizzazione in Stati dei popoli islamici; una posizione che egli ha ampiamente sposto e motivato nel suo articolo *Can the Shari‘a be restored?* in *Islamic law and the Challenges of Modernity*, ed. by Y. Yazbek-Haddad and B. Freyer-Stowasser, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004. Ciò che va sotto il nome di Sharī‘ah oggi, come egli ha ampiamente illustrato, non è che un pot-pourri scelto indifferentemente dalle varie scuole ad opera del legislatore statale al fine di creare qualcosa (di fatto un patchwork) di relativamente adattabile ai tempi tramite un processo di scelta (*takhayyuf*) e di conseguente “invenzione” (*taftiq*). Il senso del suo discorso è quindi, come lui stesso ha affermato nell’intervista, quello di una critica alla modernità occidentale, non di sostegno al ritorno della Sharī‘ah, improponibile soprattutto perché se ne è perso il significato, sia per quanto detto sopra, sia per la concezione a dir poco approssimativa che ne hanno gli stessi islamisti che vorrebbero imporne una loro versione autoritaria. La Sharī‘ah infatti non fu una legge dello Stato, era una dottrina dominata dall’etica (p. 41) il cui sostegno era in istituzioni economicamente indipendenti, le fondazioni religiose, e l’autorità del giurista era strettamente connessa alla sua competenza e pietà, era strettamente *personale* (ivi). Tuttavia, notava Hallaq in questo suo articolo, la modernità occidentale è incompatibile con la morale islamica (p. 43) anche per i danni sociali che essa ha creato. Il “ritorno all’Islam” che ha avuto la sua più vistosa manifestazione nella Rivoluzione iraniana, è stimolato dal disincanto prodotto dal processo di occidentalizzazione (ivi) e il ritorno alle dottrine dello usūl al-fiqh esercita una potente attrazione sui Musulmani a causa del loro fondamento nei testi sacri (p. 44). Per loro la modernità può essere “gettata nel cestino” (p. 45). Tuttavia, notava allora Hallaq, la modernità, per quanto criticabile, è una realtà che non può eludersi e non potrà esserlo ancora per lungo tempo. Il compromesso non può però essere cercato seguendo il pensiero dei Musulmani liberali come Fazlur Rahman che punta ad una rilettura attualizzata del Corano, non ancorata cioè alla letteralità della Sunnah: il loro pensiero infatti non ha alcun impatto sull’opinione popolare dei Musulmani, né ha molto senso il recupero della Sharī‘ah ad opera di leggi di Stato, come in Iran. Sul problema del pensiero delle masse torneremo, come su altri articoli presenti in *Islamic Law, etc.*, cit.; qui voglio ricordare la differenza tra il giudizio qui espresso da Hallaq sulla modernità occidentale, negativo ma aperto alla constatazione della sua ineludibilità, da quello maturato nel testo del 2013 che stiamo esaminando e nella relativa, citata intervista, che considera la modernità occidentale un fallimento ormai innegabile nella prospettiva dello stesso Occidente, anch’esso vittima di questo processo. Tornando dunque a *The Impossible State*, riassumo rapidamente l’analisi dello Stato occidentale condotta da Hallaq alle pp. 1-48, una ripetizione di tesi altrui ben note assemblate strumentalmente a sostegno della propria tesi: e tuttavia inequivocabilmente pertinenti. Così, ad esempio, lo sono le osservazioni introdotte a p. 3 circa il carattere tutto ideologico del “Progresso” nel quale l’Occidente condensa il presunto *télos* della Storia storicista e post-illuminista, *télos* che si realizza in un moto infinito in una direzione *precostituita*, con la pretesa che ad esso debba adeguarsi il pianeta. Si tratta di un argomento che ho più volte affrontato nel mio racconto, anche a proposito delle chimere della “filosofia della storia”, sul quale non mi sembra necessario tornare se non per ricordarne il sottofondo (la storia storicista come fondamento ideologico dell’avvento della borghesia: cfr. *supra*, pp. 708-709 e *La Gnosi, etc.*, cit., pp. 331-334). Contro questi sviluppi Hallaq si limita ad invocare alquanto banali critiche ambientaliste e anticapitaliste; tuttavia coglie un punto socialmente rilevante allorché segnala che al nucleo della modernità vi è il divorzio tra la “scienza” in senso lato (inclusa l’economia, la legge e quant’altro) e l’etica (p. 5) in nome dell’autonomia della Ragione (p. 6). Anche questo è un tema che abbiamo già visto, ed è qui che Hallaq sottolinea il diverso ruolo e fondamento della ragione nel pensiero islamico, argomento che mettemmo a fuoco a suo tempo parlando di al-Ghazālī. Per quanto concerne l’Occidente, nota poi Hallaq a p. 7,

la concezione del progresso si è risolta nella sua identificazione con il progresso tecnico sganciato da concezioni di altra natura, un problema di mera produzione che rende superflue le considerazioni morali e sociali (ivi). Questo progetto, basicamente “illuminista”, presupponeva la rimozione della pluralità delle tradizioni e delle etiche, da sostituirsi con una morale “razionale” universale (p. 8), presupponeva dunque l’affermazione di una Ragione unica, come ho più volte sottolineato. Il concetto occidentale di Progresso (che, come notavo *supra* a p. 539, è trinitariamente collegato alla Ragione e alla Scienza) non ha dunque, come la Ragione razionalista, altro fondamento se non se stesso (p. 16). Ciò è come dire che non ha fondamento razionale (è puramente fideistico, nella fattispecie, ideologico); perciò, quando si etichetta di “nostalgia” la tensione islamica alla restaurazione della Sharī‘ah (“nostalgia” è il tema discusso *supra* esaminando l’articolo della Scarcia Amoretti) occorre tener presente che il concetto di “nostalgia” presuppone quel “Progresso” che abbiamo visto essere puramente ideologico (p. 14). L’osservazione più interessante circa la mera ideologicità del Progresso storicista viene però a p. 15, dove Hallaq ne nota la contraddittorietà sul piano razionale. Infatti, dice Hallaq, siamo in presenza di *una concezione della storia che usa la storia per giustificare se stessa*, ma nega la storia stessa quando questa è utilizzata entro una diversa concezione, ad esempio per sottolineare *il radicamento* di determinate tradizioni etiche che sono in contrasto con gli orientamenti del presente. Hallaq nota quindi, con altre parole, quel che ho avuto modo di sottolineare più volte, non soltanto nel presente racconto: il carattere teleologico della storia storicista, *secolarizzazione di una ierostoria* guidata da una immanente Ragione che imprime un’eterna Aufhebung verso un traguardo prefissato, ideologica *giustificazione* del presente e certificato di nobiltà della borghesia produttivista, con antecedenti sin dal tempo di Hammurabi, come notava ironicamente Fossier. Il secondo capitolo del testo è dedicato alla critica del moderno concetto di Stato, condotta sulla scorta della letteratura occidentale: nulla di particolarmente nuovo, dunque, ma qualcosa di sempre utile a ricordarsi. Premesso che il moderno Stato è il prodotto di una specifica storia, quella europea, nonostante esso sia sovente trattato come “un soggetto atemporale, universale e astratto” (p.24) Hallaq entra nella parte più significativa della sua critica a p. 31, con l’analisi dei concreti poteri in azione nello Stato, a partire dall’apparato burocratico. Si noti che, da questo momento, il suo discorso va seguito con attenzione, perché tutta la sua costruzione è mirata a fare in seguito, della società islamica “paradigmatica”, il contrapposto ai guasti dello Stato occidentale. A p. 31 Hallaq sottolinea dunque il ruolo della burocrazia nella realtà operativa dello Stato, facendo notare la distanza tra Marx (il Marx libertario) e Weber: dove le sue simpatie vanno naturalmente al primo. Per Weber, che sembra trascurare *il legame tra l’apparato burocratico e il potere reale*, la burocrazia si giustifica come estensione *razionale*, attuazione dell’ordine legale, con il potere di modificare o anche rimuovere, con atti amministrativi o sentenze, ogni ordine sociale esistente *in nome della razionalizzazione*. Mi permetto di sottolineare che la “razionalizzazione”, volto ideologico e autoritario del potere che crea marginalità, è il mito di fondazione che conferisce all’apparato burocratico la sua neutralità apparente e la sua acefalia/autocefalia fattuale. Sottolineo quindi questa invocazione della “razionalità” anche per ricordare *il carattere socialmente e ideologicamente non neutrale delle “razionalizzazioni” che intervengono nella storia*: ciò che non è di per sé scandaloso, è però un po’ meno digeribile la giustificazione del fatto compiuto in nome di una neutra, astratta e superiore Ragione. Al contrario, Marx (che Hallaq cita peraltro in modo indiretto, a partire dalla letteratura) notando il legame tra burocrazia e potere reale, avrebbe auspicato un mondo senza burocrazia in quanto senza potere di classe: e questo coincide con la visione islamica, sicché un giurista musulmano del buon tempo antico avrebbe abbracciato Marx con entusiasmo (e qui si cita, in nota, anche Khomeyni). Vorrei soltanto notare che il Marx utopista e libertario de *L’ideologia tedesca* si trovò a ripiegare sull’intermezzo della dittatura del proletariato, dal quale nacque poi lo Stato socialista tutto burocrazia e dominio d’apparato. Quanto alla Repubblica islamica di Khomeyni, qualche problema di autoritarismo sembra averlo anch’essa. Hallaq esamina ulteriormente la funzionalità della burocrazia, quindi il suo prosperare e proliferare, ai fini della gestione dello Stato moderno, sottolineando che essa, divenuta più importante dei partiti, subordina la gestione del potere ai fini della *propria* “razionalità”: non soltanto per ciò che concerne la salute, il lavoro, il welfare, ma anche per ciò che riguarda la scuola, politicizzando ed egemonizzando la cultura, quindi ricreando gli standards della comunità e la stessa soggettività. In particolare, tramite l’egemonia della scuola pubblica, essa crea l’omologazione della società (pp. 31-34). Quest’ultimo punto mi sembra di particolare rilievo perché istituzioni nate ispirandosi al concetto di eguaglianza tendono di fatto a creare, come nell’astratto “cittadino” ereditato dalla Rivoluzione francese, un’eguaglianza che fa del “cittadino” un numero, abolendo il ricco tessuto delle differenze entro l’appiattimento culturale. Si tratta di una “razionalità” meccanica e astratta, utile essenzialmente al fine del controllo, cioè al fine proprio della burocrazia, a lei istituzionale. Le pagine successive (pp. 40-48) sono altrettanto significative, perché rivolte a demolire il persistente mito dello Stato occidentale, quello della separazione dei tre poteri. Di fatto, nota Hallaq, molta parte della legislazione, in particolare la sua applicazione e interpretazione, avviene ad opera dei poteri amministrativi e giudiziari, dai poteri normativi e sanzionatori dell’amministrazione a quelli di libera valutazione e interpretazione del potere giudiziario; ci si dovrebbe quindi domandare quale rapporto esista tra la volontà popolare, espressa nel potere legislativo, e la legislazione reale che si concreta nel vaglio del potere amministrativo e giudiziario, due specie dello stesso genere, la burocrazia. Qui si può notare che, partendo da una logica islamica, il modello pensato da Hallaq per quanto riguarda la legge sia quello di una democrazia diretta, che non è quello che ispira il governo delle società occidentali, tant’è che egli invoca il controllo del potere legislativo su quello amministrativo e giudiziario quale solo modo di garantire

una democrazia intesa come governo del popolo. Inizia a questo punto il confronto con il modello ideale (“paradigmatico”) che ispira la società islamica, la Ummah; un confronto certamente interessante che deve far riflettere sui nostri limiti, salvo domandarsi, come ha fatto la Abu-Odeh, perché mai il confronto avvenga tra una società reale, storica e storicamente verificabile, quella occidentale, e una società islamica ideale, “paradigmatica”: non cioè con la società islamica quale si è concretizzata nella storia. Questo non deve indurre tuttavia a giudicare negativamente il testo di Hallaq, perché esso offre comunque ottimi spunti per riflettere, non tanto sui limiti della nostra società (sappiamo benissimo farlo da soli, e in effetti Hallaq desume la propria critica da quelle di vari autori occidentali) quanto su ciò che l’Occidente ha trascurato nell’elaborare i propri moderni modelli di società. Si tratta di elementi rimasti viceversa vivi nel modello ideale dell’Islam, pur non essendo stati estranei, in tempi pre-moderni, alla nostra società, salvo venirvi progressivamente svalutati. Ne ho fatto cenno più volte, quindi non sto annunciando particolari novità; tuttavia mi sembra utile ripercorrere le differenze sulla scorta dal testo di Hallaq, il quale esordisce affermando che il concetto islamico di conduzione della società “riposa su fondamenti morali, legali, politici, sociali e metafisici, radicalmente diversi da quelli che sostengono lo Stato moderno” (p. 40). La comunità islamica, la Ummah, “è anche una comunità politica circoscritta entro concetti morali-legali” (ivi). La *dâr al-Islâm*, la casa dell’islam, il mondo islamico soggetto alla legge islamica, è definito e delimitato dalla Sharî’ah, *insieme di principi morali sostenuto da norme legali*; l’Islam dunque “si regge o cade sulla Sharî’ah” (ivi). Dove questa non opera, è la *dâr al-harb*, il territorio che deve essere convertito con mezzi pacifici o cruenti (ivi). La Ummah e i suoi appartenenti sono dunque strumenti di un fine più ampio (ivi); essa non ha in ciò potere autonomo di scelta, perché il potere su di essa appartiene a Dio (ivi); i principi morali generali che reggono la comunità trascendono la comunità stessa (ivi). Si deve dunque affermare che tanto la Sharî’ah quanto la Ummah –cioè tanto la Legge che regge la comunità, quanto la comunità che da essa è delimitata- precedono il potere esecutivo e che l’individuo risponde soltanto a Dio; mentre il potere sultanale (altra cosa, metafisicamente, rispetto allo Stato) ha la funzione di promuovere l’obbedienza a Dio. Esso non ha dunque un potere politico o legale autonomo, né una propria sovranità come lo Stato moderno, perché, per l’appunto, il Sovrano è Dio che è anche il fine ultimo, essendo l’esistenza terrena una realtà effimera che fa parte di un superiore processo cosmico (p. 50). Dio è il padrone di tutto, anche della proprietà privata, peraltro garantita dall’Islam; perciò, essendo Dio compassionevole e attento in primo luogo ai poveri e agli orfani, il benestante, la cui proprietà è soltanto un affidamento da parte di Dio, ha l’obbligo di provvedere ai bisogni dei meno fortunati. Dunque la Sharî’ah “è un sistema ermeneutico, concettuale, teorico, pratico, educativo e istituzionale”, è “un colossale progetto di costruire un impero morale-legale il cui fondamentale impulso si riassume nel continuo tentativo di *scoprire la volontà morale di Dio*” (p. 51, corsivo mio perché il concetto di “scoprire la Volontà divina” è la guida di tutto lo sforzo giuridico islamico). “Non c’è Islam senza un sistema morale-legale ancorato a una metafisica” (ivi). A questo punto, centrali sono le successive pp. 52-53, nelle quali Hallaq delinea la diversa natura della legge islamica rispetto a quella dello Stato moderno, in una contrapposizione alla quale è funzionale la precedente critica dell’Occidente (ad esempio, si comprende bene per quale ragione egli si sia soffermato sull’illusorietà della divisione dei poteri). Hallaq è un noto e competente studioso della storia della formazione della Sharî’ah, quindi le possibili critiche alla sua esposizione debbono essere eventualmente ricercate nelle pieghe del discorso, allorché la Sharî’ah viene presentata in una veste ideale che ne sottolinea gli aspetti “positivi” (nel senso di opposti agli inconvenienti dell’Occidente) sorvolando su altri, più problematici, con i quali si è concretizzata nella storia. La Sharî’ah, osserva dunque Hallaq, non fu l’opera legislativa di uno Stato islamico; essa fu prodotta da un corpo di giureconsulti organici alla società, espressione della comunità stessa. “Il giurista islamico viveva con e nelle norme e nei valori del comune mondo sociale e proveniva generalmente dagli strati sociali medi e bassi” (p. 52). Come prodotto del proprio stesso ambiente sociale, i loro interessi erano i medesimi della loro società, e rappresentavano per le masse un modello di pietà, di rettitudine e di sapienza (p. 53); come modello di corretta vita islamica essi erano inoltre gli eredi ideali del Profeta (ivi). Nelle loro funzioni di *Muftân* e di *Qudât* (giurisperiti e giudici) essi ebbero un ruolo centrale nell’iniziale evoluzione della legge islamica e diedero un importante contributo “alla continua fioritura e adattabilità della Sharî’ah attraverso i secoli e in molte regioni del mondo” (ivi). Quest’ultimo punto andrebbe sottolineato, perché dovremo tornarvi sopra con un’ottica un po’ meno idilliaca. Hallaq prosegue poi descrivendo il ruolo del *muftî* come fonte della *fatwâ* e delle raccolte delle *fatâwâ* ad uso del *qadî*. Esistevano dunque “legami inestricabilmente stretti tra la legge e la società” (p. 55). Vorrei qui soffermarmi un attimo su questo idilliaco ricordo del *temps jadis*, che ricorda un po’ il bel tempo antico quando il buon Re di Francia amministrava la giustizia sotto la quercia di Vincennes; un idillio punteggiato di innumerevoli eventi come quelli accaduti ad al-Hallâj o ad ‘Ayn al-Qudât. Il fatto di esprimere *direttamente* la volontà popolare non mi sembra uno dei massimi meriti della Sharî’ah: nel corso del nostro racconto abbiamo infatti seguito per sommi capi i fenomeni che hanno condotto all’affermazione del Sunnismo con i suoi punti fermi (Corano increato, sacralità della Sunnah) e dello Hanbalismo, con il conseguente ancoraggio della Sharî’ah agli antichi costumi arabi, il trionfo del tradizionalismo (e dei tradizionalisti) la riduzione della razionalità ermeneutica a rigido sviluppo logico di premesse fideistiche codificato da Shâfi‘î. Abbiamo visto anche come questa lotta fosse stata condotta dagli ‘ulamâ contro i possibili poteri innovativi di un Califfo “Vicario di Dio” e contro l’uso ragionevole del *ra’y*, del giudizio personale. Abbiamo visto anche che questi ‘ulamâ erano rappresentanti delle masse delle quali erano espressione e delle quali avevano il pieno sostegno in un percorso che si accentrò tra il IX e l’XI secolo, il *temps*

jadit degli studi di Hallaq. Ora, la “volontà delle masse” non è necessariamente una bella cosa, come non lo sono state necessariamente, alla prova della storia, certe forme di egualitarismo un po’ primitive. La logica della marginalità guarda sovente a mitiche età dell’oro delle origini, e si esprime facilmente in un accanito tradizionalismo, in una opposizione ai cambiamenti dietro i quali c’è sicuramente la volontà dei ceti dirigenti, ma anche la necessità di adeguarsi a un mondo che, piaccia o non piaccia, cambia. Un senso critico della realtà mostra il volto puramente onirico di un’età, quella dell’oro, che non c’è mai stata se non come Utopia che la marginalità trasforma in atopia. Detto questo, vorrei aprire ora una parentesi per esplorare un punto che, a mio modesto e personale avviso, consente ad Hallaq di descrivere un percorso ideale, privo di scabrosità, nella formazione della legge islamica, che è deduzione del diritto (*fiqh*) a partire dalla retta via indicata dalla Legge divina (*Shari’ah*) cioè da quell’etica condivisa della quale Hallaq denuncia giustamente l’assenza nella legislazione statale occidentale. Mi riferisco alla valutazione data da Hallaq all’opera di Shâfi’î in un articolo apparso su I.J.M.E.S., 25,4, 1993: *Was al-Shafi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*. L’articolo è interessante perché la valutazione di Hallaq si discosta da quella comunemente diffusa; e lo è ancor di più perché tale valutazione rappresenta un diverso modo di prospettare gli stessi dati storici sui quali si fonda la comune valutazione, dei quali ho fatto cenno laddove ho parlato di Shâfi’î. Egli riassume infatti la vicenda in questi termini. Nell’VIII secolo l’orientamento prevalente della giurisprudenza era a favore del *ra’y*, ma a metà dell’VIII secolo (epoca della rivolte anti-Omeyyade: nota mia) iniziò ad affermarsi la tendenza dei tradizionalisti che fondavano il proprio giudizio sugli *ahâdîth* (p. 597). Al tempo di Shâfi’î si erano dunque infiltrate sempre più nella giurisprudenza le tradizioni cosiddette “profetiche” e l’affermazione dei tradizionalisti avvenne alla metà del IX secolo con la fine della *mihna* (p. 598). La dottrina classica del *fiqh* fondato sulla Sunnah, oltretutto sul Corano, si consolidò definitivamente nel X secolo unitamente allo Hanbalismo. Il ruolo di Shâfi’î, che si pone a metà tra il razionalismo *mu’tazilite* del *ra’y* e il tradizionalismo (pp. 593-594; ma abbiamo visto commentando il testo di Yahyâ l’esito del compromesso -o della sintesi: uno sviluppo rigidamente razionalista nel dedurre le regole del diritto da un fondamento fideista) fu del tutto insignificante nel IX secolo, e la sua *Risâla* divenne un testo di riferimento obbligato soltanto nel X, quando lo *usûl al-fiqh* classico si era affermato per altre vie. *Et pour cause!* aggiungerei. Ciò su cui Hallaq non si sofferma a proposito di Shâfi’î, e di cui abbiamo parlato a proposito della ricerca di Yahyâ, è il fondamento *teologico* dato da Shâfi’î alle tradizioni profetiche come premessa alla formazione di un *corpus* sul quale esercitare lo sforzo per la comprensione, entro i limiti umani, della Legge divina. Soltanto tramite una Sunnah elevata a manifestazione di essa è infatti possibile stabilire il *corpus* sul quale esercitare lo sforzo razionale per l’esercizio del *fiqh* inteso come traduzione di quella Legge, come razionale -ancorché non mai certa- sua comprensione e applicazione alla complessità delle fattispecie. La sottovalutazione dell’opera di Shâfi’î sembra dunque funzionale alla sottovalutazione del fondamento *teologico* dato da Shâfi’î alla tradizione, che sorregge e rende “razionalmente” sostenibile e giustificabile un diritto che premette gli *ahâdîth* al *ra’y*, obbiettivo dello *ahl al-sunnah* vittorioso tra il IX e l’XI secolo; un fondamento che rende sostenibile e giustificabile quello *usûl al-fiqh* classico che si formò, certo, anche indipendentemente da Shâfi’î. La *Risâla* sarà anche stata, come fu, un’opera poco rilevante per il diritto *al tempo di Shâfi’î*: ma fu certamente un’opera coerente e “razionalmente” argomentata che consentì di dare fondamento e autorevolezza al fideismo tradizionalista grazie a quella premessa teologica alla quale Hallaq non sembra dedicare particolare attenzione. Un cenno non breve deve però ora riguardare la vicenda delle tradizioni profetiche nella prospettiva di Hallaq il quale, a proposito della loro autenticità (contestata, come noto, da molti orientalisti, un tema sul quale ci siamo già intrattenuti) scrisse un articolo importante su S.I., 99,1, 1999, dal titolo *The Authenticity of Prophetic Hadith: a Pseudo-problem*. Ciò aiuta a comprendere meglio la prospettiva islamica sul significato della Sunnah, ma aiuta anche noi a comprendere che cosa essa stia a significare in senso più generale. Hallaq esordisce ricordando la ben nota polemica degli orientalisti, da Goldziher a Schacht, circa l’attendibilità degli *ahâdîth*, argomento che ha aperto questa *Rassegna* e che resta fondamentale per comprendere che cosa stia realmente a rappresentare la Sunnah come elemento portante del diritto islamico, su che cosa dunque questo si fondi: e soprattutto per capire quale scelta *sociale e culturale* rappresenti l’Islam. La posizione di Hallaq è che gli sforzi dell’orientalistica nascano dal fraintendimento dei criteri islamici nel valutare l’autenticità degli *ahâdîth*, criteri diversi da quelli della critica moderna sul piano *epistemologico* (si vedrà *infra*, a proposito di un articolo di J.A.C. Brown, la ragione di questo corsivo). Per suffragare la propria posizione, volta a sottolineare l’inutilità delle ricerche occidentali e lo sviamento da esse prodotto nella comprensione della realtà della Sunnah, Hallaq premette la duplice classificazione degli *ahâdîth*, sotto il profilo giuridico e sotto quello religioso, consolidatosi tra gli studiosi musulmani delle tradizioni. La metodologia legale islamica colloca gli *ahâdîth* in uno spettro che va dal dubbioso al certo, con la categoria centrale del probabile (p. 77); essa quindi distingue lo *hadîth* in *ahad* (unico) e *mutawâtir* (molteplice). Lo *hadîth mutawâtir* è quello che è stato recepito con un testo identico attraverso molteplici linee di trasmissione; *âhâd* (pl. di *ahad*) sono tutti gli *ahâdîth* che non posseggono tale requisito. I primi attestano, con la loro conformità, che chi trasmetteva era ben certo di ciò che aveva udito (“detti”) o visto (“fatti”) relativamente ai detti e ai fatti del Profeta. Lo *hadîth mutawâtir* richiede, per logica conseguenza, una conoscenza non mediata, perché chi “sa” soltanto per aver ascoltato da altri che narrano ciò che hanno visto o udito, ha soltanto una conoscenza probabile (p. 79). Un *hadîth ahad* può però acquisire, nella propria trasmissione, altri canali di trasmissione, divenendo così un *hadîth mustafîd*, cioè “che vale di più”; e se questi canali sono tanti da raggiungere la molteplicità (*tawâtur*) di un *hadîth mutawâtir*, esso

diviene allora un *hadîth mashhûr* (accettato, canonico, p. 80). Nel IX secolo apparve poi un'ulteriore categoria di *ahâdîth*, quelli che vengono trasmessi da molteplici canali ma con un testo diverso e tuttavia di ugual significato pur nella diversità; questi rientrano nella categoria detta *al-tawâtur al-ma'nâwî*, quella cioè della notizia che può considerarsi paragonabile alla notizia *mutawâtir* se si bada esclusivamente al significato (*ma'nâ*) veicolato indipendentemente dalla letteralità del testo (ivi). Si trattava di sistematizzare con ciò una categoria di *ahâdîth* assai diffusa. Tutta questa classificazione, osserva Hallaq a p. 81, mostra che in nessun caso gli esperti islamici abbiano invocato quella "autenticità" che molti orientalisti hanno messo in discussione, mai gli esperti islamici hanno pensato che quegli *ahâdîth* riferissero in termini *letteralmente esatti* ciò che il Profeta aveva detto o fatto; in tal senso la loro veridicità era valutata semplicemente in termini di probabilità. Come "storici accurati" dice Hallaq a p. 81 "noi poniamo fiducia soltanto in una narrazione storica che riteniamo con certezza essersi originata con l'evento stesso" (p. 82). In questo senso non ricevono fiducia, come fonti storiche, né gli *ahâdîth âhâd* né quelli che rientrano nella categoria *al-tawâtur al ma'nâwî*, perché questi ultimi non sono altro che un gruppo di racconti convergenti nel significato, ma ciascuno, di per sé, *ahad*. Tra questi ultimi uno soltanto fa eccezione, quello sostenuto dalla comune affermazione che il consenso della comunità non potrà mai convergere su un errore. Di questo ripareremo a proposito di un altro articolo di Hallaq al quale egli stesso rinvia, *On the Authoritativeness of Sunni Consensus*, I.J.M.E.S., 18,3, 1986, che esamineremo però per altre ragioni; ora proseguiamo l'analisi iniziata. Alle pp. 83 sgg., Hallaq introduce un altro argomento, la classificazione degli *ahâdîth* adottata dai religiosi, diversa rispetto a quella dei giuristi. I *muhaddîthûn*, gli esperti in tradizioni che esaminavano il materiale tramandato non con l'ottica dei giuristi, ma in quella religiosa, classificavano lo *hadîth* nelle categorie del *sahîh* (sano, integro, accurato, attendibile) dello *hasan* (buono) e del *da'if* (debole). Ciò che interessava loro non era la distinzione certo/probabile operata dai giuristi, ma la validità (*'amal*) dello *hadîth* ai fini di avvalorare una pia pratica religiosa con un minimo di attendibilità (p. 84). Questa apertura alla semplice "attendibilità" era necessaria, perché le certezze sul comportamento umano sono rare, e tuttavia questo comportamento deve essere organizzato e guidato (ivi). "*Sahîh*" significa dunque soltanto ciò che s'è detto, non significa "certo" (p. 85). Dunque, conclude Hallaq a p. 88, l'orientalistica ha concentrato l'attenzione su un'area non particolarmente significativa del tradizionalismo islamico, che non riguarda la valutazione epistemologica degli *ahâdîth*: qualche traccia di questa analisi si trova soltanto perché la dottrina giuridica chiedeva attenzione a valutare questo aspetto da parte dei tradizionalisti. Infatti la maggioranza degli *ahâdîth*, dai quali poi derivava la legge, era di tipo *ahad* e per giunta non soltanto *sahîh*, ma anche *hasan*. La possibilità che lo *hadîth sahîh* desse certezza, fu infatti respinta dalla maggior parte dei giuristi; tuttavia il "consenso" poté stabilire la certezza del *sahîh* (sopra ricordato) riguardante "la grazia divina metafisicamente conferita alla comunità islamica in quanto collettività" (p. 89). In conclusione, se constatiamo che giuristi e tradizionalisti hanno denunciato lo scarso valore *epistemologico* della letteratura, perché ciò che è soltanto probabile può rientrare nel campo dell'errore, allora tutta la critica dell'orientalistica ha poco senso. Così Hallaq a p. 90: ma questo ci costringe ad esaminare il problema del "consenso", ciò che faremo seguendo l'articolo appena citato, *On the Authoritativeness, etc.* Questo tema va infatti approfondito se vogliamo capire la reale portata di un testo provocatorio quale è *The Impossible State*, dove "reale" si deve intendere non soltanto in termini di proponibilità, ma anche di improponibilità del quadro offertovi per la legge islamica, sia pur "paradigmatica", capirne l'essenza riposta: perché anche il "paradigma" potrebbe essere già in sé non così luminoso. Come il "paradigma" di Stato moderno occidentale ha già in sé risvolti negativi che la stessa letteratura occidentale ha ampiamente posto in evidenza, così anche il "paradigma" della legge islamica ha i suoi problemi e li ha indubbiamente manifestati. *On the Authoritativeness of Sunni Consensus* narra la storia attraverso la quale si formò, nell'Islam sunnita, l'autorevolezza di un "consenso che ebbe un peso determinante nella formazione di una legge fondata sul corpus degli *ahâdîth* -la Sunnah- circa la cui capacità di fornire certezze abbiamo già visto i dubbi della stessa giurisprudenza islamica. Il consenso del quale si parla è infatti quello necessario ai giuristi, i cui punti di riferimento sono il Corano e la Sunnah; un consenso che "assunse carattere religioso", fu distintivo dello *ahl al-sunnah wa 'l-jamâ'a*, e divenne strumento sanzionatorio e fonte della legge (p. 428). Si trattava di un consenso sulla validità epistemologica di un complesso di detti e fatti che poteva sollevare dubbi, ma che diveniva certezza se sulla sua validità convergeva il consenso della comunità islamica. Il valore probante di questo consenso era a sua volta fondato sull'interpretazione di passi coranici e *ahâdîth* ritenuti testimonianza dell'infalibilità, divinamente sancita, della comunità: in tal senso vera erede del Profeta nella proclamazione e nell'applicazione della Legge divina. Come dire che attraverso essa si esprimeva (e si esprime) lo Spirito santo. Hallaq narra dunque gli sviluppi storici di questa vicenda, quella dell'affermarsi dell'autorevolezza del consenso, partendo dalla constatazione che per i Musulmani la Sunnah era ed è un pilastro dell'Islam, e che come tale egli intende considerarlo nel suo proprio studio (p. 430). La Sunnah era tenuta in tale considerazione da essere ritenuta persino in grado di abrogare punti analoghi del Corano sino ai tempi di Shâfi'î, perché ciò che veniva deciso dalla comunità era ritenuto in sicuro accordo con la Volontà divina. Il processo che dava origine a questa "creazione" di un tradizione si interruppe soltanto nel 3° e 4° decennio del IX secolo, quando la "Sunnah del Profeta" fu codificata nel corpo "canonico" degli *ahâdîth* (Bukhârî, Muslim). Questa tappa rappresentò il trasferimento della "autorevolezza" dalla comunità islamica al Profeta, a ciò che divenne il ricordo di quanto egli aveva (avrebbe) detto e fatto. Il primo a sistematizzare il cambiamento fu Shâfi'î (p. 431) la cui dottrina rappresentò la quasi completa vittoria della Volontà di Dio su quella dell'uomo (ivi: e non mi sembra poco!)

elevando il Corano e la Sunnah in posizione suprema e relegando il consenso a fonte sussidiaria della Legge (ivi). Abbiamo già visto come ciò avvenne e quindi non mi dilungo; mi sembra comunque palese il ruolo fondamentale di Shâfi'î nella vicenda. Nel distinguere i vari tipi di consenso egli considerò autorevole soltanto quello trasmesso dalla generalità (dalla comunità) alla generalità successiva ritenendolo, sulla base del Corano e della Sunnah, immune dall'errore, perché è impossibile che la comunità sia consensuale in qualcosa di contrario al Profeta (p. 431). Nella giurisprudenza di Shâfi'î, dice Hallaq (p. 432) si manifesta "il trionfo della Rivelazione". Si ricorderà che cosa abbiamo notato *supra* esaminando la ricerca di Yahyâ: la svolta di Shâfi'î avviene in punto di *teologia* (non di giurisprudenza) perché con lui si afferma che i detti e i fatti del Profeta (meglio: attribuiti a lui dalla tradizione, *ma il circolo vizioso del "consenso" cade proprio qui*) rappresentano una continuazione della Rivelazione. Il passo del cavallo operato da Shâfi'î dislocando i pezzi sulla scacchiera è qui: detti e fatti probabili e comunque afferenti all'uomo vengono resi reali dal consenso e poi sollevati dalla sfera umana a quella divina della Rivelazione perché *è impossibile che la comunità sbagli nell'attribuirli al Profeta e è impossibile che il Profeta esprima altro che la Legge divina*, anche al di là di ciò che è Corano; e questa impossibilità risulta sia dal Corano che dai detti attribuiti dalla comunità al Profeta. La storia narrata da Hallaq è dunque quella dei tentativi della riflessione islamica per uscire dalla circolarità (viziosa) di questa logica. Il salto del cavallo però resta e produce i propri effetti: trasferendo il fondamento dell'autorevolezza dalla comunità al Profeta e, sacralizzandolo, la Sunnah (e con essa la Sharî'ah) resta pietrificata su usi e costumi arabi del VII secolo divenuti Legge divina, vanificando così una possibile evoluzione del consenso della comunità verso nuovi costumi. Su questo dovremo tornare, perché è significativo notare, come abbiamo già notato, che mentre i giuristi odierni sono bravissimi nell'esercizio di un *ijtihâd* che giustifichi, nelle sue conseguenze, *l'inevitabilità* della moderna economia e finanza, ciò che resta sharaiticamente ancorato al passato, nel mondo islamico, è essenzialmente la legislazione sulla famiglia, la normativa sessuale e la distinzione di genere: è di questo che si parla di fatto quando si invoca la restaurazione della Sharî'ah da parte delle correnti tradizionaliste. Su questo vedremo vari articoli dal testo curato da Haddad-Stowasser, ma la letteratura è vastissima e il tema rientra notoriamente nell'opinione pubblica dei giornali e delle riviste ed è elemento di strumentalizzazione politica per lo "scandalo" che suscita in Occidente. Tornando all'articolo di Hallaq dedicato alla riflessione islamica sul tema del consenso, sulla sua autorità "di rendere certe le cose probabili" (p. 433) si deve notare che egli considera tale riflessione "un serio tentativo di provare, sul fondamento testuale, che il consenso è una fonte legittima di legge" (ivi). Fondamento testuale, di fede, perché, in effetti "la ragione non è utile ai fini di stabilire l'autorevolezza del consenso, perché non esiste evidenza razionale che un gruppo di persone o una comunità non possa incorrere in errore" (p. 434). Ora, è interessante notare che, tra i ragionamenti proposti, ci fu quello della *unanimità dei Compagni sulle leggi consuetudinarie (custom)* onde "*l'autenticità delle tradizioni è garantita dalla consuetudine*" (p. 437, corsivo mio). Hallaq spiega poi quale sia il significato "teologico" (ivi) della consuetudine, in quanto "ripetuta azione di Dio che ci appare come un corso continuo di eventi" (ivi). Al riguardo porta l'esempio del quotidiano sorgere del Sole, che sembra scontato, ma che potrebbe venir meno se Dio lo decidesse cambiando così il corso degli eventi del mondo. Si notino le conseguenze *logiche* di questa premessa teologica: *se la comunità islamica fu la migliore nel seguire la Legge divina sull'esempio del Profeta, per rimanere tale deve restare fedele a questo suo passato, mantenendo i comportamenti sanciti dalle tradizioni come propri di quell'età dell'oro*. "È inconcepibile" così Hallaq espone l'argomentazione di al-Ghazâlî "che molte consecutive generazioni di Musulmani avrebbero accettato un principio se questo non avesse avuto solide basi" (p. 443). Dunque la consuetudine non soltanto fa legge, ma, trattandosi di Legge divina, fa anche giustizia, fa Verità. Non si dimentichi che il concetto islamico di "verità" accessibile all'uomo fa riferimento ad una verità meramente giuridica, a una verità che nasce dunque da un concorso di indizi, onde la convergenza di ahâdîth che si rinviano reciprocamente dà certezza di autorevolezza, *anche se ogni singola tradizione potrebbe essere, di per sé, falsa* (p. 445). Tradotto in parole povere: si deve fare così perché nell'età dell'oro, quando predicava il Profeta, i suoi seguaci facevano così. Il principio di evidenza cumulativa, ancora nebuloso nell'XI-XII secolo, fu autorevolmente articolato nel XIV (p. 446) e il solo punto fermo sui limiti di questo "consenso" è che esso non può abrogare il Corano e la Sunnah (p. 448). Esso garantisce comunque di quegli ahâdîth di cui parlammo sopra, i *mutawâtira bi 'l-ma'nâ*, cioè quelli che costituiscono un gruppo di molti, diversi nel testo ma convergenti nel significato (ivi). Dunque tre concetti guidarono il giurista islamico, dice Hallaq a p. 449: quello di *tawâtur bi 'l-ma'nâ*, dell'induzione (del ragionamento induttivo) e del concetto teologico di consuetudine, tenendo presente che l'accumulo di evidenze provenienti da tradizioni o da versetti supporta, per induzione, l'autorevolezza di una tesi. Tutto ciò, secondo Hallaq, è convincente sul piano della logica, della legge e della teologia: affermazione della quale interessa qui soltanto capire le conseguenze. Prima però sembra opportuno prolungare ancora per poco questa digressione esaminando l'articolo di J.A.C. Brown, *Did the Prophet say it or not? The Literal, Historical, and Effective Truth of Ḥadīths in Early Sunnism*, J.A.O.S., 129,2, 2009. Si tratta infatti di una digressione indispensabile per comprendere la reale natura della Sunnah, e, per conseguenza, di che cosa sta *realmente* parlando Hallaq quando espone la sua visione della Sharî'ah come alternativa alla legge dello stato moderno occidentale: non per criticare, ma per capire il nocciolo della differenza. Brown prende le mosse precisamente dall'articolo di Hallaq (*On the Authenticity, etc.*, cit.) per sostenere, con una dettagliata analisi, che lo *ahl al-hadīth* non si preoccupava del valore *epistemologico* allorché accettava per valido un hadīth (p. 259), ciò che interessava era la certezza *storica* (metto la parola in corsivo, perché vedremo poi l'ampia accezione di

questa “storicità”). Già da ora Brown nota infatti che venivano usati ahâdîth notoriamente non *sahîh* quando corroborati da circostanze esterne; e anche di non affidabili soltanto per virtù del carisma e dell’utilità di parole pronunciate in un idioma profetico (p. 260). Tralascio la susseguente digressione sul fatto che, anche quando un hadîth è attendibile, esso non dà, e non dava comunque certezza, perché non possiamo riconoscere in esso le esatte parole del Profeta e quindi non ci si trovava dinnanzi a una certezza epistemologica, ma soltanto probabile. Ciò serve comunque a Brown per sottolineare (p. 262) che è fuorviante insistere, come fa Hallaq, sulle analisi “epistemologiche” condotte dai teorici della legge islamica: se così fosse stato, essi avrebbero dovuto ritenere quegli ahâdîth soltanto *probabilmente* attendibili, mentre essi agirono considerandoli sicuramente certi. D’altronde, nota Brown (p. 264) il fatto che gli ahâdîth fossero distinti in “accurati”, “buoni” e “deboli”, dimostra che essi non si attenevano allo stretto dato epistemologico, perché su questo terreno si sarebbero distinti in “certi” e “falsi”. Qui Brown apre un’altra digressione sulla differenza tra verità storica (il tale disse in quella circostanza queste cose) e letterale (disse esattamente queste parole) per far meglio comprendere di che cosa egli voglia parlare; e fa capire che l’ossessione circa il “che cosa realmente accadde” sia sostanzialmente legata al pensiero occidentale del XIX secolo e sia deviante, perché anche le certezze storiche su ciò che fu fatto e detto nella nostra storia non sono ascrivibili alla dicotomia della certezza letterale, sì/no. Già per i primi studiosi islamici, nota poi, esisteva la distinzione tra la conoscenza certa fornita dal Corano (*‘ilm*) e la fallibile interpretazione umana della Legge divina (*fiqh*). In questo senso, la dottrina legale classica sunnita dell’XI secolo afferma che gli ahâdîth *âhâd* danno una conoscenza *probabile* utile per il diritto, ma non la certezza (*‘ilm*) necessaria alla discussione teologica (p. 266). Tuttavia, aggiunge ivi nel testo e in n. 34, i primi tradizionalisti sostenevano che gli ahâdîth *âhâd* dessero certezza epistemologica e su di essi, il cui contenuto veniva avvalorato sulla scorta del consenso, furono costruiti “significativi elementi” della teologia sunnita, tanto che i teologi sunniti dovettero poi confrontarsi con la dottrina legale successiva all’XI secolo. Nel IX secolo però, epoca della grandi collezioni canoniche, gli hadîth *âhâd* erano ritenuti autentica testimonianza del messaggio del Profeta (p. 267) e non diversa era la posizione di Shâfi‘î (ivi). Il IX secolo costituì infatti il momento cruciale della lotta fra tradizionalisti e razionalisti, quindi anche della necessità di non limitare troppo la validazione degli ahâdîth, sicché la Sunnah fu costruita in modo primario con ahâdîth *âhâd*; anche la dottrina di Shâfi‘î, che distingueva due livelli di conoscenza, quella delle masse e quella dei sapienti, (cfr. *Risâla*, § 45 sgg., in particolare § 56 sgg.) non si fondava sul livello di certezza del singolo hadîth, ma sul livello di fedeli ai quali si rivolgeva (pp. 268-269). La dottrina di Shâfi‘î, nota Brown a p. 269, teneva infatti conto della natura puramente probabilistica della conoscenza umana (ricordo la polemica di Ibn Taymiyya contro la logica greca) una posizione non soltanto sua che resta un caposaldo del pensiero islamico. Ciò cui mirava Shâfi‘î non era la certezza dell’autenticità letterale degli ahâdîth concernenti il lecito e il proibito, ma il fatto che essi fossero inequivocabili nel contenuto legale (p. 272; e p. 273 per Ibn Hanbal). Sino all’XI secolo gli ahâdîth convergenti nel significato furono ritenuti evidenza di un *urtext* che ci si sforzava di stabilire; il fatto che un hadîth anche *sahîh* desse una conoscenza soltanto probabile, non inficiava la sua affidabilità per la conoscenza storica se in concorso con altri ahâdîth; poi fu chiusa la porta di questa ricerca del “significato” a seguito della constatazione che molte linee di trasmissione erano lacunose, e quindi inaffidabili (pp. 274-275). La Sunnah così costruita aveva tuttavia, per la fede e la legge islamica, una tale certezza, che molti tradizionalisti proto-sunniti -e anche alcuni di epoca più tarda- ritennero che essa potesse anche prevalere sul dettato coranico (pp. 270-271). Anche questo va tenuto presente per cercar di comprendere che cosa sia (e sia stata) -*sul piano sociale*- la Sunnah. Va infatti tenuto presente che gli ahâdîth “dai quali fu derivata la legge islamica non rientrano primariamente nella categoria *sahîh*” (p. 276). Ibn Hanbal, Bukhârî e Muslim divisero gli ahâdîth in *sahîh* e *da‘îf* in base agli asânîd; e in “ben noti” e “rifiutati” per quanto riguardava il consenso; tuttavia, in mancanza di tradizioni che rispondessero al requisito di *sahîh*, si accontentarono anche di altre più deboli. Si riporta che Ibn Hanbal abbia detto: “Un hadîth debole mi è più caro dell’uso della ragione indipendente (*ra‘y*)” (p. 276). Osservazioni significative sull’uso degli ahâdîth, che portano a riflettere sulla reale natura della Sunnah, sono introdotte da Brown a p. 277, allorché egli si pone il problema del percorso attraverso il quale i sostenitori della conservazione di un’autentica tradizione profetica potessero usare un ahâdîth deboli come accurata rappresentazione di essa. Il conforto veniva dal consenso; *di fatto, l’esistenza di una prassi poteva confortare la validità di un hadîth dubbio*. Un isnâd è avvalorato se “la consuetudine è conforme ad esso” (*al-‘amal ‘alahî*). È difficile, dice Brown, stabilire quale fosse il fondamento dell’evidenza per i tradizionalisti, lo hadîth o la prassi *invalsa*. Abbiamo già notato sopra questa sovrapposizione, mi sembra però importante sottolineare ancora una volta il ruolo di Shâfi‘î nell’attribuire a detti e fatti del Profeta il ruolo di rivelazione della Legge divina, perché qui se ne vede ancora una volta il significato: la sacralizzazione delle antiche consuetudini che dovranno restar valide per sempre: *la consuetudine diventa oggetto di fede*. Gli ahâdîth deboli (*da‘îf*) usati allo scopo, entreranno così in seguito nella categoria *hasan*, a meno di non rivelarsi palese mistificazione (p. 278; si veda anche, ivi, la n. 89) e ciò perché erano ritenuti comunque riflettere le pratiche *della primitiva e giusta comunità islamica* (p. 279). Dunque: è giusto così perché si faceva così in una comunità virtuosa per definizione (cfr. *Cor.*, 3,110). Vi erano poi altri fattori che sancivano l’autorevolezza di un hadîth nella tradizione sunnita, indipendentemente dall’attendibilità storica e dalla convalida degli studiosi: in primo luogo il carisma di parole espresse nel frasario del Profeta (p. 280). “Il Profeta disse” era un incipit che intimidiva e che consentì a Ibn Hanbal la sua sterminata raccolta, anche se in tempi successivi subentrò un maggior spirito critico (p. 281) consigliando la versione “È stato narrato riguardo al

Profeta” (p. 282). Qui però intervenne un altro fattore, l’autorità degli ‘ulamâ’ presso le masse, che essi spronavano a una rigida osservanza religiosa, pratica nella quale essi facevano uso anche degli ahâdîth più inattendibili. Si dice che Ibn Hanbal approvasse questo uso di predicare cose false, purché utili a indottrinare le masse (p. 284) le quali, del resto, accettavano qualunque racconto (ivi). La digressione introdotta sin qui è stata certamente lunghissima ma anche necessaria, perché, ora che abbiamo un’idea un po’ meno vaga di che cosa si parli quando si parla di legge islamica, possiamo riprendere l’esame di *The Impossible State* che avevamo interrotto a p. 55, osservando che la legge, nella società islamica, aveva la propria fonte nel costume tradizionale della società, del quale erano interpreti immediati gli ‘ulamâ’. Ora, il punto non è che in quella società non esistesse un potere, per così dire, “politico” espresso da un Sultano e vigente sul suo proprio dominio territoriale. Il potere sultanale, succeduto allo smembramento e all’esautoramento del potere califfale, c’era sì, ma rappresentò sempre, nel pensiero islamico, qualcosa di “altro” rispetto al vero potere che è quello di Dio. A chi pensa che nell’Islam non esista distinzione tra religione e politica, si deve rispondere che, viceversa, essa esiste a tal punto, che il potere politico si è sempre adoperato per strumentalizzare la religione. L’Islam conosce infatti molto bene la distinzione tra religione (*dîn*) e la *dawla*, generalmente intesa come potere statale. Il punto è nel significato di questa seconda parola, che Hallaq illustra alle pp. 62-63 e in n. 144 a p. 190 e che si può ampiamente verificare sul Lane (Book I, Part 3, pp. 934-935). Per sintetizzare il ventaglio di accezioni racchiuse in questa parola, si può dire che essa esprime, nella ruota della fortuna militare o politica, *la transeunte effimerità del potere mondano*. Nulla a che vedere con quell’entità metafisicamente fondata che è il moderno Stato occidentale, incompatibile con l’Islam per il suo carattere anetico (Hallaq, p. 75). La legge, per l’Islam, è fondata sull’etica (abbiamo visto: anche nel senso letterale di *éthos*, costume) non può esserne separato, dunque non può essere espressione di un ente, lo Stato moderno, dichiaratamente estraneo alla normativa etica. In realtà, nei fatti le cose non stanno letteralmente così; in linea di principio però, sì, tanto più che le norme civili tendono ad essere sempre più determinate -e qui val la pena di tornare alle osservazioni di Hallaq- dall’intervento autocefalo di una burocrazia internazionale sempre più in balia del *politically correct*. Descrivendo (in modo alquanto idilliaco) lo spazio islamico della Shari‘ah e la storica civiltà costruita dall’Islam, Hallaq sottolinea quindi giustamente in corsivo (p. 70) che senza l’etica (sharaitica) *viene meno l’identità musulmana*. Hallaq mette la cosa in termini così decisi nelle pagine seguenti, che il lettore ha quasi l’impressione di trovarsi dinanzi a un Huntington rovesciato. Dopo aver rievocato il problema della distinzione “di fatto, separazione” (p. 75) tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere (“is” e “ought”) ritornando così a quella pretesa atopica che caratterizza il Millenarismo dell’Islam originario, Hallaq critica quindi l’ipotesi di un fondamento umano e storico nella morale. Lo fa criticando l’ipotesi di una Ragione autoreferenziale (quella illuminista) in nome di un suo fondamento nella Rivelazione e della sua natura di *ordine cosmico*, non privilegio esclusivo dell’uomo (Hallaq critica il moderno Occidente anche in nome della devastazione dell’ambiente). Ora, questa visione della ragione come ordine cosmico che fu comune anche all’occidente pre-moderno e si riaffaccia in quello post-moderno, sembra un interessante punto di riferimento, in quanto mostra di essere non un punto di conflitto tra civiltà incompatibili, ma un luogo di convergenza al quale sembra estraneo soltanto il moderno Occidente, la cosiddetta “modernità” ormai piuttosto anziana. Non per nulla Hallaq cita, alle pp. 81-82, il sovvertimento nietzscheano “della moralità europea cristiana di tipo tomista” offrendomi così l’occasione di ricordare la visione tomista della legge riassunta *supra* alle pp. 994-998. Di certo la posizione islamica, così come compendiata da Hallaq, è diversa, e val la pena di riportare quanto egli scrive a p. 89: “Oggi, per i Musulmani, adottare la legge positiva dello Stato e la sua sovranità, significa in termini indubbi l’accettazione di una legge che emana dalla volontà politica, una legge fatta da uomini che cambiano i propri standards etici e morali secondo le esigenze delle condizioni moderne”. Qui mi permetto sommessamente di ricordare il lungo inciso dedicato or ora al fondamento storico, fattuale, della legge islamica, attraverso la sacralizzazione delle consuetudini del VII-VIII secolo, una condanna all’immobilismo costruita essenzialmente sul conservatorismo delle masse, fatto proprio dagli ‘ulamâ’ a bandiera di una lotta che fondò l’autonomia condizionante del potere religioso: abbiamo visto a suo tempo la soluzione data da Ibn Taymiyya al problema della fine del Califfato e della frammentazione della Ummah nella pluralità dei sultanati. Quanto alla condanna del potere politico nello Stato moderno, Hallaq rivolge la propria critica contro il pensiero di Carl Schmitt (p. 90) che mi sembra un avversario di comodo e poco rappresentativo della complessità del fenomeno. È tuttavia da riportare letteralmente, perché si tratta di una delle frasi-chiave per capire il senso della critica, quanto Hallaq afferma a p. 96: “La Shari‘a, il paradigma del potere legislativo islamico, non possiede una volontà politica, *almeno nulla di simile alla volontà dello Stato*. La Shari‘a riguardava la società *e molto meno la politica*: riguardava il carattere morale sociale, non la società politica, una delle molte preoccupazioni secondarie” I corsivi sono miei, semplicemente per ricordare che la scelta conservatrice sul piano sociale, ancorché sostenuta con principi teologici, non si può definire estranea a un posizionamento *politico* ben netto e costante, *maggioritario* per l’appoggio di masse istituzionalmente più o meno infallibili. Hallaq sottolinea poi ancora il carattere coercitivo dello Stato moderno, esercitato in primo luogo tramite l’indottrinamento del cittadino sin dall’infanzia con il sistema educativo statale che si sostituisce all’educazione familiare: osservazione corretta ma puramente teorica, perché Hallaq non si sofferma a considerare se sia davvero un danno sottrarre i giovani all’angustia dell’esempio e della prospettiva familiare che li condannerebbe alla stagnazione culturale e sociale. Conformemente a una sua visione totalizzante, e, vorrei dire, anche pericolosa, della “democrazia”, Hallaq non si pone dubbi gerarchici sull’equivalenza delle “culture”,

sull'esistenza di livelli; non pensa perciò che, per i figli dei ceti più bassi, possa risultare benefico uno sguardo sul mondo più adeguato di quello che può fornire loro il livello di cultura familiare. Sul tema egli torna a p. 105, e la sua costruzione lascia trasparire un aspetto che abbiamo sempre visto, e poco sopra anche eviscerato, circa il significato nascosto dietro l'elaborazione della legge islamica. un ostinato attaccamento a che nulla cambi rispetto a una perfezione del "paradigma" presumibilmente posta in essere in una mitica età dell'oro. È l'accanimento conservatore (se non reazionario) della masse che si disorientano dinnanzi al cambiamento. Con ciò non intendo dire che Hallaq sia un reazionario, anche perché, lo abbiamo visto, è cosciente dell'impossibilità di restaurare la Sharī'ah, piuttosto sembra un nostalgico di un passato visto nell'ottica rosea dei suoi "paradigmi" e del quale non sembra voler analizzare i limiti, manifestatisi nella crisi dell'Islam iniziata circa tre secoli or sono e ancora in atto. D'altronde, lo Stato moderno occidentale non è l'araldo di un'apocalisse emerso dal Nulla, è anche il prodotto di una cultura, quella occidentale, i cui portatori furono degli uomini in rapporto biunivoco con la formazione e la natura dello Stato stesso. Dall'analisi tutta astratta di Hallaq non si comprendono gli eventi storici, colonialismo incluso, risultato di uno sbilanciamento delle forze per l'inadeguatezza dell'Islam, circa la quale l'ostinatezza su antiche consuetudini non fu senza responsabilità. Il mito di un'età dell'oro -reale o anche soltanto possibile nel "paradigma" sharaitico- ha certamente dato un contributo a tanta ostinatezza. Questo modo francamente deludente di guardare alla storia si riflette come un *a priori* nell'analisi di Hallaq. Così, a p. 139, nell'affrontare il problema della globalizzazione (i cui guasti e pericoli sembrano evidenti anche alla nascente schiera dei nuovi marginalizzati d'occidente) Hallaq esordisce con un poco stimolante "Immaginiamo....che la legge islamica sia stata pienamente stabilita"; "Supponiamo che siano soddisfatte le condizioni minime per tale creazione"; e così via su questo sentiero assai poco interessante per chi vorrebbe comprendere la *realtà*. Contrapporre un ordine puramente immaginato a un *disordine* reale di *questo* mondo, non aiuta neppure a capire i modi del disordine: la globalizzazione non può semplicemente ascrivere alla natura dello Stato moderno che, anzi, ne esce sminuito nel proprio ruolo politico rispetto alla mobilità della finanza. Quanto agli Stati, se vogliamo, ai popoli economicamente arretrati, ne hanno più giovato che scapitato; la dinamica che si è verificata *ovunque* è, se mai, quella della divaricazione tra favoriti e svantaggiati all'interno dei singoli Stati, per il crearsi di nuovi modelli economici che hanno dislocato interi ruoli economico-sociali. Significativa è la n. 7 a p. 209 del testo di Hallaq, nella quale egli mostra di vedere l'essenza della globalizzazione nella natura stessa dello Stato moderno e in una sua tendenza all'espansione coloniale, tant'è che, secondo lui, essa avrebbe potuto essere stata opera di Stati socialisti, non necessariamente, come fu, di quelli liberisti: e cita come tutto esempio il caso della Russia sovietica e dei suoi rapporti con Cuba. Qui però il problema del colonialismo è mal centrato, non è un prodotto dello Stato: a prescindere dalle concrete motivazioni economiche e di potenza, le motivazioni ideologiche che accomunano l'Occidente e il Marxismo (nato anch'esso in Occidente!) sono nel mito storicista per il quale entrambi si considerano il traguardo della storia del pianeta. Quanto al legame causa-effetto tra Stato e globalizzazione, la tesi mi sembra non suffragata; in linea di ipotesi è più sensato pensare alla finanza, che, come noto, scivola tra i confini, quelli che delimitano gli Stati. C'è dunque qualcosa che distorce la sua analisi, tutta volta a mostrare le virtù (teoriche, o, se si vuole, "paradigmatiche") della legge islamica che di tutto ciò avrebbe potuto costituire l'antidoto, perché l'economia fondata sulla Sharī'ah è un'economia etica (pp. 143-146). Purtroppo essa fu resa obsoleta dall'Occidente (p. 147) evento del quale Hallaq non tenta di indagare le ragioni, non si domanda quindi se, per caso, una normativa sociale che tendeva a perpetuare il passato non avesse avuto un ruolo nel dar vita a una società inadeguata ad affrontare il cambiamento dei tempi. Non sembra un caso che la crisi dell'Islam si sia rivelata tale in concomitanza con l'inizio della "modernità" occidentale nel XVIII secolo. Anche l'elogio fatto da Hallaq di questa "economia etica" (p. 148 sgg.) sembra tener conto soltanto dei "paradigmi", tant'è che non spiega come mai l'Islam reale, mentre rimane fortemente conservatore nel diritto familiare, sa ben adattarsi alla modernità in materia di economia. Tant'è che, a p. 152, Hallaq deve denunciare che l'attuale finanza islamica non è affatto "islamica"! Le sue conclusioni (Cap. 7) sono ripetitive rispetto al testo, ma anche significative, perché partono da un attacco al pensiero aristotelico (Hallaq ha curato la versione inglese del sunto del testo di Ibn Taymiyya intitolato *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, discusso *supra* alle pp. 1150-1153) dal quale discenderebbe il moderno Stato occidentale (ciò che è, *in parte*, vero). Ad esso contrappone l'Islam che pone la politica nell'ambito del primato e del perseguimento del Bene (un tema più volte trattato nel nostro racconto, in particolare quando parliamo di Strauss) un Bene/Verità al quale ci si deve adeguare: non a caso il capitolo s'intitola *The Central Domain of Moral*. In fondo, l'abbiamo visto sin dalla discussione su Strauss e al-Fârâbî, la differenza tra il Platone politico e l'Islam (una differenza non da poco) è che per entrambi esiste questo valore assoluto da perseguire in politica, ma per Platone deve essere indagato dai filosofi, mentre per l'Islam è additato dalla Rivelazione. Resta quindi aperto il contrasto tra una legge mutevole fatta dagli uomini (politica aristotelica) e un individuo fatto da una Legge eterna (atopia islamica e platonica). La seconda può certamente offrire spunto a modelli meravigliosi, e Hallaq ne ha nostalgia pensandola come passato islamico. Peccato che le testimonianze sul passato mostrino che i Musulmani reali fossero uomini come tutti noi, e questo, Platone, lo avrebbe capito: l'anima, nata in cielo, mescolatasi con la materia torna a guardar sospirosa in alto, ma prova un'irresistibile attrazione per gli angiporti. E di questo tiene conto la politica, tra Utopia e realismo. Sembra dunque giunto il momento di esprimere un giudizio sul significato del testo di Hallaq, che parla di legge islamica ma è rivolto agli occidentali. Al di là delle molte inadeguatezze della sua analisi, esso non deve essere sottovalutato. Certamente ha dei difetti strutturali nell'impianto: non si può condurre un confronto

tra una storia e un paradigma (questo l'aveva già duramente rilevato la Abu-Odeh) ma non si può neppure condurlo tra una visione critica dell'Occidente nata nell'occidente stesso, e una visione ideale dell'Islam nata nell'Islam: la base del ragionamento che guida le due esposizioni è diversa, ne emerge un testo strabico, perché una realtà si può anche mettere a confronto con un ideale, purché entrambi siano traguardati dalla medesima prospettiva. Tuttavia il testo riesce a cogliere un punto fondamentale della crisi dell'Occidente, che avevamo ampiamente esaminato con Strauss: il piano inclinato sul quale può scivolare una società senza più un'etica condivisa a permeare di sé le proprie leggi. Una società che abbia come meta la soddisfazione del desiderio individuale è una società inevitabilmente fragile sul piano identitario, è un assemblaggio eterogeneo di individui senza denominatore comune. Nella visione non infondata di Hallaq, che critica il carattere anetico dello Stato moderno, manca tuttavia un'osservazione: lo Stato moderno è anetico non per scelta, ma perché se fosse etico sarebbe una tragedia o una farsa. Questa impossibilità istituzionale è il limite più serio dello Stato, perché mostra che esso non può fondare una società, può soltanto riceverla già costituita altrimenti: magari da un messaggio *profetico*. Non è infondata la critica di Hallaq che ha di mira l'indottrinamento affidato alla burocrazia come mero esercizio di potere; potrebbe aggiungervi il ridicolo e la superficialità di ciò che essa riesce ad elaborare, per esempio il *politically correct*, il salutismo e quant'altro. Sembra scontato che egli possa esaltare per converso la Shari'ah, precisamente per il modo con il quale s'è formata, legge etica venuta dal popolo tramite i suoi rappresentanti divenuti tali per probità e sapienza; una legge che non s'interessa del potere sultaniale, almeno sinché non ne venga calpestata. L'Occidente, avendo relegato la religione -l'antico collante e sentire comune della società- a opinione privata, non ha motivo di porsi il problema di questo duopolio. Il ruolo di una classe dirigente diviene allora non già investigare filosoficamente o religiosamente il Bene e promuoverlo, ma trovare la capacità *retorica* di convincere i cittadini a perseguire il meglio, e in questo dovrebbe consistere il suo sforzo intellettuale. Questo sforzo si compendia nell'elaborazione ideologica del nuovo, che però non ha un percorso preconstituito ineludibile come la modernità, che, essendo prosecuzione di un trend traguardato dal passato, è perciò *istituzionalmente vecchia*. Non è dunque necessario essere "assolutamente moderni", non è necessario pensare, scrivere, dipingere in accordo con il pensiero dominante, per essere cittadini di *questo* tempo. Lo Stato moderno, che nasce liberale contro le pretese normative del clero, non sembra capace di promuovere uno sforzo intellettuale di elaborazione ideologica del nuovo, sembra averlo demandato a una dilagante macchina burocratica nazionale e internazionale il cui compito, come quello di tutte le burocrazie (amministrative, giudiziarie, culturali e quant'altro) è la gestione dello status quo. Lei sì, quindi, dev'essere "assolutamente moderna", e per far ciò il burocrate ha preso il posto del teologo e del sacerdote, del *mufti* e dello *'alim*. Quando un burocrate, sia pure uno dei massimi rappresentanti della burocrazia internazionale ma pur sempre un *burocrate*, pretende di spiegare al Papa cosa dovrebbe (deve) pensare la dottrina cattolica in materia di sesso, si tocca con mano il disastro *mentale* (prima ancora che culturale) prodotto dalla superfetazione burocratica degli Stati, risolto in una "cultura" compendiata nel *politically correct* e inculcata tramite un apparato fatto di insegnamento, Accademia, gazzettieri e mini-intelligentie prêt-à-porter. E poiché questa cultura è dettata da una Ragione post-illuminista che abbiamo visto essere senza fondamento, senza fondamento appare essere non soltanto il pensiero, ma la stessa società della "modernità". Perciò, anche nel nostro "liberale" Occidente, chi non si adegua al *politically correct* può essere discriminato per le sue idee, e può esserlo persino chi fuma o chi è troppo grasso per gli standards salutisti, a maggior gloria di un conformismo del quale non ci accorgiamo più, tanto lo abbiamo introiettato. Anche qui c'è una sorta di "Shari'ah" che però, essendo dettata dalla misteriosa "Ragione", non scandalizza, anche se macina i propri teoremi sul vuoto dell'autoreferenzialità: mentre scandalizza l'Occidente quella islamica. Quest'ultima, lo abbiamo notato, resta rocciosa nella legislazione familiare: questo è un problema generale che sottolineano, ad esempio, N.J. Brown e A. Omar Sharif in *Inscribing the Islamic Shari'a in Arab Constitutional Law* in *Islamic Law*, etc. cit., a p. 66. La difficoltà di adattare la Shari'ah al mondo moderno, soprattutto alla sua economia, fa sì che la sua applicazione sia limitata in tutti i campi, *con l'eccezione della legge di famiglia nella quale continua a prevalere* (corsivo mio). Interessante constatare, in n. 31 a p.89, uno dei tanti funambolismi interpretativi nei quali può eccellere un giudice, in questo caso nel risolvere in termini di economia vigente un problema di interessi sul debito, a prima vista -e in buona sostanza- contrastanti con la normativa islamica. Quanto legato alla legislazione familiare e al ruolo sociale della donna sia il proclamato attaccamento alla normativa sharaitica, lo mostrano altri saggi contenuti nella medesima raccolta. A.E. Mayer, *Internationalizing the Conversation on Women's Rights: Arab Countries face the CEDAW Committee* (CEDAW è l'acronimo di una Convenzione per l'eliminazione di tutte le discriminazioni contro le donne) ha analizzato le reticenze dei paesi arabi ad accettare una possibile legislazione sulla parità di genere, che appare culturalmente lontanissima da tradizioni patriarcali profondamente radicate in quei paesi. Queste tradizioni trovano supporto sharaitico nell'interpretazione del dettato coranico, un'interpretazione che, secondo alcune voci femministe, andrebbe completamente riveduta. Ora, questo tema di una reinterpretazione attualizzata del Sacro testo, è notoriamente il fondamento di quello che è stato definito "Islam liberale", e su questo punto ritengo di dover notare che esiste una difficoltà di fondo che rende sinora la cosa poco realistica. Il domani ci è ignoto, ma è un fatto che i sostenitori dell'Islam liberale hanno scarsissimo seguito. La difficoltà è, lo si è detto tante volte, è nella sacralizzazione di tradizioni tramandate che testimoniano costumi tribali del VII secolo ma che furono teologicamente elevate a testimonianza divina; e l'impossibilità di aggirare la literalità di un testo, il Corano, che fu proclamato increato ai tempi di Ibn Hanbal. Le difficoltà del movimento femminista non

finiscono però qui, come mostra l'articolo di L. Abu-Odeh, *Egyptian Feminism: trapped in the Identity Debate*, su *Islamic Law, etc.*, cit. La Abu-Odeh parte già dalla prima pagina (p. 183) sottolineando che gran parte del sistema legale egiziano è secolarizzato “con l’eccezione delle leggi sulla famiglia ritenute derivare dalla legge religiosa”. La discriminazione di genere nel matrimonio “ha le proprie origini nella giurisprudenza islamica medievale, ed è stata trasmessa ai vari codici di famiglia nel mondo sociale islamico sotto varie formulazioni” (p. 186). L’autrice esamina quindi le diverse anime del femminismo egiziano, che suddivide schematicamente tra quelle più conservatrici e quelle più rivoluzionarie; dalla sua esposizione si possono trarre alcune puntuali osservazioni che sono interessanti per la presente disamina. Innanzitutto l’autrice non manca di rilevare la continuità della giurisprudenza islamica nel solco degli *uṣūl al-fiqh* secondo l’indirizzo dato loro da Shāfi‘ī (p. 190). Naturalmente, nell’esaminare i movimenti femministi, la Abu-Odeh dà anche un quadro del supporto o delle ostilità che essi trovano nella popolazione maschile e nel corpo degli ‘ulamâ’, i quali ultimi sono in generale ostili al cambiamento. Il problema che tuttavia domina il dibattito è quello identitario, cioè la forte tendenza del mondo islamico, anche per il suo stato post-coloniale, a considerare la tradizione islamica come orgoglioso elemento d’identità culturale in opposizione all’Occidente: un fenomeno identitario che riguarda più o meno tutto lo spettro dei movimenti, a partire da quelli che coinvolgono la popolazione maschile, anche secolarizzata; per non dire dei religiosi. Sono loro i sostenitori del compromesso fondato sull’europeizzazione del sistema legale e sul contemporaneo mantenimento delle norme sharaitiche nel diritto di famiglia (p. 193). per questa ragione esistono correnti femministe che, pur mantenendo la centralità dell’identità musulmana, invocano il superamento delle antiche normative attraverso la rilettura dei passi coranici che stabiliscono la *parità* di genere (p. 188 e pp. 206-207 in n. 11). In altre parole: apologia dell’Islam ma modernizzazione dell’Islam (p. 199) l’ipotesi tipica dell’Islam liberale che sembra però destinata alla frustrazione per i motivi già addotti, sui quali sembra pleonastico tornare. Lo sottolinea anche l’autrice a p. 202 “come abbiamo appreso dalla moderna storia del femminismo nel mondo islamico, *ciò che è ritenuto ordinato da Dio è resistente al cambiamento*” (corsivo mio che rinvia al nodo da risolvere costituito dai fondamenti del diritto sanciti da Shāfi‘ī). Interessanti spunti di riflessione sui contenuti di *Islamic Law, etc.* vengono dalla recensione che ne ha fatto A.M Emon sul *Journal of Law and Religion*, 21, 2055-2006. Emon nota un aspetto che unisce i vari articoli che ho citato, incluso quello di Hallaq citato in precedenza: Hallaq ritiene la legge islamica ormai fuori contesto nell’ambito di uno Stato islamico, mentre gli articoli che si occupano essenzialmente della legislazione sulla famiglia e dei problemi di genere, vedono nell’applicazione della legge islamica in quegli Stati niente più che un simbolo politico identitario. Emon fa riferimento anche all’articolo di J. Skovgaard-Petersen, *A Typology of State Muftis*, nel quale si nota la trasformazione del *muftî* in un funzionario dello Stato, ben diversamente dal *muftî* pre-moderno del quale “rappresenta soltanto un’ombra” (p. 103) e fa una notazione generale sull’orientamento complessivo del volume. Questo fa riferimento infatti al solo mondo arabo, e non si sofferma a considerare come possa esser vissuta *oggi* la legge islamica nei paesi a maggioranza islamica *ma non arabi*; o nelle minoranze islamiche ormai sparse per il mondo. Questa scelta editoriale è, a suo avviso, criticabile, perché, ad esempio, già un’analisi della sola esperienza iraniana mostrerebbe un diverso tipo di intersecazione tra la legge islamica e lo Stato moderno. Lo stesso si potrebbe constatare se si esaminasse il caso dell’Indonesia. Emon afferma quindi che “focalizzandosi sul mondo arabo, gli editori perpetuano un mito che fa intendere che gli sviluppi significativi riguardo all’Islam e al mondo islamico, vengano soltanto dal mondo arabo” (p. 106). Saremmo quindi in presenza di un atteggiamento subalterno -ancorché critico- nei confronti di quella concezione panarabista dell’Islam della quale abbiamo parlato, ad esempio esaminando la ricerca di Yahyâ, del tradizionalismo e di Shāfi‘ī. Occorrerebbe dunque, afferma Emon “guardare alla periferia del mondo islamico per testimoniare il modo in cui aspetti della legge e dell’ideologia islamica operano una sintesi con i nuovi fenomeni intellettuali, culturali e sociali” (ivi). L’esperienza del mondo arabo non rappresenterebbe dunque lo sforzo dei Musulmani per conciliare il proprio passato islamico con il mondo moderno. Qui si entra però in un discorso che va al di là dei limiti di queste note, e chi volesse può approfondirlo altrove. Segnalo che molti articoli di Emon, che fu studioso del diritto islamico, sono presenti anche sul web. Ne cito di sfuggita soltanto tre, dalla cui lettura si possono comunque evincere conferme a quanto abbiamo visto sulla natura e sul fondamento del diritto islamico. In *The Limits of Constitutionalism in the Muslim World: History and Identity in Islamic Law*, contributo apparso su *Constitutional Design for Divided Societies: Integration or Accommodation?* ed. by S. Choudry, Oxford, Un. Press, 2008, Emon ricorda il ruolo della tradizione come elemento identitario, l’avversione all’individualismo “atomistico” della società liberale, l’ostilità alle normative sui diritti umani, in quanto confliggenti con una Sharī‘ah evocata nelle sue forme pre-moderne. Su quest’ultimo punto egli nota che gli ahādīth che sorreggono le norme della Sharī‘ah non riflettono necessariamente *la lezione coranica e la tradizione profetica*, quanto, piuttosto, *gli antichi costumi arabi*. In chiusura egli torna anche sul pensiero di Hallaq e sottolinea come la dissonanza tra lo Stato moderno e la legge islamica potrebbe essere superata soltanto se le normative di quest’ultima fossero storicizzate, *viste cioè nella contingente storicità nella quale furono emesse*. Mi permetto di notare che a ciò si oppone ancora la diga eretta da Shāfi‘ī che ufficializzò e “razionalizzò” la pressione dello *ahl al-sunnah wa ‘l-jamâ‘a* che conferiva ai costumi il rango di manifestazione della Volontà divina nella mitica età delle origini. La difficoltà è ancor meglio comprensibile nella lettura di *Natural Law and Natural Rights in Islamic Law*, in *Journal of Law and Religion*, 20, 2004-2005. L’articolo è condotto principalmente sul pensiero di al-Ghazâlî che riconduce la Legge ad una razionalità divina non accessibile alla razionalità umana: siamo

fuori dunque da quella armonia rappresentata dalla legge naturale che investigammo nel pensiero (neoplatonico) di Tommaso. la società potrà quindi essere governata rettamente soltanto con l'ausilio di un diritto che nasce dallo sforzo umano di interpretare, più o meno giustamente o fallacemente, la Volontà divina espressa nel Corano e nella Sunnah (senza quest'ultima, il Corano da solo non offrirebbe molti precedenti sui quali applicare lo *ijtihād*). In *Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance* apparso in *Islamic Law and International Human Rights Law: Searching for a Common Ground*, ed. by A.M. Emon, M.S. Ellis, B. Glahn, Oxford, Un. Press, 2012, Emon nota infine che lo sforzo di ancoraggio al passato è particolarmente insistito, anche sul piano dell'educazione, in Arabia Saudita, dove quindi è più forte la discriminazione fondata sulla tradizione. Con queste ultime note marginali ritengo si possa chiudere l'analisi del testo di Hallaq dal quale prendemmo le mosse, formulando qualche ultima riflessione. La tesi di Hallaq non è quella di proporre larvamente all'Occidente l'adozione della Shari'ah come rimedio ai propri mali, quanto di opporre a una legge calata dall'alto insieme a una cultura omologante gestita da corpi burocratici operativamente prevalenti sul potere legislativo, una diversa legge fondata su una comune etica popolare, espressa e difesa da esperti emersi dalla comunità in base al consenso ricevuto circa la propria sapienza e probità. Questa legge *etica* espressione del sentire condiviso della comunità, è da intendersi come una legge del tutto separata dal potere politico/amministrativo territoriale, precisamente perché a questo non si riconosce alcun fondamento metafisico: la *dawla* è la transeunte effimerità delle vicende del potere viste nella ruota della fortuna e dei mutevoli rapporti di forza, anche di quelli elettorali, nelle democrazie. Scopo della comunità è soltanto la realizzazione della legge etica, perciò è interesse della comunità mantenere la propria compattezza attorno a questa legge, in nome della quale ci si può (e ci si deve) sacrificare: la guerra santa, il *jihād*, è altra cosa rispetto alle guerre di conquista degli Stati, che nel potere sultanale erano combattute da mercenari pagati per farle; il Musulmano in quanto tale era tenuto a combattere soltanto a maggior gloria della Legge, un obbligo incernierato su fondamento religioso. Hallaq si è anche domandato, nel proprio testo, che cosa mai potrebbe costituire obbligo interiore, per il cittadino dello Stato, tale da spingerlo a sacrificarsi per un'entità anetica: una domanda centrale, dal suo punto di vista, perché egli ritiene che manchino le condizioni per la sopravvivenza della stessa società, qualora questa non converga su un'etica condivisa. Traspare qui l'innegabile divaricazione concettuale tra Stato e società, e si comprende il ruolo della religione, del quale abbiamo sempre parlato come progetto sociale, fondazione di una società. Una società vive sinché è vivo il suo mito di fondazione, e perciò vive anche dentro una tradizione, che cresce e si trasforma nel tempo ma dal tempo trae la propria forza: la storia del passato ha una sua vita nel presente. Lo Stato, della storia è un prodotto transeunte, è frutto di scelte pragmatiche, non ha un fondamento ontologico, non coincide neppure con quella dubbia astrazione positivista che è l'etnia o la nazione. Ciò non significa che lo Stato non abbia una propria *storica* ragion d'essere; questa però, in quanto *storica* ne marca la genesi e ne preconizza il trapassare. La società, la *comunità*, che è il riferimento dell'Islam, è una realtà di più lunga durata, precisamente per la propria origine che è, sì, storica nel computo temporale, ma metastorica nella propria costituzione attorno a un messaggio profetico, a un fondamento ontologico. Lo Stato, a ben vedere, non è che la sublimazione dell'apparato burocratico/amministrativo/giudiziario cui la democrazia imprime un mutevole indirizzo politico, impossibile surrogato di un'etica condivisa. Perciò lo Stato è anetico, se fosse etico sarebbe un regime, una dittatura ideologica. Il fragile fondamento metafisico dello Stato liberale è nella rozza metafisica materialista del convenzionalismo di Hobbes (Spinoza vola più in alto, dà un fondamento ontologico al proprio liberalismo). Perciò lo Stato può aprirsi alla deriva individualista tipica dei regimi liberali che si vogliono anche economicamente liberisti ed eticamente libertari. Il materialismo del quale l'Islam accusa l'Occidente può esser giudicato come si vuole, anche difeso nell'ottica di un "sano" realismo: certamente non fornisce un coagulo sociale se non nel momento dell'assalto alla diligenza, che non si preannuncia eterno. Non è un caso che Hallaq inserisca nel proprio armamentario critico l'ambientalismo. La religione, meglio, la Profezia, che nei monoteismi è il fondamento della religione stessa (in effetti "religione" è parola ambigua che si attaglia essenzialmente all'antichità classica) nasce da una riflessione sull'uomo; l'Occidente vede l'uomo soltanto nella veste di *Homo oeconomicus*, le sue "libertà" sono destinate essenzialmente a non essere d'intralcio a questa parzializzazione dell'uomo. Il vero rischio del *télos* traguardato nella corsa economica è quello di consumare una risorsa più preziosa e insostituibile dello stesso ambiente, senza la quale non può esservi corsa alcuna: l'uomo. Il disagio dell'Occidente è anche nelle costrizioni imposte da questa corsa, peraltro ancora compensate dai benefici attesi e richiesti dai meno fortunati. Peccato che, una volta esaudite le esigenze di base, divenga necessario farne balenare di nuove onde proseguire la corsa: il processo si autoalimenta e l'uomo diviene un ingranaggio del Moloch kafkiano che *di lui* si nutre, anche e soprattutto in quel "tempo libero" che è un parco giochi pensato per consumare in libertà le delizie del Bengodi. Consumando il prodotto del proprio sacrificio al Moloch, l'uomo consuma se stesso. Non sembra un caso che il mondo islamico faccia della propria Legge un motivo identitario a salvaguardia della propria storia, e che questo si rifletta soprattutto nella legislazione familiare. La famiglia è il tradizionale luogo dal quale l'uomo trae la propria identità, e la scomparsa dei modelli familiari tradizionali è connessa al paneconomicismo. Tanto per usare termini desueti, struttura materiale e sovrastruttura ideologica si condizionano reciprocamente: nell'Islam, l'incontrastabile economia moderna mette ora in crisi la famiglia tradizionale, *muftân* e *'ulamâ* camminano sul filo per salvare capra e cavoli. L'Occidente si è impegnato e ha impegnato il mondo in una corsa che non può arrestarsi, all'inseguimento di un tempo messianico posto in cima all'albero di Cuccagna, tempo messianico da realizzarsi correndo dietro a una lepore di pezza spacciata per

Utopia. Per la Profezia, l'Utopia è nell'Altrove o nella società, è il traguardo di una corsa ubicata nell'uomo stesso: si può anche non essere d'accordo, ma è comunque qualcosa di meno vacuo della Cuccagna. Non sembra un caso che le religioni testamentarie -con le eccezioni sadducea e calvinista- abbiano guardato con sospetto la ricchezza materiale, l'accumulo di beni: dislocando la "vera felicità" là dove lo "sterco di Satana" svanisce come *vanitas vanitatum*. Questa apologia del pauperismo si è definitivamente rivelata poco convincente, ma resta pur sempre un monito nel ricordo, *che è parte del presente*. Anche la polemica di Hallaq non è convincente nel tessere l'elogio di un'età dell'oro che fu soltanto immaginata, ma ricorda all'Occidente ciò che la modernità, di *Aufhebung* in *Aufhebung*, pretende di seppellire in un passato senza più voce. A meno di essere "antistorici", secondo l'etichetta fellona del pensier dominante.

Articoli apparsi recentemente e testi anch'essi contemporanei alla stesura di queste *Postille* inducono ad approfondire alcuni punti nodali relativi all'origine e all'evoluzione dell'Islam, nell'ottica di una revisione dei luoghi comuni ereditati dall'acquiescenza alla Vulgata. Essi confermano quanto mi sono sforzato di mettere in evidenza, cioè la loro costruzione tarda e ideologica; in particolare, per ciò che segue, in epoca 'abbàsida. Inizio l'esposizione, che implicherà anche il richiamo a studi non recenti, con l'articolo di A. Borrut, *Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam*, apparso su *Der Islam*, 91,1, 2014 e fondato su un'amplissima bibliografia che richiamerò soltanto in minima parte, anche per non ripetermi su quanto già detto nel corso della ricerca. Personalmente considero importante questo articolo anche a prescindere da quanto vi si afferma riguardo alla storia dell'Islam, perché esso si fonda su alcuni concetti certamente non nuovi per gli storici ma utili sempre a ricordarsi, che entrano in gioco nell'ottica con la quale ho affrontato tutta la *Storia di un altro occidentale*. Si tratta di concetti che mettono a nudo l'ideologicità della storia storicista che sottende, con la sua teleologia e teodicea, il mito occidentale di un "Progresso" inverato nella storia dell'Occidente (ideologico) che dovrebbe indirizzare i destini del pianeta. Borrut denuncia infatti, ad apertura e a sostegno del proprio studio, il fatto che "l'occidente ha confiscato la storia del mondo, chiudendola in uno schema cronologico eurocentrico e imponendo una periodizzazione etnocentrica al resto del mondo" (p. 37). Noto per inciso che la periodizzazione in uso, nata con l'invenzione del cosiddetto "Medioevo", cioè di una sorta di intervallo negativo che interrompe un decorso iniziato con la civiltà classica e ripreso con il "Rinascimento" (altra espressione della medesima ideologia) è nel fondamento del cosiddetto "Occidente" -da non confondersi con il variegato e contraddittorio occidente reale- oggetto della mia critica. Ciò oblitera, tra l'altro, la complessa e dibattuta natura del messaggio testamentario ridotto alle sue istituzionalizzate "ortodossie", con perdita di senso dell'opzione gnostica dichiarata folle, della sua eredità, e anche delle "eresie" medievali con il loro fondamento neoplatonico, le une e l'altro liquidati come "popolari", come a dire: roba da ignoranti "*laici, ydioti, illitterati*". Queste sono però soltanto considerazioni generali che io mi son permesso di commentare; venendo al concreto, ciò che Borrut denuncia e smaschera decostruendola, è la periodizzazione in sé come atto ideologico del potere, per poi procedere allo specifico oggetto dello studio, la periodizzazione della storia islamica nella sua Vulgata nata, lo si ricordi, al tempo degli 'Abbàsidi (per loro infatti scrisse già Ibn Ishâq, cfr. *supra*, p. 1039). L'articolo di Borrut, come anche quello, lo vedremo tra breve, di Webb, che appare di seguito nel medesimo fascicolo di *Der Islam*, un fascicolo interamente dedicato al problema della periodizzazione della storia con specifico riferimento alla storia dell'Islam, si inserisce dunque nell'opera di riscrittura della storia islamica, il cui non lontano incipit è negli studi di Patricia Crone. Si ricorderà infatti, che a p. 1067 *supra*, avevo riportato le dure critiche di metodo avanzate dalla Crone contro gli orientalisti in un suo articolo apparso su *Arabica*, 39, 1992, nel quale ella rivendicava l'esigenza di esaminare i documenti con una metodologia di *storici*, non di arabisti. Il tema è stato ripreso in gloria della Crone da Ch. Robinson, nel suo *Crone and the End of Orientalism*, www.chaserobinson.net/crone. Robinson riassume le vicende sin dai tempi di *Hagarism* e degli altri lavori che citai in *Dopo e a lato*, e rimarca il punto fondamentale sul quale uno storico ha tutto il diritto di esprimere seri e fondati dubbi circa la Vulgata, negli stessi termini sottolineati dalla Crone: il rifiuto di considerare la cosiddetta "eccezionalità" dell'Islam, la pretesa cioè che la sua storia sia stata sottratta alle "normali regole della storia" (p. 9). Da allora, nota Robinson, le idee sono molto cambiate, e suscitano interesse le opere che aprono a ben diverse ipotesi sull'origine dell'Islam: ciò che, del resto, abbiamo visto in questa nostra ricerca. Grazie agli "scettici" il mondo "dormiente" dell'islamistica è molto cambiato; è nata anche una "alta volgarizzazione" al riguardo. Con questa revisione che rende giustizia ad un approccio storico, si può tornare ad affermare con P. Brown (uno dei maggiori storici della Tarda Antichità) che la nascita dell'Islam dev'esser vista come "*l'ultima e la più rapida crisi nella storia religiosa della Tarda Antichità*" (corsivo mio). Torniamo ora all'articolo di Borrut che procede, come ho anticipato, sulla scorta di considerazioni espresse da altri studiosi circa la natura ideologica delle periodizzazioni della storia definite come "abuso di potere", di un potere che impone concettualizzazioni *retroattive* sul passato funzionali alla sanzione della propria autorità, "e perciò sul *presente* e sul *futuro*" (corsivi miei; i riferimenti di Borrut sono al noto testo di Koselleck, *Vergangene Zukunft*, nella traduzione inglese, *Futures Past*). Per inciso, tornano le considerazioni più volte espresse nel corso della presente ricerca, il fatto che le *prospettive* sul passato nascono dai problemi e dalle prospettive del presente come tensione ad ipotecare il futuro (p. 1034, *supra*: "anni nostri sempre simul stant"). Con queste premesse, Borrut afferma che la periodizzazione della storia islamica, così come viene prospettata nella Vulgata, è il risultato di una costruzione ideologica operata nell'epoca del Califato 'abbàsida (cita al riguardo lo studio di Sellheim che ho esposto *supra* a p. 1039). I termini di questa

periodizzazione corrispondono alle cinque note successive epoche: *jâhiliyya*→predicazione profetica→epoca dei *Râshidûn*→regno (*mulk*) omeyyade→tempo del dominio (*dawla*) ‘abbâside; e tuttavia i dubbi sulla realtà di tale scansione sono molteplici. Abbiamo già sottolineato nel testo la costruzione ideologica di quel periodo di presunta barbarie e *idolatria* che è, nella concezione islamica, la *jâhiliyya* dell’Arabia pre-islamica perché l’Islam nasce non già dal “nulla”, ma da un consolidato sostrato giudaico e giudeocristiano (o, se vogliamo, anche “cristiano” ma non certo nel significato “ortodosso” del termine). La penisola araba non può essere pensata disconnessa dal più generale quadro del Medio Oriente bizantino e sassanide e persino dalle probabili presenze zoroastriane, manichee e mazdakite. Qui si inserisce dunque anche l’articolo di Webb sopra ricordato, *Al-Jâhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings*, *Der Islam*, 91,1, 2014. Si tratta di una ricerca erudita fondata sull’esame del lessico arabo con le sue variazioni semantiche desunte da testi di diversa età, a partire dal Corano, e in funzione dei diversi contesti narrativi nei quali appare la parola “*jâhiliyya*” e altre, come “*jahl*” connesse alla radice j-h-l. Ora, a prescindere dal fatto che il quadro di “ignoranza”, “barbarie” o “idolatria” della penisola araba, è smentito dall’archeologia e dai testi letterari sopravvissuti (e dal ricordo fiero che ne ebbero gli arabi) nonché dalla nota presenza del culto monoteista in epoca pre-islamica, Webb ha potuto mostrare che tali accezioni hanno origine in una evoluzione dell’uso della parola nei primi secoli dell’Islam. Originariamente è plausibile (p. 74) che il termine fosse usato dai convertiti per definire il proprio stato prima della conversione, o anche la situazione della penisola araba prima dell’Islam, intesa come una situazione di *intervallo tra due rivelazioni*, l’ultima prima di Maometto essendo stata quella di Gesù: per definire dunque il tempo della *fatra* (p. 76) quello cioè nel quale non era in vita alcun profeta. Le varie citazioni esibite da Webb mostrano comunque uno spettro di significati che convergono verso quello ora comunemente recepito soltanto con il IX secolo, per poi codificarsi in tal senso nel XII. Ancora nel IX secolo però, “*jâhiliyya*” poteva significare semplicemente il tempo delle origini arabe (p. 89), epoca gloriosa (p. 90): un tempo con una sua “sapienza (*‘ilm*)” cioè che contraddice l’equazione tra *jâhiliyya* e ignoranza o barbarie, come pure la sua identificazione con il dominio dell’idolatria, trattandosi di un’epoca segnata dal diffuso monoteismo/abramismo hanîfita (ivi). Sull’argomento si consulti comunque l’articolo di P. Crone, *The Religion of the Qur’anic Pagans: God and the Lesser Deities*, *Arabica*, 57, 2010, che riconferma quanto avevo riportato *supra*, sulla scorta di Hawting, circa i *mushrikûn*, monoteisti dalle pratiche di culto repressibili (p. 1063), cioè che adoravano angeli o divinità inferiori emanate dal Dio unico, ma comunque di origine giudea e cristiana (p. 1064); si ricordi inoltre la ragionevole ipotesi di Lecker (pp. 1073-1074 *supra*) che addita la progressiva trasformazione di significato della parola che fa dei *mushrikûn* dapprima dei politeisti e poi dei pagani. Che l’attuale concetto di *jâhiliyya* fosse una “costruzione” lo aveva comunque già ipotizzato R. Drory, *The Abbasid Construction of the Jahiliyya. Cultural Authority in the Making*, S.I., 83,1996, che aveva localizzato questa costruzione nel tardo periodo omeyyade e nel primo periodo ‘abbâside, in corrispondenza con le inquietudini iraniche e quindi in rapporto all’esaltazione di un’identità araba e dei suoi valori, contrapposta a quella persiana. Questo emergere delle identità etnico-culturali all’interno dell’impero islamico costituisce un fattore importante nella sua futura evoluzione; e la *normalizzazione* ‘abbâside, una “rivoluzione” *araba* che però conduce a nuovi assetti segnati dall’ingresso dei Persiani alla piena cittadinanza (cfr. *infra*) rappresenta una tappa di questo processo, destinato a ulteriori sviluppi. H. Kennedy, *The Decline and Fall of the First Muslim Empire*, *Der Islam*, 81,1, 2004, ritiene infatti che la causa della successiva frammentazione dell’Impero sia da ricercarsi nella totale adesione all’Islam delle élites locali, detentrici di un potere locale tradizionale, che poterono così divenire perfettamente integrate sotto il profilo religioso, senza peraltro alcuna tradizione di lealtà al Califfo. Tornando ora a Borrut e alle periodizzazioni della vulgata islamica, l’articolo avanza i suoi primi dubbi già a partire dai quattro Califfi “ben guidati”, che si direbbe coniato a posteriori per motivi altri che non la verità storica; infatti tanto ‘Uthmân, della cui uccisione a seguito delle rivolte da lui scatenate s’è detto *supra*, alle pp. 1055-1056; quanto ‘Alî, il cui califfato conobbe una vigorosa opposizione culminata con la sua morte, difficilmente sarebbero stati ritenuti “ben guidati” dai loro contemporanei. Di ciò dubitava infatti già M.G. Morony, “*Bayn al-fitnatayn*”: *Problems in the Periodization of Early Islamic History*, *J.N.E.S.*, 40,3, 1981. Secondo Morony, il mito dei quattro *Râshidûn* nascerebbe da un approccio dinastico alla storia, basato sulla personalità del capo e sul suo effettivo impatto sul proprio tempo, nel bene e nel male, come se egli possedesse l’autorità assoluta; in realtà una storia socio-economica creerebbe prospettive ben diverse. Ad esempio, il ventennio di Mu‘âwiyya (661-680) segna l’affermazione delle nuove élites arabe delle città di guarnigione, ciò che comporta l’aumento delle disparità sociali; la continua politica espansionistica è perciò provocata, sino al 2° decennio dell’VIII secolo, dall’esigenza di mettere la sordina ai conflitti interni che ne derivano, salvo essere l’origine di nuovi conflitti. *Perciò* il Califfo deve essere un Vicario di *Allâh*, i Governatori debbono essere scortati e le rivolte pullulano. C’è per conseguenza una periodizzazione che potrebbe vedere un’epoca di progressiva centralizzazione dal 644 (elezione di ‘Uthmân) all’809; tra l’809 e l’813 la quarta *fitna* segnerebbe poi il passaggio al movimento inverso, l’emersione di dinastie locali semi-autonome. È difficile quindi pensare che, nella continuità della storia, sia davvero esistita un’epoca dei *Râshidûn*. In particolare, per quanto riguarda ‘Alî, alle pp. 48-49 Borrut riporta, seguendo Hoyland (*Seeing Islam, etc.*, cit.) uno stralcio della *Cronaca* di Tommaso il Presbitero relativo al primo secolo dell’Islam (ricordo, per inciso, che l’uso di cronachisti non islamici per capire qualcosa sul primo Islam, fu il puntello delle fragili tesi revisioniste espresse dalla Crone in *Hagarism*). Ora, ciò che appare interessante nella lista califfale di Tommaso, è che il periodo del califfato di ‘Alî, tra il 656 e il 661, cioè dalla morte di ‘Uthmân all’avvento di Mu‘âwiyya, è citato

come un periodo di contese (la prima *fitna*) senza un effettivo Califfo in carica; di ‘Alī non si fa neppure il nome. La convergenza di informazione proveniente da altre cronache non islamiche induce quindi Borrut a una conclusione induttiva ma comunque documentalmente suffragata: al tempo degli Omeyyadi non esisteva il concetto dei quattro Califfi “*Rāshidūn*”, non esisteva un periodo della storia islamica così definito; questa concettualizzazione nasce dunque soltanto dopo, in epoca ‘abbāsīde. A quel periodo risale tra l’altro, come abbiamo già visto, la prima storia islamica direttamente accessibile; e al riguardo mi permetto quindi di ricordare che non per caso ho sostenuto, a proposito del mito salafita di una “età dell’oro” dei quattro “ben guidati”, che quell’età non è mai esistita. È esistito soltanto, sul piano valutativo e con un fondamento ideologico, il concetto di “ben guidato” applicato ad alcuni Califfi in epoca omeyyade. In tal caso possono però spuntare i nomi, dopo ‘Uthmān, di Mu‘āwīyya, ‘Abd al-Malik e ‘Umar II (p. 50 in n. 75). Di quest’ultimo è nota la grande probità eternata in molti aneddoti, che lo fece definire anche come il quinto Califfo “ben guidato”, cosa che difficilmente si potrebbe dire per Mu‘āwīyya e per il famoso -o forse meglio, famigerato- al-Hajjāj. Certamente non tale doveva essere considerato ‘Uthmān per coloro che decisero, richiamandosi all’Islam originario, di assassinarlo: e non eran pochi (cfr. *supra*, pp. 1055-1056). Le vicende di Mu‘āwīyya e di ‘Abd al-Malik, chiamano poi in causa quelle dell’Anticaliffo ‘Abdallāh ibn al-Zubayr (cfr. *supra* le varie citazioni, in particolare p. 1107) passato alla storia come un ribelle che operò nel regno di quei due Califfi, insediandosi alla Mecca e a Medina. “Anticaliffo” significa essere antagonista di un “legittimo” Califfo, significa dare per storicamente scontato il passaggio da un’era dei *Rāshidūn* a quella della dinastia Omeyyade nel suo ramo Sufyānide: fine di un periodo e inizio di un altro periodo nella storia dell’Islam. A vedere le cose più da vicino, non sembra però che sia esattamente così. Del califfato di Mu‘āwīyya si è occupato Kh. Keshk, *When did Mu‘āwīyya become Caliph?*, J.N.E.S., 69,1, 2010. Keshk infatti mette a confronto i disparati resoconti degli storici arabi e delle cronache non arabe relative ai cinque anni che vanno dal 656 al 661, quelli cioè che sono attribuiti al califfato di ‘Alī e che vanno dalla morte di ‘Uthmān a quella dello stesso ‘Alī; anni caratterizzati dalla lotta di quest’ultimo, prima contro Talha, al-Zubayr e ‘Ā’isha (Battaglia del Cammello) poi contro Mu‘āwīyya a Siffin. Questi resoconti discordano tra loro quanto all’assegnazione della legittimità del potere califfale, ma conducono, precisamente a causa di ciò, ad una sola possibile conclusione (p. 42): Mu‘āwīyya fu riconosciuto Califfo soltanto nel 661 alla morte di ‘Alī, ma c’è evidenza che egli aveva motivo di ritenersi tale già dopo la Battaglia del Cammello, nella quale Talha e al-Zubayr perirono (e ‘Ā’isha si ritirò dalla vita pubblica). Parimenti si deve ritenere che una parte dei Musulmani lo ritenne Califfo già dopo quella battaglia (656) e che ‘Alī lo considerò un pericoloso, in quanto autorevole, pretendente al Califfato, subito dopo la morte di ‘Uthmān. Tornando ad Ibn al-Zubayr e al suo ruolo di Anticaliffo, ci sono due domande che ci si deve porre: era del tutto “legittimo” Mu‘āwīyya e ancor più suo figlio Yazīd contro il quale si ribellò ‘Abdallāh Ibn al-Zubayr? la Ummah avvertì realmente quest’ultimo come un ribelle, nuovo seminatore di discordia (seconda *fitna*) dopo quella tra ‘Alī e Mu‘āwīyya (la prima *fitna*)? Circa la prima domanda una risposta affermativa non può essere del tutto convincente. Contrariamente all’usanza araba e a quanto era avvenuto per i primi due Califfi, Mu‘āwīyya non era stato eletto da una *Shūra*, era soltanto il vincitore del contestato ‘Alī. Quanto a Yazīd, egli era stato nominato Califfo per *successione* dal padre, un fatto senza precedenti per l’Islam e contro il quale si sollevò, per l’appunto, Ibn Zubayr, ma non soltanto (i Khāridjiti la pensavano allo stesso modo, cfr. *supra*, p. 1157). Senza contare che “l’Anticaliffo” era certamente un depositario dell’Islam originario ben più affidabile dei Sufyānidi, convertitisi soltanto in un secondo momento: era nipote di ‘Ā’isha, genero di Abū Bakr, e aveva per nonna una zia paterna del Profeta. Alla seconda domanda ha voluto dare una risposta S.S. Campbell, citata da Borrut per la sua tesi di dottorato alla University of California, Los Angeles, 2003 (*Telling Memories: The Zubayrids in Islamic Historical Memory*). La Campbell ha anche pubblicato un recente articolo al riguardo, *Famous Last Words: The Maqātil of the Zubayrids in Medieval Islamic Histories*, J.A.I.S., 13, 2013. “*Maqātil*”, pl. di *maqtal*, significa: uccisioni. Nota la Campbell che agli storici musulmani, usi abbellire con immaginose descrizioni i momenti precedenti la morte di famosi personaggi e le loro ultime parole, si è sempre posto il problema della valutazione delle figure di Compagni e Successori morti nel corso di contese tra Musulmani; valutazione che, distinguendoli come martiri o come seminatori di discordia nella Ummah, li destinerebbe alternativamente al Paradiso o all’Inferno, configurandone in senso positivo o negativo la memoria storica attraverso la descrizione della loro morte. Esaminando perciò i “resoconti” (di fatto, pure divagazioni letterarie) degli storici sulla morte di ‘Abdallāh ibn Zubayr e del fratello Mus‘ab, la Campbell nota che essi vengono fatti morire nobilmente ed eroicamente combattendo per una causa, ciò che mostra che la loro avventura non fu avvertita come un atto di pura ribellione, generatore di discordia, ma aveva in qualche modo un suo fondamento nei principi stessi dell’Islam. La *damnatio memoriae* è più tarda, inizia nel IX-X secolo dell’Islam ‘abbāsīde, ed ha un sottofondo ideologico che viene messo in luce da T. El-Hibri., *The Redemption of Umayyad Memory by the ‘Abbāsids*, J.N.E.S., 61,4, 2002. El-Hibri esamina alcune di quelle invenzioni letterarie degli storici di epoca ‘abbāsīde, delle quali s’era già detto a proposito di Ibn ‘Abbās (cfr. *supra*, p. 1161 e pp. 1091-1092) e lo esamina con riguardo al ruolo che in esse assumono gli Omeyyadi e gli Zubayridi. La ragione principale del suo studio è mostrare che, al di là dell’ovvia esecrazione che gli ‘Abbāsīdi riservarono ai detronizzati Omeyyadi, esiste un certo numero di racconti che ne riabilitano la memoria, *et pour cause*, come vedremo. In queste testimonianze emerge viceversa una condanna degli Zubayridi, e non per l’ovvia ragione, speculare, cioè che si ribellarono agli Omeyyadi. Importante è ciò che precisa al riguardo el-Hibri (pp. 244-245): gli *ahādīth* che mettono in ottima

luce le figure degli Omeyyadi, *in primis* quella di Mu‘âwiyya, appaiono con i tradizionalisti del IX secolo, e ciò lo si comprende bene con l’affermazione del Sunnismo e dello Hanbalismo a partire da quel secolo, della quale s’è detto nel capitolo *Dal problema delle origini alla formazione di una “retta opinione”* (e anche, a proposito di Shâfi‘î, alle pp. 1291-1296 *supra*). Più importante è però che, nelle creazioni letterarie degli storici, il buon rapporto tra gli ‘Abbâsidi e i Sufyânidi viene fatto risalire ai rapporti tra i due patriarchi, al-‘Abbâs e Abû Sufyân, nonché ai loro successori Ibn ‘Abbâs e Mu‘âwiyya, il primo dei quali dibatte con il secondo argomenti che ci si sarebbe atteso essere esposti da un ‘Alîde (p. 245). Si noti che nel dialogo (pp. 246-247) gli ‘Abbâsidi, che furono dalla parte di ‘Alî nella prima *fitna*, prendono le distanze da loro e tendono la mano agli Omeyyadi. Il dialogo mette tuttavia in evidenza la superiorità del diritto degli ‘Abbâsidi rispetto a quello degli Omeyyadi, con l’intervento anche di Hasan, il figlio di ‘Alî (p. 249) che avrebbe avuto peraltro anche maggiori diritti. Interviene poi anche ‘Abdallâh ibn al-Zubayr (ivi). Qui si viene a un punto di grande interesse. Egli infatti sostiene i propri diritti politici e religiosi con gli stessi argomenti con i quali Muhammad ibn ‘Abdallâh, lo hasanide che, con il fratello Ibrâhîm si ribellò agli ‘Abbâsidi incontrando la morte nel 762 (cfr. *supra*, p. 200; p. 204; p. 1105; p. 1107; p. 1161), rivendicò i propri con una lettera scritta ad al-Mansûr prima della ribellione. Nel colloquio immaginato, Ibn ‘Abbâs pone però Ibn al-Zubayr in posizione subordinata così come fa con Hasan: Ibn al-Zubayr e Hasan hanno il solo compito di indebolire le posizioni di Mu‘âwiyya nei confronti di Ibn ‘Abbâs. Secondo el-Hibri, questa rivalità con i Zubayridi risale al tempo di ‘Alî, quando Ibn Zubayr si era schierato contro gli Hâshimiti (‘Alî e Ibn ‘Abbâs)¹ e, successivamente, a quello della ribellione di Ibn Zubayr, quando l’Anticaliffo aveva cacciato Ibn ‘Abbâs che non gli aveva prestato giuramento (p. 249). Questa inimicizia si riverbera ancora nella presenza degli Zubayridi a fianco dello ‘alîde ‘Abdallâh b. ‘Alî (il padre di Muhammad e Ibrâhîm) nella rivolta del 762. Altri episodi (p. 251) mostrano un continuo gioco di alleanze/inimicizie tra le tre famiglie (‘Alîdi, ‘Abbâsidi e Zubayridi) al tempo del califfato ‘abbâside, dettate da contingenti motivi opportunistici. Altri racconti mostrano un’accresciuta ostilità ‘abbâside verso gli intrighi degli Zubayridi, sino al punto di presentarci retrospettivamente un Mu‘âwiyya che combatte il ribelle per salvaguardare i futuri diritti degli ‘Abbâsidi (ivi) sinché, alla fine, la tendenziosa storia imbastita con gli inverosimili colloqui, mostra gli Omeyyadi che difendono la legittimità ‘abbâside nei confronti degli ‘Alîdi (p. 252) all’interno degli Hâshimiti, e persino una legittimità ‘abbâside nella successione agli Omeyyadi. Il punto è chiaro: la successione *dinastica* di Yazîd al padre Mu‘âwiyya legittima la dinastia instaurata dagli ‘Abbâsidi. Il problema si rivela *politico*: un cattivo Califfo è preferibile *all’instabilità* che si ripresenterebbe *in mancanza di una dinastia*, cosicché *le passate lotte intestine vengono messe a carico di chi le scatenò*, indipendentemente dalle eventuali ragioni dell’una o dell’altra parte: a carico di ‘Â‘isha, Ibn al-Zubayr e Marwân ibn al-Hakam (con il quale gli Omeyyadi Marwânidi succedono ai Sufyânidi) cioè ai tre antagonisti di ‘Alî, i cui ultimi due entrarono poi in lotta tra loro sino alla definitiva affermazione marwânide con ‘Abd al-Malik b. Marwân. El-Hibri esamina quindi le tradizioni favorevoli e sfavorevoli a Mu‘âwiyya sottolineando la sua crescente esaltazione nel IX-X secolo in coincidenza con la lotta degli ‘ulamâ al tempo della *mihna* (p. 254) e della affermazione dello Hanbalismo. È interessante notare al riguardo, che precisamente l’autore della *mihna*, il Califfo al-Ma‘mûn, aveva politicamente associato a sé l’ottavo Imâm, ‘Alî al-Ridâ come possibile proprio successore (cfr. *supra*, p. 1114 e p. 859; ma vedi poi *infra*). Come andarono poi le cose con gli ‘ulamâ’ hanbaliti sulla capitale questione del Corano creato o increato, centrale per l’aggiornamento della Legge e il governo della comunità, è vicenda già narrata a suo tempo. Mu‘âwiyya appare inoltre indicato tra i *Râshidûn* (p. 255) e persino favorevole alla futura successione ‘abbâside: questo, afferma el-Hibri è un atteggiamento da riferirsi al tardo IX secolo (ivi) nel quale tanto il Sunnismo quanto gli ‘Abbâsidi concorrono, ciascuno con i propri scopi, all’esaltazione del primo Omeyyade. El-Hibri conclude (p. 256) che una tale revisione storica mostra l’assenza di una radicale transizione politica nel passaggio tra gli Omeyyadi e gli ‘Abbâsidi, i quali avevano mantenuto, sia pur da posizione defilata, legami con gli Omeyyadi e i Qurayshiti nel corso del VII e VIII secolo.² Dunque, soltanto con il X secolo, come nota anche

¹ Sull’uso del termine “Hâshimiti” è bene fare chiarezza perché esso è duplice, anzi, equivoco; e questa duplicità s’intreccia con le vicende degli ‘Abbâsidi. Si ricorderà che alle pp. 200-202 *supra* (e si vedano anche le relative note 33 e 56) avevo parlato degli Hâshimiti nelle vicende della Shî‘a, come del gruppo filo-‘alîde dei seguaci di Abû Hâshim, il figlio di Muhammad ibn al-Hanafîyya. La loro fazione, rivoluzionaria, fu poi cooptata nella rivolta ‘abbâside con il preteso testamento di Abû Hâshim, che avrebbe trasmesso i propri diritti a Muhammad b. ‘Alî b. ‘Abdallâh b. ‘Abbâs (p. 203, *supra*). Quel che è certo è che gli Hâshimiti (‘alîdi) e gli ‘Abbâsidi, operarono insieme nella rivolta (cfr. *supra* pp. 1168-1169) che vide prevalere infine il realismo ‘abbâside, come già aveva notato Moscati (cfr. la citata n. 56 a p. 202 *supra*). Il termine “Hâshimiti” fu poi usato in altro senso, a significare gli appartenenti al Banû Hâshim, cioè i discendenti di Hâshim b. ‘Abd al-Manaf, trisavolo di Maometto ma anche nonno di al-‘Abbâs e bisnonno di ‘Alî. Fu così che nel periodo ‘abbâside fu usato sempre più, e poi soltanto, in questo significato *legittimista*, facendone dimenticare il riferimento rivoluzionario: cfr. B. Lewis, voce *Hâshimiyya*, E.I., vol. III. Per evitare equivoci, definirò in futuro i rivoluzionari soltanto come Hâshimiyya, e Hâshimiti i membri del Banû Hâshim.

² Una continuità *ideologica* tra gli Omeyyadi e gli ‘Abbâsidi si legge bene nel loro stesso dissidio dinastico. Come ha notato M. Sharon, *The Umayyads as ahl al-Bayt*, J.S.A.I., 14, 1991, tanto gli Omeyyadi, quanto gli ‘Abbâsidi e gli ‘Alîdi, fondavano il proprio diritto al califfato sull’appartenenza alla famiglia del Profeta: il dissenso era soltanto sulla valutazione dell’*ampiezza* di tale famiglia. Come ho segnalato nella precedente nota 1, ‘Abbâsidi e ‘Alîdi discendevano, tramite ‘Abd al-Muttalib, da Hâshim, figlio di ‘Abd Manâf. Quest’ultimo aveva tuttavia altri figli, tra i quali ‘Abd Shams che era il progenitore degli Omeyyadi. Ciò diede origine a una moltitudine di ahâdîth (forgiati allo scopo) che intendevano mostrare, attraverso i divergenti esiti di una controversia d’onore (*munâfarah*), chi dei due, ‘Abd Shams o Hâshim, fosse stato il (presunto) leader del Banû ‘Abd Manâf. Questa contesa appare già in un frammento papiraceo dell’inizio dell’VIII secolo, che fa riferimento a una perduta *Sîra* di ‘Abd al-Munabbih (Sharon, cit., p. 144 sgg.). L’analisi del frammento fu trattata già da M.J. Kister in due articoli, *Notes on the Papyrus Account of the ‘Aqaba Meeting*, Le Muséon, 26, 1963; e *On the Papyrus of Wahb b. Munabbih*, B.S.O.A.S.,

la Campbell, Ibn Zubayr sarà visto come un rivoltoso che apportò la discordia nella comunità islamica. La continuità che sembra configurarsi tra il Califfato Omeyyade e quello ‘Abbāsīde, unita al dubbio sulla reale figura di ribelle di ‘Abdallāh ibn al-Zubayr -la cui avventura ha luogo al termine di un periodo di contese senza soluzione di continuità che va dalla morte di ‘Uthmān sino alla stabilizzazione dell’Islam nascente ad opera degli Omeyyadi Marwānīdi con ‘Abd al-Malik, contese nel corso delle quali anche il ruolo califfale di ‘Alī è messo in dubbio (cfr. *supra*)- consente a Borrut di ipotizzare la natura ideologica della periodizzazione *Rāshidūn*→Regno omeyyade. Ancor più sicuramente ideologica è peraltro, per tutto ciò che abbiamo già visto e discusso a lungo, la periodizzazione *jāhiliyya*→predicazione profetica. Borrut fa poi notare (p. 52) che la *Cronaca* di Tommaso il Presbitero, che ignora ‘Alī, è chiaramente desunta da fonte araba, verosimilmente Omeyyade benché datata all’818; una fonte che perciò ha in mente una diversa periodizzazione della storia araba, ha in mente una *continuità omeyyade* che va da ‘Uthmān (644) a Marwān II (750). Questa continuità è stata pensata ancor più procrastinata nel tempo, sino agli albori dell’XI secolo, se si tien conto che gli Omeyyadi di Cordoba rivendicano il Califfato (nel X secolo) con ‘Abd al-Rahmān III (cfr. p. 51: ‘Abd al-Rahmān III è considerato legittimo successore di Marwān II in un testo citato da Mas‘ūdī). Ciò contrasta con la visione ‘abbāsīde della storia islamica, afferma Borrut a p. 52 in n. 86. Egli ritiene perciò che la storia islamica debba esser pensata come storia delle diverse provincie sino all’affermazione būyide (945) quando ormai anche il califfato ‘abbāsīde sarà una mera facciata e si potrà parlare di un “Commonwealth” islamico (p. 52). Ciò mostra soprattutto che, ancora nel X secolo, era vivo un partito omeyyade con una diversa ideologia della storia islamica, come si evince anche dal mito escatologico del ritorno del Sufyānī (cfr. *supra*, p. 1106). Non soltanto: si nota anche la natura ideologica di un presunto periodo dei *Rāshidūn* come termine utile agli ‘Abbāsīdi per delimitare a monte un periodo degli Omeyyadi; laddove per questi ultimi il proprio califfato si apre con ‘Uthmān, prosegue con Mu‘āwīyya al termine di un quinquennio di lotte intestine (656-661) e non è ancora terminato nel X secolo. Nel notare che esistono anche visioni ‘alīdi e zubayridi del passato, Borrut pone quindi nuovamente l’accento sulla costruzione ‘abbāsīde della storia islamica del VII-X secolo, così come è stata tramandata. Egli approfondisce ulteriormente il punto con alcune notazioni che riguardano gli eventi finali della “rivoluzione” ‘abbāsīde, una “rivoluzione” che, come abbiamo avuto occasione di notare più volte nelle presente ricerca, ha più l’aria di una normalizzazione che di una rivoluzione: rivoluzionari erano stati gli Hāshimīyya, così come lo furono i protagonisti dei tanti sussulti “iranici” citati nel capitolo *Ordine celeste e disordini terreni*. A proposito del passaggio della leadership ‘abbāsīde dall’Imām Ibrāhīm b. Muhammad al fratello ‘Abdallāh, detto poi Abū ‘l-‘Abbās al-Saffāh, primo Califfo ‘abbāsīde (cfr. *supra*, p. 1161) Borrut nota che la storiografia ‘abbāsīde pospose la data di morte di Ibrāhīm dal 748 al 749 per mascherare le difficoltà che si frapponsero alla nomina a Califfo di ‘Abdallāh, avvenuta soltanto nel 750³. Nota anche Borrut (pp. 53-54) che le cronache non arabe (cfr. Hoyland, *Seeing Islam, etc.*, cit.) indicano come primo Califfo il fratello di ‘Abdallāh, al-Mansūr, nel 754. La cosa può avere un senso se si considera che a quella data non tutto era “normalizzato”: al-Mansūr non soltanto dovette liquidare il leader rivoluzionario Abū Muslim, il vero artefice della vittoria ‘abbāsīde, nel 755; dovette anche domare la rivolta di Muhammad ibn ‘Abdallāh detto al-Nafs al-Zakīya (anima candida) e del fratello Ibrāhīm; infine, nel 754-755, dovette catturare il proprio zio paterno, ‘Abdallāh b. ‘Alī (ucciso poi nel 764) che era stato artefice di una proditoria strage degli Omeyyadi, e guidava le forze ‘abbāsīdi in Siria. Sembra dunque che soltanto negli anni di al-Mansūr abbia avuto luogo la normalizzazione dinastica e quella della “rivoluzione”. La ricerca di Borrut si sofferma sulla figura di ‘Abdallāh b. ‘Alī perché il suo scopo, come dice il titolo stesso dell’articolo, è rintracciare una continuità della storia siriana tra l’VIII e il X secolo, cosa che egli fa anche sulla scorta di dati archeologici.⁴ Un esempio di continuità della storia siriana in quel periodo lo offrono però anche le

37,3, 1974. L’argomento è trattato anche da U. Rubin, *The Eye of the Beholder*, cit., a p. 173 nel testo e in n. 16. I due articoli di Kister sono importanti: il primo perché mette in luce, con il controverso ruolo di al-‘Abbās nell’incontro di ‘Aqaba con gli Ansār (trattasi del secondo incontro, quello della *bay‘at al-harb*, il giuramento della guerra del 622; il primo, del 621, fu quello del cosiddetto “giuramento delle donne” o *bay‘at al nisā’*) l’evidente manipolazione della tradizione in favore degli ‘Abbāsīdi; il secondo, che tratta del controverso ruolo di ‘Alī e Abū Bakr nella fuga del Profeta dalla Mecca, perché potrebbe mettere in luce la presenza di una tradizione shī‘ita già alla fine del I secolo H. Cfr. *supra*, p. 1050.

³ Sulla difficile successione all’Imām Ibrāhīm, si veda M. Sharon, *Black Banners from the East II. Revolt. The Social and Military Aspects of the ‘Abbāsīd Revolution*, Jerusalem, The Hebrew Un., 1990, pp. 225-259, che accetta la data del 749 per la morte del leader della rivoluzione. Sharon nega la veridicità dell’episodio dell’offerta del Califfato al 6° Imām da parte di Abū Salama (cfr. *supra*, p. 1161) riportato da Arjomand in *The Shadow of God*, cit., p. 34, e anche da Daftary, *The Ismā‘īlis, etc.*, cit., p. 77. Egli lo ritiene invenzione ‘abbāsīde per giustificare la rapida eliminazione nel 749, del leader di Kūfa Abū Salama che aveva iniziato la rivolta con Ibrāhīm, da parte di al-‘Abbās. D’altronde, dopo il fallimento della rivolta di Zayd, il fratello del 5° Imām, e del figlio (†743) che aveva privato gli ‘Alīdi di un leader credibile (il 2° e il 4° Imām furono insignificanti, il 5° e il 6° quietisti) non si vede quale credibilità potesse avere Dja‘far nel 750. Il passaggio degli Hāshimīyya al partito ‘abbāsīde è ben seguito da Sharon, *Black banners from the East. The Establishment, etc.*, cit., in specie nei capp. V e VI.

⁴ Sugli aspetti controversi e fortemente intricati della rivoluzione ‘abbāsīde che fanno dubitare della periodizzazione della *Vulgata*, Borrut, nella costruzione del proprio articolo, fa riferimento ad una sua ben più ampia ricerca che ne è a monte e che viene ripetutamente citata: *Entre mémoire et pouvoir. L’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbasides* (v. 72-193/692-809), Leiden-Boston, E.J. Brill, 2011. Si vedano in particolare le pp. 340-381, nelle quali è trattato lo specifico argomento degli esordi del nuovo Califfato. La *Cronaca di Zuqūnīn*, nota a p. 345, riferisce che alla morte dell’Imām Ibrāhīm (il leader della rivolta, o meglio, della *da‘wa*, la “chiamata”) scoppiò una guerra tra Persiani e Arabi, cioè tra Abū al-‘Abbās e i suoi zii ‘Abdallāh e Ibrāhīm b. ‘Alī. Ora, le cronache non arabe ignorano la data del 750 come data di cambiamento della storia (passaggio dagli Omeyyadi agli ‘Abbāsīdi secondo la *Vulgata*); quella data, che segna la sconfitta e la morte di Marwān II, l’ultimo degli Omeyyadi di Siria, si inserisce in un periodo di torbidi che va ben oltre, quanto meno sino al successo

cronache non islamiche che egli riprende da Hoyland, cit., le quali vedono in al-Saffâh il naturale successore di Marwân II: dunque ignorano il concetto di “rivoluzione”. C’è persino il caso del *De administrando imperio* di Costantino VII Porfirogenito, che registra come successione diretta il passaggio del Califfato tra Marwân II e al-Mansûr (p. 53). Tutto questo, sostiene Borrut, induce a ripensare la periodizzazione della storia islamica che risale al tempo degli ‘Abbâsidi. La rivoluzione ‘abbâside, nel suo giudizio “costituisce un formidabile esempio di creazione di un mito ‘abbâside delle origini” (pp. 54-55). Citando i nomi dei primi Califfi: al-Mansûr, colui che è assistito (*scil.*: nella vittoria e da Dio); al-Mahdî, il cui nome è chiaro; al-Hadî al-haqq, la guida alla verità; al-Rashîd, il ben guidato (fu poi il liquidatore del Barmakidi) Borrut coglie infine l’occasione per sottolineare che gli ‘Abbâsidi vollero darsi una coloritura messianica (si veda la sottostante nota 3). Facendo ripetuti riferimenti alla grande ricerca di D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, cit. (cfr. p. 1106 sgg.) egli nota tra l’altro che la *dawla* viene fatta risalire al 718/719, cioè al centenario dell’Egira che, come noto, costituiva uno dei termini della prima apocalittica nata dalla *delusione per gli esiti dell’Islam* dopo lo slancio delle origini (Abû Hâshim era morto poco prima: cfr. *supra*, p. 200). Per quanto concerne ancora la continuità della storia islamica, egli aggiunge che i primi quattro ‘abbâsidi (quelli appena citati) condussero i propri progetti a partire dalla Siria, e che soltanto alla fine del califfato di al-Rashîd, con al-Ma’mûn -che, si ricordi, era di educazione persiana: cfr. *supra*, p. 890- la dinastia abbandonò la capitale di Raqqa, sicché non esisterebbe la dicotomia storica tra una Siria omeyyade e un Iraq ‘abbâside. Poiché al-Ma’mûn fu colui che iniziò la quarta *fitna* contro il legittimo successore, suo fratello al-Amîn (809-813; cfr. *supra*, p. 890) Borrut ipotizza poi che questa *fitna* sia divenuta il modello, per gli storici ‘abbâsidi dal quale essi desunsero le altre tre *fitan* (pl. di *fitna*) usate far emergere una periodizzazione la cui ideologicità emerge da ciò che egli ha già sottolineato: da ‘Uthmân a Mu’âwiyya non vi furono “ribellioni”, ma lotte per un potere sulla cui legittimità esistevano pretese contrastanti, e la successione tra gli Omeyyadi e gli ‘Abbâsidi fu più una ricerca di normalizzazione in una situazione politica logorata, che non una “rivoluzione”. Personalmente sottolineo che il carattere “normalizzatore” della “rivoluzione” ‘abbâside lo si può ben percepire anche dalle cose che si son già dette, sia pure in ordine sparso, nei vari capitoli del presente testo: l’instabilità iniziale del Califfato dalla morte di ‘Uthmân all’avvento dei ‘Abd al-Malik, segnata dal distacco dei Khâridjiti e dalla nascita della Shî‘a; le continue rivolte iraniche che segnano l’VIII secolo e i travagliati ultimi anni degli Omeyyadi, sulla cui onda inizia il movimento ‘abbâside ma che continuano anche dopo la sua affermazione che deluse la prospettiva rivoluzionaria, per estinguersi soltanto nel quarto decennio del IX con la morte di Bâbak nell’837 (sulla continuità delle rivolte iraniche con la rivolta di Abû Muslim, cfr. *supra*, pp. 206-207); la nascita del Sunnismo e la progressiva affermazione degli ‘ulamâ tra l’VIII e il IX secolo, quando si abbandona l’ipotesi di un “Caliph of God”, anche per l’abolizione della *mihna*; la lotta degli eresiologi contro la *zandaqa*, i dualismi presenti in Iran, in epoca ‘abbâside. Una diversa e ulteriore prospettiva su questo stato delle cose, lo si trova poi in alcune pagine del recente lavoro di Ch. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique?*, Paris, Gallimard, 2011, precisamente alle pp. 237 sgg. allorché Jambet nota come la filosofia islamica abbia avuto i propri esordi e i propri sviluppi *non indipendentemente* dalle turbolenze politiche. I suoi esordi con al-Kindî coincidono infatti con il califfato di al-Ma’mûn, e agli ‘Abbâsidi risale la fondazione della *bayt al-hikma*. Quanto ai suoi sviluppi con al-Fârâbî, essi si situano in un periodo di feroci lotte hanbalite (Jambet cita il supplizio di al-Hallâj) contro la presenza degli shî‘iti in cariche eminenti (si ricordi quanto s’è detto circa il comportamento del notabilato shî‘ita contro al-Hallâj, per la preoccupazione di liberarsi dall’ipoteca “estremista”). L’inizio del X secolo vede inoltre la nascita del Califfato Fâtimida del Cairo, prima della quale, come ho ricordato nel testo, gli ‘Abbâsidi avevano già dovuto affrontare anche le rivolte khâridjite e qarmate, senza contare quella detta degli Zanj: insomma, *le attese di un mondo diverso in nome delle premesse dell’Islam*

di al-Mansûr su ‘Abdallâh b. ‘Alî nel 754; meglio ancora, sino alla sconfitta della rivolta hasanide di al-Nafs al-Zakiya e del fratello Ibrâhîm nel 762 (p. 350). Il periodo dei torbidi, iniziato nel 743 e che portò alla fine del regno Omeyyade, termina soltanto in quella data, e soltanto allora si può parlare di Califfato ‘abbâside. In materia poi di difficoltà di successione dopo la morte dell’Imâm Ibrâhîm (cfr. *supra*) Borrut puntualizza che la testimonianza di Qahtaba b. Shahîb (eminente protagonista della rivolta) ci consente di sapere che l’Imâm Ibrâhîm fu catturato nel 747-748: lo slittamento della data al 749 deve perciò ritenersi una mistificazione ‘abbâside avvenuta dopo la morte di Qahtaba, al fine di nascondere le difficoltà che si frapponsero alla nomina di Abû al-‘Abbâs (p. 352). Ancora nel 750 però, la legittimità di quest’ultimo non era incontestata; e nel 754, in opposizione ora ad al-Mansûr, era ancora presente il progetto siriano di ‘Abdallâh b. ‘Alî; per di più al-Mansûr, dopo la cattura dello zio, dovette contendere il Califfato al proprio nipote, ‘Îsâ b. Mûsâ (pp. 354-361). Quanto ad ‘Abdallâh b. ‘Alî, egli fu militarmente sconfitto dalle truppe di Abû Muslim che dovette essere eliminato subito dopo, nel 755: lasciando però dietro di sé lo strascico di rivolte delle quali s’è fatto cenno *supra* alle pp. 205, sgg. Nel corso della sua analisi (pp. 353-369) Borrut si sofferma anche rapidamente (p. 359) su quel “servizio malreso” che fu la probabile ragione dell’uccisione di al-Muqaffâ (cfr. *supra*, pp. 1111-1112) cioè la sua disattenzione nel redigere un *amân* (salvacondotto) per ‘Abdallâh b. ‘Alî. Borrut nota inoltre (pp. 369-371) che la testa di Marwân II fu inviata ad ‘Abdallâh b. ‘Alî, segno della sua leadership in Siria a quella data; e che fu lui ad avere il *laqab* (soprannome) di al-Saffâh, poi appropriato da Abû al-‘Abbâs, con un progressivo slittamento semantico da “sanguinario” a “generoso” (in effetti, la radice s-f-h è connessa al significato di spargere, versare -cfr. Lane, vol. IV- e quindi può anche estendersi al più figurato “elargire”). Il contesto della rivolta, nota ancora Borrut (pp. 371-373) fu messianico; vi fu grande diffusione di letteratura apocalittica e vi furono segni premonitori, come i terremoti in Siria nel 747 e 749; il soprannome di al-Mahdî è testimoniato nelle iscrizioni anche per Abû al-‘Abbâs. Quanto ai Râwanditi (cfr. *supra*, pp. 201-202: erano i seguaci di Abû Hâshim fusi con quelli di ‘Abdallâh b. Mu’âwiyya, che diedero corpo agli Abûmuslimiyya dopo l’uccisione di Abû Muslim) essi ritennero che al-Mansûr fosse Dio, ciò che li fece ovviamente cadere in disgrazia presso il Califfo impegnato nella normalizzazione (cfr. *supra*, p. 201; Borrut, p. 374). Come si vede, il clima era totalmente messianico, e gli ‘Abbâsidi dovettero tener conto di questo clima appropriandosene -si vedano i soprannomi dei primi quattro Califfi- perché, come nota Borrut a p. 378, non ne avevano il monopolio (è quello anche il periodo nel quale si forma il mito del Sufyânî (cfr. *supra*, p. 1105 e p. 1107). Si vedano però anche, *supra*, le pp. 205-206.

variamente interpretate, erano molte e duravano da sempre, rendendo sempre incerto il fondamento teologico-politico del potere califfale. Riferendosi anche al testo di Gutas, *Pensiero greco e cultura araba* (cit. in Bibl. a p. 1015) Jambet ritiene perciò di sottolineare che la filosofia “fu giudicata politicamente necessaria dall’autorità califfale abbaside” (p. 240) perché “La fragilità del califfato era quella del suo fondamento teologico” (ivi). Alle pp. 262-263, Jambet esamina quindi la dottrina di al-Kindī per mostrare che il nostro filosofo volle trovare una soluzione terza rispetto al Califfo rappresentante di Dio, o al Califfo mero successore del Profeta, per fare di lui una sorta copia umana del modello celeste. La fragilità teologico-politica della figura del Califfo era infatti una fragilità *costituzionale* -verrebbe da dire- alla quale gli ‘Abbāsidi *tentarono di porre rimedio*, tenuto conto che il problema, oltretutto, era duplice: la legittimazione dell’autorità e quella della sua *trasmissione*, e “dovendo la legittimazione dell’ordine politico dipendere da una verità rivelata” era necessario l’apporto delle discipline intellettuali per sostenere le proprie tesi e smentire speculazioni avverse che mostrassero il fianco a incongruenze con la Rivelazione (p. 241). Sempre sulla scorta di Gutas, Jambet sottolinea l’affermarsi -per conseguenza- di un modello di sovranità desunto da quello iranico, sassanide, pre-islamico (ivi). La sapienza aveva lo scopo di squalificare le sette ribelli, e fu così che la filosofia islamica ebbe per obiettivo l’affermazione di un ordine del mondo: “L’ordine divino svelato dall’attività filosofica contesta il disordine del mondo inferiore” (p. 243). Tanto il *ghuluww* quanto i Manichei e tutti i “dualisti” vennero conseguentemente accusati di “costumi, principi e credenze.....contrari alla natura” (p. 245). Per inciso, lo si è detto più volte: gli argomenti degli eresiologi si ripetono monotoni sotto tutti i cieli, perché sono dettati da ragioni *politiche* in nome dell’ordine; epperò, come ho fatto notare, all’ordine celeste rispondono sempre disordini terreni, e la rincorsa d’un mondo perfetto è la miglior ricetta per peggiorare lo stato delle cose in *questo* mondo. Il problema del potere islamico che mise in ambascia anche gli ‘Abbāsidi venuti per risolverlo, era dunque “liberare l’escatologia dalle tentazioni millenariste” (p. 245); e tuttavia le “speranze di un’escatologia bellicosa” (p. 247) “serviranno da causa agli Abbasidi dopo aver alimentato molte rivolte shī‘ite, prima di rivoltarsi contro gli Abbasidi e gli shī‘iti moderati” (ivi). Con questa osservazione molto incisiva credo si possa condensare, oltre alle varie cose delle quali abbiamo parlato, anche il *significato normalizzatore della “rivoluzione” ‘abbāsīde*, che fu speranza prima, delusione poi: delusione che rimise in moto l’evoluzione dell’Islam, come abbiamo visto a suo tempo. La normalizzazione è un’operazione che corre in tutta la lotta accanto agli Hāshimiyya, è il realismo che prende il sopravvento: ma le convulsioni restano sino a Bābak; in questo senso possono essere pensate le conclusioni di Sharon, *Black Banners II, etc.*, cit. Alle pp. 258-259 Sharon fa notare infatti che la “rivoluzione” ‘abbāsīde fu una rivoluzione *araba*, una rivoluzione iranica non avrebbe avuto senso, ma la normalizzazione fu precisamente questo, che essa segnò la fine della condizione privilegiata degli Arabi nel mondo islamico, dove i Persiani entrarono, da quel momento, a pieno titolo. Si trattò, insomma, di una vera riorganizzazione dell’Impero, che aveva scricchiolato nell’ormai obsoleta gestione tribale caratteristica del regno omeyyade; una riorganizzazione tuttavia provvisoria e destinata all’evoluzione segnalata sopra nell’articolo di Kennedy, cioè alla disgregazione territoriale; nonché alla necessità di ridefinire la fonte della legalità islamica, unico collante della Ummah, come abbiamo già visto negli sviluppi che vanno dal IX secolo a Ibn Taymiyya. Tornando a Borrut e alle periodizzazioni, egli ipotizza che i quattro *Rāshidūn* siano stati storicamente costituiti anche “per reintegrare gli‘Alīdī nella grande narrativa della storia islamica che fiorì a partire dalla fine dell’VIII secolo” (p. 60); ipotesi non troppo avventata se si ricorda che al-Ma‘mūn giunse ad associare al potere l’ottavo Imām, ‘Alī al-Ridā’ (cfr. *supra*, p. 859 e p. 1114; ma vedi anche *infra*) e avversò il montante potere degli ‘ulamā’ hanbaliti, contro i quali proclamò la *mihna* sul Corano creato con l’appoggio dei mu‘taziliti: un momento importante di svolta nell’evoluzione dell’Islam, del quale s’è detto *supra* e sul quale torneremo *infra* esaminando il testo di J.P. Turner. La normalizzazione ‘abbāsīde ebbe comunque il risultato di metter fine al lungo periodo millenarista dell’VIII secolo, che, come nota D. Cook, perse vigore con la metà del IX. Come ho segnalato a proposito della nascita della Shī‘a duodecimana, che si distaccò da quella originaria condannandola come *ghuluww*, questo fenomeno rimase vivo però nell’universo shī‘ita sino a tutta la seconda metà del X secolo, quando un’analoga “normalizzazione” avvenne ad opera del notabilato -in buoni rapporti con l’*establishment* del Califfato sotto l’ala dei Būyīdī- diede origine alla seconda “retta opinione”. Quanto poi a questo millenarismo, come ho segnalato sulla scorta di D. Cook e come nota anche Borrut esso era determinato *dallo scarto tra la realtà del potere islamico così come si era andato stabilizzando dopo la prima ondata rivoluzionaria e le speranze escatologiche dell’Islam originario*; siamo dunque in presenza di un processo *continuo* segnato da convulsioni nel corso delle quali l’Islam cerca di darsi un assetto *tra l’impulso millenarista e l’esigenza di governo di una società, tra il sogno di un altro mondo e la realtà di questo mondo*. Come abbiamo visto nella nostra *Rassegna* e come *seguiamo a vedere nelle cronache odierne*, questo scarto sembra ancora destinato a non venir meno e a tornare attuale ad ogni crisi del mondo islamico. Si può anzi dire che l’invenzione dei “quattro *Rāshidūn*” abbia creato l’occasione per richiamarsi al mito di un’età dell’oro mai esistita, che alimenta le tensioni del Salafismo d’ogni epoca; e che la storia del mondo islamico, fuori dalla sua Vulgata, appare una storia più plausibile e del tutto “normale”, nient’affatto “eccezionale”, anche a partire da quell’altra creazione degli storici islamici che fu la *jāhiliyya* intesa come età di barbarie e idolatria. Ciò mi dà l’occasione per ricordare anche il recente testo di Rosa Conte, *Presenza giudaico-cristiana nell’Islam*, Napoli, Orientalia Parthenopæa Edizioni, 2013, 2 voll., che nel vol. I, pp. 65-111, che offre un quadro giudeo-cristiano del mondo nel quale nacque l’Islam, sul quale sarà utile tornare in seguito; ma soprattutto l’opera del noto studioso dell’Arabia pre-islamica, Ch.J. Robin, del quale può essere istruttivo ascoltare in web l’intervista

radiofonica del 18-08-2013 (*L'Arabie chrétienne avec Christian Robin*) su www.franceculture.fr/emission-foi-et-tradition/arabie-chretienne-avec-christian-robin-2013-08-18. Detto ciò, proseguo ora queste note mantenendo l'attenzione sul periodo 'abbāsīde con l'esame del recente lavoro di J.P. Turner, *Inquisition in Early Islam. The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire*, London-N. York, I.B. Tauris, 2013. La ricerca di Turner è interessante perché si concentra sulle origini e sul fallimento della *mihna*, un passaggio cruciale nell'evoluzione della società islamica. La sua interpretazione degli eventi è significativa dell'evoluzione del potere religioso nell'Islam, un processo in continuo divenire sino a tutto il IX-X (e XI) secolo, in rapporto alla *costituzionale fragilità* della figura del Califfo, nella sua figura di "vicario": di chi? In particolare, la specifica fragilità della legittimità degli 'Abbāsīdi ha un ruolo in tutto ciò, e questo aiuta a comprendere le ragioni della loro necessità di costruire una *ideologia* della storia islamica culminante con il loro tormentato avvento. Turner sostiene che l'episodio della promulgazione della *mihna* non fu così anomalo come venne denunciato dalla successiva storiografia hanbalita. Di fatto, anche gli Omeyyadi si erano attribuiti il potere di stabilire i confini della "retta opinione" -basti pensare ad 'Abd al-Malik!- mettendo in essere processi per eresia laddove, nel dissenso, essi potevano scorgere una minaccia al proprio potere. Infatti, e lo abbiamo visto, il potere califfale fu contestato sempre, già dal tempo di 'Uthmān, in nome dei principi dell'Islam originario che avevano liberato spinte messianiche, alimento per l'ondata di conquiste. Non è un caso che, in qualità di fondatore del primo potere *stabile* e di fondatore dell'Islam *quale storicamente lo conosciamo*, il primo ad imbastire processi per eresia in base al proprio giudizio, sia stato precisamente 'Abd al-Malik. Dopo di lui, "i Califfi si comportarono come *Vicari di Dio* (corsivo mio) nel guidare la comunità sulla retta via" (Turner, p. 17). La *mihna* dunque non istituì nulla di nuovo, non rappresentò il culmine delle tensioni con gli 'ulamā': questo fu detto soltanto più tardi, e per motivi polemici (p. 19). Del resto Turner, che segue le ormai acquisite posizioni di W. Bauer, ha chiaro che ogni "ortodossia", nonostante il preteso richiamo ad una presunta "verità" originaria, è una costruzione storica, frutto vincente di una lunga disputa sull'interpretazione; e nota che il Califfo ne modificava il recinto secondo esigenze che riteneva di dover perseguire -e lo poteva- come detentore del potere *politico* (p. 41). Le motivazioni con le quali al-Ma'mūn intese attribuirsi tale potere con la *mihna*, non rappresentarono dunque nulla di nuovo e non modificarono i tradizionali rapporti tra il Califfo e gli 'ulamā', anche se ne venivano colpiti gli interessi di quei religiosi che dovevano il proprio status all'esercizio della funzione giudiziaria: ma la "classe religiosa" non aveva -e non ha- mai costituito una corpo omogeneo, sia per divergenza di vedute, sia per le lusinghe difficilmente resistibili del potere. La *mihna* serviva ad al-Ma'mūn semplicemente per consolidare il proprio potere politico e il controllo ideologico, cosa di cui aveva certamente bisogno per i modi stessi del suo accesso al potere, dopo quattro anni di lotta fratricida contro il legittimo erede, al-Amīn. Perciò, dopo aver riassunto le cronache dei processi per eresia sotto gli Omeyyadi e gli 'Abbāsīdi, e dopo aver messo in evidenza le contraddizioni di quelle relative al processo di Ibn Hanbal sotto il successore di al-Ma'mūn, al-Mu'tasim, nell'835, contraddizione dalla quale emerge il fondato dubbio sull'eroico scontro sostenuto da Ibn Hanbal e sulle manifestazioni popolari contro al-Mu'tasim, Turner viene al punto conclusivo e più interessante della propria indagine con l'ultimo capitolo intitolato "La *mihna* e il suo contesto". Turner sostiene che il contrasto tra i Califfi e i propri oppositori è sempre esistito (questo credo sia ben chiaro sin dai tempi di 'Uthmān); perciò, egli dice, essi dovevano legittimare il proprio potere come guide *religiose* dei fedeli. La *mihna*, quindi, non cambiò la situazione, e non fu l'ultima battaglia tra il Califfo e gli 'ulamā' per l'autorità religiosa e legale (p. 121) perché da essa discendeva il controllo politico (p. 122). Non va dimenticato, al riguardo, che al-Ma'mūn si trovava a guidare una società particolarmente agitata e che il suo potere era dovuto soltanto alla vittoria su al-Amīn; se, perciò, egli prese quella decisione, lo fece verosimilmente per togliere ai *muhaddithūn* il legame legittimante privilegiato con il Corano. Il monopolio dell'interpretazione nell'ipotesi di un Corano creato (che egli affermò) gli offriva maggiore spazio *per ricondurre il Dettato alle circostanze temporali e ambientali della Rivelazione* (p. 123) adattandolo ai problemi del momento. Turner paragona la situazione di al-Ma'mūn a quella di 'Abd al-Malik dopo l'eliminazione di Ibn al-Zubayr; ed in effetti egli promulgò la *mihna* soltanto dopo aver consolidato il proprio potere, molti anni dopo la vittoria su al-Amīn, una vittoria che gli aveva fatto constatare anche la defezione di molti partigiani degli 'Abbāsīdi, e lo aveva indotto a sostituirli coi mercenari turchi (p. 124). Sia lui che il suo successore al-Mu'tasim ottennero il potere non senza conflitti, e la persecuzione degli eretici, durata sino ad al-Mutawakkil, aveva il senso di asserire la loro identità di Califfi (p. 125). Tornando ad al-Ma'mūn, Turner ricorda che nell'815 fu eletto alla Mecca un Anticaliffo del ramo 'alīde: la contrapposizione dei due clan hāshimīti, risoltasi a favore degli 'Abbāsīdi alla metà dell'VIII secolo, non era dunque terminata, e fu la debolezza istituzionale del califfato 'abbāsīde ciò che spinse al-Ma'mūn ad associare al potere 'Alī al-Ridā', combinando il matrimonio tra i propri discendenti allo scopo di avere finalmente una piena legittimità.⁵ Ciò scatenò tuttavia il caos popolare a Baghdad, che fu più tardi

⁵ In realtà, un fattore che va tenuto presente è anche il legame della rivoluzione 'abbāsīde con quella iniziata nel 744 dallo 'alīde 'Abdallāh b. Mu'āwīya; un legame che assume l'aspetto di una continuità attraverso la figura di Abū Muslim, che si impadronì della leadership della rivolta uccidendone l'iniziatore dopo la sconfitta da quello subito nel 747/748 (cfr. *supra*, p. 200 in n. 38). Tale continuità è messa in luce, su base numismatica, da T. Bernheimer, *The revolt of 'Abdallāh b. Mu'āwīya, A.H. 127-130: a reconsideration through the coinage*, B.S.O.A.S., 69, 3, 2006, e si tratta anche di una continuità ideologica, attestata dalle scritte sulle monete. Non si tratta però, si noti bene, di due rivolte in successione: gli 'Abbāsīdi (e anche alcuni Omeyyadi, secondo al-Tabarī) avrebbero partecipato ai movimenti sin dagli esordi: cfr. p. 392, nel testo e in n. 58.

attribuito agli Hanbaliti: in realtà si trattò di “gruppi volatili” (p. 127) portatori dei più diversi interessi, inclusi gli ex-partigiani di al-Amīn (ivi). Seguirono anni nei quali al-Ma’mūn dovette riaffermare più volte la propria legittimità sinché, nell’827, esplicitò la propria dottrina a sostegno del Corano creato, che divenne la chiave della *mihna* soltanto nell’833. Contemporaneamente, la sua politica non fu di ostilità verso gli Shī’iti: né, a mio avviso, avrebbe potuto essere diversamente per chi doveva governare un impero un po’ più variegato di come lo pensavano gli Hanbaliti. Ad al-Mu’tasim spettò poi il compito di far valere la *mihna* con la purga degli ‘ulamā’ (p. 130) e il processo a Ibn Hanbal nell’835, mentre il controllo dell’Impero veniva ristabilito con la campagna di al-Ashīn (cfr. *supra*, p. 207 in n. 93; p. 208 nel testo e in n. 98) e la cattura di Bābak. Turner narra poi i torbidi e le congiure di palazzo che vanno sino al califfato di al-Mutawakkil, che riuscì a consolidare il proprio potere, e, in ragione di questo successo, poté abolire la *mihna*. In ciò, Turner vede la conferma della propria tesi: i rapporti del Califfo con gli ‘ulamā’ in materia di ortodossia non erano sostanzialmente mutati, la *mihna* nacque soltanto da un’esigenza di legittimazione in un momento difficile per al-Ma’mūn. Resta il fatto che l’affermazione di un Corano creato, come ho ripetutamente sostenuto, avrebbe costituito la base per un’evoluzione costante di quella “ortodossia” che fu viceversa congelata nell’VIII-X secolo con l’apporto determinante degli Hanbaliti e poi delle quattro scuole sunnite sopravvissute. Infatti, dopo l’uccisione di al-Mutawakkil nell’861 nell’ennesima congiura di palazzo cui partecipò anche il figlio, il potere califfale rimase così definitivamente indebolito (e di fatto ridotto a fantoccio dopo l’avvento Būyide nel 945, e Selgiukide nel 1055) che si avviò un processo di delimitazione dell’ortodossia da parte degli ‘ulamā’, suggellato dal reciproco riconoscimento delle quattro scuole, un processo nel quale il Califfo non ebbe più voce. Fu dunque la debolezza di quest’ultimo, più che la forza degli ‘ulamā’ galleggianti sul consenso popolare, a determinare il nuovo assetto del mondo islamico. Questa la tesi di Turner, che non manca di sottolineare al riguardo come la ribellione al Califfo non fu più, come un tempo, apostasia, perché egli non era più il “Comandante dei fedeli” (*amīr al-mu’minīn*, p. 137). Nelle pagine finali, Turner si dedica anche a chiarire il ruolo degli Hanbaliti e delle sommosse popolari da loro eccitate in questo punto di svolta della storia dell’Islam; e lo fa anche sulla scorta della ricerca di Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, che ho brevemente citato *supra* alle pp. 1129-1130; e di quella di M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Un. Press, 2000. Ciò ha la sua importanza anche perché consente di ribadire il sostanziale quietismo di Ibn Hanbal, disinteressato alla lotta col potere politico, e quindi il significato relativamente meno drammatico del suo processo nell’835, successivamente trasformato in prova di eroismo e ribellione da parte degli Hanbaliti, quando ormai si era traslocato in loro favore il centro del potere religioso. Ciò comportò, nella memoria, anche la distorsione ideologica il significato della *mihna* (p. 150) che fu, in realtà “semplicemente un incidente in una serie di eventi nel percorso della definizione dell’ortodossia” (ivi, sue parole conclusive). Per quanto riguarda il problema che si sta tentando di mettere a fuoco in questa *Postilla*, si debbono però segnalare le pp. 87-144 della ricerca di M. Cook, che coprono due capitoli dedicati rispettivamente a Ibn Hanbal e agli Hanbaliti di Baghdad. Il punto fondamentale è che Ibn Hanbal intendeva l’obbligo di imporre il Bene e vietare il Male, non soltanto come un obbligo della collettività, cioè del potere politico/amministrativo (*fard kifāya*) ma anche e innanzitutto come un obbligo gravante su ogni singolo membro della comunità (*fard ‘ayn*). Tuttavia egli era essenzialmente un apolitico, quindi non un rivoluzionario, che non curava il ruolo dello Stato, non si opponeva né parteggiava per il Califfo, e, tra l’altro riteneva che ci si dovesse dispensare dall’obbligo qualora ciò avesse potuto comportare, per gli zelanti, il rischio di uno scontro, perdente, con l’autorità (o anche con i “malfattori”). Ciò che la sua intransigenza intendeva colpire era la musica profana, l’uso di bevande alcoliche, e i rapporti sessuali illeciti; nonché il gioco, ad esempio degli scacchi, e altri minori reati contro una rigida e puritana definizione della normativa religiosa. Per il resto egli si teneva rigorosamente al di fuori della politica, della quale rifiutava anche i favori; era un individuo a sé che “non era del tutto rappresentativo della società urbana cui apparteneva” (Cook, pp. 107-108). Quanto alla violenza, egli la concepiva essenzialmente diretta verso le cose (distruzione degli alcolici, degli strumenti musicali, delle scacchiere, e così via) non verso le persone; al potere, poi, si doveva obbedire, tranne nel caso ne conseguisse una disobbedienza verso Dio. Furono i posteri a conferirgli un ruolo che non fu il suo: essere il fondatore “di una ben definita e aggressiva comunità religiosa” (p. 113). Diverso e ben altrimenti intollerante e violento fu infatti l’orientamento dei successivi Hanbaliti di Baghdad (quelli che crearono la leggenda del loro eponimo) e questo slittamento mi sembra significativo del progressivo disgregamento del potere califfale. Infatti, mentre non vi è prova di violenze da parte di plebi hanbalite ai tempi di Ibn Hanbal (pp. 115-116) queste divengono pratica corrente a cavallo tra il IX e il X secolo, come abbiamo già visto; e che ciò è la prova della disgregazione di un potere statale, lo si comprende riflettendo sul suo significato: proibire il “Male”, con l’uso della violenza, *come obbligo individuale*, significa *sostituirsi alla legge, farsi una legge propria* dettata da una personale interpretazione della Legge religiosa, *ciò che in un normale Stato è impensabile*, anche in uno Stato islamico. Abbiamo già visto, del resto (*supra*, p. 1115 e p. 1131) che i Selgiukidi con Nizām al-Mulk intervennero nell’insegnamento delle madrase e delle moschee, per stabilire il controllo di situazioni che potevano sfuggire di mano. Questo, mi permetto di notare, è un problema che ancora si pone negli Stati islamici. Tanto Turner quanto Cook citano episodi di violenze hanbalite contro gli Shī’iti in particolare, ma anche contro i costumi correnti in materia di musica o di alcolici, anche contri i Cristiani che non avevano certamente gli obblighi imposti dal Corano; per converso, nota Cook, mentre la ribellione si indirizzava contro le autorità Būyidi prima, Selgiukidi poi, gli Hanbaliti tendevano a stabilire un legame ideologico nuovo con il Califfato (p. 122) ormai una pura

facciata ma depositario di antico prestigio. Colpisce questo delinarsi di un quadro che sembra avere qualche generica discendenza e reviviscenza al tempo d'oggi; il Califfato, scrive comunque Cook (ivi) diventò "come una tenda, con gli Hanbaliti a costituirne le funi -se le funi vengono meno, la tenda crolla". Col tempo però, gli Hanbaliti ormai potenti e ben inseriti, furono lieti di accettare ben remunerati incarichi ufficiali dallo Stato (p. 123). Tra il IX e il XII secolo essi uscirono dal ghetto settario per costituire il mainstream della vita musulmana (p.141); ciò non stupisce, è l'approdo dei rivoluzionari vincenti. Concludendo su questo argomento, per quanto s'è detto nel testo e nel corso di questa *Postilla*, al di là della Vulgata e delle periodizzazioni che ne fanno parte, le vicende dell'Islam, nella sua ortodossia sunnita, sembrano disporsi in una *continuità* di fasi di *sviluppo* che possono così riassumersi in modo schematico. esistette un'ondata messianica, millenarista, nata dalla predicazione di un Profeta che rielaborò in modo originale il messaggio testamentario filtrato attraverso le tensioni che animavano il settarismo giudeocristiano, termine che uso in senso assai generico per indicare un variegato mondo che attendeva ciò che le neonate "ortodossie" tendevano a procrastinare: l'avvento di un "mondo di giustizia". Ne nacque un'espansione territoriale e, da questa, un'esigenza di definizione di una società e di governo di un territorio divenuto un Impero. Ciò generò lotte politiche combattute con l'appoggio ideologico di divergenti letture d'un vagheggiato "Islam delle origini" e in funzione dell'esigenza di codificare un Islam fattuale da parte di una classe dirigente in grado di evitarne la disgregazione settaria. Gli Omeyyadi, con 'Abd al-Malik, operarono una prima normalizzazione che non eliminò le tensioni messianiche, pronte ad erompere pericolosamente ad ogni crisi di un potere il cui fondamento religioso non fu sempre indubbio. Prese corpo così il ruolo di una classe intellettuale religiosa, 'ulamâ' e muhaddithûn, che discuteva la legittimità del potere politico sul fondamento religioso, con un ruolo subalterno quando il potere politico era forte, ma pronto ad approfittare delle sue debolezze. La crisi Omeyyade aprì così un periodo di torbidi non soltanto politici e militari, ma anche religiosi, che riportarono alla ribalta antiche scissioni, Shî'a e Khâridjismo, mentre nella cultura dell'Impero erano ormai entrate anche culture di altri popoli convertiti, principalmente del mondo irano-mesopotamico, che entrarono a far parte dell'elaborazione dottrinale, e ancor più influirono su di essa più tardi, al tempo degli 'Abbâsidi, anche attraverso i sistemi filosofico-teosofici che sostennero l'Ismailismo. Al crollo degli Omeyyadi, che avevano fondato un potere ormai obsoleto sugli antichi rapporti tribali degli Arabi, fece seguito una nuova normalizzazione 'abbâside dopo una rivoluzione "araba" che aprì nuovi spazi all'elemento iranico; una normalizzazione nella quale sembra lecito vedere, come fa Borrut, una continuità, pur nell'aggiornamento, con quella Omeyyade: una continuità nel cambiamento dettata dall'esigenza di autoconservazione dello Stato quindi dal realismo cui deve consegnarsi una politica che non voglia rassegnarsi al fallimento. Naturalmente, anche questo Califfato, traguardato nell'ottica di una legittimità istituzionale a fondamento religioso, poggiava su fondamenta fragili, la cui debolezza e le cui successive crepe, generate anche dai limiti dell'umana natura, aprirono la via alla classe degli 'ulamâ', una classe frammentata e rissosa all'interno, sempre arruolabile, almeno in parte, dal potere politico dispensatore di privilegi, ma comunque sempre più protagonista nell'elaborazione ideologica di un possibile modello di potere politico. Quando anche il potere territoriale del Califfato si disgregò dinnanzi all'inevitabile rinascita, entro la nuova realtà religiosa, delle tradizionali entità territoriali (si veda Kennedy, *supra*) furono precisamente gli 'ulamâ' a garantire, su fondamenta ora soltanto religiose, l'unità della Ummah; e la dottrina di Ibn Taymiyya, esposta *supra* alle pp. 1137-1138, ma anche *passim*, rappresentò il culmine di questo sviluppo i cui principi hanno un ruolo importante ancor oggi per definire quell'ossimoro che è lo "Stato islamico" (si veda Hallaq alla precedente *Postilla*). Protagonisti di questo processo furono gli Hanbaliti perché, nonostante la loro consistenza minoritaria e i continui ostacoli che la loro violenta intolleranza incontrò sempre nel potere politico, il cui problema era la governabilità di un mondo variegato nel quale l'intolleranza poteva costituire soltanto la premessa per l'ingovernabilità, erano stati coloro che avevano veicolato, in nome della religione, attese delle masse alimentate dal ricordo del messianismo originario. Non per nulla essi erano tradizionalisti e tradizionalisti, quindi anche consustanziali al noto conservatorismo della masse. È nel loro ricordo ideologizzato che il Califfato assume quei valori nostalgici di mitico garante dell'unità religiosa, e acquista peso il mito salafita di un'età dei *Râshidûn*. Certamente, questo percorso non sarebbe stato possibile senza la garanzia di una "ortodossia" che una classe intellettuale rissosa (e non incorruttibile dal potere politico) quale quella degli 'ulamâ' doveva pur fondare in sostituzione di quella califfale; ma questa, come nota Turner (ma anche altri autori qui citati, come M. Cook o Makdisi) nacque per convenienza dal reciproco riconoscimento delle quattro grandi scuole sopravvissute, tra le quali gli Hanbaliti, tutte fondate ora sul ruolo limitato del *ra'y* rispetto allo *hadîth*, fonte essenziale della Legge, che era stato il cavallo di battaglia di Ibn Hanbal. Questa continuità della storia islamica, merita comunque di essere riguardata ancora una volta per il periodo che va dalla prima ondata messianica all'avvento di 'Abd al-Malik, cosa che farò a chiusura delle *Postille*.

Con la ricerca di S.J Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, Un. of Pennsylvania Press, 2012, ci troviamo dinnanzi a un nuovo tentativo di ricostruzione dell'Islam originario da parte della scuola scettica. Cercherò di contenere le mie note entro dimensioni non debordanti, a rischio di non offrire al lettore una completa analisi del testo: infatti un'analisi dei limiti dell'impostazione di Shoemaker richiederebbe una costante analisi del linguaggio attraverso il quale scivola -oserei dire- il suo racconto, al fine di giungere al "disiato porto". L'impostazione è quella classica "à la

Crone”: La Vulgata è tarda, contraddittoria e non credibile; cogliamo gli *indizi* di una diversa vicenda nelle cronache non islamiche contemporanee agli esordi e ai primi tempi dell’Islam; da questi indizi cerchiamo di imbastire la (esile: n.d.s.) trama di quella che *potrebbe* essere la vera storia che diviene così, ancorché ipotetica, comunque più attendibile della Vulgata. Le cose non andarono bene alla Crone che, insieme a M. Cook, ha nel frattempo abbandonato il suo *Hagarism*, pur rivendicando giustamente (cfr. *supra*, pp. 1066-1067) la necessità di cambiare approccio nello studio della storia islamica; ora Shoemaker s’imbarca nuovamente alla conquista del vello d’oro forte delle molte conoscenze nautiche emerse da allora, grazie anche alle ricerche degli scettici, che gli consentono una più sicura navigazione. La presente *Rassegna* ha già posto in luce questi raggiungimenti, che do quindi per scontati; molte altre ipotesi, che tali sono e quindi non sono esenti da critica, concorrono tuttavia a formare la trama e l’ordito sui quali Shoemaker ricama il proprio disegno che perciò, alla fine, è certamente affascinante ma non per questo meno fragile. Prima di esporre il suo racconto è necessario tuttavia premettere un’osservazione generale che mi eviterà di doverlo analizzare frase per frase. Mi riferisco al problema della cosiddetta “probabilità composta”. Prendiamo il caso di dover esaminare le testimonianze a, b, c,.....n, al cui riguardo intendo comprendere la veridicità letterale, gli eventi che vi potrebbero esser sottesi, il modo in cui essi si concatenano. Poniamo dunque che, partendo da a, io esamini le ipotesi a¹, a²,aⁿ, tutte con un proprio (ignoto) grado di *probabilità* di esser “vere”, e che io decida per l’ipotesi a¹ (sempreché io non abbia trascurato di mettere in conto un’ipotesi altra, ad esempio a^x). Poniamo allora che, una volta scelto a¹, io mi rivolga all’esame di b, e ritenga che, *se è vero a¹*, allora, tra le ipotesi b¹, b²,.....bⁿ, l’ipotesi *più probabile* sia b¹: scelta che è a mio arbitrio, perché, trattandosi di una probabilità, non è lecito il passaggio a¹⇒b¹ (che significa: se a¹, allora b¹) che richiede certezza logico/matematica. Poniamo dunque che, al termine della mia indagine, io sia giunto a concatenare a¹ con b¹, etc., sino a n¹. Ebbene: se ciascuna di queste ipotesi ha un 10% di probabilità di esser vera, già al terzo passaggio (a¹⇒b¹⇒c¹) di questo mio *arbitrario* procedimento, il mio percorso ha soltanto una probabilità su mille di esser “vero”. Se anche le singole probabilità dei singoli eventi fossero maggiori, basterebbero comunque pochi passaggi eseguiti con questo metodo per rendere le conclusioni quantomeno *imprudenti*. Vale infatti il principio della probabilità composta, in base alla quale la mia conclusione finale che le cose andarono secondo l’ipotesi n¹, non è condizionata dalla probabilità di n¹ rispetto all’universo che include anche n².....nⁿ, ma, (nel caso più favorevole, quello di indipendenza stocastica delle ipotesi) dalla probabilità p (a¹) · p (b¹) · p (n¹), che si scrive p (a∩b∩.....∩n): cioè: *praticamente zero*. Purtroppo nell’analisi storica non si sfugge alle limitazioni dovute all’ipotesi, in specie se ci si occupa di una storia ignota come quella del primo Islam: ma se si scrive una storia subordinata alla *possibile concatenazione* di molte ipotesi tra loro, c’è rischio di scrivere una storia che soddisfa soltanto le propensioni del suo autore, che vuol gettare un proprio sasso nello stagno. Il quale autore parte da esigenze del tutto ragionevoli e ormai generalmente condivise (tranne dai *credenti* nella Vulgata) come l’esigenza di comprendere l’origine dell’Islam nell’ambito della storia religiosa della Tarda Antichità (p. 8) evitando di cadere nella rete degli *ahâdith* (p. 9). Molto ragionevole, condivisibile e condivisa, è anche la convinzione che l’Islam debba aver subito trasformazioni tra il VII e l’VIII secolo (p. 15) delle quali Shoemaker si propone di trovare il bandolo. Ragionevole è anche la prudenza espressa alle pp. 9-10 sui limiti di una storia dell’Islam vista dall’esterno nei confronti di una storia, quella scritta nella Ummah, che con la fede islamica ha un doppio rapporto, in quanto la conforma e ne è conformata, quindi ne è parte integrale. Meno ragionevole mi sembra viceversa la pretesa -una tensione che invade tutta la ricerca- di sostituire il *non possumus* del vero scettico dinnanzi all’incognita dell’Islam originario, con una “storia” che, per i modi con i quali è costruita, non è semplicemente ipotetica (come giustamente premette Shoemaker) ma è un edificio dalle fondamenta evanescenti, perché costruito scivolando sul linguaggio. Il testo abbonda di connessioni “logiche” (se a¹ allora b¹, etc.) precedute da parole come “seems”, “it is quite possible”, “appears”, “were possibly”, “could not possibly have occurred”, “perhaps”, e così via per tutto il testo: precauzioni, si badi bene, del tutto legittime e oneste nonché usuali dinnanzi alle difficoltà di ogni ricostruzione storica, ma che, usate per concatenare con una pretesa logica stringente, mere probabilità funzionali al raggiungimento di un fine, conducono, per la probabilità composta, a conclusioni *involontariamente* (lo si deve concedere) *provocatorie*. Un sasso gettato per agitare le acque, qualcosa di simile a un *Hagarism* riveduto e corretto che può trasformare lo *scettico* in un (quasi) *nuovo credente*. Il vero scettico si arrende dinnanzi ai limiti della Ragione nei confronti del Reale, non costruisce un Reale alternativo con l’uso della dialettica, questo lo fa il cattivo Sofista. Dopo la lunga premessa, veniamo ora in concreto alla tesi sviluppata da Shoemaker che ha un punto preciso di partenza: la data di morte del Profeta. Vi sono indizi, nelle cronache non islamiche, che Maometto non morì nel 632 (anno 10 dell’Egira) a Medina, ma nel 634/635 mentre guidava la spedizione che invase (anche) la Palestina (ci sono anche fonti [p. 71] che datano l’invasione della Palestina al 641, ma questo non sembra credibile). Per corroborare questa data del 634/635, Shoemaker fa riferimento ad una fonte araba e a dei riferimenti numismatici che datano l’Egira al 624/625 (pp. 104-105) non nel 622; a fronte di ciò nota anche che gli anni dall’Egira alla morte potrebbero essere stati, secondo le tradizioni, anche 7 o 13. Come si noterà, ciò offre, in teoria, un ampio spettro cronologico per la data di morte del Profeta; ma poiché “it is admittedly possible” (p. 106) che i 13 anni siano frutto di un errore di calcolo, Shoemaker adotta, e questa è già un’ipotesi, per il seguito della ricerca, la data del 634/635, in guerra (località ignota) e non a Medina, che è quella che figura nella *Doctrina Jacobi*. A questo punto è lecita e necessaria una domanda: perché la *Sîra* racconta di una morte nel 632 a Medina? Shoemaker non ha dubbi,

nonostante le ipotesi al riguardo possano essere varie e imponderabili: si trattò di una costruzione ideologica necessaria a collegare l'Islam all'Hijâz, a farne una vicenda araba estranea alla storia del Medio Oriente della Tarda Antichità; costruzione ideologica necessaria al dominio omeyyade ai tempi di 'Abd al-Malik. Ora, in questa ipotetica vicenda si intrecciano dati ormai acquisiti dalla ricerca e ampiamente citati in questa *Rassegna*, con un'ipotesi che risale, in buona sostanza, alla Crone, e che non è mai stata dimostrata: l'Islam non nacque come tale e non nacque nello Hijâz. Veniamo ai dati acquisiti dalla ricerca, che costituiscono i pilastri sui quali indubbiamente Shoemaker può contare per dare un senso al proprio lavoro, dati dei quali credo di aver già riferito. Innanzitutto appare certo che l'Islam originario era guidato da una visione escatologica (per D. Cook anche apocalittica) che verosimilmente fornì la spinta alla sua formidabile espansione iniziale, pur senza dimenticare la situazione ormai esausta degli imperi bizantino e sassanide. Su questo punto vorrei tuttavia aggiungere un'altra cosa che Shoemaker non menziona ma che emerge dal Testamento Sacro, e che, a mio avviso, ebbe un ruolo nelle prime due lotte intestine: accanto alla spinta escatologica v'era anche quella *assiologica* che sembra esser stata rapidamente disattesa, quantomeno a partire da 'Uthmân (cfr. alle pp. 1055-1057 *supra*, l'analisi di Hinds sui motivi della rivolta contro 'Uthmân) e poi nel Califfato dei Sufyânidi e dei Marwânidi. Inoltre sembra ragionevolmente deducibile che l'edizione *ne varietur* del Corano risalga al tempo di 'Abd al-Malik. Il terzo punto è che a quel medesimo periodo risalga l'evidenza storica del costituirsi di un Islam quale noi lo conosciamo (grazie anche al fiorire degli *ahâdîth*). In tale contesto, non va dimenticato che, sino alla fine del VII secolo, i Musulmani costituivano una minoranza all'interno dei territori conquistati, e perciò la loro politica era stata di *appeasement* con le altre religioni monoteiste dominanti; da quel momento inizia viceversa una politica di islamizzazione dell'Impero, ciò che ha un peso non trascurabile per la formazione dell'Islam che conosciamo. A tal riguardo si noti comunque che alcune tradizioni relative alla *Ridda* mostrerebbero (il condizionale è d'obbligo con le tradizioni) un atteggiamento intollerante già dai tempi di 'Umar. Quanto alla Vulgata infine, ne abbiamo riparlato poco sopra, essa è assai tarda, è di epoca 'abbâside; è strutturata ideologicamente, ed è fondata su tradizioni quantomeno dubbie. Va aggiunta un'ultima cosa, della quale Shoemaker non parla perché esula dalla sua ricerca: l'evoluzione dell'Islam si prosegue anche dopo 'Abd al-Malik, dura quattro-cinque secoli, e si compie nel tramonto del califfato 'abbâside, al tempo dei Bûyidi e dei Selgiukidi. Ampio spazio quindi alle concezioni di W. Bauer, che Shoemaker stesso invoca (l'ortodossia non è agli inizi, è il termine di un lungo processo): ma attenzione a non tentar di alimentare, con il rigagnolo delle evidenze, l'oceano delle illusioni. La tesi che Shoemaker elabora rientra però in questo tentativo; infatti uno dei passaggi iniziali del suo procedere si articola sui cambiamenti che l'Islam avrebbe attraversato nel corso del suo primo secolo (cambiamenti che si possono ben intuire nel passaggio da una rivoluzione a sfondo messianico ad un Impero da consolidare e amministrare) per dedurre (p. 87) che essi implicarono lo slittamento da "una fede escatologica centrata su Gerusalemme" alla "religione di un impero globale con una geografia sacra fondata sullo Hijâz". Ora, ciò ricalca soltanto in parte le evidenze, frutto di una ragionevole apparenza, che ho citato sopra. Qui si aggiungono due ipotesi ulteriori: l'obiettivo primario dell'espansione sarebbe stato Gerusalemme, *centro dell'attesa escatologica* -ciò che significa un rapporto diretto del costituirsi del primo Islam con il messianismo giudaico, rimasto però vivissimo essenzialmente *nel Giudeocristianesimo*- e una comparsa in scena dello Hijâz -dal quale peraltro l'ondata proveniva- soltanto come "toppa" ideologica ottant'anni dopo l'eruzione. Sul problema dei Giudei -e dei Cristiani- nell'Islam originario, tema tanto discusso in questa *Rassegna*, torneremo dopo; ora m'interessa fare una notazione. Partendo dalla nota inaffidabilità della *Sîra* e dai dubbi che gravano persino sulle date del Profeta (nascita, morte) e *prendendo ormai per scontata* la prima asserzione (Maometto morì nel 634/635 conducendo una campagna per la conquista della Palestina); *ipotizzando* che la spedizione di Tabûk (cfr. *supra*, p. 1075; p. 1088; p. 1096) fosse stato l'inizio di un'operazione militare di ben maggiore intento (p. 110) avente per obiettivo la Palestina (p. 111) -ciò che è "admittedly a somewhat speculative proposal" (ivi)- Shoemaker trova la *conferma* della propria ipotesi principale: il Profeta voleva conquistare Gerusalemme che era il centro religioso della sua visione apocalittica e morì nel corso della campagna; il racconto della *Sîra* è un falso ideologicamente motivato dai nuovi obiettivi di un nuovo Islam. Ma che cos'era l'Islam originario? Questo è l'argomento del lungo terzo capitolo del libro, ed è bene notare che Shoemaker, il quale aveva già citato Donner, *Narratives, etc.*, cit., del quale avevo già parlato alle pp. 1037-1038 *supra*, inizia ad appoggiare ripetutamente le proprie tesi su un altro testo del medesimo Autore da me discusso alle pp. 1067-1068 nella sua traduzione italiana, *Maometto e le origini dell'Islam*, ma duramente criticato dalla Crone. Sulle tesi di Donner ho espresso anch'io qualche modesto dubbio, rilevando che esse si fondano sulla traduzione di "*mu'minûm*" dalla Costituzione di Medina, con il più usuale "credenti", mentre, come si evince dalla lunga discussione sulle varie interpretazioni possibili (*supra*, p. 1066 sgg.; più in particolare pp. 1067-1073, e ancora p. 1081) la parola potrebbe significare (e così sembrerebbe da quel contesto) più semplicemente "garantiti", *scil.*: dal patto (p. 1069). La tesi "ecumenica" di Donner è che l'Islam iniziale fosse un movimento genericamente monoteista, formato da Giudei, Cristiani, e -come dire?- "protomusulmani", i quali più tardi si separarono e diedero inizio all'Islam che conosciamo dai tempi di 'Abd al-Malik. In effetti, come ho notato a suo tempo, c'è traccia di Giudei e Cristiani nella prima ondata; tuttavia mi ero posto il problema di dover comprendere di quali "Giudei" e di quali "Cristiani" potesse trattarsi, per concludere dovesse trattarsi di gruppi o individui che, a "ortodossie" ormai codificate da più di un secolo, potevano considerarsi dei Giudeocristiani di estrazione giudaica o di estrazione gentile. Su tutto questo quindi non torno; vorrei soltanto ricordare che

l'approdo dell'esame fatto nella *Rassegna*, fu che il variegato mondo del Giudeocristianesimo costituisse l'humus stesso dell'Islam nascente, direi quasi il punto di partenza dal quale originò la terza e *originale* sintesi religiosa del Messaggio testamentario, quella coranica. Del resto, per poter seguire il Profeta, occorreva partire come minimo da tre condizioni: credere nella profezia di Cristo (cosa che un "vero" Giudeo non avrebbe potuto accettare); credere che Cristo fosse soltanto un Profeta, e non il Figlio di Dio (cosa che nessun "vero" Cristiano del VII secolo avrebbe potuto accettare); credere, infine, nell'arrivo di un nuovo Profeta che avrebbe nesso fine a *questo* mondo, e creato un nuovo mondo "di giustizia": ciò che, per l'appunto, costituiva l'attesa escatologica-assiologica del variegato panorama Giudeocristiano *e dell'Islam*. Per avvalorare tuttavia la propria ipotesi, che è anche quella di Donner, di un iniziale movimento monoteista includente Giudei e Cristiani, Shoemaker si rifà ad una osservazione di D. Cook, *The Beginning of Islam as an Apocalyptic Movement*, www.mille.org/publications/winter2001/cook, cioè che la prima *shahâda* -accettabile per i Giudei e per i Cristiani, *purché non trinitaristi*- consisteva nella sola affermazione "non c'è altro Dio all'infuori di Dio" e non anche del suo seguito, apparso in un secondo momento, che aggiunge "Maometto è il Profeta di Dio". Si badi bene: Shoemaker non nega che l'origine dell'Islam sia stata nello Hijâz (dove c'erano "Giudei" e "Cristiani" anzi, lo conferma (p. 247; p. 251); soltanto la sua tesi è che il loro faro religioso era Gerusalemme in vista della fine del mondo (notoriamente, là dovrebbe accadere il Giudizio) e che, quando il mondo non finì, la memoria tornò allo Hijâz. Fu allora che nacque l'Islam che conosciamo, con l'invenzione di una storia ideologica più utile di quella "vera", dimenticata. Vorrei sommessamente ricordare che una simile ipotesi (ché tale è) non può sottrarsi alla critica della Crone a Donner: per mettere in moto l'ondata che uscì dallo Hijâz era necessario un messaggio profetico già strutturato nella sua sconvolgente novità ideologico-religiosa, quale che fosse la "vera" predicazione di Maometto. Né si può pensare, aggiungo, che la potente e originale sintesi *profetica* costituita dal Corano e che è l'Islam, potesse essere elaborata da politici e funzionari alla Corte Omeyyade: questo Shoemaker non lo dice in chiaro, ma non dice neppure chi altro avrebbe potuto elaborarla, anche ammettendo che il Corano fosse nato selezionando gli *ahâdith* (ipotesi De Prémare) espressione di una "memoria" popolare (cfr. Shoemaker, p. 156: la proliferazione dei falsi *ahâdith* spiega il loro differire dal Corano ma non garantisce che anche il Corano non sia stato manomesso nel tempo. Su questo però Donner la pensa diversamente, cfr. p. 153). Il Messaggio profetico, quale che fosse la sua "vera" veste iniziale, non poteva essere diverso, *nella sostanza*, da quello che proclamava una nuova e diversa sintesi testamentaria, anche al netto di aggiunte e cancellazioni; e tuttavia, parlando dell'opera di P. Casanova, a p. 123 Shoemaker aveva trovato importante la sua ipotesi che la collazione del Corano fosse opera (ovviamente ideologica imperiale) di 'Abd al-Malik e di al-Hajjâj. Ad ogni buon conto, a me sembra che la presenza, a monte del Corano, di una religiosità giudeocristiana, sia denunciata dalle citazioni testamentarie presenti nel Libro, provenienti da Apocrifi e Pseudepigrifi. Come riassume infine le proprie tesi Shoemaker, dopo tanti percorsi esplorati (pp. 195-196)? Se l'attesa della fine prevedeva "come sembra" l'evento (*scil.*: della fine del mondo) prima della morte di Maometto, allora, nella trasformazione successiva dell'Islam, quella morte "avrebbe dovuto essere ripensata" per incorporare i valori "della fede imperiale dell'Islam classico". Un bel ragionamento, che è sorretto da, e a sua volta sorregge, l'ipotesi di partenza: se a¹, allora b¹; e, se b¹, allora a¹. Una tautologia che si autodimostra dimenticando la connessione probabilistica (non è detto che a¹ sia la sola possibilità e che da essa consegua *soltanto* b¹). Io mi permetto di aggiungere una piccola chiosa: l'attesa della fine del mondo, cioè di *questo* mondo (un "mondo" ci dovrà pur essere, magari *l'altro mondo*) nasce dalla sofferenza della marginalità, di coloro che attendono il *vero* mondo, che è il mondo "di giustizia". Dall'impulso iniziale dell'Islam e dalle sue successive, rapide convulsioni; nonché nel suo sempre risorgente apocalitticismo studiato da D. Cook nel passato e nel presente, si potrebbe indagare la delusione imposta sempre dalla realtà terrena alle attese assiologiche che trasformano l'utopia in atopia. Forse le convulsioni del mondo islamico potrebbero esser viste sotto il profilo del contrasto tra le speranze scatenate da un Messaggio e le delusioni che riserva sempre la realtà; un conflitto che non viene meno perché le speranze, strutturate in un messaggio totalizzante, non vengono mai a patti con il reale. Una situazione destinata a perdurare sin dentro il califfato 'abbâside, che fa comprendere l'indifferenza politica di Ibn Hanbal, la scelta di mantenere vive le speranze altrove, nella sfera religiosa, non in quella politica; una scelta che troverà soluzione istituzionale nel rapporto 'ulamâ'/sultani elaborato da Ibn Taymiyya. Ma torniamo a Shoemaker e al suo modo di condurre il filo del proprio ragionamento, che si fonda su ipotesi anche di altri studiosi concatenandole tra loro, in buona parte prendendo spunto dalla critica ai Vangeli. Il fatto che il Corano non contenga previsioni ex-post, "may simply reflect", scrive, il fatto che non ne facesse, non dalla sua antichità: il parallelo lo trova in *Ev. Joh.* (p. 153). Quanto alla famosa "previsione" di *Cor.*, 2,4, essa potrebbe riferirsi, con un'interpretazione del testo diversa da quella usuale, a fatti diversi, ovvero fare riferimento alla sconfitta dei seguaci del Profeta a Mu'ta (p. 154). Poco dopo (p. 158) ricorda che i primi Califfi, Vicari di Allâh, avrebbero potuto portare delle modifiche al Corano, ma poi si ferma alla semplice ipotesi. A p. 167, a proposito delle attestazioni coraniche circa l'impossibilità, per l'uomo, di prevedere l'ora del Giudizio (che contrasterebbe con l'ipotesi della marcia su Gerusalemme) ipotizza che ciò non significa che i seguaci del Profeta non l'attendessero a breve: e *questa ipotesi è usata per avvalorare ipoteticamente la sua ipotesi iniziale*, che la morte del Profeta avesse costituito un trauma inatteso che portò a una revisione del Corano, perché era inammissibile il fallimento della previsione che aveva motivato la conquista di Gerusalemme come luogo atteso del Giudizio. Interessante appare, a p. 173, che per rinforzare la propria argomentazione egli consideri antico, se non autentico, lo *hadith* nel quale la vicinanza dell'Ora è

paragonata a quella di due dita. A p. 1087 *supra* ho riportato una notazione di Berg: Schoeler considera autentici gli *ahādīth*, a meno che non contraddicano le sue teorie; qui Shoemaker che nega la loro autenticità, fa eccezione per uno che torna utile alle sue teorie. Alle pp. 178-185, Shoemaker ritiene che *Cor.*, 3,144 (Maometto è un semplice mortale) sia stato inserito ex-eventu, perché trova inconfutabile che Maometto, un capo pragmatico e razionale, avrebbe dovuto nominare un proprio successore, cosa che non fece perché non si pensava che sarebbe morto prima dell'Ora. Ciò lo riconduce, con un circolo chiuso, ad avvalorare l'ipotesi di partenza: i seguaci del Profeta credevano così, perciò si andò a Gerusalemme, perciò poi si dovette rielaborare il testo. Non se ne esce: la concatenazione di ipotesi avvalorate un'ipotesi, e questo circuito ritorna nelle conclusioni alle pp. 196-197. Veniamo infine all'ultimo capitolo, che vuol chiarire come un esercito interreligioso divenne musulmano, e il centro della fede fu spostato da Gerusalemme allo Hijâz, ciò che Shoemaker fa partendo da quanto appena concluso, che per lui sembra costituire un fatto assodato, ribadito alle pp. 197-199. Qui si apre il problema principe, un tema che ho già trattato e che perciò non trovo utile ripetere nel dettaglio seguendo il testo pagina per pagina. La tesi di Shoemaker è precisa: l'Islam iniziale era una comunità interreligiosa costituita da Giudei e Cristiani, di monoteisti in generale; forse anche -ma non lo si dice, è una mia illazione- di protomusulmani, altrimenti restano soltanto Giudei e Cristiani a ricoprire il ruolo di coloro che poi, *convertendosi alla nuova fede "imperiale"* -così viene definito l'Islam, che sarebbe stato elaborato sotto gli Omeyyadi- avrebbero dato vita all'Islam che conosciamo: e francamente, senza una presenza già musulmana nelle schiere e nella leadership, non si capisce perché "Giudei" e "Cristiani" avrebbero dovuto farlo. È una tesi vicina in qualche modo a quella dell'antiscettico Donner che infatti viene continuamente evocato nel testo con ripetute citazioni nonostante la tesi di Donner sia un po' diversa, vi si ipotizzano, alle origini, dei Musulmani o protomusulmani ecumenici e tolleranti che associano pariteticamente Giudei e Cristiani. Giustamente la Crone si domandò come avrebbe potuto il movimento espandersi in quel modo su altre terre, se la religiosità non fosse stata sin dall'inizio esclusivista; Shoemaker tuttavia non deve rispondere a questa domanda, perché sostiene che non vi sono prove archeologiche di una conquista violenta. Se così fu però, c'è anche un'altra possibile spiegazione che possiamo adombrare dal poco che sappiamo: non v'era un vero esercito bizantino in quelle terre, tale da dar vita a resistenze tenaci, e i nuovi arrivati potevano prendere il controllo senza molta fatica, anche perché le popolazioni non erano certamente affezionate ai dominatori cristiani. Sebêos, che Hoyland peraltro maneggia con cautela (p. 125), parla di una congiura giudaica che favorì l'invasione; Shoemaker cita anche Wasserstrom (sulle cui ricostruzioni ho espresso i miei dubbi nel primo capitolo della *Rassegna*) e afferma che un "largo numero di Giudei accettarono il Corano" (p. 203); ad ogni buon conto Sebêos non è così generoso nella valutazione, parla soltanto di "ribelli Giudei". Visto come andarono le cose a Medina con le tribù giudaiche c'è infatti da credere che i Giudei (quelli veri) non amassero accettare profeti arabi, e così la pensa anche Hoyland, *Seeing Islam, etc.*, cit., p. 529. Il quale Hoyland, assai citato da Shoemaker, alle pp. 545-598 discute il possibile uso di fonti non musulmane per la storia dell'Islam e ne deduce, ad esempio (pp. 549-550) che "è evidente" che i primi Musulmani avevano culti, credenze e pratiche "chiaramente distinte dalle altre fedi correnti"; anche se concorda (p. 555) che l'iniziale approccio dei Musulmani era tollerante (il cambiamento dell'atteggiamento fu infatti all'inizio dell'VIII secolo). *Et pour cause!*, direi: per la ragion politica. Inizialmente, prima delle conversioni messe in atto dall'inizio dell'VIII secolo, in quel vasto impero i Musulmani costituivano una minoranza, e il tempo necessario alle conversioni fu lungo. Il giudizio di Hoyland sull'uso delle fonti non islamiche è comunque molto equilibrato: dopo aver riportato il giudizio negativo di Wansbrough (p. 598) egli conclude che, se "non possono dare una coerente e completa informazione sulla storia del primo Islam, *ancor meno possono dar sostegno a una visione alternativa dei suoi sviluppi*" (ivi, corsivo mio); e tuttavia esse possono offrire nuove prospettive (ivi), quelle prospettive che, secondo il suo giudizio, sono il punto critico di una ricostruzione cui non mancano peraltro i materiali (p. 559). In effetti a me sembra che, se seguendo la Vulgata ci si muove in una prospettiva tutta interna all'Islam "imperiale" (omeyyade e 'abbâside) proporre costruzioni troppo fragili, come quella di Crone-Hinds o questa di Shoemaker, aumenta soltanto la confusione. Questo inutile *détour* è in buona parte dovuto, a mio avviso, all'insistenza nel chiamare in causa "Giudei" e "Cristiani", i quali certamente, se tali, ebbero comportamenti individuali che non possiamo quantificare; ma come Giudei "veri" non potevano accettare un Profeta arabo, e come Cristiani "veri" potevano tutt'al più considerare l'Islam un'eresia, come fece Giovanni Damasceno. Nel Medio Oriente -e anche nella penisola arabica- c'era piuttosto un mondo variegatissimo di "Cristiani" che andavano in Sinagoga e rispettavano le norme mosaiche ignorando Paolo, e di "Giudei" (etnicamente parlando) che avevano creduto Cristo un Profeta, non però il Figlio di Dio: esattamente come i Musulmani. Quanto all'accoglienza, se non positiva certamente indifferente, che Giudei e Cristiani di Palestina riservarono agli invasori, i pareri sono vari. I Giudei di Palestina ne approfittarono comunque per vendicarsi sulle chiese dei loro oppressori cristiani, ma, dalle fonti analizzate da Hoyland, non risulta che essi fossero felici per il nuovo dominio; quanto ai Cristiani (Hoyland, p. 539) sembra siano riusciti a mantenere un minimo di convivenza. Hoyland (pp. 549-550 nel testo e in n. 22) ricava poi un'altra interessante conclusione dall'analisi dei documenti: i Musulmani praticavano un culto che "was clearly distinct from the other currently existing faiths". Hoyland dice tutto questo *espressamente* contro le ipotesi di Wansbrough, e, quel che più c'interessa, contro quelle del Donner di *From Believers to Muslims*, Al-Abbath 50-51, 2002-2003, già pubblicate da Donner in altra sede nel 1994 (*The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol IV), che sono poi le tesi del più tardo e ampio *Maometto e le origini dell'Islam*, cit., sulle quali perciò non torno. Torno invece ora a Shoemaker che,

dopo aver citato Wasserstrom, si diffonde nelle pagine seguenti sulle tradizioni che indicherebbero un'accoglienza favorevole agli invasori da parte dei Giudei, e un'analoga propensione filogiudaica quantomeno da parte di 'Umar; tra l'altro ritornando (p. 204) su quel titolo di "al-Fârûq" del quale ho segnalato la diversa possibile traduzione (cfr. *supra*, p. 1053 e p. 1096: "colui che divide" *scil.*: il Bene dal Male). L'argomento introdotto gli consente di affermare (p. 205) che "la partecipazione giudaica ai primi stadi del movimento religioso di Maometto appare persino più fortemente nelle prime fonti islamiche"; affermazione che egli introduce in riferimento alle tradizioni relative a 'Umar e alla restaurazione del Tempio (si veda però *supra* il breve cenno a p. 1041). Da qui passa ad affermare (p. 206) la piena partecipazione dei Giudei al movimento islamico iniziale, grazie alla lettura che Donner dà della Costituzione di Medina (si veda sopra). I Giudei assumono quindi un ruolo sempre maggiore nella vicenda narrata da Shoemaker (benché egli conceda, in tale riproposizione degli eventi, di non poter del tutto escludere i Cristiani dalla partecipazione al movimento) tant'è che egli appoggia più volte le proprie argomentazioni sulle tesi di Rubin (discusse *supra*, in particolare alle pp. 1048-1051). Singolarmente però (p. 208) deve ammettere che "non tutti i Giudei e i Cristiani erano benvenuti nella comunità dei credenti": forse perché, mi permetto di chiosare, oltre agli indubbi *veri* Giudei, v'erano anche dei *veri* Cristiani di fede trinitaria, contro i quali era indubbia l'ostilità musulmana (p. 209). Shoemaker apprezza molto le opinioni di Donner, che cita costantemente nelle pagine successive: "forse" le tensioni teologiche erano minori all'inizio, perché, prima della sua standardizzazione e diffusione "i Musulmani, di fatto, conoscevano assai poco il Corano" (p. 209) che fu all'origine delle prese di posizione anticristiane (p. 211). Quel "forse" è il pilastro che regge l'ipotetica costruzione che usa anche gli scritti di Giovanni Damasceno, che "forse" (di nuovo) potrebbero interpretarsi in una nuova luce, anche in vista della presenza di "Cristiani" (i Taghlib, cfr. *supra*, p. 1055 e p. 1097) nelle file di Yazîd (p. 213). Che i primi Musulmani includessero "pii" Giudei e Cristiani (ivi) è ipotesi di Donner per spiegare un'invasione che non sembrò incontrare resistenza. A ciò è anche attribuita la presenza di citazioni bibliche nel Corano (p. 214) delle quali non si sottolinea tuttavia la componente originata in Apocrifi e Pseudepigrifi; questo è comunque argomento che abbiamo già visto a proposito degli "informati" di Maometto e delle contestazioni, che furono rivolte al Profeta, di non dire nulla che non fosse già stato detto. Insomma: nulla che non fosse già noto, ma rivisto nell'ottica di ipotesi poste a monte, delle quali fornirebbe la convalida. Shoemaker passa poi ad esaminare il noto problema della *qibla*, rivolta dapprima verso Gerusalemme, poi verso la Mecca, ricordando le tradizioni su 'Umar e Ka'b al-Akbâr in Gerusalemme, e proseguendo con la vicenda della "*Qibla musharriqa*" ("molto rivolta ad oriente"; cfr. S. Bashear, *Qibla musharriqa and Early Muslim Prayers in Churches*, *The Muslim World*, 81, 1991, che ricorda le tradizioni relative alla possibilità, per i primi Musulmani, di pregare nelle chiese cristiane, e ipotizza la possibilità di incertezze iniziali sull'orientamento della *qibla*). Shoemaker sottolinea la differenza tra le due vicende: la prima è segnalata nel Corano; la seconda è più tarda ed è successiva all'ingresso dei Musulmani nei territori a popolazione cristiana; tuttavia la localizzazione dell'orizzonte sacro in Gerusalemme rimase ancora per un certo tempo, ad esempio nell'orientamento delle sepolture. Il caso delle moschee irakene la cui *qibla* è orientata ad est, è però interpretato come un orientamento verso Gerusalemme (p. 228) e ciò testimonierebbe quanto radicata fosse la tradizione islamica di considerare Gerusalemme il proprio orizzonte sacro. Con tale ipotesi viene così rafforzata l'ipotesi di partenza: il movimento islamico fu inizialmente guidato dal Profeta verso Gerusalemme, centro della sua visione escatologica. Del resto, tra le "eccellenze" (*fadâ'il*) di Gerusalemme c'è la tradizione che là andrà in scena il Giudizio finale, allo squillo della tromba di Isrâfil (p. 232): l'Inferno si spalancherà nella Valle di Giosafatte e il Paradiso si aprirà sopra la Moschea di al-Aqsâ. Sono questi racconti di "eccellenze" "che rivelano un movimento interconfessionale con una forte presenza Giudea e, forse, Cristiana" (corsivo mio) guidato dall'urgenza dell'*eschaton* (p. 237).⁶ Per conseguenza la Sûra 17 (Il viaggio notturno) diventa una "primitive tradition": il contrario di una presunta aggiunta di età omeyyade conseguente al dominio di al-Zubayr alla Mecca e a Medina. Si noti però, che la ribellione di al-Zubayr (che trovò consenso tra i Khâridjiti, noti letteralisti in materia di Legge) sembra avesse precisamente motivi religiosi: cfr. W. Madelung, *Abd Allâh b. al-Zubayr and the Mahdî*, cit. La cosa è segnalata da Giovanni bar Penkaye, che scrive in quegli anni; ed è riportata con riferimento alla sua Cronaca e a Madelung, da Hoyland (p. 197 e p. 552) che è dello stesso parere. Lo zelo religioso di Ibn al-Zubayr era notoriamente rivolto alla Mecca, contro gli Omeyyadi che trasgredivano la Legge (Hoyland, p. 197). Ora, come abbiamo visto, Ibn al-Zubayr aveva, in materia di primo Islam, credenziali ben maggiori che non gli Omeyyadi. La cosa non sfugge certamente a Shoemaker, che riprende ampiamente l'argomento alla pp. 253-255: né poteva farne a meno. Tra l'altro egli nota che Ibn al-Zubayr è il primo a proclamare la doppia *shahâda*, aggiungendo a quella in uso "Maometto è il Profeta di Dio". Ne viene fuori in modo elegante ma non precisamente coerente con l'impostazione del suo testo: di fatto egli ritiene, ricollegandosi in qualche misura anche a Hoyland (pp. 554-556) che la seria sfida postagli dal rivale sul piano religioso, convinse 'Abd al-Malik ad abbandonare la politica di *appeasement* che era stata sua e di Mu'âwiyya, e a fondare uno Stato jihâdista

⁶ Su queste "eccellenze" si consulti l'articolo di A. Elad, *The History and Topography of Jerusalem during the Early Islamic Period: The Historical Value of Fadâ'il al-Quds Literature: A Reconsideration*, *J.S.A.I.*, 14, 1991. Si tratta di una letteratura fondata su *ahâdith* che l'Autore non sottrae alla critica di Schacht e Juynboll, e che fiorisce nel periodo omeyyade, insieme con il ruolo di Gerusalemme. Il pellegrinaggio a Gerusalemme restò in voga sino alla prima epoca 'abbâside. La raccolta risale ad un autore dell'XI secolo, Ibn al-Murajjâ al-Muqaddasî.

arabizzando l'islam, dandogli cioè quella svolta che coincide con l'islam storicamente noto. Bene: ma come si concilia questa lettura di fatti con l'ipotesi di un movimento inizialmente ecumenico che vedeva la propria stella polare in Gerusalemme? Se la sfida religiosa verteva su Maometto, La Mecca, Medina, e una religione rigorosamente islamica da parte di chi, certamente, era ben più legato degli Omeyyadi al Profeta, come si può ritenere questa svolta politica, e di politica religiosa, attuata dagli Omeyyadi, l'affermazione di una nuova fede, diversa da quella originaria genericamente ecumenica? D'altronde, a p. 245 Shoemaker dovrebbe chiarire anche un altro enigma, ma non lo fa: se, accettando l'ipotesi di Wansbrough, si ritiene che l'islam sia stato generato all'interno del Giudaismo, e, in minor misura, del Cristianesimo, come si spiega la presenza di tanti riferimenti ad Apocrifi e Pseudepigrifi nel Corano, e il ruolo che vi ha, e ha nell'islam, Gesù, con la relativa cristologia? Si riapre così il discorso su un'ipotesi ben diversa, che emerge da tanti fattori non considerati nell'analisi di Shoemaker, ma che furono messi in luce già da tempi lontani, che ho ampiamente discusso ed esposto in questa *Rassegna* e in *Dopo e a lato* (ma anche già all'inizio: cfr. pp. 57-58) e che costituiscono, potrei dire, l'asse portante d'una conclusione non minore nell'economia del mio testo: quella di una divaricazione di Occidente e islam come sviluppi indipendenti di un "conflitto sulle interpretazioni" nato con l'irruzione del Messaggio testamentario nel mondo classico ellenistico-romano. *L'unica ipotesi più solida nella vexata questio delle origini dell'Islam è quella che vede le sue radici nel Giudeocristianesimo*. Avevo accennato sopra alla ricerca di Rosa Conte; ora riprendo l'argomento unitamente all'esame del più puntuale articolo di F. de Blois, *Elchasaï-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich*, cit. in *Bibl. supra* a p. 848. La ricerca della Rosa Conte è uno sguardo che spazia su molta della Bibliografia già esaminata in questo testo; su di essa non torno e mi limito a sottolineare qualche spunto nuovo. Così, alle pp. 70-71, trovo utile sottolineare la tassonomia del Giudeocristianesimo che la studiosa deduce dalle ricerche di R.E. Brown e di C. Vidal Manzanares, perché essa mostra l'intrico di opzioni generate da quattro fattori primari (etnia gentile o giudaica, credenza in Cristo, credenza nella Legge mosaica) dal quale si genera il panorama frastagliato di "sette" (o, forse, di credenze e usi) che caratterizza il Giudeocristianesimo, da sempre luogo di disputa per eresiologi ed Accademici. In particolare, le ricerche di S.C. Mimouni indicherebbero che Ebioniti ed Elchasaïti sopravvissero sino alla metà dell'VIII secolo (p. 73). Le credenze giudeocristiane sarebbero attestate anche, secondo Nevo e Koren, dalle iscrizioni del Negev, in particolare da quelle che definiscono Allâh "Dio di Mosè e di Gesù" (p. 75). A conferma si portano le convinzioni dello stesso Nevo (*Towards a Prehistory, etc.*, cit. in *Bibl.* a p. 850) che la codificazione coranica sia avvenuta, più tardi di quel che si pensi, sul fondamento di una religiosità giudeocristiana. Infine l'autrice ricorda (ne abbiamo parlato anche in questo nostro testo) l'ambiente monoteistico che circondava il Profeta. Passando quindi in rassegna le ipotesi storiografiche sul rapporto tra Giudeocristianesimo e islam, la Conte risale sino a quella di Toland (1670-1722) per poi scendere a quelle recenti, delle quali alcune segnalate in questo testo: Harnack, Ahrens, Simon, Hayek, Roncaglia, Dorra-Haddad, Sacchi, Cirillo, Tardieu, S. Pines; e varie testimonianze di testi antichi. L'argomento è trattato in modo significativo da F. de Blois, cit., il quale ricapitola brevemente alcuni punti delle dottrine elchasaïte e manichee e ne sottolinea la diffusione nel mondo mediorientale al tempo del Profeta e la loro presenza, nonostante le persecuzioni, ancora nel X secolo, testimone an-Nadîm. Ciò gli serve però da mera brevissima introduzione all'esame del messaggio islamico, non senza aver prima concluso che il Manicheismo, nonostante le sue componenti zoroastriane e buddhiste, va visto essenzialmente con riferimento al primo Cristianesimo, in quanto fondamentalmente affine all'Elchasaismo e in rapporto con la dottrina di Bardesane. Passando quindi al principale argomento dell'articolo, l'islam, il primo aspetto che de Blois intende esaminare riguarda l'identificazione dei *Nasârâ* citati dal Corano, dei quali è detto che sono meglio dei Giudei. Come noto, nell'arabo classico del tempo degli 'Abbâsidi, *Nasârâ* traduce l'appellativo "Cristiani", ciò che non trova riscontro nella altre lingue mediorientali (p. 42). Il nome è infatti usualmente attribuito ai Nazorei, una delle sette giudeocristiane segnalate dagli eresiografi (ipotesi già esposta *supra* alle pp. 57-58 nelle tesi di Roncaglia e Dorra-Haddad). Ora, nota de Blois a p. 43, è singolare notare che la dottrina coranica in alcuni punti coincide con quelle giudaica e cristiana, in altri con quella giudaica contro quella cristiana, in altri ancora con quella cristiana contro quella giudaica: e fa gli esempi, dalle regole alimentari all'orientamento della preghiera (dagli abitanti di Medina verso Gerusalemme) all'affermazione di Cristo come Messia. Si trattò di un sincretismo? De Blois avanza una diversa ipotesi: quelli che nelle antiche fonti islamiche appaiono talvolta come Giudei, talvolta come Cristiani, sono in realtà dei Giudeocristiani, la cui chiara posizione antipaolina nei confronti della Legge si ritrova nell'islam. Di più, c'è un punto nel quale l'islam si distacca sia dal Giudaismo che dal Cristianesimo, il divieto del vino: ebbene, questo divieto esiste soltanto nel Giudeocristianesimo (p. 44). C'è poi un altro elemento giudeocristiano che ha un ruolo importante nell'islam e che lo differenzia nettamente dal Giudaismo e dal Cristianesimo, il concetto della ripetitività della Profezia, che sappiamo presente nell'Elchasaismo ma che è ben radicato nelle *Omèlie Ps.Clementine*, testo unanimemente riconosciuto come giudeocristiano (pp. 44-45). De Blois conclude poi l'articolo segnalando numerosi paralleli nelle biografie religiose di Mani e di Maometto: a me sembra però che le cose importanti siano quelle già segnalate. De Blois aveva già espresso il convincimento che i *Nasârâ* dovessero identificarsi con i Nazorei in un suo precedente articolo apparso su *B.S.O.A.S.*, 65,1, 2002: *Nasrânî (Ναζωραῖος) and ḥanîf (ἕθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam*. Qui de Blois sviluppava pienamente l'indagine, sintetizzata poi su *Der Islam* 2004, circa il rapporto tra i Nazorei e gli Elchasaïti, e il tema elchasaïta della natura femminile dello Spirito Santo (Ippolito, *Refutatio*), che sembra avere

riscontro nella “Trinità” imputata dal Corano ai Nasârâ (p. 15) contrapposta alla fede dello *hanîf* Abramo, che non era un associazionista, credeva cioè nell’unicità di Dio. Ne concludeva (p. 26) -anche sul fondamento della formazione dell’aggettivo nella lingua araba (pp. 11-12)- che i Nasârâ del Corano non potevano essere dei Cristiani (“ortodossi”) ma dei Giudeocristiani, cioè Cristiani di origine giudea, in base a un possibile tentativo di rietimologizzare l’aramaico *nasrây* in *nasrânî* (la radice araba n-š-r non avrebbe consentito una tale identificazione). Quel che interessa segnalare qui è però la domanda (polemica) che de Blois si pone a p. 25: è stupefacente che questi argomenti e le tesi di Harnack, Schoeps e Roncaglia, cioè che l’Islam si sviluppò da una comunità gnostico-giudaica, non abbiano avuto risonanza nell’islamistica. Anche perché (p. 27) a proposito delle recenti tendenze a *cercare un’origine dell’Islam fuori dall’Arabia centrale del VII secolo, a cercarla più a nord e in epoca più tarda*, nota che esse non hanno mai trovato *argomentazioni convincenti*. La critica di questi studiosi può essere senz’altro utile, “*ma non è facile ricostruire la storia nell’inseguimento del vuoto*” (ivi, i corsivi sono miei). Sembra comunque utile confrontare questo articolo di de Blois con quello di S.C. Mimouni, *Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique*, Revue biblique, 105,2, 1992; e con la discussione che ne fa, di seguito, É. Nodet, che sottolinea il carattere dottrinalmente assai variegato delle comunità che, nel Medio Oriente, si richiamavano a Gesù, soprattutto quelle discese da Giacomo; e sulla posizione di *eretici* nella quale i loro seguaci si videro collocati dopo la rivolta di Bar Kokhba nel 135. Si ricordi poi la discussione sviluppata sopra esaminando la ricerca di Boyarin (p. 1077 sgg.) circa la situazione di emarginazione cui furono condannati i Giudeocristiani (considerati alternativamente eretici o *minim*) con la formazione delle due “ortodossie”, cristiana prima, giudaica poi, nonché in generale tutto l’esame condotto sopra sull’argomento del Giudeocristianesimo. A ciò può collegarsi anche l’articolo di C. Gilliot, *Le Coran, production littéraire de l’Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le “lectionnaire arabe” de la Mecque?*, R.E.M.M.M., 129, 2011. Secondo Gilliot e le sue interessanti argomentazioni, l’opera di Maometto sarebbe consistita nel *raccogliere, reinterpretare e dare un senso*, nella lingua araba del Corano, a un materiale liturgico preesistente, “*logia*” presi da scritture anteriori o da tradizioni orali; ma non soltanto da testi come i *Salmi* o il *Pentateuco*, anche dal *Diatessaron*, che costituisce una versione *giudaizzante* della vita di Cristo (cfr. anche *supra*, p. 52); e da “Apocrifi dell’Antico e soprattutto del Nuovo Testamento” (Gilliot, p. 46). Sembra riproporsi dunque il quadro più volte proposto, la nascita -quantomeno del Corano- da una diffusa religiosità *giudeocristiana*.

Il 26 Marzo 2014, Ch. Robinson ha postato in PDF su chaserobinson.net un interessante articolo (ora reperibile su scholar.google) che fa il punto sullo stato attuale delle indagini relative al problema dell’Islam originario e dei suoi sviluppi, *History and Heilsgeschichte in Early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography*. L’interesse di questo articolo è da individuarsi nel suo equilibrio (Robinson è uno scettico, ma non ciò che suole definirsi un “ultrascettico”) e nel suo tono discorsivo e aperto allo spettro delle recenti ricerche sul tema; articolo di specialista ma anche divulgativo, soprattutto centrato su problemi di *storiografia* dell’Islam. Come tale, esso esordisce sottolineando i limiti del voler colmare i vuoti che si aprono in conseguenza della nota inattendibilità della Vulgata con costruzioni destinate a rimanere puramente congetturali. Robinson definisce “revisionista” se stesso e il suo tentativo di “penetrare le nebbie della storia di salvezza islamica” (p. 2) e di tentar di descrivere le diversità che caratterizzano il periodo formativo, prima del costituirsi di un consenso culturale, opera del IX-X secolo. Consenso culturale che investì, ricorda, le pratiche, le istituzioni, e lo stesso vocabolario dei concetti islamici. Per venire tuttavia ai fondamentali della vicenda, Robinson precisa che non vi possa esser dubbio sul fatto che nel VII secolo sia esistito un uomo di nome Muhammad che si assunse il ruolo di profeta/legislatore nella linea dei profeti del monoteismo; e che costui fondò una comunità intenzionata a dominare il Mediterraneo e il Medio Oriente. Tutto ciò è messo in dubbio soltanto dagli ultrascettici, le cui “storie” si sono rivelate però, a loro volta, assai dubbiose. L’evento perciò non può essere posto in dubbio, si tratta però di capire *come* questo passato possa essere ricostruito, e come la memoria di esso si sia trasformata in narrazione letteraria. Robinson mette subito in chiaro, nel testo e nelle note (p. 4) alcuni punti che sono stati oggetto anche della presente analisi: il fatto che la ricostruzione immaginata da Donner non sia convincente; che non è chiaro come si articolassero i “monoteisti” del VII secolo tra i quali germinò l’Islam; che la storia della collazione del Corano è aperta e controversa, ma che esso rappresenta sicuramente una testimonianza del contesto nel quale, nell’Arabia del VII secolo, operò Maometto. Infine, riferendosi a Hoyland, Robinson ritiene che le testimonianze non islamiche possano offrire “una modesta ma cruciale conferma” di questi punti fondamentali. Robinson mette anche in luce (p. 5) che la Rivelazione islamica deve considerarsi nell’ambito del concetto di ripetitività della profezia, senza peraltro inferirne riferimenti agli antecedenti giudeocristiani e senza entrare nella discussione proposta da Colpe circa il senso del “sigillo” (cfr. *supra*, p. 814) di tale ripetitività. A giudicare dal Corano, prosegue poi, Maometto intendeva restaurare la Legge divina prima dell’*eschaton*, e in ciò si poneva in continuità più con Abramo che con Gesù. Due punti emergono dalla sua predicazione: una distinzione ontologica tra Dio e il Creato e il carattere umano e mortale del Profeta; un punto, questo, che fu accettato dai suoi seguaci per i quali, da Adamo a Maometto, tutti i Profeti sono soltanto degli uomini (p. 6). La “storia della salvezza” islamica che si configurò dall’VIII secolo in uno sterminato numero di tradizioni (*ahādīth*) narra così di una successione profetica iniziata con Adamo, che si epifanizza in Arabia con Maometto esempio e ispirazione per i futuri Musulmani; di una “normale” morte del Profeta (che forse aveva guidato inizialmente l’esercito, ma soltanto sino a Tabūk) cui succedettero i Califfi Abū Bakr, ‘Umar,

‘Uthmân e ‘Alî, che guidarono il nascente impero da Medina. Questa “storia”, dice Robinson (p. 8) sembra l’esposizione di una dottrina teologica e politica, ma la data del 622 come inizio della nuova Era sembra esser stata stabilita piuttosto precocemente (p. 9) come anche sembra che il ruolo fondante del Profeta sia stato assunto alla fine del 6° decennio come bandiera ideologica dell’opposizione (‘Abdallâh ibn al-Zubayr) agli Omeyyadi, ciò che indusse questi ultimi a una serie di riforme (ivi). Qui Robinson inizia ad esporre le storie “alternative” elaborate dalla Crone, da M. Cook e da Shoemaker, e cita l’ipotesi di quest’ultimo relativa alla data e al luogo della morte del Profeta (p. 10) affermando che certamente i dubbi sul racconto della *Sîra* sono leciti. Tuttavia, subito dopo (p. 11) cita anche gli studi di Görke e Schoeler che tendono ad avvalorare l’attendibilità della memoria custodita dalla trasmissione orale. Sulle memorie storiche però, Robinson sottolinea che la loro ragion d’essere era sovente legata, in ambito familiare, a rivendicare l’autenticità di un proprio passato di Musulmani della prim’ora, un passato che garantiva privilegi economici (ivi; e cfr. *supra*, p. 1055, a proposito della rivolta contro ‘Uthmân). Né si può ignorare il ruolo di “storytellers, entertainers, preachers and demagogues” (p. 12) che affollavano le moschee. Molti erano dunque gli interessati a concorrere nella formazione di una storia orale della nascita dell’Islam (ivi). Queste storie erano perciò facilmente contraddittorie; Robinson cita al riguardo le tradizioni relative alla conversione di Mu‘âwiyya e quelle relative al ruolo di ‘Alî nella scena della morte del Profeta. La “storia” che nacque poi, attinse largamente a queste tradizioni quando, nell’VIII secolo, iniziò a formarsi una cultura scritta, nell’ambito della burocrazia omeyyade (p. 13), come premessa ad una supremazia islamica nel nuovo impero, ancora popolato in maggioranza da non Musulmani dotati di cultura e storia scritte. Questa cultura scritta dell’Islam esplose poi in epoca ‘abbâside: di essa fece parte la *Sîra* che costituì la prima testimonianza storiografica. Qui Robinson fa un preciso riferimento (p. 14) alle controversie tra Shoemaker da un lato; Motzki, Görke e Schoeler dall’altro, con la quale ho aperto questa *Rassegna*; e ritiene poco credibile la *corretta* trasmissione di ‘Urwa ibn Zubayr via al-Zuhrî sino al tempo di Ibn Ishâq e oltre, nonostante la catena di trasmissione sia stata più continua di quel che credono gli scettici (p. 15). Ciò che si deve considerare è infatti *il contesto nel quale si forma la visione storiografica del IX secolo* che opera la selezione e l’assemblaggio di una serie di notizie frammentarie. Siamo in epoca ‘abbâside, e per i nuovi Califfi la vittoria sugli Omeyyadi non poteva restare una vittoria soltanto militare, doveva essere in primo luogo una vittoria *ideologica* (ivi) fondata sui legami familiari con il Profeta. Omeyyadi e ‘Abbâsidi si consideravano infatti Vicari *di Dio*, e soltanto al termine della vittoriosa lotta degli ‘ulamâ il riferimento legale divenne, oltreché il Testo Sacro, anche la Sunna del Profeta. Soltanto al termine di un lungo sviluppo si giunse quindi a vedere negli ‘ulamâ i custodi della Legge, e nei Califfi i “guardiani” di una società fondata su quella legge (p. 16). In questo quadro va dunque capita la *Sîra* di Ibn Ishâq, di al-Wâqidî e di Ibn Hishâm (p. 17). E, se Ibn Ishâq scrisse per al-Mansûr, il corpus della tradizioni di al-Zuhrî era stato compilato per i suoi protettori Omeyyadi (ivi). La storia di Ibn Ishâq costruisce una visione coerente che va dalla Creazione alla vita di Maometto, alle vicende dei Califfi che seguirono: *è una storia della salvezza che ha il proprio perno nel Profeta dell’Islam* (corsivo mio) e si compie nel Califfato; una prima costruzione ideologica ‘abbâside che antedate la cristallizzazione della dottrina, visto che contiene ancora una tradizione che smentisce la *isma* del Profeta (cfr. Kister, *A Bag of Meat*, cit. *supra* a p. 1038). Questa tradizione fu poi omessa da Ibn Hishâm; ma, nota Robinson, forse essa aveva lo scopo di sminuire il ruolo dal Profeta subordinandolo a quello del Califfo (p. 18: si ricordi che il Califfo era allora Vicario di Dio, ciò che significava poter dare una propria interpretazione autentica del Testo). Con Ibn Hishâm siamo dunque ad un passo ulteriore nella formazione della Vulgata (ivi); con al-Wâqidî, che spostò fortemente l’accento sulle campagne militari del Profeta, si può nuovamente constatare il sottofondo ideologico della storia narrata, visto che il suo patrono, il patrono cioè della sua Vulgata, era il guerriero Hârûn al-Rashîd (p. 19). Robinson prosegue con un’affermazione di carattere generale che sottolinea le ragioni di una storiografia comunque basata sugli *ahâdîth*: la caratteristica generale del tradizionalismo islamico è la “reverenza per le generazioni passate”: la “storia” viene fondata perciò sulla loro selezione e sistemazione, in tale operazione la *Sîra* differisce quindi dalla Sunnah. Lo storico che scrive, magari abbellisce la tradizione con discorsi, proclami, e citazioni coraniche, il tutto reso coerente sullo sfondo dello Hijâz del VII secolo: la *Sîra* “storicizza la profezia inserendo nella trama cronologica e geografica particolari eventi umani”. Robinson definisce tutto ciò una messa in scena della drammaturgia e dei personaggi della storia della salvezza islamica (p. 19); il tutto abbellito con ricchezza di dettagli che determinano l’autorevolezza e la popolarità dello storico. Più passa il tempo, più aumentano i particolari minuti e i dettagli leggendari sulla vita del Profeta. La *Sîra* si assume il compito di sovvenire all’asciuttezza del Corano in materia di riferimenti storico-biografici; nasce una geografia, una cronologia e una prosopografia della comunità primitiva (p. 20). Un caso particolare è quello dell’inserimento delle datazioni, elemento fondamentale per ogni “storia”, purtroppo carente nelle tradizioni più antiche (‘Urwa) e che inizia ad apparire soltanto con le generazioni musulmane successive; nelle datazioni sono evidenti stereotipi comuni alle tradizioni mediorientali e bibliche consolidate. Anche la vita del Profeta, sulla quale si sa ben poco, si arricchisce di dettagli fantasiosi dietro i quali non v’è da rintracciare alcun possibile, ipotetico “nucleo storico” (p. 23). Così, tra l’altro, al Profeta vengono attribuiti “miracoli” che lo inseriscono nei modelli pre-islamici di profeta (giudaici, cristiani, manichei) che vengono codificati nell’ambito di una successione profetica voluta da Dio e suggellata da Maometto. Robinson giunge così alle proprie conclusioni (pp. 25-26) richiamando l’attenzione sulle tecniche con le quali è stata costruita questa “storia della salvezza”, e sottolineando che l’assenza di documentazione sul VII secolo ci obbliga a recepire la Vulgata così come fu costruita tra la fine dell’VIII e il IX

secolo, una storia della salvezza che narra il ristabilimento del monoteismo abramico e l'avvento finale di uno stabile e definitivo ordine divino, inaugurato con il Profeta e *istituzionalizzato con il Califfato* (corsivo mio). Il valore della Profezia fissato nei luoghi e nei tempi di una *storia* e collegato ad una concatenazione di profeti, costituisce una *concettualizzazione del passato, islamico e non islamico* che fonda la legittimità del potere, che è al tempo stesso politico e religioso. Queste le conclusioni di Robinson, e, per quanto concerne la sua analisi, mi sembra non ci sia nulla da aggiungere alla sua distaccata obiettività che si basa, oltretutto, su una ben nota competenza in materia di storiografia islamica. Vorrei permettermi tuttavia qualche ulteriore e del tutto marginale considerazione, al di là del giudizio negativo, più volte espresso, sui ripetuti tentativi di sostituire la mancanza di notizie con fragilissime ipotesi, ma anche sulle ricerche di “nuclei di verità” che si nasconderebbero dietro le narrazioni letterarie. La sola “verità” che si può rincorrere nella Vulgata e nelle tradizioni che la sorreggono, è la “verità” dell'autore, la prospettiva che sorregge la sua narrazione che, a sua volta, sorregge la “verità” dell'Islam, una “verità” che ha evidenza *storica* in una specifica storia di salvezza che una comunità ha pensato per se stessa. Dinnanzi a questa *evidenza* gli inani tentativi di *inventare* “ciò che realmente sarebbe avvenuto” mandano un odore stantio di esoterico incenso: come la famosa lettera rubata, la verità dell'Islam sta qui in chiaro dinnanzi a noi, basta saper vederla rinunciando a rovistare in improbabili cassetti segreti.

Se, come abbiamo visto sopra, la periodizzazione della storia islamica nelle quattro epoche della *jāhiliyya* e della profezia; dei *Rāshidūn*; degli Omeyyadi e degli 'Abbāsidi, è il frutto di un'operazione ideologica compiuta al tempo di questi ultimi, non di meno l'uso delle periodizzazioni resta uno strumento utile per lo storico, che gli consente di riassumere in uno schema la propria prospettiva sugli eventi. Ciò è quanto sostiene F.M. Donner nel suo articolo *Periodization as a Tool of the Historians with Special Reference to Islamic History*, apparso su *Der Islam*, 91,1, 2014. Donner si diffonde su vari esempi e su temi generali, ma, venendo alla storia islamica, entra nel vivo dell'argomento che qui interessa accennando ad alcune delle periodizzazioni proposte, ai loro punti deboli, e alle ipotesi che le sostengono. In particolare, per quanto riguarda lo schema 'abbāsīde ricorda la critica di Morony (cfr. *supra*). Tuttavia, nota Donner, qualunque periodizzazione può essere oggetto di critica, epperò la periodizzazione della storia è lo strumento grazie al quale lo storico mette in luce particolari temi delle società oggetto del suo studio. Per quanto lo concerne, egli dà perciò un abbozzo di quelle che a lui sembrano fasi diverse e successive della storia del mondo islamico, fasi a suo avviso effettivamente riconoscibili pur nella ovvia continuità che caratterizza ogni transizione. Secondo Donner si può distinguere un periodo formativo dell'Islam che va dalla morte del Profeta al regno di 'Abd al-Malik e dei primi quattro successori (tutti suoi figli) cioè dal 632 al 725. È questo il periodo di arabizzazione e islamizzazione dell'ideologia, ed è anche il periodo nel quale inizia a svilupparsi lentamente il Sunnismo, anche in opposizione al ruolo califfale di Vicario di Dio, che rendeva il Califfo prevalente sul dettato profetico. Inizia cioè quella lotta che terminerà sotto gli 'Abbāsidi con la vittoria degli 'ulamā' (cfr. anche Hawting, voce *Umayyades*, E.I., vol. 10°). Al periodo di formazione seguì il periodo che egli definisce “alto imperiale” che include *in continuità* l'epoca omeyyade e quella 'abbāsīde sino al 945, quando il Califfo diviene una mera facciata sotto custodia *būyide*, per poi iniziare a frammentarsi (terzo periodo) sino al 1400 circa. Dopo di ciò egli ritiene di individuare un quarto periodo, quello dei grandi Stati che si costituiscono sotto i Mamelucchi, gli Ottomani e i Safavidi (per verità in un arco di tempo che va dal XIV al XVI secolo). Questo per quanto riguarda l'opinione di Donner. Noi però ci siamo interessati non soltanto della continuità, nella trasformazione che prelude alla frammentazione, tra Omeyyadi e 'Abbāsidi; non soltanto della inesistenza di un periodo di paganesimo, sostituito da un humus giudeocristiano sul quale germoglia la predicazione del Profeta; ma anche di un periodo di contese per la guida *e l'assetto* della comunità, che va da 'Uthmān ad 'Abd al-Malik e che termina soltanto con la ridefinizione di entrambi i problemi data da quest'ultimo, con la quale nasce l'Islam a noi noto. Per completare il quadro, ci resta quindi da esaminare la figura e l'opera di questo grande Califfo, vero punto di svolta nella definizione dell'Islam, cosa che faremo con la ricerca di Ch. Robinson, *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld, 2005.

Il libriccino di Robinson inizia là dove termina la meticolosa cronaca di Madelung, *The Succession to Muhammad*, etc. (cit. in *Bibl.* a p. 817); inizia cioè con l'accesso al califfato di 'Abd al-Malik dopo che la morte di Marwān aveva concluso un cinquantennio di lotte spietate per un potere sempre incerto nel fondamento, costellato di efferati delitti familiari. Sin dalla Prefazione, Robinson mette a fuoco il suo personaggio: soltanto il Profeta ebbe un'influenza maggiore di 'Abd al-Malik nel determinare il corso della storia del primo Islam. In effetti; infatti, come abbiamo visto in precedenti occasioni, prima di lui ci fu soltanto una convulsa lotta per il potere materiale tra i Qurayshiti, rimasti più “arabi” che “musulmani”. Rimasti tali non soltanto per i costumi privati, non precisamente commendevoli alla luce della nuova religione (si veda la citata opera di Madelung e si ricordi quanto tarda e opportunistica fu la loro conversione) ma soprattutto nella visione politica, ristretta alla logica provvisoria del conquistatore, senza alcuna idea di creare e amministrare un nuovo impero. 'Abd al-Malik fu dunque il fondatore dello Stato islamico, il cui inizio Robinson data convenzionalmente con il 692, anno dell'iscrizione celebrativa presente nel Duomo della Rocca, secondo al-Wākidī eretto come alternativa di culto e di pellegrinaggio rispetto alla Ka'ba, essendo La Mecca a quel tempo nelle mai di 'Abdallāh ibn al-Zubayr. Robinson sottolinea però un diverso significato simbolico di quel tempio: da quel momento l'Islam diviene religione ufficiale dell'Impero (la sua iscrizione contiene un'aperta condanna del trinitarismo cristiano) la cui

lingua ufficiale diviene l'arabo. Ciò che gli preme sottolineare è infatti la radicale transizione che avviene nel primitivo mondo arabo-islamico ad opera di 'Abd al-Malik, e per far ciò delinea nei tratti essenziali la situazione precedente il suo avvento. Nota Robinson, che le gerarchie generate dai meriti "islamici" (data della conversione, l'esser stati *muhājirîn* o *ansâr*, la vicinanza al Profeta) erano state rapidamente sopravanzate dal ritorno delle antiche gerarchie arabe pre-islamiche come, per l'appunto, essere a capo di qualche potente clan *qurayshita*. Il caso del ruolo subalterno di Ibn al-Zubayr, nato nel 624, primo bambino musulmano nato a Medina durante l'Egira e strettamente legato alla famiglia del Profeta, nei confronti degli Omeyyadi Sufyânidi che di islamico avevano ben poco, anzi, erano stati nemici del Profeta, è eclatante. A questo proposito è bene ricordare che il ritorno del vecchio sistema di potere a spese dei nuovi diritti generati dalla rivoluzione, era stato tra i motivi della ribellione irakena ed egiziana a 'Uthmân. L'Iraq, con Mus'ab, e l'Egitto, furono poi ancora dalla parte di Ibn al-Zubayr nella lotta contro gli Omeyyadi: e fu precisamente per motivi religiosi che Ibn al-Zubayr fu proclamato Califfo alla Mecca e conio monete con la doppia *shahâda*. Da questo punto di vista (anche perché governava alla Mecca e a Medina) era lui il "vero" Califfo e 'Abd al-Malik un ribelle: lui che era già stato da fanciullo (nacque nel 645) dalla parte di 'Uthmân quando fu ucciso. Robinson delinea quindi rapidamente le ragioni della fine dei Sufyânidi e i lineamenti del lungo califfato di Mu'âwiyya: vi fu infatti un problema di successione (dopo la morte di Mu'âwiyya e Yazîd, unico erede rimase un fanciullo malaticcio, Mu'âwiyya II, morto subito dopo nel 684) ma il crollo fu troppo totale per potersi giustificare soltanto con questo. Il fondamento era infatti quel che mancava al regno di una famiglia islamicamente empia, e, per giunta, responsabile dell'assassinio di Husayn a Karbalâ nel 681, ad opera di Yazîd; e precisamente il fondamento islamico era ciò che aveva portato alla proclamazione di Ibn al-Zubayr nel 683. Il collasso della politica di Mu'âwiyya ebbe delle ragioni tutte interne. Lodato dai Cristiani egli, nei suoi vent'anni di Califfato non aveva fondato uno Stato islamico. Insediatosi in terre di ben più antica cultura e civiltà, i Musulmani avevano affidato tutti i compiti amministrativi alle élites preesistenti, senza distinzione religiosa; anche la monetazione aveva proseguito la precedente iconografia bizantina, e i documenti erano in greco. I conquistatori vivevano, dentro le proprie guarnigioni, del grande bottino accumulato nell'invasione, impinguandolo con l'estorsione di occasionali tributi. Del resto, la conquista era stata facile impresa di piccole bande che non avevano arrecato particolari danni al territorio; tutto scorreva in modo non molto diverso da prima, salvo la presenza di nuovi padroni. Non vi furono conversioni o assimilazioni forse perché, nota Robinson a p. 65 (non saprei dire se con ironia) la cosa sembrava inutile in vista della fine del mondo: mi permetto di notare che gli occupanti sembravano, in tal caso, premurosi di vivere al meglio quegli ultimi anni, e che Mu'âwiyya pensava comunque a prolungare la dinastia. Certamente attorno alle guarnigioni fiorivano i commerci, e questo era comunque un motivo valido per convertirsi. Mu'âwiyya insomma, nato nel 597 e convertito tardi, sembrava soltanto il capo dei conquistatori arabi, il cui regno rimase condizionato ai rapporti di forza, e non fondò nulla. Dopo la sua morte vi furono contese tribali, poi, nel 684, dalle tribù fu eletto Marwân, che trionfò dei contendenti ribelli consolidando il potere in Siria e anche nell'Egitto che si era schierato con Ibn al-Zubayr, Califfo nello Hijâz dal 683 al 692 (e anche nell'Iraq affidato al fratello Mus'ab). Qui Robinson apre una parentesi che ci riconduce alle tesi di Borrut. Egli nota che la nostra considerazione di Ibn al-Zubayr come "Anticaliffo" è frutto di una "storia" scritta molto tempo dopo (la storia ideologica del tempo degli 'Abbâsidi della quale s'è detto). In essa il periodo in questione (683-692) viene considerato un interregno nel dominio omeyyade, il che non è: di fatto, il vero inizio della dinastia omeyyade marwânide è da stabilirsi in quel 692 nel quale viene ucciso Ibn al-Zubayr e datato il Duomo della Rocca: così infatti giudicavano le stesse fonti antiche. Inoltre, nota sempre Robinson, la stessa storia iniziale dell'Islam non può esser vista nell'ideologia 'abbâside del IX secolo: buona storia, dice, è capire gli eventi nel momento in cui accaddero, non come furono capiti più tardi (p. 32). Lo stesso periodo dei quattro Râshidûn, come tutta la sequenza califfale, è invenzione del IX secolo: "una 'età dell'oro' delle origini fu costruita dai Musulmani di epoca più tarda, più che esperita dai primi Musulmani" (p. 33). 'Abd al-Malik fu dunque visto dai contemporanei piuttosto come un usurpatore, sembra lui il ribelle; la monetazione, sino al 692, è prevalentemente zubayride, ciò che lascia pensare chi fosse il "vero" Califfo, il cui potere non fu sfidato dei Marwânidi, quanto piuttosto dagli Shî'iti (rivolta di al-Mukhtâr a Kûfa nel 685-687 in nome di Muhammad ibn al-Hanafîyya) e dai Khâridjiti, sempre in Iraq. Eppure Ibn al-Zubayr può essere considerato, con il suo ricordo del passato delle origini che intendeva restaurare, un nostalgico fuori dai tempi legato alla memoria dello Hijâz. A lui, più che non a Maometto, si deve la valorizzazione del pellegrinaggio alla Mecca: una scelta religiosa ereditata poi dai Marwânidi insieme alla doppia *shahâda*. Non si possono capire i primi decenni dell'Islam, osserva Robinson (p. 39) senza la pretesa profetica avanzata da Maometto e il largo seguito che suscitò: in ciò 'Abd al-Malik apprese la lezione di Ibn al-Zubayr. I primi anni del suo regno, impegnati nella lotta contro quest'ultimo, furono assai difficili. Per tutto il 9° decennio del VII secolo il suo potere fu precario persino in Siria; sino al 691 l'Iraq rimase nelle mani di Mus'ab; la situazione era tale che 'Abd al-Malik dovette comprare la neutralità di Bisanzio con un tributo; e tuttavia alla fine egli venne a capo di ogni avversità grazie ad al-Hajjâj che sconfisse e uccise i due fratelli zubayridi. 'Abdallâh ibn al-Zubayr fu tuttavia eliminato con sistemi che la dicono lunga sulla "islamicità" della classe dirigente omeyyade: rifugiatosi nella Ka'ba fu ucciso dal bombardamento del sacro edificio ordinato da al-Hajjâj. Veniamo dunque ora all'operato di 'Abd al-Malik come incontrastato Califfo a partire dal 692. Robinson si dedica a descriverlo in dettaglio perché la sua tesi, come già accennato, è che fu lui a fondare l'Islam così come noi lo conosciamo. Ciò è certamente vero per quanto

concerne la fondazione di un Impero *islamico*; tuttavia la mia opinione è che nell'Islam sia sempre rimasto vivo l'atteggiamento rivoluzionario e atipico delle origini che precedeva la fondazione dell'Impero e che non si è mai conciliato con il realismo della gestione del potere mondano: di qui le continue convulsioni del mondo islamico che resero precario ogni assetto, ma di qui anche l'esigenza di *ripensare sempre l'origine come momento determinante* rispetto al quale i vari e susseguentisi assetti del potere rappresentarono soltanto momentanei compromessi con l'esigenza della gestione. In questo senso, l'opera di 'Abd al-Malik fu trasformare un'espansione *araba* in uno Stato *islamico*, dove gli Arabi costituivano pur sempre i detentori del potere (e abbiamo visto che questa rimase la logica degli Omeyyadi di Spagna). Tuttavia, come avverrà rapidamente sotto gli 'Abbāsidi, questa stessa islamizzazione dell'Impero, che richiese circa due secoli, fu il fattore che condusse alla ribalta altri popoli, Persiani e Turchi. Del resto, già gli uomini di 'Abd al-Malik, che lo aiutarono a fondare amministrativamente e ideologicamente l'Impero, erano, in parte, dei convertiti. Robinson elenca e descrive quindi gli interventi grazie ai quali tutto ciò fu possibile, cioè la creazione di un esercito professionale, di un'amministrazione centralizzata con una tassazione regolare e un fisco efficiente, nonché la messa in moto di un processo di arabizzazione e islamizzazione che passò attraverso l'adozione dell'arabo nei documenti e dei simboli islamici nell'intestazione degli atti e nella monetazione. Non soltanto: l'accesso ai ruoli dirigenti fu condizionato all'appartenenza alla religione islamica (al tempo largamente minoritaria) e iniziò la campagna anticristiana, ben evidente nell'iscrizione del Duomo della Rocca. Il risultato fu un'accelerazione delle conversioni, anche perché la tassazione dei non Musulmani divenne più pesante. Una politica discriminatoria dunque, il cui fine era di conferire carattere definitivamente islamico al nuovo Impero; in Egitto 'Abd al-Malik s'intromise persino nelle nomine ecclesiastiche (p. 80). Robinson afferma inoltre, e con ragione, che le fonti arabe non sono attendibili per quanto concerne la biografia del Califfo, perché esse sono tarde e fondate sulle "tradizioni" il cui primo manifestarsi, nonostante i pretesi rinvii degli *asānīd*, è da ritenersi posteriore all'epoca di 'Abd al-Malik (645-705): in questo egli aderisce evidentemente alla linea critica di Schacht e Juynboll. Perciò non sono attendibili le biografie che fanno del Califfo un attento studioso di tradizioni nell'adolescenza trascorsa a Medina; quel che è certo è tuttavia che egli si addossò, oltre all'autorità politica e militare, anche quella religiosa. Fu lui ad esempio, dopo Ibn al-Zubayr, ad esaltare la pratica del pellegrinaggio alla Mecca; infatti non c'è evidenza che, alla fine del VII secolo, esso costituisse una prassi liturgica stabilita (p. 96): ai tempi di 'Abd al-Malik, ortodossia e devozione non erano ancora stati codificati (p. 98). L'unicità della Mecca è dottrina più tarda (p. 99) è della fine dell'VIII secolo e coincide con lo spostamento del centro dell'Impero in Iraq; a suo tempo, anche il Duomo della Rocca era simbolicamente e strutturalmente configurato per il rito della circumambulazione (pp. 99-100). Tanto 'Abd al-Malik era autorità in materia di religione, che nel suo nome si facevano le preghiere per la pioggia (p. 90); e c'è una lettera a lui indirizzata che lo definisce più importante del Profeta (p. 91); lui stesso si definiva "ombra di Dio in terra" (ivi). Neppure il Corano era ancora definito nella sua forma attuale, ciò avvenne sotto il suo califfato (si ricordi quanto già detto circa la circolazione della sua redazione definitiva per ordine perentorio di al-Hajjāj) perché, se il testo fosse già stato definito, lo stesso 'Abd al-Malik vi sarebbe stato sottoposto (p. 101) non avrebbe avuto il ruolo religioso che si autoattribuiva; e, a conferma, va ricordato che l'iscrizione del Duomo della Rocca non coincide esattamente con i versetti coranici (ivi). A sostegno di questa ipotesi, Robinson fa anche notare quanto sia difficile credere che un testo così fondamentale potesse essere già stabilito nel 35° anno dell'Egira ('Uthmān muore nel 656) quando le altre religioni testamentarie impiegarono molto di più per giungere all'edizione *ne varietur* dei propri testi sacri; per giunta 'Uthmān era impopolare e non disponeva di un'amministrazione centralizzata per imporlo (p. 102). Sappiamo infine che, dietro il testo finale imposto da al-Hajjāj c'era una strategia: 'Abd al-Malik aveva in animo un programma imperiale centrato sull'obbedienza a un dettato islamico preciso (p. 103). Del resto, nei discorsi pronunciati, nelle lettere inviate in tutti i luoghi dell'Impero, nella monetazione, nelle iscrizioni risalenti a lui, è evidente una propaganda diffusa con un assertivo linguaggio religioso e con una precisa piramide autoritativa (in nome di Allāh, del Quale Maometto è il Profeta, per ordine del Califfo) fondata sulla retorica religiosa. Indipendentemente dal mezzo usato (discorso, lettera, moneta, epigrafe) si crea un linguaggio formulare: la *basmala* (usata sin dal 640) seguita dalla *shahāda* nella doppia dicitura, infine dall'espressione della volontà califfale (p. 118). L'ordine divino naturale viene così reificato nel dominio dinastico marwānide che diviene perciò, anch'esso, un ordine naturale, espresso nella lingua araba, *lingua di Dio*: un'ideologia che trascorrerà immutata nel dominio 'abbāsīde (p. 121). Sin qui Robinson, che vede perciò giustamente in 'Abd al-Malik il fondatore dell'Islam imperiale storicamente noto, l'autore indiscusso della svolta che conduce da una frammentata e litigiosa occupazione di tribù arabe dilagate nel Medio Oriente, in Asia e in Europa, ad un Impero coeso e ideologicamente organizzato nel nome dell'Islam. Su questo non c'è obiezione; epperò questa nostra ricerca vuol tragguardare le vicende narrate da una diversa prospettiva: quella della loro necessità ma anche della loro inevitabile provvisorietà nell'irrisolvibile rapporto dialettico con l'Islam delle origini. La soluzione omeyyade non fu transeunte soltanto per le ovvie ragioni del divenire storico; non lo fu soltanto in rapporto con la *dawla* 'abbāsīde, che, anzi, ne rappresenta la continuità nella normalizzazione delle spinte disgregatrici. Quella soluzione fu transeunte perché rappresentò, sì, un superamento (parziale) del tribalismo degli invasori, ma non risolse *-né lo avrebbe potuto-* la costante tensione dell'Islam alla realizzazione in terra del tempo messianico. Lo abbiamo già visto analizzando la ricerca di D. Cook: Millenarismo e Apocalitticismo riemergono costantemente dalla convinzione che i contingenti assetti politici e sociali tradiscano la realizzazione del "vero"

Islam. Il primo nemico degli apocalittici è il Musulmano che mostra accettazione del regime islamico vigente, manca la capacità di *distinguere* -e perciò di *integrare*- storia e Utopia: *l'Utopia si storicizza in atopia*, è il tratto eterno della marginalità che l'Islam assume dall'humus giudeocristiano sul quale germinò. Perciò, e conseguentemente, il regime omeyyade fu continuamente percorso dalle ribellioni shī'ite che ne contestavano il fondamento (cfr. *supra*, p. 194 sgg.); perciò già nel 717 Abū Hāshim è proclamato Mahdī. La dialettica si prosegue eguale a se stessa anche nel mondo shī'ita dopo la creazione della "seconda ortodossia"; e si prosegue ancora, tra una "primavera" e un ra'is. Perciò questa tensione dell'Islam mise fine all'ipotesi di un "Califfo di Dio" proclamando gli 'ulamā' unici eredi del Profeta e accettando il potere politico, poi lo "Stato", come puro strumento per la realizzazione in terra della Legge divina, possibilmente del "vero" Islam. È una storia, questa, che ho voluto seguire *-da occidentale-* per tentar di portare all'estrema evidenza quel dissidio che si palesò, già nel II secolo, tra l'istituzionalizzazione del Messaggio e le sue *ragioni*, così distanti dalle sgradevoli esigenze di un mondo irrimediabilmente postlapsario, sulle quali galleggia ogni potere. Ma un potere umano è criticabile, si spera sempre in qualcosa di *meglio*; una Legge divina che pensa il *Bene* non lo è, oppure non è più divina. Le rivoluzioni messianiche soffrono della stessa irrazionalità di fondo di cui soffre anche la teodicea della Storia *una* traguardata dalla prospettiva della Ragione *una* perché autoreferenziale: pensano di realizzare *nella storia* l'uscita *dalla storia* (e in Occidente hanno persino sognato di esservi riusciti); pensano di poter realizzare in terra uno stato finale di Perfezione che, se c'è, sta soltanto Lassù come la stella polare. Altrimenti è soltanto una *rêvasserie* che può condurre a qualche imbarazzante risveglio.

Giunge così al termine questa mia *Rassegna*, un lavoro per sua natura istituzionalmente frammentario al quale ho tuttavia cercato di conferire unità logica e discorsiva per l'importanza che assume nella concezione di questa mia lunga ricerca, giunta così anch'essa al proprio termine. Lo scopo della rassegna, e delle *Postille* che ho ritenuto di dovervi aggiungere, era fornire maggior fondamento e robustezza a quanto mi era balenato sin dalla prima parte del lavoro, essenzialmente dedicata alle ricorrenti manifestazioni di un "altro occidente" e a quanto ero andato più recisamente affermando in *Dopo e a lato*. Anche se le riflessioni che emergono dalla *Rassegna* sono già state delineate nel capitolo intitolato *Il senso di un percorso*, mi sembra però utile tornare sull'argomento dopo le *Postille*; e non posso che chiedere venia se vi saranno alcune ripetizioni di quanto già detto, perché è evidente che i temi son sempre gli stessi. A volte però è meglio rischiare di essere prolissi, pur di non trascurare i dettagli.

Per raggiungere lo scopo di irrobustire l'impianto della ricerca, è stato dunque necessario non soltanto fare nuovamente il punto sulle origini dell'Islam, ma anche mettere in luce come queste origini avessero avuto *un ruolo determinante* nell'indirizzo degli ulteriori sviluppi; come cioè l'Islam, nel corso della propria storia, avesse sviluppato, *nelle contingenze*, l'impronta originaria dalla quale aveva preso inizio; come cioè fosse rimasto fedele, al di là del realismo della politica che ne plasmò di volta in volta le concrete forme storiche, all'impulso che gli diede origine. Questo impulso era nato dalle tensioni messianiche che pervadevano il frastagliato mondo della marginalità, generato, per espulsione, dal recinto delle due grandi ortodossie consolidate nei primi cinque secoli dell'Era Volgare, il Cristianesimo prima, il Giudaismo rabbinico poi.

L'ortodossia cristiana si era preoccupata di normalizzare la critica radicale alla datità di questo mondo, maturata nell'agitato crogiolo testamentario sin dai tempi di Qumrān e destinata ad entrare di prepotenza nel mondo classico con l'avventura terrena del Cristo: il Millenarismo e l'ulteriore profetismo erano stati banditi dall'orizzonte delle attese. Ho seguito questa vicenda, che ha incipit nella messa al bando della critica "gnostica", nella prima parte della ricerca, quella apparsa nelle tre edizioni del 2000, perché il mio scopo iniziale era stato mostrare la natura ideologica del concetto di "Occidente", alimentato con la costante messa al bando delle alternative alla cultura egemone maturate nel nostro stesso occidente geografico; e mostrare il sottofondo *sociale* dello scontro. Poiché il pensiero nasce dall'esperienza, dietro le alternative vi è sempre una diversa prospettiva, un'altra ragione che non è *la Ragione*, è più semplicemente *una ragione* radicata in una collocazione.

Questo è importante quando in gioco è un messaggio profetico che, per la sua natura oracolare, si pone *oltre* la Ragione del Razionalismo, è aperto a molte possibili interpretazioni. Oltretutto il Messaggio testamentario fonda la sua possibile "verità" sulla *testimonianza*, in quanto lega l'uomo a un Dio/Persona, un Dio/Volontà, assolutamente estraneo alle ragioni della Ragione classica, che è ideologia del dominio. Perciò, per la sua intrinseca *pericolosità* per lo status quo, esso andava ricondotto a patti con la datità del mondo al fine di assicurarne la sopravvivenza come miraggio u-topico, attesa di un Regno *celeste* di giustizia. Il mondo è infatti uno stagno limaccioso che può essere facilmente sconvolto dal soffio impetuoso dello Spirito, ma poi tende sempre a ricomporsi, magari in un nuovo letto, dopo la tempesta: la sua stessa natura lo sottopone alla legge della gravità. L'accomodamento fu dunque una vittoria della ragione calcolante, che tuttavia non poteva far combaciare alla perfezione due premesse in sé diverse, sicché rimasero sempre delle sconnesse nella saldatura, destinate ad aprire la via a nuove ventate. La storia l'ho narrata, e, se essa ha un senso, il senso è questo: ciò che l'Occidente tenta di vendere come percorso planetario obbligato di una Storia abitata e diretta da una Ragione (occidentale) che ha preso il posto del Dio testamentario, ma che, al contrario di Lui (o, se volete, dell'uomo con le sue *ragioni*) è prevedibile e circoscrivibile, non è che il prodotto di una particolare vicenda storica, una come le altre.

Quanto all'altra ortodossia, che nacque in risposta alla prima, anch'essa aveva certamente le proprie ragioni, che non ho indagato perché non connesse al punto di partenza del *Prologo*, la possibile implosione dell'ideologia occidentale in conseguenza del suo fallimento come futuro obbligato del pianeta, perché ciò svelerebbe il carattere soltanto ideologico della *sua* Ragione. Diciamo soltanto che l'ortodossia giudaica ebbe un fondamento etnico, negando la messianicità *universalista* annunciata dal Cristo -e da Paolo- col risultato di rinviare anch'essa la speranza messianica a un futuro imprecisabile nel tempo, comunque ubicabile soltanto all'interno di un popolo.

La conseguenza delle due ortodossie fu la costituzione di un mondo di apolidi esterni ai due recinti; un mondo frastagliato di Gentili e Giudei, Giudeocristiani o *minim*, eterno rompicapo per l'ansia classificatoria di eresiologi e Accademici. Questo mondo, che si manteneva in tutto o in parte nella Legge ma aveva creduto nel Messia, poteva essere diviso su tutto ma era accomunato dalla convinzione che contraddistingue la marginalità: l'*eschaton* era stato annunciato e perciò *era vicino* e si sarebbe dovuto realizzare *in un luogo e in un tempo della storia*, quando il *vero* mondo, sotto la guida di un *nuovo inviato di Dio*, avrebbe preso il posto di *questo* mondo decaduto. Nacque così, dal genio di un Profeta, la terza (e, in un certo senso, logicamente consequenziale) lettura del Messaggio, con la sua storia di assetti temporanei, "normalizzazioni", delusioni e nuove ribellioni: sempre guidata però da un *télos* che era nelle sue premesse, l'atopica speranza di un mondo di giustizia *in terra*, dimenticando lo stato postlapsario che fa dell'umanità un legno irrimediabilmente storto, che trasforma la tentata realizzazione dell'ordine celeste in un disordine terreno.

C'è dunque un filo segreto che collega due storie in sé diverse e indipendenti, un filo segreto che viene alla luce a tratti nelle "patologie" dell'Occidente, dalle eresie medievali all'alchimia; che si mostra nella facile influenza del pensiero maturato nell'eterodossia islamica sul dissenso religioso dell'occidente medievale.

La *Storia di un altro Occidente*, sostenuta ora dagli apporti della Quinta e della Sesta edizione, si presenta così come la narrazione delle vicende di un mito, quello di un mondo finale perfetto, sottratto ai disagi della storia, e di come esso abbia alimentato per molti secoli le speranze della marginalità nell'occidente cristianizzato, sotto forma di devianze religiose che costituirono l'antecedente delle utopie sociali del mondo secolarizzato. Narra dell'opposizione che conobbe la scelta iniziale, fatta dalla nascente Chiesa di Roma, di istituzionalizzare la propria dottrina entro gli schemi della cultura egemone -e dei ceti egemoni; d'interpretarla cioè alla luce del Razionalismo classico. Un messaggio *profetico* collideva necessariamente con la Ragione classica, ed era quindi destinato ad aprire un dissenso religioso, veicolo del dissenso *sociale*; quella scelta si mostrò tuttavia vincente e restò al fondamento di ciò che, con la secolarizzazione, divenne l'ideologia di "Occidente": con la O maiuscola nel testo, per distinguerla dalla ben altrimenti complessa e contraddittoria realtà dell'occidente geografico.

Quella scelta ebbe due conseguenze. La prima fu, per l'appunto, il fenomeno specificamente occidentale della secolarizzazione, frutto dell'identificazione dei principi etici e sociali maturati in lunghi secoli di Cristianesimo, con i principi di una "Ragione" erede di quella classica, valida *erga omnes*, pilastro dell'ideologia di "Occidente": una Ragione che non riconosce la propria genesi *in una particolare storia*, ma s'identifica con il compimento della Storia *tout-court*, con il *télos* del pianeta, rivelando così la propria natura di *ierostoria calata in terra*.

L'altra fu che quel mito, cacciato alla periferia dell'Impero e delle due neocostituite "ortodossie" testamentarie, ma in sé inesauribile, rimase comunque ben vivo. Un messaggio profetico ha infatti una valenza simbolica che non si esaurisce negli schemi del Razionalismo; d'altronde esso era ormai uscito dal chiuso di un popolo, e s'era fatto universale. Fu così che esso dette origine a un nuovo e originale esito: l'Islam. Come ho già detto, un filo segreto sembra dunque legare la formazione dell'ideologia occidentale e il costituirsi, ai suoi margini, di un modello *sociale* alternativo; un legame che appare tuttavia più in chiaro *una volta decostruita l'ideologicità di due vulgate, quella occidentale e quella islamica*. Non sembra un caso che, nel corso del XX secolo, vi siano state generiche convergenze tra questa alternativa *religiosa* all'Occidente, e le correnti di pensiero che, in occidente, si ponevano in dissenso con gli sviluppi dell'Occidente ideologico. Ma la decostruzione della Vulgata occidentale, smentendo la pretesa di un percorso obbligato prescritto dalla "Storia" al pianeta, può aprire al via a una crisi dell'Occidente: se la sua ideologia non è credibile, allora non sono credibili le sue pretese. Di più: un percorso sottoposto ad una legge traguardabile è una sottomissione alla datità, un ritorno ad Ananke, al paganesimo. Questa "storia" si può contestare testimoniando.

Questa ideologia, l'assolutizzazione della nostra *storica* ragione in una Ragione *universale* fondata su se stessa, ci fu anche di ostacolo nella comprensione di altre *ragioni* fondate in altre *storie*, divergenti eppure intrecciate sin dalle origini con la nostra: l'orientalistica ne fu un esempio. Il cosiddetto "Oriente" -nel nostro caso l'Islam- entra perciò da protagonista nel racconto; ma tutto ciò sarebbe rimasto confinato nel mondo *fané* dell'Accademia senza gli imprevisi sviluppi degli ultimi decenni. A partire dalla data simbolica del 1914, un secolo di lenta erosione della forza colonizzatrice dell'occidente si è riflesso nel dubbio sulla sua stessa "Ragione", che aveva pensato l'Occidente come traguardo del pianeta.

L'indebolimento dell'Occidente non deve quindi pensarsi soltanto sul piano ristretto della "forza", esso si riflette anche sul sostegno ideologico del quale nessuna forza può fare a meno. Le due crisi si rinviano: lo svanire, per mancanza di forza, di un ipotetico futuro occidentale del pianeta revoca in dubbio il valore

paradigmatico della Ragione occidentale autoreferenziale. Nasce così il sospetto di una “crisi dell’Occidente” in grado di coinvolgere gli stessi “valori” che connotano il fenomeno, tutto occidentale, della “Modernità”. Si può persino sospettare che la “Modernità” -forse già *vecchia*- sia soltanto l’approdo di una Ragione autoreferenziale *e perciò senza fondamento*, di una *Ragione che ha perduto quindi la propria razionalità*; e che l’Islam, che fonda esplicitamente la propria razionalità sul contenuto di un Messaggio, possa ricordare all’occidente qualcosa che l’Occidente ha dimenticato.

Su questi dubbi s’interroga la sesta edizione dell’opera, esprimendoli nel testo; non per nostalgia di un passato ripensato in stato onirico, *ma per doveroso scetticismo verso un futuro che non sarà più quello che avevamo pensato per il pianeta o per noi, soltanto qualche decennio addietro*, e che qualcuno si finge ancora possibile, magari dopo un’ennesima astuzia della Ragione. I dubbi nascono spontanei quando non si riesce a vedere, settant’anni dopo l’ultimo trionfo e a venticinque dall’illusione di aver messo fine ai contrattempi, quale luminoso avvenire ci riservi l’attuale tendenza. Mi è sembrato perciò utile esporre, sia pur con le dovute riserve, la critica di Leo Strauss; come anche, pur evitando un consenso fuor di luogo, dare spazio alla prospettiva esterna, all’occhio “altro” di Hallaq. Entrambe fanno tuttavia balenare un’ipotesi: l’Occidente è ormai debole, non nelle armi, nella tecnologia o nella ricchezza, ma nel *fondamento*. Forse ha qualche ragione Strauss quando denuncia la corrosione sociale portata dall’imperante relativismo. Forse l’Occidente ha dimenticato una cosa: si è forti non per ciò che si possiede, ma per ciò che si è come società. Le religioni avevano questo scopo: fondare nuove società in momenti di crisi, elaborando con pazienza nel tempo l’inafferrabile messaggio di un profeta avvolto nel mito: le religioni, *prodotto* di una società e di una storia, *creavano* una società e una storia in un saldo rapporto biunivoco. Perché una religione (ortodossa o alternativa, non importa) è ipotesi di fondazione di una società, dei suoi costumi, del suo possibile ordine: non è un’opinione privata di chi crede o non crede.

Se una religione si proponeva come universale, di fatto stava formulando un’ipotesi di conquista affidata ai suoi fedeli; ma se una Ragione si propone come universale, difficilmente ne troverà: le ragioni sono tante e alla Ragione non è possibile *credere*, sarebbe un ossimoro e comunque l’ipotesi fu liquidata sin dal tempo degli Scettici. Poi c’è la *ragionevolezza*, ma quella è un’altra cosa, memore del significato originario di *ratio*, rapporto. Ci si può tuttavia rapportare soltanto al *diverso*, soltanto sinché si ha la coscienza della diversità; il metodo razionalista di ridurre il diverso al medesimo nella dialettica è quanto di più abominevole nell’approccio e non prelude ad esiti positivi.

Gli esiti disastrosi -*politicamente* disastrosi- dell’Occidente interventista, possono essere giudicati *in principio* come si vuole: doverosi, colonialisti, in difesa della “democrazia”, della pace, dei diritti umani: e chi più ne sa più ne dica. *Di fatto* rivelano tutti *una radicata incapacità di capire*; e ciò può, sì, dipendere dalla miopia di inconfessati interessi contingenti, ma non soltanto: il motivo principale dei fallimenti è che l’ideologia di “Occidente” *non consente di capire perché crede* nella propria Ragione come metro delle cose del mondo. Tuttavia Aristotele, che, pure, era un razionalista, ma non “volgare”, sapeva bene due cose: che al *fondamento* del più razionale dei procedimenti logici c’è sempre una *arché* indimostrabile; e che comunque non si può far cambiare atteggiamento a chi ha delle ragioni così profondamente diverse da essere disposto a morire per difendere la *propria* arché. Forse, però, l’esportazione della *propria* “Ragione” da parte dell’Occidente è soltanto un atto di colonialismo con al fondo un non-detto economico, almeno così può essere interpretata da chi non la condivide.

L’Occidente razionalista è debole nel fondamento; questa non è una buona notizia quando le economie di ciò che non è, e non sembra disposto a divenire, “Occidente” (se non sul piano della tecnica) crescono ad un ritmo più elevato; o quando la periferia dell’occidente geografico si dibatte in crisi dall’esito imprevedibile. Quando non si ha più la *forza* (innanzitutto politica e culturale, ma non soltanto) di imporre come *necessari* i nostri raggiungimenti a chi non li condivide, proclamare ciò che si dovrebbe (ma non si può imporre) in nome di una astratta Ragione per nulla evidente a chi proviene da altre *storie*, diventa una partita a saldo negativo.

L’Occidente non dispone neppure più dello strumento di occidentalizzazione surrettizia di quel che si chiamava “Terzo mondo”, il Marxismo: lo ha divorato come Saturno *i propri figli*. Eppure la sua scomparsa non ha portato grandi progressi, se mai ha dato un po’ alla testa come un pessimo vino; nell’ubriachezza c’è stato chi ha delirato di essere alla fine della storia, nel gran porto dell’Occidente. Quando l’ebetudine del soliloquio e il delirio di potenza svanirono, rimase il circolo vizioso della produzione e del consumo che si rinviano l’un l’altro perché non si può più far a meno della droga del PIL. Essi però trasformano l’essere umano in una *risorsa* umana, una *cosa* da sfruttare come una qualunque risorsa naturale, sicché la Ragione calcolante non si accorge di essere divenuta *sragione*. L’Occidente sta divorando anche se stesso. Un Profeta queste cose le capirebbe: forse, più che di economisti e di *managers*, l’Occidente *avrebbe bisogno di un Profeta* che ne rifondasse la *società*.

I due confini storici indicati da Brague per l’Occidente -l’Islam e il mondo ortodosso (già marxista)-divengono confini fragili quando altri continenti crescono e il centro del mondo si sposta dall’Atlantico al Pacifico; anche perché, se l’Europa e il Mediterraneo sono il luogo dove l’ecumene non occidentale ha sempre premuto, l’Occidente più ad occidente gode di una bella vista sul Pacifico, col tempo potrebbe prediligierla; né si sa quale sarà il futuro degli WASP, che sembrano innervositi e sulla difensiva rispetto all’inarrestabile crescita di altre lingue e culture che si assimilano, modificando il paesaggio ma confermando l’originaria vocazione del

luogo. L'Occidente potrebbe trovarsi diviso in due ali con al centro l'Oriente: è un'ipotesi geometricamente possibile per chi si trova sulla superficie di una sfera.

L'esportazione di una cultura è propedeutica all'esportazione dell'economia: la nostra cultura è stata propedeutica all'esportazione della finanza, detta anche globalizzazione perché la finanza a ciò si presta, essendo ideologicamente omogenea alla propria intrinseca razionalità senza frontiere. È la libertà, perbacco! E chi più libero del danaro nel suo anonimato, che non lascia neppure traccia di odore? Dietro di lui si trasferiscono le economie e il lavoro, il danaro fa scomparire una società dove crede e ne crea un'altra dove vuole, torna indietro soltanto il profitto. Non è il caso di difendere un pauperismo bacchettone, più semplicemente di accorgersi di ciò che accade alle società e di come una realtà possa essere il prodotto di un'ideologia; e poiché la realtà non è eguale per tutti, un'ideologia può anche generare anticorpi.

Qualcosa scricchiola, l'abbiamo visto sopra parlando del PIL ma certamente nessuno è felice di sentirsi *l'oggetto* di un processo incontrollabile. L'Occidente ha sinora spostato l'attenzione da questo stato dell'uomo liberalizzando il desiderio individuale, un anestetico che si radica nel convenzionalismo -ne abbiamo parlato a proposito di Strauss- ma che non abolisce la realtà (oggettiva, si aggiungeva un tempo). E che agisce in disgregazione del fondamento comune. Lo stesso fondamento della ricchezza è in pericolo: se fare figli è divenuto un handicap per chi deve vivere per produrre, quale società assicurerà la produzione futura? L'economicismo ha sempre lo sguardo miope, è un'esperienza comune a ogni politica di potenza. Ma questo è il risultato di un pensiero che pensa l'individuo senza la società: il contrario di ciò che facevano le religioni. Perché *l'individuo senza la società non è che un numero*, un oggetto del quale dispone lo Stato, che di per sé è un'astrazione, ma precisamente per ciò è un meccanismo che si presta ad essere manovrato da qualcuno. Hallaq si domandava: perché si dovrebbe *morire* per lo Stato? Tanto più che lo Stato/nazione, nel mondo globalizzato, tende a non più rappresentare adeguatamente il luogo della convergenza, perché non ha più *la forza*, non come prima, almeno, a causa di una finanza cosmopolita. Senza menzionare il fatto che il nazionalismo degli Stati europei del XIX secolo aveva costituito la bandiera ideologica delle intelligenzie piccolo-borghesi; e la piccola borghesia, ora è in crisi perché impoverita dal dilagare della grande finanza apolide, che continuamente muta i modi, i luoghi e i modelli della produzione: quindi anche le strutture sociali e la proponibilità di ideologie passate.

Si formano così nuovi luoghi di convergenza, nuovi ma anche *antichi*; quelle stesse intelligenzie iniziano a trovare nuovi stimoli per un'ideologia identitaria, per quel senso di identità *del quale ogni società necessita, per essere tale*, ma che è un ostacolo per il *mondo anonimo indispensabile al "libero", cioè senza freni, sfrenato, esercizio della finanza*; e li trova nei localismi, se non anche nei tribalismi; o nella religione, come fondamento di una cultura e di costumi identitari, cioè di una società. Ideologie contrarie allo stato delle cose possono essere in gestazione; del resto, lo Stato è altra cosa dalla patria, nome che evoca i "padri" nei quali si identifica il volto di una società; e anche una terra, cioè un luogo preciso, come il tedesco *Heimat*, o entrambi, come in *Vaterland*, dando una collocazione riconoscibile all'individuo che precisamente per questo si *individua* come tale. Il carattere liquido del lavoro generato dalla vittoria della finanza necessita viceversa di un uomo/numero, di un uomo/oggetto; come si suol dire ora senza pudore, di un'anonima *risorsa*: ma la dislocazione del proprio stato genera disagio. Anche il mondo islamico, che di disagio ne vive molto -e lo dimostra con le stragi dei fondamentalisti rivolte principalmente contro tutto ciò che, della loro stessa società, non riescono più a comprendere- sta riscoprendo fattori di aggregazione antichi, vecchie identità: dall'Iran shî'ita (che avrei la tentazione di definire neo-safavide) al mondo turco neo-ottomano, a quello arabo wahhâbita. Si contesero il Medio Oriente, se lo contendono ancora, e c'è rischio che l'Occidente vi si trovi coinvolto. *Soltanto il miraggio della Ragione e la teodicea storicista o del Progresso, possono far ritenere che il passato sia "passato". Il passato, come il futuro, è sempre qui tra noi, per questo è necessario delineare l'esistenza di un passato diverso, per iniziare a dubitare del futuro ideologico della nostra Vulgata e riprenderlo nelle nostre mani, costruendo la nostra storia, testimoniando una verità che si crea, non è adeguarsi alla cosa.*

Pensare una diversa costituzione del concetto di "Occidente"; considerarlo un'ideologia, una tra le altre all'interno di una storia più problematica; intravedere l'ipotesi di un collegamento tra la sua nascita e la nascita dell'Islam individuandone il fondamento nello scontro tra Messaggio testamentario e Ragione classica; seguire il filo degli sviluppi alla luce di questa inconciliabilità sempre viva, ha avuto esattamente questo scopo.

Gian Carlo Benelli
18 Dicembre 2014

