

Adam J. Silverstein


Breve storia dell'Islam

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229
00186 Roma
telefono 06 42 81 84 17
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Carocci editore  Quality Paperbacks

Biblioteca
di Scienze sociali
economiche e giuridiche

INV. N° 65 14734



In memoria di Michael Fox (1934-2009)

Traduzione di Cecilia Palombo

Titolo originale: *Islamic History: A Very Short Introduction*

© Adam J. Silverstein 2010

Islamic History: A Very Short Introduction by Adam J. Silverstein was originally published in English in 2010. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

1ª edizione italiana, aprile 2013
© copyright 2013 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nell'aprile 2013
da EuroLit, Roma

ISBN 978-88-430-6758-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Ringraziamenti	9
Prefazione	11
Introduzione	13
1. La storia	17
600-800	17
800-1100	25
1100-1500	31
Dal 1500 a oggi	39
Conclusioni	49
2. Popoli e culture	51
Gli arabi	51
I persiani	55
I turchi	58
Conclusioni	61
3. Le istituzioni	63
La moschea	63
Il <i>jihad</i>	68
Il califfato o "imamato"	71

Ringraziamenti

4.	Le fonti	77
	Le fonti disponibili per il periodo 600-800 (e i loro limiti)	80
	<i>L'isnad</i> : la soluzione tradizionale	85
5.	Approcci in competizione	91
	Edward Said e <i>Orientalismo</i>	94
	Marshall Hodgson e <i>The Venture of Islam</i>	97
6.	Il valore religioso	103
7.	Il valore politico	113
	Israele e la Palestina	117
	La guerra tra Iran e Iraq	119
	La storia dell'Islam e il nazionalismo	120
	La storia dell'Islam e le società occidentali	122
	Conclusioni	123
	Conclusioni	125
	Bibliografia	131
	Indice analitico	135

Il libro riporta in gran parte i contenuti delle lezioni di storia dell'Islam che ho tenuto presso le università di Cambridge e Oxford. Benché insegnare in università tanto insigni sia senza dubbio un privilegio, questa esperienza può essere anche una "scuola di vita" per un giovane professore che voglia mettere alla prova nuove idee. I miei studenti, che di solito erano più brillanti e preparati di quanto non fossi io, non mi hanno mai permesso di uscire dall'aula lasciando qualcosa di poco chiaro o incompleto. Per gli stimoli che mi hanno dato nel corso degli anni sono molto grato a tutti loro, e in modo particolare a Imogen Ware, che ha preparato l'indice analitico del volume.

Desidero inoltre ringraziare i miei colleghi Anna Akasoy, Patricia Crone, David Powers e Chase Robinson, che hanno gentilmente letto le prime sresure del libro e che mi hanno salvato da numerosi errori tanto nei dati quanto nelle valutazioni.

Vorrei ringraziare Luciana O'Flaherty e Andrea Keegan per aver commissionato il libro, Emma Marchant, Kerstin Demata e Keira Dickinson per averlo monitorato durante tutto il processo di pubblicazione, ed Erica Martin per avermi aiutato con le illustrazioni.

Infine, la parte sentimentale: i miei genitori e mia moglie, Sophie, hanno letto una delle stesure del libro e mi hanno fornito molti e utili suggerimenti in proposito. Ma a loro devo anche tutto ciò che è importante nella vita, e non so come poterli ringraziare di questo. Se ai loro occhi appaio sempre perso nei pensieri, dovrebbero sapere che sto solo cercando un modo per ricambiarli. Oppure, sto pensando al lavoro.

Prefazione

Negli ultimi anni è diventato sempre più evidente agli occhi degli occidentali non musulmani che l'Islam è una realtà da cui non si può prescindere. Se questo sia un fatto positivo, è un tema che continua a occupare un posto centrale nei dibattiti pubblici e nei media. Sulla base di alcune recenti dichiarazioni, il principe Carlo sembra esserne un sostenitore; papa Benedetto XVI non altrettanto. La crescente visibilità dei musulmani nelle testate dei giornali e nelle strade delle città europee e nordamericane ha sollevato questioni rilevanti a proposito di integrazione, multiculturalismo, relazioni interreligiose, e persino su cosa significhi essere "inglese", "americano" o, nel complesso, "occidentale". I foulard e i veli hanno un posto nelle moderne società occidentali, oppure – come un ministro degli Esteri inglese e il governo francese hanno suggerito – essi ostacolano la comunicazione e minacciano i nostri "più profondi valori" e la nostra sicurezza?

A prescindere dalle opinioni personali su questi argomenti, è chiaro a molti che esiste un conflitto sempre più crescente tra l'Islam e la cultura giudaico-cristiana sulla quale si ritiene sia fondata la civiltà occidentale. Ma perché dovrebbe essere così? Dopotutto, l'Islam è una forma di monoteismo apparsa in Medio Oriente tra comunità prevalentemente ebraiche e cristiane. E quando i primi musulmani varcarono i confini dell'Arabia, alcuni cristiani a loro coevi supposero che fossero ebrei, mentre alcuni ebrei pensarono che fossero cristiani. Come possiamo allora spiegarci l'enorme abisso culturale che sembra separare le società giudaico-cristiane e occidentali da quelle islamiche?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo guardare alla storia dell'Islam. Il ruolo che la storia dell'Islam svolge nelle società islamiche moderne è estremamente importante, per quanto spesso non se ne tenga conto, dal momento che non esiste un esempio equivalente

nell'Occidente moderno. Per questo motivo, comprendere la nascita e il successivo sviluppo dell' Islam può darci la possibilità di interpretare le società islamiche moderne e di comprendere il loro rapporto — nonché la loro correlazione — con quelle occidentali.

Introduzione

Il libro analizza gli avvenimenti della storia dell' Islam, il loro studio e la loro importanza. I capitoli che seguono cercheranno di rispondere a tre domande sull' argomento: che cosa è accaduto (CAPP. 1-3)? In che modo possiamo apprenderlo (CAPP. 4-5)? Perché è importante (CAPP. 6-7)? Prima, nondimeno, dobbiamo porci una domanda ancora più grande: che cos'è la storia dell' Islam? È la storia di quei luoghi dove i musulmani sono stati al potere? Oppure è la storia dei musulmani, ovunque essi siano e siano stati? Forse è la storia che è importante per i musulmani: se dovessimo chiedere a un musulmano dell'epoca pre-moderna di definire i limiti della storia dell' Islam, probabilmente sarebbe sconcertato dall'idea stessa che essa abbia dei limiti temporali o spaziali. Secondo la tradizione islamica, Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Alessandro Magno e Gesù furono tutti musulmani; infatti, tutti sono considerati profeti (sì, anche Alessandro Magno).

Storici musulmani come al-Tabari (838-923), che avevano in mente preoccupazioni di carattere puramente religioso, hanno iniziato a studiare la storia partendo dalla creazione divina del mondo, circa 6.500 anni prima della nascita di Muhammad, stando ai loro calcoli. Un altro approccio "di parte islamica" è quello di fissare come punto di partenza l'emigrazione di Muhammad (*hijra*) da Mecca a Medina nel 622: questo momento, come vedremo, segna l'inizio del calendario islamico, per quanto sarebbe difficile sostenere che gli anni compresi tra il 610 e il 622, durante i quali Muhammad ricevette la rivelazione (e la nuova fede fece proseliti), non contarono in alcun modo. Secondo la datazione adottata da qui in avanti, la storia dell' Islam ebbe inizio nel VII secolo. Bisogna tuttavia tenere ben presente sin dall'inizio che, così come per la maggior parte dei quesiti posti nel libro, la risposta è: dipende dalla persona a cui stai rivolgendo la domanda. A partire dal VII secolo in poi, la storia che viene considerata "islamica"

è quella nella quale l'Islam fu una forza politicamente, religiosamente o culturalmente dominante.

La storia dell'Islam è un prodotto delle persone e delle loro azioni. Ma, nel mondo pre-moderno, le persone erano un prodotto del loro ambiente. Esse non potevano prescindere dallo sfondo naturale contro il quale si dispiegarono gli eventi della storia dell'Islam, né possiamo farlo noi.

La geografia

L'Islam, al giorno d'oggi, è ovunque. Fino all'inizio dell'età moderna, tuttavia, era in alcune regioni, in particolare nelle terre comprese tra l'Atlantico a ovest e l'Asia centrale a est. Quest'area è talvolta definita "Grande zona arida", dal momento che la corrente di aria fredda (siberiana), proveniente da nord e da est, e quella di aria calda (sahariana), proveniente da sud e da ovest, si sono combinate nel corso del tempo determinando un clima interno inospitale e asciutto. Gran parte della Penisola arabica, della Siria, dell'Iran e di altre regioni è desertica, e la Grande zona arida risulta nel complesso prevalentemente arida o semi-arida.

Esistono due essenziali soluzioni ai problemi presentati da un clima secco: trovare risorse idriche diverse dalla pioggia o adottare stili di vita non strettamente dipendenti dall'acqua. Entrambe queste opzioni sono state tentate nel corso della storia dell'Islam. All'insufficiente piovosità della regione si è ovviato per mezzo di diversi sistemi d'irrigazione, che includevano sia metodi naturali, come le annuali inondazioni del Nilo, sia canali e bacini artificiali, nonché gallerie idriche sotterranee (*qanat*) che sin dall'antichità indirizzano il Tigri, l'Eufrate e i fiumi dell'Iran (così come quel poco di piogge esistenti nella regione) verso territori fertili. Tali sistemi hanno comportato a loro volta una serie di problemi, essendo di difficile manutenzione ma facili da distruggere.

La seconda soluzione all'aridità della regione, dalla quale trassero vantaggio i territori privi di fiumi come l'Arabia, non è altro che l'afidabile cammello, il cui ruolo nella società araba del VI secolo, nella diffusione dell'Islam nel VII e nella formazione dei villaggi e delle città islamiche tra l'VIII e il X secolo fu considerevole. Il grande vantaggio dell'uso dei cammelli è la loro incredibile capacità di far fronte con scarse provviste a prolungati periodi di marcia; perciò sono economicamen-

te efficienti e hanno bisogno di poca cura. Lo svantaggio è il fatto che le delicate zampe dei cammelli non possono sopportare terreni freddi o accidentati. Forse Muhammad andò alla montagna, ma i suoi immediati successori non fecero niente di simile, almeno non all'inizio, e nel corso della storia dell'Islam le catene montuose si sono dimostrate - ora fortuitamente, ora per calcolo - dei paradisi sicuri per quanti cercavano di resistere alle pressioni esterne affinché si convertissero, si conformassero, o collaborassero con il potere centrale in senso più generale. Grazie alla loro relativa inaccessibilità, le montagne hanno aiutato tanto gli abitanti locali quanto i nuovi arrivati in cerca di rifugio a conservare la propria fede religiosa (i cristiani nel nord della Spagna, in Anatolia, in Armenia, in Libano e nelle regioni montuose dell'Etiopia; gli zoroastriani e altri dualisti nel nord dell'Iran) e le proprie tradizioni culturali (i persiani in Iran, i berberi in Nord Africa, i curdi nell'Iraq settentrionale), esattamente come furono sfruttate da coloro che più genericamente rifuggivano la prossimità delle autorità centrali (gli ismailiti in Siria e nel nord dell'Iraq, gli zaidi in Yemen, i talebani in Afghanistan). Non per nulla le autorità politiche marocchine chiamano le loro regioni montuose *siba*, (terre della) ribellione. Le truppe sovietiche e più tardi quelle americane in Afghanistan lo hanno appreso nel modo peggiore; i musulmani del posto lo hanno sempre saputo.

Non tutti i cammelli, tuttavia, sono frenati dalle montagne: i cammelli (a due gobbe) della Bactriana sono più resistenti dei dromedari (a una gobba) dell'Arabia. Quando, a partire dall'XI secolo, grandi masse di nomadi turchi si fecero strada verso ovest dall'Asia centrale fino al Medio Oriente, le montagne dell'Iran settentrionale e dell'Anatolia (e il clima relativamente rigido di queste regioni) non riuscirono a impedire la loro avanzata, ragion per cui ciò che un tempo era "Anatolia" oggi è "Turchia". Nondimeno, è presso gli arabi del VII secolo che l'Islamorse ed è con gli arabi - e i loro dromedari - che inizialmente si diffuse. Non desta sorpresa il fatto che la maggior parte delle zone aride e semi-aride del Vecchio Mondo sia stata rapidamente conquistata dagli arabi portatori di una nuova religione; né stupisce che i limiti della loro avanzata furono in parte determinati dalle condizioni climatiche: il clima umido dell'Europa potrebbe aver costituito una barriera all'avanzata dell'Islam, efficiente al pari degli eserciti locali.

Ma perché gli arabi non si limitarono a restare in Arabia? Dopo tutto, lo avevano fatto per un periodo di tempo piuttosto lungo, e la loro poesia di età pre-islamica dipinge una società che era a conoscenza delle

civiltà stanziati dei popoli vicini, ma che non aspirava a unirsi a loro: presso gli arabi era celebrata una marcata virilità; tuniche di seta e sigilli erano considerati, invece, cose da inetti. Nel 600 nessuno avrebbe potuto prevedere che nell'arco di un breve secolo i rozzi arabi, "mangiatori di lucertole" (come i musulmani non arabi li avrebbero chiamati secoli dopo), avrebbero governato uno sconfinato impero dai palazzi di Damasco e, più tardi, di Baghdad. E, sebbene ci siano oggi in tutto il mondo più di un miliardo di musulmani, nel 600 non ce n'era neanche uno; ciò che è avvenuto in questo arco di tempo sarà argomento del CAP. I.

I

La storia

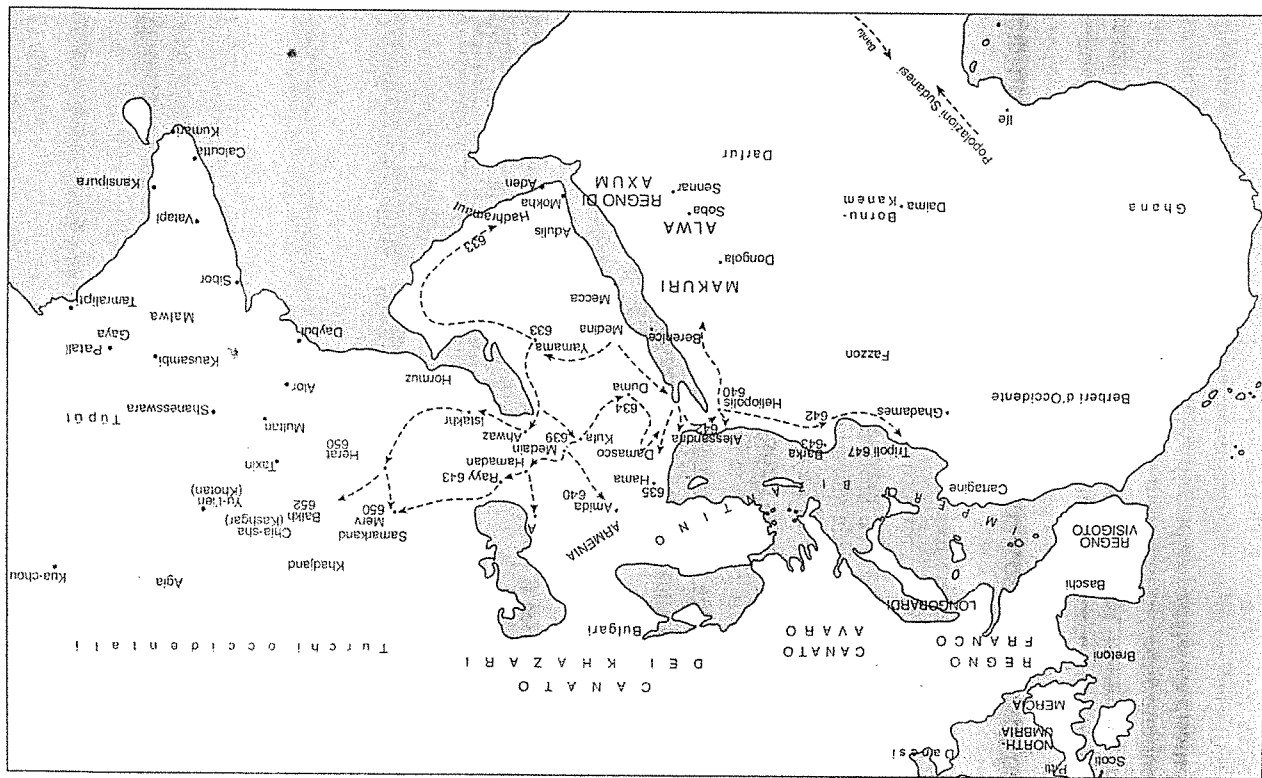
600-800

Sia secondo la tradizione islamica, sia secondo la maggior parte degli storici moderni, l'Islam ha avuto origine in Arabia. Per i musulmani questo non è avvenuto ai tempi di Muhammad bensì di Abramo, il quale - assieme al figlio Ismaele, progenitore degli arabi - edificò a Mecca la Ka'ba, verso la quale milioni di musulmani si recano in pellegrinaggio ancora oggi. Gli storici moderni sorvolano su questo punto e partono invece dalla carriera di Muhammad a Mecca; inizieremo da lì anche noi.

La Penisola arabica è una regione vasta e sufficientemente variegata, da un punto di vista etnico, topografico, culturale e, alla vigilia dell'Islam, religioso. La porzione di Arabia che ci interessa maggiormente è quella occidentale nota come Hijaz, dove sono situate Mecca e Medina. Muhammad nacque a Mecca attorno al 570 all'interno della tribù (Quraysh) che era al governo della città, benché egli appartenesse a un ramo collaterale e fosse rimasto orfano in giovane età. Nel 610, a 40 anni, iniziò a ricevere le rivelazioni che sarebbero divenute versetti del Corano, rivelazioni che egli condivise dapprima con i suoi amici e familiari e, infine, con altri abitanti di Mecca. Il suo messaggio monoteistico era incompatibile con la cultura politeista della città, così, nel 622, egli fu costretto a fuggire assieme ai suoi sostenitori. Si stabilì a Medina, un'asi popolata - tra gli altri - da un ampio numero di ebrei, dove il suo messaggio su Dio, i profeti del passato, la fine dei tempi, il digiuno, la carità e via dicendo, risultava familiare e non minaccioso. Venne dunque accolto nella città, dove ricoprì la funzione di giudice per alcune dispute che dividevano la popolazione. Questa emigrazione (*hijra*) segna il punto di partenza tanto per la carriera di Muhammad come uomo di Stato quanto per il calendario islamico.

Dalla sua base a Medina, Muhammad diede inizio alla costituzione di una nuova comunità (*umma*) composta dai Compagni emigrati con lui da Mecca e da coloro che lo sostenevano a Medina. Per i successivi dieci anni Muhammad continuò a ricevere rivelazioni, che spesso avevano un'incidenza diretta sui bisogni e sulla vita della comunità, e che riflettevano il suo potere e il suo carisma crescenti. I rapporti di Muhammad con i pagani di Mecca e gli ebrei di Medina dominano le narrazioni sulla fase medinese della sua carriera: quando le sue relazioni con gli ebrei si incrinarono, le loro tribù furono gradualmente espulse dalla città e persino, in un'occasione, giustiziate. I meccani furono definitivamente sconfitti nel 630 e, nei due anni successivi, Muhammad riuscì a unificare le tribù dell'Arabia sotto il vessillo della *umma*. I suoi successi furono generalmente accolti come un segno del favore divino e, in quanto tali, devono aver incoraggiato le tribù di tutta l'Arabia a collaborare e a convertirsi. Al di là del favore divino, Muhammad viene descritto nelle fonti antiche come un mortale che visse da ordinario e persino fallibile essere umano (nel Corano Dio lo rimprovera ripetutamente, nonostante la tradizione islamica successiva sia poi giunta a stabilire che egli era infallibile) e che nel 632 morì come un uomo.

La morte di Muhammad scatenò due diverse reazioni a catena le cui conseguenze furono di fondamentale importanza, portando da un lato all'emergere di sette islamiche e, dall'altro, alla costituzione di un impero islamico. Una prima reazione riguardò quei gruppi che ritenevano che la morte del Profeta fosse l'inizio di un'epoca; la seconda, quelli che ritenevano che ne fosse la fine. Costituì l'inizio di un'epoca per quei musulmani che si sottomisero al governo del califfo, o "successore", il quale assunse la guida della comunità poco dopo la morte di Muhammad. Il regno del primo califfo, Abu Bakr (r. 632-634), fu spesso per lo più nel fare i conti con la seconda reazione. Era la fine di un'epoca per quelle tribù la cui conversione all'Islam era stata indissolubilmente legata alla figura dello stesso Muhammad; ora che egli era morto, pensarono, il loro contratto con lui era nullo. Alcune tribù conservarono la nuova identità religiosa (che era una buona cosa) ma rifiutarono di continuare a pagare i tributi e di restare fedeli alla *umma* (che non lo era). Altre tribù tornarono invece alle loro religioni pre-islamiche (cambiare fede religiosa era un fatto comune nell'Arabia pagana). Tutti questi gruppi vennero considerati alla stregua di apostati politici e religiosi, il cui ritorno all'ovile era di fondamentale importanza. Le conseguenti "guerre dell'apostasia" (*riidda*) riuscirono non solo a realizzare questo obiettivo primario, ma



anche a determinare lo slancio e il bisogno delle conquiste oltre i confini della penisola. Molti arabi erano pastori nomadi, e come altri pastori nomadi confidavano in larga misura sulle razze a danno degli altri per la propria sussistenza. L'unificazione delle numerose tribù dell'Arabia sotto un neonato vessillo religioso instillò in loro un nuovo senso di coesione sociale e un obiettivo spirituale che seppe sfruttare il bisogno dei nomadi di razzare (bisogno che venne fatto confluire nel *jihad*, su cui torneremo nel CAP. 3), mentre privava allo stesso tempo gli arabi delle loro vittime più ovvie: dal momento che i musulmani non potevano fare razzie gli uni contro gli altri, essi si rivolsero contro i propri vicini in Siria, in Egitto, in Nord Africa, in Iraq e in Iran.

Queste razzie, tuttavia, erano diverse. Per la prima volta, anziché semplicemente saccheggiare le popolazioni stanziali del Vicino Oriente, i nomadi importarono effettivamente qualcosa di proprio: un nuovo messaggio religioso. Né i sovrani bizantini a ovest, né quelli sasanidi a est accolsero (secondo la tradizione, già ai tempi di Muhammad vennero inviate alcune lettere alle autorità imperiali per invitarle ad abbracciare l'Islam); i loro sudditi, però, furono maggiormente ricettivi, se non sempre nei confronti della religione, quantomeno nei confronti dell'egemonia dei musulmani.

Che le conquiste nel Vicino Oriente avessero suscitato sugli uomini dell'epoca un'impressione tanto forte quanto quella che suscitano su di noi è reso evidente dal fatto che sia i conquistatori sia i conquistati erano certi che dovesse essere la mano di Dio a guidare gli eventi. I musulmani interpretavano il proprio successo come una ricompensa di Dio nei loro confronti per aver seguito la sua Volontà; i cristiani erano certi che le proprie sconfitte fossero una punizione divina per i loro peccati; alcuni ebrei videro nell'Islam una parte del progetto di Dio volto a diffondere il monoteismo presso i lontani pagani dell'Hijaz, o la realizzazione di attese messianiche. Non sappiamo per certo che cosa pensarono dell'Islam gli zoroastriani in Iran, ma non devono esserne stati contenti, avendo perso il supporto e il patrocinio che l'Impero sasanide aveva offerto loro sino a quel momento.

Gli storici moderni hanno cercato altre spiegazioni al successo della conquista, soffermandosi su tre principali teorie. Innanzitutto, le potenze imperiali erano deboli, avendo combattuto l'una contro l'altra nel corso dei secoli precedenti prima di arrivare a una tregua costosa ed estenuante. In secondo luogo, una larga parte della popolazione del Vicino Oriente era ansiosa di sostituire i propri sovrani con monarchi

più benevoli, avendo accumulato lagnanze di vario genere dopo secoli di impopolari politiche in campo religioso ed economico. In questo contesto, il fatto che le prime terre conquistate fossero abitate da monoteisti semitici (cristiani ed ebrei parlanti l'aramaico nella Siria e nella Palestina bizantine e nell'Iran sasanide), deve essere stato a sua volta significativo. Infine, gli arabi avevano un vantaggio militare sugli eserciti bizantino e sasanide, e riuscirono a sfruttare a proprio favore il fervore religioso, l'elemento sorpresa, la familiarità con le tattiche bizantine e sasanidi (alcuni arabi avevano in precedenza servito i due imperi nel settore militare) e la capacità di ritirarsi nel deserto o sulle montagne. Il che ci riporta ai cammelli.

In qualunque modo giustifichiamo il loro successo, gli arabi arrivarono in Vicino Oriente e in Nord Africa tra la metà e la fine del VII secolo, e vi rimasero, edificando piazzeforti in Nord Africa, in Egitto, in Iraq e nell'Iran orientale; solo in Siria i conquistatori si stabilirono nelle città preesistenti (unendosi ad altri arabi che vi si erano stabiliti in età pre-islamica). Entro la fine dell'VIII secolo le piazzeforti erano diventate città pienamente sviluppate e gli arabi si erano avventurati nei villaggi e nelle città del Vicino Oriente, lasciando un segno durevole nel paesaggio: la diffusione dell'allevamento dei cammelli nei territori conquistati accelerò quel processo per cui le inefficienti vetture a ruote, che necessitavano di una manutenzione impegnativa e che richiedevano strade lastricate, furono sostituite dai più semplici ed economici cammelli arabi. Nelle province conquistate all'Impero bizantino le ampie e rettilinee strade romane lasciarono il posto ai vicoli ventosi e stretti ancora oggi visibili nei vecchi quartieri delle città del Vicino Oriente, il cui assetto venne influenzato sia dall'assenza di spazi riconoscibilmente pubblici nelle città dell'Islam delle origini, sia dalla diffusione di questa eccezionale "tecnologia" araba. Le stesse piazzeforti divennero importanti centri economici, attirando gli abitanti non musulmani dagli insediamenti circostanti e ridisegnando la mappa del Vicino Oriente.

Fu la diffusione dell'arabo e dell'Islam, tuttavia, a rappresentare la più significativa conseguenza delle prime conquiste. Mentre le vittorie cruciali sugli imperi ebbero luogo durante il regno del secondo califfo, 'Umar (r. 634-644), fu sotto i califfi umayyadi (661-750) che la cultura araba e il dominio islamico si diffusero — secondo gradi diversi — dalla Penisola iberica fino al Punjab, fissando grossomodo le frontiere del mondo islamico per i secoli a venire.

Per alcuni musulmani del tardo VII secolo, e per quasi tutti i mu-

sulmani da allora in poi, gli Umayyadi non avrebbero dovuto affatto essere califfi. I loro quattro predecessori — Abu Bakr, 'Umar, 'Uthman (r. 644-656) e 'Ali (r. 656-661) — erano tutti imparentati con Muhammad tramite legami matrimoniali o di sangue (o in entrambi i modi, nel caso di 'Ali), e il regno di questi quattro califfi, noti (ai sunniti dei secoli successivi) come "califfi ben guidati" (*rashidun*), è ricordato per essere stato una sorta di età dell'oro durante la quale la *umma* veniva governata secondo principi "islamici" (gli "sciiti" sono coloro che credono che 'Ali sarebbe dovuto succedere a Muhammad immediatamente). Gli Umayyadi, al contrario, non erano direttamente imparentati con il Profeta e, oltretutto, si dice che gli si opposero apertamente, convertendosi solo per necessità in un momento relativamente tardo della carriera di Muhammad. Nonostante lo stesso 'Uthman appartenesse alla famiglia umayyade, si era convertito molto presto, era genero di Muhammad, e gli viene inoltre attribuito — fra altre buone azioni — il merito (ma anche, secondo alcuni a quel tempo, il demerito) di aver ordinato la stesura di una versione autoritativa del Corano. Le cose iniziarono a precipitare quando 'Uthman venne assassinato ed emersero due pretendenti alla carica califfale: 'Ali, i cui sostenitori si erano battuti per la sua candidatura sin dal 632, e Mu'awiya, un umayyade consanguineo di 'Uthman che reclamava il diritto di vendicarne la morte. 'Ali divenne califfo nel 656, ma dovette lottare per esercitare un potere che fosse largamente riconosciuto; nel 657 aveva già aperto alle trattative con Mu'awiya. Per molti dei sostenitori di 'Ali, questo non sarebbe mai dovuto accadere ("Il giudizio appartiene unicamente a Dio" era il loro motto), così essi si distaccarono dal suo fronte, ragion per cui sono noti come "secessionisti" o "kharjiti". La posizione che essi mantennero fieramente riguardo al diritto a governare li spinse a considerare i dissidenti, così come gli infedeli, meritevoli di morte. La loro vittima più eminente fu proprio 'Ali, nel 661, benché i gruppi kharjiti continuarono a opporsi ai califfi per tutto il secolo successivo e oltre.

Con la morte di 'Ali, ebbe fine l'epoca dei califfi ben guidati. Il sanguinoso conflitto che condusse all'ascesa di Mu'awiya al potere divenne noto come la prima guerra civile, o *fitna* ("lotta"), della storia dell'Islam, segnando la fine di un periodo di percepita unità all'interno della *umma*. Gli Umayyadi erano dunque partiti con il piede sbagliato e, stando a fonti scritte da autori che erano loro ostili, le cose continuarono a peggiorare. Mu'awiya trasferì la capitale a Damasco e designò come proprio successore il figlio Yazid (r. 680-683), stabilendo così un prin-

cipio di successione ereditaria a causa del quale gli Umayyadi vennero fortemente avversati (da coloro che, occorre dirlo, crearono poi delle proprie dinastie). Yazid andò incontro a problemi molto presto, quando uccise il figlio di 'Ali, Hussein, a Karbala (Iraq) nel 680, un episodio che ha sancito la sua infamia nella memoria degli sciiti; la sua autorità fu inoltre messa alla prova da un altro califfo con base in Hijaz. Né Yazid né suo fratello Mu'awiya II (r. 683) governarono a lungo. Una seconda *fitna* in questo periodo (680-692) provocò grandi sconvolgimenti, e fu solo con il regno di 'Abd al-Malik (r. 692-705) che la sovranità degli Umayyadi poté essere restaurata. Il 692 rimase noto come un "anno di unità"; furono prese alcune misure amministrative allo scopo di rafforzare il controllo del califfo sui suoi sudditi, così da prevenire future sfide alla sua autorità.

Ad 'Abd al-Malik e ai suoi successori, per quanto vengano generalmente diffamati dalle nostre fonti come sovrani empì (piuttosto che pii califfi), si riconosce a malincuore il merito di aver dato dei contributi di lungo effetto alla civiltà islamica. Furono loro a imporre l'arabo come lingua amministrativa ufficiale dei territori islamici e a estendere i confini verso ovest, sino alla Spagna e al Marocco, e verso est, sino al Pakistan e all'Asia centrale. Il controllo del califfo sulle sue province fu rafforzato, mentre le tradizionali politiche tribali di decentralizzazione lasciavano spazio più funzionali organizzazioni imperiali, e venne sviluppata e imposta alle istituzioni califfali un'identità consapevolmente araba e islamica. Furono coniate monete "islamiche", l'arabo sostituì il greco, il persiano e il copto negli uffici amministrativi (aprendo la strada alla partecipazione dei musulmani nell'amministrazione) e — cosa più sorprendente — venne edificata la Cupola della Roccia sul Monte del Tempio a Gerusalemme, monumento che contrastava (o, secondo una parte degli studiosi, incontrava) le attese messianiche dell'Ebraismo e che recava un'iscrizione di sfida alle dottrine fondamentali del Cristianesimo. Il messaggio era chiaramente comprensibile a tutti: l'Islam era arrivato.

Ma che cosa significava Islam a quell'epoca? Il più grande problema degli Umayyadi consisteva nel fatto che la loro risposta a questa domanda differiva radicalmente da quella degli (auto-designatisi) esperti di scienza religiosa, gli *'ulama'* (sing. *'alim*), come sarebbero poi divenuti noti, i quali a quel tempo disponevano del supporto popolare e che successivamente avrebbero scritto i libri di storia. Per gli Umayyadi, la morte di Muhammad era stata davvero la fine di un'epoca: dal mo-

mento che Muhammad era il "sigillo" dei profeti, la volontà di Dio non sarebbe stata mai più comunicata per il tramite di uomini portatori di Scritture. Al contrario, sarebbero stati i califfi a servire da rappresentanti di Dio in Terra. Quella era l'epoca dei califfi ed erano loro a detenere l'autorità religiosa. Per gli esperti di religione si trattava di un'assurdità. Dio aveva dato alla *umma* tutto ciò che era necessario sapere: qualcosa di qualcosa non si trovasse all'interno del Corano, la si poteva ricavare dalle affermazioni e dalle azioni di Muhammad. Poiché nessuno conosceva queste cose meglio degli stessi *ʿulamaʿ*, l'autorità religiosa avrebbe dovuto appartenere a loro.

Purtroppo per gli Umayyadi, non solo una porzione decisiva dei loro sudditi musulmani concordava con gli studiosi di religione, ma molti altri musulmani avevano delle proprie obiezioni teologiche alla loro pretesa al califfato. Oltretutto, per gran parte del periodo umayyade (con una o due eccezioni) la conversione all'Islam dei popoli conquistati fu scoraggiata dai califfi, il che significava due cose: da un lato, sempre più persone mal sopportavano il governo gli Umayyadi (i non musulmani pagavano infatti più tasse) e, dall'altro, la maggioranza dei sudditi dei califfi si componeva di non musulmani. Gli arabi musulmani, i non arabi musulmani, gli arabi non musulmani, e chi non era né arabo né musulmano, tutti avevano motivo di opporsi ai califfi di Damasco. Nel 750 questi vennero dunque detronizzati da quella che fu fondamentalmente una rivolta sciita partita da oriente, rivolta che portò sul trono la dinastia abbaside.

Gli Abbasidi (750-1258) si dichiaravano discendenti di uno degli zii di Muhammad e promettevano — a parole e per mezzo di azioni mirate — di porre radicalmente fine alle ingiustizie degli Umayyadi. Essi trasferirono il centro del potere dalla Siria verso est, fondando una nuova capitale a Baghdad nel 762, e adottarono titoli messianici con lo scopo di indicare che le cose non sarebbero più andate come al solito. Ma, ovviamente, andarono come al solito per molti versi: come gli Umayyadi prima di loro, anche gli Abbasidi versarono il sangue di leader carismatici musulmani (gli stessi artefici della loro rivoluzione vennero brutalmente assassinati), fondarono una dinastia e — per quanto ne possiamo sapere — reclamarono per sé l'autorità religiosa. Anche essi intensificarono la transizione da uno Stato a maglie larghe, basato sulle tribù, a un sofisticato impero. Abd al-Malik aveva avviato questo processo già un secolo prima, ma lo aveva fatto a Damasco, una città che, nonostante la sua eccezionale antichità, non era mai stata sede di un impero. A Baghdad,

gli Abbasidi si trovavano lungo la strada che partiva dall'antica capitale sasanide di Ctesifonte; e sebbene superficialmente la triade "vino-donne-poesia" dell'Arabia pre-islamica possa apparire non molto diversa da quella "vino-donne-poesia" della corte abbaside, entro il regno di Harun al-Rashid (r. 786-809) il Vicino Oriente era stato ormai avviato, per molti versi, lungo un cammino che l'avrebbe visto trasformarsi fino a rendersi irricognoscibile.

800-1100

Che l'Islam esista è un fatto dovuto agli avvenimenti intercorsi nel periodo 600-800. Che esso abbia l'aspetto che ha oggi si deve in buona parte agli accadimenti del periodo 800-1100. Esattamente come i cammelli, che costituirono un elemento importante del primo periodo, le carovane sono state rappresentative del secondo. Una carovana è composta da numerosi cammelli (o altre bestie da soma) guidati insieme da un gruppo di viaggiatori, il che riflette una delle maggiori differenze tra gli Umayyadi e i primi Abbasidi: i primi crearono un impero "arabo" piuttosto esclusivo, mentre i secondi furono consapevolmente cosmopoliti e inclusivi, conferirono potere ai non arabi (soprattutto a coloro che erano di cultura persiana, e "caravan" è, significativamente, un termine persiano) e li assorbito all'interno dell'Islam.

Le carovane costituiscono un elemento centrale di questo periodo anche perché esse percorrevano le strade che collegavano tra loro le province abbasidi, estese irregolarmente sul territorio, trasportando pellegrini, messaggeri, mercanti, studiosi e soldati attraverso una rete stradale che incoraggiava un livello di internazionalismo, multiculturalismo e interconnessione che la maggior parte degli occidentali assocerebbe alla modernità.

Alla base di questo successo ci sono fondamenti incredibilmente simili a quelle che vengono attribuite alla nascita dell'Occidente moderno. Anziché una rivoluzione della stampa, però, l'Islam sperimentò in questo periodo una rivoluzione della carta, grazie alla quale più costosi ed elitari sistemi di scrittura (su papiro e pergamena, ad esempio) vennero sostituiti da un materiale più economico. Si ritiene che il livello di alfabetizzazione sia quindi cresciuto drasticamente, creando un nuovo pubblico di lettori capaci di avvicinarsi a (e, in un circolo virtuoso, di produrre) nuovi generi letterari. Tutto, dalla poesia pre-islamica alle

opere di teologia, filosofia, medicina, scienze, *belles-lettres* e storia, venne registrato in forma scritta. Ne derivò una commisurata rigogliosità della cultura e della civiltà islamiche, che entro il IX secolo avrebbe dato origine in seno al mondo islamico a una variegata élite civile.

Anche i viaggi e il commercio prosperarono in questo periodo, nutrendosi di questa fioritura culturale e alimentandola a loro volta. Tutto ciò non solo significò che sulla base delle nuove conoscenze di terre lontane poterono essere pubblicati diari di viaggio (sia immaginari sia reali), mappe e testi geografici — benché ciò sia certamente avvenuto —, ma anche che i mercanti del Vicino Oriente estesero le loro competenze e i loro orizzonti ben oltre i confini dell'Impero abbaside. Un autore del IX secolo ci racconta come i poliglotti ebrei iracheni si muovessero al di qua e al di là dell'Eurasia, viaggiando tra la Francia e la Cina (coprendo lungo il percorso i territori islamici, la Russia meridionale e l'India), e la scoperta di centinaia di monete abbasidi in Scandinavia ci testimonia la portata di una tale attività commerciale. Anche la diffusione dell'industria cartiera dalla Cina al Vicino Oriente è istruttiva in questo contesto: le nostre fonti ci raccontano che i musulmani sconfissero un'armata cinese nel 751, facendo prigionieri in quell'occasione alcuni artigiani cartai dai quali appresero le tecniche di fabbricazione della carta. Ciò che è interessante è che anche circostanze tanto ostili, come una sanguinosa battaglia in Asia centrale, non ostacolarono quasi per nulla lo scambio interculturele e la diffusione di merci, persone e idee. In quel periodo i musulmani avevano fronti aperti in Spagna, in Europa meridionale, in Asia centrale, in India e in Africa, il che offriva sia ai sovrani sia ai singoli individui l'opportunità di ricavare prestigio dalla dichiarazione di un *jihād*. Il racconto sui fabbricanti di carta cinesi (e si tratta quasi certamente solo di un racconto) ci ricorda che incontri simili erano considerati dagli autori della storia eventi capaci tanto di offrire nuove occasioni all'interazione culturale quanto di soffocarla.

Questa "età dell'oro" della civiltà islamica (come qualcuno l'ha definita) fu resa possibile da un delicato bilanciamento di circostanze favorevoli, e in particolare da un costante flusso di introiti nelle casse del Tesoro califale, supportato dal lavoro di contabili efficienti e dall'esistenza di una relativa stabilità all'interno dei territori abbasidi. Tale equilibrio fu turbato a partire dalla seconda metà del IX secolo in avanti; da allora le condizioni per l'espansione globale degli Abbasidi non si sarebbero più ricreate. La ricchezza portata dal commercio e dalle tassazioni iniziò a diminuire per svariate ragioni. La regione del Sawad, nell'Iraq meri-

dionale, nella quale si concentrò buona parte della produzione agricola degli Abbasidi e che fino ad allora era stata prudentemente tenuta sotto controllo, venne gettata nel caos da una rivolta di ispirazione *kharijita* degli schiavi africani impiegati a Basra (i cosiddetti *zawj*, 869-883). Inoltre, i governatori delle regioni periferiche iniziarono a investire localmente gli introiti delle tassazioni anziché inviare il denaro alla capitale, conquistando un'indipendenza economica cui spesso seguiva un'indipendenza politica. Oltretutto, è questo il periodo in cui la massiccia conversione all'Islam da parte dei non arabi diede origine alla conseguenza felice della diffusione dell'Islam, ma anche a quella, infelice, della diminuzione delle entrate derivanti dalle tassazioni pro-capite. A peggiorare le cose, ciò che rimaneva nelle casse imperiali veniva rapidamente sperperato da una corte scialacquatrice che si espandeva ben al di là delle proprie possibilità e dei propri bisogni, creando nuove élite dominanti spesso molto più costose che funzionali. È in questo periodo che gli Abbasidi finirono per perdere la loro autorità politica, militare e religiosa. Ed ecco come ciò avvenne.

Da un punto di vista politico, gli Abbasidi stentavano a tenere uniti i loro vasti domini; con un impero che si estendeva per circa 6.500 chilometri da est a ovest, e senza i vantaggi dei moderni sistemi di comunicazione, non era difficile che alcuni sudditi aspirassero a un certo grado di indipendenza. Rapidi corrieri, piccioni viaggiatori, fari e altri mezzi di comunicazione poterono in qualche misura coprire l'enorme estensione dell'impero, ma la frammentazione politica era probabilmente solo questione di tempo. In effetti, nel caso dell'Andalusia, non fu neanche questo: già durante il colpo di mano abbaside, un principe *umayyade* fuggì nella Penisola iberica e vi stabilì uno Stato indipendente, che — sotto 'Abd al-Rahman III (r. 912-961) e i suoi successori — sarebbe poi divenuto un "califfato", nonché un magnifico centro di raffinata cultura. Quando gli Abbasidi trasferirono il potere e l'attenzione a est, le province occidentali del califfato si affrancarono l'una dopo l'altra: il Marocco sotto gli Idrisidi (789-926), il resto del Nord Africa sotto gli Aghlabidi (800-909), l'Egitto sotto i Tulunidi (868-905) e gli Ikhshididi (935-969), seguiti dai califfi fatimidi in Nord Africa, Egitto e Siria (909-1171). Anche le province orientali ricercarono una certa indipendenza, con i Tahiriidi al potere in Khurasan (821-873), seguiti dai Samanidi (874-1005) e dai Ghaznavidi (977-1186), i quali avevano base nell'Afghanistan orientale. Con una o due eccezioni (come i Saffaridi nell'Iran orientale, 861-900), queste dinastie orientali resero a cooperare con le autorità abbasidi e a

riconoscerle formalmente; le dinastie occidentali, come gli Idrisidi, gli Umayyadi di Andalusia e i Fatimidi, non lo fecero. In pratica, tuttavia, per ragioni puramente geografiche, gli Abbasidi ebbero spesso un' influenza maggiore — sia in senso positivo che negativo — con i territori steali di Egitto e Siria e con quelli nominalmente leali dell' Iran orientale e dell' Asia centrale.

Da un punto di vista militare, all' inizio del IX secolo gli Abbasidi iniziarono a rimpiazzare l' esercito che li aveva portati al potere con schiavi-soldato turchi (*mamluk* o *ghulam*) comprati o fatti prigionieri in Asia centrale. Per il califfo al-Mu'tasim, che fu il primo a importarli in gran numero, i turchi erano attraenti per tre ragioni. Anzitutto, essendo stranieri, non erano interessati alle alleanze locali o alle pressioni di parte popolare; la loro fedeltà era dovuta direttamente al califfo. Secondo, erano eccellenti arcieri a cavallo che godevano di un vantaggio militare sulle truppe del Khurasan che andavano a sostituire. E terzo, la loro condizione di schiavi turchi — per quanto si trattasse di convertiti all' Islam e spesso di liberti — significava che non avrebbero mai potuto avanzare pretese alla carica califfale. In teoria, gli schiavi-soldato erano un' idea grandiosa; in pratica, molto presto essi sfuggirono di mano ai califfi. All' inizio, venne fondata una nuova capitale a Samarra (838-883) per ospitarli e per tenerli lontani dalla popolazione di Baghdad, con la quale erano entrati in conflitto. Alla fine, essi riuscirono a sottrarre il potere effettivo ai musulmani nati liberi in tutto il mondo islamico, agendo da autorità politicamente influenti dalla metà del IX secolo in poi (quando assassinarono il califfo al-Mutawakkil e i suoi tre successori). Inoltre, essi prosciugarono il Tesoro dei suoi fondi, minando ulteriormente il potere del califfo e causando un' incontenibile emorragia delle sue risorse e della sua autorità.

Da un punto di vista religioso, così come con i *ghulam*, gli Abbasidi furono vittime di una loro stessa iniziativa. In questo caso, a indebolirli fu la loro insistenza sulla centralità di Muhammad nell' Islam in generale e nell' ufficio califfale in particolare. Gli Abbasidi avevano giustificato il loro rovesciamento degli Umayyadi sottolineando la disianza di questi ultimi dal Profeta ed esaltando allo stesso tempo il proprio debole legame con lui: ma avere come antenato uno degli zii di Muhammad non è esattamente la stessa cosa che essere un discendente diretto del Profeta, come facevano notare insoddisfatti gli sciiti. Tuttavia, gli Abbasidi erano coloro che erano riusciti a prendere il comando, e questo aveva un qualche valore di per sé. Il problema nel far derivare legittimità e prestigio

direttamente da Muhammad consisteva nel fatto che, così facendo, i califfi abbasidi stavano innalzando il Profeta a una condizione più elevata di quella di cui aveva goduto in precedenza, lasciando poco spazio per le rivendicazioni degli Abbasidi sull' autorità religiosa. Muhammad diede agli Abbasidi il diritto a governare, ma diede anche agli *'ulama'* il diritto di definire l' ortodossia, dal momento che di costoro, piuttosto che dei califfi, si credeva che avessero conservato una testimonianza accurata del comportamento esemplare del Profeta (*summa*). I califfi finirono per accettare lo status degli *'ulama'*, ma non senza lottare: al-Ma'mun (r. 813-833) tentò di affermare l' autorità religiosa della propria carica sottoponendo gli *'ulama'* a una "inquisizione" (*mihna*), durante la quale la posizione del califfo su una certa questione di teologia venne imposta a tutti gli studiosi per mezzo di periodiche indagini sull' opinione dei singoli *'ulama'*. Tale *mihna* rimase parte della politica califfale finché al-Mutawakkil non vi rinunciò nell' 848, quando era ormai chiaro che i califfi avevano perduto sia la battaglia sia la guerra; sorprendentemente, di lì a poco essi presero a supportare gli *'ulama'*, solitamente grazie a un generoso patronaggio.

Alla metà del X secolo, i califfi abbasidi avevano ormai solo un vestigio di potere nello stesso Iraq. Persino lì, essi vennero umiliati dall' arrivo nella capitale degli sciiti Buyidi, burberi invasori provenienti dall' Iran settentrionale, i quali rivitalizzarono alcune tradizioni sasanidi ma mantennero gli Abbasidi sul trono califfale. Da questo momento in poi, con poche eccezioni, i califfi abbasidi furono nel migliore dei casi dei capi spirituali per il mondo islamico. I Buyidi governarono l' Iran e l' Iraq occidentale per oltre un secolo (945-1055), e furono soppiantati dai sunniti Selgiuchidi (ca. 1037-1157), la prima delle numerose ondate di turchi che entrarono nel mondo islamico volontariamente.

Nonostante tutto ciò suoni come piuttosto negativo — e per i califfi abbasidi e l' Iraq nel complesso lo fu indubbiamente —, alla fine di questo periodo l' Islam, inteso sia in quanto religione sia in quanto civiltà, era in ottima forma. Con la frammentazione politica del califfato, e l' esistenza di due altri califfati con base a Cordova e al Cairo, i simboli del potere abbaside, e della civiltà islamica in generale, vennero esportati nelle varie corti che erano sorte in tutto il mondo islamico, con ramificazioni culturali e religiose veramente significative. L' esistenza di centri di cultura a livello regionale, molti dei quali consapevolmente modellati sulla corte abbaside, fece sì che nuove energie politiche potessero concentrarsi in regioni che nei secoli precedenti erano sta-

te troppo distanti per attirare l'attenzione del califfo. La diffusione dell'Islam oltre i suoi confini tradizionali nella Grande zona arida fu resa possibile dall'azione dei sovrani regionali; i Fatimidi e i berberi del Nord Africa avanzarono nell'Africa sub-sahariana, esattamente come i Ghaznavidi fecero in India, grazie al sultano Mahmud (r. 997-1030), che lanciò non meno di diciassette incursioni nel subcontinente. In Africa, in India e nel Sud-Est asiatico si aprì così la strada per la conversione su larga scala delle popolazioni, che avrebbe avuto luogo nei secoli successivi.

Di cruciale importanza è anche il periodo in cui sia i sunniti sia gli sciiti si modellarono a vicenda nelle forme reciprocamente riconoscibili in cui essi esistono ancora oggi. La rivalità tra gli sciiti Buyidi e Fatimidi da una parte e i sunniti Selgiuchidi e Ghaznavidi dall'altra diede a questo fenomeno un taglio ideologico e settario. Entrambe le parti sostennero gli *'ulama'*, costruirono biblioteche e — a partire dall'XI secolo — scuole di legge (*madrasa*), e inviarono insegnanti e missionari in tutte le terre islamiche e oltre. Al suo apice, il califfo fatimida dominava sull'Egitto, sul Nord Africa, sulla Sicilia, sulla Siria, sullo Yemen, sull'Hijaz e su una parte dell'Africa orientale, e l'influenza fatimida si estendeva sino alle comunità dell'India. Lo sciismo divulgato dai Fatimidi era diverso da quello abbracciato dai Buyidi (o, se è per questo, da quello della maggioranza degli sciiti nel mondo moderno). Tutti gli sciiti individuano la guida della *umma* (l'"imamato") in una linea che parte da 'Ali e prosegue attraverso due dei suoi figli e i loro discendenti. Dopo la morte nel 765 del sesto imam, Ja'far, il movimento si divise in due gruppi: alcuni seguirono suo figlio Isma'il (da cui il termine "ismailiti"), mentre altri seguirono un altro figlio, Musa. Quest'ultimo gruppo continuò a seguire la linea degli imam fino a quando, nell'874, il dodicesimo imam (da cui il termine "duodecimani") scomparve o, come sostengono i suoi detrattori, morì. Sotto l'egida dei Fatimidi, lo sciismo ismailita (e sotto quella dei Buyidi, lo sciismo duodecimano) venne compiutamente sistematizzato, e i Fatimidi poterono sfidare i loro rivali sunniti in oriente su ogni fronte. La risposta sunnita alla sfida sciita fu imponente: nel periodo 800-1100 vennero assemblate le sei più prestigiose collezioni di *hadith*, o tradizioni su Muhammad; gli orientamenti filosofici, teologici e mistici interni all'Islam vennero allineati al sunnismo "ortodosso"; ed emersero le quattro scuole del pensiero giuridico islamico (*madhab*). Si ritiene che alla fine dell'XI secolo il sunnismo si fosse definitivamente cristallizzato; gli studiosi sostengono infatti che

da quel momento in poi la "porta dell'interpretazione del diritto islamico" (*ijtihad*) sia stata serrata.

Negli anni novanta dell'XI secolo si chiuse anche la porta da cui erano passati il potere e l'influenza dei Selgiuchidi e dei Fatimidi: con la morte del califfo fatimida nel 1094, il movimento fatimida si scisse in due gruppi, uno dei quali sarebbe diventato noto in Europa come quello degli Assassini. Gli Assassini presero a sconfiggere i propri nemici non sbaragliando i loro eserciti, bensì eliminando i loro leader (il nome del movimento deriva dal sospetto che essi facessero uso di *hashish* per tenere sotto controllo i nervi dei propri agenti prima che questi si gettassero incontro a una morte quasi certa). Una delle loro prime vittime di alto livello fu il visir selgiuchide Nizam al-Mulk, che sostituiva il perno attorno al quale girava il potere dei Selgiuchidi. Da quel momento in poi, i Fatimidi e i Selgiuchidi dell'Iran e dell'Iraq declinarono di pari passo. A questo punto, tuttavia, sunnismo e sciismo erano ormai avviati sulle rispettive strade e dipendevano meno che in passato dal patrocinio statale. Oltretutto, alla fine di questo periodo, i musulmani avevano ormai superato in numero i non musulmani nei territori islamici: l'Islam aveva dunque raggiunto la sua maggiore età, in entrambi i sensi.

1100-1500

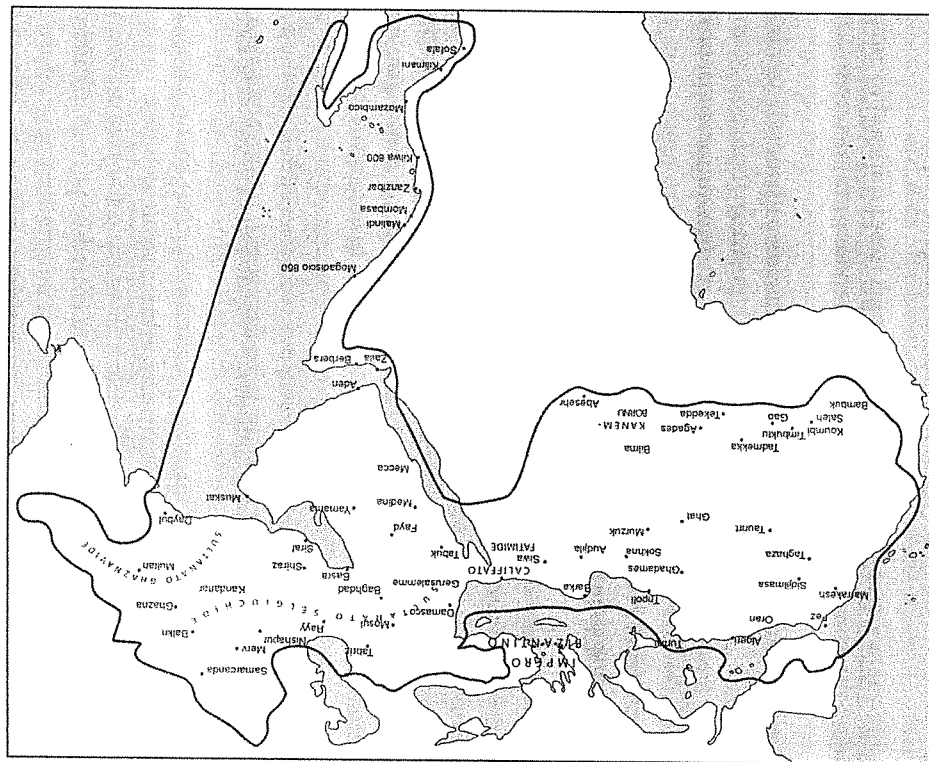
Spesso ci si riferisce ai primi due periodi della storia dell'Islam definendoli rispettivamente "formativo" e "classico"; e per la maggioranza dei musulmani (i quali, occorre notarlo, tendono a non servirsi dei suddetti termini o divisioni cronologiche) questi sono i secoli che contano di più. Tuttavia, gran parte degli attuali musulmani sarebbe quasi certamente ancora nel novero degli infedeli se non fosse per gli avvenimenti intercorsi nel periodo 1100-1500. E per quanto i moderni islamisti (per i quali l'Islam è un sistema politico tanto quanto religioso) puntino i loro riflettori sull'epoca del Profeta e dei califfi Rashidun, è in risposta agli eventi di questo periodo che sono sorti i movimenti islamisti. Da una prospettiva europea, senza questo periodo la Turchia non avrebbe alcun titolo per essere inclusa nell'Unione europea (né alcuna possibilità di chiamarsi "Turchia") e la Russia non avrebbe mai avuto "problemi" con i musulmani a sud del proprio territorio. Ecco che cosa accadde.

Dopo aver dominato i propri vicini per secoli e avergli detratto il corso

della loro stessa storia, a partire dal tardo XI secolo in avanti i musulmani si trovarono spesso a dover rispondere alle azioni di altri popoli - musulmani e non - che vivevano oltre i confini del potere politico islamico. Questi stranieri giunsero nel mondo islamico sotto tre forme: come turchi musulmani, come invasori non musulmani (cristiani a occidente, mongoli a oriente) e, infine, come invasori musulmani (Timur).

Nella seconda metà dell'XI secolo, ondate di tribù turche continuarono a migrare verso ovest, seguendo i pascoli da cui dipendevano attraverso l'Iran settentrionale fino in Azerbaijan e in Anatolia. Da lì, esse condussero incursioni (*ghazwa*, spesso di ispirazione religiosa) nei territori bizantini, suscitando una risposta militare. I turchi sbaragliarono le forze bizantine a Manzikert nel 1071 e, nell'arco di due decenni, gran parte della Siria, della Palestina e dell'Anatolia era nelle loro mani. Nel XIII secolo l'Anatolia aveva ormai una considerevole fetta di popolazione musulmana e l'arrivo di successive ondate di turchi contribuì progressivamente alla de-ellenizzazione della regione. Il potere turco in Anatolia fu tipicamente decentralizzato, controllato com'era da dinastie in competizione fra loro, associate solo blandamente ai Grandi Selgiuchidi dell'Iran. Le loro incursioni continue in territorio bizantino spinsero l'imperatore a chiedere il soccorso dei cristiani occidentali, il che ci porta alla seconda forma di intervento straniero all'interno delle terre islamiche.

Le crociate non furono meramente una risposta alla richiesta di aiuto dei bizantini contro i turchi; dal momento che coprono tre continenti e cinque secoli, esse comportarono molto di più, per molti più popoli. Persino la prima crociata, indetta nel 1095, ebbe meno a che fare con gli antagonismi turco-bizantini che con il più vasto contesto delle offensive cristiane contro l'Islam e, naturalmente, con la riconquista di Gerusalemme e della Terrasanta alla cristianità. Gli storici musulmani dell'epoca, nella misura in cui furono interessati alle crociate (e molti di loro non lo furono affatto), le interpretarono all'interno del contesto delle acquisizioni cristiane a danno dei musulmani nella Penisola iberica, in Italia e altrove. La Sicilia, che era stata governata come uno Stato islamico a partire dalla metà del X secolo, fu riconquistata da una forza combinata di Normanni provenienti dall'Italia e di soldati italiani tra il 1061 e il 1091, benché gli ultimi musulmani sarebbero stati espulsi solo negli anni quaranta del XIII secolo. L'Andalusia fu riconquistata in modo più graduale: dal momento che i cristiani locali, nel nord e nell'ovest della regione, avevano resistito strenuamente al dominio islamico sin dall'VIII secolo, la *Reconquista* si svolse in totale nell'arco di circa 800 anni, ve-



Il mondo islamico nel XII secolo

nendo completata solo quando Granada cadde nelle mani di Ferdinando II d'Aragona e Isabella di Castiglia nel 1492. Solo dal tardo XI secolo, tuttavia, i cristiani furono in grado di compiere dei reali progressi nella regione, con Toledo riconvertita al loro dominio nel 1085.

La *Reconquista* prese ritmo e slancio nell'XI secolo stagliandosi contro lo sfondo della disorganizzazione politica dei musulmani. Già nel 1013 alcuni berberi saccheggiarono Cordova e, nel 1031, si assistette alla fine del califfato umayyad, le cui terre vennero frammentate in più piccole città-Stato regionali che combatterono incessantemente tra loro. Incapaci di resistere all'avanzata delle forze armate cristiane, i sovrani musulmani chiamarono in soccorso gli Almoravidi, che governavano in Nord Africa. Gli Almoravidi erano berberi "puritani", il cui scopo originario era quello di diffondere la propria visione di un'ortodossia islamica rigorosa contro ciò che essi consideravano le forme superficiali e corrotte dell'Islam praticato a quel tempo. Essi governarono l'Andalusia dal 1086 al 1147, quando furono sostituiti da un'altra dinastia berbera, quella degli Almohadi. Gli Almohadi a loro volta si ritirarono in Nord Africa a metà del XIII secolo, quando gran parte dell'Andalusia venne persa a vantaggio dei cristiani (Cordova nel 1236, Siviglia nel 1248). Le intransigenti dottrine religiose della dinastia resero gli Almohadi invidiosi ai musulmani locali (che, in questo caso, non li avevano invitati) sia alle forze della *Reconquista*. Chi ne fu più negativamente colpito furono i cristiani e gli ebrei indigeni, che avevano prosperato sotto il dominio umayyade: con l'avvento delle dinastie berbere militanti, essi vennero spesso costretti a scegliere tra la conversione, l'emigrazione o la morte. Alcuni di loro fuggirono nelle regioni cristiane della Spagna e del Portogallo o verso altre terre del Mediterraneo.

Pur avendo in qualche misura innescato le crociate, ai turchi debolmente associati ai Selgiuchidi deve anche essere riconosciuto il merito di aver resistito e di aver infine avuto la meglio. All'apice del loro potere, i Grandi Selgiuchidi erano soliti affidare le loro province ai principi della famiglia, i quali erano spesso troppo giovani per governare autonomamente. Questi principi venivano dunque affiancati da tutori-sorveglianti (*atabeg*) che esercitavano il potere effettivo, provvisoriamente in teoria, permanentemente in pratica. Uno di questi *atabeg* fu Zangi, governatore di Mosul e Aleppo (r. 1128-46), il quale riuscì a infliggere la prima seria sconfitta ai crociati quando sottrasse loro Edessa nel 1146. Suo figlio Nur al-Din unificò la Siria, mentre uno dei mercenari curdi di quest'ultimo conquistò l'Egitto ai Fatimidi nel 1169. In seguito un altro

curdo sunnita, noto agli europei come Saladino, unificò Egitto e Siria, mettendo fine alla dinastia sciita dei Fatimidi nel 1171 (raggiungendo così i suoi obiettivi dichiarati) e riconquistando Gerusalemme ai musulmani, con la disfatta dei crociati presso Hattin nel 1187 (acquisendo, in tal modo, la fama).

I successori di Saladino della dinastia degli Ayyubidi da lui fondata (1174-1250) furono continuamente in lotta tra loro, per cui dovettero spesso concludere tregue strategiche con i crociati e si contornarono a loro volta di schiavi-soldato (*mamluk*, "mamelucchi"). I Mamelucchi scalarono dal trono gli Ayyubidi e dominarono su una vasta area che includeva l'Egitto, la Siria e parte dell'Iraq, dell'Arabia e dell'Africa settentrionale e orientale. Il loro attaccamento al sistema degli schiavi-soldato, che richiedeva l'importazione regolare di partite fresche di turchi, diede origine a una società forte e militarmente solida che fu capace di opporsi alle pressioni esterne. Piuttosto che concludere tregue con i Franchi (come avevano fatto i loro predecessori), entro il 1291 i Mamelucchi avevano scacciato i crociati dalla Palestina, dopo aver già sconfitto i mongoli ad 'Ayn Jalut nel 1260, ottenendo così due vittorie che misero effettivamente fine a questa doppia minaccia per i musulmani del Vicino Oriente.

Altrove, nondimeno, i musulmani non sfuggirono alle conquiste mongole. Fino a relativamente poco tempo fa – e certamente a quell'epoca – erano i mongoli piuttosto che i crociati ad attirare l'attenzione dei musulmani in tutto il mondo. Come il profeta Muhammad, "Te-mujin" (r. 1206-27) conquistò il potere unificando sotto il proprio comando numerose tribù nomadi, e si ritrovò sotto i riflettori attorno all'età di 40 anni, quando venne rinominato Chinggis Khan ("comandante supremo"). Inoltre, proprio come Muhammad, Chinggis non visse tanto a lungo da vedere il suo Stato espandersi in un impero globale; al tempo in cui morì, i mongoli avevano conquistato una vasta parte dell'Asia centrale, ma dovevano ancora incorporare quelle parti della Cina, della Corea, dell'Europa orientale, del Caucaso e del mondo islamico che alla fine avrebbero costituito l'Impero mongolo. Considerevoli porzioni dell'Asia centrale islamica e dell'Iran settentrionale furono conquistate per prime, con conseguenze disastrose: i resoconti della devastazione mongola sono agghiaccianti anche se privati delle iperboli narrative. Particolarmente devastante per i musulmani fu la conquista mongola dell'Iran e dell'Iraq negli anni cinquanta del XIII secolo: il delicato sistema d'irrigazione che teneva in vita l'agricoltura irachena venne destrut-

to, così come biblioteche, moschee e intere popolazioni nei villaggi e nelle città principali. Ma ciò che incombe maggiormente nella memoria dei musulmani è il sacco di Baghdad del 1258, che mise fine al califfato abbaside dopo cinquecento anni di esistenza. I sovrani mongoli dell'Iran e dell'Iraq (gli Ilkhani, r. 1265-1335) finirono per convertirsi all'Islam e cercarono di accattivarsi il favore dei musulmani locali patrocinando le arti, impiegando amministratori persiani e diminuendo la pressione fiscale. Ma, allora come adesso, per il ruolo che ebbero nel mettere fine al dominio ormai solo artificiale degli Abbasidi, i mongoli furono considerati un popolo crudele.

I Mamelucchi, d'altra parte, ne uscirono come eroi. La logica sottostante all'impiego degli schiavi turchi nella prima età abbaside consisteva nel fatto che la loro condizione di schiavi impediva loro di avanzare pretese alla carica califfale. Nonostante i sultani mamelucchi non richiedessero di diventare califfi, le loro origini servili restavano un problema, motivo per cui essi presentarono sé stessi come campioni del *jihad* contro gli infedeli e trasferirono uno zio dell'ultimo califfo abbaside in Egitto, dove la sua presenza conferiva legittimità al potere mamelucco. I sultani, inoltre, patrocinarono gli *'ulama'* e supportarono la presenza di fondazioni religiose e progetti edili. Gli storici al loro soldo scrissero i libri di storia e generalmente parlarono bene di loro. Persino i Mamelucchi, però, difensori dell'Islam contro i mongoli e i crociati, non furono in grado di resistere alla Peste nera del 1340, che essi inavvertitamente aiutarono a dilagare e dalla quale non si sarebbero mai più ripresi.

Da un punto di vista politico, verso la fine di questo periodo i territori islamici erano in preda al caos. Non solo i Mamelucchi erano in declino, ma dalla Transoxiana, nel nord-est, era stata lanciata dal sovrano turco-mongolo Timur ("Tamerlano", r. 1336-1405) una devastante campagna militare lungo le vie delle precedenti conquiste mongole. La religione di Timur era l'Islam, ma la sua cultura e la sua identità erano consapevolmente mongole (persino l'Islam che Timur e i suoi seguaci praticavano era permeato da tradizioni mongole), ed egli sembra aver avuto come obiettivo solamente quelle terre che Chinggis e i suoi successori avevano conquistato. Nonostante abbia sbaragliato le armate islamiche a Delhi (1398), ad Aleppo (1400), a Damasco (1401), in Anatolia (1402) e altrove, egli non creò un impero duraturo. Subito dopo la sua morte, nel 1405, le sue terre furono spartite tra i quattro figli, nessuno dei quali era militarmente ambizioso quanto il padre.

Le conquiste di Timur servono a evidenziare i punti di forza e di debolezza delle varie potenze islamiche all'inizio del XV secolo. Si racconta che Timur ottenne dalle sue conquiste un bottino ben più ricco in India che in qualsiasi altro luogo, ed è proprio in India e nelle regioni limitrofe che il potere e la religione dell'Islam avrebbero compiuto imponenti progressi in questo periodo. L'India era stata sistematicamente puntata come obiettivo dai sovrani islamici sin dai tempi dei Ghaznavidi, ma è solo dal tardo XII secolo e dall'inizio del XIII che i musulmani l'avrebbero governata autonomamente, prima sotto i Ghuridi dell'Afghanistan (r. 1148-1218) e poi sotto le dinastie turche e afgane, che includevano il sultanato di Delhi (1206-1526). Come spesso è accaduto nel corso della storia dell'Islam, uno schiavo-soldato di una certa dinastia si separò dai suoi signori e diede origine a una propria dinastia. In questo caso si trattò di Aybeg, un *ghulam* dei Ghuridi, il quale conquistò Delhi nel 1206 e fondò uno Stato *mamluk* in India. Anche se Aybeg morì cinque anni dopo in uno strano incidente durante una partita di polo, uno dei suoi *ghulam* gli succedette, creando così una dinastia di schiavi-soldato che sarebbe durata fino al 1290. Nei due secoli successivi si diffuse nella regione una cultura specificamente indo-islamica, e l'Islam si espanse nel sub-continente e oltre, verso le terre che corrispondono oggi alla Malesia e all'Indonesia.

Sebbene i mongoli e Timur abbiano disseminato devastazione nei territori islamici, le loro conquiste portarono anche alla diffusione di molteplici elementi culturali, dalla letteratura persiana al gioco delle carte. Il punto cruciale consiste nel fatto che il declino e la caduta del califfato abbaside, e più in generale delle sue istituzioni e strutture politiche, ebbero luogo parallelamente (e in relazione) alla creazione di strutture politiche e sociali alternative all'interno delle società islamiche, e in modo particolarmente significativo a quella delle organizzazioni sufi. Il sufismo, in quanto approccio mistico a Dio, è in un certo senso antico quanto lo stesso Islam, benché fu solo nel IX secolo che emersero le sue dottrine formali, mentre solo a partire dal XIII secolo determinate diramazioni del sufismo vennero istituzionalizzate. Queste "confraternite" (*tariqa*), con le loro "logge" (denominate *khanqa*, *ribat* o *zawiya*, a seconda della regione), i loro "maestri" (definiti *shaykh*, *pir* o in altri modi ancora), le cerimonie di iniziazione e i rituali insoliti, potrebbero riportare alla mente degli occidentali le immagini della massoneria, con alla base la spiritualità anziché l'arte dello scalpello. Al contrario della massoneria, però, il sufismo ebbe davvero un'effettiva influenza sociale, politica e religiosa, ed è in larga

parte all'iniziativa di leader carismatici sufi che ampie regioni dell'Africa sub-sahariana, dell'Asia meridionale e del Sud-Est asiatico devono la loro iniziazione all'Islam.

In un primo momento l'Islam guadagnò convertiti tra i popoli del Vicino Oriente che erano strettamente imparentati con il monoteismo semitico: la distanza è breve tra l'aramaico e l'arabo e tra "Abraham" e "Ibrahim". La relazione dell'Ebraismo e del Cristianesimo con l'Islam era così stretta che emerse nell'Islam la dottrina secondo cui gli stessi Ebraismo e Cristianesimo originariamente erano Islam, ma che la religione era stata corrotta nel corso del tempo, motivo per cui Dio aveva dovuto rammentare al genere umano la Vera Alleanza inviandogli Muhammad e il Corano. Una simile dottrina non avrebbe potuto essere estesa razionalmente fino a includere l'Induismo, il Buddismo o le religioni pagane dell'Africa e del Sud-Est asiatico, eppure i maestri sufi dimostrano il contrario. In poche parole, i missionari sufi convinsero i pagani e i politeisti che essi erano già essenzialmente musulmani, ma che le loro divinità e i loro rituali avevano nomi differenti nella lingua dell'Islam. Perché un tale approccio funzionasse, tuttavia, solo una versione davvero superficiale dell'Islam poteva essere divulgata, e quegli elementi delle religioni pre-islamiche che non avevano equivalenti nell'Islam ebbero una loro collocazione nella nuova religione dei convertiti (esattamente come il giorno di San Valentino, Halloween e l'albero di Natale hanno trovato un proprio posto nelle culture cristiane). Tutto ciò avvenne senza ostacoli tra i convertiti monoteisti: le riscritture di storie bibliche, note come *Isra' illyyat*, si insinuavano nella tradizione islamica, spesso inosservate. Nel caso dei pagani e dei politeisti, invece, l'esito fu un sincretismo religioso che risultava profondamente offensivo per i musulmani "ortodossi". Ne incontriamo un primo esempio nella risposta degli Almoravidi all'Islam berbero, e gran parte dei movimenti islamisti moderni hanno origine in simili tentativi di purificare le società islamiche dalle forme sincretistiche o altrimenti contaminate della fede e del culto.

Nel XIV e nel XV secolo i movimenti sufi erano attivi e influenti presso i turchi in Anatolia e in Azerbaijan (come, d'altronde, in altre regioni). I vari elementi del sunnismo, dello sciismo, del sufismo eterodosso e di altre concezioni, che erano stati intrecciati insieme in queste zone, vennero progressivamente districati tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, in modo da dare origine agli Ottomani sunniti e ai Safavidi sciiti, l'eredità e i discendenti dei cui imperi avrebbero insieme contribuito a creare il Vicino Oriente moderno.

Dal 1500 a oggi

Quando finisce la storia dell'Islam? Sebbene in alcune parti del mondo la sua fine non sia neanche lontanamente ravvisabile, esistono tre ragioni importanti per cui si può dire che la storia dell'Islam si sia conclusa nel periodo che va "dal 1500 a oggi". Anzitutto, come si vedrà nei CAP. 6 e 7, quegli avvenimenti della storia che costituiscono il bagaglio comune di tutti i musulmani appartengono ai tre periodi già descritti. In secondo luogo, in quest'ultimo periodo la storia che interessa l'Islam e i musulmani non è tanto una storia "dell'Islam" quanto piuttosto una storia "mondiale" all'interno della quale l'Islam e i musulmani giocano una loro parte. Poiché tale ruolo è molto spesso secondario, considerate gli sviluppi di questo periodo come parte della storia "islamica" significa attribuire all'Islam e ai musulmani una capacità di controllo sui cambiamenti in atto che è quantomeno fuorviante. Così, quando i francesi occuparono l'Egitto nel 1798, furono gli inglesi che li cacciarono; gli egiziani, invece, non poterono far altro che osservare dai margini. In terzo luogo, questo è il periodo che ha assistito all'erosione di molti dei tratti salienti delle società islamiche pre-moderne e della storia dell'Islam, inclusi la diffusa dipendenza dagli schiavi-soldato (e dalla cavalleria più in generale), la distinzione giuridica tra musulmani e altri abitanti all'interno dei territori islamici, la centralità dell'*hajj* (come di altri sistemi di collegamento di carattere religioso) per la coesione della *umma*, e il controllo degli *'ulama'* sull'autorità religiosa, fra le altre cose.

Per tutti questi motivi, un'alta percentuale dei musulmani di oggi discende da quanti si convertirono in quest'ultimo periodo. «Nel XVI secolo della nostra era, un visitatore arrivato da Marte avrebbe pensato che l'intero mondo degli uomini fosse sul punto di diventare musulmano», come ha osservato uno storico*. Il nostro ospite marziano sarebbe stato portato a una conclusione simile dalla vista dell'esistenza coeva dei grandi imperi e delle civiltà cui diedero origine gli Ottomani (1300-1922), i Safavidi (1501-1722) e i Mughal (1526-1858). Ecco uno sguardo (umano) su come si presentava questo mondo.

L'Impero ottomano fu il primo super-Stato islamico a nascere in que-

* La citazione è tratta da Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge 1993, p. 97 [N.d.T.].

sto periodo e l'ultimo a cadere, conservandosi in una forma o nell'altra dall'inizio del XIV fino all'inizio del XX secolo. L'impero nacque quando, circa nel 1300, un ambizioso comandante dei soldati di frontiera turchi stanziati nell'Anatolia occidentale riuscì a ritagliarsi uno Stato islamico indipendente nella regione. Questo Stato, che prese il nome del suo fondatore Osman (in un'alterata pronuncia europea, "ottomano"), si estese rapidamente a spese dell'Impero bizantino, finché nel 1453 gli Ottomani conquistarono Costantinopoli (in un'alterata pronuncia turca, "Istanbul"). Nel corso dei secoli successivi, gli Ottomani avrebbero sottratto Gerusalemme, Mecca e Medina al sultanato mamelucco (che conquistarono nel 1517) e Baghdad ai Safavidi nel 1534, mentre si espandevano verso ovest in Europa, aggiungendo Belgrado e l'Ungheria ai loro possedimenti, e mettendo sotto assedio Vienna nel 1529. I sultani ottomani erano pronti a fare tesoro delle loro acquisizioni così da ottenere potere, ricchezza e prestigio: denaro, biblioteche, archivi e *'ulama'* furono trasferiti a Istanbul dai territori recentemente conquistati di Egitto e Siria, e i sultani affermarono di aver ereditato l'autorità politica — insieme alle terre — dei sovrani sconfitti, chiamando sé stessi "cesare", "shahanshah" e "califfo", o persino, talvolta, "califfo di Dio". Prevedibilmente, i sultani o "califfi" assunsero poteri religiosi, emanando editti di carattere religioso, nominando i *qadis* e integrando gli *'ulama'* nella gerarchia al potere. Per i successi militari che ottenne in questo periodo, il sultano Sulayman (r. 1520-66) fu noto agli europei come "il Magnifico", mentre per la sua opera di integrazione del diritto consuetudinario all'interno della *shari'a*, fu conosciuto presso i musulmani come "il Legislatore".

Entro la metà del XVI secolo, gli Ottomani avevano creato un impero solido, centralizzato e cosmopolita, che includeva alcune delle più importanti città e risorse dell'Islam — e del mondo —, con punti d'appoggio in Europa, Africa e Asia. Tuttavia, il cosmopolitismo risultò avere aspetti sia positivi che negativi: da un lato, il commercio e la cultura delle città ottomane diedero impulso all'assimilazione di decine di migliaia di rifugiati ebrei in fuga dall'Inquisizione spagnola; la macchina militare ottomana era in parte costituita da giovani cristiani ("giannizzeri" o "nuovi soldati", in turco); e, avendo ereditato i disparati gruppi di turcomanni che abitavano l'Anatolia tra il XIII e il XV secolo, gli Ottomani dominarono su un'importante fetta di popolazione sciita e di sufi (i quali talvolta avevano credenze radicalmente non ortodosse), così come su diversi gruppi di cristiani. La composizione dell'impero non era meno variegata dal punto di vista etnico. Dall'altro lato, prima della fine del

XIX secolo sarebbe diventato chiaro che c'era davvero poco da fare per tenere unito questo mosaico di popoli. Inoltre, benché fosse cosa buona e giusta assumere titoli religiosi, controllare gli *'ulama'* e inorgogliersi per la propria autorità sulle città sante, la verità è che, persino al culmine della sua grandezza, la metà scarsa dei sudditi dell'impero era costituita da musulmani, e meno della metà dei musulmani del mondo era ottomana. Un'unificazione della *umma* come quella raggiunta (anche se solo politicamente) dai primi califfi avrebbe avuto un valore di gran lunga maggiore per un sovrano musulmano rispetto al controllo politico sull'Albania e la Croazia. Per di più, gli eventi che avevano una reale importanza per l'Islam e i musulmani si stavano verificando altrove, nelle terre dei Safavidi e dei Mughal.

Più o meno al tempo in cui Osman stava creando il suo Stato in Anatolia, un uomo nativo dell'Azerbaijan di nome Safi al-Din (1252-1334) fondò ad Ardabil una confraternita sufi, i cui membri divennero noti come Safavidi. Sul finire del XV secolo questa confraternita si era trasformata in un movimento militante sufi-sciita che considerava il proprio leader ora l'imam nascosto, ora Dio in persona. Al volgere del XVI secolo il capo dell'ordine safavide, un giovane di nome Ismā'īl, venne allo scoperto e diede inizio alla conquista dell'Iran: nel 1501 era diventato shah della regione, con capitale a Tabriz. Tuttavia, nel 1514, le forze safavidi furono sconfitte dagli Ottomani presso Chaldiran, con tre conseguenze importanti: anzitutto, venne fissato l'attuale confine turco-iraniano; secondo, poiché avevano perso la battaglia (e con quella la propria pretesa di divinità) a causa della polvere da sparo usata dagli Ottomani, anche gli shah safavidi acquistarono questo esplosivo; e terzo, poiché le forze armate ottomane sconfinarono spesso nelle loro province occidentali, gli shah successivi spostarono la capitale sempre più a est, stabilendola infine a Isfahan sotto il regno di 'Abbas I (r. 1587-1629).

Nel dirigersi verso est, i Safavidi si allontanarono man mano dalla loro originaria base di potere turkmena, finendo per piantare radici nel cuore dell'Iran. Il carattere religioso dello Stato fu epurato delle concezioni più radicali, che furono sostituite da uno scismo duodecimano ortodosso (mentre le élite turche vennero rimpiazzate da élite persiane). Questa forma di sciismo fu imposta con la forza a una popolazione che era in gran parte sunnita; studiosi sciiti furono importati dal Bahrein, dalla Grande Siria e dall'Iraq a Isfahan, dove fiorì una cultura sia religiosa sia secolare. 'Abbas, inoltre, spostò nella capitale gli abitanti delle città di provincia, così da farne un centro culturale ed economico. Fu dunque sotto i Safavidi

che si delinearono chiaramente i confini moderni e l'identità religiosa e culturale dell'Iran, in netto contrasto con la tollerante eterogeneità dell'Impero ottomano. La letteratura persiana raggiunge nuove vette e, dal momento che sia gli Ottomani sia i Mughal (o "Moghul", termine persiano per "mongoli") avevano adottato il persiano come lingua di alta cultura (nell'Anatolia pre-ottomana e nell'India pre-mughal), i Safavidi si trovarono davvero al centro della civiltà islamica. Dopo la morte del sovrano 'Abbas II (r. 1642-66), tuttavia, ebbe inizio un periodo di declino: disastri naturali (carestie, terremoti e il dilagare di malattie) contribuirono a determinare, insieme all'inefficienza dei governatori, un vuoto di potere che fu riempito dagli *'ulama'* sciiti, o "mullah", i quali rafforzarono la presa dello sciismo sulla società. Ma imporre una religione con la forza non è mai il modo giusto per ingraziarsi amici ed esercitare influenza sul popolo, così i membri sunniti delle tribù dell'Afghanistan, esacerbati, attaccarono i Safavidi nel 1722, mettendo fine al loro regno. L'unità politica, e lo sciismo, sarebbero tornati in Iran con i Qajar (1794-1925), che avrebbero accompagnato l'Iran verso la modernità.

Da qualche altro luogo dell'Afghanistan, all'inizio del XVI secolo, un principe noto come Babur lanciò una campagna vittoriosa verso l'India. Poiché Babur si era dichiarato discendente sia di Chinggis Khan sia di Timur, era chiaro che avrebbe tentato di conquistare qualcosa. Così fece nel 1526, quando le sue armate sconfissero il sultano di Delhi ed egli fondò una dinastia in India. Fu sotto il comando di suo nipote Akbar (r. 1556-1605), nondimeno, che venne creato l'Impero dei Mughal, e per i due secoli e mezzo successivi Akbar e i suoi discendenti prosperarono e i loro territori si espansero. Al tempo del regno di Aurangzeb (r. 1658-1707), i Mughal dominavano su quasi tutto il sub-continente indiano, così come su parti dell'Iran e dell'Asia centrale, con una popolazione complessiva di circa cento milioni di persone. Sebbene la maggioranza schiacciante di questi sudditi non fosse musulmana, essi furono pienamente integrati nella società a tutti i livelli, godendo di una tolleranza senza precedenti: i sudditi vennero esentati dal pagamento della tassa pro-capite *jizya*, i sovrani mughal sposarono donne indù, e il calendario lunare islamico fu abbandonato da Akbar in favore di uno solare. La cultura mughal fuse tradizioni islamiche e indiane, dando vita a nuove forme e stabilendo nuovi canoni nella pittura, nella poesia e nell'architettura. Oggi si può osservare l'eredità delle loro conquiste nella magnificenza del Taj Mahal e nell'uso comune della parola "mogul" per indicare chi detiene potere e ricchezza.

Tuttavia, non tutte le idee di Akbar sarebbero state adottate volentieri

dai suoi successori. Nel 1581 Akbar fondò quella che lui chiamava la *Din-i Ilahi*, la "religione divina", un culto che mirava a ordinare le molte verità contenute in tutte le religioni note ad Akbar all'interno di un unico sistema. Neppure i missionari sufi potevano permettersi di sostenere un progetto simile e la più accesa opposizione a questa eresia giunse proprio dal maestro sufi Ahmad Sirhindi (1564-1624). L'esperimento di Akbar non sopravvisse alla sua morte e gli eccessi di tolleranza offerti ai sudditi non musulmani finirono per portare a eccessi di intolleranza: Aurangzeb proclamò un *jihad* contro gli induisti, con risultati contrastanti. I confini dell'impero raggiunsero la loro massima espansione, ma con più terre da governare e meno abitanti disposti a collaborare i Mughal declinarono rapidamente, perdendo il potere effettivo sin dal 1725 (benché il loro Stato sarebbe rimasto in vita fino al 1857). Nel 1803, con la regione ripartita tra gli induisti autocroni e i dominatori inglesi, un influente *'ulama'* di Delhi dichiarò che l'India non era più un paese musulmano.

Ma che cosa ci facevano in Asia gli inglesi e gli altri europei? La risposta più immediata, allora come adesso, è: compravano cose. A partire dal XVI secolo, piccole nazioni dotate di grandi imbarcazioni (gli olandesi e i portoghesi) e, più tardi, grandi nazioni detentrici di grandi imbarcazioni (come gli inglesi e i francesi) tentarono di acquisire il controllo delle rotte commerciali per l'Estremo Oriente, in modo che le spezie e le altre merci potessero essere importate senza mediazioni (e di conseguenza a prezzi più economici). Per secoli gli Stati e le società dell'Islam avevano beneficiato della loro posizione strategica, servendo da ponte tra l'Europa e l'Asia. Nell'età pre-moderna la centralità geografica del mondo islamico si era ben combinata con la sua cultura superiore, l'organizzazione politica e la potenza militare, elementi che avevano consentito ai musulmani di dominare su gran parte dell'Eurasia in un tempo in cui gli europei avevano appena cominciato, come si suol dire, a "scendere dagli alberi".

Ma nel XVII e, soprattutto, nel XVIII secolo il declino dei grandi imperi islamici coincise con l'ascesa di quelli europei. In seguito alla Rivoluzione industriale, gli europei acquisirono importanti vantaggi nella capacità produttiva e nel campo delle comunicazioni; le guerre napoleoniche (1793-1815) incanalarono gli sforzi industriali verso obiettivi militari; la Rivoluzione francese mobilitò ampi settori di popolazione stimolando il patriottismo e il concetto di servizio pubblico; e l'Illuminismo fornì una legittimazione scientifica all'esistenza di una gerarchia delle civiltà (al vertice della quale si trovavano, ovviamente, gli europei). Dal momento che i tre grandi imperi islamici erano per lo più focalizzati

sul controllo della terraferma, essi non sarebbero stati in grado di competere con le flotte europee, neppure se si fossero trovati all'apice della loro potenza, cosa che non era. I Mughal e i Safavidi persero il loro potere all'inizio del XVIII secolo, mentre gli Ottomani riuscirono a sopravvivere solo riorganizzando il proprio impero secondo linee-guida europee. Il fallito assedio di Vienna del 1683 e le umilianti sconfitte subite durante la guerra russo-ottomana del 1768-74 posero fine all'illusione dei sultani di essere militarmente superiori – o almeno ad armi pari – rispetto alle potenze europee. La decentralizzazione dell'impero, le lotte di fazione all'interno della corte e altri motivi di instabilità interna contribuirono a dare l'impressione che l'Impero ottomano fosse "il malato d'Europa". In risposta, a partire dal regno di Selim III (r. 1789-1807) i sultani cercarono di riaffermare il proprio ruolo per mezzo di provvedimenti di politica interna che condussero alla "riorganizzazione" (*tanzimat*) dell'impero (ca. 1839-76), con cui la legge secolare rimpiazzò la *shari'a*, i non musulmani furono equiparati ai musulmani e l'amministrazione ottomana venne modernizzata sotto diversi aspetti. L'autocrate (o, a suo modo di vedere, il "califfo") 'Abdul Hamid II (r. 1876-1909) introdusse un sistema ferroviario nell'impero (le cui dimensioni si stavano contraendo) e investì ampie somme di denaro in progetti di edilizia. Significativamente, laddove i precedenti sultani avevano promosso con orgoglio l'edificazione di moschee e di altri edifici religiosi, i progetti di 'Abdul Hamid furono quasi unicamente di natura secolare. Ma la modernizzazione su larga scala era costosa, ragion per cui gli Stati islamici si ritrovarono debitori di somme elevate nei confronti delle nazioni europee; mentre gli europei si ritrovarono presto ad avere il controllo politico dei territori islamici.

Niente di tutto questo, a ogni modo, era inevitabile, e in alcune parti del mondo islamico le cose presero una direzione completamente diversa. Nel XVI secolo i beduini del Sahara si spostarono verso nord per prendere il controllo dell'entroterra marocchino, dando origine a una dinastia di *sharif* (coloro che reclamano una discendenza diretta dal Profeta), i quali governarono da Marrakech; dinastie di *sharif* regnarono sul Marocco sin da quel momento. La dinastia Sa'adi (1554-1659) riuscì ad attraversare quella che un tempo era ritenuta un'area del Sahara militarmente impenetrabile, distruggendo lo Stato Songhay nell'Africa occidentale e la sua leggendaria capitale, Timbuktu, nel 1591. Inoltre, gli *sharif* del Marocco respinsero le armate spagnole e portoghesi nel 1578, e si opposero alle insidie degli Ottomani, mettendo in parte inglesi e spagnoli gli uni contro gli altri; tutto ciò permise loro di rimanere uno Stato islamico indipendente.

Gli Stati sceriffali riuscirono a tenere lontani gli europei fino alla fine del XIX secolo; inoltre, quello governato dalla dinastia degli sceriffi alauiti (al governo dal 1666 fino ai giorni nostri) fu il primo Stato a riconoscere i neo-indipendenti Stati Uniti d'America. Persino loro, tuttavia, alla fine dovettero soccombere al colonialismo: nel 1912 i francesi istituirono un protettorato sul Marocco, dal quale i marocchini si resero indipendenti nel 1956, sotto il regno di Muhammad V (r. 1927-61).

Gran parte delle società islamiche aveva già sperimentato il dominio straniero nel corso del millennio precedente, quando i turchi, i mongoli, i berberi e – in alcuni periodi e in determinate regioni – gli arabi avevano governato come dominatori esterni, spesso mostrando poca sensibilità verso le tradizioni e le preoccupazioni dei locali. Furono tre circostanze a rendere il colonialismo europeo particolarmente impopolare. Anzitutto, così come i crociati, le potenze coloniali non erano musulmane, ed erano anzi spesso in aperta competizione con i musulmani nel diffondere la propria fede (una competizione che generalmente i musulmani hanno vinto). Diversamente dai crociati, però, esse erano onnipresenti e avevano un forte impatto su quasi tutti i musulmani. In secondo luogo, le società islamiche scoprirono in questo periodo nuovi stratagemmi per resistere al colonialismo, nonché l'esistenza di alternative a esso, oltre al *jihad*, abbracciato da alcuni. In alcuni casi il panislamismo, il panarabismo e il panturchismo seguirono la strada dei movimenti di liberazione nazionale, suscitando così nei musulmani l'aspettativa di poter sconfiggere la dominazione e l'influenza straniera. In terzo luogo, grazie alla diffusione dei sistemi di comunicazione moderni e dei media, la forza dei due punti precedenti poté essere diramata in lungo e in largo.

A partire dal XIX secolo (ma, in una certa misura, da molto prima) emersero in diverse aree del mondo islamico vari movimenti tesi alla riaffermazione e alla purificazione dell'Islam, che si proponevano di combattere sia forze esterne (il colonialismo) sia forze interne (le pratiche dell'Islam apparentemente superficiali o sincretistiche e la secolarizzazione delle società islamiche e dei loro governanti). Sebbene spesso i singoli movimenti si identificassero con un determinato motivo di rimostranza, nel tempo molti di questi gruppi – e la maggior parte dei loro seguaci – giunsero a fondere insieme svariati gridi di battaglia o a convogliare le specifiche lamentele nel sentimento generale che "le cose non sono come dovrebbero essere", un problema la cui soluzione fu cambiare secondo linee religiose intransigenti. Per questi gruppi era particolarmente irritante il fatto che la classe dirigente islamica sembrasse

contribuire al problema piuttosto che alla soluzione. Questi pensatori e attivisti tesero a chiamare sé stessi *mujaddid*, o "rinnovatori"; noi prendiamo a chiamarli "islamisti" (un termine che include anche molti altri gruppi). Benché le sue radici vengano spesso fatte risalire a Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), anche l'islamismo subì una trasformazione nel corso del xx secolo, in seguito alla fondazione da parte di Hasan al-Banna (1906-1949) della "Fratellanza musulmana" (Egitto, 1928) e a quella della *Jamā'at-i Islami*, o "Società islamica" (India, 1941), da parte di Abu al-'Ala Mawdudi (1903-1979). La prima prese di mira i colonialisti stranieri e i fautori del secolarismo interni, mentre la seconda si concentrò contro gli inglesi e i loro alleati indù. Tali movimenti si internazionalizzarono rapidamente, generando numerose ramificazioni: le idee di Mawdudi ispirarono l'influente islamista egiziano Sayyid Qutb (1906-1966), il quale a sua volta apparteneva alla "Fratellanza musulmana" (alcuni membri della quale avrebbero fondato Hamas nel 1987).

Sebbene si individuino spesso nel colonialismo la chiave di lettura per comprendere le società islamiche del XIX secolo, un fattore sottovalutato ma di grande importanza per questo periodo è la diffusione della stampa nei territori islamici. La stampa portò, fra le altre cose, alla diffusione dei giornali, con la fondazione di periodici governativi in Egitto (1824), in Turchia e in altre province ottomane (1831), in Iran (1837) e altrove negli anni seguenti. Di cruciale importanza si rivelò il fatto che i principali riformisti musulmani iniziarono a dirigere giornali e a divulgare le proprie idee per mezzo di questi. Ideologi come Muhammad 'Abduh (1849-1905) e Jamal al-Din al-Afghani (1838 ca.-1897) pubblicarono un giornale religioso gratuito dove trovarono voce idee islamiste e anti-britanniche, e che conquistò lettori in tutto il mondo islamico (fuorché in Egitto e in India, dove gli inglesi ne vietarono la diffusione). Il discepolo di 'Abduh, Rashid Rida (1865-1935), fu direttore per oltre 40 anni della rivista islamica "al-Manar", per mezzo della quale venne data ampia risonanza alle idee del suo mentore, insieme alle proposte dello stesso Rida per la creazione di un califfato panislamico.

Inoltre, ciò che la stampa promosse, per quanto inconsapevolmente, fu la democratizzazione dell'autorità religiosa. Nel passato, l'insegnamento dell'Islam era stato propagato tramite l'interazione personale con gli *'ulama'* o i maestri sufi. Solamente quelle guide rispettate che fossero state in grado di attrarre a sé un seguito di allievi, in virtù della loro conoscenza della religione e della loro reputazione, avrebbero potuto esercitare una vera influenza. Con la diffusione dei mezzi di comunicazione

moderni (a partire dalla stampa, ma non solo), chiunque avesse accesso alla tecnologia necessaria poteva influenzare milioni di persone. Le credenziali religiose e la reputazione locale non erano più tanto importanti quanto uno strumento di comunicazione. Questo cambiamento spesso compromise il delicato equilibrio raggiunto tra le autorità politiche e gli *'ulama'*, un equilibrio che era stato conservato fino ad allora controllando questi ultimi o dando supporto ai membri più complacenti all'interno della loro classe, a spese degli ordini popolari sufi. Il quadro, dunque, si complicò con l'affermarsi degli islamisti, i quali mal sopportavano sia la maggioranza dei sufi sia i politici musulmani occidentalizzati (o quegli *'ulama'* che venivano tacciati di essersi venduti ai politici).

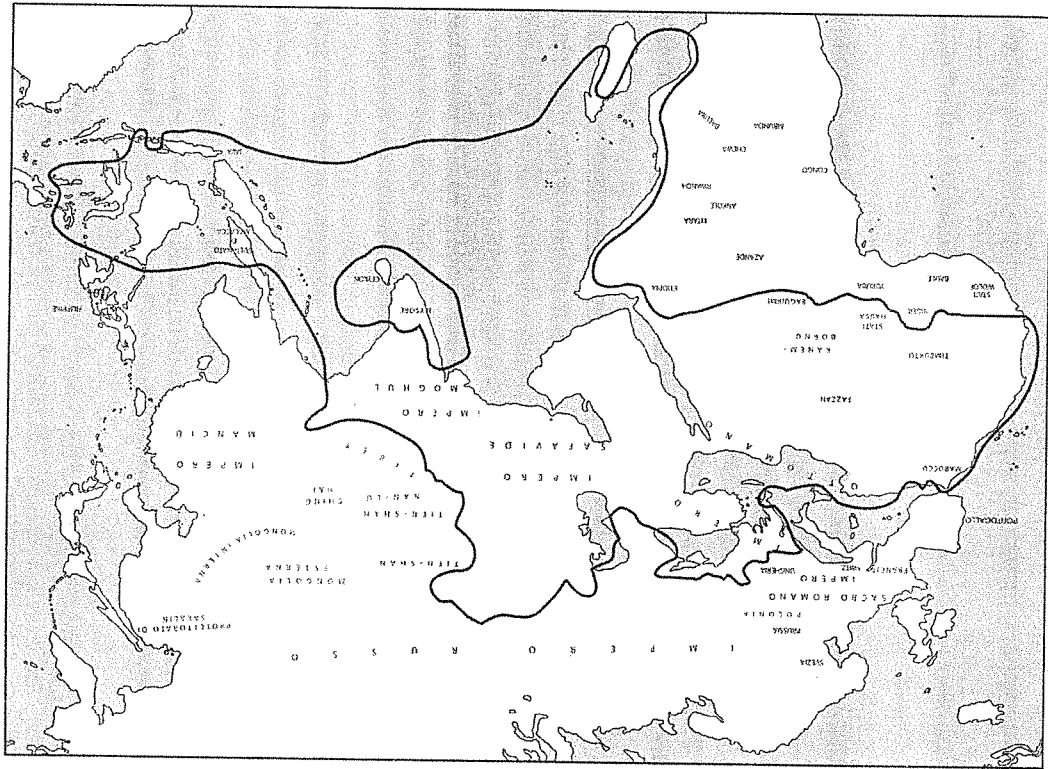
Con questo si vuole dimostrare che, naturalmente, sarebbe semplice storico vedere nell'islamismo solo una reazione di rifiuto verso l'Occidente e i suoi stili di vita. Gli islamisti sono stati ben contenti di acquisire e utilizzare tanto gli strumenti quanto i metodi della moderna civiltà occidentale per promuovere le proprie cause. L'Ayatollah Khomeini ha diffuso efficacemente il suo messaggio rivoluzionario servendosi di audiocassette, e al-Qaeda fa pieno uso della tecnologia delle comunicazioni, rilasciando messaggi agli organi di stampa, comunicando via Internet per mezzo delle chat room e sfruttando, a fini di reclutamento, l'attenzione dei media che si accende attorno alle sue operazioni. I messaggi di martirio e le raccapriccianti decapitazioni che si trovano sui siti di video sharing sono ulteriori esempi del desiderio di trarre beneficio da questo tipo di tecnologie. In termini di metodi, le idee occidentali sono state fatte proprie persino da quanti inseguono la liberazione dall'influenza dell'Occidente: sebbene si possa dire che il panislamismo affondi le sue radici nell'età pre-moderna, i movimenti di liberazione nazionale, dalla Cecenia alla Palestina e allo Xinjiang, sono invece di importazione occidentale. Analogamente, le teorie antisemite ampiamente impuginate da quei musulmani che mirano a ribaltare gli effetti del colonialismo e dell'imperialismo (fenomeni di cui, stando a queste teorie, sono responsabili gli ebrei), costituiscono anch'esse un prodotto imperialista e occidentale: le società islamiche non conobbero niente di simile prima che gli arabi (cristiani) importassero tali idee dall'Europa nei territori islamici, nel XIX secolo. Da parte sua, anche la schiacciante maggioranza dei musulmani che rigetta le ideologie islamiste sta adottando in misura crescente le tecnologie moderne e le idee occidentali, con esiti interessanti: alcuni hanno provato (in modo convincente) il ruolo dell'Islam nella nascita delle scienze, della medicina e della tecnologia moderne;

altri hanno tentato di dimostrare (in modo meno convincente) che idee tanto "occidentali" come la democrazia, i diritti umani e l'egalitarismo possano in ultima analisi essere rintracciati nell'Islam delle origini. Benché tutto questo suggerisca che i musulmani stanno diventando sempre più occidentalizzati, dimostra anche con quanta facilità l'occidentalizzazione possa essere adattata all'Islam.

Conclusioni

E così, a grandi linee, questo è ciò che è accaduto. Come ci si può aspettare da qualsiasi studio che abbracci 1.400 anni di storia e tre continenti, abbiamo incontrato la nostra buona parte di sovrani, battaglie, date, e nomi con suoni simili. Ho provato a controbilanciare questo aspetto dando un'idea del modo in cui l'Islam nel suo insieme si è sviluppato in ciascun periodo; mi limiterò ora a un'unica conclusione relativa agli sviluppi sia religiosi sia politici appena affrontati.

Una volta fondato un impero, in seguito alle conquiste islamiche, la diffusione dell'Islam in quanto religione, da una parte, e in quanto potere politico, dall'altra, non sono sempre andate di pari passo: in molti casi, infatti, l'Islam ha ottenuto grandi successi proprio mentre i sovrani musulmani ottenevano risultati particolarmente miseri. Così, l'Islam ha avuto più convertiti durante il periodo del dominio coloniale europeo che in qualsiasi altro periodo, e nell'epoca post-coloniale anche la distribuzione geografica dei musulmani è aumentata enormemente: senza gli inglesi in India e i francesi in Nord Africa, si sarebbero avuti meno pachistani in Gran Bretagna e meno algerini in Francia. E anche se il movimento dei Deobandi iniziò come una reazione al dominio britannico in India, oggi una ramificazione missionaria di quel movimento controlla quasi metà delle moschee del Regno Unito, rappresenta più dei tre quarti dei religiosi musulmani istruiti in Gran Bretagna, e pianifica la costruzione della più grande moschea d'Europa accanto al sito delle Olimpiadi di Londra 2012. Una conseguenza interessante di questo fatto è che, presupponendo che tale tendenza storica continui, anche se i tentativi di istituire un califfato globale andassero a buon fine, essi non si accompagnerebbero necessariamente a una corrispondente diffusione dell'Islam. Viceversa, se il trend demografico e statistico restasse costante, in breve tempo, anche in assenza di un califfato, un terzo dell'umanità potrebbe benissimo diventare musulmana.



Il mondo islamico nel XVIII secolo



Buona parte della storia dell' Islam, come fin qui riassunta, è dominata dai medesimi fattori che determinano la storia delle altre società, ovvero, in particolare, dalle condizioni geografiche e dalla diffusione delle tecnologie, dai cammelli alle automobili, dal papiro alla pergamena e, infine, alla stampa. L' *hajj*, ad esempio, da rituale strettamente legato all' esistenza delle carovane si è trasformato in un' impresa resa possibile dal servizio fornito dalle compagnie aeree. E nonostante la tecnologia moderna abbia permesso a un numero senza precedenti di musulmani di intraprendere il pellegrinaggio a Mecca, la stessa tecnologia ha anche depotenziato il ruolo dell' *hajj* come strumento di diffusione di idee, merci, notizie e di un senso di coesione interno alla *umma*. Potrebbe essere interessante osservare come alcuni cambiamenti "neutrali" si siano ripercossi sulle istituzioni islamiche, come nel caso dell' *hajj*, ma questa non è una storia di per sé peculiarmente "islamica"; piuttosto, non è altro che la storia del mondo raccontata attraverso esempi sull' Islam. Ciò che invece è peculiare della storia dell' Islam sono quei popoli – gli arabi, i persiani e i turchi – che l' hanno creata, indirizzando la geografia e la tecnologia (tra gli altri fattori) in direzioni del tutto particolari.

Gli arabi

Nel 2003 Robert Kilroy-Silk, politico inglese e celebrità mediatica, scrisse un articolo pubblicato dal "Sunday Express" e intitolato *Owe Arabs Nothing* (Non dobbiamo nulla agli arabi), nel quale sosteneva che essi fossero poco più che «attentatori suicidi, amputatori di mani, [e] oppressori delle donne». La condanna dell' articolo e del suo autore, come c' era da attendersi, fu immediata, con il Consiglio

islamico britannico a capo delle proteste. Che opinioni offensive inneschino di necessità delle reazioni, non desta nessuna sorpresa. Ciò che sorprende, in questo caso, è il fatto che la replica a un articolo sugli arabi sia stata portata avanti da musulmani non arabi. Sebbene sia ampiamente noto che la maggior parte dei musulmani non è composta da arabi, è evidente che essi hanno avuto un ruolo talmente centrale nella storia e nella civiltà dell'Islam che i concetti di "arabo" e di "musulmano" vengono regolarmente sovrapposti dai sostenitori dell'Islam e dai suoi detrattori in egual misura.

È interessante notare che, per quanto riguarda la storia dell'Islam delle origini, questa sovrapposizione non è totalmente priva di senso. Si potrebbe sostenere, infatti, che l'Islam sia nato come religione di un determinato popolo, destinata esclusivamente agli arabi; il Corano (12,2 e 43,3) dichiara di essere scritto in lingua araba «perché possiate comprendere [il suo messaggio]», un'affermazione che presuppone un pubblico di arabofoni. Inoltre, al tempo dei califfi umayyadi la conversione dei non arabi all'Islam veniva di norma scoraggiata e coloro che effettivamente si convertivano erano resi "clienti" delle tribù arabe. In altre parole, per essere musulmani si doveva prima essere arabi, o quantomeno arabi onorari. Per secoli gli ebrei dei territori islamici (soltanto in Persia) hanno affermato che Muhammad era senza dubbio un vero profeta inviato da Dio per diffondere il monoteismo, ma solo presso gli arabi pagani che ne avevano bisogno (gli ebrei persiani oggi non condividono più questa teoria). Un sostegno a quest'idea viene dallo stesso Corano (4,6,12), che afferma: «E prima di questo, il Libro di Mosè era guida e misericordia. E questo Libro [ne] è conferma in lingua araba».

Chiaramente, questa non è l'unica visione possibile, e non è certo in questo modo che è andata a finire. A ogni modo, gli arabi e la loro cultura rimangono sotto molti aspetti un elemento centrale per tutti i musulmani. L'antica associazione tra l'Islam e gli arabi, insieme a una resistenza di vecchia data (ormai superata) a tradurre il Corano, hanno comportato persino per i musulmani non arabi la necessità di imparare quantomeno le basi dell'arabo. E non è un male che l'arabo sia considerato - anche presso i persiani - la lingua di Dio (per quanto molti storici musulmani affermino che Adamo ed Eva parlassero l'aramaico). È impensabile, per chi desidera leggere le opere fondamentali del diritto islamico, della teologia, degli studi coranici, degli *hadith*, di storia e così via, conoscere in maniera approfondita l'arabo. Poiché l'Islam si

è diffuso per lo più in regioni e in epoche storiche in cui l'alfabetizzazione era decisamente limitata, il primo incontro di un musulmano con le lettere implicava spesso l'apprendimento della lettura e della scrittura nella lingua di Dio.

Di conseguenza, anche lingue diverse dall'arabo finirono per essere scritte con un alfabeto arabo modificato in modo tale da adattarsi alle caratteristiche del parlato. Il persiano, l'urdu ("hindi" in lingua araba) e - fino a relativamente poco tempo fa - il turco, così come molte altre lingue, usano l'alfabeto arabo e sono composte da numerose parole arabe. Perciò nei primi secoli della storia dell'Islam tutti gli autori, a prescindere dalla loro appartenenza etnica, scrivevano abitualmente le loro opere in questa lingua. L'arabo potrebbe, quindi, essere paragonato al cinese, una lingua la cui solidità nel corso dei millenni ha consentito agli studiosi cinesi di leggere e di ampliare le intuizioni dei loro predecessori, con il risultato che molte delle invenzioni che hanno cambiato il mondo hanno avuto origine in Cina, dalla carta alla stampa, alla bussola e alla polvere da sparo, fino ai trucchi di magia e al kung-fu. In quanto lingua di cultura condivisa da studiosi non madrelingua, l'arabo ricorda anche l'uso del latino nell'Europa pre-moderna e della prima età moderna. La diffusione dell'arabo come lingua di cultura consentì agli studiosi, sia musulmani sia non musulmani, di trasmettere le proprie idee superando confini e generazioni, con effetti decisamente significativi in diversi campi. Nel IX secolo, ad esempio, una considerevole parte delle opere scritte in greco antico fu tradotta in arabo per volontà dei califfi, in un'epoca in cui la maggioranza degli occidentali aveva perso la capacità di apprezzare una simile eredità; e fu grazie alle traduzioni in latino di tali versioni arabe dei testi greci che l'Europa poté riscoprire molte di quelle opere e le idee in esse contenute. Di conseguenza, è stato osservato (se non largamente riconosciuto) che il Rinascimento, così come noi lo conosciamo, non sarebbe mai esistito se gli arabi e la loro lingua fossero rimasti in Arabia.

Naturalmente, non sarebbe mai esistita neanche una civiltà islamica, se gli arabi fossero rimasti in Arabia, dal momento che furono proprio loro a conquistare il Vicino Oriente, il Nord Africa, la Penisola iberica e l'Asia centrale. Inoltre, gli arabi fornirono le fondamenta politiche e ideologiche su cui sorsero gli imperi umayyade e abbaside. Mentre, però, l'arabo e la sua cultura hanno conservato la loro importanza per l'Islam anche nell'età moderna, gli arabi come popolo sono stati in un certo senso dimenticati: persino all'apice del-

la cultura arabo-islamica, nei secoli IX e X, gran parte dei luminari della cultura non era araba. Al-Kindi (801-873 ca.) era noto come "il filosofo degli arabi" non perché i filosofi erano in maggioranza arabi, ma proprio perché non lo erano. Dal X secolo in poi gli arabi si trovarono spesso sotto il dominio di altri popoli, solitamente correligionati persiani, berberi o turchi.

In seguito alla Prima guerra mondiale, con il disfacimento dell'Impero ottomano si assistette a una generale riconfigurazione degli elementi etnici e religiosi del Vicino Oriente, con diversi gruppi in lotta per la creazione di nuove identità nazionali e sovranazionali. Benché la ricerca di un'identità comune partisse dall'appartenenza all'Islam, che garantiva un principio unificatore già pronto grazie al concetto di *umma*, molti intellettuali arabi erano cristiani; per questo motivo, essi cercarono di promuovere un'identità "araba" piuttosto che "islamica". Di conseguenza, il nazionalismo arabo e il panarabismo furono movimenti deliberatamente laici (spesso socialisti). Tuttavia, a causa del fallimento dell'esperimento panarabista tentato da Nasser (1958-61), dell'incapacità degli Stati arabi di sconfiggere Israele e per diverse altre ragioni, le ideologie di stampo religioso sono emerse ancora una volta finendo per sostituirsi all'idea dell'unità degli arabi come elemento unificatore dei popoli del Vicino Oriente e oltre.

In un simile quadro, i confini tra i movimenti arabo- e islamocentrici appaiono talvolta sfumati: Michel Aflaq (1910-1989), leader del nazionalismo arabo, si fece promotore dell'idea che l'Islam fosse il più grande successo degli arabi e Muhammad il loro più grande eroe; e questo nonostante il fatto che Aflaq fosse un siriano cristiano. Oltretutto, singoli individui e intere nazioni hanno coltivato contemporaneamente molteplici identità: Muammar Gheddafi si è fatto paladino sia dell'unità degli africani che di quella degli arabi; solo per fare qualche esempio, alcuni libanesi sono alla ricerca delle loro radici fenicie, mentre una parte dei palestinesi del loro retroterra cananeo. È interessante notare che, sebbene inizialmente l'"Islam" e gli "arabi" fossero due concetti inseparabili - per essere musulmani occorreva prima essere arabi -, intorno alla metà del XX secolo le ideologie arabe e islamiche erano entrate in aperta competizione per conquistare il cuore e la mente dei popoli vicino-orientali. Nel mondo arabo i movimenti islamisti hanno acquisito un forte ascendente, ma nelle zone a est di esso, ad esempio in Iran, la competizione tra la fedeltà etnica e quella religiosa rappresenta un conflitto ben più serrato.

I persiani

Gli arabi e, come vedremo in seguito, i turchi devono all'Islam la propria preminenza sulla scena mondiale. I persiani, invece, no. Essi hanno alle spalle un'antica e grandiosa storia di tradizione statale che risale al periodo achemenide (559-330 a.C.); quando i conquistatori arabi sconfissero l'Impero sasanide (224-651), misero fine in Persia a circa dodici secoli di quasi ininterrotto autogoverno e autonomia politica. Così, se per gli arabi e i turchi l'ascesa dell'Islam rappresentò un successo assoluto, per i persiani fu invece una sorta di arma a doppio taglio: da un lato guadagnarono il monoteismo e la Vera Religione, dall'altro ci rimisero l'impegno e la propria indipendenza. E anche se i primi musulmani fondarono il loro Stato su terre precedentemente bizantine e sasanidi, i Sasanidi pagarono il prezzo più alto fra i due: i sudditi bizantini delle regioni conquistate poterono fuggire in quelle zone dell'impero che non erano state occupate, e ogni elemento della cultura greca e cristiana estirpato dai conquistatori poté essere ripiantato nei territori bizantini superstiti. Al contrario, l'intero Impero sasanide fu conquistato dai musulmani, e nonostante alcuni zoroastriani fossero riusciti a fuggire in India (dove da quel momento sono noti con il nome di "Parsi"), la cultura persiana non poté far altro che diventare clandestina. Tutto ciò ha avuto conseguenze a breve, medio e lungo termine.

Nel breve termine, il popolo (e il paesaggio) della Persia resistette fedelmente alle armate arabe, il che fece sì che in alcune province il potere califfale, la conversione all'Islam, l'insediamento degli arabi e l'arabizzazione attecchissero solo superficialmente. Nella maggior parte delle regioni fu consentito ai notabili persiani di mantenere un certo grado di potere e, di conseguenza, le tradizioni amministrative persiane furono preservate. Stranamente, molti persiani guardavano alle conquiste islamiche come a un contrattacco momentaneo, reversibile. Nel corso dei due secoli successivi fece la sua comparsa in Persia una lunga processione di "redentori", che avevano come obiettivo il ripristino dello *status quo* politico, sociale e religioso del periodo pre-islamico. Alcuni storici moderni, e persino alcuni testimoni dell'epoca, hanno (erroneamente) interpretato diversi avvenimenti della storia dell'Islam come esempi di movimenti votati alla redenzione della Persia, includendo fra questi la Rivoluzione abbaside, la fondazione di Baghdad, l'ascesa dei Buyidi, dei Samanidi e dei Safavidi, e l'adozione dello sciismo da parte dei sovrani

safavidi e dei loro sudditi. Una simile interpretazione degli eventi risulta scorretta per ciascuno di questi casi, ma giusta per quanto riguarda la comprensione generale dell'impatto traumatico che l'ascesa dell'Islam ebbe su molti persiani.

Nel medio termine, anziché tentare di annullare gli effetti della comparsa dell'Islam, i persiani e la cultura persiana furono islamizzati. Questo fenomeno si verificò in modo particolarmente evidente sotto il dominio degli Abbasidi, i quali, trasferendosi in Iraq, costruirono il loro potere sulle macerie delle istituzioni sasanidi. Non solo l'organizzazione politica e amministrativa abbaside fu erede delle tradizioni governative persiane (così come le tradizioni bizantine erano state ereditate dagli Umayyadi in Siria), ma gran parte della cultura — comprendente la letteratura, la storia, la teologia, le scienze religiose, gli studi coranici e persino la poesia araba e la linguistica — fu istituita e guidata da persone che scrivevano libri in arabo, ma raccontavano le "fiabe della buonanotte" in persiano. I persiani erano talmente consapevoli del proprio predominio culturale, che nacque un movimento letterario teso a promuovere la cultura persiana e a ricordare agli arabi il debito che avevano nei suoi confronti. Persino il grande Ibn Khaldun (1332-1406), storico e filosofo che operava nel profondo ovest dell'Impero islamico, incluse nella sua *Muqaddima* (sulla quale cfr. CAP. 5) una sezione intitolata *Moltissimi studiosi musulmani sono stati persiani* (*ajam*).

Nel lungo termine, la stessa cultura islamica venne persianizzata, anche a discapito di altre strade percorribili. Tale processo iniziò con il sorgere di dinastie persiane semi-indipendenti nell'est dell'Impero abbaside, dove i governatori adottarono titoli sasanidi, tracciarono genealogie sasanidi per le proprie dinastie e, ciò che più conta, patrocinarono la letteratura in lingua persiana. Quella che forse è la più celebre opera in persiano, lo *Shahnama* (*Il Libro dei Re*), fu composta in età samanide e dedicata a un sovrano ghaznavide. L'opera narra in forma epica tutti i momenti salienti della storia dell'Iran, cominciando con la creazione del mondo e finendo brusamente, in modo significativo, con la sconfitta delle forze sasanidi per mano dei musulmani nella battaglia di al-Qadisiyya (637).

Ma ciò che contribuì in maniera determinante a una fioritura della letteratura persiana anche — se non soprattutto — al di fuori dell'Iran fu l'espansione dei turchi, dei mongoli e dei turco-mongoli verso le terre islamiche. I missionari di lingua persiana giocarono un ruolo cruciale nella propagazione dell'Islam verso oriente, e non è un caso che la termi-

nologia religiosa di cui si servono i musulmani in Cina predilige parole persiane come *namaz* ("preghiera") rispetto ai loro sinonimi arabi (in questo caso, *salat*). Prima di fare il loro ingresso nel mondo islamico nel tardo X secolo, le tribù turche da cui sarebbero discesi i Selgiuchidi e gli Ottomani furono convertite all'Islam da predicatori persiani; la religione che riceverono, dunque, era filtrata attraverso il setaccio persiano. Quando i Selgiuchidi fondarono una propria dinastia in Iran e in Iraq, l'amministrazione e la letteratura del regno assunsero forma persiana, e quando un ramo della famiglia si mosse verso ovest per conquistare l'Anatolia e fondare l'Impero ottomano, il persiano venne adottato come lingua di cultura.

Le conquiste mongole e timuridi, per quanto distruttive, contribuirono a loro volta al successo della lingua persiana. Da una parte, non essendo legati all'arabo in quanto lingua della religione, i mongoli patrocinarono la cultura persiana in Iran (impiegando amministratori locali, quindi iraniani) anche in quei settori che fino ad allora erano stati riservati all'arabo. Dall'altra, la devastazione provocata dalle conquiste spinse i più importanti studiosi iraniani a cercare salvezza (e patrocinio) altrove, per lo più nell'India musulmana. Sotto il governo dei sultani di Delhi e, soprattutto, dei sultani mughal, la letteratura indo-islamica, le arti (in particolare la pittura) e l'amministrazione imperiale furono persiane nella lingua e nella forma, tanto che alcuni dei più raffinati prodotti della cultura persiana sono stati realizzati nei territori mughal. Di conseguenza, dall'XI al XIX secolo (ma anche più tardi, in alcune regioni) in tutto il mondo islamico il persiano fu la lingua rappresentativa della cultura elevata. Anche quando fu eclissata da altri idiomi (dall'inglese e poi dall'urdu e dall'hindi in India, dal turco e dall'arabo nelle ex province dell'Impero ottomano), la lingua persiana influi in modo percepibile su molti livelli. La letteratura in urdu si ispira ancora oggi a modelli persiani, mentre gli occidentali alla moda leggono i testi mistici del poeta Rumi (1207-1273), a proposito del quale è stato detto: «Egli ha portato un Libro [sacro], e tuttavia non è un profeta». La letteratura persiana ha trovato, fra altri numerosi autori occidentali, degli amministratori anche in Johann W. Goethe, con la raccolta di liriche *Il divano occidentale-orientale*, e in Giacomo Puccini con l'opera *Turandot*.

È chiaro che i persiani hanno molto di cui andare fieri, in quanto popolo che è stato alla guida di un impero nell'età pre-islamica e ha dominato la cultura e l'amministrazione nell'età islamica. La tarda comparsa, nel 1907, di una dominazione occidentale indiretta sull'Iran (quando

il paese fu diviso in sfere di influenza tra Russia e Inghilterra), rese evidente che il patriottismo degli iraniani non si era mai veramente sopito. Inoltre, la resistenza del popolo persiano alla diffusione dell'arabo, insieme all'identità sciita dell'Iran, hanno contribuito per secoli a determinare un sentimento di unione nazionale.

Il rovescio della medaglia risiede nel fatto che, quando la posizione dell'Iran sulla scena internazionale non si è rivelata all'altezza delle ambizioni e delle aspettative interne, sono state cercate occasionalmente spiegazioni bizzarre (e pericolose) per giustificare la situazione. Dall'inizio del xx secolo, quando l'intervento straniero nel paese ha raggiunto il suo apice, sono circolate ampiamente ipotesi che connettevano le disgrazie dell'Iran a complotti segreti orditi dai russi, dagli inglesi, dagli americani, dai crociati/cristiani, dai sionisti/ebrei, dai massoni, dai bahai o da Satana, persino tra le élite politiche e religiose locali.

Alcune risultano meno eccentriche di altre: la CIA orchestrò davvero il colpo di Stato che nel 1953 rovesciò il governo iraniano, ma è irragionevole pensare che l'Ayatollah Khomeini fosse un agente inglese o americano, o che gli ebrei e i massoni avessero cospirato sin dall'inizio per promuovere l'ellenismo (*sic*) ai danni dell'Iran. È indubbio, tuttavia, che l'Iran e i persiani hanno avuto un'influenza realmente decisiva sull'assetto della civiltà islamica. Per molti versi, tuttavia, non avrebbero mai potuto farlo senza i turchi.

I turchi

Il coinvolgimento dei turchi nella storia dell'Islam è pieno di sorprese, quasi tutte gradevoli. La prima consiste nel fatto stesso che vi siano stati coinvolti. Nel corso della loro storia pre-islamica i turchi avevano istituito una serie di imperi (ca. 552-840, ma durati fino al pieno x secolo nelle regioni occidentali della steppa eurasiatica) e adottato varie religioni lungo il loro cammino, inclusi il Manicheismo, il Buddhismo, il Cristianesimo nestoriano e l'Ebraismo, conservando allo stesso tempo le espressioni tradizionali dello sciamanesimo. Inoltre, diversamente dagli arabi e dai persiani, i turchi, la cui madrepatria si trovava in Mongolia, non erano nativi del Vicino Oriente. In quanto nomadi delle steppe eurasiatiche, essi indugiavano sul ciglio della stanzialità, percorrendo le rotte che andavano da est a ovest e stabilendo solo occasionalmente delle proprie entità statali. L'Impero dei turchi uighuri (744-840), ad

esempio, intrattene relazioni strette con i cinesi, barattando cavalli in cambio di seta (a prezzi favorevoli per i turchi) e concludendo talvolta trattati matrimoniali con le famiglie regnanti della Cina. Come per gli uni nei secoli precedenti e per i mongoli in quelli successivi, il loro obiettivo finale era rappresentato dalla civiltà cinese; se avessero avuto la possibilità di scegliere, probabilmente i turchi avrebbero preferito il mondo sedentario della Cina al Vicino Oriente. Perciò, quando penetrarono per la prima volta nel mondo islamico, lo fecero contro la propria volontà, in qualità di schiavi militari, negli anni venti del ix secolo.

È importante notare che, nonostante siano uniti da legami etnici e linguistici, i "turchi" consistono in numerosi gruppi imparentati solo blandamente gli uni agli altri: tutt'ora popoli turchi imparentati tra loro, ma essenzialmente indipendenti, vivono sparsi in una vasta area dell'Asia, che va dalla Turchia attraverso la Russia meridionale, l'Iran e l'Asia centrale fino all'ovest della Cina, o "Turkistan orientale". E mentre i primi turchi penetrarono nel mondo islamico in qualità di giovani schiavi-soldato, altri vi entrarono più tardi liberamente, dopo essere stati convertiti alla fine del ix secolo dalla predicazione di mercanti e maestri sufi (i quali dovevano somigliare agli sciamani delle loro religioni). Nel caso dei Qaraghanidi in Transoxiana (r. 992-1212), fu il mondo islamico ad andare incontro ai turchi. Nella maggior parte degli altri casi, invece, furono i turchi ad avvicinarsi al mondo islamico.

La seconda sorpresa consiste nel fatto che gli schiavi-soldato turchi (*ghulam*), fieramente fedeli al loro califfo e privi di ambizioni politiche, finirono in breve per dominare la corte abbaside nel ix secolo e fondare dei propri Stati, a partire dai Mamelucchi (che erano *ghulam* degli Ayyubidi) in Occidente, fino ai Ghaznavidi (*ghulam* dei Samanidi) e ai sultani di Delhi (*ghulam* dei Ghuridi) in Oriente. Di grande importanza politica furono quei turchi che giunsero nel mondo islamico partendo da una posizione di forza, come invasori, e che conquistarono potere e prestigio alla vecchia maniera, con una combinazione di diplomazia, strategia, collante ideologico e abilità militare. I Selgiuchidi, gli Ottomani, i Mughal e i Safavidi appartengono tutti a questa categoria. Quando, nel ix secolo, i califfi al-Ma'mun e al-Mu'tasim iniziarono a "importare" i turchi nei territori islamici, non avrebbero mai immaginato che gli ultimi a detenere la carica califfale – abolita dagli Ottomani nel 1924 – sarebbero stati proprio dei turchi (liberi per nascita).

Per oltre un millennio, dunque, la maggioranza dei musulmani visse sotto il governo o la protezione dei turchi. Non sorprende che la ter-

minologia e le pratiche amministrative turche abbiano lasciato la loro impronta nella storia dell' Islam, in particolare nel periodo classico e nella prima età moderna. In effetti, anche la parola "impronta", "timbro", in arabo moderno *damgha*, è un antico termine turco (originariamente pronunciato *tamgha*) usato per indicare il "marchio tribale" in età pre-islamica e l' "imposta sul commercio" al tempo dei mongoli. Il fortunato cammino di questa parola, dall' antica Mongolia fino al mondo arabo contemporaneo, mostra chiaramente l' ampiezza e la portata dell' azione dei turchi nella storia.

La terza sorpresa (per la storia, ma a questo punto non per noi) sta nel fatto che i turchi scelsero spesso di diffondere e incrementare la letteratura persiana piuttosto che quella turca. Essi crearono in realtà proprie opere letterarie: i più antichi documenti turchi risalgono all' VIII secolo, e già nell' XI secolo furono composte opere turco-islamiche, due delle quali – uno "specchio dei principi" del 1068 e un dizionario arabo-turco del 1077 – sono largamente conosciute. Ma, a parte questo, i turchi si affidarono al persiano per la propria cultura letteraria, come ben evidenzia un proverbio inserito in un dizionario dell' XI secolo, secondo il quale "non può esserci turco senza un iraniano, così come non c' è cappello senza una testa". A partire dal XIV secolo, e in maniera crescente nel secolo successivo, nelle corti turche si cominciò a produrre letteratura sia in turco occidentale (ottomano) sia in turco orientale (chagatai). Di conseguenza, le memorie di Babur vennero scritte in chagatai, nonostante l' alta cultura alla corte mughal si esprimesse in persiano. Tuttavia, fa sorridere che uno dei fondatori della cultura letteraria turca, 'Ali Shir Nava'i (1441-1501), abbia scritto un' opera polemica sulla superiorità dei turchi sui persiani usando un vocabolario che è persiano per quasi due terzi.

Due ulteriori elementi di sorpresa, entrambi attinenti al mondo della cultura, riguardano il simbolo della mezzaluna e della stella, al quale spesso si associa l' Islam ma che in realtà vanta antiche origini turche (anziché arabe o persiane), e il fatto che i turchi abbiano letteralmente "nutrito" la civiltà islamica (e non solo quella) in ambito culinario. Lo yogurt, le foglie di vite stufate (*dolma*), il kebab, la *shawarma* e la *baklava*, fra molti altri piatti largamente conosciuti, nascono tutti con i turchi (benché non sia lo stesso per il caffè turco). E se è vera la leggenda secondo cui i cornetti furono creati dai panettieri viennesi per celebrare il fallito assedio ottomano alla loro città nel 1683, allora – almeno indirettamente – siamo loro debitori anche di quelli.

Un' ultima sorpresa consiste nel fatto che un popolo come quello

turco, per tanto tempo associato alla prodezza militare, si sia sempre dimostrato incredibilmente tollerante e aperto nei confronti delle altre culture e religioni. Forse a causa degli spostamenti lungo le vie della steppa eurasiatica, i turchi sono stati esposti ad asseri culturali diversi dal loro, in un modo che altri nomadi non hanno potuto sperimentare (come gli arabi che, durante le loro migrazioni stagionali, sono entrati in contatto con popolazioni stanziati a nord, sud ed est – a ovest si trovava il Mar Rosso – dei loro territori, che erano fondamentalmente delle versioni sedentarie di loro stessi). Per questo motivo, i turchi vantano una lunga tradizione di inclusione deliberata nella propria cultura di elementi tratti da altre culture, come dimostra l' adozione delle "lettere" altrui: sia in senso figurato, come la raffinata cultura persiana, sia in senso proprio, con l' utilizzo di vari alfabeti, prima di accettare, al pari di altri popoli musulmani, la forma scritta dell' arabo. Significativamente, la loro capacità di adattarsi ai cambiamenti delle circostanze storiche li ha condotti, diversamente dagli arabi e dai persiani, ad adottare un alfabeto latino nel XX secolo, un cambiamento intrapreso non solo dai turchi della Turchia, ma anche da quelli dell' Uzbekistan, del Turkmenistan e dell' Azerbaijan. In un certo senso, essi hanno dimostrato di essere sia abili nell' identificare le tendenze vincenti, sia abbastanza flessibili dall' allineare la propria società a tali tendenze. Questa abilità si riconosce nell' adozione dell' Islam, del persiano come lingua letteraria, della polvere da sparo (un' arma contraria alla natura delle loro tradizioni originarie) e della modernità. Gli arabi e i persiani potrebbero protestare dicendo di essere troppo orgogliosi delle proprie tradizioni per abbandonarle sotto pressioni esterne, ma i turchi potrebbero ribattere che nell' adottare la cultura predominante e nell' adattarsi ad essa – in questo caso, la modernità – anche loro stanno rimanendo fedeli alla propria tradizione.

Conclusioni

Sin dal IX secolo i giuristi musulmani si sono riferiti al mondo islamico come alla "casa" o alla "dimora" dell' Islam (*dar al-Islam*). Sebbene le fonti non vadano oltre questa metafora, io sono tentato di farlo. Seguendo la metafora, si potrebbe dire che la terra sulla quale è stata edificata la casa è stata dapprima "acquistata" dagli arabi, i quali hanno dato alla casa una pianta architettonica e delle fondamenta. La maggior

parte dei matroni e dei muratori della casa furono persiani, ma per gran parte della storia dell' Islam, dal IX fino al XIX secolo, i suoi proprietari furono turchi (costoro contribuirono anche con il menu della casa e il tappeto d' ingresso). Gli sciiti, da parte loro, hanno creduto a lungo che la casa poggiasse su fondamenta instabili, e al giorno d' oggi l' edificio è stato suddiviso in singoli appartamenti di diversa ampiezza. A partire dal XVIII secolo l' arredamento è stato dominato dallo stile occidentale, che però in certi appartamenti si è scontrato con quello tradizionale, creando alcuni elementi di particolare bruttezza. Gli islamisti potrebbero commentare che gli appartamenti sono poco più che squallide stanze di motel con un bisogno urgente di attenzione, per cui essi vorrebbero raderne al suolo l' edificio e ricostruirlo nella forma di una casa unifamiliare. Ciò che questa esesa metafora intende mostrare è come i vari popoli della storia dell' Islam abbiano interagito e cooperato nel costruire qualcosa in cui tutti loro occupano un posto importante e a cui tutti hanno contribuito, sebbene in modi diversi.

3

Le istituzioni

Dal corso degli eventi che hanno interessato la storia dell' Islam, abbiamo appreso come nel tempo siano esistite diverse società islamiche. Abbiamo anche imparato che la fortuna dei musulmani e dell' Islam è stata fluttuante a seconda dei periodi e delle regioni, e talvolta all' interno dello stesso periodo e della stessa regione. Ma anche limitandoci a un particolare periodo e luogo, ci sono vari criteri per misurare la fortuna delle società islamiche: malgrado tanti discorsi sulle "età dell' oro" (sotto il governo dei califfi Rashidiun, dei primi Abbasidi, degli Umayyadi di Andalusia, o di chiunque altro), la versione all' Islam, la produttività culturale dei musulmani e il dominio politico islamico raramente sono stati fenomeni coincidenti, in qualsiasi regione.

In parte, questa eccezionale eterogeneità può essere spiegata chiarendo l' identità dei diversi popoli che compaiono nella storia, ognuno dei quali porta con sé il proprio bagaglio culturale. Esigenze di spazio, tuttavia, ci hanno spinti ad alcune (si spera scusabili) generalizzazioni: naturalmente, non tutti i turchi sono di mentalità aperta, così come non tutti i persiani sono ardentemente fieri della propria veneranda cultura. Un altro modo possibile per spiegare e illustrare questa eterogeneità consiste nell' esaminare le istituzioni che sono comuni, in teoria, a tutte le società islamiche, ma differenti, in pratica, nelle varie regioni e periodi della storia dell' Islam. I tre esempi scelti in questa sede sono la moschea, il *jihad* e il califfato (o "imamato"). La prima è un' istituzione fisica, la seconda è un' istituzione teologico-giuridica, la terza è un' istituzione sia fisica sia teologico-giuridica.

La moschea

Nel primo episodio di *Civilisation*, celebre serie televisiva inglese sulla storia dell' arte, Lord Clark osservava che le costruzioni greco-romane sono caratterizzate:

[dallo] stesso linguaggio architettonico, lo stesso immaginario figurativo, gli stessi teatri, gli stessi templi; in qualsiasi momento nell'arco di 500 anni avresti potuto trovarli in tutto il Mediterraneo: in Grecia, in Italia, in Asia Minore, in Nord Africa o nel sud della Francia. [...] Questo edificio [...] è un piccolo tempio greco che avrebbe potuto trovarsi in qualsiasi parte del mondo greco-romano.

Anche alcune delle moschee più antiche edificate nelle province conquistate dagli arabi hanno caratteristiche architettoniche greco-romane, ma piuttosto che indicare che la cultura islamica è stata erede delle tradizioni del periodo classico, questi edifici di culto dimostrano esattamente il contrario. I sovrani musulmani non tentarono di imporre uno stile architettonico uniforme (quello greco-romano) ovunque andassero; furono le tradizioni locali a influenzare i musulmani, i quali adattarono ai propri bisogni le strutture preesistenti o, quando partivano da zero, i materiali e le tecniche di costruzione. Di conseguenza, le tradizioni greco-romane influenzarono l'architettura islamica solo nelle terre sottratte ai bizantini.

Di che cosa ha bisogno una moschea? In senso stretto, esistono due tipi di moschea: la *masjid*, o "luogo di culto" (da cui, attraverso lo spagnolo *mezquita*, deriva la parola "moschea"), e la *jami'*, la moschea congregazionale di una città, che, come indica la parola stessa*, raccoglie i musulmani per la preghiera e per altre funzioni religiose. In quanto luoghi di culto, le moschee hanno bisogno anzitutto e principalmente di fedeli e di guide alla preghiera. Per quanto, tuttavia, alcuni fedeli rimangono nella moschea anche tra un momento di preghiera e l'altro (persino mangiando e dormendo al suo interno), queste persone finiranno forse per far parte della tappezzeria della moschea, ma non della sua architettura. L'edificio in sé richiede uno spazio dove possano essere effettuate le abluzioni rituali prima della preghiera (spazio che include la necessaria fontana di acqua pura); un *mihrab* ("nicchia") che indica la direzione di Mecca, verso la quale i musulmani rivolgono le loro preghiere; così come, spesso ma non sempre, un *minbar* ("pulpito"), dal quale vengono pronunciati i sermoni, e un minareto da cui i fedeli sono chiamati alla preghiera cinque volte al giorno.

Com'è facilmente ipotizzabile, la più ampia moschea del mondo è la grande moschea di Mecca, edificata attorno alla Ka'ba, dove si riuni-

* La parola araba *jami'* (in questo caso, "congregazionale") deriva dalla radice *j.m.'*, il cui significato essenziale è "raccogliere", "riunire" [N.d.T.].

scono ogni anno milioni di pellegrini. È meno prevedibile, invece, che la moschea di Hassan II a Casablanca, in Marocco, sia considerata per ampiezza la seconda moschea del mondo. Completata nell'arco di sette anni (1986-93) grazie all'impiego di oltre 6.000 persone (spesso al lavoro di giorno e di notte), questa moschea può ospitare al suo interno 25.000 fedeli e comprende il minareto più alto del mondo (ca. 210 metri). Con i suoi pavimenti in vetro (parzialmente costruiti sull'acqua), i tetti scorsevoli, i raggi laser puntati verso Mecca durante le preghiere notturne, i lastricati di marmo riscaldato, le porte automatiche, le pareti scolpite e dipinte, le colonne di granito bianco e i lampadari di vetro importati dall'Italia, è un edificio stupefacente oltre ogni dire. Altrettanto stupefacente è il fatto che il suo costo, pari a 800 milioni di dollari, sia stato adossato interamente alla popolazione del Marocco (indigenti compresi).

Per quanto riguarda il diritto islamico, le moschee sono sostanzialmente non necessarie. Tutto ciò di cui un musulmano ha bisogno per pregare è costituito dall'occorrenza per le abluzioni, da una superficie pulita sulla quale prostrarsi e da un'idea della posizione di Mecca. Così, chi visita il mondo islamico ha elevate probabilità di incontrare, il venerdì a mezzogiorno, estesi gruppi di uomini che pregano lungo le strade delle città. Perché, allora, costruire moschee? E perché spendere 800 milioni di dollari per realizzarle? Alla prima domanda i giuristi hanno dato nel tempo diverse risposte, sottolineando la grande potenza delle preghiere collettive e il valore speciale dei luoghi sacri (ad esempio di Mecca e Medina, esattamente come gli ebrei pregano presso il Muro del Pianto nonostante credano, come i musulmani, che Dio sia presente in ogni luogo). La risposta alla seconda domanda è invece più complessa. Chiaramente una moschea è più che un semplice spazio per la preghiera. Inoltre, esistono due funzioni di grande importanza storica che le moschee hanno ricoperto nel corso dei secoli. La prima è quella di simbolo di trionfo e potere, indirizzato allo stesso modo ai musulmani e ai non musulmani; la seconda è quella di strumento concreto per la circolazione delle idee all'interno della *umma*.

Nel corso dei secoli, quando i musulmani conquistavano nuovi territori, erano liberi di edificare moschee quasi ovunque. Di fatto, dal momento che il diritto islamico salvaguarda le chiese e i templi non islamici (almeno finché non mettono in ombra quelli islamici), gli unici posti interdetti ai musulmani a questo scopo dovrebbero essere i siti occupati dai luoghi di culto preesistenti. Tuttavia il mondo islamico, dal VII fino

al XXI secolo, è pieno di moschee che una volta furono chiese e templi. La moschea al-Aqsa e la vicina Cupola della Roccia sono state edificate sul Monte del Tempio a Gerusalemme, la moschea degli Umayyad di Damasco sorge sulla preesistente Chiesa di San Giovanni Battista (già tempio romano), mentre la basilica di Santa Sofia (Hagia Sophia) di Costantinopoli fu convertita da Mehmet II nella Ayasofya di Istanbul (e per finire, nel 1935, fu convertita di nuovo... in un museo). Esistono centinaia di esempi di questo tipo, così come numerosi casi in cui il passaggio è avvenuto nella direzione opposta: al tempo delle crociate le moschee (molte delle quali in origine erano state chiese) furono convertite (di nuovo) in luoghi di culto cristiani, per tornare ancora una volta moschee quando i Franchi furono scacciati dalla Terrasanta nel 1291. Analogamente, la Mezquita di Cordova fu edificata nel X secolo su un sito che era stato già tempio e poi chiesa, finché negli anni trenta del Duecento essa venne *reconquistada* e riconvertita in edificio di culto cristiano (funzione che mantiene tutt'oggi).

La costruzione delle moschee fu dunque uno strumento efficace per comunicare il messaggio del trionfo dell' Islam sulle altre religioni. La rimozione dalle città della presenza più visibile della cultura antagonista era un modo per lanciare il chiaro segnale che gli equilibri di potere non pendevano più dalla parte delle tradizioni più antiche e che la partita volgeva ormai a favore dell' Islam. La maggioranza delle persone preferisce stare dalla parte vincente della storia, così alle conquiste delle terre e dei paesaggi seguirono spesso le conversioni di massa delle popolazioni locali. Il messaggio trionfalistico di una moschea poteva però anche essere indirizzato agli stessi musulmani; sono sopravvissuti numerosi esempi di moschee architettonicamente uniche, la cui costruzione mirava a suscitare una determinata impressione sui fedeli del posto. Così, è molto probabile che i musulmani iracheni del IX secolo, che assistettero all'edificazione della moschea di Samarra e del suo minareto, associassero l'aspetto dell'edificio - costruito con mattoni d'argilla tipici della Mesopotamia nella forma di un antico *zigurat* babilonese - alle antiche tradizioni vicino-orientali volte a innalzare monarchi divinamente designati, i quali avevano il potere di ascendere in cielo per comunicare direttamente con gli dei.

Sin dai tempi più antichi, i sovrani musulmani si sono serviti delle moschee per trasmettere importanti messaggi politici alle comunità islamiche più distanti. Il rappresentante locale del califfo otteneva l'attenzione della comunità quando il popolo si riuniva nella *jami*, il venerdì e du-

rante le festività religiose, e in tali occasioni poteva trasmettere messaggi ufficiali in modo affidabile. Allo stesso modo, attraverso le preghiere settimanali le comunità locali promettevano fedeltà al califfo, pronunciando il suo nome nella *khutba* ("sermone"). Evitare di menzionare il nome di un sovrano o, ancora peggio, tentare di inserire nel sermone il nome di un suo rivale, era il modo più immediato di ribellarsi alle autorità. Oggi i leader politici musulmani, che mirano a raggiungere un pubblico più ampio possibile, hanno per lo più abbandonato questi strumenti di comunicazione con il popolo, per fare ricorso ai media moderni. Anziché essere soppresso, però, il ruolo delle moschee come porta di accesso verso i fedeli è stato assunto dagli islamisti, il cui pubblico consueto è formato comunque (verosimilmente) di persone che frequentano le moschee, e che possono sfruttare pienamente a proprio vantaggio l'inviolabilità del luogo sacro. Nessun politico, neanche il dittatore più intransigente, vorrebbe mai apparire come il promotore di un giro di vite sulle moschee, così all'interno delle loro mura possono essere trasmessi impunemente persino messaggi di dissenso nei confronti delle istituzioni.

Non solo la moschea è un simbolo dell'eterogeneità interna all'Islam, ma rappresenta anche il carattere "organico" della cultura islamica. Le moschee della Cina appaiono cinesi, e non arabe, siriane, irachene o greco-romane. Le moschee del periodo mughal e quelle del periodo ottomano sono facilmente distinguibili le une dalle altre, benché entrambe siano, almeno a considerarle superficialmente, un prodotto della stessa cultura turco-islamica. Infatti, le moschee mughal combinano fra loro elementi islamici e indiani, mentre quelle ottomane accostano elementi islamici e bizantini. Anche quando la costruzione di una moschea costituì un modo per affermare la vittoria dell' Islam sulle altre religioni, il mondo islamico e i suoi monumenti si definirono in diretta relazione con le tradizioni religiose locali. Mentre i romani tendevano a radicare le tradizioni architettoniche delle altre culture, i musulmani hanno sempre riconosciuto i contesti regionali con cui sono entrati in contatto, integrando all'interno della propria società gli elementi caratteristici di quelle più antiche e determinando spesso una combinazione unica di stili vecchi e nuovi. In un certo senso, l' Islam rappresenta la prima civiltà "verde" della storia (benché, bisogna ammetterlo, del tutto involontariamente), grazie a una lunga tradizione di riciclo dei materiali preesistenti e all'abitudine di attingere soprattutto ai prodotti locali. Non è questo il motivo per cui gli *bippy* leggono Rumi, ma di certo non guasta.

Il *jihad*

Gli *bippy* che leggono Rumi sono meno entusiasti del *jihad*, un'istituzione che può ricevere supporto da altre insospettabili parti: l'ex Primo ministro israeliano Ehud Barak e il deputato del Parlamento inglese Jenny Tonge hanno affermato che, se fossero cresciuti sopportando le stesse condizioni nelle quali vivono i palestinesi, avrebbero potuto «diventare un attentatore suicida» (Tonge) o «far parte di un'organizzazione terroristica» (Barak). A meno che Barak e Tonge, nel loro scenario ipotetico, non fossero cripto-musulmani, probabilmente si sbagliano. Sebbene le motivazioni degli attentatori suicidi siano senza dubbio complesse, è chiaro che per entrare nelle loro fila occorre che siano soddisfatti due criteri: 1) colui che agisce deve star fremendo di rabbia a causa di qualcosa; 2) l'opzione di alleviare la propria rabbia per mezzo della violenza deve essere materialmente accessibile e dogmaticamente giustificabile. Nel caso della Palestina, è la categoria generica di *jihad*, a cui si pensa che appartengano gli attentati suicidi, a fornire la giustificazione necessaria. Ciò spiega perché, sebbene centinaia di palestinesi cristiani vivano nelle stesse condizioni miserabili (e sebbene milioni di indiani e di africani non musulmani ne sopportino di molto peggiori), essi non ricorrano a simili strategie. Naturalmente, la maggioranza assoluta dei musulmani non dà alcun sostegno, né tanto meno ricorre, agli attentati suicidi (spesso condannandoli severamente), e interpretazioni non violente del *jihad* circolano tra i musulmani da secoli. L'istituzione del *jihad* è infatti un esempio eccellente della grande eterogeneità dell'Islam, dal momento che un numero incalcolabile di governanti, studiosi, gruppi religiosi e intere società hanno inteso il dovere del *jihad* ognuno a proprio modo.

A giudicare dalle apparenze, non dovrebbe esserci molto spazio per interpretazioni concorrenti del concetto di *jihad*, sia perché il Corano ne parla (per quanto in modo ambiguo), sia perché *jihad* è un tipico termine arabo. Le parole arabe sono formate da una radice consonantica (solitamente trilittera) e da una serie di modelli o forme verbali in cui viene inserita la radice. Sia la radice sia i modelli racchiudono un significato essenziale: nel nostro caso, la radice *j.h.d.* ha a che fare con l'atto di «sforzarsi»; la parola *jihad* di per sé è un sostantivo derivato dalla terza forma verbale, il cui significato essenziale è «fare qualcosa a (o contro) qualcuno». Di conseguenza, *jihad* significa letteralmente «compiere uno sforzo contro qualcuno». Il Corano afferma che lo sforzo deve

essere fatto «sulla via di Dio» e «contro i politeisti» (9,5) o «la Gente del Libro», a meno che questi non accettino determinate condizioni (9,29). Considerato ciò, il significato essenziale di *jihad* potrebbe essere: «lotta di carattere religioso contro i politeisti e (certi gruppi di) altri non musulmani».

Soffermiamoci ancora sul concetto di *jihad*. Per quanto possa sembrare di facile comprensione, anche questa definizione ha portato a diverse interpretazioni (spesso conflittuali), per svariati motivi. In primo luogo, i musulmani traggono raramente, per non dire mai, istruzioni di carattere religioso direttamente dal Corano. È grazie al lavoro degli *'ulama'*, i quali diedero un senso ai versetti coranici e li spiegarono servendosi di altre fonti del diritto religioso, che è stata elaborata la *shari'a*. Gran parte di questi studiosi afferma che *jihad* significa «fare la guerra al fine di diffondere l'Islam», una definizione che si presta a sua volta ad essere interpretata. La diffusione dell'Islam doveva essere intesa come conquista politica delle altre popolazioni (come nel caso dei romani e dei mongoli) o aveva come fine ultimo la conversione (come nel caso dei buddhisti e dei missionari cristiani)? Tutti concordavano nel sostenere che la risposta fosse: «entrambe queste cose», purché l'obiettivo della conversione fosse la priorità e il potere politico rappresentasse un trampolino verso la conversione finale. Era inoltre opinione condivisa che l'impresa del *jihad* rappresentasse un dovere della comunità nel suo complesso, benché i singoli musulmani fossero liberi di portare avanti il proprio *jihad* per assicurarsi il favore divino, indipendentemente dagli sforzi della collettività. Ciò che invece sfuggiva al consenso generale erano le questioni legate ai bersagli del *jihad* e alle circostanze in cui esso deve essere intrapreso (tra le altre problematiche). Gli apostati dell'Islam rappresentano un bersaglio facile agli occhi di tutti, ma come comportarsi nei confronti di ebrei e cristiani, indu, pagani o — questione cruciale per molti, soprattutto in Occidente — nei confronti degli atei e degli apostati di altre religioni? La maggior parte delle autorità mantiene un punto di vista magnanimo sulla questione e accorda lo stato di «non musulmani tollerati» a un'ampia gamma di gruppi. Dalla parte opposta, invece, alcuni estremisti considerano tutti i non musulmani, e persino quei musulmani che dissentono con loro su questioni teologiche o giuridiche, alla stregua di infedeli che devono essere sconfitti. Alcuni studiosi, inoltre, pensano che il *jihad* debba essere intrapreso per iniziativa dei musulmani, mentre altri ritengono che dovrebbe essere intrapreso solo in reazione a provocazioni esterne.

In secondo luogo, come sa bene chiunque abbia mai osservato le automobili muoversi per le strade, nella pratica il diritto non viene sempre applicato alla lettera; così, anche se tutti gli studiosi musulmani dovrebbero essere d'accordo su ogni singola controversia, la realtà concreta rivelerebbe poi le differenze (e una volta creato un precedente, si apre automaticamente la possibilità che si ripeta). Di conseguenza, per ragioni geografiche era più facile, ad esempio, per i sovrani dell'Anatolia, della Penisola iberica e dell'India estendere i confini dell'Islam di quanto non lo fosse per chi governava in Arabia o in Iraq. Per ragioni politiche, invece, accadeva che i dettami di testi giuridici scritti sotto l'egida di un califfo forte non fossero rispettati quando lo Stato era debole, cosicché la teoria del diritto si scontrava spesso con le possibilità reali di dichiarare il *jihad*.

In terzo luogo, i diversi approcci alla religione che si sono sviluppati nel corso dei secoli hanno aperto la strada a molteplici interpretazioni del *jihad*. A partire dal IX e soprattutto dal X secolo, molti musulmani, influenzati da orientamenti quietistici (come quelli degli sciiti duodecimani), spirituali (quelli dei sufi) e dagli attacchi dei cristiani contro la pretesa dell'Islam di essere una religione portatrice di pace, giunsero a distinguere due tipi di *jihad*. Il primo è ciò che essi chiamarono "il *jihad* minore", che corrisponde al noto dovere di diffondere l'Islam a spese delle altre religioni, ma che può essere intrapreso solo come misura difensiva. Il secondo è "il *jihad* maggiore", ossia il dovere comune a tutti i musulmani di allontanare attivamente le proprie cattive inclinazioni. Benché tale distinzione sia stata retroattivamente attribuita allo stesso Muhammad, dalle fonti storiche è evidente che la maggioranza dei sovrani (ma anche molti musulmani) non concordava con simili interpretazioni. Ciò che è importante, tuttavia, è che queste interpretazioni erano lì, pronte per essere impugnate da quanti aborivano persino la violenza di carattere difensivo, nonché, più tardi, a disposizione di quegli apologeti musulmani che sostengono che il *jihad* è sempre stato solamente uno strumento di difesa o un combattimento interiore.

Infine, se anche dovessimo accontentarci di una particolare interpretazione del dovere del *jihad* (per così dire, una visione indulgente secondo la quale il *jihad* fisico rappresenta solo una misura difensiva che non dovrebbe mai colpire civili innocenti), i termini coinvolti nella definizione potrebbero ancora essere letti in modi del tutto differenti. L'interpretazione indulgente scelta in questa sede si adatterebbe sicuramente alla stragrande maggioranza dei musulmani che considerano il *jihad* una

battaglia personale contro le tentazioni e che si lascerebbero coinvolgere in una dichiarazione di guerra fisica, solo se provocata da chi minacciasse direttamente l'Islam. E, anche in questo caso, gli innocenti verrebbero risparmiati. D'altro canto, è interessante notare che, probabilmente, persino estremisti come quelli che a cui si devono gli attentati alla rete metropolitana di Londra del 7 luglio 2005, accetterebbero un'interpretazione che suona tanto indulgente. Dal punto di vista degli estremisti, l'Islam sta subendo un attacco (come provato dal miope utilizzo dell'espressione "guerra al terrore" da parte di alcuni governi occidentali) e di conseguenza un *jihad* difensivo è necessario; inoltre, i civili non combattenti che sono stati uccisi negli attacchi terroristici non erano affatto innocenti, poiché in democrazia i votanti sono pienamente responsabili delle azioni dei propri governi (in questo caso, di quella che ai loro occhi è l'aggressione del Regno Unito nei confronti dei musulmani in Iraq e in Afghanistan).

Il punto di forza degli estremisti è dunque l'insistenza sul fatto che gli sforzi per un *jihad* globale sono di natura difensiva. Questo rende il *jihad* immediatamente alletrante per quei musulmani che potrebbero sentirsi assediati da qualcosa: dalla cultura occidentale, dalle società non islamiche in cui vivono, o dal corso della storia (una storia che sembra li stia trascurando, nonostante i loro antenati un tempo dominassero il mondo). Se i musulmani che vivono nei paesi occidentali sentono di essere oggetto dell'islamofobia, o se viene loro impedito di praticare l'Islam, allora essi sono costretti a creare le condizioni necessarie per la difesa della *shari'a*, attraverso l'ideale creazione di uno Stato islamico, laddove non esista ancora. Secondo alcuni islamisti (come Osama bin Laden e i suoi sostenitori), non esiste al mondo nessuno Stato islamico accettabile e, per questo motivo, è necessario che venga istituito uno Stato califfale, a partire da zero e con l'uso della forza. Di conseguenza, per capire il *jihad* di al-Qaeda dobbiamo prima comprendere quale sia la natura (per certi versi sfuggente) del califfo.

Il califfo o "imamato"

Molti gruppi islamisti, se non la maggior parte di loro, vorrebbero istituire un califfo: uno Stato panislamico guidato da un califfo. Per alcuni di loro — come per l'*Hisb ut-Tabrir*, il "Partito (islamico) della Liberazione" —, l'istituzione del califfo costituisce l'unico obiettivo. È pro-

babile che molti musulmani tradizionalisti accoglierebbero volentieri una restaurazione del califfato sul piano teorico, ma che pensino non sia compito loro farlo nascere. Gli islamisti credono che il *jihad* debba essere dichiarato dalla comunità nel suo insieme, al fine di estendere i confini di uno Stato islamico. Ma visto che non c'è uno Stato islamico né esiste "la comunità nel suo insieme", lo scopo del *jihad*, per il momento presente, deve essere quello di crearli. Anche per quei musulmani che vedono nel significato di *jihad* poco più di un impegno a evitare piarti a base di maiale e videogiochi sconvolgenti, l'idea di vivere sotto un califfato presenta notevoli vantaggi. Solo sotto il governo di un califfato i musulmani sarebbero veramente liberi di praticare le proprie tradizioni religiose senza bisogno di giustificarsi. Inoltre, un califfato unificerebbe la *umma*, liberando così l'enorme potenziale politico, economico e militare del mondo islamico. I mali delle società islamiche moderne, come affermano gli stessi islamisti, sono interamente dovuti alle divisioni interne alla *umma*: i confini artificiali imposti dalle potenze occidentali, la varietà di governi (tutti pessimi) sotto i quali vivono i musulmani (di nuovo a causa di un complotto occidentale) e così via. Unificando la *umma*, il califfato riporterebbe i musulmani alla guida del mondo. Come potrebbe non piacere l'idea?

Attrae, ovviamente, ma il problema non sta nel fatto che i musulmani nel corso della storia abbiano rifiutato l'idea del califfato, bensì nel fatto che non abbiano saputo trovarsi d'accordo né su quale dovesse essere la struttura generale né sui particolari. Ironia della sorte, anziché unire la *umma*, le dispute sul califfato hanno contribuito a frammentarla, politicamente e teologicamente, più di quanto non abbiano fatto qualsiasi altra idea o istituzione. In questo senso, il califfato è un esempio ideale dell'eterogeneità tipica delle società islamiche e della storia dell'Islam.

Muhammad morì nel 632, dopo aver governato come capo religioso e politico dello Stato dei musulmani sin dal momento della sua fondazione, nel 622. Chiaramente, ora spettava a qualcun altro assumersi la responsabilità degli affari politici in sua assenza. Ma chi sarebbe stato, e come sarebbe stato scelto? Una delle soluzioni proposte voleva che gli anziani della comunità si riunissero e scegliessero il candidato più adatto tra gli appartenenti alla tribù di Muhammad (i Quraysh). Secondo i sunniti, questa era la cosa giusta da fare, e una simile consultazione (*shura*) è infatti alla base dell'elezione di alcuni dei primi califfi. E se invece Muhammad in persona, ispirato da Dio, avesse nominato un successore idoneo quando era ancora in vita? Per gli sciiti questo è esattamente ciò

che accadde, e il designato era 'Ali; a loro modo di vedere, la carica califfale si trasmette attraverso i discendenti diretti di 'Ali, da una generazione all'altra. Come abbiamo visto nel CAP. I, gli sciiti non si sono sempre trovati d'accordo su quale fosse la precisa genealogia dei discendenti dell'imam, il che ha dato origine a nuovi scismi. Come comportarsi nel caso in cui 'Ali si fosse rivelato una guida non all'altezza delle aspettative, come pensavano quelli che sarebbero poi divenuti i kharijiti? Secondo loro, sarebbe dovuto diventare califfato semplicemente il candidato più adatto al compito, a prescindere dal suo lignaggio (così, quando 'Ali dimostrò di non essere quel candidato, lo uccisero). Altri pensavano che il fattore decisivo per l'elezione dovesse essere la capacità di un capo di assumere il controllo dello Stato. Dopotutto, se Dio guida gli eventi, e se mette il potere nelle mani di una particolare persona o famiglia, chi può avere da ridire? Questo era il punto di vista degli Umayyadi. L'elenco potrebbe essere ancora più lungo, ma il punto dovrebbe essere ormai chiaro: non solo il califfato non riuscì a unire la *umma*, ma fu anche la principale causa di divisione all'interno della comunità. E invece che scatenare il potere collettivo della *umma*, nel corso della storia dell'Islam i musulmani hanno speso gran parte delle loro energie fisiche e intellettuali a combattersi gli uni contro gli altri a causa del califfato.

Esiste poi una grande diversità di opinioni tra gli studiosi musulmani a proposito della natura di questa istituzione. Qual era il ruolo del califfato (o dell'"imam", poiché questo è il termine impiegato sia nella teoria sunnita che nella pratica sciita)? Che egli esercitasse il governo politico della *umma* era un dato di fatto, ma come comportarsi con il potere religioso? Alcuni, compresi gli Umayyadi, i primi Abbasidi e gli sciiti, sostenevano che il califfato/imam detenesse anche l'autorità religiosa. Una tale visione è in effetti supportata dal fatto che il disaccordo attorno alle competenze del califfato diede origine a sette, piuttosto che a fazioni politiche. Altri, come gli *ulama* e gli Abbasidi del periodo post-*mihna* (con una o due eccezioni nel XII secolo), non erano d'accordo. E come bisognava agire quando si sapeva chi era il vero califfato/imam – come lo sanno o lo sapevano gli sciiti – ma la guida politica della *umma* si trovava nelle mani sbagliate? Aspettare che Dio restituisse il potere al Suo imam, o cominciare immediatamente ad attuare questa restituzione? Questo problema si risolse per molti sciiti quando il loro imam prescelto scomparve, alla fine del IX secolo, inducendo in loro una tendenza al quietismo. Altri sciiti, il cui imam continuava a essere presente, adottarono invece abitualmente l'attivismo, e lo fecero particolarmente bene sotto i Fatimidi.

A partire dalla metà del x secolo, il prestigio della carica califfale subì un duro colpo. Nelle terre abbasidi, sotto il controllo degli sciiti Buyidi, il califfo (sunnita) fu ridotto a un mero strumento di legittimazione per un potere detenuto *de facto* da altri. Attorno allo stesso periodo emersero due contro-califfati, governati dai Fatimidi e dagli Umayyadi di Andalusia. Nel XIII secolo la carica califfale venne ulteriormente svuotata di valore dallo sradicamento del califfato abbaside dall'Iraq per opera dei mongoli, e dal trasferimento al Cairo di un califfo abbaside "ombra" per opera dei Mamelucchi. Strano a dirsi, questo califfo a sua volta legittimò la condizione di califfi effettivi assunta da altri, e in particolare, come è ben noto, dagli Ottomani (i quali non potevano dichiarare di avere il "pedigree" adatto alla carica, dal momento che facevano risalire il proprio lignaggio non ai Quraysh, bensì a una lupa, come avevano fatto i romani). Il califfo mamelucco-abbaside del Cairo nominò persino altri califfi, la cui carica coincideva esattamente con la sua: nel 1484 conferì il titolo ad 'Alī Ghajī ibn Dunama (r. 1476-1503), sovrano del Bornu, dopo aver fatto lo stesso con il sovrano del Songhay, Askia Muhammad (r. 1493-1528), pochi anni prima.

Quando gli oppositori di un califfo volevano indebolire la sua pretesa di legittimità, generalmente lo chiamavano "re". Nel Corano la regalità è riservata a Dio, mentre al tempo di Muhammad gli uomini che portavano il titolo di re erano autocrati infedeli, come il cesare bizantino o lo shah sasanide. Benché, sin dal x secolo, alcuni antichi titoli siano stati riutilizzati nei territori persiani, compreso quello di re, è solo per influenza occidentale che i sovrani musulmani a ovest dell'Iran hanno volontariamente assunto tale titolo, a partire da Sharif Hussein (re dell' Hijaz dal 1916) e da suo figlio Faisal (re di Siria e poi dell'Iraq). Presto vi furono re musulmani in Egitto, nell'Hijaz e nella regione unificata del Najd-Hijaz, nota dal 1932 come Regno dell'Arabia Saudita. Il Marocco, la Libia e la Giordania seguirono l'esempio. Per gli islamisti, questa è una prova ulteriore della "tossicoccidentalizzazione" dei paesi islamici; l'esistenza di un regno che domina su Mecca e Medina è per loro particolarmente irritante, e non c'è da sorprendersi che organizzazioni come *Hizb ut-Tabiri* siano bandite in Arabia Saudita.

Nel corso della storia dell'Islam, è accaduto talvolta che alcuni uomini affermassero di essere un'altra categoria di guide divinamente elette al comando della *umma*. Alcuni di loro si sono proclamati salvatori messianici (*mahdi*); in un lungo elenco di esempi, il Mahdi del Sudan, attivo tra il 1881 e il 1889, è forse il più famoso), mentre altri sono stati più

semplicemente dei riformatori religiosi, come il sultano mughal Akbar e il sovrano afsharide d'Iran, Nadir Shah (r. 1736-47). Altri ancora hanno unito in sé gli attributi di autorità diverse: Wallace Fard Muhammad, fondatore di "Nation of Islam", affermò di essere sia il *mahdi* atteso che la reincarnazione di Gesù (con Elijah Muhammad come suo profeta). Talvolta, la natura eterodossa delle rivendicazioni di queste guide è stata troppo pesante da sopportare persino per la struttura flessibile dell'Islam, il che ha determinato la fondazione di religioni distinte, come nel caso della fede drusa e di quella baha'i.

Se uno dei vostri obietivi è quello di incontrare un califfo/imam, non dovere disperare: califfi e imam possono essere trovati anche oggi. Aga Khan IV è attualmente l'imam della comunità ismailita nizarita (il quarantunesimo imam nella discendenza di 'Alī); mentre la Comunità Musulmana Ahmadiyya segue il califfo Mirza Masroor Ahmad, dal 2003 al potere, il quinto successore di Mirza Ghulam Ahmad, il quale nel 1889 affermò di essere il *mahdi*, il secondo avvento di Gesù e un rinnovatore dell'Islam (*mujaddid*). Tanto il movimento nazarita quanto quello ahmadita sono ampiamente diffusi, con milioni di seguaci in tutto il mondo. Altri califfi, che non godono dello stesso riconoscimento, saltono fuori di tanto in tanto, come nel caso di Metin Kaplan, il sedicente "califfo di Colonia", che sta scontando una condanna all'ergastolo in un carcere turco per aver tentato di rovesciare il governo della Turchia e istituire al suo posto un califato (*Kalifatsstaat*).

Vale la pena riflettere sul fatto che anche nel caso dei tentativi andati a buon fine di restituire il governo della *umma* nelle mani del legittimo califfo/imam, ogni volta che i movimenti rivoluzionari hanno dovuto far fronte alle esigenze concrete che il governare comporta, hanno finito quasi sempre per tradire le rivendicazioni e gli obiettivi originari, regredendo fino ad assumere quelle stesse pratiche di governo che avevano criticato durante la prima fase rivoluzionaria. È questo il caso degli Abbasidi, dei Fatimidi, degli Almoravidi, dei Safavidi e di numerose altre dinastie, sia nel corso della storia dell'Islam sia in quello, più in generale, della storia del mondo (parlando di rivoluzioni politiche). Oggi le chiamate alla restaurazione di un califfato seguono modelli prevedibili; ma è la forma finale di qualsiasi califfato futuro ad essere imprevedibile.

In che modo possiamo conoscere ciò che sappiamo della storia dell'Islam? In teoria, dal momento che la storia islamica non è che una branca della storia in senso più ampio, i metodi e gli strumenti di cui si servono gli storici che studiano altre società sono a disposizione, in maggiore o minore misura, anche di chi si occupa dell'Islam. Naturalmente, le fonti esistenti per ciascuna branca della storia sono peculiari alla branca stessa, e le fonti di cui disponiamo per determinati periodi o regioni sono più esaustive di quelle relative ad altri. In alcuni casi, siamo in possesso di un ristretto numero di fonti che può dirci molto; al contrario, in altri casi, un' incredibile sovrabbondanza di fonti può rivelarsi di un'utilità molto al di sotto delle aspettative.

Tra il 1977 e il 1978 furono pubblicati quattro libri in cui si criticava il lavoro portato avanti dagli studiosi di cultura islamica. *Orientalismo*, di Edward Said, rimproverava agli studiosi di islamistica, fra l'altro, di aver creato un campo di studi caratterizzato da condiscendenza e disapprovazione nei confronti delle società islamiche che essi studiavano. Le opere di John Wansbrough, *Quranic Studies* e *The Sectarian Milieu*, insieme ad *Hagarism* di Patricia Crone e Michael Cook, rimproveravano invece agli studiosi di islamistica di non essere abbastanza critici (nel senso accademico del termine, più che morale). Negli ultimi tre decenni gli studiosi sono stati costretti a confrontarsi con le idee presentate in questi testi, anche solo per rifiutarle. Parlando in generale, gli storici lavorano con due tipi di materiale scritto: le fonti primarie (scritte da coloro che si trovano sotto la lente del microscopio della storia) e le fonti secondarie (scritte da coloro che guardano attraverso il microscopio). Il libro di Said, che discuteremo nel prossimo capitolo, si occupa delle fonti secondarie; le opere di Wansbrough e di Crone e Cook, di cui ci occuperemo in questo capitolo, riguardano quelle primarie.

Le nostre fonti per la storia dell'Islam dopo il 1100 (seguendo la

cronologia adottata nel CAP. 1) appartengono, per la maggior parte, a una tipologia familiare agli studiosi delle altre società. A partire da questo secolo furono scritti molti libri su diversi argomenti ed è possibile — una volta letti — tentare di ricostruire e analizzare il mondo che essi descrivono. Ovviamente, lo storico scrupoloso si guarderà dai resoconti fuorvianti o faziosi (o da quella che si potrebbe considerare l'inevitabile parte di faziosità che qualunque autore finisce per includere nelle proprie opere), ma ciò detto lo studio della storia dell' Islam è comparabile in linea di massima con quello della storia, ad esempio, dell' Europa. In effetti in questo periodo, in ragione degli avvenimenti descritti nel CAP. 1, alcune delle nostre fonti per la ricostruzione delle società islamiche sono proprio documenti e resoconti europei. Il gioielliere francese Jean Chardin (1643-1713), ad esempio, ci ha lasciato le memorie dei suoi viaggi nel Vicino Oriente e in Iran, raccolte in ben dieci volumi. Analogamente, le relazioni tra Impero ottomano ed Europa ci sono note grazie a resoconti europei oltre che ottomani. Si potrebbe dire lo stesso per le società del Mediterraneo delle epoche immediatamente precedenti, quando i cristiani dell' Europa meridionale e i musulmani del Nord Africa e del Vicino Oriente interagivano fra loro regolarmente, lasciando un gran numero di tracce letterarie e documentarie di questa interazione, di cui gli studiosi possono ora beneficiare. Da questo contesto storico proviene una delle nostre risorse più importanti per lo studio della storia dell' Islam, la Geniza del Cairo. Vale la pena evidenziare l'importanza di questa fonte, la cui natura e i cui contenuti non hanno equivalenti nella storia delle società europee.

La Geniza* del Cairo è una collezione che comprende circa 250.000 frammenti, rinvenuti in una sinagoga egiziana alla fine del XIX secolo. Gli ebrei (così come i musulmani) sono riluttanti all'idea di distruggere i documenti che contengono riferimenti al nome di Dio. Per questo motivo, i documenti di carattere religioso considerati non più utili (perché danneggiati o inutilizzabili) vengono depositati in un luogo sicuro. Gli ebrei che vivevano al Cairo in età fatimida sembrano aver esteso questa norma anche ai documenti che accennano semplicemente a Dio, o più in generale a questioni di carattere religioso, e persino alle testimonianze scritte in caratteri ebraici (di natura divina, per loro). Poiché gli ebrei che vivevano nei territori islamici scrivevano abitualmente nelle lingue

* Dall'ebraico *genizah*, "deposito" [N.d.T.].

locali (come l'arabo o il persiano) usando però i caratteri ebraici, la Geniza del Cairo ha finito per contenere un assortimento eccezionalmente variegato di documenti che toccano ogni aspetto della vita sotto l' Islam, nell' Egitto, nella Siria e nella Palestina dei Fatimidi, ma anche in Europa meridionale, in Nord Africa, in Yemen e negli altri territori con cui questa comunità ebraica aveva contatti. Mentre la maggior parte delle fonti che provengono dai territori islamici è stata scritta dall'élite istruita, le fonti conservate nella Geniza costituiscono in larga parte un archivio di informazioni sulla vita quotidiana tra la gente comune e ci forniscono un'istantanea riccamente detagliata della storia dell' Islam tra l' XI e il XIII secolo. *Lo schiavo del manoscritto* di Amitav Ghosh è un romanzo storico basato su questi documenti; *A Mediterranean Society* di Shlomo D. Goitein è una magistrale ricostruzione, in cinque volumi, del mondo di coloro che contribuirono alla raccolta della Geniza. La Geniza è dunque la fonte più importante di cui disponiamo per ricostruire una visione "dal basso" della storia dell' Islam.

Il periodo che va dall' 800 al 1100, al quale risalgono molti dei documenti della Geniza, coincide con il periodo in cui troviamo la visione "dall'alto" rispecchiata in un' enorme varietà di opere letterarie, quasi tutte scritte in arabo (occasionalmente eccezioni sono rappresentate da opere scritte in persiano nei territori orientali). In parte a causa della rivoluzione della carta descritta nel CAP. 1, e in parte per via dell' arco di tempo, necessariamente lungo, che tradizioni tanto complesse e sofisticate impiegano per svilupparsi, praticamente tutte le opere che rivestono un' importanza fondamentale per l' Islam classico nel campo del diritto, della teologia, degli studi coranici e degli *hadith*, nonché — di rilevanza cruciale per noi — nel campo della storiografia, risalgono a questo periodo storico; prima di allora, venivano redatti con regolarità solo i documenti amministrativi. È significativo che anche le opere attribuite ad autori più antichi furono messe per iscritto per la prima volta in questo periodo. Quasi certamente i musulmani scrissero dei testi anche tra il 600 e l' 800: diverse parti dello stesso Corano e alcuni testi di poesia islamica, ad esempio, possono essere collocati, sulla base di elementi interni (prevalentemente arcaismi linguistici), in un periodo non più tardo dell' VIII secolo; ma non c'è molto altro. Lo storico arabo Ibn Ishaq (704-767 ca.), ad esempio, lasciò ai suoi studenti una biografia (*Sira*) di Muhammad, che venne letta (sotto forma di taccuini di appunti), discussa e rielaborata. Noi, però, la conosciamo non direttamente, ma grazie a una delle rielaborazioni tarde (quel-

la realizzata da Ibn Hisham, m. 833). Persino la poesia pre-islamica araba che conosciamo è poesia pre-islamica così come la ricordavano gli autori del IX secolo.

Dunque, le fonti letterarie che risalgono al periodo che va dall'800 al 1100 rivestono per noi una grandissima importanza perché consentono il ricordo di avvenimenti che hanno avuto luogo in un'epoca precedente. Questo fatto solleva moltissime domande (e, di conseguenza, dà moltissime risposte) di immenso significato per lo studio della storia dell'Islam, come vedremo nel prossimo paragrafo.

Le fonti disponibili per il periodo 600-800 (e i loro limiti)

Nel 1972 venne scoperta nello Yemen una "geniza" islamica contenente decine di centinaia di frammenti coranici, alcuni dei quali risalgono al tardo VII e al primo VIII secolo. Fino ad allora, la più antica attestazione dei versetti coranici di nostra conoscenza proveniva dalla Cupola della Roccia di Gerusalemme (ca. 692), mentre, più in generale, il "linguaggio" e la cultura dell'Islam dei primi secoli ci sono noti grazie alle centinaia di documenti amministrativi sopravvissuti (soprattutto papiri egiziani) e a monete datate al VII e all'VIII secolo. I papiri ci dicono qualcosa sull'amministrazione dell'Egitto a partire dal primo secolo di dominio islamico, mostrandoci come l'avvento dell'Islam abbia modificato o meno le realtà allora esistenti in Egitto. Le monete, provenienti da tutte le regioni del califfato, sono sopravvissute in quantità considerevole e possono illustrarci qualcosa sui califfi, sui governatori e sui ribelli minori attivi nelle province periferiche. I limiti temporali dell'ufficio di un califfo, i titoli che egli scelse per sé stesso e le iscrizioni che fece apporre sulle sue monete sono tutti elementi che ci forniscono particolari a proposito della situazione politica in un dato periodo e luogo.

Anche se analizzate collettivamente, tuttavia, queste fonti non riescono a fornirci un resoconto continuativo e dettagliato sul primo secolo, o poco più, della storia dell'Islam. Per questo dobbiamo affidarci alle ampie e, di conseguenza, dettagliate narrazioni letterarie sull'età delle origini composte (almeno nella forma che hanno attualmente) nel periodo 800-1100. Il Corano ci dice sorprendentemente poco su

Muhammad e sulla nascita dell'Islam; le tradizioni su Muhammad e i suoi Compagni (note come *hadith*), le biografie di Muhammad (*Sira*) e i resoconti delle prime conquiste islamiche (*maghazi*) colmano il vuoto. Le cronache arabe sono estremamente esaurienti e contestualizzano le informazioni fornite da queste diverse fonti in una più ampia cornice storica, spesso partendo dalla creazione del mondo e proseguendo fino al IX o al X secolo. In termini di quantità, siamo provvisti di fonti che descrivono questo periodo meglio di quanto non lo siano per la medesima epoca gli storici che studiano l'Europa occidentale, Bisanzio, l'India o la Cina. Questa è la buona notizia. La notizia meno buona è che tali fonti portano con sé moltissimi problemi di natura storiografica, come è stato messo in luce (soprattutto, ma non esclusivamente) dagli storici contemporanei.

Persino quando gli autori di età abbaside descrivono la prima metà dell'VIII secolo (un periodo del quale possono aver avuto esperienza diretta), le loro narrazioni devono essere filtrate dalla propaganda anti-umayyade. Queste fonti non sono solo consapevolmente filo-abbasidi, ma anche (meno consapevolmente) filo-orientali, nel senso che concentrano la loro attenzione sull'Iran e sull'Iraq molto più che sulla Siria, sull'Egitto, sul Nord Africa e sulla Penisola iberica (sebbene queste singole regioni avessero una propria produzione di opere letterarie, benché molto più brevi e meno autorevoli). Simili inclinazioni sono abbastanza comprensibili: perché gli storici abbasidi, stanziati in Iraq e di origine persiana (il che, nel complesso, è proprio ciò che essi erano), avrebbero dovuto comportarsi diversamente? Dopotutto, ognuno di noi sa che la storia viene scritta dai vincitori, e questi vincitori non erano ancora gravati dall'idea del *politically correct*. Le fonti abbasidi sull'Islam delle origini, però, risultano problematiche anche per ragioni meno ovvie di quelle appena descritte.

Immaginiamo di trovare il nostro ospite marziano sulla porta di casa. Il primo ostacolo che incontreremo nel cercare di capire chi egli sia, da dove venga e perché si trovi lì, sarebbe linguistico. Solo una volta appresa la sua lingua potremmo fargli delle domande. Ma che cosa ce ne faremmo delle sue risposte? Possiamo presupporre che i parametri con cui nell'Occidente moderno misuriamo la correttezza di una risposta siano condivisi anche dai marziani? E anche se decidessimo che il marziano conosce i nostri parametri e vuole sinceramente tentare di soddisfarli, ci aspettiamo davvero che egli ricordi tutto della sua nascita e della sua infanzia e che abbia un'opinione oggettiva (o comunque non distorta)

dei suoi genitori, della sua famiglia e dei suoi amici? E che cosa ce ne faremmo delle numerose contraddizioni che potremmo trovare nella sua deposizione?

In un certo senso, avere a che fare con le fonti letterarie che trattano le origini delle religioni del mondo è ancora più difficile di quanto non lo sarebbe avere a che fare con la testimonianza di un marziano. La nostra comprensione del Giudaismo o del Cristianesimo delle origini (per fare solo due esempi) è compromessa dalle numerose lacune che offuscano ciò che accadde nel periodo formativo di queste religioni. In cima alle difficoltà che dobbiamo affrontare c'è il fatto che praticamente non esistono fonti coeve verificabili e che la storia di queste religioni ha implicazioni teologiche, spirituali e politiche estremamente importanti (il che ci porta ad essere scettici nei confronti di quelle versioni degli avvenimenti che potrebbero giovare a chi le riporta).

Lo studio dell' Islam delle origini non è diverso. Anche se assumessimo per certo che le nostre fonti più tarde abbiano trasmesso i loro resoconti con la massima precisione (una supposizione sulla quale torneremo più avanti, per guardarla con una "lente d'ingrandimento"), esse ci presentano nondimeno due problemi tra loro connessi. Anzitutto, queste fonti possono essere contraddittorie, e in alcuni casi presentare fino a una dozzina di versioni diverse per un singolo avvenimento. In secondo luogo, esse trattano abitualmente questioni teologiche o politiche indesiderose, come il diritto di un certo gruppo di ricevere uno stipendio dallo Stato (la conversione precoce all' Islam o il coinvolgimento nelle prime conquiste avevano dirette conseguenze economiche su molti musulmani), o la corretta pratica dei riti islamici (se un resoconto storico sostiene che Muhammad o i suoi Compagni hanno agito in una certa maniera, allora le pratiche descritte in quel resoconto possono servire da precedenti giuridici vincolanti). Di conseguenza, quella che a noi potrebbe apparire come una storia "secolare" è in realtà una storia ampiamente influenzata da preoccupazioni di carattere religioso e giuridico. Per questa ragione un grande storico come al-Tabari (di cui parleremo più avanti) era solito offrire numerose versioni di uno stesso evento, in genere senza esprimere la propria opinione: per essere uno storico valido e imparziale, egli doveva limitare il suo compito alla presentazione delle diverse opzioni esistenti ai suoi lettori, i quali potevano scegliere di privilegiare una o l'altra versione a supporto del proprio punto di vista. Gli storici moderni hanno dimostrato che molti degli *hadith* e dei resoconti storici (*akhhbar*) che si contraddicono a vicenda nacquero nel contesto di un

dibattito giuridico tra le diverse scuole regionali e i loro membri, il che spiegherebbe perché al-Tabari poteva disporre di così tante versioni degli eventi da registrare nella sua mastodontica opera storiografica.

Inoltre, non dovremmo dare per scontato che una volta superate le barriere linguistiche il significato di un testo diventi inequivocabile. L'arabo del IX secolo sarà anche molto più simile all'arabo del XIX secolo di quanto l'inglese moderno non sia simile all'inglese antico, tuttavia la comprensione letterale della lingua in cui è scritto un racconto non garantisce la comprensione degli eventi storici. Gli studiosi hanno mostrato come i resoconti in arabo di questo periodo (in particolare quelli sulla vita di Muhammad e le prime conquiste) siano ricchi di *topoi*. Un *topos* è una convenzione o un accorgimento letterario il cui scopo è quello di affermare qualcosa degno di nota senza bisogno di essere preso alla lettera. Ad esempio, se una bambina si vanta che suo padre è "dieci volte più forte del papà di Penelope", noi sappiamo che nel 99 per cento dei casi (un altro *topos*) la bambina non ha misurato la forza di suo padre rispetto a quella del padre di Penelope prima di raggiungere una proporzione di 10 a 1. "Dieci volte di più" non è che un altro modo di dire "molto". Un esempio tratto dalle fonti islamiche antiche è l'affermazione che Muhammad ricevette la sua prima rivelazione all'età di 40 anni. Chiunque, a parte il più ostinato dei revisionisti, sarebbe d'accordo nel dire che Muhammad visse oltre il compimento dei suoi 40 anni, quindi egli dovrà aver fatto qualcosa nel corso di quell'anno. Fin qui ci sono poche ragioni per dubitare del dettaglio fornito dalla *Sira*. Tuttavia, gli studiosi che hanno a che fare con le culture e le lingue del Vicino Oriente dei secoli precedenti e successivi alla nascita dell' Islam riconoscono che "40 anni" è un *topos* per dire "maturità spirituale". Dire che Muhammad iniziò a ricevere le rivelazioni a quest'età significa dire che egli era spiritualmente maturo per farlo, non che aveva esattamente 40 anni. Accettare il fatto che 40 costituisca un *topos* non può assolutamente essere offensivo, poiché non comporta nessuna conseguenza rilevante per la dottrina e i riti dell' Islam. Gli studiosi moderni hanno identificato dozzine di *topoi* simili nelle narrazioni sulla vita di Muhammad e, soprattutto, in quelle che riguardano le prime conquiste. Di conseguenza, benché anche questi *topoi* possano difficilmente sconvolgere la nostra comprensione della storia dell' Islam, essi intaccano la nostra fiducia nell'utilità delle fonti. In altre parole, ciò che queste fonti ci dicono e ciò che esse raccontano non sono sempre la stessa cosa. Per poterle comprendere pienamente dobbiamo studiare le fonti che abbiamo collocandole all'interno del

contesto delle lingue e delle letterature vicino-orientali a partire dall'età tardoantica, attenendoci a un metodo che oggi è ancora ai suoi esordi.

Gli studiosi hanno messo in luce, inoltre, che le antiche fonti arabe sul primo secolo della storia dell'Islam devono essere comprese all'interno del più ampio contesto del genere letterario cui appartengono. Per determinare il valore di una particolare opera o narrazione, è utile essere a conoscenza delle narrazioni precedenti e successive sullo stesso argomento. Le ricerche condotte su questa falsariga hanno dimostrato che nel tempo le antiche fonti in arabo che si basano su narrazioni trasmesse oralmente e che trattano le origini dell'Islam sono cresciute nella quantità di particolari anziché ridursi (al contrario di quanto ci saremmo potuti aspettare, considerato come funzionano normalmente la memoria umana e il gioco del "telefono senza fili"). Questo vale per i dettagli sulla vita di Muhammad contenuti sia nella *Sira* che nella letteratura di *hadith*. Così, in un testo della fine dell'VIII secolo si dice che Ibn 'Abbas avesse trasmesso non più di dieci *hadith*; ma nel IX secolo di lui si dice che ne avesse trasmessi ben 1.710. Alcuni di questi 1.710 potrebbero coincidere con la prima manciata di *hadith* che gli erano stati attribuiti in precedenza, ma quali?

Per rispondere a questa domanda, gli studiosi hanno individuato alcuni metodi utili a distinguere i resoconti storici e gli *hadith* che essi considerano autentici da quelli che ritengono inventati. Ma prima di arrivare a individuare tali metodi, è necessario sottolineare che il dibattito attorno all'autenticità delle fonti di cui disponiamo riguarda alla storia dell'Islam delle origini viene spesso rappresentato in modo distorto, come un dibattito tra credenti che hanno fiducia nelle fonti e non credenti che non ne hanno. Questa rappresentazione è errata sotto ogni punto di vista: vedremo, in questo e nel prossimo capitolo, che ci sono e ci sono stati studiosi non musulmani che prendono alla lettera le fonti antiche, esattamente come ci sono musulmani che, per leggere le fonti, si servono dei metodi messi a punto dagli studiosi critici. In effetti, l'approccio critico alle fonti è stato introdotto proprio dai musulmani nel IX secolo. L'identificazione delle parole straniere contenute nel Corano, una ricerca rigettata dai musulmani di oggi come iniziativa "orientalista" e ostile, fu intrapresa per la prima volta dai lessicografi musulmani di epoca abbaside. E cosa ancora più importante, il tentativo di individuare un ristretto numero di *hadith* autentici all'interno della grande massa di *hadith* falsi fu introdotto e sviluppato per la prima volta dai musulmani. Così, si dice che al-Bukhari (810-870), compilatore di una delle sei

raccolte di *hadith* autoritative (per i sunniti), abbia scelto i suoi circa 7.400 *hadith* "autentici" all'interno di un corpus originale che ne comprendeva 600.000. Circa due terzi di questi 7.400 *hadith* costituiscono delle ripetizioni, così il numero effettivo degli atti e dei detti attribuiti da al-Bukhari a Muhammad è considerevolmente più basso di 3.000 unità. In questo caso, gli studiosi scettici moderni attribuiscono grande importanza alle statistiche. Ma, sebbene questi studiosi non tengano conto del fatto che 600.000 è in realtà un *topos* vicino-orientale per dire "un enorme gruppo preso nella sua interezza" (cfr. *Esodo* 12,37), i 7.400 *hadith* devono comunque rappresentare solo una frazione del corpus originario. Come ha potuto al-Bukhari (e, come lui, i suoi colleghi) compiere un lavoro simile?

L' *ismad*: la soluzione tradizionale

Per distinguere le narrazioni autentiche da quelle spurie, i musulmani dell'VIII e del IX secolo svilupparono e misero in pratica la tecnica dell'analisi dell'*ismad*. Ciascun *hadith* (e questo vale anche per le prime fonti storiografiche) è formato da due parti: un *matn*, ossia un'affermazione riguardo a qualcosa che Muhammad, o un'altra autorità del passato, disse o fece; e un *ismad*, o "catena di autorità", che funziona come una sorta di nota a piè di pagina, e ha lo scopo di informarci su come ciascun resoconto è giunto sino a noi (ad esempio, al-Tabari è stato informato da "x", che l'ha sentito dire da "y", che l'ha sentito dire da "z", che fu testimone oculare dell'evento). L'analisi dell'*ismad* fu presa così sul serio che ne nacque un intero genere ausiliario di letteratura biografica, volto a determinare se i diversi anelli di trasmissione presenti nell'*ismad* fossero affidabili e se fosse verosimile che avessero trasmesso o ricevuto informazioni dagli altri anelli della catena. Tali dizionari biografici possono avere proporzioni enormi e il loro genere è praticamente privo di paralleli nelle altre tradizioni storiografiche. Di conseguenza, per la maggior parte dei musulmani i problemi relativi alle fonti dell'Islam delle origini si risolvono semplicemente in questo modo: è stato ideato un metodo (l'analisi dell'*ismad*); sono stati sviluppati alcuni strumenti ausiliari (i dizionari biografici) per mettere in grado gli studiosi di applicare quel metodo; studiosi attendibili (guidati da al-Bukhari e da cinque altri autori nel caso degli *hadith*; da al-Tabari e da alcuni altri storici nel caso delle cronache storiografiche) hanno svolto

tutto il lavoro di vaglio al setaccio; e ora noi sappiamo esattamente che cosa Muhammad disse e fece, e come si svolse il resto della storia dell'Islam delle origini.

Gran parte di questa attività è dovuta, almeno indirettamente, all'opera di uno studioso di nome al-Shafi'i (767-820). Prima di lui, il diritto islamico si esercitava su base locale e ogni regione possedeva proprie tradizioni giuridiche e propri giuristi autorevoli. I più antichi *hadith* venivano dunque fatti risalire ai principali dottori della legge di ciascuna tradizione regionale. Al-Shafi'i si accorse che una tale varietà di tradizioni era pericolosa per la coesione della *umma* e introdusse due norme giuridiche, che vennero generalmente accettate da tutte le scuole di pensiero: 1) possono essere seguiti solo gli *hadith* che risalgono a Muhammad in persona (i quali hanno la precedenza, dunque, sulle sentenze giuridiche regionali e caratteristiche di ciascuna tradizione); 2) questi *hadith* devono essere seguiti (anche - il che è interessante - qualora contraddicano il Corano, dal momento che le parole di Muhammad costituiscono un "commentario vivente" e divinamente ispirato allo stesso Corano). Seguendo al-Shafi'i, le varie scuole regionali iniziarono ad assemblare gli *hadith* sortiti da *isnad* "solidi", un lavoro che si concluse con la compilazione delle sei collezioni ritenute autoritative dai sunniti (la relazione tra gli *hadith* sciiti e il diritto sciita è invece molto più semplice, dal momento che gli *hadith* attribuiti agli imam vennero trasmessi sin dal principio con una differenziazione regionale non sostanziale).

Gli studiosi moderni, tuttavia, hanno individuato alcuni problemi nell'applicazione di questo metodo e nei suoi risultati. Inoltre, essi tendono a ricercare nel *matn* di un *hadith* (oltre che nell'*isnad*) le prove a favore o contro l'autenticità di un resoconto. Già alla fine del XIX secolo Ignaz Goldziher (1850-1921) sostenne che gli *hadith* illustrano molte più cose sui dibattiti giuridici dell'VIII e del primo IX secolo di quante non dicano sulla vita di Muhammad. I suoi studi vennero portati avanti da Joseph Schacht (1902-1969), il quale a sua volta giunse a due importanti conclusioni. Anzitutto, dopo aver esaminato un'ampia gamma di antichi *hadith*, scoprì che gli *isnad* fatti risalire direttamente a Muhammad avevano cominciato a circolare su vasta scala solo dalla metà dell'VIII secolo. In secondo luogo, egli si accorse che quanto più un *isnad* risulta conforme alle regole di al-Shafi'i, tanto più è probabile che vada datato dopo la fissazione di quelle regole. Di conseguenza, gli *isnad* ricondotti a Muhammad non solo non provano l'autenticità di un *hadith*, ma quasi certamente provano l'esatto contrario (almeno per quanto riguarda pro-

priamente l'*isnad*; questo, a sua volta, potrebbe essere stato attribuito a un'affermazione autentica).

Sono state sollevate due ulteriori critiche alla tecnica dell'analisi dell'*isnad*: anzitutto, è stato osservato che un *isnad* convalidato per mezzo di metodi tradizionali può essere inserito con un "taglia e cuci" in qualsiasi *hadith* o resoconto storico per il quale si abbia bisogno di un'approvazione formale. Secondo, il fatto che alcuni *hadith* "autentici" non siano mai stati citati nel contesto di controversie di VIII e IX secolo, per le quali essi avrebbero invece fornito una soluzione definitiva, suggerisce che a quel tempo questi *hadith*, semplicemente, ancora non esistevano. Al contrario, gli studiosi moderni ammettono che un *hadith* in cui si parli di un problema che alla fine dell'VIII secolo era ormai stato superato, o che vada contro una pratica diventata accettabile per tutti i musulmani, è verosimilmente un *hadith* genuinamente antico. Ciò vale anche qualora questi *hadith* abbiano *isnad* imperfetti (ne consegue che, in alcuni casi, gli studiosi moderni sono più propensi a riconoscere l'autenticità di un detto di quanto non lo fossero quelli della tradizione islamica).

Ciò che questi studiosi hanno in comune con gli studiosi della tradizione islamica è la convinzione che gli *hadith* e le prime narrazioni sulla nascita dell'Islam contengano davvero alcuni dati utili, sulla base dei quali è possibile ricostruire la storia dell'Islam. Quello in cui differiscono è nella scelta degli strumenti con cui identificare i resoconti autentici. Inoltre, dal momento che non sono preoccupazioni religiose o teologiche a guidare la loro ricerca degli *hadith* autentici (se prescindiamo dai pregiudizi culturali o politici che essi potrebbero avere), gli studiosi moderni possono permettersi di presupporre che un *hadith* non sia autentico fino a prova contraria, laddove gli studiosi della tradizione islamica devono presupporre il contrario. A ogni modo, i sostenitori di entrambi i metodi concordano nel dire che gli *hadith* e gli antichi resoconti storici possono essere "in buona fede" e risultare utili al lavoro degli studiosi.

Molto di quanto detto finora riguarda l'utilità (o meno) dell'analisi dell'*isnad*. Dal momento che gli *isnad* furono usati sia da coloro che si dedicavano alla raccolta degli *hadith* sia dalla maggior parte dei primi storici, in teoria queste problematiche interessano tutti i resoconti scritti nei primi due secoli della storia dell'Islam. In pratica, tuttavia, buona parte degli studiosi moderni interessati a questa materia si sono occupati a lungo degli *hadith*, restando invece nel complesso molto più inclini ad

accettare la validità dei resoconti storici (vale a dire, quelli conservati nelle cronache). Era solo questione di tempo prima che gli studiosi provassero ad applicare anche ai resoconti storici gli stessi standard di scetticismo applicati agli *hadith*, il che ci porta ai citati libri di Wansbrough e al saggio *Hagarism* di Crone e Cook. L'idea alla base di questi studi è che, sebbene le narrazioni conservate nella *Sira* e le cronache dei primi secoli dell'Islam abbiano una forma che somiglia a quella delle "vere" fonti storiche - seguono una cronologia, hanno una coerenza interna più o meno ordinata, sono ricche di nomi, date, luoghi e avvenimenti verosimili (i racconti sulla vita di Muhammad sono assai più scervi di elementi visibilmente fittizi di quanto ci saremmo potuti aspettare) -, nondimeno esse sono soggette alle stesse critiche sollevate per gli *hadith*, e troppo legate a questioni che coinvolgono direttamente le dottrine e le pratiche dell'Islam per poter essere considerate altro che letteratura religiosa. La storia dell'Islam delle origini, di conseguenza, non può essere ricostruita sulla base di queste fonti.

La differenza tra Wansbrough e gli autori di *Hagarism* è nelle risposte che danno a questo problema. Wansbrough sosteneva che, semplicemente, noi non possiamo sapere come l'Islam nacque e si sviluppò nel VII e nell'VIII secolo. Ciascuno dei suoi lavori conferma questo punto concentrandosi su diverse fonti: *Qur'anic Studies* prende in considerazione il Corano e le prime opere esegetiche, mentre *The Sectarian Milieu* tratta le prime tradizioni islamiche di carattere storico. Quest'ultimo lavoro individua numerosi *topoi* all'interno delle biografie del Profeta (come discusso nel paragrafo precedente) e sostiene che l'Islam abbia fatto la sua comparsa nel momento in cui i conquistatori arabi sentirono il bisogno di distinguersi dai cristiani e dagli ebrei delle popolazioni conquistate. Il primo lavoro, invece, solleva numerose domande direttamente sul Corano: perché il Corano contiene versetti e addirittura passaggi dal contenuto contraddittorio? Perché, sulla scia della precedente discussione sugli *hadith*, i versetti coranici non sono stati addotti come prove in quegli antichi dibattiti giuridici per i quali essi sarebbero chiaramente rilevanti? E perché l'esegesi coranica comparve solo dopo circa un secolo dal momento in cui si presume che il Corano venne assemblato nella sua forma classica? Gran parte degli studiosi moderni rifiuta l'attribuzione agli autori musulmani vissuti all'inizio dell'VIII secolo delle opere esegetiche che portano il loro nome. Per queste ed altre domande Wansbrough vedeva una sola risposta convincente: l'affermazione di un canone autoritativo del Corano non può essere datata prima del volgere

del IX secolo. Più in generale, egli affermò che, proprio come la cultura letteraria e artistica e l'amministrazione politica dell'Islam si affermarono gradualmente, attraverso secoli di contatto tra i conquistatori arabi e le popolazioni conquistate del Vicino Oriente, così anche l'Islam, in quanto religione, deve essersi sviluppato in modo graduale.

Anche gli autori di *Hagarism* conclusero che l'Islam e il Corano, così come noi li conosciamo, non sono gli stessi che conoscevano i musulmani del VII e dell'VIII secolo. Crone e Cook proposero, sulla base di fonti non islamiche risalenti a quel periodo, che Mecca non fosse il santuario originario dell'Islam; che le prime conquiste fossero avvenute prima che l'Islam emergesse come religione distinta da una particolare forma di Ebraismo; e che, di conseguenza, Islam e "musulmano" non fossero le etichette originali per identificare la religione e i suoi seguaci. Piuttosto, i musulmani erano noti con un nome derivato dalla radice semitica *h.g.r.* (o *h.j.r.*), il quale faceva riferimento sia alla *Hijra*, ovvero a un Esodo dall'Arabia verso la Terrasanta (anziché un'emigrazione da Mecca verso Medina), sia alla discendenza degli arabi da Hagar, madre di Ismaele. Né le opere di Wansbrough né il testo di Crone e Cook hanno riscosso un ampio consenso, sia perché le loro argomentazioni sono discutibili (e, alla luce di recenti scoperte, come quella dei frammenti coranici yemeniti, persino facilmente confutabili su alcuni punti), sia perché i moderni approcci metodologici alla storia dell'Islam si sono modellati su un campione di problematiche e considerazioni piuttosto eccezionale, tanto da dissuadere dal proseguire la ricerca sulla storia dell'Islam delle origini in certe direzioni, come vedremo più avanti.

Sebbene molti storici occidentali che si occupano di Islam non siano musulmani, sarebbe difficile stabilirlo alla luce dei loro scritti sui primi secoli della storia dell'Islam. Ciò è in netto contrasto con l'impostazione degli studiosi dell'Ebraismo e del Cristianesimo, i quali tendono ad assumere una prospettiva esterna ai loro oggetti di studio quando scrivono per un contesto accademico (pur essendo spesso loro stessi ebrei e cristiani). Perché questa differenza? Prima di dare una risposta, vale la pena soffermarci ancora sulla domanda. Le narrazioni tradizionali sulla nascita dell'Islam ci dicono che in una remota e isolata regione dell'Arabia (l'Hijaz), in una città pagana non avvezza al monoteismo (Mecca), un uomo illetterato (Muhammad) iniziò a recitare versetti ricchi di riferimenti a personaggi biblici e introdusse i principi del monoteismo. Se accettiamo questo quadro di base – e dobbiamo farlo –, come possiamo spiegarci la familiarità di Muhammad con l'idea del monoteismo? Per i musulmani che si attonano alla tradizione, la risposta è lampante: Dio, per mezzo di un angelo, gli rivelò quei versetti. In effetti, sarebbe difficile essere un musulmano credente nel senso tradizionale del termine senza accettare questa versione dei fatti. Allo stesso modo, però, Wansbrough potrebbe ribattere che sarebbe difficile accettare il quadro generale della storia senza essere un musulmano (o quantomeno senza ammettere un intervento della mano di Dio sugli eventi), ragion per cui egli sostiene che l'Islam e il Corano si svilupparono più tardi e altrove, dove i principi religiosi dell'Ebraismo e del Cristianesimo erano predominanti. Crone e Cook, nel loro *Hagarism*, cercarono di ricostruire le circostanze di questo sviluppo successivo. Come già osservato, quasi tutti gli studiosi concordano nel dire che sia Wansbrough sia Crone e Cook sbagliano nelle loro conclusioni specifiche (benché le critiche a questi ultimi autori si concentrino quasi esclusivamente sulla prima parte del loro libro: pochi critici sembrano consapevoli del fatto che la seconda e la terza parte

contengono affermazioni salienti sullo sviluppo della civiltà islamica nel suo contesto vicino-orientale che meriterebbero ulteriori ricerche). Ma pur ammettendo che né Wansbrough né Crone e Cook abbiano offerto risposte del tutto convincenti alle domande sulla nascita dell' Islam, perché anche le stesse domande sono state in larga parte ignorate?

Secondo molti studiosi, le opere di questi autori devono essere giudicate sulla base delle conclusioni che propongono, e se le conclusioni sono sbagliate allora deve essere sbagliata anche ogni altra considerazione contenuta in questi testi. Per gli scettici, invece, è la metodologia che conta: le risposte proposte possono anche essere sbagliate, ma le domande hanno ancora bisogno di una risposta (tanto più se le risposte precedenti sono state giudicate insoddisfacenti). Ci sono ragioni per pensare che le questioni in gioco in questo dibattito vadano oltre le consuete controversie e discussioni accademiche. Forse non dovremmo sorprenderci del fatto che "Hagarismo" non si sia mai imposto come termine alternativo a Islam, ma perché dalla seconda metà del xx secolo è stato abbandonato anche "Maomettismo"? Prima d' allora questa era una parola perfettamente accettabile, in linea con "Zoroastrismo", "Buddhismo", "Confucianesimo" e con il termine persiano *musavi* ("moseani"), usato per riferirsi agli ebrei. Anche se può sembrare una questione puntigliosa e di scarsa importanza, essa apre la strada a domande di più ampio respiro sull'eccezionalità dello studio dell' Islam. Laddove gli storici delle altre religioni partono dallo studio di modelli storiografici e leggono le fonti primarie alla luce di quelli, molti storici dell' Islam partono dalle fonti islamiche e procedono con il sistemarle, rimuovendo il materiale narrativo palesemente poco credibile (riferimenti ai miracoli, cifre tonde e così via) e prendendo per buono ciò che rimane. Perché l' Islam, e la storia dell' Islam in modo particolare, sono esentati dalle norme riconosciute della ricerca storica?

Una delle risposte possibili è che sia l' Islam sia lo studio della storia dell' Islam sono relativamente giovani. La giovane età dell' Islam rispetto all' Ebraismo e al Cristianesimo portò lo storico francese Joseph-Ernest Renan (1823-1892) a pronunciare la celebre frase secondo cui Muhammad «nacque nella piena luce della storia»*, un'affermazione che la maggior parte degli studiosi (compresi quelli musulmani di età pre-

* Ernest Renan, *Mahomet et les origines de l' Islamisme*, in "Revue des deux mondes", 12, 1851, pp. 1023-60, cit. a p. 1025 [N.d.T.].

moderna) non condividerebbe, e che è contraddetta da quanto messo in luce nel capitolo precedente. La giovane età della storia dell' Islam è una spiegazione plausibile per la tendenza a credere acriticamente nelle narrazioni tradizionali. Così, un'edizione critica della colossale (e indispensabile, per quanto riguarda la storia dei primi secoli dell' Islam) *Storia* di al-Tabari venne pubblicata per la prima volta solo alla fine del XIX secolo; e una traduzione completa dell'opera fu realizzata negli ultimi anni del xx. Gran parte del lavoro svolto attorno alla storia dell' Islam nel tardo XIX e nel xx secolo è consistita nel ripetere, revisionare e decifrare le fonti primarie e ha prodotto analisi basilari dei contenuti di quelle fonti. Quei pochi studiosi, come Julius Wellhausen (1944-1918), che in questa prima fase erano in grado di analizzare la storia dell' Islam con metodo critico, giunsero a questi studi provenendo da quelli biblici o, più genericamente, da quelli sul Vicino Oriente, e il loro lavoro nel campo della storia dell' Islam delle origini tese comunque ad avere un' impronta assai più conservatrice di quella che ebbe il loro lavoro sulle altre culture religiose vicino-orientali.

Un' altra risposta possibile è che i resoconti sull' Islam delle origini come quelli conservati nella *Storia* di al-Tabari sono difficili da ignorare, in quanto ricchi di descrizioni straordinariamente dettagliate sui personaggi e sugli avvenimenti a cui gli studiosi sono più interessati. La tentazione di accontentarsi di dare risposte preconfezionate a domande cruciali è particolarmente alletrante in assenza di valide alternative ai racconti tradizionali. Comprensibilmente, la maggior parte degli studiosi preferirebbe avere una versione imprecisa della storia piuttosto che non averne alcuna. E una volta che la narrazione tradizionale viene adottata nelle scuole, si stabilisce uno *status quo* didattico: gli studenti che apprendono la versione tradizionale della storia dell' Islam diventeranno insegnanti a loro volta e perpetueranno la stessa narrazione e la stessa metodologia.

Una terza risposta possibile è che le pressioni della società e della politica hanno scoraggiato sia i musulmani sia – per ragioni diverse – gli occidentali dal mettere in dubbio le narrazioni tradizionali e le fonti sulla nascita e il primo sviluppo dell' Islam. Gli storici musulmani che sollevano dubbi sulla propria tradizione talvolta sono considerati dai loro correligionari più biasimevoli degli occidentali che agiscono allo stesso modo. Dopotutto, sin da quando i primi musulmani accusarono gli ebrei e i cristiani di aver intenzionalmente distorto le Scritture di Dio, ci si aspetta che gli studiosi non musulmani facciano simili "brava-

te" anti-islamiche. Ma gli studiosi musulmani, così si pensa, dovrebbero davvero essere più giudiziari. Perciò, quando il professor Suliman Bashir (1947-1991) affermò che l'Islam ha avuto una formazione graduale, esattamente come le altre religioni, i suoi studenti dell'Università di Nablus (in Palestina) lo scaraventarono dalla finestra del secondo piano. E, per aver suggerito che il Corano è un testo letterario e che andrebbe letto in quanto tale, lo studioso egiziano Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) fu dichiarato apostata e il suo matrimonio venne conseguentemente annullato (lui e sua moglie lasciarono l'Egitto). Circa settant'anni prima, nel 1926, Taha Hussein (1889-1973), intellettuale di spicco e ministro dell'Istruzione egiziano, aveva affermato che molta della poesia pre-islamica araba non fosse autentica, dichiarazione per la quale fu anch'egli marchiato come apostata (nonostante questa tesi abbia una rilevanza solo marginale per la tradizione islamica). Simili esempi di intolleranza nei confronti degli studiosi sono, naturalmente, molto rari, ma la sola esistenza di pochi e ben pubblicizzati casi di questo tipo può avere un effetto intimidatorio su coloro che, all'interno del mondo islamico, potrebbero essere inclini ad adottare per lo studio della tradizione la stessa prospettiva di chi ne è esterno.

A loro volta, gli studiosi occidentali che si sono occupati di storia dell'Islam, soprattutto a partire dalla seconda guerra mondiale, sono diventati più attenti alla sensibilità dei musulmani. Ciò dipende in parte dai nuovi orientamenti accademici, originatisi nel campo delle scienze sociali, che sottolineano l'importanza di comprendere "l'esperienza del fedele" prima di ogni altra. E deriva, in parte, anche dai tentativi dei nuovi studiosi di rimediare agli errori commessi dagli orientalisti delle passate generazioni. Il che ci porta a Edward Said e al suo *Orientalismo*.

Edward Said e *Orientalismo*

Nei primi anni quaranta, Sati' al-Husri (1880-1967), intellettuale siriano e tra i principali promotori del nazionalismo arabo, affermò che i libri occidentali sulla storia araba sono «fazioosi e [impiegati] come strumento a vantaggio degli imperialisti, i quali hanno sempre tentato con ogni mezzo possibile di sopprimere o di distorcere la conoscenza storica al fine di perpetuare il proprio dominio». Una tesi connessa a questo tema venne proposta nel saggio *Orientalismo* di Edward Said, la cui influenza contribuì a fondare gli studi post-coloniali. Benché tratti principal-

mente del modo in cui l'Oriente è dipinto nelle opere letterarie, il libro si sofferma anche sulla carriera di alcuni orientalisti in particolare (dal 1800 circa in poi), e le sue tre considerazioni di maggior forza riguardano proprio il campo dell'orientalismo. La prima è che l'orientalismo ha la tendenza ad essere "essenzialista", poiché presuppone che gli arabi (e i musulmani più in generale, benché Said si interessi soprattutto agli abitanti del Vicino Oriente) abbiano una natura essenziale e immutabile che può essere identificata, descritta e controllata politicamente. La seconda considerazione è che l'orientalismo, soprattutto nel modo in cui è stato coltivato dagli studiosi inglesi e francesi, è sorretto da motivazioni politiche. Se si può dimostrare che la "natura" delle società arabe o islamiche è inferiore a quella delle società occidentali, allora la dominazione politica dell'Occidente sugli arabi e sui musulmani può essere giustificata. La considerazione conclusiva è che simili errate convinzioni sulla natura inferiore degli "orientali" e il bisogno di considerare l'Oriente solo in relazione all'Occidente hanno trovato protezione in un campo di studi pieno di difetti ma capace di auto-perpetuarsi.

Sebbene molto di quanto affermato da Said non fosse nuovo alle cerchie degli intellettuali sia occidentali che arabi/musulmani, la sua opera portò queste tematiche all'attenzione di un pubblico di lettori molto più ampio, che comprendeva soprattutto studiosi provenienti da altri campi. Anche l'anno di pubblicazione del libro, il 1978, contribuì alla sua popolarità: era, infatti, un periodo dinamico per quella parte della teoria della letteratura incentrata sul ruolo della cultura nella dominazione o nell'assoggettamento degli elementi deboli della società (le teorie post-coloniali e femministe ebbero un rilievo particolare in questo contesto). *Orientalismo* fu accolto con occhio critico nel campo degli studi culturali; tra gli orientalisti, tuttavia, le reazioni furono prevedibilmente ambivalenti.

Gli studiosi critici nei confronti di *Orientalismo*, tra cui autorevoli storici dell'Islam, hanno evidenziato una serie di difetti all'interno dell'opera di Said, tali da mettere in discussione sia le considerazioni particolari del libro sia le sue tesi centrali. Fu osservato, ad esempio, che nel XIX secolo, all'apice della dominazione coloniale europea sul mondo islamico, il campo dell'orientalismo non era dominato da studiosi inglesi e francesi, bensì da germanofoni provenienti da paesi che non esercitavano un dominio diretto sui musulmani in nessuna parte del mondo. Fu fatto notare, inoltre, che molti orientalisti inglesi e francesi dell'epoca coloniale non supportavano le politiche dei loro paesi. Edward Granville Brown (1862-

1926), ad esempio, docente di persiano all'Università di Cambridge, fu apertamente critico verso l'atteggiamento e le politiche della Gran Bretagna nei confronti dei musulmani; per il suo impegno e i risultati ottenuti, fu intitolata in suo onore una strada di Teheran (dove si può ancora ammirare una statua che lo ritrae). Un'altra obiezione che è stata sollevata contro *Orientalismo* è che il saggio non tiene conto dei molti contributi di importanza vitale che gli orientalisti hanno dato al campo degli studi sull'Islam: la pubblicazione di edizioni critiche dei manoscritti, per fare solo un esempio, è un lavoro che risulta utile anche ai musulmani e che non si presta facilmente a pregiudizi di stampo politico.

Ciò nonostante, gli studiosi occidentali che lavorano con le società islamiche non possono non tenere conto delle tesi di *Orientalismo*, e persino i suoi detrattori ammettono che la sua influenza nel campo degli studi sull'Islam è stata determinante: negli ultimi decenni, tali studi sono stati guidati da uno sforzo consapevole di entrare in empatia con le società islamiche, passare e presenti, nonché da una certa reticenza a proporre tesi storiche che potrebbero offendere i musulmani. Non c'era dunque da aspettarsi che le domande e le idee avanzate nelle opere di Wansbrough e di Crone e Cook mettersero radici in un terreno di ricerca tanto arido.

Che gli occidentali impegnati nello studio delle società islamiche debbano essere comprensivi e sensibili nei confronti dei popoli che studiano, è senza dubbio una preoccupazione encomiabile (e scontata). Tuttavia, una conseguenza inaspettata dell'influenza di *Orientalismo* è proprio il fatto che questi deliberati tentativi di "essere gentili" possono soffocare un dibattito accademico aperto e serio, impedendo di conseguenza agli studi sull'Islam di conquistare quella reputazione professionale di cui godono altri settori di studio sul Vicino Oriente. Assumere questo atteggiamento equivale ad adottare un approccio paternalistico verso una tradizione storico-religiosa che merita invece di essere trattata con lo stesso rispetto riservato a tradizioni comparabili. Uno studioso di storia biblica non potrebbe mai presentare un saggio accademico sulla veridicità storica di Mosè bambino, abbandonato in una cesta sul fiume Nilo, e aspettarsi di essere preso sul serio dai colleghi presenti tra il suo pubblico. Nella maggioranza dei casi, però, uno studioso di storia dell'Islam può parlare dei dettagli più tradizionali della biografia di Muhammad e ricevere in cambio caldi sorrisi e garbati applausi. Trattare gli studi sull'Islam con un tatto eccezionalmente delicato comporta (anche se non consapevolmente) accettare il presupposto che l'Islam non debba essere soggetto alla stessa analisi rigorosa a cui sono state sottoposte le

altre tradizioni, per timore che non si riveli abbastanza forte da sopportare l'esame. Paradossalmente, mentre questo approccio alla tradizione islamica mira ad essere "gentile", i suoi presupposti paternalistici risultano strettamente legati a quel genere di orientalismo che Said criticava. Eppure ad adottare un approccio tanto acritico sono stati generalmente proprio i sostenitori delle teorie di Said.

Marshall Hodgson e *The Venture of Islam*

Tuttavia, ci sono dei modi per essere "gentili" mantenendo allo stesso tempo le qualità professionali necessarie in campo accademico. Forse l'esempio migliore è rappresentato dal lavoro di Marshall Hodgson (1922-1968). I due libri per i quali Hodgson è conosciuto sono *The Venture of Islam* e *Rebinking World History*, entrambi pubblicati postumi, sulla base di ricerche condotte dall'autore negli anni quaranta, cinquanta e sessanta del XX secolo. *The Venture of Islam* è una vasta narrazione in tre volumi che abbraccia tutti i periodi e le regioni della storia dell'Islam, considerati all'interno del contesto più ampio della storia mondiale. L'opera è dunque un'affermazione decisa contro l'eccezionalità dell'Islam: la sua nascita e lo sviluppo suo e della sua civiltà sono tessuti all'interno di un arazzo di dimensioni globali e considerati come elementi che si conformano, anziché opporsi, alle tendenze generali della storia. Questo sguardo a volo d'uccello sulla storia del mondo portò Hodgson a una serie di conclusioni originali sia sulla storia sia sulla civiltà islamica, nonché sulla metodologia con cui gli storici dovrebbero studiarle. Sebbene il lavoro di Hodgson sia un compendio magistrale dell'intera tradizione orientalista, per molti versi rappresenta anche un tentativo di individualizzare e correggere le debolezze di quella tradizione. Laddove *Orientalismo* era una critica alla tradizione portata dall'esterno, *The Venture of Islam* è una critica che viene dal suo interno.

Hodgson anticipò le critiche di Said sotto molti aspetti (ed è strano che *Orientalismo* non faccia alcun riferimento al lavoro di Hodgson). Ad esempio, Hodgson rifiutò ripetutamente l'approccio essenzialista allo studio dell'Islam, affermando che «ogni generazione fa le proprie scelte». Inoltre, egli era a tal punto infastidito dalle prospettive eurocentriche sull'Islam che iniziò sgomberare il campo dai concetti e dalla terminologia presi in prestito dalla storia europea. A questo scopo, conio una serie di neologismi atti a rimpiazzare quelle che riteneva es-

sera espressioni culturalmente tendenziose, o altrimenti imprecise, che infangavano lo studio delle società islamiche. Il "Medio Oriente", una definizione che mette l'Europa al centro del mondo, divenne così la "regione posta tra il Nilo e l'Oxus", mentre la Rivoluzione industriale divenne la "grande trasformazione" dell'Occidente. Certo, le sue soluzioni potevano essere sgraziate e le sue categorizzazioni astruse (tra le altre, "ideografico" e "nomoretico"; "tipicizzatore" ed "ecceZIONALIZZATORE"; "ammonizionista" e "revisionista"; "agrari" e "tecnici"), ma, come lascia intendere il sottotitolo dell'opera, la consapevolezza e l'accuratezza (piuttosto che l'eleganza) furono le linee guida dell'approccio di Hodgson alla storia dell'Islam. E benché un controllo ortografico al computer rifiuterebbe tutti i suoi neologismi, gli studiosi sono stati più tolleranti nei confronti di alcuni, tra cui "islamicato", in riferimento non all'Islam in quanto religione bensì a quel «complesso sociale e culturale storicamente connesso all'Islam e ai musulmani».

Per la sensibilità del suo approccio allo studio delle società islamiche e il suo sforzo di collocare la storia dell'Islam nel quadro più ampio della storia mondiale, lo storico Albert Hourani (1915-1993) ha affermato che Marshall Hodgson ci ha dato un'impalcatura interpretativa che potrebbe essere di non minor valore di quella creata dal suo grande antenato, Ibn Khaldun.

Al-Tabari e Ibn Khaldun

Qual era la visione della storia dell'Islam degli storici musulmani stessi? Una breve comparazione tra le vite e le opere di al-Tabari (838-923) e Ibn Khaldun (1332-1406) - probabilmente i due più importanti storici musulmani mai esistiti - ci mette di fronte a due risposte molto differenti tra loro. Per molti versi, i due studiosi si avvicinarono allo studio della storia dell'Islam da due estremi opposti: al-Tabari era un orientale, un iraniano della città di Amul, a sud del Mar Caspio, mentre Ibn Khaldun era un occidentale, un arabo andaluso nato in una regione che oggi corrisponde alla Tunisia. Il primo visse e operò nel momento più alto della civiltà arabo-islamica; il secondo, in uno dei suoi momenti più difficili (la sua famiglia sfuggì alla *Reconquista* riparando in Nord Africa). E mentre al-Tabari si teneva volentieri distante dagli ambienti governativi e indipendente dalle influenze politiche, Ibn Khaldun passò buona parte della sua vita adulta immerso in progetti opportunistici e in macchinazioni politiche, cosa che gli permise di venire a contatto con figure come re Pedro di Castiglia (detto "il Crudele") e Timur.

Non c'è da sorprendersi, dunque, che le differenti circostanze che influenzarono le loro rispettive opere ebbero un influsso anche sulle loro concezioni storiche. Prevedibilmente, l'opera di al-Tabari contiene resoconti molto più completi sulle

province orientali che su quelle occidentali, contrariamente agli scritti di Ibn Khaldun. Inoltre, in quanto persiano, al-Tabari si sforzò notevolmente di conciliare tra loro gli antichi racconti persiani e quelli giudaico-cristiani sulla storia pre-islamica; Ibn Khaldun, da parte sua, non aveva a cuore simili questioni.

È forse meno scontato, invece, che anche le loro prospettive sul corso della storia, così come sulle sue cause e sui suoi effetti, fossero radicalmente differenti. Se avesse avuto un biglietto da visita, probabilmente al-Tabari avrebbe detto di essere un *faqih* ("giurista"), un *alim*, o qualcosa del genere, piuttosto che uno "storico". Ed effettivamente ai suoi tempi al-Tabari era meglio noto come influente studioso di questioni religiose; si dice che avesse persino fondato una propria scuola di pensiero islamico (la "*madhab* di Jarir"), ed è celebre presso i musulmani tanto per il suo voluminoso commentario (*tafsir*) al Corano quanto per la sua *Storia*. La sua visione della storia dell'Islam era dunque fortemente condizionata da preoccupazioni di natura religiosa. Nella sua concezione delle cose, Dio ha creato l'universo e, trascorsi circa 7.000 anni (l'autore spiega questo calcolo nell'introduzione dell'opera), ne determinerà anche la fine. La storia è nelle mani di Dio e il suo corso procede inesorabilmente verso la Fine dei Tempi (secondo una concezione di origine sia iranica sia semitica).

Ibn Khaldun, al contrario, vedeva nella storia il prodotto di determinati processi individuabili e dinamici, come l'interazione tra le popolazioni barbare imbevute di un senso di coesione "tribale" (*asabiyya*) e le civiltà stanziali con cui esse confinano. La teoria della storia di Ibn Khaldun afferma che i barbari di tanto in tanto si associano per invadere le civiltà vicine civilizzandosi a loro volta, solo per poi essere conquistati da una nuova ondata di barbari, in un processo che si ripete all'infinito. Di conseguenza, diversamente dalla narrazione lineare, teleologica e guidata dalla volontà di Dio di al-Tabari, Ibn Khaldun pensava che la storia fosse ciclica e soggetta a regole e a modelli. Questo è l'approccio adottato dagli storici e dai sociologi moderni e, nella misura in cui Ibn Khaldun ne fu l'ideatore, egli può essere considerato come il fondatore di queste discipline accademiche (benché non ci siano prove del fatto che i loro fondatori ultimi si sentissero grati nei confronti di Ibn Khaldun). Lo storico Arnold J. Toynbee (1889-1975) ha definito la *Muqaddima* (l'introduzione teoretica all'opera di Ibn Khaldun, dove si possono trovare le osservazioni sulla storia qui citate) «una filosofia della storia che costituisce, senza dubbio, la più grande opera di questo tipo mai realizzata da qualsiasi mente, in qualsiasi epoca o luogo»*. La storia ha dimostrato che anche Ronald Reagan ne fu un ammiratore.

* Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. III: *The Growth of Civilizations*, New York 1962 (2nd ed.), pp. 321-8 [N.d.T.].

L'esistenza di improporzioni contrastanti non si limita al mondo accademico dell'Occidente moderno: tradizionalmente, sciiti e sunniti hanno guardato allo svolgimento della storia da prospettive molto diverse; mentre, in tempi recenti, interpretazioni "islamiste" e "moderniste" (o "riformiste") della storia sono state avanzate da loro promotori musul-

mani. Per la maggior parte dei sunniti (almeno a partire dal IX secolo), la storia non è altro che l'attuazione dei progetti di Dio sulla Terra: il corso che essa ha preso è pertanto incontrovertibile. Per gli sciiti, invece, la storia dell'Islam è costellata di una serie di catastrofici errori: 'Alì sarebbe dovuto succedere al Profeta, ma venne scavalcato da altri (il suo mandato come califfo, durato sei anni, fu troppo breve e troppo tardivo); poi egli venne martirizzato, così come suo figlio Hussein; la Rivoluzione abbaside avrebbe dovuto ristabilire gli sciiti al potere, ma i capi del movimento cambiarono idea all'ultimo; in seguito il califfo al-Ma'mun tentò di nominare come proprio successore un imam sciita, ma quest'ultimo morì misteriosamente (moltissimi imam duodecimani, se non tutti, vennero imprigionati, uccisi, o entrambe le cose); gli sciiti Buyidi riuscirono a conquistare il potere a Baghdad, ma poi scelsero di tenere sul trono il califfo abbaside; i Fatimidi e i Safavidi resero effettivo il dominio degli sciiti, ma abbandonarono presto la maggior parte dei loro propositi rivoluzionari; e nella maggior parte del mondo islamico (e occidentale), è la narrazione sunnita della storia a dominare. La nostalgia persiana per i passati fasti imperiali si combina nell'Iran odierno con il sentimento sciita della persecuzione, così da creare negli iraniani la forte sensazione di aver subito un'ingiustizia dalla storia.

Nel corso dei secoli, anche all'interno degli ambienti sunniti sono state elaborate concezioni concorrenti della storia dell'Islam. Quella sunnita tradizionale afferma che dietro gli eventi si trova la mano di Dio e che a noi spetta solo adeguarci alle realtà che si sono determinate nel periodo 600-800, senza stabilirne di nuove. A partire dal XVIII secolo, gruppi composti da quelli che oggi potrebbero essere chiamati "islamisti" e, dal XIX secolo, da "modernisti", hanno proposto letture reciprocamente incompatibili della storia (delle origini) dell'Islam. Secondo gli islamisti, le acque dell'Islam sono state infangate nel corso dei secoli dall'accumulazione di concrezioni indesiderate, come quelle associate alle credenze e alle pratiche religiose popolari. Dal loro punto di vista, i musulmani dovrebbero tornare alle loro fonti più antiche (vale a dire al Corano e agli *hadith*) e attenersi unicamente ai precetti contenuti in esse. I modernisti sono d'accordo con gli islamisti per quanto riguarda il problema generale, ma dissentono dalla loro soluzione letteralista perché, a loro modo di vedere, pone troppa enfasi sui dettagli della storia e non abbastanza sulla lezione generale veicolata dal Corano, da Muhammad, dai suoi Compagni e dai loro successori. I modernisti si oppongono al fatto che gli islamisti focalizzino tutta l'attenzione sui singoli al-

beri anziché sul bosco; gli islamisti, invece, insistono che gli alberi sono stati creati da Dio e che è stato Lui ad averci ordinato di concentrarci su di loro.

In modo piuttosto confuso, sia gli islamisti che i modernisti sono noti come "salafiti" ("coloro che seguono i progenitori [dell'Islam]"). Ciò che li unisce è l'interesse per gli avvenimenti della storia dell'Islam delle origini e la ferma convinzione che questa storia sia rilevante per i musulmani di oggi. Strano a dirsi, ciò che i salafiti - e, in particolare, quelli della categoria islamista - hanno in comune con gli orientalisti descritti da Said è la convinzione che esista un Islam originario o essenziale, che gli orientalisti vorrebbero definire (e controllare), mentre gli islamisti vorrebbero ripristinare. Ma perché mai cose accadute oltre mille anni fa dovrebbero avere una qualche importanza sul piano pratico per persone che vivono nel XXI secolo? A questa domanda cercheremo di rispondere nel capitolo seguente.

«Coloro che non conoscono la storia sono destinati a ripeterla» (Edmund Burke, 1729-1797): è giusto? Non tutti sarebbero d'accordo: i cinici potrebbero obiettare che la maggioranza delle persone non è destinata a compiere nulla che sia degno di nota, figurarsi ripetere la storia (ed è improbabile che prestare attenzione in classe durante le lezioni di storia possa fare la differenza). Inoltre, nelle società islamiche l'idea che replicare la storia sia una sorta di punizione dovuta all'ignoranza ha poco senso. Infatti, ci sono ampie porzioni della storia che rivestono un'importanza diretta e inequivocabile per la pratica dell'Islam, e la storia dell'Islam, a sua volta, ha ricoperto (e continua a ricoprire) un importante ruolo politico per i musulmani e per quanti si relazionano con loro. Per queste ragioni, nel corso dei secoli i musulmani hanno cercato di apprendere la storia dell'Islam proprio al fine di ripeterla, o quantomeno per poter trarre dai suoi avvenimenti particolari una guida pratica o determinati benefici. Il valore politico della storia dell'Islam è il tema del prossimo capitolo; il suo valore religioso, invece, sarà trattato nei paragrafi seguenti.

L'analfabetismo storico è estremamente diffuso in gran parte del mondo occidentale. Secondo un'indagine recente, «almeno due terzi degli studenti [americani] sul punto di prendere il diploma di scuola superiore non sarebbero capaci di nominare in quale metà di quale secolo venne combattuta la Guerra Civile, un altro terzo non saprebbe identificare Thomas Jefferson e il 65% di loro pensa che Stonewall Jackson sia stato il bassista dei Funkadelics»*. Analogamente, talvolta si possono vedere giovani idealisti americani (ma, se è per questo, anche non ame-

* A. Ferguson, *Land of Lincoln: Adventures in Abe's America*, New York 2007, Preface [N.d.T.].

ricani) indossare braccialetti su cui sono incise le parole "Make Poverty History" (ossia "Trasforma la povertà in storia"), un obiettivo assolutamente ammirevole se non fosse che riflette la percezione diffusa che la storia sia una discarica nella quale ammassare gli oggetti indesiderati, anziché una miniera d'oro dove poter trovare oggetti preziosi.

Altri giovani americani mostrano di essere consapevoli dell'importanza del passato indossando un diverso tipo di braccialeto, sul quale sono incise solamente le lettere W.W.J.D. ("What Would Jesus Do?", ossia "Che cosa farebbe Gesù?"). Lo scopo è ricordare a chi li indossa di seguire gli insegnamenti di Gesù quando ci si trova di fronte a dilemmi morali. Non c'è da sorprendersi che la maggioranza dei musulmani non voglia sapere cosa farebbe Gesù; più sorprendente è il fatto che, parlando in senso stretto, essi non vogliono neanche sapere che cosa farebbe Muhammad. Ai musulmani interessa ciò che Muhammad effettivamente fece, e questo è il motivo per cui essi hanno coniato il termine *sunna*, che copre anche la trasmissione delle azioni e dei detti di alcune altre figure paradigmatiche vissute nei tempi antichi della storia dell'Islam. A prima vista, la *sunna* e il concetto di *imitatio Christi* ("l'imitazione di Cristo", un'idea da cui derivano i braccialetti W.W.J.D.) sono equiparabili: in entrambi i casi, si ritiene che la condotta di un personaggio di importanza centrale per la religione abbia un impatto diretto sul comportamento dei credenti di oggi. A un esame più attento, tuttavia, emerge una rilevante differenza tra i due concetti. Quello di *sunna* è un concetto interamente dipendente dalla conoscenza storica: se non siamo in grado di ricostruire la vita di Muhammad e non abbiamo memoria delle sue affermazioni, allora siamo perduti. La *imitatio Christi*, al contrario, non dipende dalla storia; tutto ciò che chiede è di seguire il vangelo d'amore di Gesù e, più in generale, di essere buoni (nella sua versione originale del XV secolo la teoria della *imitatio Christi* incoraggiava anche a intraprendere pratiche ascetiche a cui la maggioranza dei giovani cristiani di oggi non aspira più).

I musulmani cercano di imitare Muhammad per tre ragioni. Anzitutto, il Corano dice loro di farlo, più volte e in diversi modi (benché mai inequivocabilmente; il versetto 33,21 è quello che più si avvicina ad affermarlo, ma è tutt'altro che esplicito sull'argomento). In secondo luogo, si ritiene che Dio abbia rivelato a Muhammad il senso dei versetti del Corano assieme ai versetti stessi; le sue azioni, quindi, possono essere lette come rappresentative di tutto ciò che Dio ha voluto comunicare all'umanità per il suo bene, ma che non è stato affermato esplicitamente nei versetti coranici, oppure come interpretazione definitiva di quei versetti. Infine, una volta che la tradizione islamica ha stabilito che Muhammad è infallibile, è emersa la dottrina secondo cui la *sunna* di Muhammad deve essere sempre seguita. Abbiamo visto come queste idee siano connesse all'opera di al-Shafi'i; di conseguenza, esse non poterono essere vincolanti prima del IX secolo. Bisogna tenere a mente che — come nel caso di altri fondatori di paesi o di religioni importanti — è verosimile che le azioni e le parole di Muhammad abbiano avuto un notevole peso sin dal principio. Lo slogan dei rivoluzionari abbasidi diffuso a metà dell'VIII secolo era "[Pretendiamo un ritorno al] libro di Dio e [alla] *sunna* del Suo Profeta", un motto astutamente ambiguo che, a ogni modo, presupponeva che il comportamento di Muhammad fosse al primo posto tra le preoccupazioni del popolo. Erano inclusi nella *sunna* del Profeta anche i precedenti creati da coloro che conobbero bene Muhammad e che si suppone lo abbiano imitato a loro volta, così come le generazioni di musulmani a loro immediatamente successive: tutti costoro sono noti come "[più] antenati" o *salaf*. I *salaf* nell'insieme possono servire da modelli esemplari per le generazioni più tarde, ma (ancora una volta, a partire dal IX secolo) è solo la *sunna* di Muhammad a dare forma alla *sbari'a*.

Negli ultimi secoli, i musulmani che desiderano conformarsi fedelmente alla *sunna* si sono trovati di fronte a due problemi. Anzitutto, come già osservato, la difformità delle pratiche determinata dalla fusione dell'Islam presso popoli con differenti retroterra religiosi e culturali ha portato all'inclusione nell'Islam di credenze e rituali che poco assomigliavano alla *sunna* e, cosa importante, ha dato origine a quella che i salafiti considerano un'intollerabile eterogeneità religiosa tra i musulmani. In secondo luogo, il mutare delle circostanze storiche — e in particolare l'avvento della modernità — ha determinato la creazione di situazioni per le quali non esistono risposte chiare nella *sunna* così come è stata registrata negli *hadith*, nella *Sira* e nelle altre fonti tradizionali. I salafiti, sia nella loro forma islamista sia in quella modernista (che hanno entrambe, a loro volta, le proprie suddivisioni interne), hanno cercato di risolvere questi problemi affidandosi alla guida della pratica islamica dei tempi dei "più antenati". Gli islamisti affermano che qualsiasi cosa sia o non sia stata fatta allora, dovrebbe o non dovrebbe essere fatta oggi. I modernisti seguono un principio diverso: secondo loro, Dio e la Sua religione sono intrinsecamente giusti e misericordiosi; qualsiasi cosa per cui Egli abbia dimo-

citamente nei versetti coranici, oppure come interpretazione definitiva di quei versetti. Infine, una volta che la tradizione islamica ha stabilito che Muhammad è infallibile, è emersa la dottrina secondo cui la *sunna* di Muhammad deve essere sempre seguita. Abbiamo visto come queste idee siano connesse all'opera di al-Shafi'i; di conseguenza, esse non poterono essere vincolanti prima del IX secolo. Bisogna tenere a mente che — come nel caso di altri fondatori di paesi o di religioni importanti — è verosimile che le azioni e le parole di Muhammad abbiano avuto un notevole peso sin dal principio. Lo slogan dei rivoluzionari abbasidi diffuso a metà dell'VIII secolo era "[Pretendiamo un ritorno al] libro di Dio e [alla] *sunna* del Suo Profeta", un motto astutamente ambiguo che, a ogni modo, presupponeva che il comportamento di Muhammad fosse al primo posto tra le preoccupazioni del popolo. Erano inclusi nella *sunna* del Profeta anche i precedenti creati da coloro che conobbero bene Muhammad e che si suppone lo abbiano imitato a loro volta, così come le generazioni di musulmani a loro immediatamente successive: tutti costoro sono noti come "[più] antenati" o *salaf*. I *salaf* nell'insieme possono servire da modelli esemplari per le generazioni più tarde, ma (ancora una volta, a partire dal IX secolo) è solo la *sunna* di Muhammad a dare forma alla *sbari'a*.

Negli ultimi secoli, i musulmani che desiderano conformarsi fedelmente alla *sunna* si sono trovati di fronte a due problemi. Anzitutto, come già osservato, la difformità delle pratiche determinata dalla fusione dell'Islam presso popoli con differenti retroterra religiosi e culturali ha portato all'inclusione nell'Islam di credenze e rituali che poco assomigliavano alla *sunna* e, cosa importante, ha dato origine a quella che i salafiti considerano un'intollerabile eterogeneità religiosa tra i musulmani. In secondo luogo, il mutare delle circostanze storiche — e in particolare l'avvento della modernità — ha determinato la creazione di situazioni per le quali non esistono risposte chiare nella *sunna* così come è stata registrata negli *hadith*, nella *Sira* e nelle altre fonti tradizionali. I salafiti, sia nella loro forma islamista sia in quella modernista (che hanno entrambe, a loro volta, le proprie suddivisioni interne), hanno cercato di risolvere questi problemi affidandosi alla guida della pratica islamica dei tempi dei "più antenati". Gli islamisti affermano che qualsiasi cosa sia o non sia stata fatta allora, dovrebbe o non dovrebbe essere fatta oggi. I modernisti seguono un principio diverso: secondo loro, Dio e la Sua religione sono intrinsecamente giusti e misericordiosi; qualsiasi cosa per cui Egli abbia dimo-

strato apprezzamento nel VII secolo – attraverso il Corano e la *sunna* – è stata necessariamente giusta e misericordiosa. Tuttavia, i tempi cambiano, e alcuni dei contenuti della *sunna*, per quanto perfettamente accettabili al tempo della rivelazione, sono meno ammissibili al giorno d'oggi, motivo per cui determinati episodi necessitano di essere riletti alla luce delle condizioni attuali. I modernisti credono nell'eguaglianza, nella democrazia e nei diritti umani proprio come credono nel Corano e nella *sunna*. Ne consegue che il Corano e la *sunna* debbano essere compatibili con l'eguaglianza, la democrazia e i diritti umani. I modernisti, dunque, si rivolgono alla storia dell'Islam – solitamente alla *Sira* e alle cronache storiche che parlano dei *salaf* piuttosto che agli *hadith*, in linea di massima più categorici – per dimostrare che simili concetti fanno parte dell'Islam sin dalle origini. Gli islamisti controbattano dicendo che sono il Corano e la *sunna* a definire ciò che è giusto, e non viceversa.

Sotto un certo punto di vista, sia gli islamisti che i modernisti desiderano conoscere la storia delle origini dell'Islam al fine di poterla ripetere. Che essi si scontrino sulla questione di come si debba leggere la storia delle origini dell'Islam – in modo letterale (gli islamisti) o inquadrando ciascun episodio nel proprio contesto storico (i modernisti) – dimostra quanto la storia e i suoi eventi particolari siano importanti per i musulmani (sunniti). La maggior parte dei musulmani si situa in un qualche punto tra i due estremi e segue la *sunna* così come è stata interpretata nel corso dei secoli da autorevoli studiosi. La centralità della *sunna* per i musulmani di oggi si riflette ad esempio nel palinsesto del canale televisivo londinese Islam Channel, che trasmette programmi come *The Sunnah the Better*, destinato a «informare ed educare gli spettatori musulmani sull'importanza di seguire la *sunna* del nostro Profeta Muhammad», o come *The Nobles*, che esplora «le vite dei nobili Compagni del Profeta Muhammad [...], una generazione che brillava per la sua pietà, il suo coraggio e le sue conquiste terrene».

Parlando in generale, anche lo sciismo è stato influenzato dalla storia, sebbene in modi diversi e in diversa misura. Tra il IX e il tardo XVIII secolo, gli sciiti duodecimani furono inclini al quietismo, mentre altri sciiti (è noto soprattutto il caso degli ismailiti) perseguirono la ricerca del potere politico in nome degli imam viventi. Al giorno d'oggi, invece, sono i duodecimani, concentrati nella Repubblica islamica d'Iran, a rappresentare l'attivismo sciita (da notare la spada al centro della bandiera iraniana e il fatto che questa Repubblica nacque nel 1979 con una rivoluzione), mentre sono gli ismailiti a rimanere essenzialmente quietisti.

Il wahhabismo

Sebbene fosse la regione d'origine dell'Islam, a partire dalla metà dell'VIII secolo, quando una rivolta scoppiata nell'Hijaz venne soffocata dal califfo abbaside, la Penisola arabica rimase per oltre un millennio una regione politicamente marginale, necessaria solo ad accordare prestigio religioso ai sovrani degli imperi situati a nord-ovest e a nord-est, i quali, significativamente, non presero mai in considerazione la possibilità di risiedervi. L'Arabia riconquistò un rilievo politico grazie a Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792) e ai suoi seguaci, comunemente noti (ai loro detrattori) come "wahhabiti"; essi preferiscono invece il termine *muwabbidun*, "unitari", coerentemente con la loro definizione intransigente del monoteismo. Questo movimento rappresenta l'espressione più influente del salafismo nella sua forma islamista, sia per il ruolo che ebbe nella formazione (qualcuno potrebbe dire "creazione") dell'islamismo moderno, sia perché riuscì a propagare ampiamente le idee salafite in tutto il mondo islamico.

Dalla sua città natale nella regione del Najd, in Arabia, Ibn 'Abd al-Wahhab proclamava l'incompatibilità con il vero monoteismo delle pratiche religiose popolari – come le visite ai santuari e alle tombe dei santi o la cieca adesione a rituali e credenze che non avevano fondamento nel Corano o nella *sunna* – e dichiarava infedeli coloro che non seguivano i concetti religiosi da lui fissati. In quanto infedeli, i musulmani non-wahhabiti dovevano essere oggetto del *jihad*, e i santuari o le tombe dei santi attraverso cui si ricercava un'intercessione divina dovevano essere distrutti. Prese singolarmente, tali idee possono essere fatte risalire ai khatijiti del VII e dell'VIII secolo, agli Almoravidi e agli Almohadi (il cui nome, cosa interessante, deriva a sua volta dall'arabo *al-muwabbidun*) vissuti tra l'XI e il XIII secolo, e agli scritti di studiosi del XIV secolo come Ibn Taymiyya (1263-1328) e il suo discepolo Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350). Il successo di Ibn 'Abd al-Wahhab, come quello di molti altri riformatori nella storia, consistette dunque nella sua capacità di dare forma a qualcosa di nuovo a partire da vecchie idee.

A metà del XVIII secolo i wahhabiti si schierarono al fianco di Muhammad ibn Su'ud (diventato più tardi "Saudi"), governatore di una città vicina, e per tutto il secolo e mezzo successivo la famiglia saudita torò per estendere sull'Arabia tanto il proprio dominio quanto la forma wahhabita dell'Islam. A resistere ai wahhabiti furono gli abitanti locali, i quali erano atterriti dai loro metodi violenti e dall'irriverenza verso i luoghi sacri, e i sultani ottomani, che inviarono forze armate dall'Egitto a contrastare il movimento, spesso ottenendo vittorie schiacciati. Nel XIX secolo lo Stato saudo-wahhabita fu inoltre indebolito da lotte interne per la successione all'imamato. Ciò nonostante, le numerose confutazioni della dottrina wahhabita diffuse in tutto il mondo islamico alla fine del XIX secolo attestano la grande influenza esercitata da questa ideologia. All'inizio del XX secolo crebbe anche la fortuna politica del movimento: sotto la guida dell'imam (poi "sultano" e,

infine, "re") 'Abd al-'Aziz al-Saud (r. 1902-53), lo Stato saudò-wahhabita acquisì il controllo di gran parte della Penisola arabica, con l'istituzione nel 1932 del Regno dell'Arabia Saudita. Quando, nel 1938, si scoprì l'esistenza di grandi quantità di petrolio nei territori del regno, l'Islam wahhabita si assicurò i mezzi con cui poter propagare il proprio messaggio in modo più capillare di qualsiasi altra interpretazione dell'Islam. Moschee, scuole e testi di stampo wahhabita sono sempre più onnipresenti ovunque ci siano dei musulmani.

La rigida applicazione delle dottrine wahhabite è stata in qualche misura moderata dagli aspetti pratici connessi al governo di uno Stato complesso, da ciò che i nemici del regime definirebbero l'influenza corruttrice di una ricchezza improvvisa e straordinaria, e dall'afflusso di un gran numero di migranti (per lo più in cerca di lavoro) provenienti da altre società islamiche dove si pratica una versione dell'Islam diversa da quella wahhabita. Questo (sporadico) ammorbidimento delle posizioni dei wahhabiti ha spianato la strada a una più stretta collaborazione tra i sauditi e gruppi che Ibn 'Abd al-Wahhab avrebbe considerato "infedeli", come quello salafita dei "Fratelli musulmani" (un legame, questo, che sin dagli anni cinquanta del secolo scorso ha visto i sauditi diventare i finanziatori più generosi della Fratellanza). È dalla matrice wahhabi-salafita che è potuto emergere Osama bin Laden, benché l'esatta natura del suo rapporto con il wahhabismo sia oggetto di discussione. La nascita del wahhabismo potrebbe inoltre aiutarci a comprendere il divario che attualmente separa le società islamiche da quelle giudaico-cristiane e occidentali (ma dovrete aspettare le *Conclusioni* per scoprire in che modo).

Questo cambiamento nell'atteggiamento dei duodecimani verso il potere politico è connesso alla prospettiva con cui gli sciiti guardano alla storia dell'Islam delle origini. Alla fine del XVII secolo, in assenza di un governo forte nelle terre safavidi, gli *'ulama'* sciiti acquisirono una forte influenza sugli affari di Stato. Con la caduta dei Safavidi nel XVIII secolo, si accese un dibattito tra due branche dello sciismo: gli akhbariti affermavano che fino al ritorno del dodicesimo imam i musulmani avrebbero dovuto seguire il Corano e la *sunna*, che a loro modo di vedere includeva i precedenti giuridici istituiti da Muhammad e dagli imam sciiti riconosciuti (così come registrati negli *hadith* sciiti). Per gli akhbariti, dunque, la storia che narra le affermazioni e le azioni delle autorità sciite (di quelli che sono, in effetti, i *'salaf'* sciiti) esercita un'influenza diretta sulla pratica dell'Islam. I loro oppositori erano gli usuliti, i quali sostenevano che la prassi comune degli sciiti dovesse essere basata sull'*'ijtihad'* (l'interpretazione personale del diritto islamico) degli *'ulama'* più esperti. Alla fine del XVIII secolo gli usuliti avevano vinto il dibattito, e per molti versi lo sciismo usulita è all'origine della Rivoluzione iraniana: la proliferazione di persone qualificate a pra-

ticare l'*'ijtihad'* (i *mujtahid**) portò alla creazione di una gerarchia clericale al cui vertice si trovano i Grandi Ayatollah, uno dei quali – l'Ayatollah Khomeini – è stato la figura dominante della Rivoluzione. Il manifesto non ufficiale della Rivoluzione, il libro di Khomeini *Velayat-e Faqih* (*La tutela del giureconsulto*), afferma che per essere certi che i musulmani praticino l'autentico Islam essi debbano vivere in uno Stato islamico governato da un influente giurista-*mujtahid* (*faqih*). Dopo il successo della Rivoluzione, l'Ayatollah Khomeini divenne il primo sovrano di questo tipo.

Il fatto di affidarsi ai *mujtahid* in vita riduce necessariamente l'influenza della *sunna* sull'Islam sciita, e la percezione generale tra gli sciiti che il corso della storia sia stato deviato sin da quando 'Ali venne scavalcato nella lotta per la successione che seguì alla morte di Muhammad, ha ridotto il ruolo della storia dell'Islam nella fissazione della pratica sciita. Detto questo, esistono due casi in cui lo sciismo e la storia si sono combinati nella creazione di pratiche peculiari (almeno originariamente) solo dell'Islam sciita: la rappresentazione della passione (*ta'ziya*) e il martirio.

Secondo tutti gli sciiti, il secondo figlio di 'Ali, Hussein, era il terzo imam in linea genealogica a dover succedere a Muhammad (preceduto da 'Ali e da suo fratello maggiore Hasan). Quando gli Umayyadi presero il potere nel 661, divenne sempre più chiaro che Hussein non avrebbe governato da imam, così nel 680, assieme ai suoi sostenitori, egli promosse una rivolta contro il califfo umayyade Yazid. La rivolta venne soppressa senza pietà a Karbala il decimo giorno del primo mese del calendario islamico, che da allora viene osservato come giorno di digiuno volontario (corrispondente allo Yom Kippur ebraico, anch'esso osservato il decimo giorno del primo mese). Per commemorare il martirio di Hussein per mano di Yazid, gli sciiti celebrano l'anniversario mettendo in scena una *ta'ziya* in cui vengono riprodotte la passione e l'uccisione di Hussein. La *ta'ziya* è un rituale popolare ampiamente diffuso ovunque ci siano comunità sciite, e consente agli abitanti locali che vi prendono parte l'opportunità di riflettere su questioni religiose e morali, nonché di lanciare critiche sottilmente velate contro le autorità, attraverso dichiarazioni politiche impopolari affidate al personaggio di Yazid sulla scena. In questo modo un episodio della storia del VII secolo ha dato allo sciismo uno dei suoi rituali più peculiari.

* Si definisce *mujtahid* (al singolare) l'autorità giuridicamente qualificata a praticare l'*'ijtihad'* [N.d.T.].

Le azioni di martirio, o "missioni suicide", sono teoricamente proibite nell'islam sunnita. Coloro che muoiono intraprendendo il *jihad* diventeranno martiri, naturalmente, ma le fonti classiche sostengono che non è lecito partire con l'intenzione di morire in battaglia (il versetto 4-29 del Corano è citato a sostegno di questa posizione). Molti sciiti non sono d'accordo. Il martirio di Hussein (ma, se è per questo, anche quello di gran parte degli altri dodici imam) e il senso di vittimismo discusso nel capitolo precedente creano insieme le condizioni per dare agli sciiti una tradizione che ammette pratiche simili. Non è una coincidenza che nella storia dell'islam il gruppo più (tristemente) famoso per essersi imbarcato in missioni suicide fosse composto di sciiti (gli Assassini ismailiti), né è una coincidenza che gli attacchi suicidi dell'era moderna siano stati sperimentati per la prima volta dal gruppo sciita Hezbollah (il "Partito di Dio": la sua prima "azione di martirio" ebbe luogo a Beirut nel 1983). L'efficacia di questa strategia di guerra, economica e a bassa tecnologia, ha attirato gli islamisti sunniti, alcuni dei quali l'hanno adottata sin da quel momento, anche se con esitazione. La liceità delle azioni di martirio continua ad essere oggetto di acceso dibattito tra le autorità sunnite.

Gli episodi tratti dalle biografie del Profeta e dei *salaf* (o, per gli sciiti, degli imam) ispirano il comportamento dei musulmani religiosi anche quando non sono invocati come parte della *shari'a*. La nascita dell'islam, per esempio, costituisce il paradigma dei rivoluzionari religiosi nel corso di tutta la storia dell'islam. Così, i kharijiti affermavano che è un dovere imperativo abbandonare i territori governati da un potere illegittimo (ovvero non-kharijita); una partenza che essi, seguendo il precedente profetico dell'emigrazione dalla Mecca pagana a Medina, chiamavano *hijra*. Le rivoluzioni abbaside e fatimide misero in atto una loro propria *hijra*: gli Abbasidi partirono "dal centro" e si spostarono in Khurasan, per tornare al centro solo per sconfiggere i loro antagonisti (come aveva fatto Muhammad); i Fatimidi emigrarono verso lo Yemen e il Nord Africa prima di tornare a est, in Egitto, da conquistatori vittoriosi. Ancora più sensazionali sono quei riformatori e attivisti politici musulmani (generalmente attivi in Africa) che modellano strettamente i propri movimenti sull'esempio della vita del Profeta. Usman de Folio (1754-1817), ad esempio, guidò i suoi sostenitori fuori dalla loro città natale (una *hijra*) e lanciò un *jihad* in quella che oggi è la Nigeria contro gli abitanti musulmani dell'Hausaland, la cui pratica dell'islam era considerata inaccettabile (a causa della presenza di rituali pre-islamici). Egli incitava i suoi sostenitori al *jihad* servendosi di versi in rima (è doveroso un confronto con il Corano, composto in

gran parte da prosa rimata) e i suoi successori vennero chiamati "califfi". Il Mahdi del Sudan, nel tardo XIX secolo, è un altro esempio di questo fenomeno: anch'egli intraprese una *hijra*, i suoi sostenitori erano chiamati *ansar* (questo era, infatti, il nome dei sostenitori di Muhammad a Medina) e anch'egli fu succeduto da un "califfo".

Un altro esempio dell'influenza informale della storia delle origini dell'islam sui musulmani è la *fatwa** emessa nel 2002 da Shaykh Yusuf al-Qaradawi. Alla domanda se i musulmani avrebbero dovuto boicottare le merci israeliane, egli rispose:

Gli arabi e i musulmani dovrebbero boicottare tutte le compagnie che sono orientate a favore del Sionismo [...]. Il boicottaggio è un'arma davvero affilata, di cui ci si è serviti nel passato e di recente. Venne usato dai pagani a Mecca contro il Profeta Muhammad (pace e benedizione siano su di lui) e i suoi Compagni. Recò loro molto danno; essi dovettero persino nutrirsi di foglie. E fu anche usato dai Compagni del Profeta (pace e benedizioni siano su di lui) per combattere i pagani di Medina.

La risposta di al-Qaradawi non dice che i boicottaggi costituiscono una componente obbligatoria della *sunna*, bensì che storicamente si sono dimostrati efficaci. Il punto essenziale, qui, è che la storia cui egli attinge proviene dalla biografia del Profeta, sia perché questa rappresenta un porto sicuro per le autorità sunnite che ricercano risposte tradizionali a domande attuali, sia per la sua vasta risonanza. Con uno spirito simile, quando Sayyid Qurb, islamista immensamente influente, tentava di delegittimare le autorità islamiche e le società del suo tempo, si riferiva a loro come a rappresentanti della *jahiliyya*, richiamando volontariamente l'"età dell'ignoranza" che diede impulso alla missione di Muhammad e alla nascita dell'islam.

In alcuni di questi casi, è difficile distinguere tra il valore "religioso" e quello "politico" della storia dell'islam, dal momento che qualsiasi elemento di interesse politico suscitato dalle carriere di Muhammad e dei *salaf* è direttamente correlato al prestigio religioso di cui essi godono agli occhi dei fedeli. È anche possibile, tuttavia, che la storia dell'islam sia usata da coloro che hanno poche qualifiche o pretese in campo religioso per influenzare i musulmani che non si interessano di fede (o chi non è affatto musulmano), come vedremo più avanti.

* Nel diritto islamico il termine *fatwa* indica un'opinione o responso di carattere giuridico emesso da un'autorità competente [N.d.T.].

Spesso si è affermato che una delle differenze più significative tra l'Ocidente giudaico-cristiano e l'Islam è che quest'ultimo non ha una tradizione di separazione tra "Chiesa" e "Stato". Molti libri si concentrano su questo argomento, ma non è il nostro caso. In questa sede ci limiteremo a sottolineare che le cose non sono così semplici: a partire dal X secolo (se non prima) venne introdotta una distinzione *de facto* tra l'amministrazione degli affari religiosi, da una parte, e quella degli affari governativi, dall'altra, con differenti gruppi a pretendere ed esercitare l'autorità su ciascuna sfera. Le due sfere possono essersi occasionalmente sovrapposte (dichiarare il *jihad* è un'azione rilevante sia per la religione che per il governo), ma esse rimangono generalmente distinte l'una dall'altra. In effetti, è proprio la separazione tra "religione" e "politica" che gli islamisti cercano di annullare, ed è tale separazione ad aver dettato l'impostazione del libro: il CAP. 6 ha affrontato il tema dell'influenza della storia dell'Islam sugli affari religiosi; il presente capitolo è dedicato alla sua influenza sulla politica.

Tutti i popoli riflettono sul proprio rapporto con il passato (anche solo per rifiutarlo), e i musulmani non fanno eccezione: quando Osama bin Laden paragonò l'invasione dell'Iraq guidata dagli USA alla conquista mongola della regione alla metà dell'XI secolo, stava pizzicando una corda della storia che nel corso dei 750 anni precedenti non ha mai smesso di vibrare. La distruzione mongola del califfato abbaside è rimasta impressa nella memoria collettiva della *umma* esattamente come la battaglia di Hastings (1066) sopravvive nella memoria degli inglesi: non è affatto sorprendente che i popoli conservino il ricordo di avvenimenti importanti. Ciò che rende diverso lo status della storia dell'Islam presso i musulmani è che non solo i grandi temi e i momenti cruciali di essa, ma anche molti dei suoi avvenimenti particolari (spesso fortuiti), sono familiari ed evocativi per i fedeli di tutto il mondo. Inol-

tre, la grande considerazione di cui gode la storia nelle società islamiche ha portato a farne uso anche in quei contesti politici in cui il pubblico a cui ci si rivolge non è musulmano, come vedremo fra poco.

Non tutti i periodi e le regioni della storia dell' Islam hanno la stessa risonanza tra i musulmani. Come regola generale, più un episodio è antico, più è probabile che sia largamente conosciuto; infatti, le narrazioni su Muhammad, i suoi Compagni e le prime conquiste sono particolarmente celebri. In accordo con questa norma, quasi senza eccezioni, l'intero archivio storico a cui i musulmani attingono per intenti politici è composto da episodi tratti dai periodi 600-800, 800-1100 e 1100-1500. Questo perché, fino a poco tempo fa, ogniqualvolta l' Islam si è diffuso in una nuova regione, il materiale storico importato con la religione si è radicato stabilmente, e i passi successivi della storia hanno incluso di volta in volta gli avvenimenti locali piuttosto che quelli verificatisi altrove. Nell'età pre-moderna, l'*hadjj* permetteva ai musulmani provenienti da regioni diverse di aggiornarsi a vicenda sui cambiamenti avvenuti in territori distanti tra loro, ma è stata solo la tecnologia moderna ad aver ridefinito il rapporto delle società islamiche con la storia successiva al 1500, portando gli avvenimenti recenti all'attenzione dei musulmani in tutto il mondo.

Un'altra regola generale è che le vicende storiche che hanno luogo nelle regioni islamiche centrali godono di una circolazione più ampia di quelle che avvengono nelle regioni periferiche. Considerate l'esempio seguente: in una regione contesa del mondo islamico, un grande muro di separazione è stato eretto da uno dei governi coinvolti, che ha così imposto la propria idea su quali debbano essere i confini internazionali su un territorio disputato. Coloro che si oppongono all'esistenza di questa barriera, lunga 2-700 chilometri, la chiamano "Muro della Vergogna" e molti degli abitanti autoctoni che vivono al di là del muro godono dello status di rifugiati politici. Il muro a cui si fa qui riferimento corre lungo il Sahara occidentale ed è stato costruito negli anni ottanta dal governo del Marocco, che preferisce chiamarlo "l'Argine" (forse ne avevate in mente un altro?). Il fatto che questo muro sia relativamente sconosciuto, mentre un altro, più corto, costruito in Israele-Palestina, sia diventato tristemente famoso, dimostra lo squilibrio che esiste tra le diverse regioni e i periodi storici del mondo islamico: effettivamente, alcune regioni hanno sempre avuto un'importanza sproporzionata nell'immaginario collettivo, mentre altre tendono a finire nel dimenticatoio piuttosto in fretta. Il Marocco

è stato inglobato nel califfato piuttosto tardi e ne ha preso le distanze presto, diversamente dalle terre islamiche del Vicino Oriente, da dove il potere e l'influenza si sono originati e dove sono rimasti per i secoli a venire. Anche all'interno degli stessi territori islamici centrali la Terrasanta ha acquisito un eccezionale grado di importanza, concentrando su di sé episodi storici della *Sirza*, delle prime conquiste e della storia califfale, suscitando polemiche interconfessionali, e costituendo il soggetto di un considerevole corpus di letteratura religiosa consolidatosi nel corso dei secoli.

L'importanza ricoperta dalla storia musulmana è ravvisabile nel linguaggio politico usato dalla nascita dell' Islam fino al giorno d'oggi. In alcuni casi, si potrebbe sostenere che la notevole somiglianza che esiste tra la forma classica e la forma moderna dell'arabo sia alla base dell'uso di un vocabolario "storico" in contesti moderni. Per fare un esempio, il termine *fiḍa'i* ("colui che sacrifica sé stesso per un altro") venne usato per la prima volta con un significato politico all'inizio del periodo 1100-1500 per riferirsi agli Assassini ismailiti, ed è poi riapparso nella sua forma plurale, *fedayyin**, alla metà del XX secolo tra gli iraniani, i palestinesi, gli egiziani e gli iracheni. In altri casi, tuttavia, l'uso di una terminologia storicamente carica di significato è senza dubbio consapevole: le rivolte berbere contro i primi conquistatori del Nord Africa furono chiamate *riḍḍa* (echeggiando le guerre della *riḍḍa* che seguirono alla morte di Muhammad), esattamente come i riformatori religiosi incontrati nel capitolo precedente presentavano le loro azioni con una terminologia tratta dalla *Sirza*. Analogamente, alcuni Stati musulmani moderni - in particolare l'Egitto sotto Gamal Abdel Nasser (1918-1970), Anwar al-Sadat (1918-1981) e Hosni Mubarak (1928) - hanno cercato di screditare gli islamisti che si opponevano al loro potere etichettandoli come "kharjiti", collegando così questi gruppi all'idea di uno scisma (*fitna*) pericoloso tanto quanto quello attribuito ai kharjiti dell' Islam dei primi secoli.

Inoltre, le rivalità esistenti nelle società islamiche moderne sono spesso presentate nei termini di una continuazione dei conflitti più celebri della storia dell' Islam. I due gruppi che si contendevano le risorse

* *Fedayyin* è usato oggi comunemente per riferirsi a gruppi militanti di vario genere, attivi nel Vicino e Medio Oriente in diversi contesti e periodi dell'età contemporanea [N.d.T.].

d'acqua locali nel Sudan del XIX secolo si opponevano l'uno all'altro dichiarandosi discendenti rispettivamente degli Umayyadi e degli Abbasidi. E quando, tra il XVII e il XX secolo, le fazioni rivali della Palestina e del Libano ottomani si contendevano l'influenza politica, le due parti descrivevano sé stesse come "Qays" e "Yaman". Si pensa che questi due nomi risalgano all'epoca pre-islamica, quando agli abitanti dell'Arabia settentrionale (i Qays) si unirono genti immigrate dal sud (o Yemen, perciò "Yaman"), portando alla creazione di due grandi confederazioni di tribù arabe. Verosimilmente tale distinzione venne poi riformulata verso la metà del VII secolo, quando i membri di entrambi i gruppi tribali si stanziarono nelle città guarnigione fondate dagli arabi nel Vicino Oriente, e ricostruirono le proprie rispettive genealogie perché rispetchiassero la configurazione dei nuovi insediamenti e le nuove alleanze, ovvero la situazione venutasi a creare con lo sconvolgimento portato nella società araba dalle Conquiste. A partire dal 700 circa, una volta calmatesi le acque della seconda guerra civile (680-692), emersero due distinte fazioni denominate "Qays" e "Yaman", il cui antagonismo avrebbe dominato la politica del califfato umayyade. Gli storici non trovano accordo sulle origini, la natura o il significato di tale antagonismo; al contrario, per le popolazioni del Libano e della Palestina del nostro passato recente, si trattava di un riferimento storico da usare con nonchalance e naturalezza.

Ovviamente, il significato della terminologia tratta dalla storia e applicata in contesti politici può essere notevolmente ristretto: quando ci si riferisce al patto con l'espressione "taglio cesareo", solitamente non si sta parlando di storia romana o di leggende sulla vita di Giulio Cesare; e quando si dice che qualcosa viene fatto "con spirito parrocchiale", in genere non ci si riferisce alle divisioni territoriali della Chiesa. È quindi importante notare che esistono alcune questioni politiche contemporanee nelle quali la storia dell'Islam gioca un ruolo consapevole, deliberato, principalmente in due modi. In alcuni casi, la storia funziona come strumento per riunire la *umma* nel suo insieme sotto il vessillo di una causa politica; in altri, è uno strumento per chiarire la posizione di chi governa su una certa questione politica e per alludere a come ci si aspetta che venga risolta tramite il riferimento a episodi della storia dell'Islam il cui esito, naturalmente, è ben noto. Due esempi noti ai lettori moderni saranno sufficienti a dimostrare questo punto nel concreto: il conflitto tra Israele e Palestina attualmente in corso e la guerra tra Iran e Iraq (1980-88).

Israele e la Palestina

La storia dell'Islam esercita più influenza politica su questo tema che su qualsiasi altro per due ragioni che sono coerenti con i principi generali esposti sopra. Anzitutto, il conflitto attuale può esser facilmente connesso a episodi che sono descritti dettagliatamente nella *Sira*, in cui il rapporto di Muhammad con gli ebrei è centrale per lo sviluppo della sua carriera a Medina (e secondo per importanza solo al suo rapporto con i Meccani). Di conseguenza, la biografia del Profeta (arricchita con diverse centinaia di *hadith* rilevanti) può essere citata per dimostrare che gli ebrei sono inaffidabili, disonesti, arroganti, infidi e meritevoli di essere puniti dai musulmani. Coerentemente, "gli ebrei" è l'etichetta più comune per indicare "gli israeliani" in gran parte dei media islamici. Così, si è potuto sentire i membri di Hezbollah cantare: "Khaybar, Khaybar, oh ebrei, l'esercito di Muhammad tornerà [portando cattive notizie]" (il motivo in arabo è in rima), facendo riferimento alla vittoria di Muhammad sugli ebrei di Khaybar nel 628 e, cosa di importanza cruciale, connettendo gli israeliani moderni con gli ebrei del tempo di Muhammad. Gli ebrei di Israele sono stati visti anche come la parte dei nemici meccani di Muhammad (i cui veri discendenti non possono impersonare l'opposizione alla *umma* dal momento che, in quanto musulmani, ne fanno parte). Così, l'attacco egiziano alla linea israeliana Bar-Lev (una catena di fortificazioni lungo il Canale di Suez), nel 1973, fu denominato in codice "Operazione Badr", in riferimento alla vittoria di Muhammad sui Meccani presso Badr, nel 624. Infine, un esempio di come un leader possa alludere alla storia dell'Islam per rendere esplicite le proprie intenzioni politiche viene dalla ripetuta insistenza di Yasser Arafat sul fatto che qualsiasi accordo di pace con Israele sarebbe stato un "Trattato di Hudaibiyya". A osservatori che non conoscano la storia dell'Islam sfuggirebbe l'implicazione per cui, come il patto di Muhammad con i Meccani stretto a Hudaibiyya nel 628, anche il patto con Israele sarebbe stato solo una tregua di dieci anni che avrebbe potuto essere rotta di fronte alla più lieve provocazione (Muhammad mise fine al trattato nel 629).

In secondo luogo, la Palestina è stata al centro di numerosi episodi cruciali nella storia dell'Islam, molti dei quali riguardano la sacralità della regione palestinese. Secondo le fonti della tradizione, i musulmani inizialmente pregavano rivolti a Gerusalemme, e fu solo dopo il 624 che la direzione della preghiera (*qibla*) venne spostata verso Mec-

ca. Le antiche fonti arabe affermano anche che 'Abd al-Malik edificò la Cupola della Roccia nel tentativo di dirottare l'*hajj* da Mecca (dove si trovava il suo principale avversario politico) a Gerusalemme, per cui si dice che le autorità religiose del tempo mettersero l'accento sull'equivalenza di Gerusalemme rispetto a Mecca e persino sulla sua superiorità. Gli studiosi moderni sottolineano che la conquista di Gerusalemme, qualche decennio prima, aveva avuto eco messianiche per gli ebrei dell'epoca (nonché, secondo alcuni studiosi particolarmente audaci, anche per i musulmani). Il fatto che i bizantini e, con maggiore successo, i crociati abbiano tentato con alterna fortuna di riprendersi Gerusalemme e la Terrasanta servì a rafforzare l'importanza della regione e la necessità di combattere per essa: le crociate suscitarono la nascita di un genere della letteratura islamica che decantava le virtù di Gerusalemme e sottolineava la responsabilità della *umma* di proteggerla dalle aggressioni degli infedeli.

Prevedibilmente, le vittorie storiche sugli invasori della Palestina sono state spesso evocate da quei politici che hanno cercato di presentarsi sé stessi come riconosciuti eroi musulmani: sia il presidente siriano Hafez al-Assad (r. 1971-2000) che il presidente iracheno Saddam Hussein (r. 1979-2003) hanno eretto un monumento a Saladino nelle proprie capitali.

Saddam, inoltre, paragonò pubblicamente sé stesso sia a Saladino che a Nabucodonosor: al primo perché nativo come lui di Tikrit (una città a nord di Baghdad) e celebre per aver scacciato i crociati dalla Terrasanta; al secondo perché, al pari suo, aveva governato l'Iraq (all'epoca Babilonia) e mandato via gli ebrei dalla Terrasanta. Il messaggio di Saddam era chiaro: egli era il sovrano che sarebbe venuto in aiuto dei musulmani della Palestina sbaragliando gli ebrei e restituendo così quella terra al dominio islamico. Gli "ebrei" a loro volta sono coerentemente diventati i "crociati" nei discorsi politici, nei dibattiti pubblici e persino nei libri di scuola per bambini in alcune parti del mondo islamico. Così, l'assedio israeliano di Beirut nel 1982 fu paragonato dai media locali all'assedio dei crociati di Acri del 1189-91: in questo esempio (che è solo uno fra molti) è evidente sia il fatto che i musulmani abbiano paragonato, con superficialità, gli attuali invasori infedeli della Palestina a quelli medievali, ma anche che un episodio relativamente sconosciuto della storia medievale sia stato citato con naturalezza e giudicato facilmente comprensibile. L'attuale preoccupazione dell'Occidente per il conflitto tra Israele e Palestina (Occidente che spesso ignora altri conflitti, più violenti

ti e costosi) è principalmente dovuta al riconoscimento dell'importanza che il problema riveste per i musulmani.

La guerra tra Iran e Iraq

Saddam Hussein ha sfruttato il massimo potenziale politico della storia islamica durante la guerra tra Iran e Iraq. L'Ayatollah Khomeini e gli iraniani hanno risposto impartendo a loro volta delle proprie lezioni di storia. Entrambe le parti hanno visto nella storia dell'Islam un affilato strumento di propaganda attraverso cui guadagnare alla propria campagna supporto militare e popolare, all'interno sia dell'Iran che dell'Iraq, nonché nella *umma* in generale.

Come c'era da aspettarsi, gli sciiti dell'Iran si sono concentrati sulla battaglia di Karbala, sul martirio del figlio di 'Ali, Hussein, e sulla tirannia del califfo umayyade Yazid, il quale in questo contesto è stato rappresentato dal leader iracheno. È estremamente probabile che riferimenti di questo tipo abbiano ispirato direttamente le truppe iraniane, le quali sono state "martirizzate" in gran numero durante la guerra (le vittime iraniane sono ammontate a più di un milione, tra morti e feriti). Non meno di dieci operazioni militari iraniane sono state denominate "Operazione Karbala", ma è necessario notare che, anche in questo caso, la questione palestinese è stata sfruttata: un'avanzata iraniana verso Basra è stata etichettata "Operazione Khaybar", mentre uno dei primi slogan di guerra dell'Iran proclamava: «la strada per Gerusalemme passa per Baghdad».

Anche prima del conflitto, l'antipatia di Saddam verso l'Iran e il suo popolo si è palesata attraverso dichiarazioni pubbliche sul ruolo dei "persiani" nell'assassinio del secondo, del terzo e del quarto dei califfi ben guidati. Alla vigilia della guerra tra Iran e Iraq e durante il suo corso, gli iraniani sono stati spesso denominati *furs*, un termine usato nella storiografia islamica per riferirsi ai persiani dell'età pre-islamica che furono conquistati dalla *umma* nel VII secolo. La battaglia cruciale per la conquista dell'Iran ebbe luogo ad al-Qadisiyya nel 637, e Saddam di conseguenza ha chiamato l'intero conflitto "la Qadisiyya di Saddam", mettendo l'accento sulla vittoria degli arabi (l'Iraq) sui persiani (l'Iran). Tale riferimento storico è stato così denso di significato che i leader iraniani hanno ribattuto confermando che la guerra tra Iran e Iraq sarebbe stata effettivamente un'altra Qadisiyya, in quanto, come quella, avrebbe por-

taro alla vittoria dei musulmani (gli iraniani) sulle armate degli infedeli (il governo laico dell'Iraq). Tuttavia, sono soprattutto gli iracheni e gli altri sunniti della regione ad aver costantemente manifestato orgoglio per la vittoria di al-Qadisiyya, tanto che alcune università in Giordania e in Iraq e squadre di calcio in Kuwait e in Arabia Saudita sono state intitolate alla battaglia. Anche le attuali squadre di calcio dell'Iran si sono ispirate alla storia dell'Islam: la squadra di calcio iraniana "Abu Muslim", con sede a Meshhed, deve il suo nome al principale artefice della Rivoluzione abbaside (747-750).

Qui, come nel caso del conflitto fra Israele e Palestina, è interessante notare che i musulmani non attingono solo ai grandi momenti della storia, ma anche ai nomi dei popoli, delle città, delle battaglie e di altri avvenimenti accaduti circa tredici secoli fa. Il fatto che la strumentalizzazione politica della storia dell'Islam possa consistere in poco più che una rapida allusione a un episodio storico avvenuto nei primi secoli e nelle regioni islamiche centrali, dimostra quanta eco possa avere la storia islamica anche sul pubblico medio, di cui buona parte, probabilmente, è priva d'istruzione o addirittura analfabeta. Presso i popoli musulmani, la storia abita la società nei suoi caffè e nelle sue strade popolari proprio come nelle sue torri d'avorio.

La storia dell'Islam e il nazionalismo

Il valore religioso e politico della storia islamica, associato alle riflessioni emergenti sul nazionalismo, l'identità e la storia che erano state importate nel mondo islamico dall'Occidente nel XIX secolo, hanno determinato la creazione di narrazioni specificamente "etiche". Alcune di queste si sono servite direttamente della storia dell'Islam, mentre altre hanno alterato la sua storia e il suo messaggio tradizionali. Così, la lettura "nazionalistica" irachena della storia dell'Islam promossa durante la guerra tra Iran e Iraq, che deliberatamente dipingeva gli arabi come eroi contro i malvagi persiani, fu dovuta al particolare approccio alla storia adottato dai nazionalisti arabi, persiani e turchi ben prima degli anni ottanta del secolo scorso.

Secondo la tradizione, Muhammad ha detto: «L'amore per il proprio paese è un articolo di fede», ma nella pratica la fedeltà alla propria nazione spesso si scontra con la fedeltà alla *umma*. Da una parte, i movimenti nazionalisti hanno adottato concetti "islamici": i nazionalisti arabi, ad

esempio, hanno scelto di appartenere non a una "nazione" araba (*shab*), bensì a una *umma* araba. Dall'altra, la consapevole costruzione di nuove identità ha richiesto che la storia stessa fosse schiacciata al servizio dell'una o dell'altra nazione, soprattutto presso quei popoli per i quali la storia aveva tradizionalmente giocato un ruolo formativo nel determinare il loro posto nel mondo. Di conseguenza, piuttosto che essere abbandonata dai nazionalisti, la storia dell'Islam è stata reinterpretata, così da poterla adattare alle nuove narrazioni e alle nuove proposte politiche.

Sia per il potenziale conflitto d'interessi esistente tra l'identità nazionale e l'identità islamica, sia perché gli arabi, i turchi e i persiani che hanno promosso i movimenti nazionalisti spesso erano musulmani laici o non erano affatto musulmani, le tradizionali versioni islamiche della storia dell'Islam hanno ceduto il posto a prospettive storiche che trascendevano la religione: fonti di ispirazione e di orgoglio nazionale sono state rintracciate in figure islamiche ma anche pre-islamiche, sebbene queste ultime siano state caluniate nelle fonti tradizionali. In questo modo, Nabucodonosor e i faraoni egiziani sono diventati eroi arabi piuttosto che nemici dei monoteisti vicino-orientali; i turchi hanno ritrovato fieramente i propri antenati in popoli antichi (non monoteisti) come gli ittiti e i sumeri; i libanesi hanno reclamato la propria eredità fenicia (reale o immaginaria); e i palestinesi si sono ricordati di essere discendenti dei cananei (il che ha permesso loro di sostenere facilmente il diritto a una rivendicazione pre-israelitica al possesso della Terrasanta).

Non solo certe figure non-islamiche (e persino anti-islamiche) sono state esaltate dai nazionalisti, ma la stessa storia dell'Islam ha iniziato a essere rifratta attraverso nuove lenti. I nazionalisti arabi, ad esempio, hanno glorificato volontariamente la *jahlīyya* (parola che indica la società araba pre-islamica e che gli islamisti usavano come sinonimo per empietà e immoralità). Analogamente, anche la reputazione dei califfi umayyadi, la cui generale empietà e la cui usurpazione della carica califale erano state fissate per iscritto nel racconto tradizionale della storia dell'Islam dagli studiosi di età abbaside e da quanti si erano basati sulle loro opere, è stata riabilitata dai panarabisti. Uno studioso siriano ha affermato, negli anni quaranta del secolo scorso, che sotto il dominio umayyade Damasco era:

casa di re e califfi [...], la più importante capitale del mondo antico, seggio di civiltà e cultura, centro amministrativo di un grande impero e di un grande esercito. [Il periodo umayyade fu] un'epoca in cui la poesia, la letteratura e le

arti, il fior fiore del pensiero intellettuale, della scienza, dell'arte della guerra e dell'amministrazione, conversero sulle sponde dei suoi piccoli fiumi; un'epoca in cui Damasco era il mondo, e il mondo era Damasco.

I musulmani più tradizionalisti potrebbero non riconoscere in queste parole una versione accettabile della storia. Tuttavia, il genere di forzatura storica a scopi politici descritto nel prossimo esempio potrebbe essere loro più familiare.

La storia dell' Islam e le società occidentali

La storia dell' Islam ha chiaramente una rilevanza religiosa e politica per i musulmani di tutto il mondo, che siano sunniti tradizionali, salafiti islamisti, salafiti modernisti, sciiti, o altro. Negli ultimi decenni, sono stati anche fatti dei tentativi (da parte sia occidentale sia musulmana) di estendere ai non musulmani che vivono in Occidente alcune lezioni della storia dell' Islam, al fine di portare avanti determinati progetti politici.

Questa tendenza è rappresentata in modo esemplare dal mito e dal contro-mito dell'età dell'oro della Spagna. La tesi afferma che in Andalusia, all'epoca del dominio islamico, musulmani, cristiani ed ebrei vivevano in un'utopia multi-confessionale, nella quale prosperarono sotto la salda protezione del governo islamico. Gli studiosi tedeschi ebrei del tardo XIX secolo che avanzarono quest'idea se ne servirono per rimproverare i loro colleghi connazionali, apparentemente illuminati, di non garantire agli ebrei tedeschi lo stesso livello di eguaglianza garantito (persino) dai musulmani dell'età pre-moderna. Più di recente, la tesi dell'età dell'oro è stata usata dagli anti-sionisti e dagli islamisti per sostenere che la fondazione dello Stato di Israele è da considerare responsabile per il conflitto in atto nella regione; precedentemente, affermano, i musulmani e gli ebrei avevano convissuto in pace e armonia, ed è stato il movimento sionista a turbare una convivenza tanto felice. Secondo gli anti-sionisti, perché l'armonia possa essere ristabilita nella regione, Israele dovrebbe essere sciolto; secondo gli islamisti, tutti i non musulmani dovrebbero vivere sotto un governo islamico perché solo sotto l' Islam tutte le fedi possono convivere in pace.

La tesi dell'età dell'oro della Spagna suscitò una risposta altrettanto semplicistica da parte di quanti (spesso ebrei esiliati dai territori islamici nel secolo scorso) avevano creato un anti-mito, secondo il quale i cri-

stiani e gli ebrei sarebbero stati costantemente maltrattati dall' Islam e dai musulmani per tutto il corso della storia, in Spagna come altrove. I non musulmani sotto l' Islam sarebbero stati cittadini di seconda classe, esposti ai capricci di sovrani fanatici che diffondevano l' Islam con la spada e saccheggiavano le proprietà dei loro sudditi infedeli. Sia la tesi dell'età dell'oro sia quella dell'anti-età dell'oro sono assolutamente avventate sotto molti aspetti. Da una parte, è difficile sostenere che esistette davvero un'utopia multiconfessionale in Andalusia, quando persino Maimonide (1135-1204), idolo dei progetti di dialogo interreligioso e dell'unità abramitica, fu costretto ad abbandonare la Spagna almuhad, proprio come molti ebrei, nel tardo XI secolo, cercarono rifugio dalle violenze degli Almoravidi nelle città riconquistate dai cristiani. Sebbene il livello di cultura raggiunto dai non musulmani in Andalusia risulti sorprendente sia per quantità che per qualità, l'uso che viene fatto dell'idea dell'età dell'oro spagnola ipotizza un'estrema tolleranza politica, e una simile condizione si è verificata di rado in Andalusia (con la possibile eccezione di Cordova tra la metà e la fine del X secolo). D'altra parte, sarebbe impreciso anche parlare dei non musulmani come di cittadini di seconda classe. Senza tener conto degli anacronismi, infatti, è evidente che nella maggior parte delle società islamiche, nel corso della storia, alcuni cristiani ed ebrei riuscirono a conquistare posizioni di alto livello nell'assetto amministrativo, mentre alcuni musulmani faticavano a sbarcare il lunario.

Ciò che qui è importante notare non è la verosimiglianza storica di queste teorie, ma il fatto che esse siano state messe in campo da occidentali per un pubblico occidentale. Benché la storia dell' Islam rivesta ovviamente poca importanza religiosa per i non musulmani (almeno in assenza di un califfato universale), la sua importanza politica comincia a farsi sentire. Su questo punto torneremo nel prossimo capitolo.

Conclusioni

I non arabi convertiti all' Islam durante il primo secolo dell'era islamica potrebbero aver trovato il carattere arabo della religione piuttosto estraneo, ma quanti si convertirono a partire dall'età abbaside sono stati assorbiti senza soluzione di continuità e hanno potuto immediatamente integrarsi con le proprie esperienze, la propria cultura e il proprio passato all'interno di una rete di società islamiche in costante crescita.

Inoltre, come i due capitoli precedenti hanno mostrato, tutti possono adottare e attingere a un deposito di materiale storico già pronto, ricco e ben definito, utile a perseguire mire sia religiose che politiche.

Per queste ragioni, la storia dell' Islam è forse l' unica tradizione religiosa il cui percorso formativo e classico non è proprio di una sola nazionalità o di un'etnia. Poche persone scelgono di adottare l' Ebraismo (per non parlare della sua storia), e sebbene ce ne siano molte che hanno adottato il Cristianesimo, la connessione fra la tradizione cristiana e una distinta identità storica è debole. Persino quegli episodi storici del Cristianesimo che hanno conservato un loro valore anche nell'età moderna – come le crociate – hanno una risonanza maggiore per alcuni cristiani (ad esempio, gli europei occidentali) che per altri (ad esempio, i sudamericani). Sono famose le parole di George W. Bush: «Penso che siamo tutti d'accordo: il passato è finito»; è solo una delle sue tante dichiarazioni con cui la maggior parte dei musulmani non concorderebbe affatto.

Conclusioni

Devo al lettore alcune risposte a una domanda posta all' inizio del volume: perché, nonostante condividano le radici comuni del monoteismo semitico tipico del Vicino Oriente, le società islamiche e quelle occidentali sembrano avviarsi verso uno scontro? Questa domanda implica dei presupposti a cui alcuni lettori potrebbero sollevare obiezioni. Si potrebbe affermare, ad esempio, che non c'è una tensione così forte tra musulmani e occidentali; o che non esistono affatto concetti come "musulmani" o "occidentali", ma solo singoli individui e singole comunità che non andrebbero raggruppati sotto categorie generiche; o che la stessa domanda tradisce pregiudizi culturali – pro o anti-occidentali, pro o anti-islamici – e ingenuità (a questi lettori, quasi certamente non piacerà quanto segue). Benché queste obiezioni siano ragionevoli, e l'eterogeneità delle società islamiche sia stato un tema dominante del libro, si dovrebbe riconoscere che per rispondere a domande di carattere generale è necessario talvolta ricorrere a generalizzazioni (effettivamente imprecise). Oltretutto ci sono persone, che occupano posizioni di rilievo sia nelle società islamiche sia in quelle occidentali, secondo le quali uno scontro tra Islam e Occidente è già avvenuto, sta avvenendo o avverrà inevitabilmente. Di certo, le dichiarazioni pubbliche di alcuni leader di entrambe le parti, e in alcuni casi anche le loro azioni concrete, non lasciano dubbi sulla legittimità della grande domanda posta nel libro. In che modo la storia dell' Islam può aiutarci a trovare una risposta?

I vari capitoli del volume propongono alcune risposte. I CAP. 1-3 offrono quattro risposte plausibili concentrandosi sulla geografia, sulle influenze culturali "esterne", sulle precedenti relazioni tra musulmani e occidentali, e sulle circostanze politiche in cui si è formato l' Islam. L' ambiente geografico nel quale si è dispiegata la storia dell' Islam ha modellato le società islamiche in modi molto particolari. La Grande zona arida presentava ai musulmani aspre condizioni di vita, che hanno

determinato ogni aspetto della società, dalla pianificazione delle città fino all'emergere e al perdurare nel tempo dei movimenti settari. Il fatto che i territori dei musulmani avessero frontiere attive con l'Africa, l'Europa, l'Asia centrale e le regioni asiatiche meridionali ha fatto sì che le società islamiche siano state esposte al contatto con diverse civiltà e influenze, oltre al monoreismo vicino-orientale. Il nostro incontro con i popoli della storia dell'Islam ha poi gettato luce sull'influenza decisiva che i persiani e i turchi hanno esercitato sulle società islamiche, a partire dall'VIII secolo in poi. L'Islam e l'Occidente avranno anche avuto punti di partenza simili, eppure abbastanza presto le loro «strade divergevano in un bosco»* (e in questa affermazione sta tutta la differenza).

Un'altra possibile risposta fondata su basi storiche è che l'incontro dei musulmani con la cultura "occidentale", così come rappresentato dall'Europa per ragioni geografiche, è stato dominato da un antagonismo, le cui tensioni attuali non sono che la continuazione o il riflesso. Le precoci rivalità con Bisanzio, seguite dalle guerre contro gli Stati cristiani del Mediterraneo, le crociate, la *Reconquista*, l'espansione ottomana all'interno e fuori dall'Europa e, infine, il colonialismo, hanno naturalmente generato diffidenza tra i "musulmani" e gli "occidentali". Questa lunga serie di conflitti, assieme al ricordo – sia recente che lontano – dell'oscurità, dell'oppressione e della colonizzazione occidentali che ne sono state il risultato, potrebbe dissuadere i musulmani di oggi dall'"investire" nella cultura occidentale. Una mancanza che comporta importanti conseguenze: un recente volume** sui cento "musulmani più influenti della storia" ne include soltanto uno di provenienza occidentale – Malcolm X –, che difficilmente potrebbe essere preso in considerazione come esempio di successo per la cooperazione tra musulmani e occidentali. Infatti, da un lato, per le sue opinioni politiche, Malcolm X potrebbe non essere ritenuto un eroe da parte di molti in Occidente; dall'altro, per la sua adesione alla "Nazione dell'Islam", potrebbe non essere considerato un musulmano da parte di molti nel mondo islamico. Questo meccanismo corrisponde a una sorta di circolo vizioso, dal momento che più forte è la diffidenza reciproca tra le due parti, meno i musulmani saranno disposti a "investire" pienamente

* La citazione è tratta dalla celebre poesia *The Road not Taken* (La strada non presa) di Robert Frost [N.d.T.].

** Il volume a cui ci si riferisce è *The Muslim 100: The Lives, Thoughts and Achievements of the Most Influential Muslims in History*, di Muhammad Mojlum Khan, Leicester 2008 [N.d.T.].

nella cultura occidentale. L'elenco degli eroi musulmani continuerà così a essere dominato da figure pre-moderne e non occidentali, riconosciute unicamente dai musulmani, e il sentimento di alienazione dalle società non islamiche che pervade i musulmani verrà alimentato e perpetuato di conseguenza. Da un punto di vista più ottimistico, la fragilità di questo circolo vizioso è stata messa in luce dall'altra minoranza non cristiana d'Europa, gli ebrei. Benché l'Europa cristiana abbia alle spalle una lunga storia di persecuzioni contro gli ebrei e, fino a tempi recenti, di estrema inospitalità nei loro confronti, l'Ebraismo europeo ha generato Einstein, Freud, Marx e molte altre personalità apprezzate in egual misura dagli europei ebrei e non ebrei. Così, dando tempo al tempo e di fronte a circostanze storiche favorevoli, è possibile anche che gli occidentali musulmani generino in futuro propri eroi culturalmente trasversali.

Il corso degli eventi della storia dell'Islam ci avverte anche di una differenza fondamentale esistente tra la formazione delle istituzioni islamiche, da una parte, e quelle cristiane ed ebraiche, dall'altra. Sebbene Muhammad e i suoi Compagni abbiano affrontato due decenni di avversità e persecuzioni, il Profeta morì come capo della sua comunità, dopo aver sconfitto i nemici meccani e convertito all'Islam le tribù dell'Arabia. Nel corso dei secoli successivi il dominio islamico si diffuse nella regione, contemporaneamente allo sviluppo delle dottrine classiche, dei testi giuridici e delle istituzioni dell'Islam, in genere con il patrocinio dello Stato e dall'alto di una posizione di forza politica. Al contrario, Mosè non riuscì mai a raggiungere la Terrasanta e Gesù morì sulla croce. Quando Costantino adottò il Cristianesimo come fede ufficiale dell'Impero romano d'Oriente nel IV secolo, i cristiani erano stati per secoli una minoranza perseguitata (secoli durante i quali furono scritti, significativamente, i Vangeli, ed erano vissuti i padri fondatori della religione cristiana). L'Ebraismo è il risultato di fonti (*la Mishna* e il *Talmud*) composte sotto un potere "straniero", in seguito alla distruzione del Secondo Tempio (ca. 70). Dunque l'Ebraismo e il Cristianesimo nacquero (o, nel caso dell'Ebraismo, si cristallizzarono) durante periodi di debolezza politica e senza il patrocinio o il supporto dei regnanti. Benché prima i cristiani e poi gli ebrei, in un'epoca successiva, abbiano a loro volta conquistato un forte potere politico, le fonti di entrambe le fedi danno per scontati tutti gli aspetti pragmatici che comporta vivere sotto il governo di altri, sulla base dell'esperienza acquisita durante i periodi "classici" delle due religioni. Al contrario, le più importanti opere di diritto islamico, in particolare quelle composte nel periodo

800-1100, solitamente fanno riferimento a eventi che ebbero luogo tra il 600 e l'800. Di conseguenza, i giuristi musulmani non concepiscono la possibilità di vivere sotto un dominio straniero (una situazione che si presentò loro solo alla metà dell'XI secolo):

Esistono, naturalmente, fonti più tarde scritte sotto il dominio dei mongoli, dei crociati o dei cristiani iberici che tengono conto delle mutate condizioni politiche; e alcune di queste fonti si sono dimostrate popolari e influenti (molte spronano i musulmani che vivono sotto un dominio straniero a compiere una *hijra* verso i territori islamici, dove la pratica dell'islam non è compromessa). Il punto è che la maggioranza delle fonti giuridiche islamiche, soprattutto quelle più antiche e prestigiose, invitano i musulmani a praticare la fede con la sicurezza propria di una cultura religiosa dominante. Quindi, ciò che molti occidentali percepiscono nei musulmani praticanti come un'intransigenza di ostacolo alle relazioni di buon vicinato, o come una generale indisposizione ad adattare la propria fede alle attuali culture dei paesi non islamici, può forse essere spiegato facendo riferimento al corso della storia dell'islam.

I CAPP. 4 e 5 ci forniscono due ulteriori risposte tratte dagli estremi opposti dello spettro storiografico. L'approccio islamico tradizionale alla storia dell'islam afferma che questa religione è differente dalle altre, o perché sono stati i cristiani e gli ebrei ad aver distorto la fede originaria in Dio, oppure perché l'islam è comparso nella Penisola arabica già completamente formato, sulla base delle rivelazioni ricevute da un profeta che viveva isolato dalle influenze della tarda antichità vicino-orientale. Di conseguenza, l'islam si distingue dalla cultura giudaico-cristiana in virtù del suo eccezionale contesto arabo; qualsiasi comparazione tra le due (o tre) tradizioni religiose deve essere rigettata in quanto fuorviante e ingiuriosa. Una risposta diametralmente opposta viene da Wansbrough il quale, nel suo *The Sectarian Milieu*, ha affermato che i conquistatori arabi dell'Iraq nell'VIII secolo differenziarono volontariamente sé stessi dagli ebrei e dai cristiani, creando una religione specificamente araba (con un nuovo calendario, nuovi santuari e un nuovo sistema teologico) in contrapposizione alle religioni locali preesistenti. A differenza dei primi cristiani, che vedevano in sé stessi i nuovi (o i veri) ebrei, i primi musulmani, nella visione di Wansbrough, videro sé stessi come i *non*-ebrei o i *non*-cristiani.

I CAPP. 6 e 7 hanno mostrato il netto contrasto che esiste tra l'attaccamento del mondo islamico alla storia e la relativa amnesia dell'Occidente nei confronti della propria, il che ci porta a dare un'altra risposta

alla nostra domanda. Si potrebbe ipotizzare che non siano stati i musulmani ad allontanarsi dal cammino del monoteismo vicino-orientale, bensì gli occidentali. Durante il Rinascimento, la Riforma e l'Illuminismo, l'Occidente giudaico-cristiano ruppe in modo netto con il passato (o, per essere più precisi, con il proprio reale passato, in favore di un passato classico leggendario). Chi, dopotutto, avrebbe voluto rivivere un periodo noto come "i secoli bui"? Secondo questa lettura, è l'islam, piuttosto che l'Occidente, il vero erede della civiltà giudaico-cristiana.

Per molti studiosi, è proprio questo il punto: la risposta alla nostra grande domanda non viene da qualcosa che si è verificato nel corso della storia dell'islam, ma da ciò che non si è verificato, ovvero un Rinascimento o una Riforma protestante, che avrebbe consentito ai musulmani di venir fuori da quella che viene percepita come l'arretratezza propria di un conservatorismo "medievale". Questa, però, è una soluzione semplice a un problema complesso. Molto dipende, ovviamente, da cosa si intenda per Rinascimento e per Riforma. Se il Rinascimento è letteralmente una "rinascita" della civiltà classica, allora si potrebbe obiettare che i musulmani ne hanno avuto esperienza molti secoli prima che lo facesse l'Europa, nella Baghdad del IX secolo. Se, d'altra parte, supponiamo che il Rinascimento sia la ripresa di un qualsiasi periodo passato considerato glorioso per la sua produzione culturale, allora si potrebbe dire che questo è precisamente ciò che gli islamisti sostengono da secoli: il punto, però, è che l'"epoca classica" che vorrebbero far risorgere è quella in cui vissero Muhammad e i suoi Compagni.

Talvolta si sente anche affermare dagli studiosi che le società islamiche si rapporterebbero meglio con l'Occidente se solo sperimentassero una versione islamica della Riforma protestante della Chiesa cattolica (ca. 1517-1648). Secondo questa opinione, infatti, la Riforma avrebbe allentato la stretta della Chiesa sulla società e spianato la strada alla libertà di coscienza nella cristianità occidentale, due fenomeni che avrebbero portato a un'evoluzione dei "valori etici" al di sopra di ogni altra cosa. Una Riforma dell'islam, quindi, introdurrebbe nelle società islamiche i concerti di pluralismo, tolleranza religiosa, libertà intellettuale e culturale, tutte cose che porterebbero questa fede in linea con il resto del mondo "moderno". Tale risposta comporta però due problemi. Anzitutto, non tiene conto del fatto che la Riforma protestante fu seguita da oltre un secolo di violenze e dall'irreversibile frammentazione del mondo cristiano. Sarebbe impensabile aspettarsi che i musulmani, per i quali l'unità della *umma* e l'allontanamento dei confini (*fitna*) dall'interno della comunità rivestono un'importanza centrale, rischino di sconvolgere la propria situazione perché gli occidentali si sen-

tano più tranquilli nei relazionarsi con loro. In secondo luogo, si potrebbe affermare che i musulmani hanno avuto una propria Riforma nel wahhabismo. Sia i wahhabiti sia i protestanti cercarono di purificare la vera fede da innovazioni come la diffusa devozione per i santi (in entrambi i casi) o la venerazione per Maria (nel caso cristiano). Allo stesso modo, proprio come Martin Lutero venne influenzato da pensatori a lui precedenti tra cui John Wycliffe e Jan Hus, così Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab trasse beneficio dagli scritti di Ibn Taymiyya e di Ibn Qayyim al-Jawziyya. Dunque i musulmani hanno avuto una propria Riforma, ma in Occidente alcuni avrebbero preferito che avesse assunto una forma differente e generato conseguenze diverse. Dal momento che il wahhabismo e le altre forme di salafismo continuano a competere con le tradizionali interpretazioni dell' Islam sunnite, sufi e sciite, è possibile che si debba ancora assistere all' epilogo della Riforma islamica.

All' inizio del libro si è accennato al fatto che l' Islam è importante. Spero di aver dimostrato come sia importante anche la storia dell' Islam. Abbiamo analizzato alcuni dei modi attraverso i quali la storia dell' Islam influenza la politica e la religione nel mondo islamico e abbiamo riflettuto su come essa possa contribuire alla nostra comprensione del rapporto che esiste tra il mondo islamico e il moderno Occidente "giudaico-cristiano". Si dovrebbe sottolineare che, in questo campo, la storia dell' Islam non è l' unico elemento che conta: è vero il contrario. Gli studiosi che si dedicano alla questione delle relazioni cristiano-musulmane (appartenendo a una delle due parti o a nessuna delle due) sono generalmente consapevoli del fatto che musulmani e occidentali condividono nella loro vita le più basilari preoccupazioni e inquietudini: tutti noi desideriamo pace, salute, benessere, rispetto e un futuro migliore, e tutti noi abbiamo paura di vivere senza queste cose. Le interazioni tra l' Islam e l' Occidente tendono di conseguenza a essere misurate e interpretate in termini di geopolitica, economia e altri parametri "comuni", imputando la colpa delle tensioni tra le due parti agli squilibri nella capacità di accedere alle risorse necessarie. Ciò che il libro ha cercato di mostrare è che la storia dell' Islam è una tessera del puzzle spesso trascurata. I non musulmani che vivono in Occidente non si rendono conto di questo problema perché la storia svolge nelle loro società un ruolo relativamente minore. Che i lettori continuino o meno a ignorare la propria storia, si spera che essi abbiano iniziato a rendersi conto dell' importanza della storia islamica, non solo per i musulmani, ma per chiunque voglia entrare in contatto con loro, e comprendere l' Islam e i musulmani secondo il loro punto di vista.

Bibliografia

Introduzione

X. DE PLANHOL, *The World of Islam*, Ithaca (NY) 1959 (ed. or. *Le Monde Islamique: essai de géographie religieuse*, Paris 1957).

1

La storia

Opere generali: J. L. ESPOSITO (ed.), *The Oxford History of Islam*, New York 1999; W. C. BRICE, H. KENNEDY, *An Historical Atlas of Islam*, Leiden 2001; F. ROBINSON (ed.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Cambridge 1996. Studi introduttivi: J. BERKEY, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge 2003; A. HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Milano 1998 (ed. or. *A History of the Arab Peoples*, London 1991); B. LEWIS, *Gli arabi nella storia*, Roma-Bari 2006 (ed. or. *The Arabs in History*, London 1950, con varie ristampe). Studi analitici: M. G. S. HODGSON, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1974; I. M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, Torino 1995-2000 (ed. or. *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988). Sull' uso dei cammelli nella civiltà islamica: R. BULLIET, *The Camel and the Wheel*, Cambridge (MA) 1975. Sulla rivoluzione della carta nelle regioni islamiche: R. BULLIET, *La civiltà islamico-cristiana: una proposta*, Roma-Bari 2005 (ed. or. *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York 2004), cap. 2. Sui mezzi di comunicazione nella storia dell' Islam: A. J. SILVERSTEIN, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge 2007.

2

Popoli e culture

Sugli arabi: A. HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Milano 1998 (ed. or. *A History of the Arab Peoples*, London 1991); R. HOYLAND, *Arabia and the Arabs*:

From the Bronze Age to the Coming of Islam, London 2001; B. LEWIS, *Gli arabi nella storia*, Roma-Bari 2006 (ed. or. *The Arabs in History*, London 1950, con varie ristampe). Sui persiani: R. N. FRYE, *The Golden Age of Persia: The Arabs in the East*, London 1993; R. G. HOVANNISIAN, G. SABAGH (eds.), *The Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge 1998; D. O. MORGAN, *Medieval Persia: 1040-1797*, London 1988. Sui turchi: C. V. FINDLEY, *The Turks in World History*, New York 2004; S. SOUCEK, *A History of Inner Asia*, Cambridge 2000.

3

Le istituzioni

Sull'architettura greco-romana: K. CLARK, *Civilization: A Personal View* (BBC, 1969), episodio 1, "By the Skin of Their Teeth"; M. FRISHMAN, H.-U. KHAN, *The Mosque: History, Architectural Development and Regional Diversity*, London 2002. Sulla moschea: R. HILLENBRAND, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*, Edinburgh 2000. Sul Jihad: M. D. BONNER, *La Jihad. Teoria e pratica*, Soveria Mannelli 2008 (ed. or. *Jihad in Islamic History: Doctrine and Practice*, Princeton, NJ, 2006); P. CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004; J. L. ESPOSITO, *Guerra santa? Il terrore nel nome dell'islam*, Milano 2004 (ed. or. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford 2002); J. KELSAY, *Arguing the Just War in Islam*, Cambridge (MA) 2007. Sul califato/imamato: W. MADELUNG, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge 1997.

4

Le fonti

Su Jean Chardin: J. CHARDIN, *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire*, ed. by R. W. FERRIER, London 1996. Opere generali: F. M. DONNER, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton (NJ) 1998; R. S. HUMPHREYS, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, London 1991; C. F. ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge 2003. Sulla Geniza del Cairo: S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. I, *Economic Foundations*, Berkeley 1967; A. GHOSH, *Lo schiavo del manoscritto*, Roma 2009 (ed. or. *In an Antique Land*, New York 1994). Critica delle fonti: P. CRONE, M. COOK, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977; A. NOTH, CONRAD L. I., *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, ed. by M. D. BONNER, Princeton (NJ) 1994; J. WANSBROUGH, *Quranic*

Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977; ID., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

5

Approcci in competizione

La citazione di Sati' al-Husri è tratta da: A. G. CHEJNE, *The Use of History by Modern Arab Writers*, in "Middle East Journal", 14, 1960, pp. 382-96. Sull'orientalismo: R. G. IRWIN, *Lumi dall'Oriente: l'orientalismo e i suoi nemici*, Roma 2008 (ed. or. *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, London 1996); E. SAID, *Orientalismo*, Milano 2002 (ed. or. *Orientalism*, London 1978). Su Hodgson: M. G. S. HODGSON, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, ed. by E. BURKE III, Cambridge 1993; ID., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1974; A. HOURANI, *L'Islam nel pensiero europeo*, Roma 1994 (ed. or. *Islam in European Thought*, Cambridge 1993), cap. 3. Su Ibn Khaldun: IBN KHALDUN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, ed. by F. ROSENTHAL, Princeton (NJ) 1958; A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, London 1933, vol. III, p. 322. Su al-Tabari: F. ROSENTHAL, *The History of al-Tabari*, vol. I, *General Introduction and from the Creation to the Flood*, New York 1989.

6

Il valore religioso

Sull'analfabetismo storico dei giovani americani: A. FERGUSON, *Land of Lincoln: Adventures in Abe's America*, New York 2007, Preface. Sulla visione tradizionale della Sunna e sull'uso della storia dell'Islam da parte dei salafiti (islamisti e modernisti): A. AFSARUDDIN, *The First Muslims: History and Memory*, Oxford 2007. Sui programmi tv *The Sunnah the Better* e *The Nobles*: www.islamchannel.tv. Sul wahhabismo: M. AL-RASHEED, *Storia dell'Arabia Saudita*, Milano 2004 (ed. or. *A History of Saudi Arabia*, Cambridge 2002); N. J. DELONG, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford-New York 2004. Sullo sviluppo religioso dell'Iran sciita: R. P. MOTTAHEDEH, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York 1986. Su Khomeini e il governo dei giuristi-mujtahid: H. ALGAR (ed.), *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley 1981. Sul martirio nello sciismo: D. COOK, *Martyrdom in Islam*, Cambridge 2007. Sulla *fatwa* di al-Qaradawi: www.islamonline.net.

7 Il valore politico

Su Qays e Yaman: J. HATHAWAY, *A Tale of Two Factions*, New York 2003. Sul nazionalismo arabo e la storia: A. G. CHEJNE, *The Use of History by Modern Arab Writers*, in "Middle East Journal", 14, 1960, pp. 382-96. Sul nazionalismo turco e la storia: C. HILLENBRAND, *Turkish Myth and Muslim Symbol: The Battle of Manzikert*, Edinburgh 2007. Sul ruolo dei kharijiti nel dibattito politico odierno in Egitto: J. T. KENNEY, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, Oxford 2006. Sull'uso della storia dell'Islam nel linguaggio politico moderno: B. LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari 1996 (ed. or. *The Political Language of Islam*, Chicago 1991). Sull'età dell'oro della Spagna: M. COHEN, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton (NJ) 1994, cap. I.

Conclusioni

M. M. KHAN, *The Muslim 100: The Lives, Thoughts, and Achievements of the Most Influential Muslims in History*, Leicester 2008.
Una risposta alternativa alla grande domanda del libro (ampiamente criticata per il pregiudizio anti-islamico che vi si può percepire) si trova in B. LEWIS, *Il suicidio dell'Islam: in che cosa ha sbagliato la civiltà mediorientale*, Milano 2002 (ed. or. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford 2002).

Indice analitico

- 'Abbas I, Shah, 41
'Abbas II, Shah, 42
Abbasidi, 24-9, 36, 56, 63, 73-5, 81, 105, 110, 116
Rivoluzione abbaside, 55, 100, 120
'Abd al-'Aziz al-Saud, 108
'Abd al-Malik, 23-4, 100, 118
'Abd al-Rahman III, 27
'Abdul Hamid II, 44
Abramo, 13, 17
Abu Bakr, 19, 22
'Abudh Muhammad, 46
Abu Zayd Nasr Hamid, 94
achemenide, periodo, 55
Acri, assedio crociato di, 118
al-Afghani Jamal al-Din, 46
Afghanistan, 15, 27, 37, 42, 71
Aflaq Michel, 54
Africa
 occidentale, 44, 144
 orientale, 30
 setentrionale (Nord Africa), 15,
 20-1, 27, 30, 33-5, 49, 53, 64, 78-81,
 98, 110, 115
Aga Khan IV, 75
Aghlabidi, 27
Ahmadiyya, Comunità Musulmana,
 75
Ahmad Mirza Ghulam, 75
Ahmad Mirza Masroor, 75
Akbat, 42-3, 75
 e la *Din-i Ilahi*, 43
akhariti, 108, cfr. anche *usuliti*, *sciismo*,
 sciiti
Albania, 41
Aleppo, 34, 36
Alessandro Magno, 13
'Ali ibn Abi Talib, 22-3, 30, 73-5, 100,
 109, 119, cfr. *sciismo*, *sciiti*
'Ali Shir Nava'i, 60
Almohadi, 34, 107
Almoravidi, 34, 38, 75, 107, 123
alauti, 45
America/USA, americani, 15, 45, 58,
 103-4, 113
Anatolia, 15, 33, 36, 38, 40-2, 57, 70
Andalusia, 27-8, 33-4, 63, 74, 122-3
antisemitismo, 47
apostasia, apostati, 19, 69, 94
arabi, 45, 51-6, 58, 64, 95, 111, 119-20
 ai tempi di Muhammad, 15, 20, 127
 cristiani, 47
 conquiste, 20-4, 88-9, 116, 128
 nazionalismo, 54, 94, 120-2
 prima dell'Islam, 15-6, 61
Arabia/Penisola arabica, 14-5, 17,
 19-20, 25, 35, 53, 70, 89, 91, 106-8,
 115, 127-8
Arabia Saudita, sauditi, 74, 107-8, 120
arabizzazione, 55
arabo (lingua), 21, 23, 38, 52-3, 56-8,
 60-1, 68, 78-9, 83-4, 107, 115, 117

- Araraf Yasser, 117
 aramaico, 21, 38, 52
 Ardabil, 41
 Armenia, 15
 Asia, 40, 43, 59
 centrale, 14-5, 23, 26, 28, 35, 42, 53,
 59, 126
 meridionale, 38
 minore, 64
 Sud-est asiatico, 30, 38
 Askia Muhammad, 74
 al-Assad Hafez, 118
atabeg, 34
 Aurangzeb, 42-3
 Aybeg, 37
 'Ayn Jalut, 35
 Ayyubidi, 35, 59
 Azerbaijan, 33, 38, 41, 61
 Babur, 42, 60
 Badr, battaglia di, 117
 Baghdad, 16, 24, 28, 36, 40, 55, 100,
 118-9, 129
 baha'i, 58, 75
 Bahrein, 41
 al-Banna Hasan, 46
 Bashear Suliman, 94
 Basra, 27, 119
 Beirut, 110, 118
 Belgrado, 40
 berberi, 15, 30, 34, 45, 54
 Bin Laden Osama, 71, 108, 113, cfr. an-
 che *al-Qaeda*
 Bisanzio, bizantini, 20-1, 33, 40, 55-6,
 64, 67, 74, 81, 118, 126
 Brown Edward Granville, 95
 Buddismo, buddhisti, 38, 58, 69, 92
 al-Bukhari, 84-5
 Burke Edmund, 103
 Buyidi, 29-30, 55, 74

- cristianità, 33, 129
 e diffusione dell' Islam, 15, 20-1, 38,
 55, 66, 68-9, 88
 in contrasto con l' Islam, 58, 113,
 125-30
 nell' impero ottomano, 40
 nestoriano, 58
 relazioni coi musulmani nel Me-
 dioevo, 33-4, 70
 Croazia, 41
 crociate, crociati, 33-6, 45, 58, 66, 118,
 124, 126, 128
 Crone Patricia, 77, 88-9, 91-2, 96, cfr.
 anche *Hagarism*
 Cresifonte, 25
 Cupola della Roccia, 23, 66, 80, 118
 curdi, 15, 34
dar al-Islam, 61
 Damasco, 16, 22, 24, 36, 66, 122
 De Folio Usman, 110
 Delhi, sultanato di, 36-7, 42, 57, 59
 Deobandi, 49
 drusi, 75
 Ebraismo, ebrei, 26, 34, 40, 58, 65, 78,
 88, 91-2, 124, 127
 e nascita dell' Islam, 23, 38, 89
 in contrasto con l' Islam, 47, 58
 sotto il dominio islamico, 34, 52,
 69, 78
 Edessa, 34
 Egitto, egiziani, 34-6, 40, 46, 74, 81,
 94, 107, 115, 121, cfr. anche *Fatimidi*,
Ayyubidi, *Mamelucchi*
 conquiste, 20-1, 79-80
 indipendenza dal califfato abbas-
 ide, 27-30, 110
 occupazione francese del, 39
 Einstein Albert, 127
 Etiopia, 15
 Eufrate, 14
 Eurasia, 26, 58, 61
 Europa, europei, 15, 26, 31, 35, 47, 49,
 53, 78-9, 81, 98, 126-7
 e impero ottomano, 40, 43-4, 78, 126
 e Rinascimento, 53, 129
 Faisal ibn Hussein, 74
 Fatimidi, 27-31, 34-5, 74-5, 78-9, 110
 e sciismo, 30, 73, 100
fatwa, 111
 Fenici, 54, 121
fitna, 22-3, 115, 129
 franchi, 35, 66
 Francia, francesi, 26, 39, 43, 45, 49,
 64, 78, 92, 95
 Fratellanza musulmana, 46, 108
 Freud Sigmund, 127
 Germania, tedeschi, 122
 Gerusalemme, 23, 33, 35, 40, 66, 80,
 117-9
 Gesù, 13, 75, 104, 127
 Ghaznavidi, 27, 30, 37, 56, 59
ghazwa, 33
 Gheddafi Muammar, 54
 Ghosh Amitav, 79
ghulam, 28, 37, 59
 Ghuridi, 37, 59
 giannizzeri, 40
 Giordania, 74, 120
 Goitein Shlomo, 79
 Goldziher Ignaz, 86
 Granada, 34
 Gran Bretagna, britannici/inglesi, 39,
 43-4, 46, 49, 52, 95, 113
 Grande zona arida, 14, 30, 125
 Grecia, 64
 guerra civile, 22, 116, cfr. anche *fitna*

- hadith*, 52, 79, 81-2, 84-8, 100, 105-6, 117
collezioni di, 30
e sciismo, 30, 108
interpretazione moderna degli, 86-9
Hagar, 89
Hagarism, 77, 88-9, 91-2
hajj, 39, 51, 114, 118
Hamas, 46
Harun al-Rashid, 25
Hasan ibn 'Ali ibn Abi Talib, 109
Hattin, battaglia di, 35
Hezbollah, 110, 117
Hijaz, 17, 20, 23, 30, 74, 91, 106
hijra, 13, 17, 89, 110-1, 128
Hizb ut-Tabiri, 71, 74
Hodgson Marshall, 97-8
Hourani Albert, 98
Hudaybiyya, 117
Hus Jan, 130
al-Husri Sati', 94
Hussein ibn 'Ali ibn Abi Talib, 23, 100,
109-10, 119
Hussein Saddam, 119
Hussein Sharif, 74
Hussein Taha, 94
iberica, Penisola, 21, 27, 33, 53, 70, 81,
cfr. anche *Portogallo*, *Spagna*
Ibn 'Abbas, 84
Ibn 'Abd al-Wahhab Muhammad, 46,
106-7, 130, cfr. anche *wahhabismo*
Ibn Dunama 'Ali Ghaji, 74
Ibn Hisham, 80
Ibn Ishaq, 79
Ibn Khaldun, 56, 98-9
Muqaddima, 56, 99
Ibn Qayyim al-Jawziyya, 107, 130
Ibn Su'ud (o Sa'ud) Muhammad, 107
Ibn Taymiyya, 107, 130
Idrisidi, 27-8
ijthad, 31, 109
- Ikshididi, 27
Ilkhani, 36
Illuminismo, 43, 128
imam, 30, 41, 73-5, 86, 100, 107-10, cfr.
anche *califfi/califfato*, *sciismo*, *sciiti*
India, 26, 30, 37, 42, 46, 57, cfr. anche
Delhi, *Mughal*
e dominio britannico, 43, 46, 49
e zoroastriani, 55
Indonesia, 37
Induismo, indù, 38, 42-3, 46, 69
imperialismo, 47
Iran, iraniani, 14-5, 25, 33, 36-7, 41-2,
46, 55-63, 74-5, 78, 81, 98-100, 115-6,
119-20, 126, cfr. anche *persiano*
conquiste, 20-1
e Buyidi, 29
e mongoli, 35-6
e Safavidi, 41-2
e sciismo, 41-2, 58, 108
e Selgiuchidi, 31, 33, 57
indipendenza dal califfato, 27-8, 54
Rivoluzione del 1979, 108-9
Iraq, iracheni, 15, 23, 26, 31, 35-6, 41,
66, 70-1, 74, 81, 113, 116, 119-20, cfr.
anche *Bagdad*
conquiste, 20-1
e Abbasidi, 56
e mongoli, 29, 35, 74
e Selgiuchidi, 57
Isfahan, 41
Islamismo, islamisti, 31, 38, 46-7, 54,
62, 67, 71-2, 74, 99-101, 105-7, 110-1,
113, 115, 121-2, 129
Ismaele/Isma'il, 17, 30, 41, 89
ismailiti, 15, 30, 75, 108, cfr. anche *Fa-
timidi*
Assassini, 31, 110, 115
isnad, 85-7, cfr. anche *hadith*
Israele/israeliani, 54, 114, 116-20, 122
Isra'iliyyat, 38
Istanbul, 40, 66

- Italia, 33, 64-5
ittiti, 121
Ja'far al-Sadiq, 30
jabiliyya, 111, 121
Jama'at-i Islami, 46
Jefferson Thomas, 103
jihad, 20, 36, 63, 107, 110, 113
come avvenimento storico, 26, 43,
45, 110
come istituzione, 68-72
Ka'ba, 17, 64
Kaplan Metin, 75
Karbala, 23, 109, 119
kharjiti, 22, 27, 73, 107, 110, 115
Khaybar, 117, 119
Khomeini Ruhollah, 47, 58, 109, 119,
cfr. anche *Iran*, *iraniani*
Khurasan, 27-8, 110
Kilroy-Silk Robert, 51
al-Kindi, 54
Kuwait, 120
latino, 53, 61
Libano, 15, 116
Libia, 74
letteratura, 56-7, 60, 84-5, 88, 95, 115,
118, 121
persiana, 37, 42, 56-7, 60-1, 79, 99
turca, 53, 57, 60
urdu, 57
Lutero Martino, 130
madhab, 30, 99
maghazi, 81, cfr. anche *Sira*
mahdi, 74-5
Mahdi del Sudan, 74, 111
Mahmud di Ghazna, 30
Maimonide, 123
Malcolm X, 126
Malesia, 37
Mamelucchi, 35-6, 40, 59, 74
mamluk, 28, 35, 37
al-Ma'mun, 29, 59, 100
Manicheismo, manichei, 58
Manzikert, 33
Maria, 130
Marocco, 23, 27, 44-5, 65, 74, 114
Marrakech, 44
Marx Karl, 127
Mawdudi Abu al-'Ala, 46
Mecca, meccani, 17, 51, 64-5, 74, 91,
110-1, 118, cfr. anche *hajj*
e *Hagarism*, 89
e Impero ottomano, 40
e Muhammad, 13, 17, 19, 117, 127
Medina, 17, 65, 74, 110-1
e *Hagarism*, 89
e Impero ottomano, 40
e Muhammad, 13, 17, 19, 117
mibna, 29, 73
modernisti, 99-106, 122, cfr. anche *sa-
lafiti*
Mongolia, mongoli, 33-7, 42, 45, 56-60,
69, 74, 113, 128
Monte del Tempio, 23, 66, cfr. anche
Gerusalemme
moschea, 36, 44, 49, 63-7, 107
Mosè, 13, 52, 92, 96, 127
Mostul, 34
Mu'awiya, 22-3
Mubarak Hosni, 115
Mughal, 39, 41-4, 59-60, 67, 75
Muhammad, 13, 15, 17, 24, 38, 52, 70,
127, 129
Compagni di, 19, 81-2, 100, 106, 111,
114, 127, 129
e Chinggis Khan, 35
e *hadith*, 30, 81, 84-9
e sciismo, 22, 28, 72, 108-9

- fonti su, 13, 19, 79-84, 91-2, 96
 influenza sulla vita politica, 54, 100, 113-24
 influenza sulla vita religiosa, 29, 103-11
 successione a, 19-24, 28-9, 72-4
 vita, 17-9
 Muhammad Elijah, 75
 Muhammad Wallace Fard, 75
 Muhammad v del Marocco, 45
mujaddid, 46, 65
 Muro del Pianto, 65
 Musa al-Kazim, 30
 al-Mu'tasim, 28, 59
 al-Murawakkil, 28-9
 Nabucodonosor, 118, 121
 Nadir Shah, 75
 Nasser Gamal Abdel, 54, 115
 Nation of Islam, 75
 Nava i 'Ali Shir, 60
 nazionalismo, 120-2, cfr. anche *arabi*, *nazionalismo*
 Nigeria, 110
 Nilo, 14, 96, 98
 Nizam al-Mulk, 31
 nomadi, 15, 20, 35, 58, 61
 Normanni, 33
 Nur al-Din, 34
 occidentalizzazione, 47, 49, 74
 Olanda, olandesi, 43
 orientalismo, 77, 84, 94-101, 128, cfr. anche *Said*
 Osman, 40-1
 ottomano, Impero, 38-42, 44, 46, 54, 57, 59, 67, 74, 107, 115, 126
 pagani, 19-20, 38, 52, 69, 91, 110-1
 Pakistan, 23
 Palestina, palestinesi, 21, 33, 35, 79
 nel dibattito odierno, 47, 54, 68, 94, 114, 116-8, 120
 panarabismo, 45, 54, 121
 panislamismo, 45-7, 71
 panturchismo, 45
 papiri, 25, 80
 Pedro di Castiglia, 98
 Persia, persiani, cfr. *Iran*, *iraniani*
 persianizzazione, 56
 persiano/persiana, cultura, 25, 37, 42, 53, 55-7, 60-1, 78-9, 92, 95, cfr. anche *letteratura*
 Peste nera, 36
 Portogallo, portoghesi, 34, 43-4
 profeti, 13, 17, 24
 Punjab, 21
 al-Qadisiyya, battaglia di, 56, 120
 al-Qaeda, 47, 71
 al-Qaradawi Shaykh Yusuf, 111
 Qarakhanidi, 59
 Qays e Yaman, 116
 Quraysh, 17, 72, 74
 Qutb Sayyid, 46, 111
 Reagan Ronald, 99
Reconquista, 33-4, 66, 98, 126
 Renan Ernest, 92
 Rida Rashid, 46
ridda, guerre della, 19, 115
 Riforma islamica, 129-30
 Riforma protestante, 129
 Rinascimento, 53, 129
 Rivoluzione industriale, 43, 98
 romani, 21, 66-7, 69, 74, 116, 127
 Rumi Jalal al-Din, 57, 67-8
 Russia, russi, 26, 31, 58-9
 al-Sadat Anwar, 115
 Safavidi, 38-42, 44, 45-6, 59, 75, 100, 108

- Saffaridi, 27
 Safi al-Din, 41
 Sahara, 44, 114
 Said Edward, 77, 94-7, 101
 Saladino, 35, 118
salaf, 105-6, 108, 110-1
 salafiti, 101, 105-8, 122, 130
 Samarra, 28, 66
 Sasanidi, 20-1, 25, 29, 55-6, 74
 Sawad, 26
 Scandinavia, 26
 Schacht Joseph, 86
 schiavi-soldato, 28, 35-9, 59
 sciismo, sciiti, 30, 40-2, 62, 86, 99-100, 108-10, 119, 122, 130
 duodecimano, 30, 41, 70, 108
 e dinastie buyide e fatimida, 29-30, 35, 74, 100
 e imamato, 30, 72-3
 e Rivoluzione abbaside, 24, 28
 e Safavidi, 38, 41-2, 56, 100, 108
 e sufismo, 41
 ismailita, 30, 108
 nell'Iran moderno, 58, 100, 108
 origini e formazione, 22-3, 30
 Selgiuchidi, 29-34, 57, 59
 Selim II, 44
 semitico, monotetismo, 21, 38, 99, 125
 al-Shafi'i, 86, 105
Shabnama, 56
shari'a, 40, 69, 71, 105, 110
sharif, 44
 Sicilia, 30, 33
 sionismo, sionisti, 58, 111, 122
Sira, 79, 81, 83-4, 88, 105-6, 115, 117
 Sirhindi Ahmad, 43
 Siria, 14-5, 20-1, 24, 27-8, 30, 33-5, 40-1, 54, 56, 67, 74, 79, 81, 94, 118, 121
 Spagna, spagnoli, 15, 23, 26, 34, 44, 122-3
 Sudan, 74, 116, cfr. anche *Mahdi del Sudan*
 Suez, Canale di, 117
 sufismo, sufi, 37-8, 40-1, 43, 46-7, 59, 70, 130
 Sulayman il Magnifico, 40
 sultano, sultanato, 30, 36-7, 40, 42, 44, 57-9, 75, 107
sunna, 29, 104-9, 111
 sunnismo, sunniti, 30, 35, 38, 72-4, 99-100, 106, 109-11, 119, 122, 130, cfr. anche *sunna*, *califfi/califfato* e i Rashidun, 22
 e i Selgiuchidi, 29
 e le collezioni di *hadith*, 84-6
 formazione, 30-1
 in Iran, 41-2
 al-Tabari, 13, 82-3, 85, 93, 98-9
 Tabriz, 41
 Tahiridi, 27
 Taj Mahal, 42
 talebani, 15
tanzimat, 44
 tardoantica, età, 84, 128
 tassazione, 26-7, 42
ta'ziya, 109
 Teheran, 96
 Terrasanta, 33, 66, 89, 115, 118, 121, 127, cfr. anche *Israele*, *Gerusalemme*, *Palestina*
 Tigri, 14
 Tikrit, 118
 Timbuktu, 44
 Timur (Tamerlano), 33, 36-7, 42, 57, 98
 Toledo, 34
topos, 83-5, 88
 Toynebe Arnold, 99
 Transoxiana, 36, 59
 Tunisi, 27
 Tunisia, 98
 Turchia, turchi, 15, 28-9, 31, 33-6, 38, 40, 45-6, 51, 54-6, 58-63, 75, 120-1, 126

- turco (lingua), 40, 53, 57, 60, cfr. anche *letteratura*
 turcomanni, 40
 Turkmenistan, 61
- uighuri, 58
- '*ulamā'*, 23-4, 29-30, 36, 39-43, 46-7, 69, 73, 108, cfr. anche *mihna*
 'Umar I, 21-2
- Umayyadi, 21-5, 27, 52-3, 56, 66, 73, 81, 109, 116, 119, 121
 di Andalusia, 27-8, 34, 63, 74
umma, 24, 30, 39, 51, 65, 72-5, 86, 113, 116-21, 129
 e nazionalismo, 54, 120
 sotto i Rashidun, 22, 41
 sotto Muhammad, 19
- Ungheria, 40
- urdu, 53, 57
- usultici, 108, cfr. anche *akbhariti*, *sciismo*, *sciiti*
 'Uthman, 22
- Uzbekistan, 61
- Vienna, assedio ottomano di, 40, 44
- wahhabismo, wahhabiti, 107-8, 130, cfr. anche *Ibn al-Wāḥhab*
 Wansbrough John, 77, 88-9, 91-2, 96, 128
 Wellhausen Julius, 93
 Wycliffe John, 130
- Xinjiang, 47
- Yaman, cfr. *Qays*
 Yazid, 22-3, 109, 119
- Yemen, 15, 30, 79-80, 89, 110, 115
- Yom Kippur, 109
- zaidi, 15
 Zangi 'Imad al-Din, 34
zawj, 27
- Zoroastrismo, zoroastriani, 15, 20, 55, 92