

Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi – grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – **è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico**. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

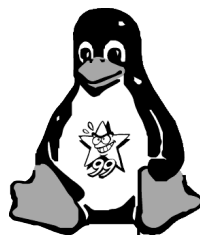
Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!



Get Up Kids
www.getupkids.org



Neapolis Hacklab
www.neapolishacklab.org



csOA Terra Terra
www.csOaterraterra.org



csOA Officina 99
www.officina99.org

www.libreremo.org

Roberto Tottoli

I profeti biblici
nella tradizione
islamica

Paideia Editrice

La funzione e il significato delle storie dei profeti nel Corano

Una parte consistente del Corano è dedicata a narrazioni sui personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Se escludiamo qualche allusione alla storia araba preislamica, si può anzi affermare che tutti gli accenni al passato che contiene il Corano siano le storie dei profeti biblici. Questa prima parte tratta di quelle che a nostro avviso sono le caratteristiche più significative e originali delle storie coraniche sui profeti biblici. In primo luogo ne sono discussi aspetti formali e funzioni all'interno della rivelazione coranica, mentre a una esposizione, profeta per profeta, dei contenuti di queste parti narrative è dedicata la parte centrale e più consistente. Infine sono presi in esame quei versetti del testo sacro che contengono elementi per una profetologia coranica, ovvero per una definizione del ruolo e della funzione dei profeti che precedettero e annunciarono la missione di Muhammad.

Le narrazioni sui profeti biblici non vengono presentate nel Corano in un ordine cronologico o definito utilizzando quella forma espositiva che è tipica di molti libri della Bibbia, ma sono sparse all'interno delle diverse sure. Il Corano del resto non è una raccolta di brani sugli avvenimenti del passato o sulle azioni di Muhammad, né tanto meno una storia organica della sua predicazione, bensì la fedele registrazione della parola che Dio, secondo la concezione islamica, gli ispirò nel corso degli anni. Il rapporto tra Muhammad e Corano è talmente stretto che gran parte della rivela-

zione ha la forma di un discorso diretto rivolto da Dio al suo profeta, per istruirlo e confortarlo e per suo tramite chiamare alla fede in Dio la sua gente.

1. Le storie di punizione

Le storie coraniche sui profeti biblici sono spesso introdotte da formule che ne evidenziano il significato all'interno del dialogo tra Dio e il suo profeta Muhammad e, soprattutto, ai fini della predicazione di Muhammad tra gli arabi del suo tempo. Queste formule sono nella maggior parte dei casi brevi espressioni ricorrenti, atte a segnalare un brusco cambio di argomento e ad introdurre una storia più o meno lunga, ma allo stesso tempo anche a sottolineare quale sia la funzione della parola di Dio, quando ha per argomento le vicende dei profeti, che viene indirizzata al profeta Muhammad.

Numerose narrazioni coraniche sono così introdotte da espliciti inviti, quando non da ordini perentori, a «ricordare». Brani più o meno lunghi iniziano con l'imperativo «e rammenta...», seguito dai nomi e dalle vicende di vari profeti.¹ Chi rivolge l'invito, ricordiamo, è Dio in persona e l'interlocutore è Muhammad. Il medesimo schema si ripete per altre brevi espressioni che introducono le parti narrative in alcune sure. Dio si rivolge a Muhammad chiedendo: «non t'è giunto il racconto...?», oppure: «non hai visto...?», prima di brani più o meno lunghi che raccontano di profeti.² Tutte queste espressioni, è chiaro, non contengono un'indicazione precisa sul motivo per cui le vicende

1. Vedi Cor. 19:16, 41, 51, 54, 56; 38:17; 46:21. Vicina per significato appare anche la formula «e quando...», che nelle sure coraniche è premessa a storie di profeti biblici; vedi Cor. 5:20; 67:4; 14:35; 21:76, 83, 85, 87, 89, 91; 26:10; 27:7; 29:28; 61:5 e cf. 19:2.

2. Queste espressioni sono menzionate, rispettivamente, in Cor. 20:9; 51:24; 79:15; 85:17; cf. Cor. 14:9; 64:5 e Cor. 2:243, 246, 258.

dei profeti debbano essere ricordate, ma in ogni caso stabiliscono che esse sono rivelate innanzitutto in funzione di Muhammad.

Le ragioni di questi inviti rivolti da Dio sono chiarite dal contenuto di numerosi altri versetti in cui è affermato che il profeta Muhammad deve trarre *esempio* dal trionfo finale che spettò ai profeti del passato, mentre il suo popolo deve trarre *monito* dal destino dei popoli antichi. Le storie dei profeti e degli antichi assumono quindi un valore emblematico per Muhammad e per chi le ascolta per suo tramite.³ A tal proposito Dio informa Muhammad di aver già mandato altri profeti e gli comunica direttamente che questi per sonaggi del passato erano proprio come lui, per prerogative e soprattutto per vicissitudini incontrate durante la predicazione:

E già prima di te inviammo profeti fra le nazioni antiche e tutti gli inviati che vennero a loro, essi li schernivano (...) eppure non crederanno in esso, malgrado il passato esempio degli antichi (Cor. 15:10-13).⁴

Altri versetti definiscono ulteriormente il significato dell'esempio e del monito contenuti nelle storie dei profeti: costoro, tra rifiuti e persecuzioni, alla fine prevalsero, mentre i loro popoli miscredenti furono sterminati. Dio invita perciò il suo profeta a ricordare queste vicende e così facendo si schiera al suo fianco, lo sprona a continuare, gli rammenta che avrà la meglio, proprio come i profeti biblici, e allo stesso tempo am-

3. Il concetto è ripreso in quei versetti che fanno dei profeti un modello per Muhammad e per i credenti. Vedi ad es. Cor. 60:4: Abramo fu «esempio bello» e Cor. 66:10-12: le mogli malvagie di Lot e Noè furono esempio per i miscredenti, mentre esempio per i credenti furono le mogli del Faraone e Maria. Vedi anche Cor. 43:36, dove si dice che il Faraone fu un esempio negativo.

4. Tale concetto è implicitamente espresso anche in quei versetti preceduti dalla formula «già inviammo...», come Cor. 7:59; 11:25; 14:5; cf. Cor. 27:45. La formula «inviammo» ha invece un significato diverso.

monisce gli increduli che il loro ostinato rifiuto condurrà a sicura sconfitta, perché il profeta è portatore di verità e chi lo respinge subirà triste destino. Il fine ultimo nel raccontare certe storie di profeti è perciò quello di dar man forte al profeta Muḥammad per indurlo a proseguire nella sua missione, nonostante rovesci e opposizioni, con pazienza e fiducia, a dispetto delle vessazioni e delle umiliazioni patite. Le vicende del passato non sono tuttavia ricordate solo in funzione di Muḥammad: il profeta riceve l'ordine di recitare queste storie di punizione al suo popolo, perché dalla tragica fine altrui esso tragga giusta istruzione.⁵ Degli arabi e di tutti quanti si ostinano a smentire il messaggio di Muḥammad è detto così che avvenne e avverrà

come alla gente del Faraone e a quelli prima ancora di loro, che smentirono i segni del loro Signore e li distruggemmo pei loro peccati e affogammo (Cor. 8:54).

L'empietà degli antichi, è detto inoltre, è la stessa empietà degli uomini che circondano Muḥammad, e al profeta che deve fronteggiare questo umiliante rifiuto, Dio rivolge l'invito a perseverare, perché se egli è smentito e rigettato, questa è la sorte che subirono, di fronte al rispettivo uditorio, anche Noè, Abramo, Lot e Mosè.⁶ Muḥammad fu del resto profeta rigettato dalla maggioranza dei pagani arabi alla Mecca e dagli ebrei

5. Vedi a questo proposito i brani introdotti dalla formula «Recita loro...»: Cor. 7:175; 10:71; 26:69; cf. anche Cor. 15:51: «Annuncia loro...». Un verso particolarmente esplicito è Cor. 14:9: «Non v'è giunta ancora notizia di quelli che furono prima di voi, il popolo di Noè? (...) Vennero loro gli inviati divini con prove chiarissime, ma essi tapparono loro con le mani la bocca dicendo: 'Noi rifiutiamo quel che voi c'invitate a fare'».

6. Cor. 54:43. Cor. 22:42-43: ai nomi dei profeti qui citati, il passo aggiunge anche quelli delle popolazioni degli 'Ad e dei Thamūd a cui furono inviati i profeti Hud e Salih. Vedi anche Cor. 57:26: per alcuni che credettero, come nel caso dei pochi seguaci di Muḥammad alla Mecca, e che seguirono il messaggio del loro profeta, i più furono miscredenti e rifiutarono, come accadde con Noè e Abramo.

nei suoi primi anni a Medina e nulla meglio delle storie passate - lascia arguire il testo sacro - può aiutarlo a superare questi rifiuti:

Tu sopporta paziente quel ch'essi dicono e rammenta il nostro servo Davide, possente di mano e spesso pentito (Cor. 38:17).

E tutte le storie dei nostri inviati che qui ti narriamo son per confermarti il cuore; in queste antiche storie t'è giunta la verità, e ammonizione e avvertenza ai credenti (Cor. 11:120).

Su questi motivi il testo sacro ritorna con particolare insistenza. Tutti i profeti, sia nei brani che ne raccontano le vicende sia in quei versetti che contengono affermazioni in termini generali, sono descritti come vincitori sui loro popoli riluttanti, grazie a Dio che li ha guidati quando tutto sembrava perduto e ne ha consolidato la fama nel tempo:

Finché, quando già disperavano gli inviati divini e pensavano di essere ormai da tutti smentiti, venne il Nostro trionfale soccorso e fu salvato chi volemmo; e non sarà distolta l'ira Nostra dal popolo scellerato (Cor. 12:110).

E C'invocò Noè e lo esaudimmo (...) e perpetuammo la sua lode tra i posteri (Cor. 37:75,78).

E colmammo di favori Mosè e Aronne (...) e la loro lode perpetuammo tra i posteri (Cor. 37:114,119).

Il Corano insiste ancor più sull'ineluttabile destino che colse chi non ha creduto. Costoro si macchiarono della colpa di aver respinto i profeti e di averli tacciati di menzogna e per questa ragione furono puniti senza scampo. Le storie dei tempi passati, così come sono testimoniata nel Corano, non sono quindi che storie di generazioni che furono annientate per i loro peccati.⁸ Il Corano sottolinea a più riprese le responsabilità di questi popoli miscredenti che rifiutarono non solo la

7. Vedi anche Cor. 37:108,129.

8. Vedi ad esempio Cor. 25:39; 43:55-56; 50:12-14 e cf. Cor. 38:12-15, dove si menzionano, tra gli altri, Noè, il Faraone e Lot. Vedi anche tutta la sura del Limbo (n° 7) in cui si descrive la distruzione dei popoli dei diversi profeti che vi sono menzionati. Sulle generazioni annientate vedi Cor. 66; 20:128; cf. anche Cor. 29:40; 36:31.

rivelazione ma, colpa non inferiore, rigettarono anche i segni e le prove portati dai profeti nel corso della loro missione.⁹ Il richiamo morale per coloro che ascoltarono il messaggio coranico per bocca di Muḥammad non potrebbe essere quindi più esplicito: non credere nel suo messaggio conduce alla medesima tragica fine di chi in passato parimenti rigettò i profeti e gli inviati di Dio.

Alcune considerazioni possono essere aggiunte ai versetti che abbiamo preso in esame fin qui. Il Corano, insieme alle narrazioni vere e proprie, ricorda in modo chiaro quale sia la loro funzione attraverso l'uso di formule ricorrenti oppure per mezzo di esplicite affermazioni. Le storie non sono rivelate per conservare memoria del passato fine a se stessa, bensì per illustrare, tramite una vicenda complessa o un dettaglio, un preciso insegnamento e perché Muḥammad e tutti gli uomini ne traggano una morale. A tal fine, come si è visto, uno dei motivi conduttori è quello della punizione che colpisce coloro che rifiutano di prestar fede nel messaggio profetico. Intere sure sono costituite da brani più o meno lunghi che descrivono, in forma ripetitiva, le vicissitudini di profeti investiti di una missione presso il loro popolo che li respinge e che per questo è cancellato dalla faccia della terra. La sura del Limbo (n° 7), ad esempio, descrive uno di seguito all'altro i vari infruttuosi richiami di Noè (vv. 59-64), quelli dei profeti arabi Hūd, Ṣāliḥ e Shu'ayb (vv. 65-79, 85-93), le traversie patite da Lot (vv. 80-84) e quelle di Mosè nell'inutile tentativo rivolto al Faraone (vv. 103-141).¹⁰ In questi brani le vicende sono riprodotti

9. Sui segni portati da Mosè, vedi Cor. 2:92; 3:11; 4:153; 14:5; 23:45 e in particolare Cor. 11:96: «E mandammo ancora Mosè con i nostri segni». Di Gesù si dice che gli vennero date prove chiare e spirito di santità: Cor. 2:253. Sugli inviati in genere, vedi Cor. 10:74.

10. Le sure, oltre a quella del Limbo, dedicate soprattutto a storie di puni-

te in modo schematico: il profeta richiama alla fede in Dio, ma la sua gente lo rigetta senza mezzi termini finché s'abbatte l'ira divina.

Un'ultima particolarità va infine sottolineata. Queste storie di punizione furono rivelate quando il profeta Muḥammad si trovava alla Mecca, e quindi nella prima parte della sua missione profetica, quando il suo messaggio era apertamente deriso e respinto dalla maggioranza dei suoi concittadini. La vivida descrizione degli sforzi e dei proclami infruttuosi di Noè, Abramo, Lot e Mosè e degli altri profeti non biblici rispettiva quindi il sostanziale insuccesso di Muḥammad tra i pagani meccani.¹¹

2. Muḥammad e la tradizione biblica

Accanto alle storie di punizione si può isolare un altro gruppo tematico ben definito di versetti dedicati ai profeti biblici. È il caso di quelle parti in cui il messaggio coranico stabilisce che Muḥammad è il legittimo continuatore della tradizione biblica e il solo erede della progenie di profeti israeliti che tramite Abramo risale fino a Noè e Adamo. Questa affermazione, la cui centralità nella concezione religiosa musulmana non può sfuggire, ricorre sovente e in vari modi nel Corano. In

zione, anche con profeti biblici, sono la sura di Hūd (n° 11), la sura dei Poeti (n° 26), la sura della Formica (n° 27), la sura degli Angeli a schiere (n° 37) e la sura della Luna (n° 54). Secondo J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926, 10-32, che analizza in base all'ordine di rivelazione questi racconti di punizione (*Straflegenden*), l'evolversi delle storie nel Corano segue il progressivo accrescersi delle conoscenze delle storie bibliche da parte del profeta Muḥammad.

11. L'argomento è al centro di svariate interpretazioni. Horowitz, *Untersuchungen* 8-9, insiste sulla natura didattica delle parti narrative e sottolinea che non tutte sono modellate sulle vicende personali di Muḥammad. Per le storie di punizione il parallelo con le vicissitudini di Muḥammad è comunque a nostro avviso incontestabile. A ragione T. Nagel, *Der Koran. Einführung-Texte-Erläuterungen*, München 1983, 68-69, afferma che le vicende dei profeti biblici nel Corano sono islamizzate.

primo luogo Dio comunica a Muhammad e a tutti i credenti che quanto viene loro prescritto non è alcunché di nuovo, ma riproduce quello che in passato gli altri profeti rivelarono agli israeliti:

In verità Noi t'abbiamo dato la rivelazione come l'abbiam data a Noè e ai profeti che lo seguirono, e l'abbiam data ad Abramo e a Ismaele, e a Isacco e a Giacobbe, e alle tribù e a Gesù e a Giobbe, e a Giona e ad Aronne e a Salomone, e a Davide demmo i Salmi (Cor. 4:163).

Ha prescritto a voi quel culto che già raccomandò a Noè e che rivelammo a te, e che raccomandammo ancora ad Abramo e a Mosè e a Gesù (Cor. 42:13).

Riprendendo stile e modi già descritti in precedenza, Dio si rivolge anche direttamente a Muhammad, per invitarlo a definire in questo modo la fede che egli va predicando e, quindi, per proclamare la consonanza tra messaggio coranico e rivelazioni precedenti:

Di: «Crediamo in Dio e in quel ch'è stato rivelato a noi e a Giacobbe e alle tribù, e in ciò che fu dato a Mosè, e a Gesù e ai profeti dal loro Signore» (Cor. 3:84).

Il medesimo concetto è ripetuto laddove non solo Muhammad, ma tutti i credenti sono invitati a proclamare la fede in Dio, nei suoi profeti, e la loro legittima appartenenza alla tradizione religiosa da essi rappresentata:

Ma tu rispondi: «Noi siamo della religione di Abramo (...)». E dite ancora: «Noi crediamo in Dio, in ciò ch'è stato rivelato a noi e in ciò che fu rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle dodici tribù, e in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù e ai profeti dal Signore; non facciamo alcuna differenza tra loro e a Lui tutti ci diamo» (Cor. 2:135-136).

Questo versetto contiene più di un elemento che è necessario sottolineare. Innanzitutto le esortazioni iniziali, rivolte evidentemente a profeta e credenti, impar-tiscono un chiaro insegnamento per affermare la propria identità e, come è evidenziato dal contesto del versetto, per difendersi da critiche e attacchi polemici. I

destinatari del messaggio sono gli ebrei, a cui la sura della Vacca (n° 2) rivelata a Medina dedica ampi brani, non solo nel descriverne alcune vicende, ma anche per porre alcune questioni alla base del loro confronto con i musulmani. I contenuti del versetto assumono perciò una decisa valenza polemica, che si riassume direttamente alla situazione creata tra Muhammad e gli ebrei di Medina. I musulmani, afferma il passo coranico, credono nell'ispirazione profetica che ha guidato le grandi personalità della tradizione biblica, rivendicano legittimamente l'appartenenza alla «religione di Abramo» e ne sono gli ideali continuatori e rinnovatori, attraverso il messaggio portato da Muhammad. Gli ebrei, e naturalmente anche i cristiani, sono invitati a credere nel profeta arabo e a considerarlo continuatore della loro tradizione.¹²

Il confronto soprattutto con gli ebrei, quale emerge con forza nei versetti rivelati a Medina, è un tema centrale nel Corano. Lo scarto nei confronti delle rivelazioni meccane è evidente: gli interlocutori e gli oppositori che insidiano Muhammad non sono più i pagani, ma dal 622 d.C., data della fuga dalla Mecca, sono le tribù di ebrei che vivono a Medina. Significativo è a questo proposito il fatto che la formula «recita loro...» che ritornava nei versetti meccani riferita a miscredenti e seguaci venga ripresa e utilizzata per gli ebrei in un versetto medinese.¹³ Il quadro del confronto polemico, con l'abbandono della Mecca, è perciò cambiato, e Dio ora si schiera a fianco del suo profeta per dimostrare agli ebrei e, in second'ordine, ai cristiani che Muhammad è l'erede della tradizione biblica che essi stessi proclamano di seguire. Ebrei e cristiani, ne segue, devono quindi credere nella sua missione. Prova ulte-

12. Vedi ad es. Cor. 5:19: «O gente del Libro! Ecco v'è giunto il nostro inviato a istruirvi».

13. Cor. 5:27: «Recita loro [agli ebrei] la storia dei due figli di Adamo».

riore di questo è data da un argomento che il Corano mutuava dalla tradizione biblica e utilizza naturalmente in chiave islamica, quando afferma che ebrei e cristiani hanno tradito il patto con Dio di cui erano depositari, rinnegando il favore ricevuto, e se vogliono ravvedersi devono di conseguenza seguire Muhammad.¹⁴ Il profeta arabo è infatti il depositario del nuovo patto stabilito tra Dio e i credenti, che è una mera restaurazione di quello antico che Dio instaurò con la missione degli altri profeti:

E rammenta quando stringemmo il patto con i profeti, con te, con Noè, con Abramo, con Mosè, con Gesù figlio di Maria, stringemmo con loro patto solenne (Cor. 3:77).

L'affinità tra profeti e Muhammad che costituiva un elemento fondante delle storie di punizione ritorna in maniera ancor più accentuata nei versetti che affermano la fondamentale continuità tra rivelazione biblica e missione di Muhammad. In questo caso il testo sacro non fa riferimento a vicende di svariati profeti, ma punta decisamente verso la figura di Abramo. Dio ordina al suo profeta:

E ti rivelammo: «Segui la religione di Abramo (*millat Ibrāhīm*), con fede pura: egli non fu un idolatra» (Cor. 16:123).

Affermazione, questa, accompagnata da ordini precisi perché Muhammad proclamasse lo stesso concetto alla sua comunità di credenti, in modo tale che essi stessi venissero identificati come coloro che seguono la religione di Abramo:

14. Tra gli innumerevoli accenni al patto tra israeliti e Dio e ai favori da loro ricevuti, vedi ad es. Cor. 2:40, 47, 63, 83, 93, 122; 3:81; 5:70 e cf. Cor. 4:155: hanno violato il patto; Cor. 5:12-13: romperò il patto. Il Corano accenna pure di un patto con Adamo: Cor. 20:115; e a un patto con i cristiani: Cor. 3:14. Di un patto con la gente in genere accenna Cor. 7:102, mentre di un patto violato riporta Cor. 8:56. Il riferimento al concetto biblico di patto tra popolo e Dio è indiscutibile; per un'analisi più approfondita rimandiamo alle pagine di J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977, 8-12 e soprattutto A. Jeffery, *The Qur'ān as Scripture*, New York 1952, 32-39.

Di: «Me il mio Signore ha guidato alla via diritta, in una religione solida e vera, la religione di Abramo (*millat Ibrāhīm*)» (Cor. 6:161).

Di: «Dio è verace! Seguite quindi la religione di Abramo (*millat Ibrāhīm*)» (Cor. 3:95).¹⁵

Il nome di Abramo compare in tutti questi versetti attraverso l'espressione *millat Ibrāhīm*, che nel Corano indica il credo e la condotta attribuiti ad Abramo. Si tratta in senso proprio della vera religione, da cui tutte le altre comunità – in *primis* ebrei e cristiani – han deviato e che Muhammad è chiamato a ripristinare e a diffondere tra gli uomini. Il messaggio coranico non è quindi alcunché di nuovo ma coincide perfettamente con la fede di Abramo, così definito padre dei credenti e, di conseguenza, sorta di primo musulmano a cui la predicazione di Muhammad si ricollega.¹⁶ Tale è del resto il ruolo che il Corano riconosce ad Abramo quando ne fa il fondatore dei luoghi del pellegrinaggio alla Mecca e non potrebbe esserci argomento più forte per evidenziare l'unione tra Abramo e Muhammad.¹⁷

Più di ogni generico parallelo tra vicende di profeti del passato e storia di Muhammad, i passi in cui viene affermato che islam e religione di Abramo sono la stessa cosa paiono un'affermazione conclusiva sia per la definizione del ruolo del messaggio profetico predicato da Muhammad, sia per il confronto polemico con ebrei e cristiani che divengono così una sorta di usurpatori della tradizione biblica da cui han deviato. Tale concezione rientra alla perfezione nel clima generale

15. Vedi anche Cor. 4:125.

16. Vedi in proposito Cor. 22:78: «E lottate nella via di Dio come è degno che si lotti. Egli vi ha prescelti, e non vi ha imposto nella religione pesi gravosi, la religione del vostro padre Abramo».

17. Tra i passi che accennano ai riti del pellegrinaggio in connessione ad Abramo e Ismaele, uno in particolare, Cor. 2:130, menziona l'espressione *millat Ibrāhīm*, espressione che ritorna anche in una definizione data da Giuseppe della fede dei suoi padri in Cor. 12:38.

medinese di confronto serrato con ebrei, e non è certo casuale che gran parte dei versetti che accennano in questi termini ai profeti biblici siano stati rivelati dopo l'egira. Tuttavia, ravvisare una dipendenza assoluta tra questi motivi e la situazione fronteggiata da Muḥammad a Medina è senza dubbio riduttivo. Almeno due dei versetti che contengono l'espressione *millat Ibrāhīm* furono rivelati alla Mecca dove il confronto polemico con gli ebrei non costituiva certo la principale preoccupazione del profeta. Quindi, se è a Medina che l'argomento diventa centrale, questo dato evidenzia che già alla Mecca la missione di Muḥammad era concepita in linea e continuazione con i profeti biblici che l'avevano preceduto e soprattutto con Abramo, la cui religione e condotta venivano considerati coincidenti con l'islam.¹⁸

18. Meccani sono Cor. 6:161; 16:123 ed anche Cor. 12:38. La questione di quando sia emerso il concetto di *millat Ibrāhīm* e la connessione tra Abramo e i luoghi di pellegrinaggio sono state oggetto di controverse interpretazioni. Secondo C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880; tr. it. *Il pellegrinaggio alla Mecca*, Torino 1989), per il quale il Corano è creazione umana di Muḥammad, i rapporti tra Abramo e Muḥammad e tra Abramo e luoghi del pellegrinaggio emersero solo con il trasferimento a Medina e furono quindi direttamente ispirati dal confronto con gli ebrei. Tale interpretazione, che considera evidentemente i versetti in cui compare l'espressione *millat Ibrāhīm* tutti medinesi, conobbe vasta diffusione, fu riaffermata da T. Nöldeke e F. Schwally (*Geschichte des Qorāns* 1, Leipzig 1909, 146), e ripresa da A.J. Wensinck nella voce *Ibrāhīm* della prima edizione dell'*Encyclopaedia of Islam* (Leiden 1913-43). In realtà, come abbiamo detto, alcuni di questi versetti furono quasi certamente rivelati alla Mecca e tutta questa interpretazione, che ancora gode di un certo favore, è da rigettare. Tra gli studi che hanno confutato le tesi di Snouck il più interessante è quello di E. Beck, *Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure 2, 118 (124) - 135 (141)*: Le Muséon 65 (1952) 73-94. Un riassunto più articolato di tutta la questione e ulteriore bibliografia sono dati da W.A. Bijlefeld, *Controversies Around the Qur'ānic Ibrāhīm Narrative and Its 'Orientalist' Interpretations*: The Muslim World 72 (1982) 81-94.

3. Come il Corano definisce le storie dei profeti

Prima di trattare in forma particolareggiata delle storie dei profeti contenute nel Corano ci sembra opportuno prendere in esame quei passi coranici che danno anche implicitamente una definizione di queste parti narrative. Si tratta quindi, nelle intenzioni, di uno studio della terminologia che il testo sacro utilizza per menzionare o evocare questi brani e, se questo accade, per distinguerli da esortazioni, prescrizioni e tutti gli altri generi che si alternano nel testo sacro.

Il Corano, è bene premettere, non contiene alcuna definizione univoca delle storie dei profeti biblici e la ricerca di un uso sistematico di termini tecnici è decisamente infruttuosa. Questo significa che, al di là della loro funzione per la missione di Muḥammad, il Corano non considera le parti narrative come un genere preciso da distinguersi dal resto della rivelazione. Il Corano ad esempio introduce, accompagna o conclude alcuni brani con versetti che contengono le parole *qasas*, *naba'* o *ḥadīth* che tutte significano storia o racconto e che tutte sono usate indifferentemente nel testo sacro. Ne è prova evidente la sura di Giuseppe (n° 12) che li riporta in successione per definire la stessa storia:

Noi ti narremo ora la più bella delle storie (*al-qasas*) (Cor. 12:3).

Questa è una delle storie (*anbā'*, pl. di *naba'*) arcaiche che Noi ti riveliamo (Cor. 12:102).

E certo v'è una lezione nelle loro storie (*qisasihim*), per gli uomini dal sano intelletto. Non è questo un racconto (*ḥadīth*) che si possa inventare (Cor. 12:111).

Ogni altro esempio crediamo sia superfluo. La premienza accordata a *qasas* tanto nell'esegesi coranica che nella letteratura islamica per definire narrazioni cora-

niche (*qasas al-Qur'ān*) e storie di profeti (*qisas al-anbiyā'*) deve essere considerata estranea al Corano. Nel testo sacro i termini che designano storie e racconti sono usati indifferentemente, senza apparenti differenze di significato e soprattutto senza che vi sia un uso ponderante di uno a discapito degli altri.¹⁹

Il Corano contiene infine l'espressione *asātir al-awwalin* che sembra in certi casi riferirsi alle storie che esso contiene e, fatto ancora più interessante, viene sempre citata come pronunciata dagli oppositori di Muhammad. Si tratta quindi di una testimonianza di segno diverso rispetto alla terminologia presa in esame in precedenza e che, dal punto di vista coranico, riflette una situazione storica ben precisa. L'espressione compare in nove passi diversi, in cui i miscredenti rifiutano e persino dileggiano i contenuti del messaggio profetico portato da Muhammad e, se ne presume di conseguenza, anche tutte le parti narrative che ne costituiscono parte essenziale:

E se anche vedessero ogni sorta di segni non crederebbero. Dicono perfino, quando vengono a discutere con te, quelli che rifiutano fede: «Non son altro che storie degli antichi (*asātir al-awwalin*)» (Cor. 6:25).

Altri passi ritornano sullo stesso argomento e specificano che i miscredenti rifiutano di prestar fede nei segni di Dio e affermano di essere loro stessi in grado di

19. I versetti in cui vi sono termini derivati dalla radice *qasasa* che alludono a storie dei profeti sono Cor. 3:62; 4:164; 6:130; 7:73, 5:176; 40:78. *Naba'* è citato in Cor. 3:44; 5:27; 6:34; 7:175; 9:70; 10:71; 11:49; 14:9; 26:69; 28:3; 38:21; 54:4. Che *qasas* e *naba'* siano sinonimi e intercambiabili è evidenziato anche da altri versetti in cui termini dalle due radici compaiono uno accanto all'altro, come Cor. 11:120; 18:13; cf. 7:101; 11:100; 20:99. Altro esempio in proposito è quello offerto dalla ventottesima sura dal titolo di *sura del Racconto (sirat al-qasas)* in cui il versetto iniziale afferma «ti reciteremo qualcosa della storia (*naba'*) di Mosè». *Hadith* è invece in Cor. 20:9; 51:24; 79:15; 85:17. Come ha giustamente sottolineato Wansbrough, *Studies* 21, tutti e tre i termini, nelle formule utilizzate, hanno il significato di *exempla* più che di *historia*.

produrre qualcosa di simile, visto che non si tratta che di *asātir al-awwalin*.²⁰ Un piccolo aiuto verso una definizione più precisa, ma alquanto ridotto, è dato da alcuni versetti in cui i miscredenti definiscono in questo modo il messaggio coranico quando ha per tema la promessa della risurrezione; essi affermano di non crederci e dichiarano, appunto, che si tratta solo di *asātir al-awwalin*.²¹ Fin qui l'espressione ha comunque un significato assai vago. Né maggior fortuna abbiamo se prendiamo in esame separatamente i due termini dell'espressione. La parola *al-awwalin* indica in questo caso, come in molti altri versetti coranici, gli antichi, i progenitori, ovvero quelle generazioni passate il cui ricordo doveva essere ben presente nella memoria della gente di Muhammad, mentre *asātir* è un termine di origine non araba, con singolare forma aramaica o siriana, o che potrebbe essere derivato dal greco *ιστορία*.²²

La traduzione «storie degli antichi», dove per «storie» si intendono racconti trasmessi oralmente e non attraverso testi scritti, sembra quella più corretta e quella maggiormente in grado di rendere le sfumature di significato che emergono nel Corano. In certi casi l'espressione viene infatti pronunciata dagli oppositori di Muhammad in senso evidentemente ironico, e quindi con fare canzonatorio nei confronti del Profeta

20. Cor. 6:25; 8:31; 16:24; 25:5; 68:15; 83:13.

21. Cor. 23:83; 27:68; 46:17.

22. Il controverso significato e l'origine di *asātir al-awwalin* sono discussi in particolare da Nöldeke-Schwally, *Geschichte* I, 16-17; Horowitz, *Untersuchungen* 69-70; D. Künstlinger, *Asātir al-awwalin*: Orientalistische Literaturzeitung 8-9 (1936) 481-483 e A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, 56-57, che avanzano varie ipotesi. Il più recente contributo sulla questione è quello di M. Radsch, *Die koranische Herauforderung. Die tahaddi-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996, 56-60, che discute della precedente letteratura sull'argomento e poi afferma che l'espressione è da intendersi connessa alle promesse escatologiche più che alle narrazioni in genere.

che viene accusato di ripetere una sorta di favole tramandate da tempo immemorabile a cui più nessuno crede. Questa reazione evidenzia in modo significativo che gli arabi conoscevano già i contenuti della rivelazione portata da Muhammad, almeno per ciò che riguarda le promesse escatologiche, e a questi contenuti, che definivano *asāṭir al-awwālīn*, non erano disposti a credere.

L'espressione potrebbe inoltre riferirsi indirettamente, in certi versetti, anche alle storie di punizione di cui il Corano abbonda. Tra i segni portati dal Corano, che in certi passi vengono liquidati come *asāṭir al-awwālīn* dagli oppositori di Muhammad, rientrano a pieno diritto le storie dei profeti. Le vicende del passato, con le promesse di trionfo del profeta e di punizione dei popoli miscredenti, potevano a ragione rientrare tra questi segni ed essere rigettate con disprezzo da chi le considerava storie o favole degli antichi, tramandate, note a tutti e giunte così fino a Muhammad.²³ Il tono dei versetti in cui compare l'espressione *asāṭir al-awwālīn* è perfettamente consono all'attitudine più volte attribuita ai miscredenti verso le vicende dei profeti contenute nel Corano, intese come monito per la gente di Muhammad, ma da essi costantemente rifiutate e spesso ridicolizzate. In ogni caso questa è solo un'ipotesi, visto che *asāṭir al-awwālīn* non viene mai menzionata nel Corano in diretta connessione con le vicende di profeti biblici.²⁴

23. Nella vasta gamma di significati dei «segni» come manifestazione della divinità rientrano anche le storie di salvezza dei profeti e di punizione dei loro popoli miscredenti; vedi in proposito quanto riportato da W.M. Watt - R. Bell, *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970, 124-125; Wansbrough, *Studies* 5.

24. Solo nelle tradizioni extra-canoniche più tarde *asāṭir al-awwālīn* designa in modo esplicito le storie di punizione, come ad esempio nel brano tradotto da Radscheit, *Herausforderung* 59-60, che risale a Ibn Ishāq (m. 768 d.C.)

Horowitz, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926.
Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda 1938.
-, *The Qur'ān as Scripture*, New York 1952.
Künstlinger, D., *Asāṭir al-awwālīn*: Orientalistische Literaturzeitung 8-9 (1936) 481-483.
Nagel, T., *Der Koran. Einführung-Texte-Erläuterungen*, München 1983.
Nöldeke, T. - Schwally, F., *Geschichte des Qurāns* I, Leipzig 1909.
Paret, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1980.
Radscheit, M., *Die koranische Herausforderung. Die tabaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.
Wansbrough, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.
Watt, W.M. - Bell, R., *Introduction to the Qur'ān* [= Bell's *Introduction to the Qur'ān*, completely revised and enlarged by W.M. Watt], Edinburgh 1970.

I profeti biblici nel Corano

Come già si è detto, i brani che hanno per protagonisti i profeti biblici sono sparsi all'interno delle diverse sure senza un ordine preciso. Le informazioni contenute in queste parti narrative, nonostante le ripetizioni, non sono tuttavia sempre di agevole comprensione o atte alla ricostruzione completa delle vicende che vengono trattate. Questo è senza alcun dubbio dovuto alle peculiarità stesse della parola coranica. Nel messaggio che Dio indirizza al suo profeta Muhammad, l'urgenza di dettare vicende esemplari influenza non solo lo stile, ellittico e frammentario, ma anche gli argomenti scelti e quelli tralasciati. Le storie coraniche, di conseguenza, riportano quegli episodi e, all'interno degli episodi, quei particolari che realizzano il fine di offrire una morale piuttosto che raccontare vicende sempre congruenti e precise. Ne deriva perciò che le storie siano più evocate che raccontate in modo accurato e che l'omissione dei particolari sia tra le caratteristiche più evidenti.

In queste pagine prenderemo in esame proprio i contenuti delle storie sui profeti menzionate nel Corano, profeta per profeta. Accanto a un'analisi delle caratteristiche originali delle narrazioni coraniche, abbiamo in certi casi fatto riferimento al rapporto tra le versioni coraniche e quelle ebraiche e cristiane, soprattutto per evidenziare paralleli o divergenze degne di nota. Abbiamo comunque volutamente evitato ogni riferimento a prestiti o influenze dirette, anche se è innegabile che tali versioni coraniche siano intimamente con-

nesse alle versioni bibliche e ne costituiscano per certi versi un'evoluzione particolare che dev'essere considerata necessariamente in stretta relazione con l'ambiente e con il tempo in cui il testo coranico fu rivelato.¹

Il Corano, tra brevi allusioni e più estesi brani, ricorre alle figure dei profeti biblici con grande frequenza. Non tutti ricevono lo stesso trattamento, dato che ad alcuni è riservato un ruolo preminente, mentre di altri viene ricordato solo il nome. Il profeta più spesso citato è Mosè, ma il Corano riserva un ruolo speciale anche ad Abramo e alle vicende di Maria e di Gesù. Insieme poi a Giuseppe, a cui sono dedicati un centinaio di versetti raccolti nella sura che ne porta il nome, altre figure rilevanti sono quelle di Adamo, Noè, Lot, Davide e Salomone. Nel computo dei profeti biblici menzionati nel Corano vanno aggiunti Ismaele, Isacco, Giacobbe, Aronne, Eliseo, Giona, Elia, Giobbe, Zaccaria e Giovanni Battista. Parte preponderante hanno perciò i personaggi dell'Antico Testamento. A questi nomi gli esegeti musulmani affiancano quelli di Ezechiele, Geremia e Samuele ai quali alludono alcuni versetti.² Prima di trattare separatamente dei versetti

1. La questione dei prestiti e delle presunte dipendenze delle storie coraniche da tradizione ebraiche, cristiane o di altra provenienza, è stato uno degli argomenti preferiti negli studi di islamistica. Queste ricerche, seppur assai meritevoli per i materiali raccolti e analizzati, hanno spesso avuto il torto di ignorare sistematicamente le caratteristiche specifiche del testo coranico e di dare per scontato che il Corano fosse opera di Muhammad, assunto decisamente blasfemo agli occhi dei musulmani. Il nostro approccio punta a mettere in evidenza soprattutto gli aspetti originali della rivelazione coranica senza per questo dimenticare le affinità con le tradizioni ebraiche e cristiane. Neppure chi considera il Corano parola di Dio può del resto ignorare che il Corano fu rivelato in un preciso periodo storico e in quanto tale doveva parlare in modo comprensibile a Muhammad e ai suoi contemporanei. In questo senso, quindi, i contenuti del Corano possono essere considerati un riflesso di tradizioni e storie, con una maggiore o minore affinità con le omologhe versioni ebraiche e cristiane, che dovevano essere correnti nell'Arabia alla fine del VI secolo.

2. A questi nomi di profeti a cui il Corano allude solamente vanno aggiunti

dedicati a ciascun profeta, va aggiunto che le figure bibliche, quantunque ne costituiscano la parte più consistente, non rappresentano tutti i profeti menzionati nel testo sacro. Tre dei nomi che compaiono con una certa frequenza in storie di punizione, Hūd, Šālih e Shu'ayb, devono essere considerati profeti appartenenti esclusivamente alla tradizione araba e musulmana. Lo stesso potrebbe essere per Idris, personaggio citato solo due volte e che nelle tradizioni posteriori verrà identificato con Enoc. Di un ultimo profeta, chiamato Dhū al-Kifl, il testo sacro non conserva che il nome di origine incerta e la sua identificazione come un profeta israelita è da ascriversi esclusivamente alla letteratura esegetica ed è quindi estranea al Corano.

1. *Adamo*

Adamo è il primo dei profeti biblici, anche se il Corano non contiene esplicita indicazione in questo senso. Alcuni versetti sembrano alludere direttamente alla missione profetica di Adamo, ma egli non è mai direttamente definito profeta o inviato, né il suo nome compare in quei versetti che contengono liste di profeti e in pratica menzionano tutti i personaggi biblici, ad esclusione, appunto, di Adamo.³ Della sua vita è ripercorso i tre anonimi inviati descritti in più versetti nella sura Yā-sin (Cor. 36:13-30), che i commentatori di solito identificano in tre apostoli cristiani mandati ad Antiochia.

3. I versetti in cui Adamo sembrerebbe essere profeta sono Cor. 19:18 (i profeti sono della progenie di Adamo) e Cor. 3:33 (Adamo, Noè e altri furono eletti da Dio); cf. anche Cor. 20:122: «Ma poi Dio lo prescelse, si convertì a lui benigno e lo guidò al vero». La qualifica di profeta attribuita ad Adamo è estranea al testo biblico, ma è attestata nella letteratura ebraica e soprattutto cristiana. Nel Talmud Adamo è definito un grande santo, mentre nel midraš (*Genesis Rabbah*: tr. it. *Commento alla Genesi. Bereshit Rabbā*, versione di A. Ravenna, a cura di T. Federici, Torino 1978, 43) si afferma che Adamo era degno che la torā fosse rivelata attraverso di lui; queste fonti sono menzionate da D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris 1933, 13 e H.

corsa in particolar modo la storia che portò alla cacciata dal paradiso e il suo nome è menzionato in varie altre occasioni, ma mai quando è descritta, in forma assai sbrigativa, la creazione dell'uomo dal fango, dalla terra o dall'acqua.

Come si è detto, il Corano riserva rilievo particolare alla storia di Adamo in paradiso. Numerose sure ripetonono in forma pressoché identica quelle vicende che portarono dalla creazione di Adamo alla sua caduta sulla terra:

Eppure vi abbiamo creati, poi vi abbiamo formati, poi abbiamo detto agli angeli: «Prostratevi davanti ad Adamo!». E si prostrarono tutti, eccetto Iblis, che tra i prostrati non fu. E disse Dio: «Che cosa t'ha impedito di prostrarti, quando Io te l'ho ordinato?» E quegli rispose: «Io sono migliore di lui: me Tu creasti di fuoco e lui creasti di fango!» (...) Disse Dio: «E tu, o Adamo, abita con la tua sposa il paradiso e mangiate donde vorrete, ma non avvicinatevi a quest'albero commettendo così iniquità». Ma Satana sussurrò ad essi nel cuore (Cor. 7:11-12, 19-20).⁴

L'episodio di gran lunga più interessante di tutta la storia è quello della prostrazione ordinata ad angeli e Iblis e solo da quest'ultimo rifiutata per un moto di orgoglio personale. Gli angeli, dopo aver chiesto chiarimenti a Dio, ubbidiscono, mentre il demonio rifiuta asserendo la superiorità sua, creato dal fuoco, su Adamo creato dal fango. La narrazione coranica, qui come in tutti i brani sui profeti, privilegia il tono drammatico

Speyer *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961, 49-50. Come sottolinea L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909-38, v. 83 [tr. it. *Le leggende degli ebrei*, a cura di E. Loewenthal, Milano 1995 ss., I, 261], tuttavia, già fonti ebraiche come il *Seder 'Olam Rabbah* e Filone accennano alla protezione di Adamo, anche se è nella letteratura patristica che Adamo viene più spesso menzionato come profeta (vedi sopra, Speyer e Ginzberg, *loc. cit.*).

4. Il nome coranico del diavolo, Iblis, è solitamente interpretato come corruzione del greco *diabolos*. I brani coranici su Adamo che contengono accenni alla prostrazione degli angeli e alla cacciata dal paradiso sono Cor. 2:30-38; 7:11-25; 15:26-39; 17:61-63; 18:50; 20:115-124; 38:71-75.

del confronto tra Dio, angeli e Iblis, che ha la funzione, al di là dell'episodio particolare, di sottolineare la centralità dell'ordine di Dio.⁵

In questi brani sono ripercorsi anche tutti gli avvenimenti che portarono alla cacciata dal paradiso. Dio insegna i nomi di tutte le cose ad Adamo e poi sfida gli angeli a saper dire questi nomi; dà poi disposizione ad Adamo e alla sua compagna di abitare in paradiso e di mangiarvi di tutto ad esclusione di un frutto da un albero che, però, causa la tentazione di Satana, essi assaggiano. Per questa trasgressione, ispirata dalla tentazione del diavolo, sono cacciati sulla terra. In particolare, afferma il Corano, Satana riesce a convincerli dicendo loro che se mangiano di quell'albero divente-

5. Aggiungiamo che questo episodio risultò agli occhi degli esegeti musulmani piuttosto imbarazzante, in quanto attestava che un atto come la «prostrazione», che per le tradizioni più tarde va rivolto solo e unicamente a Dio, veniva invece richiesto davanti a un uomo come Adamo. Della questione ne abbiamo ampiamente trattato in *Muslim Attitudes Towards Prostration, Arabs and Prostration at the Beginning of Islam and in the Qur'an: Studia Islamica* 88 (1998) cap. vi. Nulla di simile è menzionato dal testo biblico, ma la vicenda è testimoniata in apocrifi ebraici e cristiani, sia per la prostrazione o adorazione degli angeli davanti ad Adamo, sia per il rifiuto di Iblis. Si veda ad esempio *La vita di Adamo ed Eva*, §§ 14-16 [tr. it. di L. Russo Ubighi in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, II, Milano 1993, 615-616] e *La caverna dei tesori* (tr. it. di A. Battista e B. Bagatti, Gerusalemme 1979, 41). Tra gli innumerevoli studi dedicati alla questione in cui sono segnalate queste fonti, ricordiamo innanzitutto A. Geiger, *Judaism and Islam*, Madras 1898, 77-78, secondo cui l'origine della vicenda non può che essere cristiana, dato che l'adorazione da parte degli angeli di Adamo sarebbe inconcepibile per il giudaismo. L'argomento è discusso diffusamente anche da Speyer, *Erzählungen* 55-58; S.M. Zwermer, *The Worship of Adam by Angels: The Muslim World* 27 (1937) 115-127 e J.W. Hirschberg, *Der Sündenfall in der altarabischen Poesie: Rocznik Orientalistyczny* 9 (1933) 34; Idem, *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*, Kraków 1939, 50-53. In particolare Hirschberg distingue opportunamente tra la prostrazione degli angeli ad Adamo, che sarebbe attestata già in fonti ebraiche precedenti all'islam, e il rifiuto di Iblis che sarebbe invece un particolare esclusivamente cristiano e solo in seguito, probabilmente attraverso canali cristiani o musulmani, penetrato nella letteratura ebraica; in proposito si veda quanto riportato già da Ginzberg, *Leggende* I, 63-64 e v. 84 [tr. it. *Leggende* I, 73-74, 262].

ranno angeli, ma una volta trasgredito l'ordine di Dio i due si avvedono delle loro nudità e si coprono con foglie. Anche la ferma ingiunzione di Dio ad Iblis per- che abbandoni il paradiso, a causa del suo superbo rifiuto di prostrarsi davanti ad Adamo, è descritta con dovizia di particolari e con gli stizziti propositi del diavolo che si ripromette di tentare gli uomini. In questi passi, come si è visto, vi è anche menzione fugace della compagna di Adamo, Eva, che non viene mai citata per nome nel Corano, anche laddove si accenna alla sua creazione; la questione viene ripercorsa affermando genericamente che Dio creò prima l'uomo e dall'uomo trasse la donna.⁶ Tutti questi particolari non si discostano dal resoconto biblico. Non mancano comunque elementi originali nella versione data dal Corano. Il serpente, ad esempio, è completamente assente ed è sostituito nella sua funzione tentatrice dal diavolo, mentre lo stile tutto teso alla resa drammatica fa sì che si proceda più per allusioni alla storia che per un'esposizione dettagliata. Per questo motivo mancano alcune precise indicazioni, quali l'albero che Dio proibì ad Adamo, che non viene precisato, o il nome di Eva.

Il Corano non riporta nessun altro episodio della vita di Adamo. Qualche passo accenna in modo sbrigativo al perdono di Dio, dopo la sua caduta sulla terra, che avvenne quando Adamo «ricevette parole dal Signore, il quale lo perdonò», oppure al patto stretto da Dio con Adamo e che egli dimenticò.⁷ Di scarso significato sono poi quei versetti in cui il suo nome ricorre per definire il genere umano tramite l'appellativo «figli di Adamo».⁸

6. Cor. 4:1; 7:189; 39:6. «Egli v'ha creato da una persona sola, poi ne trasse la sua sposa».

7. Vedi, rispettivamente, Cor. 2:37 e 20:115. Come sottolinea M. Mir, *Adam in the Qur'an: Islamic Culture* 62 (1988) 9, secondo il Corano e diversamente dal testo biblico, quindi, Adamo si riconcilia subito con Dio.

8. *Banū Adam*: Cor. 7:26, 27, 31, 35, 172; 17:70; 36:60. Quest'espressione, co-

Il Corano contiene infine un brano sulla storia di Caino e Abele di cui non cita i nomi, ma che introduce genericamente come «i figli di Adamo che offrirono un sacrificio». Dio, riporta il Corano, accettò l'offerta di uno solo dei due e Caino, irato per il rifiuto della propria offerta, confidò ad Abele la sua intenzione di ucciderlo. Dopo l'estremo tentativo di Abele di convincerlo della malvagità di un atto simile, il Corano conclude il racconto con queste parole:

E la sua passione lo spinse ad uccidere il fratello, e lo uccise, e fu in perditione. E Iddio mandò un corvo, che grattò la terra per mostrargli come nascondere la spoglia di suo fratello. Ed egli disse: «O me infelice! Che son stato incapace perfino d'essere come questo corvo e nascondere la spoglia di mio fratello!». E divenne perseguitato dai rimorsi (Cor. 5:30-31).

Il brano coranico, così costruito, sembra voler rimandare a una storia articolata più che darne una descrizione accurata e completa, e di conseguenza passa sotto silenzio ogni spiegazione, quasi fosse superflua, che troverà ampia trattazione nella letteratura esegetica. Aggiungiamo che la storia del corvo che insegna a Caino a seppellire il fratello non è nota solo da quanto racconta il Corano, ma, seppure con particolari leggermente diversi, è ampiamente attestata nella letteratura ebraica e cristiana.⁹ Lo stile dialogato che solamente ebraica e cristiana, è chiaramente ricalcata dall'ebraico, come del resto la forma araba *Ādam*, è chiaramente ricalcata dall'ebraico, come sottolineato già da Nöldeke-Schwally, *Geschichte* I, 242 e Jeffery, *Vocabulary* 50-51.

9. Paralleli, sia dalla letteratura ebraica, sia da quella cristiana, sono segnalati ed elencati da Speyer, *Erzählungen* 86-87; Sidersky, *Origines* 18; N.A. Sullman, *The Story of Cain and Abel in the Qur'ān and the Muslim Commentators: Some Observations*; *Journal of Semitic Studies* 19 (1974) 231-239; e W. Borg-Qaysieh, *Die Geschichte von Kain und Abel (Hābil wa-Qābil) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung*, Berlin 1993, 4. 19-22. Le versioni più simili a quella coranica sono indubbiamente nella letteratura ebraica e sono elencate da Ginzberg, *Legends* I, 113, v. 142 [tr. it. *Leggende* I, 116. 322]. Nel midrash *Tanhuma*, ad esempio, si racconta di due generici uccelli mandati a Caino. Il resoconto nei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*, dove però è Adamo a seguire l'esempio del corvo, riporta la versione più

evoca gli argomenti e la drammatizzazione del confronto tra i fratelli sono in questo caso, come per le vicende di Adamo che abbiamo discusso in precedenza, gli elementi di maggiore originalità.

2. Noè

Noè è protagonista di numerosi brani nel Corano tra cui un'intera sura (n° 71).¹⁰ Le vicende della sua vita ricordate nel Corano seguono per sommi capi il resoconto biblico. Nel tipico stile che privilegia la drammatizzazione invece della descrizione degli avvenimenti, la storia di Noè è introdotta dal dialogo infruttuoso tra Noè e la sua gente:

E Noi già inviammo Noè al suo popolo e disse: «O popol mio! Adorate Dio! Non avete altro Dio che Lui, e io temo per voi il tormento d'un giorno terribile». Ma i maggiorenti del suo popolo dissero: «Ci sembra che tu sia in traviamiento evidentes». Ed egli rispose: «O popol mio! Non v'è traviamiento in me, ma io sono un inviato dal Signore del Creato che v'annuncio i messaggi del mio Signore e vi dò consigli e so, per volere di Dio, cose che voi non sapete. Vi stupite dunque che sia giunto a voi un avvertimento dal vostro Signore, per tramite di un uomo che è dei vostri, acciocché possa ammonirvi e voi possiate temere Iddio che abbia a prender pietà di voi?» (Cor. 7:59-63).

Il dialogo serrato tra Noè e il suo popolo ripercorre i motivi tipici delle storie di punizione coraniche. Il profeta Noè invita i suoi alla fede con incessante minaccia della punizione che Dio farà discendere su chi lo rifiuta, ma il popolo è quasi totalmente insensibile ai suoi richiami e lo respinge. Ogni argomento portato da Noè

simile alla storia coranica, ma i *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* potrebbero già essere stati influenzati dalla storia coranica, come sottolineato da B. Heller, *Récits et personnages bibliques dans la légende Mabométiene*: *Revue des Études juives* 85 (1928) 116.

10. La storia di Noè, in forma estesa o per brevi allusioni, è riportata in Cor. 7:59-64; 10:71-73; 11:25-49; 17:17; 21:76-77; 23:23-30; 26:105-122; 29:14-15; 37:73-82; 51:46; 53:52; 54:9-17; 71:1-28.

risulta inutile. Egli disperatamente sostiene di non chiedere compensi o beni per essere creduto, ma i suoi, e in particolare i capi e i nobili che sono i più accesi nel contrastarlo con ferocia, lo rifiutano e lo accusano di non essere altro che un uomo come loro, per di più con seguito solo tra i più miserabili, e non un angelo come essi si aspetterebbero. La sorte del popolo di Noè, con il rifiuto della verità portata dal profeta, è così segnata. Il Diluvio li cancella tutti, eccetto Noè che trova scampo insieme a chi crede in lui nell'Arca. Tutta la vicenda, per tono ed argomenti, riecheggia in modo evidente la missione di Muhammad di cui il Corano stesso riporta gli sforzi per convertire i suoi concittadini e i loro rifiuti utilizzando le stesse argomentazioni: Muhammad non fu seguito dai nobili né dai capi meccani, ed era solamente un uomo, come egli proclamava, e non un angelo, come essi evidentemente pretendevano per credere in lui.¹¹

Perduta ogni possibilità di convertire la sua gente, Noè viene istruito da Dio a costruire l'Arca:

E fu rivelato a Noè: «In verità non crederanno, del tuo popolo, altri che quelli che han già creduto, ma tu non ti affiggere per

11. In Cor. 23:24 il popolo di Noè afferma che Dio dovrebbe mandare un angelo, e in Cor. 11:31 Noè stesso afferma: «Non vi dico d'esser un angelo», utilizzando le stesse parole che Dio ingiunge di dichiarare a Muhammad in Cor. 6:50: «Io non vi dico di essere un angelo». Il Corano attesta in numerosi versetti che uno dei motivi per cui i miscredenti rigettavano la profezia di Muhammad era proprio il fatto che egli era solo un uomo comune e non un angelo: Cor. 6:8-9; 11:12; 25:7 e cf. Cor. 17:95. L'affermazione di Noè di non essere un angelo deve essere perciò vista in stretta relazione con le simili affermazioni contenute nel Corano riguardanti Muhammad e gli altri profeti. Di scarsa rilevanza sono perciò, a nostro avviso, le considerazioni di G.D. Newby, *The Drowned Son: Midrash and Jewish Tradition*, a cura di W.M. Brinner e S.D. Ricks, Atlanta 1986, 26-27, secondo cui l'affermazione di Noè deriverebbe dalla sua presunta natura angelica, sospettata dal padre, secondo il libro etiopico di *Enoc*; vedi il testo in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, I, Milano 1990, 249-250, e anche in Gimzberg, *Legends* I, 145 [tr. it. *Leggende* I, 141].

quel che essi fanno, e costruisci l'Arca davanti ai Nostri occhi e secondo quanto ti abbiamo rivelato, e non mi rivolgere più parola in favore degli iniqui, poiché saran tutti affogati». E Noè si mise a costruire l'Arca (Cor. 11:36-38).¹²

Una fornace che ribolliva, racconta il Corano, fu il segnale del Diluvio.¹³ Noè ricevette quindi disposizione di portare d'ogni animale una copia nell'Arca, oltre naturalmente a chi in lui prestò fede. Il Corano riporta poi una storia che si discosta dalla versione biblica. Un passo annovera espressamente un figlio di Noè tra coloro che non salirono sull'Arca e perirono con i miscredenti:

«Porta nell'Arca d'ogni animale un paio, e la tua famiglia, eccetto colui contro il quale fu già detta la parola di condanna (...)». E Noè gridò al figlio suo ch'era rimasto in disparte: «Figliuol mio! Sali con noi e non restatene con gli infedeli!». Rispose: «Mi rifugerò su una montagna che mi difenda dalle acque!». (...) E gridò Noè al suo Signore: «Signore! Il figlio mio era della mia famiglia, e la Tua promessa è vera, e tu sei il più giusto dei giudici!». Ma Dio gli rispose: «O Noè! Tuo figlio non era della tua famiglia» (Cor. 11:40-46).

Questo figlio non fu tuttavia l'unico miscredente della famiglia di Noè, visto che anche la moglie è citata in un versetto come esempio di malvagità.¹⁴ La vicenda è

12. L'ordine di costruire l'Arca è naturalmente menzionato in altri versetti che specificano che si trattava di una costruzione di tavole e chiodi: Cor. 54:13; vedi anche Cor. 23:27. Sull'invito a salire, vedi Cor. 11:41.

13. La fornace è menzionata in Cor. 11:40; 23:27. Questa affermazione è stata spiegata in vari modi dagli esegeti musulmani. Secondo invece Geiger, *Judaism* 86 n.2, e seguendo Geiger anche Speyer, *Erzählungen* 103 e Sidersky, *Origines* 27, la fornace di cui parla il Corano è ispirata dal particolare talmudico secondo cui le acque del Diluvio erano bollenti. Un'altra descrizione sugli inizi del Diluvio è data in Cor. 54:11-12: «E spalancammo le porte del cielo a torrenziale acqua, e la terra tutta facemmo sgorgare di fonti, e in decretata misura s'incontrarono l'acque».

14. Il versetto sulla moglie di Noè è Cor. 66:10. La storia di questi familiari e soprattutto del figlio miscredente è completamente assente nella Bibbia, che parla sempre di tre figli tutti salvi. Le tradizioni esegetiche musulmane identificano questo figlio miscredente con un quarto figlio di nome Canaan o Yām. Canaan nella tradizione biblica era figlio di Cam e fu og-

funzionale, nel quadro coranico, a un principio più volte espresso, ovvero che il vincolo di fede è superiore a quello del sangue e che a nulla vale l'intercessione nei confronti dei familiari miscredenti. Le tradizioni successive danno anche il nome di questo figlio, ma questa informazione manca completamente nel Corano che ancora una volta mostra scarso interesse per una identificazione precisa e accurata dei personaggi evocati, soffermandosi preferibilmente sui particolari del confronto diretto tra figlio e Noè prima e Noè e Dio in seguito. L'accento alla fine del Diluvio e a quel che accadde dopo è racchiuso nel Corano nelle sole indicazioni che l'Arca si posò sul monte al-Ġūdī e che Dio invitò il suo profeta a scendere dal monte.¹⁵ Un ultimo versetto riguardante Noè sembra infine contenere una indicazione sulla sua età, laddove si afferma che egli fu mandato al suo popolo e vi rimase per «mille anni meno cinquanta».¹⁶

La storia di Noè rappresenta la storia di punizione per eccellenza e in quanto tale non è per nulla sorprendente che ricorra nel Corano con una certa frequenza. Il resoconto della Bibbia funge da quadro di riferimento, con alcuni elementi diversi che tuttavia poco modificano il significato della vicenda, per mettere in risalto la maledizione di Noè quando Cam ne vide le nudità: *Gen.* 9,22-27. Come evidenziato da Newby, *Son* 22-23, solo qualche passo nella letteratura apocrifia lascia intuire che Canaan possa essere considerato figlio e non nipote di Noè, ad esempio nel *Libro dei Giubilei* 7,10 [tr. it. *Apocrifi dell'Antico Testamento* 1, 157].

15. *Cor.* 11:44-48. Non è chiaro quale monte si intenda nel Corano con il nome al-Ġūdī; nella tradizione esegetica è identificato con il monte Ararat. Secondo Speyer, *Erzählungen* 107, Horowitz, *Untersuchungen* 107 e Walker, *Bible Characters in the Koran*, Paisley 1931, 118 n. 8, il Corano in origine si sarebbe riferito a un monte nella penisola araba.

16. *Cor.* 29:14; il Corano in questo caso riprende quanto è riportato nella Bibbia con una variante significativa: in *Gen.* 9,29 si afferma che 950 furono gli anni di tutta la vita di Noè. Il nome di Noè è poi spesso ricordato insieme a quello di altri profeti: *Cor.* 3:33; 6:84; 9:70; 11:89; 14:9; 17:3; 50:12; 57:26; 66:10.

lievo il confronto tra Noè e il suo popolo che rifiuta ostinatamente di credere in lui e che, così facendo, va incontro all'ineluttabile punizione. Ogni altro elemento narrativo fa da sfondo a questo motivo centrale che è presentato in forma drammatica.

3. *Abramo*

Abramo è figura di grande rilievo nel Corano. Già si è preso in esame il significato del concetto di «religione di Abramo», così come si è fatto cenno al suo ruolo nell'origine del pellegrinaggio alla Mecca di cui egli, con l'ausilio di Ismaele, fu fondatore e massimo artefice. Di questi argomenti trattiamo più diffusamente anche qui, oltre che di tutti gli altri passi coranici che descrivono vicende della sua vita.

Una storia soprattutto è percorsa in diverse sure con dovizia di particolari. Ci riferiamo alla strenua lotta di Abramo contro l'idolatria del padre, chiamato Āzar dal Corano, e del suo popolo che lo conduce infine a distruggerne gli idoli, provocando la violenta reazione e il tentativo di bruciarlo sul rogo, tentativo sventato dall'intervento divino.¹⁷ Il padre è nella maggior parte dei casi il primo destinatario dei rimproveri di Abramo contro quello che egli definisce il manifesto errore

17. *Cor.* 6:74; 19:41-50; 21:51-71; 26:69-104; 29:16-25; 37:83-98; 43:26-28; 60:4; una disputa tra Abramo e popolo è riportata anche in *Cor.* 6:79-83. La storia, così come è proposta nei passi coranici, ha ampi paralleli nella letteratura apocrifia soprattutto ebraica. Si confronti ad esempio Ginzberg, *Leggende* 1, 195-203 [tr. it. *Leggende* II, 23-31] e le note relative. Nel resoconto coranico è piuttosto interessante il nome del padre di Abramo: Āzar. Secondo Geiger, *Judaism* 100, esso deriverebbe dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio, che riporta Ἀζα, mentre per Horowitz, *Untersuchungen* 85 e C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1967, 68, il nome Āzar deriva da Elezer. Venendo al motivo del rogo, Speyer, *Erzählungen* 132-144, in part. 142-144, sottolinea invece che la vicenda richiama una storia simile nelle *Questiones* di Girolamo (argomento comunque già accennato da M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, 90).

della fede idolatra. Abramo lo sprona senza sosta a lasciar perdere oggetti che non hanno alcun potere, che non sentono, non vedono e non giovano a nulla e lo invita a non adorare Satana, ma a seguirlo in quello che egli va predicando. Tuttavia il padre non ascolta ragioni e minaccia di lapidarlo se non desiste dai suoi propositi. Allo stesso tempo la gente giustifica la propria fede affermando di seguirla perché così fu tramandata dai padri loro, argomento che Abramo respinge con veemenza, quando dichiara la fede nel Dio creatore dei cieli e della terra e l'inefficacia degli idoli a cui la gente si rivolge:

«Che cosa adorate?». Risposero: «Adoriamo gli idoli e siamo loro costantemente fedeli». Chiese loro: «Vi ascoltano essi, quando voi li invocate? Oppure vi giovano o vi recano danno?». Risposero: «Abbiamo trovato che i nostri padri facevan lo stesso!». Riprese Abramo: «Che pensate voi? Quelli che voi adorate, voi e i vostri padri antichi, ecco, sono i miei nemici, ma non così il Signore del Creato» (Cor. 26:70-77).

L'ostilità verso questi idoli è tale che Abramo non solo minaccia, ma si ripromette e poi annuncia di tramare un'insidia ai loro danni, come regolarmente avviene non appena viene lasciato solo:

E se n'andò segretamente ai loro dèi e chiese loro: «Non mangiate voi quel che v'è offerto? Perché non parlate?». E si gettò su di loro colpendoli con la destra (Cor. 37:91-93).

E li ridusse in pezzi tutti, eccetto il più grande, perché essi poi accusassero lui. Dissero: «Chi ha fatto questo ai nostri dèi? Certo dev'essere un empio!». Risposero altri: «Abbiamo sentito un giovane che parlava di loro: lo chiamano Abramo» (Cor. 21:58-60).

Abramo è convocato per chiarire la faccenda e nel confronto diretto con chi gli chiede spiegazioni si rifugia in un'ironica menzogna, dichiarando che è stato il più grande degli idoli a distruggere gli altri. L'ironia sta tutta nel suo invito a chiedere agli idoli come si sia svolta

la faccenda, visto che la gente li adora e attribuisce loro poteri sovranaturali, e perciò essi dovrebbero essere in grado di svelare la verità. La gente invece prende Abramo e lo mette al rogo, ma Dio dispone che il fuoco «sia fresco e dolce» e così egli ha salva la vita.

In questi brani il Corano stabilisce in termini inequivocabili che il padre Āzar fu un idolatra impenitente, ma nonostante questo Abramo cercò di intercedere a suo favore presso Dio. Il tentativo, enunciato in un passo, è comunque apertamente censurato in altri versetti, dove si stabilisce che Abramo agì così solo in forza di una promessa fatta al padre, ma quando gli fu chiaro che il padre era un nemico di Dio, Abramo non sentì più alcuna responsabilità. La conclusione è che intercedere per un genitore miscredente non è una condotta corretta e i musulmani sono perciò invitati a non farlo. In questo caso, così come era successo con Noè e il figlio, la figura di Abramo è evocata per una questione che doveva essere particolarmente sentita dagli arabi contemporanei di Muḥammad e soprattutto tra i primi convertiti che probabilmente cercavano di intercedere per i propri familiari pagani.¹⁸

In versetti di grande rilievo per la fede musulmana Abramo compare poi come colui che costruì, insieme ad Ismaele, la Casa sacra a Dio (la Ka'ba alla Mecca):

18. Condanna per l'intercessione di Abramo è espressa in Cor. 3:114 e Cor. 60:4; l'invocazione per il padre, senza commenti, è pronunciata da Abramo in Cor. 26:86. Il Corano, in un versetto specifico, stabilisce che né i credenti né il Profeta in persona devono intercedere per i miscredenti; Cor. 9:113 recita: «Non s'addice al Profeta (Muḥammad) e ai credenti di chieder perdono per gli idolatri». Le tradizioni storiche extra-canoniche spiegano che questo versetto fu rivelato perché Muḥammad cercò di intercedere per il potente zio Abū Ṭālib che gli aveva accordato la sua protezione senza mai convertirsi. A parte questi versetti il Corano si esprime in vari passi contro l'intercessione a favore di familiari idolatri e in special modo i genitori miscredenti, anche se l'amore per i genitori è un aspetto fondamentale dell'etica coranica; vedi in proposito il lungo brano in Cor. 46:15-18, oppure proprio sull'amore dei profeti verso i loro genitori: Cor. 12:100 (Giuseppè); 27:19 (Salomone); 71:28 (Noè).

E quando Abramo ed Ismaele ebbero levato le fondamenta della Casa, invocarono: «Accettala da noi, o Signore, tu che tutto ascolti e conosci! O Signore nostro! Fai che noi possiamo darci tutti a Te, e fa della nostra progenie una nazione a Te devota, mostraci i Tuoi santi riti, e volgiti benigno verso di noi, o Tu clemente, che sempre perdoni!» (Cor. 2:127-128).

Alle invocazioni di Abramo, Dio risponde e promette di elargire a lui e ai credenti i favori richiesti. Dio, stabilisce il Corano, fece così della Ka'ba un rifugio per gli uomini e diede ordine ad Abramo e Ismaele di purificarla. Abramo chiede infine al Signore di suscitare un profeta tra la stirpe che abita quel luogo, gli arabi, perché possa condurli alla vera fede.¹⁹ Abramo diviene quindi il primo artefice di un rito fondamentale per l'islam come il pellegrinaggio, il testimone della vera fede e non solo, ma anche colui che prefigura Muhammad e ne invoca la missione tra gli arabi.

Il Corano contiene un'ulteriore definizione del ruolo di Abramo che è da considerare in stretta relazione con quella «religione di Abramo» di cui abbiamo detto nel capitolo precedente. Un lungo brano dal sapore decisamente polemico invita ebrei e cristiani a non discutere su Abramo, perché quelli più vicini a lui sono Muhammad e i suoi fedeli e perché Abramo non era né cristiano né ebreo, bensì un *ḥanīf*. Una decina di passi coranici, dove sovente il termine compare di seguito all'espressione «religione di Abramo», chiarisce che *ḥanīf* ha un significato opposto a quello di poli-

19. Vedi soprattutto Cor. 2:124-132 ed anche Cor. 3:96-97; 14:35-41; 22:26. In alcuni di questi versetti vi è menzione della «stazione di Abramo», che la tradizione musulmana identifica in una pietra su cui salì Abramo per costruire la Ka'ba e che ne porta impressa l'impronta. La storia della costruzione della Ka'ba e del pellegrinaggio di Abramo verrà largamente descritta e definita dalle tradizioni successive. Una completa raccolta di tutto questo materiale è offerta da al-Azraqi (m. 837) che ha scritto un libro sulla storia della Mecca; una traduzione parziale di quest'opera è in al-Azraqi, *La Ka'ba 'bab. Tempio al centro al mondo*, a cura di R. Totoli, Trieste 1992, in part. su Abramo: pp. 19-38.

teista.²⁰ Abramo è perciò in questi passi il monoteista puro, né ebreo né cristiano, ancora una volta l'ideale precursore del puro monoteismo che è l'islam, e *ḥanīf* è il termine che indica questa fede essendo, allo stesso tempo, definizione di uno stato d'animo e di una religione che coincide con il messaggio di Muhammad. Di altri versetti che ne arricchiscono descrizione e ruolo, è bene poi ricordare che Abramo è definito «amico di Dio» e che egli legò il suo nome, insieme a quello di Mosè, a quelli che due versetti menzionano come i «figli di Mosè e Abramo», da intendersi senza dubbio in riferimento alle sacre Scritture.²¹

20. Il brano polemico è in Cor. 3:65-68; gli altri passi in cui ricorre *ḥanīf* sono (insieme a *millat Ibrāhīm*): Cor. 2:135; 3:95; 4:125; 6:161; 16:123; inoltre (non in connessione con Abramo): Cor. 6:79; 10:105; 16:120; 30:30; il plurale *ḥanāfiyya* è citato in Cor. 22:31 e 98:5. Le tradizioni storiche musulmane raccontano che nell'Arabia preislamica vi erano persone che seguivano una religione definita *ḥanīfiyya*, un monoteismo distinto dalle religioni rivelate e con molti elementi in comune con il nascente islam. Testimonianze indirette in questa direzione potrebbe essere contenuta nella *Storia eclesiastica* di Sozomeno (v sec.) secondo cui in Arabia vi erano tre religioni: ebrei, cristiani e gli adepti della religione di Abramo. La *ḥanīfiyya* andrebbe perciò identificata con questa religione di Abramo. La scarsità dei dati coranici e i dubbi sull'attendibilità delle tradizioni storiche musulmane hanno tuttavia aperto la via a contrastanti interpretazioni, tra chi considera la *ḥanīfiyya* una setta giudaica o cristiana, oppure né una setta né una precisa forma di culto, oppure un movimento arabo originale o ispirato dalle religioni bibliche se non dai Sabei. Su tutte queste interpretazioni vedi l'abbondante bibliografia citata da N.A. Faris e H.W. Glidden, *The Development of the Meaning of Koranic Ḥanīf*: The Journal of the Palestine Oriental Society 19 (1939-40) 1-13, a cui vanno aggiunti i più recenti F.M. Denny, *Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'ān*: Numen 24 (1977) 26-34; A. Rippin, *RHMNN and the Ḥanīf*, in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, a cura di W.B. Hallaq e D.P. Little, Leiden 1991, 153-168. Il termine *ḥanīf* viene di solito considerato un calco dal siriano *ḥanpe* che significa «pagano» (v. ad es. Jeffery, *Vocabulary* 112-115). Infine, sottolineiamo che l'ideale collegamento con la religione di Abramo è un motivo già espresso nel Nuovo Testamento (ad es. Rom. 4:16) e da qui nella letteratura cristiana.

21. Abramo è definito amico (*ḫalīf*) di Dio in Cor. 4:125. L'epiteto è già attestato nella Bibbia, tanto nell'Antico come nel Nuovo Testamento: 2 Cron. 20:7; Is. 41:8; Giac. 2:23. Ai fogli (*ṣuḥuf*) si accenna in Cor. 3:36-37 e Cor. 8:7-19, versetti che appartengono al primo periodo meccano.

Un altro episodio citato in più d'una sura e che riprende sostanzialmente il racconto biblico è quello della visita degli angeli che annunciano ad Abramo la nascita di un figlio e la distruzione del popolo di Lot.²² Abramo, ignaro della loro natura, li invita come ospiti a mangiare alla sua tavola, ma essi rifiutano il cibo, insospettendo Abramo, e dichiarano quindi di esser fin lì giunti per annunciare loro, Abramo e Sara, la nascita di Isacco. Dopo la risata incredula di Sara, ormai in là negli anni, gli angeli aggiungono di essere sulla via per recarsi dal popolo di Lot. L'annuncio della lieta novella di un figlio, che uno solo di questi passi identifica espressamente in Isacco, ritorna, in forma anonima, come premessa alla storia del sacrificio che Dio impone ad Abramo per metterne alla prova la fede.

E gli demmo la lieta notizia di un giovane mite. E quando raggiunse l'età d'andar con suo padre al lavoro, questi gli disse: «Figliuol mio, una visione in sogno mi dice che debbo immolarti al Signore: che cosa credi tu abbia io a fare?». Rispose: «Padre mio, fa quel che t'è ordinato: tu mi troverai, a Dio piacendo, paziente». Or quando si furono rassegnati al volere di Dio e Abramo ebbe disteso il figlio con la fronte a terra, allora gli gridammo: «Abramo! Tu hai verificato il tuo sogno: così noi compensiamo i buoni!». E questa fu prova decisiva e chiara. E riscattammo suo figlio con sacrificio grande e lo benedidemmo tra i poster (Cor. 37:101-108).

In questo caso, come per gran parte delle narrazioni sui profeti, il Corano privilegia gli aspetti drammatici del dialogo tra padre e figlio, che mirano a sottolineare la virtù della sottomissione al volere di Dio, ma elude una questione che avrà larga eco nelle tradizioni suc-

22. Vedi Cor. 11:69-76; 15:51-60; 29:31-32; 51:24-32. I resoconti coranici seguono fedelmente la storia riportata in Gen. 18, ad esclusione del particolare del cibo rifiutato. L'identificazione precisa dei visitatori in angeli è espressamente menzionata dalle tradizioni ebraiche più tarde; vedi in proposito i materiali citati da Ginzberg, *Legends* I, 240-45 [tr. it. *Leggende* II, 63-68] e Speyer, *Erzählungen* 148-50.

cessive, ovvero quale fosse il figlio votato al sacrificio.²³ A parte questa storia e il ruolo di Ismaele nella costruzione della Ka'ba, le figure dei due figli di Abramo risultano assolutamente secondarie e al di là di lapidarie affermazioni che ne sottolineano ruolo e rango, il Corano non riporta nulla della loro vita, se non l'enigmatico accenno che Ismaele «fu sincero nella sua promessa» oltre che inviato, profeta e devoto.²⁴

Abramo è protagonista di altri brani coranici. Uno di questi accenna al confronto tra Abramo e il suo tempo, il quale, al richiamo a credere nel Signore che dà la vita e la morte, risponde con spocchia di essere lui stesso quel signore. In un altro versetto Abramo chiede invece a Dio di mostrargli come Egli dona vita ai morti. Dio gli ordina allora di fare a pezzi e spargere le membra di quattro uccelli, poi di chiamarli e questi, prodigiosamente, tornano interi. Un'ultima vicenda, non per questo meno significativa, che le tradizioni successive legano alla sua infanzia, è infine quella in cui il Corano afferma che Dio mostrò ad Abramo il regno dei cieli e della terra e racconta come egli, vedendo in sequenza stelle, luna e sole, li scambiò per la divinità, ma subito si ricredette, non appena essi tramontarono.²⁵

23. Nell'esegesi più antica le interpretazioni si dividono tra Isacco e Ismaele; oggi il figlio scelto per il sacrificio è solitamente considerato Ismaele. Secondo alcuni esegeti un'allusione al tentato sacrificio sarebbe anche Cor. 2:124: «E quando il Signore provò Abramo con certe ingiunzioni ed egli le obbedì».

24. Cor. 19:54-55. I versetti più interessanti che menzionano Isacco e Ismaele sono: Cor. 11:71; 14:39 e Cor. 37:112-113 su Isacco. Isacco e Ismaele sono citati insieme anche in Cor. 2:133, 140; 3:84; 4:163.

25. Questi episodi sono riportati, rispettivamente, in Cor. 2:260; 2:258; 6:75-78. Il primo episodio richiama, ma con sostanziose divergenze, la storia riportata in Gen. 15,9. Cor. 2:258 invece è senza alcun dubbio un riferimento a Nimrod, come sottolinea e dimostra H. Schützinger, *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende*, Bonn 1961, 18, anche se tale identificazione è un anacronismo, dato che Nimrod in Gen. 10,8 è figlio di Cus. Tutta la storia del confronto tra Abramo e Nimrod,

In conclusione, il Corano riporta della vita di Abramo solo alcuni episodi che vengono ripetuti in sure diverse, senza tuttavia darne un ritratto organico e completo. Più che per i particolari narrativi, la figura di Abramo è di grande rilievo perché il messaggio coranico ne fa l'ideale precursore di Muhammad. L'affermazione acquista un preciso significato polemico laddove si stabilisce che egli non fu né ebreo né cristiano e che, di conseguenza, Muhammad fu il suo legittimo erede.

4. Lot

Il Corano fa di Lot un personaggio decisamente più importante rispetto alla tradizione biblica, tanto per la frequenza con cui è menzionato quanto per il ruolo tutto positivo di profeta e inviato. Le vicende sue e quelle del suo popolo, in particolare la visita degli angeli che fu preludio alla distruzione, sono ricordate e ripetute in numerose sure insieme ad altre storie di punizione.²⁶

Lot, in questi brani, crede nella predicazione di Abramo e insieme a lui parte in direzione della terra benedetta. Il suo popolo è tuttavia di una profonda malvagità. Dopo aver smentito altri inviati, essi continuano a commettere atti indecenti e per questa ragione

quale ripresa dalle più tarde tradizioni islamiche, è comunque già ampiamente attestata nella letteratura ebraica; vedi in proposito Ginzberg, *Legends* 1,186 ss. [tr. it. *Leggende* II, 15 ss.]. Per quanto riguarda infine l'ultimo episodio, Speyer, *Erzählungen* 125-128, segnala paralleli da apocrifi ebraici e cristiani, ma la sintesi coranica pare sostanzialmente originale.

26. *Cor.* 7:80-84; 11:70,77-83; 15:59-74; 21:71; 26:160-175; 27:54-58; 29:26, 28-35; 37:133-138; 54:33-40. La figura tutta in positivo di Lot deriverebbe, secondo D. Künstlinger, *Christliche Herkunft der kurānischen Lot-Legende: Rocznik Orientalistyczny* 7 (1929-30) 281-295, da fonti cristiane, visto che l'aggada ne dà un ritratto diverso. La figura di Lot nel Corano, va sottolineato, è comunque consona all'immagine che il testo sacro dà di tutti gli inviati nelle storie di punizione.

Dio invia degli angeli per porre fine ai loro giorni. Gli angeli, dopo aver sostato presso Abramo e avergli portato annuncio della nascita di un figlio, raggiungono Lot, presso cui subiscono l'insidia della gente che li reclama per soddisfare i propri piaceri. Il profeta cerca di frenarli e offre in cambio le sue figlie. Solo allora gli angeli gli annunciano la punizione, che li coglie di mattino e distrugge tutta la città con una pioggia di struttice e un vento violento. La storia segue da vicino il racconto biblico, con il consueto disinteresse per nomi e particolari: a parte quello di Lot non compaiono né i nomi della moglie né quello delle figlie, degli angeli o delle città di Sodoma e Gomorra, che vengono semplicemente evocate in quei passi in cui si accenna a generiche «città sovvertite». Il nome della moglie non è riportato neppure in quel versetto in cui viene menzionata insieme a quella di Noè come esempio di miscredenza.²⁷

Il tema dell'inutile predicazione di Lot, confortato solo dagli angeli, è svolto anche in questo caso con una costruzione drammatica che mette in risalto il confronto tra i protagonisti. La versione coranica, così, pur riprendendo in sostanza la storia già riportata dalla Bib-

27. Il termine coranico che indica Sodoma e Gomorra come «città sovvertite» è *al-miṣṣafikāt* in *Cor.* 9:70; 69:9 e al singolare *al-miṣṣafika* in *Cor.* 53:53. Vi è sostanziale accordo sul fatto che derivi da un analogo termine ebraico: H. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Korāns*, Leipzig 1886, 37; Horowitz, *Untersuchungen* 13-14. Il versetto sulla malvagità della moglie è *Cor.* 66:10. I particolari della storia coranica di Lot seguono grosso modo il racconto di *Gen.* 19, anche se il Corano non chiarisce i motivi per cui la moglie fu punita e indica, diversamente dalla Bibbia che parla di zolfo e fuoco (*Gen.* 19:24), che Dio li distrusse con una pioggia di pietre di *siġġil* (*Cor.* 11:82; 15:74; e cf. il termine in *Cor.* 105:4), che probabilmente significa «argilla». Per i lessicografi arabi *siġġil* è parola di origine persiana; vedi in proposito Jeffery, *Vocabulary* 164-165. Per quanto riguarda le rivelazioni, sostiene che il riferimento alla moglie uccisa compare solo nelle ultime rivelazioni, mentre nelle prime non se ne fa cenno oppure si parla di una generica «vecchia».

bia, diviene una delle tipiche storie di punizione in cui vengono privilegiati gli elementi che direttamente richiamano alla missione di Muhammad, e che mirano a spronarlo tra le difficoltà.

5. Giuseppe

Alla storia di Giuseppe il Corano dedica un'intera su-
ra di oltre cento versetti. Si tratta quindi della narra-
zione più lunga e articolata visto che abbraccia in un uni-
co lungo brano, senza alcuna interruzione, i fatti più
significativi della vita di Giuseppe. Questo privilegio è
ancor più sottolineato dalla definizione di «più bella
delle storie» che la introduce e che, quindi, le ricono-
sce un valore estetico, oltre a quello edificante, tutto
particolare tra le storie dei profeti raccontate nel Co-
rano.²⁸

Le vicende della vita di Giuseppe prendono il via con
la menzione di un unico sogno, quello delle stelle, so-
le e luna che si prostrano davanti al profeta. Giuseppe
si confida con il padre che lo mette in guardia dal rive-
lare il sogno ai fratelli i quali, da parte loro, sono in-
vidiosi del favore di Giacobbe nei suoi confronti, con-
siderandolo una inclinazione riprovevole. La storia è
rievocata privilegiando, come di consueto, la forma dia-
logata e le parole pronunciate dai protagonisti. I pro-
positi omicidi dei fratelli sono seguiti dal consiglio di
uno di loro che propone invece di gettarlo nel pozzo e
dalle parole che essi rivolgono al padre perché Giu-
seppe sia affidato loro. Giacobbe ribatte di temere per

28. Tutte le vicende che descriveremo qui di seguito sono tratte da Cor.
12:3-101. A parte questo brano, Giuseppe è menzionato in due soli altri
versetti: Cor. 40:34 e 6:84. Per quanto riguarda invece Giacobbe, oltre che
nella storia di Giuseppe, egli è menzionato in numerosi passi, ma tra que-
sti il Corano non accenna brevemente che a un solo episodio della sua vi-
ta, ovvero alla raccomandazione da lui fatta in punto di morte ai figli di per-
severare nella giusta fede: Cor. 2:132-133.

la vita del figlio prediletto, ma alla fine lo lascia anda-
re. I fratelli lo gettano nel pozzo e poi tornano dal pa-
dre accusando il lupo di averlo mangiato. Fin dalle bat-
tute iniziali il testo coranico accompagna dialoghi e
narrazione con la considerazione che Dio è sempre pre-
sente e accompagna il corso degli eventi:

E quando l'ebbero portato con sé ed ebbero deciso di lasciarlo nel
fondo del pozzo, Noi rivelammo a lui: «Verrà un giorno in cui
tu rinarrerai questa loro azione a costoro, di te ignari». (...) E gli
mostrarono la sua tunica intinta di sangue mentito, ma disse
Giacobbe: «No, a qualche cattiva azione v'ha spinto l'animo vo-
stro. Ma dolce pazienza mi resta, e l'aiuto chiedere a Dio, con-
tro i vostri falsi racconti» (Cor. 12:15,18).²⁹

Intanto Giuseppe è stato tratto dal pozzo da alcuni
viaggiatori che lo comprano dai fratelli per pochi soldi
e lo rivendono a un egiziano, che il Corano non no-
mina ma che la tradizione biblica e anche quella ese-
getica coranica chiamano Potifarre. Un giorno, ormai
giunto all'età matura, Giuseppe è preda delle brame
della moglie dell'egiziano, ma egli, grazie anche all'in-
tervento di una indefinita «prova del Signore», riesce
a vincere un primo moto di cedimento, a resistere e a
darsi alla fuga, nonostante l'estremo tentativo della
donna che gli strappa la tunica. Nel resoconto corani-
co la menzogna della donna che incolpa Giuseppe è
subito scoperta da un testimone che riesce a stabilire
la sua innocenza. Tuttavia la donna non smette di in-
sidiarlo, riunisce le donne che deridono il suo innamo-
ramento per uno schiavo e fa preparare un banchetto,

29. Anche nella *Genesi* Giuseppe, scusando i fratelli per il loro comporta-
mento, afferma che è il volere di Dio a determinare gli avvenimenti, ma per
uno scopo ben preciso, ovvero conservare in vita la famiglia di Giacobbe e
il suo popolo (Gen. 45:7-8 e 50,20). M. Mir, *The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters*; The Muslim World 76 (1986) 5-9, sottolinea a ragione che l'immagine di Dio dominante su tutti gli eventi e l'agire
del profeta in sua conformità devono essere considerati i temi principali
della storia di Giuseppe.

invitando poi Giuseppe a mostrarsi loro. Quando le donne lo vedono, distratte da tanta bellezza, si tagliano le mani e proclamano il loro stupore:

Quando quelle lo videro, grandemente lo ammirarono, e si tagliavano le mani, e dicevano: «Dio ce ne guardi! Costui non è un uomo, costui è un angelo sublime del cielo!». E la donna disse loro: «Ecco, questo è colui per il quale mi biasimavate; sì, io bramato ch'egli si desse a me, ma costui ha rifiutato» (Cor. 12:31-32).

Giuseppe resiste una volta ancora alle insidie della donna e chiede egli stesso di essere gettato in prigione piuttosto di cadere in tentazione.³⁰ In prigione incontra due uomini che gli raccontano di un loro sogno. In un confronto drammatico Giuseppe si offre di interpretarli, poi loda Dio davanti ai prigionieri e infine decreta quel che accadrà loro in base ai sogni. Con un brusco cambio di scena, la parola passa quindi al re, ovvero il Faraone, che racconta del sogno delle vacche e

30. Alcuni particolari della storia di Giuseppe e la donna di Potifarre, così come sono riportati nel Corano, non sono attestati nella Bibbia, bensì nella letteratura rabbinica. È questo il caso dell'accenno al fatto che anche Giuseppe desiderò la donna, ma fu trattenuto da un evento soprannaturale, come lascia solo intuire l'espressione «prova del Signore». Una storia simile è testimoniata sia nel midrash *Rabbah* sia in altre fonti: Geiger, *Judaism* 111. 113; Speyer, *Erzählungen* 200-203. Alcune tradizioni di questo tipo, in cui Giuseppe fu fermato dall'apparizione della madre o del padre, sono date da Ginzberg, *Legends* 11, 53-54; questi stessi motivi furono poi ripresi dalla letteratura esegetica islamica. Un raffronto tra Bibbia, midrash, Corano e tradizioni islamiche su questo argomento è stato fatto da S. Goldman in *The Wiles of Women / The Wiles of Men*, Albany 1995, 31-54. Anche la vicenda delle donne che deridono la moglie di Potifarre è citata in un testo rabbinico, il *Sefer ha-Yāšār*, come già segnalavano Geiger, *Judaism* 112 e I. Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Leipzig 1907, 44; e già anche nel midrash *Tanhūmā*, come segnalano A.-L. de Premare, *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence 1989, 65-66 e Sidersky, *Origines* 62-63. Leggere una dipendenza diretta del Corano da queste fonti è comunque, oltre che per ragioni di metodo, azzardato per i problemi di datazione. Come scrive S.D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York 1954, 194-195, questa letteratura ebraica sulla storia delle donne sarebbe stata influenzata dal Corano, ma il motivo, a sua volta, sarebbe di origine persiana.

delle spighe ai suoi consiglieri senza che essi sappiano darne una spiegazione. Il giovane prigioniero scampato si ricorda quindi di Giuseppe e lo raggiunge in prigione: Giuseppe spiega a lui, e non come nella Bibbia direttamente al Faraone, il significato del sogno del sovrano. Il Faraone, implicitamente messo al corrente dell'interpretazione, dà ordine che gli sia condotto Giuseppe, il quale, una volta stabilita con cura la sua innocenza nella storia con la donna, entra al suo servizio. E così, commenta il Corano, Dio diede autorità a Giuseppe e lo colmò con la sua misericordia.³¹

Spinti dalla carestia, i fratelli riparano in Egitto in cerca di cibo senza riconoscere però il fratello che dà loro provvigione di cibo, ma con la disposizione, se ne vogliono ancora, di ritornare con il fratello più piccolo (Beniamino). Giuseppe fa inoltre nascondere i loro soldi nei sacchi. Raggiunto il padre Giacobbe, i fratelli chiedono di portar con loro Beniamino e una volta ritrovato il denaro decidono di ripartire, nonostante i timori di Giacobbe. Giunti in Egitto, Giuseppe rivela subito al fratello più giovane la sua identità e lo rassicura sul suo operato, prima di nascondere nel suo sacco la coppa del re.³² Quando così i fratelli vengono perquisiti è Giuseppe in persona a frugare nei sacchi, a trovare la coppa in quello di Beniamino e a decidere di trattenerlo nonostante le proteste dei fratelli

31. L'espressione con cui il prigioniero superstite si rivolge a Giuseppe chiamandolo *al-šiddiq* (veritiero, giusto) in Cor. 12:46 («O Giuseppe, o veritiero, spiegaci delle sette vacche...») è identica all'epiteto di Giuseppe nella letteratura agadica, nella liturgia ebraica e presso i samaritani: *ha-šiddiq*.

32. Il Corano riporta qui due particolari diversi dalla Bibbia: l'ordine di Giacobbe di entrare in Egitto per porte diverse e l'identità svelata a Beniamino, di cui mai il Corano riporta il nome, prima di tutti gli altri fratelli. L'ordine, come spiegano i commentatori coranici, sarebbe stato dato per evitare il malocchio; paralleli dalla letteratura ebraica sono segnalati da Schapiro, *Elemente* 55 e Geiger, *Judaism* 115, che accenna al midrash *Rabbah*. Sempre Geiger, *Judaism* 116, segnala che Giuseppe svelò prima a Beniamino la sua identità anche secondo il *Sefer ha-Yāšār*.

che si offrono al suo posto per tenere fede al patto con il padre. Giacobbe, informato dell'accaduto e accecato per l'afflizione, si lascia andare allo sconforto:

«No, a qualche cattiva azione v'ha spinto l'animo vostro. Ma dolce pazienza mi resta: può darsi che Dio mi ridoni i figli miei tutti, Egli, ch'è il saggio sapiente!». Poi andato in disparte da loro diceva: «Ahi triste sventura! Ahi dolor di Giuseppe!». E gli occhi gli si fecero bianchi, per la tristezza, mentre egli cominciava il suo dolore (Cor. 12:83-84).

Ai fratelli che tornano in Egitto per la terza volta Giuseppe svela infine la sua identità e dichiara il proprio perdono. Dà quindi loro ordine di portare al padre una sua tunica e di gettargliela sugli occhi cosicché – sono le parole di Giuseppe – egli possa riacquistare la vista. La famiglia si ricompone infine alla corte del Faraone e, afferma il Corano, i genitori si prostrano davanti a Giuseppe, portando così a compimento il sogno. La vicenda si chiude con Giuseppe che innalza la sua lode a Dio che l'ha guidato sulla retta via tra traversie e rovesci.³³

La storia di Giuseppe nel Corano, diversamente dal testo biblico, si interrompe a questo punto. La traccia seguita è quella della *Genesis*, riprodotta in forma più breve e con alcuni particolari diversi attestati nella letteratura rabbinica. Non per questo, comunque, il resoconto coranico è scevro di elementi di originalità collegati al suo tipico stile fatto di scene che si susseguono.

33. Il particolare della cecità del padre deriverebbe, secondo Walker, *Bible Characters* 74, da una confusione che il testo coranico fa con Isacco. Degna di nota è l'incongruenza del Corano a proposito dei due genitori che si prostrano al cospetto di Giuseppe, alla luce della tradizione biblica secondo la quale la madre era già morta da tempo. Gli esegeti musulmani, ben consci di tale incongruenza, danno diverse interpretazioni di questa vicenda. Già la letteratura rabbinica e anche quella cristiana, tuttavia, mostrano consapevolezza del fatto che il compimento del sogno, con la morte della madre, doveva a rigor di logica risultare assai problematico; in proposito rimandiamo alle discussioni di Geiger, *Judaism* 117-118; Schapiro, *Elemente* 16-18 e Sidersky, *Origines* 55-56.

no con brusche interruzioni e senza alcun quadro narrativo. I continui accenni all'onnipotenza di Dio e la natura stessa della figura di Giuseppe quale emerge dal racconto rientrano poi pienamente nel quadro del messaggio coranico. La storia mira a sottolineare la natura della missione di Giuseppe, che fu profeta, e la sua vittoria finale sulle insidie dei fratelli e il suo potere sugli egiziani. Per queste caratteristiche egli è da considerarsi figura simile a Muhammad che pure fu costretto a scappare a Medina, ma alla fine della sua vita conobbe il trionfo e, come Giuseppe, fu generoso con i suoi fratelli, i meccani, che l'avevano respinto e insidiato.³⁴

6. Mosè

Mosè è il profeta biblico più spesso menzionato nel Corano. Numerose vicende della sua vita sono descritte con dovizia di particolari e, in taluni casi, ripetute in più d'una sura. Tra tutte quante, particolare rilevante ha la storia del confronto tra Mosè e il Faraone, per corsa in almeno una decina di passi e a cui si allude in un numero ancor più consistente di versetti con la semplice menzione del malvagio Faraone. Altri episodi della vita di Mosè, seppure citati con frequenza minore, sono non meno importanti per una definizione completa della sua missione profetica.

La vita di Mosè è ripercorsa dall'infanzia. La madre, per metterlo in salvo, lo affida alle acque del Nilo ed egli viene raccolto dalla famiglia del Faraone. È però

34. Su tali questioni vedi H. Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, Darmstadt 1988, 94-96 e A.H. Johns, *Joseph in the Qur'an: Dramatic Dialogue, Human Emotion and Prophetic Wisdom*: Islamochristiana 7 (1981) 43-45. Una rilettura della sura di Giuseppe in parallelo con le vicende di Muhammad è data da M.S. Stern, *Muhammad and Joseph: a Study of Koranic Narrative*: Journal of Near Eastern Studies 44 (1985) 202-204, secondo cui Giuseppe ne divenne una sorta di modello.

la moglie del sovrano d'Egitto, e non la figlia come nella Bibbia, a metterlo in salvo e poi a cercare una balia in grado di accudirlo e che, per destino voluto da Dio, sarà proprio la madre naturale. Il primo atto della maturità di Mosè è la malagurata uccisione di un egiziano, sorpreso a litigare con un ebreo, che lo costringe a fuggire a Madyan. Giunto colà, nei pressi di un pozzo, Mosè aiuta due donne, le figlie di un vecchio a cui il Corano non dà nome ma che è evidentemente lo Ietro della tradizione biblica, ad abbeverare il gregge e poi accetta di sposare una delle donne col patto di fermarsi presso il vecchio per otto o dieci anni.³⁵ Allo scadere del termine Mosè si mette in marcia verso l'Egitto ed è allora che il prodigio del rovelto ardente dà inizio alla sua missione profetica. Mosè vede un fuoco sul monte e quando si avvicina un grido gli dà disposizione di gettare il bastone e di portare la mano al seno. Prodigiamente il bastone si trasforma in un serpente

35. Cor. 28:7-28 e cf. Cor. 20:39-40; 26:14, 18-20. Le tradizioni extra-canoniche chiamano il vecchio Shu 'ayb, lo stesso nome dato dal Corano a un profeta, in una storia di punizione, mandato a una popolazione di nome Madyan o «alla gente di al-Aykas»: Cor. 7:85-93; 26:176-191; 29:36-37. Per quanto riguarda l'infanzia di Mosè, anche il Corano, come la Bibbia, menziona una sorella che segue dalla riva Mosè abbandonato alle acque. Su questa sorella di nome Maria, nome che il Corano tuttavia non menziona, vedi in particolare le considerazioni di Speyer, *Erzählungen* 241-244, che accenna a una sovrapposizione e confusione con Maria, la madre di Gesù. Sulla vicenda dell'uomo ucciso da Mosè, va sottolineato che per il Corano anche il secondo avversario incontrato dall'ebreo soccorso da Mosè era persona di partito avversario, e quindi un egiziano, mentre per l'Esodo era un ebreo. Altri particolari coranici originali rispetto alla Bibbia sono: l'immediato riconoscimento da parte di Mosè che l'uccisione è una colpa di cui si è macchiato, su cui vedi M.O. Opeyoye, *Confluence and Conflict in the Qur'anic and Biblical Accounts of the Life of Prophet Mūsā: Islamic-Christianity* 16 (1990) 29-30; e il fatto che sia la moglie del Faraone a trovare la cassa con Mosè neonato e non la figlia. Secondo D. Künstlinger, *Die 'Frau Pharaos' im Koran*: Rocznik Orientalistyczny 9 (1933) 132-135, la versione coranica non rifletterebbe che un errore di persona visto che la moglie del Faraone ha nel Corano e nelle tradizioni islamiche le stesse caratteristiche della figlia secondo la tradizione biblica. Aggiungiamo che Cor. 66:11 menziona la moglie del Faraone come esempio di bontà.

e la mano diviene bianca. Dio tranquillizza il suo profeta e incarica lui ed Aronne di richiamare alla fede il Faraone:

«Andate da Faraone, ch'egli è ribelle e tenetegli un linguaggio dolce, che s'abbia a edificare ed abbia a temerMi». Risposero: «Signore! Temiamo che ci usi violenza o ancor più ribelle diventenga!». Disse Dio: «Non temete! Io sono con voi, ed ascolto e vedo! Andate dunque da lui e ditegli: 'Noi siamo gli inviati del tuo Signore, fa partire con noi i figli di Israele e più non tormentarli'» (Cor. 20:43-47).³⁶

Mosè affronta il Faraone con gli argomenti ispirati da Dio, ma il Faraone lo sfida a provare quel ch'egli dice e davanti ai prodigi del bastone e della mano convoca i maghi per tenergli testa. Mosè tuttavia prevale e i maghi, sconfitti, proclamano, secondo l'originale versione coranica, la loro fede in Dio attirandosi l'ira del Faraone:

E i maghi si gettarono a terra prostrati e dissero: «Crediamo nel Signor del creato, il Signore di Mosè e Aronne!». E disse Faraone: «Avete voi creduto in Lui prima che io ve ne dessi il permesso? Questa è certo una macchinazione che avete macchinato nella città per espellerne gli abitanti, e ben presto lo saprete! Vi farò tagliare a ciascuno alterni una mano ed un piede e poi vi farò crocifiggere tutti» (Cor. 7:120-124).

Giunge così il momento della fuga dall'Egitto. Dopo le piaghe e tra qualche resistenza, Mosè guida gli israeliti tra le acque del mare che si richiudono sul Faraone e gli egiziani lanciati sulle loro tracce. La storia ricalca indubbiamente per grandi linee il racconto biblico. La forma dialogata prevale come sempre sulla descrittiva

36. Su tutta la storia, dal rovelto ardente al dialogo con Dio, vedi Cor. 20:9-48; 27:7-14; 28:29-35; 79:15-19. Il Corano menziona Aronne come ministro (*wasir*) di Mosè, mentre nella Bibbia è citato come profeta di Mosè (*Es. 7:1*: «tuo profeta», dove «tuo» si riferisce a Mosè). Sia la Bibbia che il Corano accennano a un difetto nella capacità di parlare di Mosè e quindi del suo bisogno dell'aiuto di Aronne: *Es. 4:10*; Cor. 20:27; 26:13. Il ruolo di Aronne nel Corano è comunque secondario.

ne degli avvenimenti. Alle piaghe, ad esempio, si accenna senza riportare alcun particolare, mentre al serrato confronto tra un egiziano che credette in Mosè e il Faraone, che ripropone tutti i motivi della fede in Dio, è dato rilievo ben maggiore.³⁷

Il Corano ricorda poi i momenti più significativi delle vicende degli israeliti nel deserto prima dell'ingresso in Terra Santa. Troviamo perciò menzione dell'acqua scaturita in dodici fonti dalla roccia battuta da Mosè, della prodigiosa manna e delle quaglie discese dal cielo grazie all'invocazione di Mosè che così risponde alle spazientite rimostranze degli israeliti, ed anche della storia di quei settanta che insieme al profeta si recarono all'appuntamento per vedere Dio e che furono risuscitati dopo aver perso la vita.³⁸ Un solo passo dà una descrizione accurata dell'incontro di Dio con Mo-

37. Il confronto tra Mosè e il Faraone è descritto o accennato in Cor. 2:49-50; 7:103-138; 10:75-92; 11:96-99; 14:5-6; 17:101-104; 20:46-79; 23:45-49; 25:35-36; 26:10-68; 28:3-63; 42:43-46-47; 43:46-56; 44:17-33; 51:3-40; 54:41-42; 73:15-16; 79:20-26; e cf. 21:48: «E Noi demmo a Mosè ed Aronne la salvezza». L'argomento è ampiamente trattato anche nella letteratura agadica che aggiunge particolari al resoconto biblico, in certi casi non si riporta il nome, ma semplicemente che era un uomo della famiglia del Faraone, è riportata in Cor. 40:28-45 e non ha paralleli nella letteratura ebraica. Il Corano in questi brani accenna anche che solo una tribù credette in Mosè, affermazione in cui taluni ravvisano un'eco di Es. 32,26: vedi Speyer, *Erzählungen* 274. Di tutti questi passi, particolarmente interessanti è quello in cui si afferma che il Faraone proclamò di credere nel Dio di Mosè solo sul punto di essere inghiottito dalle acque (Cor. 10:90-92). Numerose tradizioni più tarde descrivono con ogni particolare questa dichiarazione di fede in *extremis*; sull'argomento vedi R. Tottoli, *Il Faraone nelle tradizioni islamiche: Alcune note in margine alla questione della sua conversione*: Quaderni di Studi Arabi 14 (1996) 19-30. Per quanto riguarda le piaghe, il Corano accenna a nove segni (Cor. 27:12), ma poi ne elenca un numero diverso; queste discrepanze sono attestate anche nella letteratura apocrifia ebraica e cristiana: Speyer, *Erzählungen* 279-280. Secondo Horowitz, *Untersuchungen* 20 n.1, invece, il numero di piaghe è dettato dalla smaccata preferenza coranica per il numero nove.

38. Vedi in particolare Cor. 2:55-61; sulla richiesta degli israeliti di vedere Dio: Cor. 4:153; 7:155; sulla manna e le quaglie: Cor. 7:160; 20:80-81.

sè che affida, a tal scopo, il popolo alle cure di Aronne e si assenta per quaranta giorni. È espresso desiderio di Mosè poter vedere Dio, nonostante sia avvertito del rischio e dell'impossibilità umana a sopportare tale visione. Mosè infatti cade fulminato e Dio lo rianima e gli dà disposizione di prendere le Tavole scritte per lui.³⁹ Da questi e altri passi coranici gli israeliti emergono come irriconoscenti se non apertamente ostili al volere del loro profeta e salvatore e, quindi, all'ordine di Dio. Essi così si rifiutano di metter piede in Terra Santa per la paura dei giganti, non solo, ma arrivano al punto di diffondere maldicenze sul suo conto e persino a tormentarlo.⁴⁰

Nelle vicende e nell'atteggiamento degli israeliti nel deserto, come nella storia del confronto con il Faraone, più di un elemento richiama il consueto motivo della contrapposizione tra il profeta e il suo popolo. Un episodio, fra tutti, della vita di Mosè si adatta in particolar modo a questo motivo ed è, non a caso, ripetuto in più passi coranici. Ci riferiamo alla storia del vitello d'oro che gli israeliti costruirono durante l'assenza di Mosè e che colpevolmente adorarono. La responsabilità di questo atto è attribuita nel Corano non direttamente ad Aronne come nella Bibbia, ma a un personaggio menzionato come *al-Sāmiri*, un termine che gli esegeti coranici intendono quasi sempre come «il Samaritano».

39. Cor. 7:142-147; cf. 19:52; 20:83-84. Nel Corano il decalogo è assente, ma alcune delle prescrizioni sono chiaramente elencate in alcuni passi coranici e presentate come precetti stabiliti per gli israeliti, vedi ad es. Cor. 2:83-85; 6:151-152, oppure in Cor. 17:22-35.

40. Cor. 5:20-26: solo due uomini ubbidirono all'ordine di entrare nella Terra Promessa, gli altri rifiutarono sostenendo che fosse abitata da giganti e per questo rifiuto fu loro interdetto l'ingresso per quarant'anni. Il verso che accenna alle maldicenze contro Mosè (Cor. 33:69) non è per nulla chiaro. L'invocazione di Mosè contro il suo popolo che lo tormenta è in Cor. 61:5. Si veda inoltre Cor. 14:5-8: Mosè richiama il suo popolo; Cor. 37:114-122: Mosè ed Aronne furono salvati ed anche il loro popolo.

«Non mancammo noi di nostro proposito» dissero gli israeliti, «alla promessa che già ti facemmo, ma ci fecero portare pesanti monili del popolo che poi gettammo nel fuoco, e vi gettò anche *al-Sāmīrī* qualcosa». Ed egli ne fece per loro un vitello, un corpo che muggiva, e dissero al popolo: «Questo è il vostro dio, e il dio di Mosè, che egli però ha dimenticato!» (Cor. 20:87 s.).

Mosè, tornato dal monte dopo quaranta giorni di assenza, non appena si rende conto di quel che accade, getta le Tavole e si infuria con Aronne, prima di maledire il Samaritano. La decretata punizione ispirata da Dio stabilisce che i colpevoli siano tutti uccisi e l'idolo sia fatto a pezzi e sparso in mare.⁴¹

Di altri episodi della vita di Mosè, benché non sia il caso di darne una descrizione completa, il Corano conserva testimonianza più o meno accurata. Significativa, per dimensioni del brano e per i contenuti, è la storia dell'incontro di Mosè con un misterioso servo di Dio a cui, così è detto, Dio diede misericordia e insegnò parte della sua scienza segreta. Il misterioso personaggio, chiamato al-Khidr o al-Khadir nella tradizione ebraica, guida Mosè tra vicende che gli riescono incomprensibili, invitandolo a pazientare. Il Corano con-

41. Cor. 7:148-154; 20:85-98; e gli accenni in Cor. 2:51-54; 4:153; 29:2-93 (dove è pure menzionato l'episodio della montagna sollevata sugli israeliti, già attestato nel Talmud; cf. anche Cor. 4:154). Il significato di *al-Sāmīrī* è stato oggetto di varie interpretazioni: per Geiger, *Judaism* 131, il termine deriverebbe da Samael, ipotesi alquanto improbabile e già seccamente smentita da Speyer, *Erzählungen* 329-332. A quelle di Speyer si aggiungono anche le considerazioni di Horowitz, *Untersuchungen* 114-115, che, con la dovuta prudenza, intende il termine come un riferimento ai samaritani. Di questo episodio il particolare più interessante è quello in cui *al-Sāmīrī* dice di aver preso una manciata di terra o fango dall'orma del messaggero (Gabriele) e averla gettata nel vitello che poi prese vita. La vicenda è discussa, con un'analisi della bibliografia sull'argomento, da A.S. Yahuda, *A Contribution to Qur'ān and Hadith Interpretation*, in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, a cura di S. Löwinger e J. Somogyi, I, Budapest 1948, 286-289. Di qualche interesse sono anche le ipotesi di Opeloye, *Confluence* 36-7, e soprattutto di Busse, *Beziehungen* 104, secondo il quale la storia non avrebbe paralleli nella letteratura cristiana ma solo in quella ebraica, visto il tono ostile verso i samaritani.

tiene anche un accenno alla storia di Core, descritto come un tiranno inorgolito dalle sue ricchezze al punto da attribuirsi il merito e che viene sprofondato sottoterra per punizione divina. In altri passi Core, insieme al fido Hāmān a cui Faraone in altre occasioni chiede di costruire una torre per salire in cielo, viene indicato come appartenente al consesso del Faraone e, quindi, come una delle figure malvagie per eccellenza. Un altro passo coranico descrive invece una vacca che Mosè, su ispirazione di Dio, ordinò agli israeliti di sacrificare per potere accertare l'autore di un omicidio; l'assassino viene scoperto colpendo la vittima con una parte della vacca sacrificata.⁴²

Il nome di Mosè ritorna infine in alcuni versetti che ne definiscono ulteriormente ruolo e prerogative e sottolineano la sua stretta relazione con la missione di Mu-

42. La storia di al-Khidr, alquanto misteriosa, è in Cor. 18:60-82. Interessante e ancora fondata è l'ipotesi di I. Friedlaender, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin 1913, per cui la storia sarebbe di origine greca e da qui sarebbe passata, attraverso il siriano e il contatto con il cristianesimo, nella penisola araba prima dell'età islamica. Di diverso parere sono Sidersky, *Origines* 90-95 e M. de Hond, *Beiträge zur Erklärung der eljhidr-legende und von Korān, Sure 18:39 ff.* (Leiden 1914), per cui la storia è genericamente di origine ebraica. Ad una composita origine, con ricchi paralleli ebraici, cristiani e da altre tradizioni, punta H. Schwarzbach in *Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends: Fabula 3* (1959) 119-169. La storia di Core è in Cor. 28:76-81. Core è menzionato insieme a Hāmān e al Faraone in Cor. 29:39 e 40:24. Della torre che il Faraone chiese di costruire a Hāmān parlano Cor. 28:38 e 40:36. La tradizione biblica non accenna ad alcun personaggio di nome Hāmān in connessione con Mosè, ma menziona questo stesso nome nel libro di *Ester* (3: 5-7). L'ipotesi che i dati coranici siano frutto di un'impressione è decisamente rigettata da 'A. Badawi, *Le problème de Hāmān*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Roma 1984, I, 29-33, per cui il nome deve essere considerato il titolo del gran sacerdote d'Amon. Il nome di Hāmān compare comunque accanto a quello di Core già nella letteratura ebraica che li accomuna per le loro grandi ricchezze (Speyer, *Erzählungen* 284). Per quanto riguarda invece la storia della vacca (Cor. 2:67-71), vi sono evidenti paralleli biblici (*Num.* 19:2 ss., e soprattutto *Deut.* 21:1-9), anche se la versione coranica privilegia il costrutto narrativo più che quello normativo.

hammad. Dio stesso annuncia a Mosè che la sua misericordia verrà ascritta a coloro che seguiranno il profeta arabo già annunciato nella torà e nel vangelo, oppure, in un altro passo, evoca Muhammad in intima connessione con le vicende e la rivelazione di Mosè, stabilendo una precisa correlazione tra i due profeti.⁴³

In questi passi Mosè emerge come il profeta che predica Muhammad e quello che, al di là delle personali vicende che pure sono descritte con elementi in comune, guida il suo popolo allo stesso modo di Muhammad. Tra queste comuni prerogative l'elemento più volte evocato che rimanda alla missione di Muhammad è quello del libro che fu rivelato a Mosè. A Mosè in persona, afferma il Corano, Dio rivelò la torà, per guidare il suo popolo così come – è suggerito implicitamente – Muhammad ricevette il suo libro, il Corano, per guidare la sua gente alla fede in Dio.⁴⁴

7. Davide e Salomone

Le figure di Davide e Salomone ricorrono nel Corano come esempi di regnanti saggi nell'esercizio del loro potere. Sovrani e profeti, essi ebbero da Dio grandi poteri sulle forze della natura che seppero usare, pur cedendo in certi casi alle tentazioni malvagie, sulla via della fede. Sebbene li menzioni in vari passi, il Corano tuttavia riporta solo alcune vicende della loro vita, preferendo di gran lunga sottolineare la grande autorità che essi esercitarono durante il loro regno, la natura prodigiosa dei loro poteri e, nel caso di Salomone, il suo sforzo per convertire la regina di Saba.

43. Cor. 7:156-157; 28:44-46, 48.

44. Cor. 2:53, 87; 6:154; 11:110; 17:2; 23:49; 25:35; 28:43; 32:23; 37:117; 40:53; 41:45; 46:12, 30; e vedi anche quei versetti che accennano ai fogli (*suhruf*) di Mosè ed Abramo: Cor. 53:36-37; 87:19. Di altre storie coraniche, va aggiunto che il passo Cor. 7:175-176 viene considerato pressoché da tutti i commentatori un'allusione alla storia di Balaam.

Un lungo brano riportato nella sura della Vacca introduce gli avvenimenti che precedettero l'ascesa al trono di Davide e afferma che dopo la morte di Mosè gli israeliti chiesero a un profeta di suscitare un re tra loro. Il profeta, di cui il Corano non fornisce il nome, indica in Saul il futuro sovrano e nell'Arca il segno di questo regno. Con la descrizione del contenuto dell'Arca e delle truppe di Saul, che messe alla prova rifiutano di fronteggiare Golia, un ultimo versetto finalmente accenna a Davide e afferma che egli «uccise Golia e Dio gli diede il regno, la saggezza e gli insegnò quel che volle».⁴⁵ Regno e saggezza sono menzionati in altri versetti secondo i quali Dio fu presente ai giudizi di Davide e Salomone, e a tutti e due diede scienza; a Davide in particolare Dio insegnò l'arte di fare cotte di maglia e fece sì che monti e uccelli innalzassero lodi con lui. Un'ultima prerogativa di Davide è menzionata nel Corano: egli ricevette la rivelazione dei *Salmi*.⁴⁶

Il Corano conserva memoria di un solo episodio della sua vita. Dopo aver ripercorso tutti i suoi poteri già menzionati in precedenza, ovvero che Davide era forte, saggio e che monti e uccelli glorificavano Dio insieme a lui, il brano in questione racconta di due litiganti che si recarono ad argumentare da Davide. Il riferimento della vicenda narrata è evidentemente alla

45. Tutto il brano è in Cor. 2:246-251; il versetto citato è Cor. 2:251. La letteratura esegetica identifica in Samuele l'anonimo profeta menzionato in questa vicenda. Per quanto riguarda invece i contenuti del brano coranico, secondo Geiger, *Judaism* 144, esso sarebbe frutto di una confusione tra Saul e Gedeone (*Giud.* 7,4-7). La figura coranica di Saul, estremamente positiva, ha, secondo Speyer, *Erzählungen* 367, paralleli nella letteratura cristiana piuttosto che ebraica. Su questo argomento ritorna anche Busse, *Beziehungen* 110, quando aggiunge che si può ravvisare un parallelo anche tra condizione dei musulmani e storia degli israeliti con Saul.

46. Su tutti questi argomenti v. Cor. 21:78-80; 27:15; 34:10-11; sui *Salmi* vedi Cor. 4:163; 17:55. Il particolare sull'arte di costruire armature è già attestato anche nella letteratura araba preislamica, come già sottolineato e prestato in esame da Horowitz, *Untersuchungen* 109.

storia che il profeta Natan, secondo il resoconto biblico, raccontò a Davide per renderlo consapevole della sua colpa di aver procurato la morte di Uriah al fine di prenderne in sposa la moglie. La versione coranica, come di consueto, non dà una descrizione accurata, ma evoca la vicenda:

Ti giunse mai notizia dei litiganti, quando scalarono il muro della sua stanza privata, quando entrarono da Davide ed egli n'ebbe spavento e gli dissero: «Non temere! Siam due litiganti di cui l'uno fece torto all'altro; or tu giudica tra noi secondo verità: non essere ingiusto e guidaci su via piana. Or costui è mio fratello e aveva novantanove pecore e io una pecora sola e mi disse: «Affidala a me!» e mi soverchiò nella disputa». Disse Davide: «Egli ti ha fatto ingiustizia chiedendoti la tua pecora per aggiungerla alle sue, e davvero molti associati in un affare si fanno torto gli uni agli altri, eccetto coloro che credono ed operano il bene, ma quanto son pochi!». Ma s'avvide Davide che Noi l'avevamo messo alla prova e chiese perdono al suo Signore e cadde a terra prostrato, e si volse a Dio di nuovo (Cor. 38: 21-24).

Dopo il pentimento, Davide fu perdonato e Dio lo invitò a giudicare tra gli uomini secondo verità, lo spronò a non seguire la passione, e lo rese un suo Vicario sulla terra.⁴⁷ La definizione di Vicario, altrove attribuita ad Adamo (Cor. 2:30), riprende quelle prerogative che abbiamo in precedenza elencato, per cui Davide emerge come sovrano potente, guerriero, equo nell'esercitare il suo giudizio e profondamente devoto, nonostante il peccato di cui si è macchiato – tutti attributi che avranno larga eco nella letteratura esegetica e nelle tradizioni islamiche successive.

47. Tutto il brano è in Cor. 38:17-26; la storia biblica è riportata in 2 Sam. 11-12. Sulla storia con Betsabea, si veda in particolare l'analisi di A.H. Johns, *David and Bathsheba. A Case Study in the Exegesis of Qur'anic Storytelling*. Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire 19 (1989) 229-234, che prende in esame anche la letteratura esegetica sull'argomento. Speyer, *Erzählungen* 380, è stato il primo a sottolineare a ragione che il Corano insiste sul pentimento in termini che hanno paralleli nella letteratura cristiana (Speyer cita Efreim Siro).

Salomone conserva molte delle prerogative di Davide. Egli ne fu l'erede, per il suo giudizio equilibrato e perché, come il padre, gli capitò di volgersi pentito al Signore.⁴⁸ I poteri di Salomone furono tuttavia ben più grandi, tutti tesi a meglio definire i confini della sua saggezza e l'ampiezza del suo dominio su uomini e animali. Il Corano racconta che il vento era soggiogato a Salomone tanto che egli era in grado di percorrere tragitti immensi in poco tempo. La sua autorità si estendeva anche sui *ginn*, gli spiritelli della tradizione araba che possono presentarsi sotto ogni sembianza; essi lavoravano ai suoi ordini e sotto le sue direttive costruivano quel che Salomone voleva. La manovalanza alle sue dipendenze era irrobustita anche da certi demoni che svolgevano vari servizi, tra cui quello di gettarsi in mare per raccogliere perle. Di *ginn* si parla anche in un passo che accenna alla morte di Salomone: essi si accorsero che Salomone era defunto solo quando un animale della terra gli rosicchiò il bastone ed egli cadde privo d'appoggio. I suoi immensi poteri, aggiunge il testo sacro, non lo misero comunque al sicuro dalle trame dei malvagi, come lascia intuire un passo che allude alle insidie di certi demoni contro il regno di Salomone, seguito dall'affermazione che egli non fu certo un miscredente.⁴⁹

48. Cor. 21:78-79; 27:15-16; 38:34. Secondo G. Salzberger, *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur*, Berlin-Heidelberg 1907, 27, per l'islam la figura di Salomone è preminente, diversamente da quanto accade nella tradizione ebraica per cui Davide è assai più importante. Questa constatazione vale sicuramente per i dati coranici, ma non è esatta per le tradizioni musulmane posteriori in cui Davide ha un ruolo di grande rilievo.

49. Sull'ultimo particolare dell'insidia dei demoni, cf. Cor. 2:102. In cosa consista questa insidia e per quale ragione il Corano aggiunga poi che Salomone non fu miscredente mentre lo furono i demoni, non è per nulla chiaro dal contesto coranico, ma si può presumere che sia una risposta all'affermazione biblica che Salomone, anziano e succube di mogli straniere, scivolò quasi nell'idolatria (1 Re 11,4). Sui suoi poteri vedi Cor. 34:12-13; 38:36-38; sul vento assoggettato e in particolare sui demoni che si gettano

Il Corano riporta solo due brani di una qualche estensione sulla vita di Salomone. Nel primo si accenna ad alcuni episodi alquanto misteriosi, come la storia di certe cavalle che gli vennero presentate e alla sua sostituzione sul trono. Secondo il passo coranico, dunque, Salomone proclama di aver amato le cavalle più di ogni altra cosa al mondo e di aver a causa loro scordato la menzione di Dio, e quindi, pentito, dà ordine che siano loro tagliati collo e garretti. Anche il caso della sostituzione è alquanto misterioso, visto che il Corano dice solo che Dio volle mettere alla prova Salomone e mise sul suo trono un «corpo», finché Salomone chiese perdono e, insieme, di avere un regno quale mai nessuno dopo di lui avrebbe avuto.⁵⁰

Alcuni dei temi fin qui discussi, insieme a ulteriori informazioni, ritornano nel secondo brano, nella sura della Formica (n° 27). Salomone conosceva il linguaggio degli uccelli e degli animali, le sue schiere erano costituite da *ginn*, uomini e uccelli. Una volta radunato il suo esercito e dopo le parole di una formica, interse da Salomone, che invita le altre formiche a rifugiarsi nelle case per non essere calpestate, Salomone conoca l'upupa che, infine rintracciata, gli racconta di aver raggiunto il regno di Saba e di aver colà trovato ado-

per lui in mare: Cor. 21:81-82. Cor. 38:37 accenna a demoni costruttori e pescatori di perle. Sulla morte di Salomone, si veda Cor. 34:14. Della capacità di parlare agli uccelli si parla, secondo Sidersky, *Origines* 122, anche in un analogo resoconto nel midrash *Qobelelet Rabbah*, mentre i dettagli sui suoi poteri avrebbero evidenti paralleli nel *Testamento di Salomone*, un apocrifo cristiano (Sidersky, *Origines* 116); vedi anche altri paralleli dalla letteratura ebraica raccolti da Geiger, *Judaism* 146-147; Speyer, *Erzählungen* 384-385. Salomone viene anche definito dal Corano «servo di Dio», valutazione che è più simile decisamente a quanto riporta la letteratura cristiana che quella ebraica; vedi in proposito gli argomenti di Speyer, *Erzählungen* 383. Va sottolineato che il riferimento ai *ginn* che costruivano per Salomone nelle tradizioni posteriori è collegato alla costruzione del tempio di Gerusalemme, episodio che tuttavia non è mai citato nel Corano. 50. Cor. 38:31-35. Paralleli dalla letteratura ebraica sull'interruzione del regno di Salomone sono citati da Speyer, *Erzählungen* 400.

ratori del sole. Il lungo brano coranico non è che una lunga ricostruzione, ricca di particolari, sui rapporti tra Salomone e la regina di Saba, con scambi di messaggi, di doni, il trasporto del trono per opera di uno dei *ginn* e infine la visita della regina a Salomone:

Quando la regina giunse le fu detto: «È così il tuo trono?». Rispose: «Sembra che lo sia!». «Ma la vera scienza» ribatté Salomone, «è stata data a noi prima che a lei, e ci siamo dati a Dio. Mentre gli esseri che essa adora in luogo di Dio l'hanno distolta dal vero, poiché era di gente infedele!». E le fu detto ancora: «Entra nel palazzo!». E quando essa lo vide lo credette una grande distesa d'acqua, e si scoprì le gambe. Ma Salomone le disse: «È un palazzo pavimentato di cristalli!». Allora la regina esclamò: «Signore! Io ho fatto torto a me stessa, ma ora, come Salomone, mi do a Dio, il Signore del Creato!» (Cor. 27:42-44).

Il dialogo serrato allude al riconoscimento da parte della regina del proprio trono e all'artificio utilizzato da Salomone per farle scoprire le gambe. Per questo lungo brano valgono alcune delle considerazioni fatte a più riprese per le vicende dei profeti biblici menzionati nel Corano. La forma dialogata è quella privilegiata e, inoltre, il quadro narrativo di riferimento è omoesso anche se ad esso si rimanda implicitamente nella definizione della storia che attraverso le parole dei protagonisti viene semplicemente evocata. Gli evidenti paralleli con una lunga storia riportata nel *Targum Sheni* di Ester nulla tolgono alla sostanziale originalità del brano coranico che è la storia del richiamo alla fede del profeta Salomone a un popolo pagano. La vicenda con la regina di Saba è emblematica: tra prodigi descritti o solo accennati come segno del potere ricevuto da Dio e della sua saggezza, Salomone conduce la regina di Saba alla fede nell'unico Dio, così agendo da profeta e sovrano musulmano.⁵¹

51. Cor. 27:15-44. Altre vicende della gente di Saba sono menzionate in Cor. 34:15-16. La similitudine con a storia del *Targum Sheni* al libro di Ester è stata sottolineata da più parti: Geiger, *Judaism* 147-149; Grün-

Il Corano accenna con una certa frequenza ai cristiani e a Gesù in particolare. Tra gli episodi della sua vita largo spazio è dedicato soprattutto a quelli riguardanti la sua famiglia, e in specie Maria e Zaccaria. Insieme a questi, troviamo poi altri versetti che contengono esplicite considerazioni polemiche verso certe concezioni cristiane su Gesù.⁵²

Attributi e caratteristiche di Gesù vengono ripetuti con insistenza. Il Corano afferma che Dio ne fece un profeta e inviato, un suo servo, un messia, una sua parola, una grazia e un segno per gli uomini, con prove evidenti e Spirito santo, per richiamare gli uomini alla fede nel Dio unico. Un versetto (Cor. 2:253), che illustra alcune di queste prerogative, è immediatamente

baum, *Neue Beiträge* 211; Sidersky, *Origines* 124-5 e infine Speyer, *Erzählungen* 390 ss. Sulle caratteristiche originali del brano coranico si sono invece soffermati W.M. Watt, *The Queen of Sheba in Islamic Tradition*, in *Solomon & Sheba*, a cura di J.B. Pritchard, London 1974, 94-95 e Busse, *Beziehungen* 116, il quale sostiene che tutta la vicenda è un esempio tipico di lotta ai pagani che verrà poi riflesso nella stessa attività di Muhammad a Medina nei confronti dei meccani. Su tutti questi argomenti, sul confronto tra Corano e testi ebraici e per alcune ipotesi sulle caratteristiche del testo coranico, si può vedere anche il più recente J. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba*, Chicago 1993, 38-46. Per quanto riguarda in particolare la vicenda della fornica, va ricordato che in *Prov.* 6,6 ss., vi è un accenno a una fornica.

52. La bibliografia relativa a Gesù e a Maria nel Corano e nelle tradizioni islamiche è assai vasta. Per quanto riguarda Maria, ci limitiamo a menzionare il più recente: I. Zilio-Grandi, *La Vierge Marie dans le Coran*: Revue de l'Histoire des Religions 214 (1997) 57-103, in part. 59 n. 2 per altri riferimenti bibliografici. Per quanto riguarda invece Gesù nel Corano, i contributi a nostro parere più interessanti sono quelli di S.M. Zwemer, *The Moslem Christ*, Edinburgh-London 1912, 23-56; G. Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, London 1965; A. Merad, *Le Christ selon l'Islam*: Revue de l'Ocident Musulman et de la Méditerranée 5 (1968) 79-94; H. Räisänen, *Die Koranische Jesusbild*, Helsinki 1971; R. Arnaldez, *Jésus fils de Marie prophète de l'Islam*, Paris 1980 e M. Borrmans, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1996, 19-45, che presenta i passi in ordine di rivelazione e poi riassume prerogative e caratteristiche di Gesù secondo il Corano.

preceduto dall'affermazione che alcuni inviati, tra cui si intuisce ci potrebbe essere Gesù stesso, sono superiori ad altri. Nessun altro passo tuttavia conferma una tale interpretazione. Se infatti il Corano non manca di ricordare che Dio diede a Gesù saggezza e profezia e lo inviò a conferma della torà e gli insegnò il vangelo, nondimeno afferma esplicitamente che egli fu un inviato per gli israeliti in nulla diverso dagli altri inviati e profeti che lo precedettero.⁵³ Il ripetuto richiamo alle prerogative di Gesù più che un segno di una implicita superiorità ha piuttosto una chiara valenza polemica. Si afferma che Gesù era solo un messaggero per ribadire che non era figlio di Dio e che, di conseguenza, tutti i suoi poteri non potevano che provenire da Dio. Il Corano specifica ulteriormente il suo obiettivo quando riporta che Gesù non fu responsabile di quel che i cristiani credono, dato che egli stesso proclamò la fede in Dio senza mai definirsi di natura divina. Tali affermazioni perentorie sono accompagnate in certi versetti da nette prese di posizioni anti-trinitarie, dove si dà ordine di non parlar di tre, ma di una sola divinità, attribuendo tuttavia ai cristiani un tritismo costituito da Dio, Gesù e Maria.⁵⁴

53. Il fatto che Cor. 2:253 non contenga un'affermazione di superiorità di Gesù nei confronti degli altri profeti era già stato sottolineato da Torrey, *Foundation* 75. Sullo Spirito santo, che nel testo coranico è letteralmente «Spirito di santità», vedi Cor. 2:87; 5:110. Su tutti gli argomenti qui menzionati, vedi in particolare Cor. 2:253; 4:172; 43:59; 57:27; 19:30 (servo di Dio e profeta). Maria non fu che una santa, e tutti e due furono esseri umani: Cor. 5:75. Gesù e sua madre furono un segno: Cor. 23:50. Su torà e vangelo, vedi Cor. 3:48-50; 5:46, 110; 57:27; 61:6. Un passo interessante è invece quello in cui si afferma che presso Dio Gesù è come Adamo (Cor. 3:59), perché lo creò dalla terra. Aggiungiamo in proposito che il parallelo tra Adamo e Gesù è un motivo che compare già nel Nuovo Testamento: Rom. 5,12 ss. e 1 Cor. 15,45. Ulteriori fonti cristiane sono date da Speyer, *Erzählungen* 43 n. 2.

54. Cor. 2:116: contro la credenza che Dio abbia un figlio; vedi anche Cor. 5:17; 6:101; 9:30-31; 10:68; 21:26; cf. Cor. 3:61. Contro la Trinità: Cor. 4:171. Vedi anche Cor. 5:72-75; 5:116-118, inoltre Cor. 19:35; 43:57-59, 63-

Le narrazioni più sostanziose sono quelle collegate alla natività e soprattutto alla storia della famiglia della Vergine Maria. Il Corano risale fino al padre di Maria, menzionato con il nome 'Imrān, e racconta del voto della madre di Maria che decide di offrire al servizio di Dio il frutto tanto desiderato del suo ventre, per quanto ancora non sappia se sarà maschio o femmina. Alla nascita, Maria viene affidata alle cure di Zaccaria che la custodisce nel tempio. A sua volta Zaccaria, servo di Dio, invoca il Signore per avere un discendente nonostante l'età avanzata sua e di sua moglie, e ottiene la lieta novella che gli nascerà un figlio di nome Giovanni. Giovanni Battista è ricordato nel Corano per la sua saggezza e la sua purezza, visto che Dio lo rese pio, docile e dolce con i genitori. Intanto, quando Maria è cresciuta, gli angeli le annunciano che Dio l'ha prescelta:

«O Maria! Sii devota al tuo Signore, prostrati e adora con chi adori». Questa è una delle notizie del mondo invisibile che Noi ti riveliamo, perché tu non stavi con loro quando tiravano a sorte con le canne per sapere chi si sarebbe preso cura di Maria, non eri con loro quando discutevano di questo. E quando gli angeli dissero a Maria: «O Maria! Iddio t'annunzia la buona novella d'una parola che viene da Lui, il cui nome sarà il Cristo, Gesù figlio di Maria, eminente in questo mondo e nell'altro ed uno dei più vicini a Dio. Ed egli parlerà agli uomini dalla culla come un adulto, e sarà dei buoni» (Cor. 3:43-46).

Alle obiezioni di Maria, che chiede come potrà generare senza aver conosciuto uomo, gli angeli ribattono che tutto può l'onnipotenza di Dio e che le sarà dato di concepire, vergine, proprio grazie all'intervento di 65,81. Secondo Merad, *Christ 83*, Gesù è menzionato nel Corano col nome «Gesù figlio di Maria» proprio in chiave polemica contro la concezione che sia figlio di Dio. L'espressione compare anche nei vangeli dell'infanzia arabi e siriaci. Aggiungiamo che la divinizzazione di Maria è attestata anche presso le sette cristiane dei colliridiani e mariamiti: vedi già G. Gabrieli, *Gesù Cristo nel Corano*: Bessarione 9 (1900-1901) 46. Non si ha notizia di sette cristiane con il credo trinitario stabilito dal Corano.

vino. Giunta in prossimità del parto, Maria si rifugia in un luogo a oriente, protetta da un velo. Le doglie la colgono mentre si trova sotto il tronco rinsecchito di una palma presso la quale sgorga un ruscello e da cui cadono prodigiosamente frutti per dissetarla e sfamarla. Quando Maria torna dalla sua gente con il bambino, viene accusata duramente di aver agito da svergognata, ma Gesù neonato in fasce prende le sue difese proclamando quindi la propria missione profetica.⁵⁵

Della vita di Gesù il Corano racconta solo alcune vicende e in modo particolarmente elusivo. In precedenza è stato ricordato il miracolo nella culla: il passo coranico riporta le parole pronunciate da Gesù, parole che sottolineano in termini musulmani la sua missione di profeta e la sua fede in Dio, oltre che scagionare la madre Maria dalle accuse della gente. Altri miracoli sono ricordati, in armonia con episodi narrati nei vangeli e nella letteratura cristiana apocrifia; è il caso dell'uccello d'argilla trasformato in essere vivente, della guarigione del cieco nato e del lebbroso e della risurrezione dei morti, prodigi avvenuti con il permesso di Dio, ma a cui gli israeliti non credono e che, anzi, liquidano come opera di magia. L'accento agli apostoli è altrettanto sbrigativo, laddove si afferma che Gesù chie-

55. Su gran parte di questi argomenti vedi Cor. 3:35-48; inoltre, per gli altri particolari, Cor. 19:16-34. Su Zaccaria e Giovanni: Cor. 19:2-15; 21:89-90. Un accenno alle calunnie a Maria è dato in Cor. 4:156. Sulla verginità di Maria, vedi Cor. 21:91; 66:12. L'infanzia di Maria raccontata nel Corano, come è stato notato da più parti, ha paralleli nei vangeli apocriti, e in particolare nel *Proto-vangelo di Giacomo*: Gabrieli, *Gesù 49*. La storia coranica della palma rinsecchita, quando Gesù nasce, sembra invece avere come sfondo un episodio analogo riportato nel *Vangelo dello Ps.-Matteo* (tr. it. in *I vangeli apocriti*, a cura di M. Craveri, Torino 1969, 85-86). Il nome del padre di Maria 'Imrān è lo stesso nome citato per il padre di Mosè. Un'altra particolarità da sottolineare in questo resoconto è che la genealogia di Gesù menzionata nel Corano è quella della madre, mentre nel vangelo, ad esempio *Mt.* 1:1-17, è quella di Giuseppe, completamente ignorata dal Corano. La storia dell'annuncio della nascita di Giovanni a Zaccaria ripercorre quella di *Lc.* 1:5-25.

se di avere degli ausiliari nella missione profetica e gli apostoli furono coloro che risposero di credere in lui. Della passione è detto solo che alcuni insidiarono Gesù e Dio gli annunciò che lo avrebbe preso e innalzato a sé fino al giorno della risurrezione. Il Corano è tuttavia contraddittorio circa la sua morte. Ammessa implicitamente da qualche versetto, la morte di Gesù è invece smentita da un altro passo secondo il quale i cristiani, contrariamente a quanto affermano, né lo uccisero né lo crocifissero, bensì riservarono questo trattamento a un suo sosia. Gesù fu quindi innalzato presso Dio e sarà testimone contro ebrei e cristiani alla fine dei tempi.⁵⁶

Un ultimo fatto della vita di Gesù è preservato nel Corano e descritto in un brano nel consueto stile dialogato tra i protagonisti. Si tratta della storia della men-
sa discesa dal cielo su richiesta degli apostoli:

«O Gesù figlio di Maria, può il tuo Signore far discendere su di noi una mensa dal cielo?». E Gesù rispose: «Temete Dio, se siete credenti!». E dissero gli apostoli: «Noi vogliamo mangiare di quella mensa e che si rassicurino i nostri cuori e che sappiamo che tu sei stato sincero con noi e possiamo testimoniare». E disse Gesù figlio di Maria: «Dio mio! Signore nostro! Fa discendere su di noi una tavola dal cielo che sia per noi una festa,

⁵⁶ Cor. 3:48-55; contro la crocifissione di Gesù: Cor. 4:157-159. Le parole pronunciate da Gesù neonato sono in Cor. 19:30-33. Su tutti i prodigi e il richiamo agli apostoli vedi anche Cor. 5:110-111; 6:124. Per quanto riguarda paralleli nella letteratura cristiana su queste vicende, riportiamo le considerazioni di Gabrieli, *Gesù* 52: «Ma là dove più chiara ed evidente appare l'influenza dei vangeli apocriti sulla Cristologia del Corano, è nei miracoli al Cristo attribuiti». I paralleli sono evidenti. Il miracolo dell'uccello di fango è ad esempio menzionato nel *Vangelo dello Ps.-Tommaso* (tr. it. *I vangeli apocriti* 32), mentre testimonianza delle parole di Gesù nella culla è data nel *Vangelo arabo dell'infanzia* (tr. it. *I vangeli apocriti* 115). La sostituzione di Gesù in croce e la conclusione che non sia quindi morto non sono valutazioni originali del Corano, ma credenze già attestate presso alcune sette cristiane; in proposito vedi le considerazioni di Busse, *Beziehungen* 136-140. Secondo gli esegeti musulmani un accenno al ritorno sulla terra di Gesù prima della fine dei tempi sarebbe contenuto nel versetto «ed egli [Gesù] non è che un presaggio dell'Ora» (Cor. 43:61).

per il primo di noi e per l'ultimo di noi, che sia un segno che da Te ci viene, dacci della Tua provvidenza, Tu che sei dei provvidi il più buono!». E Dio disse: «Io la farò discendere su di voi, ma chi di voi, dopo questa grazia, rifiuterà fede, io lo castigherò d'un castigo tale che non infliggerò mai a nessuno di quanti sono nell'universo» (Cor. 5:112-115).

Le parole del Corano sono tutt'altro che chiare. Nel quadro della rivelazione coranica, dove è il rapporto tra Dio e il suo profeta ad essere privilegiato, la vicenda trova piena giustificazione, ma se si cerca di ricondurla a qualche episodio della vita di Gesù attestato nella tradizione cristiana, una indicazione precisa risulta problematica. Gli elementi del racconto inducono a credere che si tratti, come è spiegato dall'esegesi, di un'allusione alla moltiplicazione dei pani e dei pesci, oppure che vi sia un riferimento all'ultima cena, ma si tratta solo di ipotesi.⁵⁷

Gesù è senza dubbio profeta di grande rilievo nella rivelazione coranica. In quanto servo di Dio e propagatore della vera fede egli fu l'ideale precursore del profeta Muhammad, come esplicitamente afferma un versetto in cui Gesù proclama di essere giunto a conferma della torà e per portare annuncio dell'avvento di un inviato di nome Ahmad.⁵⁸ In questo, come in certi altri versetti a cui si è fatto cenno, la specificazione delle sue prerogative, oltre a darne una definizione precisa, ha anche la funzione di rispondere polemicamente alle credenze cristiane o alla rappresentazione che il Corano dà di esse.

⁵⁷ Un'ulteriore ipotesi, ovvero che il brano in questione alluda alla visione di Pietro secondo *Atti* 10,9-16, è stata formulata da W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922, 81. Vedi inoltre le considerazioni di Sidersky, *Origines* 149, che menziona vari passi dei vangeli; Walker, *Bible Characters* 62; Busse, *Beziehungen* 130-131. Secondo H.T. Norris, *Qışaş Elements in the Qur'an*, in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, a cura di A.F.L. Beeston et al., Cambridge 1983, 255, il brano in questione potrebbe essere un'allusione all'eucaristia. ⁵⁸ Cor. 61:6. Ahmad è altro nome per Muhammad.

Abbiamo lasciato per ultimi quei profeti che vengono menzionati brevemente, senza particolari di grande rilievo sulla loro vita, e quei profeti a cui il Corano allude solamente senza riportarne il nome. Per alcuni il testo sacro fa riferimento a un preciso e conosciuto quadro narrativo, mentre in certi casi i dati sono talmente scarni da rendere assai problematica ogni plausibile identificazione o una univoca ricostruzione esegetica.

Giobbe, il primo di questi profeti, è menzionato in due passi coranici che fanno riferimento solo indiretto ai tormenti che lo misero alla prova. Uno di questi brani parla dell'invocazione che egli rivolse a Dio e che Dio esaudì, rimuovendo tutte le sue sofferenze e restituendogli la famiglia, mentre l'altro passo fa seguire all'invocazione il decreto di Dio che lo riconduce alla condizione in cui egli si trovava prima dell'afflizione. Dio gli ordina di battere con il piede la terra e di distaccarsi dall'acqua che ne sgorga, gli ridona la sua famiglia e gli dà disposizione di passarsi il corpo con un fascio d'erbe senza imprecare. Giobbe è qui definito uno splendido servo di Dio, paziente e spesso volto pentito al suo Signore. Il suo esempio doveva essere quanto mai calzante per Muḥammad durante le vicissitudini degli inizi della predicazione alla Mecca.⁵⁹

Qualche particolare maggiore è invece riportato su Giona. Il Corano ricorda che egli se ne andò adirato nell'illusione che Dio non l'avrebbe raggiunto, ma poi invocò Dio e fu sollevato dall'afflizione. Altrove il Co-

⁵⁹ Cor. 21:83-84; 38:41-44. Un'analisi dei dati coranici su Giobbe è data da J.-F. Légrain, *Variations musulmanes sur le thème de Job*: Bulletin d'études Orientales 37-38 (1985-86) 52-55, che sottolinea come i versetti che accennano a Giobbe siano meccani e costituiscano un invito alla pazienza per Muḥammad. Un'articolata analisi della letteratura esegetica su Giobbe è data da J.-L. Déclais, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris 1996.

rano chiarisce ulteriormente la vicenda a cui si allude: Giona fu uno degli inviati, ma si diede alla fuga in una nave. Fu gettato in mare, la balena lo inghiottì, ma continuò anche da lì dentro a cantare le lodi di Dio e per questo fu gettato su una spiaggia deserta dove Dio fece crescere per lui una pianta di zucca. Tutto questo accadde prima di essere inviato a una popolazione che il Corano misura in centomila o più anime e che ne seguì la predicazione. In un ultimo passo è ulteriormente specificato che il popolo di Giona credette e riuscì a stornare il castigo. Anche in questo caso le informazioni coraniche non sono adatte a una ricostruzione completa della storia di Giona, ma semplicemente utilizzano alcuni accenni a questa stessa vicenda per affermare i consueti richiami alla fede in Dio e alla sua onnipotenza tramite la missione profetica.⁶⁰

La storia di Elia nel Corano è modellata su quella delle altre storie di punizione che abbiamo preso in esame all'inizio di questo capitolo. Elia, uno degli inviati di Dio, incita i suoi a temere Dio e a non adorare l'idolo Ba'1. Il popolo lo respinge ed è per questo destinato alla distruzione. Il brano che descrive in forma succinta queste vicende si conclude affermando che Elia ebbe lode perpetua presso i posteri.⁶¹ Il nome di Elia ritorna nel Corano in un altro versetto, ma all'in-

⁶⁰ Cor. 10:98 (questa sura porta il titolo di «sura di Giona»); 21:87-88; 37:139-148, 68:48-50. Giona è menzionato con l'epiteto «Quello della balena» (*dhū al-nān*) in Cor. 21:87 e con l'epiteto «Quello del pesce» (*ṣāhib al-ḥūt*) in Cor. 68:48. La forma araba del nome, Yūnus, è secondo Horowitz, *Untersuchungen* 155, ricalcata dall'etiopico o ripresa dalle comunità cristiane palestinesi. Per Torrey, *Foundations* 115, invece, sarebbe derivata dal greco. Anche per Speyer, *Erzählungen* 409, il Giona coranico è simile al ritratto che ne dà la letteratura cristiana.

⁶¹ Cor. 37:123-132. Anche la forma araba del nome di Elia (Ilyās) e quella coranica di Baal (Ba'1) sono, secondo Horowitz, *Untersuchungen* 81. 101, di origine cristiana. Di una profezia di Elia si parla del resto nella letteratura cristiana, ad esempio in Epifanio: vedi Speyer, *Erzählungen* 406. Tuttavia, già nella letteratura rabbinica Elia è personaggio di grande rilievo.

terno di una lista di profeti e quindi senza alcuna infrazione sulla sua vita. Lo stesso vale per Eliseo che è citato unicamente in due versetti, accanto ai nomi di Ismaele e Dhū al-Kifl in un caso, e insieme a quelli di Ismaele, Giona e Lot in un altro, senza nessuna notizia di alcun genere, se non quella che egli fu uno dei servi di Dio.⁶²

Di altri personaggi o profeti il Corano preserva invece semplici allusioni, senza riportare alcun nome. Il nome di Esdra a dire il vero è riportato in un passo polemico contro quei giudei che sostengono che Esdra è figlio di Dio e quei cristiani che affermano che Cristo è il figlio di Dio.⁶³ Esdra in questo caso non è certo citato come profeta o inviato. Secondo certi commentatori coranici potrebbe invece essere un'allusione a Esdra, oppure a Geremia, la storia riportata in un lungo versetto coranico:

O come avvenne a colui che passò presso una città distrutta dalle fondamenta e disse: «Potrebbe mai Iddio far rinascere una città così morta?». Allora Dio lo fece morire e restare così per cento anni, poi lo risuscitò e gli chiese: «Quanto tempo sei restato così?», rispose: «Ci sarò restato un giorno o parte di un giorno». E Dio gli disse: «No, che anzi ci sei restato cent'anni; guarda dunque il tuo cibo e la tua bevanda che non si sono ancora ammutolite, e guarda il tuo asino. Ma il Nostro scopo era quello di far di te un Segno per gli uomini. E guarda anche le ossa come noi le richiamiamo alla vita e le rivestiamo di carne» (Cor. 2:259).

62. Elia: Cor. 6:85; Eliseo: Cor. 6:86; 38:48. In questi due passi, come del resto già evidenziato da Geiger, *Judaism* 155, Eliseo è menzionato immediatamente dopo Ismaele.

63. Cor. 9:30. Questa credenza attribuita ai giudei è assai problematica; si veda in proposito Walker, *Bible Characters* 49-50, e soprattutto H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, in part. 51-53. Horowitz, *Untersuchungen* 127-128; e D. Künstlinger, *Uzair ist der Sohn Allahs: Orientalistische Literaturzeitung* 1932, 381-383, parlano invece di un sostanziale fraintendimento di passi che risalgono alla letteratura talmudica o apocrifia.

Il brano, sebbene dettagliato, non permette un'identificazione precisa, anche se il riferimento a vicende che hanno per protagonisti gli israeliti e, con ogni probabilità, la città di Gerusalemme, pare la spiegazione più plausibile.⁶⁴ Ancor più allusivo appare il passo coranico che secondo gli esegeti allude alla visione di Ezechiele della valle colma di ossa poi risuscitate in vita. Vi si riporta semplicemente, nel consueto stile coranico, che migliaia di persone uscirono di casa e Dio le fece morire e poi risuscitare, senza alcuna menzione di un profeta né di un qualsiasi altro personaggio.⁶⁵

Maggiori particolari, anche senza nomi, sono invece quelli riportati da un brano coranico sulle gesta di tre inviati agli abitanti di una indefinita città. Il racconto ripercorre gli schemi tipici delle storie di punizione, con richiami da parte dei tre alla fede a fronte dei consueti rifiuti e di proterre minacce. Un solo uomo, accorso in fretta e furia da un capo della città, mostra di credere ed esorta gli abitanti a seguire i messaggeri, ma essi, lascia intuire il testo coranico, non seguirono il consiglio, bensì si liberarono di lui e alla fine furono sterminati. Tutti questi elementi non sono di grande aiuto per stabilire quale sia il quadro di riferimento, sempre che ne esista uno conosciuto. La tradizione esegetica musulmana comunque rimanda direttamente a un'ambientazione cristiana quando afferma che la città era Antiochia e gli inviati erano tre apostoli manda-

64. Secondo Geiger, *Judaism* 155, il testo coranico rimanda al viaggio attorno alle rovine della città di Neemia (*Neem.* 2,12 ss.) oppure, secondo Walker, *Bible Characters* 45, alla vicenda di Ebedmelech. La storia più simile alla vicenda narrata dal Corano è quella talmudica di Honi (*b'Ta'anit* 23a), come segnalato da Speyer, *Erzählungen* 425 e più recentemente da Lazarus-Yafeh, *Worlds* 57. Tutta la letteratura sull'argomento, con le più svariate interpretazioni, insieme alla letteratura esegetica, è passata in rassegna da H. Schürzinger, *Die arabischen Jeremia-Erzählung und ihre Beziehungen zur jüdischen religiösen Überlieferung: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 25 (1973) 9-13.

65. Cor. 2:243.

ti da Gesù.⁶⁶ Il Corano contiene poi un'altra storia esplicitamente cristiana, quella dei sette dormienti di Efeso, citati in lungo brano coranico come «Quelli della Caverna» (*aṣṣāb al-kahf*). Questi giovani che dormirono per tre secoli nella caverna per fuggire alle persecuzioni romane non rientrano propriamente nella nostra indagine, dato che la tradizione musulmana non li considera né profeti né inviati.⁶⁷

Di altri due profeti di cui il Corano riporta solo il nome o quasi è necessario trattare brevemente in conclusione. Il primo di questi è Idris: nel Corano ne è data una descrizione brevissima, come di un giusto, un profeta, mentre in un altro versetto è semplicemente nominato insieme ad altri profeti. Nulla è raccontato di Idris, identificato in Enoc dagli esegeti musulmani, fatta eccezione per l'affermazione che fu elevato in altissimo luogo.⁶⁸ Un ultimo personaggio è infine citato: Dhū al-Kifl. La tradizione esegetica, che ha spiegato in vari modi l'origine del nome, lo considera un profeta appartenente alla storia degli israeliti, seppure faccia difetto un chiaro riferimento a personaggi identificabili. Nel Corano, comunque, questo nome compare insieme a quello di altri profeti, con l'affermazione che egli fu paziente e ora è tra i santi, senza aggiungere altro.⁶⁹

66. Cor. 36:13-29. Secondo Walker, *Bible Characters* 34, il passo allude alla storia di Agapò in *Atti* 11,27-30. 67. Cor. 18:9-26.

68. Cor. 19:56-57; 21:85. Varie ipotesi, in opposizione alle interpretazioni esegetiche musulmane, sono state proposte per l'identificazione di questo personaggio. Risale a Nöldeke quella che il nome Idris derivi dal nome Andreas, mentre Torrey, *Foundation* 72, ne afferma invece la derivazione da Ἰδοῦακ. Su queste e altre interpretazioni, tra cui quella di Hartmann secondo il quale questo Andrea era il cuoco di Alessandro che ottenne immortali, vedi Horowitz, *Untersuchungen* 88-89. Per Walker, *Bible Characters* 47-48, Idris deve essere identificato in Eliseo. Assai più articolata è l'ipotesi di Finkel, *Jewish, Christian, and Samaritan Influences on Arabia*, in *The Macdonald Presentation Volume*, Princeton 1933, 154-156, che vi legge un calco del greco Ἰδοῦακ.

69. Cor. 21:85-86; 38:48. L'esegesi coranica formula varie ipotesi su que-

Arnold, J.M., *The Koran and the Bible, or, Islam and Christianity*, London 1866.

Bell, R., *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, London 1926.

Bowman, J., *The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity*, in *Essays in Honour of Griffiths Wheeler Thatcher*, 1863-1970, a c. di E.C.B. MacLaurin, Sidney 1967, 191-216.

Busse, H., *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, Darmstadt 1988.

Finkel, J. *Jewish, Christian, and Samaritan Influences on Arabia*, in *The Macdonald Presentation Volume*, Princeton 1933, 145-166.

Geiger, A., *Judaism and Islam*, Madras 1898 [ed. or. *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Bonn 1833].

Grünbaum, M., *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893.

Guzzetti, C.M., *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, Cinesello Balsamo 1995.

Heller, B., *Récits et personnages bibliques dans la légende Mahométhane*: *Revue des Études Juives* 85 (1928) 113-136.

Henninger, J., *L'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant*, in *Atti del convegno internazionale Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, 379-410.

Hirschberg, J.W., *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*, Kraków 1939.

Hirschfeld, H., *Beiträge zur Erklärung des Korāns*, Leipzig 1886.

-, *Jüdische Elemente im Koran: ein Beitrag zur Koranforschung*, Berlin 1878.

-, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran*, London 1901.

Katsh, A.I., *Judaism in Islām. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its commentaries. Suras II and III*, New York 1954.

Masson, D., *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris 1958.

Norris, H.T., *Qisas Elements in the Qur'an, in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* [CHAL, I], a cura di A.F.L. Beeston et al., Cambridge 1983, 246-259.

sto personaggio e non sempre lo considera un profeta. Divergenti identificazioni sono state proposte da Geiger, *Judaism* 155 e da Walker, *Bible Characters* 65, secondo il quale Dhū al-Kifl sarebbe un altro nome di Giobbe; oppure da Torrey, *Foundation* 72, per cui si tratta di Giosuè.

Piotrowskij, M.B., *Koraničeskie skazaniia*, Moscow 1991 [per un riassunto dei contenuti di quest'opera v. R. Totoli, *About Qur'anic Narratives: a Review Article*: Oriente Moderno 72 (1992) 87-91].

Rudolph, W., *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922.

Schapiro, I., *Die bagdadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Leipzig 1907.

Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris 1933.

Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961 [1^a ed. Gräfenhainichen 1931].

Torrey, C.C., *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1967 [1933].

Walker, J., *Bible Characters in the Koran*, Paisley 1931.

al-Ya'lawi, M., *Fi l-qasas al-qur'ani* [Delle parti narrative del Corano]: Hawliyyat al-Gami'a al-tūnisiyya 24 (1985) 25-39.

I. Adamo

Beck, E., *Iblis und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung*: Le Muséon 89 (1976) 195-244.

Borg-Qaysieh, W., *Die Geschichte von Kain und Abel (Hābil wa-Qābil) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung*, Berlin 1993.

Haas, S.S., *The Creation of Man in the Qur'ān*: The Muslim World 31 (1941) 268-273.

Hirschberg, J.W., *Der Sündenfall in der altarabischen Poesie*: Rocznik Orientalistyczny 9 (1933) 22-36.

Kister, M.J., *Adam: a Study of Some Legends in Tafsir and Hadith Literature*: Israel Oriental Studies 13 (1993) 113-174.

Mir, M., *Adam in the Qur'ān*: Islamic Culture 62 (1988) 1-11.

Schöck, C., *Adam im Islam*, Berlin 1993.

Stillman, N.A., *The Story of Cain and Abel in the Qur'ān and the Muslim Commentators: Some Observations*: Journal of Semitic Studies 19 (1974) 231-239.

Totoli, R., *A proposito di un recente studio su Adamo nell'islam*: Annali Ist. Univ. Orientale di Napoli 55 (1995) 437-445.

-, *Early Muslim Attitudes Towards Prostration*, 1. *Arabs and Prostration at the Beginning of Islam and in the Qur'ān*: Studia Islamica 88 (1998) 5-34.

Zwemer, S.M., *The Worship of Adam by Angels*: The Muslim World 27 (1937) 115-127.

2. Noè

Newby, G.D., *The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'ān and Tafsir*, in *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, a cura di W.M. Brinner e S.D. Ricks, Atlanta 1986, 19-32.

3. Abramo

al-Azraqi, La Ka'bah. *Tempio al centro al mondo*, a cura di R. Totoli, Trieste 1992.

Beck, E., *Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads. Analyse von Sure 2, 118 (124) - 135 (141)*: Le Muséon 65 (1952) 73-94 [rist. in *Der Koran*, a cura di R. Paret, Darmstadt 1975, 111-133].

Bijlefeld, W.A., *Controversies Around the Qur'ānic Ibrāhīm Narrative and Its 'Orientalist' Interpretations*: The Muslim World 72 (1982) 81-94.

Denny, F.M., *Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'ān*: Numen 24 (1977) 26-59.

Faris, N.A. - Glidden, H.W., *The Development of the Meaning of Koranic ḥanif*: The Journal of the Palestine Oriental Society 19 (1939-40) 1-13.

Firestone, R., *Abraham's Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the pre-Islamic and Early Islamic Period*: Le Muséon 104 (1991) 359-387.

-, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany 1990.

Guthrie, A., *The Significance of Abraham*: The Muslim World 45 (1955) 113-120.

Moubarac, Y., *Abraham dans le Coran*, Paris 1958.

Naudé, J.A., *Isaac Typology in the Koran*, in *De fructu oris sui*, a cura di I.H. Eybers et al., Leiden 1971, 121-129.

Rippin, A., *RHMNN and the Ḥanifs*, in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, a cura di W.B. Hallaq e D.P. Little, Leiden 1991, 153-168.

Schützinger, H., *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende*, Bonn 1961.

4. Lot

Künstlinger, D., *Christliche Herkunft der kurānischen Lot-Legende*: Rocznik Orientalistyczny 7 (1929-30) 281-295.

- Goldman, S., *The Wiles of Women / The Wiles of Men. Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*, Albany 1995.
- Johns, A.H., *Joseph in the Qur'ān: Dramatic Dialogue, Human Emotion and Prophetic Wisdom*: Islamochristiana 7 (1981) 29-55.
- Mac Donald, J., *Joseph in the Qur'ān and Muslim Commentary*: The Muslim World 46 (1956) 113-131. 207-224.
- Mir, M., *The Qur'ānic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters*: The Muslim World 76 (1986) 1-15.
- Premare, A.-L. de, *Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence 1989.
- Stern, M.S., *Muhammad and Joseph: a Study of Koranic Narrative*: Journal of Near Eastern Studies 44 (1985) 193-204.

6. Mosè

- Badawi, 'A., *Le problème de Hāmān*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli*, Roma 1984, I, 29-33.
- Friedlaender, I., *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig-Berlin 1913.
- Hond, M. de, *Beiträge zur Erklärung der elhiydr-legende und von Korān, Sure 18.59 ff.*, Leiden 1914.
- Künstlinger, D., *Die 'Frau Pharaos' im Koran*: Rocznik Orientalistyczny 9 (1933) 132-135.
- Obermann, J., *Koran and Agada. The Events at Mount Sinai*: The American Journal of Semitic Languages and Literatures 58 (1941) 23-48.
- Opeloye, M.O., *Confluence and Conflict in the Qur'ānic and Biblical Accounts of the Life of Prophet Mūsā*: Islamochristiana 16 (1990) 25-41.
- Schwarzbaum, H., *Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends*: Fabula 3 (1959) 119-169 [rist. in *Jewish Folklore Between East and West*, Beer-Sheva 1989, 75-125].
- Tottoli, R., *Il Faraone nelle tradizioni islamiche: alcune note in margine alla questione della sua conversione*: Quaderni di Studi Arabi 14 (1996) 19-30.
- , *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palermo 1992.
- Yahuda, A.S., *A Contribution to Qur'ān and Ḥadīth Interpretation*, in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, a cura di S. Löwinger e J. Somogyi, Budapest 1948, 280-308.

7. Davide e Salomone

- Johns, A.H., *David and Bathsheba. A Case Study in the Exegesis of Qur'ānic Story-telling*: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire 19 (1989) 225-266.
- Lassner, J., *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago 1993.
- Salzberger, G., *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur*, Berlin-Heidelberg 1907.
- Watt, W.M., *The Queen of Sheba in Islamic tradition*, in *Solomon & Sheba*, a cura di J.B. Pritchard, London 1974, 85-103.
- Wagendonk, K., *The Stories of David in al-Tha'labi's Qisas al-anbiyā'*, in *Actes du 8^{me} Congrès de l'UEAI, Aix-en-Provence 1978*, 343-352.

8. Gesù

- Arnaldez, R., *Jésus fils de Marie prophète de l'Islam*, Paris 1980.
- Bortmans, M., *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1996.
- Gabrieli, G., *Gesù Cristo nel Corano*: Bessarione 9 (1900-01) 32-60.
- Merad, A., *Le Christ selon l'Islam*: Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée 5 (1968) 79-94.
- Parrinder, G., *Jesus in the Qur'an*, New York 1965.
- Räsänen, H., *Die Koranische Jesusbild*, Helsinki 1971.
- Zilio-Grandi, I., *La Vierge Marie dans le Coran*: Revue de l'Histoire des religions 214 (1997) 57-103.
- Zwerner, S.M., *The Moslem Christ*, Edinburgh-London 1912, 23-56.
9. Giona, Giobbe, Elia, Eliseo ed altri
- Déclais, J.-L., *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris 1996.
- Künstlinger, D., *'Uzair ist der Sohn Allāhs*: Orientalistische Literaturzeitung 1932, 381-383.
- Lazarus-Yafeh, H., *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992.
- Legrain, J.-F., *Variations musulmanes sur le thème de Job*: Bulletin d'Études Orientales 37-38 (1985-86) 51-114.
- Schützinger, H., *Die arabische Jeremia-Erzählung und ihre Beziehungen zur jüdischen religiösen Überlieferung*: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 25 (1973) 1-19.

Profeti e inviati secondo il Corano

Il Corano definisce in alcuni versetti la natura della missione profetica. Il principio fondamentale della profetologia coranica è che Muḥammad fu profeta e inviato e che altri, come lui e prima di lui, chiamati inviati e profeti, furono mandati da Dio all'umanità. Ne deriva quindi che nessuna distinzione di ruolo sia fatta tra le figure bibliche, ovvero tra i patriarchi, i profeti dei libri biblici e i personaggi del Nuovo Testamento. La questione, come le altre, non è comunque affrontata in maniera sistematica, e le informazioni sul ruolo di questi personaggi e sulla loro funzione nella storia sono sparse in diversi versetti che non sempre contengono dati precisi e tra loro in armonia. Il testo sacro non contiene del resto alcuna concezione articolata della profezia, bensì solo dati approssimativi e una limitata terminologia che costituiranno l'essenziale punto di partenza delle speculazioni successive.

La distinzione tra inviati e profeti a cui abbiamo fatto ricorso più volte in questa prima parte equivale a due termini precisi che il Corano utilizza per indicare Muḥammad e i profeti biblici: *rasūl* e *nabī*.¹ Il primo

1. Dell'ampia bibliografia che discute della profezia nel Corano, si veda in particolare Horowitz, *Untersuchungen* 44-53, dove vengono citati numerosi paralleli dalla tradizione ebraica e cristiana e di tutta l'area semitica; inoltre A.J. Wensinck, *Muḥammad und die Propheten*; Acta Orientalia 2 (1924) 168-198, ma in particolare 171-176; A. Jeffery, *The Qur'ān as Scripture*, New York 1952, 18-51; W.A. Bijlefeld, *A Prophet and More Than a Prophet*; The Muslim World 49 (1969) 1-28; Watt-Bell, *Introduction* 21-30; J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt 1989, 16-38; W.M. Brinner, *Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions*,

compare nella dichiarazione di fede musulmana, in cui si afferma la fede nel Dio unico e si attesta che Muḥammad è il *rasūl Allāh*. Benché non di rado questa affermazione venga tradotta con «Muḥammad è il profeta di Dio», *rasūl* significa «inviato» o «apostolo». La parola *rasūl* si può comunque applicare a chiunque sia inviato con un messaggio, tanto è vero che in alcuni passi del Corano, dove il termine è menzionato oltre trecento volte, il suo significato è senza alcun dubbio quello generico di «messaggero».² Nella maggior parte dei casi tuttavia *rasūl* designa un uomo che riceve rivelazioni da Dio con il compito di enunciarle alla sua gente e con questo significato è spesso citato come sinonimo di Muḥammad nel Corano fin dagli inizi della sua missione profetica.³ Certi versetti specificano per una certa misura le attribuzioni di chi è definito *rasūl*. Muḥammad, ad esempio, non si distingue in nulla nelle sue prerogative rispetto a chi lo ha preceduto, se non per essere l'ultimo di una lunga serie di inviati mandati ai popoli dell'umanità e colui che ne porta a compimento le rivelazioni.⁴ Il Corano stabilisce che Dio ordinò a Muḥammad di affermare:

«Io non sono un novatore tra gli inviati, né so che cosa avverrà di me né di voi, io non seguo altro che quello che m'è rivelato» (Cor. 46:9).

in *Studies in Islamic and Judaic Traditions* 11, a cura di W.M. Brinner e S.D. Ricks, Atlanta 1989, 63-82; Radscheit, *Herausforderung* 70-79.

2. Bijlefeld, *Prophet* 11-12: *rasūl* è menzionato 236 volte al singolare e 96 volte al plurale per un totale di 331. Un altro termine derivato dalla stessa radice e che, in taluni casi, è utilizzato per menzionare profeti e inviati è *mursal*, usato nel Corano 36 volte, di cui solo due al singolare. Il verbo *arsala*, che è menzionato oltre cento volte nel Corano, in oltre ottanta versi è citato in connessione con l'invio di profeti e inviati.

3. V. ad es. Cor. 2:143, 2:144; 3:32, 13:2, 153, 172; 4:59, 79, 136; 5:41; 9:13, 86; 24:62; 25:35; 48:29; 49:7; 63:1; 64:12.

4. Cor. 3:144: «Muḥammad non è che un inviato di Dio come quelli che lo han preceduto in antico». Si veda anche Cor. 13:38; 41:43; sul fatto che l'inviato sia un uomo come tutti gli altri, vedi Cor. 17:93-95; 23:33.

Il termine «inviati» di questo versetto rimanda a coloro che riceveranno rivelazioni prima di Muhammad. È un altro passo coranico a puntualizzare, definendo così ulteriormente il significato di *rasūl*, che tutti i popoli hanno ricevuto un proprio inviato e hanno avuto così l'opportunità di essere guidati alla fede in Dio.⁵ Il *rasūl* è il rappresentante di Dio presso il suo popolo, con le responsabilità e autorità che ne derivano, ed è intimamente legato al popolo a cui è mandato, è uno di loro e parla la loro lingua.⁶

Tuttavia, se prendiamo in esame i passi in cui *rasūl* è menzionato in esplicita connessione con qualche personaggio, non si può far a meno di notare che il termine ricorre direttamente a fianco dei soli Noè, Ismaele, Mosè, Lot, Gesù, degli inviati arabi Hūd, Šālīḥ e Shu'ayb, oltre naturalmente a Muhammad.⁷ Nessun altro profeta biblico è definito «inviato» dal Corano. Il dato è senza dubbio significativo anche se va preso con una certa prudenza per la natura allusiva della rivelazione coranica. Il testo sacro non contiene un chiaro e definitivo elenco degli appartenenti alla categoria degli inviati né, quindi, dalla presenza del termine accanto a un numero ristretto di personaggi si può desumere che solo costoro furono i *rasūl*. Altri versetti specificano del resto che di alcuni inviati il Corano parla, mentre di altri, pur esistenti, non si dice nulla.⁸

5. Cor. 16:36: «E un inviato suscitemmo in ogni nazione». Altri passi ripetono lo stesso concetto: Cor. 10:47; 23:44; 30:47; cf. anche 17:15; 28:59.

6. Un inviato della «vostra gente»: Cor. 2:151; un inviato «di fra voi»: Cor. 9:128; della «loro stirpe»: Cor. 2:129; 62:2; cf. Cor. 3:164; 6:130; 14:4.

7. A questi nomi si possono affiancare, perché designati come *mursalūn*, Elia (Cor. 37:123) Giona (Cor. 37:139) e Aronne il quale è menzionato due volte insieme a Mosè. *Mursalūn* sono inoltre definiti i misteriosi inviati a cui si accenna nella sura Yā-Sin (Cor. 36:13-16).

8. Cor. 40:78: «E già prima di te inviammo messaggeri: di alcuni narrammo a te la storia, di altri nulla narrammo»; argomento ripreso anche da Cor. 4:164. Altri termini vengono citati nel Corano come sinonimi di *rasūl* o comunque come ulteriori attribuzioni degli inviati di Dio. Si tratta di

L'altro termine utilizzato nel Corano per designare Muhammad e i profeti biblici è *nabī*, parola araba o di derivazione ebraica o aramaica.⁹ Il termine, comprese le attestazioni dei due diversi plurali *nabiyyūn* e *nabiya'*, ricorre settantacinque volte nel Corano. Il suo significato è esclusivamente quello di «profeta» e come tale è utilizzato come epiteto di Muhammad e per designare un buon numero di personaggi della tradizione biblica.¹⁰ Il Corano indica direttamente con il titolo di *nabī* Noè, Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Aronne, Davide, Salomone, Idris, Giobbe, Giona, Zaccaria, Giovanni Battista, Gesù, Elia, Eliseo e Lot. Due particolarità balzano subito agli occhi: Adamo non vi è compreso, e tutti appartengono alla tradizione biblica, anche alcuni che già si trovavano nella lista degli inviati. Tutti questi nomi, con l'esclusione di Idris soltanto, vengono elencati in un passo particolarmente chiaro sulle prerogative di coloro che ebbero titolo e funzione di *nabī*, dove si dice che i profeti furono diretti da Dio sulla giusta via, furono annoverati tra i santi e innalzati sopra ogni altra creatura.

Li prescegliammo e li guidammo su una giusta via. Questa è la Guida di Dio con la quale Egli dirige chi vuole tra i suoi servi (...). Quelli sono coloro cui abbiamo dato il Libro, il Giudizio

basīr «annunciatore» e *nadhīr* «ammonitore», che il Corano menziona con una certa frequenza, sia in relazione a Muhammad che a tutti gli altri inviati. È un versetto coranico, oltre a quelli in cui *nadhīr* è citato come sinonimo di *rasūl*, a specificare che tutti «gli inviati (*mursalūn*) che mandiamo non sono altro che nunzi e ammonitori» (Cor. 6:48); cf. anche Cor. 4:16; 18:56. Tuttavia, le stesse attribuzioni sono date anche ai profeti (*nabiyyūn*), secondo Cor. 2:213: «...e Dio mandò i profeti, nunzi e ammonitori». Anche Muhammad si definisce nunzio e ammonitore: Cor. 2:119; 5:19; 7:188; 11:2; 34:46; 35:24; 41:4; altri passi menzionano *nadhīr* insieme a *mubashshir*: Cor. 17:105; 25:56; 33:45; 48:8.

9. Sulla questione vedi anche Jeffery, *Vocabulary* 276.

10. È utilizzato come epiteto di Muhammad ad esempio in Cor. 3:68; 5:81; 8:64 ss.; 33:1, 50 ss.; 49:2; 65:1; 66:1 ss.

e la Profezia, e se questi rifiutano fede, ebbene, ecco, ne abbiamo incaricato un altro popolo che fede in ciò non rifiuta. Questi sono coloro che Dio ha ben diretto; segui l'esempio della loro Guida (Cor. 6:87-90).¹¹

In questo passo rango e attributi del profeta vengono stabiliti in modo preciso. Tra tutti un elemento è particolarmente significativo. La profezia è menzionata accanto al libro, qui come in altri passi che ritornano su questi stessi concetti, per sottolineare al di là di ogni dubbio che la rivelazione di una sacra scrittura costituisce una delle prerogative del profeta.¹² Qualche altro dato interessante è possibile ricavare da quei passi che accennano a Muhammad insieme al termine *nabi*. Uno in particolare definisce Muhammad, oltre che inviato di Dio, «sigillo dei profeti». L'espressione significa senza alcun dubbio che Muhammad fu l'ultimo dei profeti.¹³ Infine, di un ultimo aspetto bisogna tener conto per una corretta valutazione dell'uso del termine *nabi* nel Corano. Già si è detto che Muhammad è non solo definito profeta, ma che il termine è utilizzato, al pari di inviato, anche come suo epiteto. Ebbene, la quasi totalità di quei versetti in cui Muhammad è *nabi* risale all'ultimo periodo della rivelazione, quello medinese. Muhammad è quindi definito «profeta» soprattutto nell'ultima parte della sua missione e non fin dagli inizi meccani.¹⁴

11. Questo brano segue Cor. 6:84-86, in cui è data una lista quasi completa dei profeti; un passo simile, che cita però un numero inferiore di profeti, è in Cor. 4:163. Cf. anche Cor. 3:84.

12. La *nubuwwa* (profezia) è citata con libro e saggezza, tra i discendenti di Abramo, in Cor. 3:79; 6:89; e in Cor. 45:16 come tipica degli israeliti. Il solo libro è menzionato in Cor. 29:27; 57:26.

13. Cor. 33:40: *khatam al-nabiyyin*. Questa espressione servì per speculazioni sul ruolo centrale e sulla superiorità di Muhammad nel ciclo delle rivelazioni.

14. Oltre una trentina di versi medinesi accenna a Muhammad in connessione al termine *nabi*; vedi su tutte queste questioni Bijlefeld, *Prophet* 15-16; Watt-Bell, *Introduction* 28.

Molte delle tradizioni più tarde non hanno mancato di specificare il rango del *rasūl* e del *nabi* e il rapporto tra i due titoli, come ad esempio quale sia superiore, ma tale questione deve essere considerata estranea al Corano che non ne fa cenno né lascia intuire concezioni di questo tipo. Il Corano non distingue in modo preciso tra inviati e profeti, ma i due termini non sono comunque sinonimi, altrimenti non si spiegherebbe perché compaiano uno accanto all'altro in alcuni versetti. Sia di Mosè che di Ismaele, ad esempio, si dice che furono profeta e inviato, così come di Muhammad si dichiara che egli fu «l'inviato e il profeta». ¹⁵ Affermazioni di questo tipo inducono a pensare che ognuno dei due termini avesse un significato specifico, benché complementare e assai vicino a quello dell'altro. Certi altri versetti lasciano solo intuire di attribuzioni diverse e caratteristiche specifiche. Così è ad esempio per l'obbedienza dovuta a Dio e al suo inviato spesso invocata nel Corano, menzionata varie volte in connessione con *rasūl*, ma mai con *nabi*. In questo caso è evidente che l'inviato è maggiormente caratterizzato dall'urgenza di invocare questa obbedienza, tramite la protezione di Dio, in forza dell'opposizione e del rigetto che il suo messaggio incontra. ¹⁶ Il *rasūl* non ha

15. Su Mosè e Ismaele: Cor. 19:51,54. Profeti e inviati sono insieme menzionati anche in Cor. 22:52. Per quanto riguarda Muhammad (Cor. 7:157, 158) la definizione di inviato e profeta (*al-rasūl al-nabi*) è seguita dall'aggettivo *al-ummi* che, secondo la tradizione esegetica musulmana, significherebbe invece «illetterato» e come tale qualificerebbe ulteriormente il carattere divino dell'ispirazione profetica di Muhammad, che avrebbe ricevuto e proclamato il messaggio coranico senza aver cognizioni letterarie e senza saper leggere o scrivere. Questa interpretazione tradizionale non sembra corrispondere al significato originario del passo coranico. Il termine più probabilmente significa «non giudeo» o «nazionale (arabo)». Della ricchissima bibliografia, con contrastanti pareri, sull'argomento, ci limitiamo a ricordare Horowitz, *Untersuchungen* 52-53; e Radschett, *Heranforderung* 83-85.

16. Gli inviati sono smentiti e rigettati: Cor. 6:34; 15:11; 16:113; 34:45; 35:46; 38:14; 40:70; 50:14; 69:10; l'inviato è preso per un mago o un folle: Cor.

del resto alcun potere particolare con cui fare fronte agli increduli che chiedono che qualche prodigio sia mostrato loro prima di credere alla veridicità della sua missione.

«Che inviato divino è mai questo, che mangia e cammina per i mercati come noi? Perché non è stato fatto scendere a lui un angelo che sia con lui ammonitore?» (Cor. 25:7).¹⁷

Questi non sono comunque caratteri distintivi ed esclusivi dell'inviato: anche se in misura inferiore, il destino d'essere molestato è condiviso anche dal *nabī*, perché per ogni profeta Dio ha destinato un nemico, e perché certi profeti, come certi inviati, furono persino uccisi dai rispettivi popoli.

Così noi abbiamo destinato ad ogni profeta un nemico, di tra i malvagi (Cor. 25:31).

E a coloro che rifiutano i segni di Dio e uccidono i profeti ingiustamente, e uccidono coloro fra gli uomini che invitano all'equità, annuncia castigo cocente (Cor. 3:21).

Ma dunque ogni qualvolta un inviato vi porta ordini non graditi, voi superbarmente vi ribellate e alcuni ne smentite, ed altri ne uccidete? (Cor. 2:87).¹⁸

È però una volta ancora con Muḥammad che troviamo i maggiori elementi per definire meglio i due termini. Il dato più significativo in proposito è che Muḥammad non fu *nabī* e *rasūl* dall'inizio della sua missione. Il termine preferibilmente usato nel periodo meccano è *rasūl*, mentre è nel periodo medinese che

51:52; un pazzo: Cor. 26:27. Si veda inoltre Cor. 40:5: «Ogni nazione tramò malvagi disegni contro il suo inviato»; Cor. 23:44: «Il proprio inviato lo tacciarono d'impostura». Muḥammad seguì in ciò il destino degli inviati che lo precedettero, Cor. 6:10: «già prima di te (Muḥammad) furono scherniti altri inviati»; in proposito si veda anche Cor. 6:34; 13:32; 21:41.

17. Il concetto è ripreso poco oltre, in Cor. 25:20. A questo proposito si veda anche Cor. 23:33-34: l'inviato è un uomo come gli altri e i miscredenti affermano che segue un uomo porterà alla perdizione. Sulla natura umana degli inviati vedi anche Cor. 7:35; 14:11.

18. Su schermo e molestie ai profeti, vedi Cor. 43:7. Oltre ai versetti citati, accennano a inviati uccisi Cor. 3:183; 5:70; e a profeti uccisi Cor. 2:61,91; 3:112,181; 4:155.

Muḥammad viene più spesso chiamato, oltre che ancora *rasūl*, anche *nabī*. Non si può inoltre non constatare che prerogativa del *nabī* è, secondo il Corano, l'esser guida del proprio popolo in nome di un libro sacro rivelato e che questa fu effettivamente la funzione ricoperta da Muḥammad solo dopo il suo trasferimento a Medina. Valgono quindi per l'uso del termine *nabī* le considerazioni già fatte sui versetti riguardanti Abramo. I contatti diretti e il confronto con gruppi e tribù di ebrei di Medina non furono la causa scatenante, ma determinarono in modo più urgente la necessità di affermare che Muḥammad era il solo legittimo erede di patriarchi e profeti biblici. La lista di chi è definito *nabī* che abbiamo dato in precedenza contiene del resto una caratteristica ben precisa: tutti i nomi che vi sono menzionati appartengono alla discendenza di Abramo, e Muḥammad è chiamato preferibilmente *nabī* quando viene definito a Medina il carattere della sua missione, come diretto discendente di Abramo e profeta arabo che raccoglie l'eredità della storia sacra della tradizione ebraica e cristiana. Tutt'altro ambito richiama invece l'uso di *rasūl*. Muḥammad è così definito fin dal periodo meccano, quando era un ammonitore isolato, un inviato in preda alle vessazioni dei suoi concittadini pagani e al rifiuto della maggioranza che non credeva nel suo messaggio. Non meno significativo è il fatto che buona parte degli altri personaggi designati con questo termine sono menzionati nel Corano per vicende dello stesso genere che si ripetono con uno schema pressoché identico in quelle che abbiamo definito storie di punizione: l'inviato è mandato a un popolo che lo rifiuta, respinge i segni di Dio e viene infine sterminato.

I due termini che ricorrono per designare inviati e profeti richiamano quindi momenti diversi della missione di Muḥammad. Se la matrice biblica della pro-

fezia coranica è fuor di dubbio e pure affermata dallo stesso testo sacro, nel Corano definizioni o specificazioni del carattere della missione dei profeti biblici trovano uno spazio ridotto. Né la differenziazione tra i termini, nella misura che si è vista, richiama alcuna simile concezione in ambito ebraico né tanto meno cristiano.¹⁹ Alcuni elementi, ovvero il carattere umano dell'inviato, la sua missione di ammonitore e l'accettazione o il rifiuto da parte della sua comunità del messaggio sono tanto elementi genericamente comuni ai profeti biblici quanto interamente rielaborati in funzione di Muhammad. Ciò che emerge con maggior forza è anche in questo caso il ruolo centrale di Muhammad: storie e caratteristiche, vicende e termini, devono essere letti in stretta relazione alla sua vicenda umana. Anche il significato e le differenze tra *rasūl* e *nabī* appaiono quindi due aspetti strettamente connessi e complementari della missione di Muhammad, inviato rigettato alla Mecca, in seguito profeta e patriarca a Medina.

Oltre ai testi segnalati nella bibliografia del capitolo i:

- Bijlefeld, W.A., *A Prophet and More Than a Prophet?*: The Muslim World 49 (1969) 1-28.
 Bouman, J., *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt 1989.
 Brinner, W.M., *Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions*, in *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, II, a cura di W.M. Brinner e S.D. Ricks, Atlanta 1989, 63-82.
 Wensinck, A.J., *Muhammed und die Propheten*: Acta Orientalia 2 (1924) 168-198.

19. La teoria di Wensinck, *Muhammed* 173-174, secondo cui nel *rasūl* musulmano, e nei due termini *nabī* - *rasūl*, si debba leggere un riflesso di concezioni neotestamentarie va rigettata; si veda Horowitz, *Untersuchungen* 48, che specifica opportunamente che il *rasūl* appartiene al popolo a cui è inviato e non è, quindi, un apostolo in termini cristiani. Il fatto che, come sostiene Jeffery, *Qur'ān* 19-20, *rasūl* corrisponda linguisticamente al siriano cristiano *shēlīḥa* che designa sia messaggeri sia apostoli non è rilevante per uno studio delle caratteristiche degli inviati descritte nel Corano.

Introduzione

Il Corano, come abbiamo visto, ripercorre sovente le storie dei profeti biblici, facendone la narrazione di gran lunga preferita per istruire Muḥammad stesso e, in secondo luogo, tutti i credenti. Il messaggio del Corano non potrebbe essere più chiaro: è dalla condotta di questi personaggi, quale si evince dalle loro vicende, che la comunità musulmana deve trarre ispirazione e ammonimento per un corretto agire. L'insegnamento è quindi soprattutto morale. Proprio per queste caratteristiche, tuttavia, il testo sacro non contiene una concezione articolata della profezia né una definizione conclusiva del ruolo di Muḥammad e dei profeti nella storia sacra, bensì solo alcuni dati approssimativi, che pure costituiranno l'essenziale punto di partenza delle speculazioni successive. È nelle opere di letteratura esegetica e nelle raccolte di detti del profeta Muḥammad che le questioni relative alla profezia e, soprattutto, ai profeti, ottengono una trattazione che aspira ad essere completa.

Tracciare le origini di questa letteratura musulmana sui profeti presenta tuttavia gli stessi problemi che toccano tutta la tradizione islamica. La mancanza di fonti antiche tramandate e le contraddizioni in quelle più tarde non permettono di ricostruire la storia con precisione. Tradizioni e leggende riguardanti i profeti biblici ricorrono comunque in ogni genere di letteratura, soprattutto nei tre più importanti e in un quarto specifico, strettamente connesso ai primi tre: 1. esegesi coranica; 2. raccolte di detti di Muḥammad; 3. storiografia

fia; 4. storie dei profeti. Tutti questi generi menzionano storie e racconti extra-canonici sui profeti per diverse ragioni: 1. nei commentari coranici sono menzionati quei resoconti più o meno estesi atti a completare il testo sacro o a chiarirne particolari oscuri; 2. nei detti di Muḥammad i nomi dei profeti biblici sono spesso citati in modo incidentale, per definire la missione dello stesso Muḥammad o per chiarire un articolo di fede; 3. nelle raccolte di storia universale le vicende dei profeti non di rado rappresentano la parte più sostanziosa della storia preislamica; 4. nel genere delle storie dei profeti, infine, materiali di diversa provenienza vengono raccolti in una narrazione completa dalla creazione fino a Gesù.

Questi generi letterari sono definiti e distinti, ma una chiara separazione in base ai loro contenuti non è sempre possibile, in quanto spesso utilizzano le stesse tradizioni extra-canoniche. Ad esempio, non è raro trovare una tradizione attribuita a Muḥammad — ovvero un «detto di Muḥammad» — riportata in un commentario coranico e in tutti gli altri generi, così come certo materiale è comune a opere di storia e al genere delle storie dei profeti.

Questa sovrapposizione è dovuta alla natura stessa della letteratura religiosa composta dall'VIII sec. d.C. in poi. I commentari, i libri di storia, le raccolte di detti di Muḥammad e le storie dei profeti sono nella maggior parte dei casi opera di esperti in scienze religiose islamiche che si limitarono, pur con un vaglio critico attento, a raccogliere materiali tramandati dalle generazioni precedenti. Questi materiali, che qui definiamo tradizioni, sono piccole unità che riportano una spiegazione esegetica, una storia o un parere relativi a qualsiasi argomento che vengono attribuiti ad un trasmettitore o ad un'autorità religiosa che quasi mai ha lasciato a sua volta opere scritte. I trasmettitori sono

spesso compagni di Muḥammad o personaggi appartenenti alle prime generazioni di musulmani. Le principali opere della letteratura religiosa che esaminiamo non contengono quindi narrazioni rielaborate da parte degli autori, ma sono una riproposizione di tradizioni tramandate, secondo la concezione musulmana, dalle generazioni immediatamente successive a Muḥammad, con tutti i problemi immaginabili sull'attendibilità di queste attribuzioni e, di conseguenza, sulla possibilità di una ricostruzione positiva degli inizi di questo processo.

In questa seconda parte verranno dapprima presi in esame i principali canali attraverso cui leggende e storie extra-canoniche sui profeti iniziarono a diffondersi nel mondo islamico. I diversi generi dell'esegesi coranica, della letteratura dei detti di Muḥammad e della storiografia verranno poi descritti in relazione alle tradizioni sui profeti biblici in essi raccolte e sottolineandone i motivi principali. Una discussione più approfondita è quindi dedicata alle opere appartenenti al genere delle storie dei profeti, mentre un capitolo finale dedicato agli sviluppi moderni di tutti questi generi letterari e all'atteggiamento nei confronti del materiale tradizionale tramandato sui profeti chiuderà il volume.

Cantastorie e convertiti

Secondo la tradizione islamica, fin dalla morte di Muḥammad due furono i canali attraverso cui una crescente massa di storie e leggende sulla creazione del mondo e sui profeti biblici cominciò a circolare, insieme ai dati coranici, in ambiente musulmano: 1. i cantastorie; 2. i convertiti all'islam dall'ebraismo e dal cristianesimo, che erano considerati i maggiori esperti di storia biblica.

1. Il ruolo dei cantastorie (*qassās*)¹

Fin dai primi decenni dell'età islamica, immediatamente dopo le prime conquiste, emerse una prima figura di esperto in questioni e storie di argomento religioso, quella del cantastorie (*qāṣṣ*).² La funzione di questi

1. Il termine *qassās* (sing. *qāṣṣ*) deriva dalla radice *qasāṣa* (raccontare, narrare). Dalla stessa radice deriva il titolo delle opere di storie di profeti (*qissas al-anbiyā'*). Una figura simile, quella dell'ammonitore (*wā'iz*), è ancor oggi presente presso le principali moschee.

2. Tra gli studi dedicati all'argomento, i contributi più interessanti sono quelli di I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, Halle 1890, 156-170; K. Athamina, *Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society*, Studia Islamica 76 (1992) 53-74; G.H.A. Juynboll, *On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity, in Studies on the First Century of Islamic Society*, a cura di G.H.A. Juynboll, Carbondale-Edwardsville 1982, 165-167; G.D. Newby, *Tafsir Isra'iliyyat*, Journal of the American Academy of Religion 47 (1979) 689-691; J. Pauliny, *Zur Rolle der Qassās bei der Entstehung und Überlieferung der populären Prophetenlegenden*, Asian and African Studies 10 (1974) 125-140; J. Pedersen, *The Islamic Preacher. Wā'iz, mudhakir, qāṣṣ*, in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, a cura di S. Löwinger - J. Somogyi, Budapest 1948, 226-250; Idem, *The Criticism of the Islamic Preacher: Die Welt des Islams* 2 (1952-53) 215-231; B. Shoshan, *High Culture and Popular*

cantastorie, narratori presso una moschea o indipendenti, era quella di ammonire contro il male e la trasgressione, dare istruzioni morali, insegnare il Corano e, quello che più interessa per il nostro argomento, raccontare storie dei profeti antichi e di Muḥammad. Sovente, accanto a questa funzione, svolgevano quella di guida nella preghiera o di addetto alla recitazione del Corano nelle moschee. Si trattava di conseguenza di personaggi con un'educazione religiosa completa, quasi sempre con una fama di irrepressibilità, e in grado di attirare l'attenzione della gente grazie alla loro abilità oratoria. Tra le prime generazioni musulmane i cantastorie furono generalmente personaggi di grande prestigio, tanto che in certi casi si ha notizia che svolsero funzioni di giudice.³

L'origine di questi cantastorie va fatta risalire al periodo preislamico, quando probabilmente il pubblico o gruppi di persone venivano intrattenuti con storie di diverso argomento. Con l'avvento dell'islam i temi religiosi presero il sopravvento, ma vecchie tecniche di narrazione e modi di proporsi agli ascoltatori con ogni probabilità non subirono drastici cambiamenti. La tradizione islamica vuole che il primo cantastorie musulmano sia stato un compagno del profeta Muḥammad di nome Tamīm al-Dārī (m. 660) che iniziò questa attività durante il regno del califfo 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (634-644), anche se non mancano indicazioni contrastanti in proposito.⁴ Si ha notizia, inoltre, della pre-

Culture in Medieval Islam, Studia Islamica 73 (1991) 83-85. L'opera della letteratura islamica più importante sull'argomento è Ibn al-Ğawzī, *Kitāb al-qassās wa-l-mudhakirīn*, a cura di M.L. Swartz, Beirut 1986.

3. Juynboll, *Origins* 165-167.

4. Ibn al-Ğawzī, *Kitāb al-qassās* 108. L'attendibilità di questa tradizione è discussa da Athamina, *al-Qasas* 55. Tamīm al-Dārī era originariamente un cristiano di Hebron poi convertitosi all'islam. Altri cantastorie sono elencati da Pedersen, *Preacher* 232-237 e da G.H.A. Juynboll, *Early Islamic Society as Reflected in Its Use of Isnād*: Le Muséon 107 (1994) 159-166.

senza di questi cantastorie sui campi di battaglia nei primi decenni dell'islam, evidentemente per accompagnare e sostenere i musulmani. Seguendo il percorso degli eserciti nei rivolgimenti che portarono alle prime ingenti conquiste, i cantastorie divennero quindi, nei diversi luoghi dell'impero musulmano, un riferimento religioso non solo per gli occupanti arabi, ma ben presto anche per i non arabi convertiti a cui fornirono i primi rudimenti della nuova religione.⁵ La loro influenza e importanza trovano conferma anche nelle notizie sul loro coinvolgimento nelle prime dispute sorte all'interno della comunità musulmana. Secondo alcune testimonianze storiche, i cantastorie ebbero un ruolo di primo piano nella guerra civile che scosse il mondo musulmano alla morte del califfo 'Uthmān ibn 'Affān (m. 656). Questa notizia è di grande interesse, perché colloca la figura del cantastorie nel mezzo delle prime contese politiche e con un ruolo attivo, attraverso la predicazione di temi religiosi, a sostegno di uno schieramento o dell'altro.⁶ Va aggiunto tuttavia che queste testimonianze, raccolte inesorabilmente da quegli esperti in scienze islamiche dei secoli successivi avversari ai cantastorie, potrebbero non riflettere una situazione reale, ma essere state in parte inventate al fine di screditare tale attività.

5. In questo il loro ruolo era simile a quello dei poeti nell'età preislamica, come affermato da Goldziher, *Studien* II, 161; si veda anche 'Athamina, *al-Qasas* 59, 61, secondo cui si ha notizia di cantastorie che svolgevano la loro attività in persiano e non in arabo. Secondo Newby, *Tafsir Isra'iliyyat* 689, il ruolo di cantastorie fu particolarmente appetibile per i musulmani di origine non araba e per i convertiti di buona cultura.

6. La prima guerra civile (*fitna*)orse attorno alla designazione del nuovo califfo. Per certe fazioni tale carica spettava a 'Alī, mentre altri erano di diverso avviso. Le tradizioni affermano che vi furono cantastorie pro-'alīdi, ovvero di orientamento khārijita o sciita; si veda in proposito, e sugli orientamenti dei cantastorie fino al periodo abbaside, a sostegno di una parte o dell'altra, 'Athamina, *al-Qasas* 65-71; Pedersen, *Criticisms* 216-217. Una raccolta di tradizioni sull'argomento è in Ibn Abī Shaybā, *al-Muṣannaf fī l-ahādīth wa-l-āthār*, Beirut 1989, VI, 195-198.

L'importanza dei cantastorie presso le prime generazioni di musulmani si contrappone alla generale scarsa considerazione, se non al disprezzo, dimostrata nei loro confronti dagli esperti di scienze religiose del periodo classico dell'islam. Tralasciando il loro coinvolgimento nelle contese e nelle discussioni politiche del primo secolo dell'islam, una delle accuse ricorrenti a carico dei cantastorie fu quella di diffondere false concezioni e di traviare i fedeli, di raccogliere storie e di divulgarle senza alcun criterio critico, e per quanto riguarda le tradizioni sui profeti, di dipendere acriticamente da leggende piene di ogni esagerazione di dubbia origine, quando non in contrasto con il dettato coranico. La critica che rivolgono loro gli esperti di scienze religiose è quindi di metodo e di contenuti: mancanza di vaglio delle fonti che utilizzano e quindi dei criteri che si andranno consolidando con il perfezionarsi della critica delle tradizioni extra-canoniche da un lato, e dall'altro utilizzo di leggende che privilegiano aspetti fantastici e particolari eccessivi per andare incontro alla curiosità e ai gusti della gente.⁷

L'indulgere in particolari esagerati e di gusto popolare è, per quanto riguarda storie di profeti, l'accusa più frequente presso gli autori medievali. I cantastorie spiegavano passi del Corano o vicende della storia bi-

7. Non a caso le opere della letteratura islamica dedicate alle innovazioni introdotte nell'islam che vanno rigettate menzionano anche l'attività di questi cantastorie: si veda, ad es., Ibn Waddāh, *Kitāb al-bida'*, a cura di M.I. Fierro, Madrid 1988, 165-169; al-Turrūshī, *Kitāb al-hawādith wa-l-bida'*, tr. sp. di M. Fierro, Madrid 1993, 293-297. Juynboll, *Origins* 166, sostiene che una generale valutazione positiva dei cantastorie durò fino agli inizi dell'VIII secolo. Secondo le fonti islamiche solo in seguito vi sarebbero state le peggiori esagerazioni; si veda in proposito Goldziher, *Studien* II, 166, che descrive anche il loro modo di atteggiarsi per colpire il pubblico. L'unanime discredito dei cantastorie nelle tradizioni raccolte dagli esperti di scienze religiose dal IX secolo in poi aveva naturalmente lo scopo di attaccare la grande popolarità che i cantastorie continuavano a godere presso gli strati più bassi della popolazione, come ricordato da C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gāzīz*, Paris 1953, 112.

blica con storie e leggende che potessero attirare l'attenzione di gente spesso dalla scarsa istruzione religiosa, cosa che agli occhi di studiosi più rigorosi doveva suonare imbarazzante. Inoltre, propagavano tradizioni dai forti accenti ascetici, un genere di materiale particolarmente avversato dalle scienze religiose tradizionali, per lo più orientate su questioni prettamente giuridiche.⁸

Ibn al-Ġawzī (m. 1200), ad esempio, pur senza condannare l'attività dei cantastorie in sé, afferma che uno dei motivi perché i dotti in scienze religiose prima di lui l'avevano rigettata era perché le storie sui popoli antichi e soprattutto quelle che riguardavano le vicende degli israeliti, da loro raccontate, erano raramente autentiche.⁹ Gli esempi concreti potrebbero essere innumerevoli. Così, quello che viene considerato il padre dell'esegesi coranica, Ibn 'Abbās (m. 687), rigettò l'opinione di un cantastorie di nome Nawf, chiamandolo «nemico di Dio», perché sosteneva che il Mosè che incontrò il misterioso al-Khidr non era il profeta figlio di 'Imrān, bensì un altro personaggio.¹⁰ Nel suo *al-Bad' wa-l-ta'rikh* («L'inizio e la storia»), al-Maqdisī (x sec.) afferma che i cantastorie erano prodighi di storie sul lupo accusato da parte dei fratelli di aver sbranato Giuseppe, storie che naturalmente l'esegeta scrupoloso deve guardarsi dal prendere in considera-

8. La condanna dei cantastorie non fu comunque generalizzata, in quanto per alcuni, come Ahmad ibn Hanbal (m. 855), solo le esagerazioni andavano condannate, ma in generale i cantastorie potevano essere utili.

9. Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-qusṣā' 96-97*, dopo questa affermazione Ibn al-Ġawzī cita come esempi di storie non originariamente islamiche ma riprese da fonti ebraiche: 1. la storia di Davide che causò la morte di Uria; 2. la storia in cui Giuseppe allentò i suoi abiti in presenza di Zulayka. Altre tradizioni sui profeti biblici attribuite a cantastorie sono riportate alle pp. 135-146, 161, 182-187.

10. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Beirut 1992, v. 279 n° 4725. La tradizione è menzionata da Goldziher, *Studien* II, 163. Su Ibn 'Abbās, vedi sotto, p. 112.

zione. Si hanno anche notizie di cantastorie che erano in grado di dire il nome del vitello d'oro idolatrato dagli israeliti durante l'assenza di Mosè, oppure proprio il nome del lupo di Giuseppe, nella spasmodica ricerca di identificare ogni personaggio, ricorrendo agli espedienti tipici della narrazione orale.¹¹

Comunque si valutò l'attività di questi cantastorie, appare evidente che le storie dei profeti biblici erano uno degli argomenti più popolari tra i primi musulmani. La presenza di esagerazioni censurate dall'islam ufficiale non impedì la popolarità di questi cantastorie e, insieme, la rapida e immediata diffusione di tradizioni e storie sui profeti biblici estranee al Corano.

2. I convertiti. *Ka'b al-Abbār*

Un ruolo decisivo nella diffusione di tradizioni extra-canoniche sui profeti biblici ebbero, accanto ai cantastorie, i primi convertiti all'islam da ebraismo e cristianesimo. A ragione essi erano considerati veri e propri esperti di storia biblica e si ha testimonianza che tra le prime generazioni di musulmani non si ravvisava nulla di riprovevole nel ricorrere al loro ausilio per conoscere qualche ulteriore particolare sui personaggi della tradizione biblica. Era prevalente l'opinione, da parte musulmana, che quanto contenuto nella sostanza nei libri sacri in mano a ebrei e cristiani, se non in contrasto con i dettami del Corano, era accettabile e consentito all'islam. Un detto che risale a Muḥammad ingiungeva di tramandare storie, seppur con particolari fantastici, sugli israeliti e le loro vicende del passato, poiché in questo non vi era nulla di male.¹²

11. Al-Maqdisī, *al-Bad' wa-l-ta'rikh*, a cura di C. Huart, Paris 1899-1919, III, 70; cf. II, 47. Altre tradizioni di questo tipo sono segnalate da Goldziher, *Studien* II, 167.

12. Sul significato di questo detto di Muḥammad si veda l'ampio studio di

I primi convertiti all'islam portarono così nella nuova religione conoscenze e storie tratte dalle loro Scritture che abbracciavano svariati argomenti, dalle vicissitudini patite dagli israeliti, alle storie e alle sentenze dei saggi e dei santi, alle leggende sui profeti. Il prestigio e la diffusione di storie riguardanti i profeti, attribuite alle Scritture ebraiche e cristiane, furono tali che si ha testimonianza del loro utilizzo per svariati argomenti, tra cui quello della definizione del ruolo di Muhammad. A convertiti risalgono alcune interessanti tradizioni in cui si afferma che l'avvento di Muhammad e della comunità islamica fosse preannunciato nella Bibbia, che Muhammad fosse descritto nella torà, oppure che Dio rivelò l'avvento del profeta arabo a Mosè e che a Gesù fu raccontato della personalità del profeta arabo.¹³ Le tradizioni popolari di presunta origine biblica includevano inoltre previsioni sui musulmani, i califfi, le dinastie e i ribelli, dato che i conoscitori delle Scritture ebraiche e cristiane erano considerati esperti in previsioni sul futuro.

L'impatto delle tradizioni sui profeti biblici tramandate dai convertiti fu particolarmente significativo anche sulle contese e polemiche a carattere settario del primò islam, e in particolare sulla propaganda sciita. Storie di chiara tendenza sciita tramandavano di ebrei che affermavano che nella Bibbia era menzionato non solo Muhammad, ma anche il ruolo privilegiato di 'Ali (m. 661) e della sua famiglia.¹⁴ La sequenza stori-

M.J. Kister, *Ḥadithū 'an banī isrā'ila wa-lā harajja. A Study of an Early Tradition*: Israel Oriental Studies 2 (1972) 215-239. Il ruolo dei convertiti è attestato anche da certe tradizioni in cui si afferma che Ibn 'Abbās e altre autorità musulmane della prima generazione erano solite intrattenersi in discussioni con loro e, persino, chiedere spiegazioni sul significato di alcuni versetti coranici.

13. Una lista di tradizioni di questo tipo è data da Kister, *Ḥadithū* 222.

14. Kister, *Ḥadithū* 222-223, 232-233. Per gli sciiti, l'unico legittimo successore di Muhammad doveva essere 'Ali e da 'Ali, per via dinastica, il

ca dei profeti biblici in sé era del resto un tema quanto mai consono alle argomentazioni sciite su una catena di *imām* successori di 'Ali, e le storie sui profeti biblici erano particolarmente adatte per una definizione più completa della concezione di una luce divina, la sostanza luminosa preesistente di Muhammad (*nūr Muḥammadī*), condivisa da 'Ali e tramandata agli *imām*. Per le tradizioni sciite il primo a possedere questa luce carismatica sarebbe stato Adamo e da Adamo sarebbe stata tramandata, di profeta in profeta, fino a Muhammad e 'Ali.¹⁵ Tra le prime generazioni musulmane, il riferimento alla Bibbia nelle dispute sorte all'interno della comunità, assicurato dai convertiti, fu costante.

Un'interessante tradizione riportata in un commentario coranico racconta ad esempio di un *peret* Umar che si rivolse all'ebreo convertito Ka'b al-Ahbār (m. 656 ca.), data la sua conoscenza della torà e dei profeti, per chiedergli chi fosse il più sapiente degli israeliti dopo Mosè. Ka'b rispose che fu Giosuè, il suo *waṣī*.¹⁶ La tradizione ha naturalmente lo scopo di attestare l'eccellenza dei *waṣī* dei profeti, e quindi, in termini sciiti, quella di 'Ali - *waṣī* di Muhammad - rispetto a tutti gli altri uomini.¹⁷ Tale tradizione è interessante

potere sarebbe dovuto passare a suoi successori a guida della comunità (*imām*). Le diverse fazioni sciite si dividono sul numero effettivo di questi *imām* e sul loro ruolo. Un ritratto completo dello sciismo è dato in B. Scarica Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Roma 1994.

15. U. Rubin, *Prophets and Progenitors in Early Shi'a Tradition*: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 1 (1979) 43; Idem, *Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammadī*: Israel Oriental Studies 5 (1975) 78-83; E. Kohlberg, *Some Shi'i Views of the Antediluvian World*: Studia Islamica 52 (1980) 64-66. Cf. I. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ*: Zeitschrift für Assyriologie 22 (1908) 330-336.

16. *Waṣī* («erede designato»): secondo la concezione sciita, ogni profeta ebbe un *waṣī*.

17. Ibn Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, Beirut 1992, I, 183-184 n° 235; 'Umar, in particolare, si arrabbia perché Ka'b al-Ahbār gli dice che 'Ali è menzionato nella torà. Già 'Abdallāh b. Sabā' (vii-viii sec.) avrebbe detto che la relazione tra Mosè e Giosuè era come quella tra Muhammad e 'Ali: I. Fried-

perché dimostra l'importanza della storia e dei personaggi biblici per questioni di legittimità politica nella polemica tra sunniti e sciiti e sottolinea l'alta considerazione per Ka' b, ebreo convertito, come esperto di tradizioni sui profeti.¹⁸

Tra tutti i convertiti che ebbero un ruolo attivo nella diffusione di tradizioni di argomento biblico, nessuno raggiunse la fama di Ka' b al-Ahbār, sia per quanto riguarda la sua presunta conoscenza della Bibbia e sia per il numero di leggende sui profeti a lui attribuite nelle opere posteriori.¹⁹ Ebreo yemenita, Ka' b si sarebbe convertito nel 638 durante il regno del califfo 'Umar ibn al-Khattāb. Alcune testimonianze affermano in modo esplicito che Ka' b non fu solamente all'origine di alcune tradizioni, ma che sotto il suo nome circolavano anche libri sulla storia biblica e sui profe-

laender, 'Abdallāh b. Sabā, *der Begründer der Šī'a, und sein jüdischer Ursprung*, Zeitschrift für Assyriologie 23 (1909) 312.

18. Sull'argomento si veda Rubin, *Prophecy* 55-56, che sottolinea come la concezione di una linea attraverso cui viene trasmessa l'autorità è già presente nella letteratura ebraica e cristiana, e menziona Flavio Giuseppe e il *Libro dei giubilei*. Si è anche ipotizzato che da parte sciita possa essere sorto il primo interesse per tali argomenti e la prima identificazione tra comunità di credenti e storia degli israeliti (Rubin, *Prophecy* 55), ma stabilire una cronologia tra tradizioni sunnite e sciite, che in certi casi non presentano divergenze, è, per i limiti delle fonti a disposizione, molto difficile.

19. Incerta è la data della morte di Ka' b al-Ahbār, avvenuta presumibilmente tra il 650 e il 656. Sulla sua figura si veda M. Lidzbarski, *De prophetici, quae dicuntur, legendis arabicis*, Lipsiae 1893, 31-40; I. Wolfensohn, *Ka' b al-Ahbār und seine Stellung im Hadīth und in der islamischen Legendenliteratur*, Gelnhausen 1933; B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, 96-97; su alcune leggende a lui attribuite si veda invece B. Chapiro, *Légendes bibliques attribuées à Ka' b el-Ahbār*, Revue des Études Juives 69 (1919) 86-100; 70 (1920) 37-43; sulla storia della sua conversione, invece, M. Perlmann, *A Legendary Story of Ka' b al-Ahbār's Conversion to Islam*, in *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, 85-99; Idem, *Another Ka' b al-Ahbār Story*, Jewish Quarterly Review 45 (1954-55) 48-58. Nomi di altri convertiti sono citati da Wolfensohn, *Ka' b* 12. A parte Ka' b, la figura più importante della prima generazione deve essere considerato 'Abdallāh b. Salām.

ti.²⁰ La tradizione musulmana conserva pareri discordanti sulla sua figura: gli vengono attribuite una riconosciuta saggezza e una profonda conoscenza di testi ebraici e di leggende yemenite, ma allo stesso tempo ne viene deprecato il coinvolgimento nelle dispute per il potere che seguirono alla morte del califfo 'Umar. Una condanna più esplicita delle tradizioni che a suo nome sono riportate nella letteratura musulmana si fece strada solo nei secoli successivi, quando si ipotizzò che Ka' b fosse solo un falso convertito che si prefigeva di minare l'islam, introducendo tradizioni ebraiche ad esso estranee.²¹

Un'analisi anche superficiale dell'ingente numero di tradizioni che gli vengono attribuite mostra come le parole dei convertiti fossero tenute in grande considerazione. Abbiamo visto in precedenza una tradizione sciita che a lui ricorre per una storia biblica. Il suo nome è citato con insistenza in questo genere di tradizioni, con previsioni sulla storia musulmana che si riallacciano a storie e personaggi della Bibbia. Accanto a questo materiale, tuttavia, ancor più numeroso è quello riportato soprattutto nelle raccolte di storie dei profeti, dove le tradizioni da Ka' b al-Ahbār occupano uno spazio non indifferente. A suo nome viene ad esempio affermato che di venerdì Adamo fu creato, e di venerdì entrò e fu poi cacciato dal paradiso; sempre il suo nome viene citato, insieme a quello di altri, a riprova che la vittima prescelta da Abramo fu Isacco e non Ismaele, e che Satana cercò in ogni modo di impedire che Abramo ubbidisse all'ordine di Dio.²² Sotto il nome di

20. Vedi ad esempio al-Maqdisi, *al-Bad'* II, 42 che accenna a libri, tra gli altri, anche di Ka' b. Questo non significa che Ka' b in persona sia stato autore di libri, ma che la sua fama fu tale che nei primi secoli dell'islam circolarono raccolte di storie e leggende a lui attribuite.

21. In proposito vedi sotto, p. 205.

22. Su queste tradizioni vedi al-Tabarī, *Ta'rikh al-mulūk wa-l-rusul*, ed.

Ka' b circolarono resoconti di varia provenienza e considerati dalle prime generazioni musulmane genericamente tradizione biblica: storie dalla Bibbia, leggendo e tratte dalla letteratura rabbinica e da apocrifi cristiani, e tradizioni che pur contenendo menzione di figure bibliche sono leggende di origine popolare. Difficile è stabilire se tutto quanto è tramandato a suo nome e a nome di altri convertiti non sia piuttosto una più tarda fabbricazione.

Cantastorie e convertiti condividono molti elementi. Essi furono i primi esperti di storie bibliche e contribuirono in modo determinante alla circolazione di tradizioni e leggende sui profeti, più o meno collegate al Corano, fin dalla prima generazione musulmana dei compagni di Muhammad. Tra censure e prudenze di diverso tipo, tradizioni attribuite a cantastorie e a convertiti si diffusero così in tutti i generi di letteratura religiosa, dall'esegesi ai libri di storia. Quale sia stato il cammino di questo materiale nella letteratura musulmana è oggetto di diverse interpretazioni. È comunque più che plausibile che una prima fase di diffusione orale delle tradizioni sia stata seguita assai presto dalle prime trascrizioni, e che in questo modo esegeti e dotti in scienze religiose le utilizzarono per tramandarle in opere sempre più elaborate a partire dall'VIII secolo.

- 'Athamina, K., *Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society*: Studia Islamica 76 (1992) 53-74.
 Chapira, B., *Légendes bibliques attribuées à Ka' b el-Abbar*: Revue des Études Juives 69 (1919) 86-107; 70 (1920) 37-43.
 Goldziher, I., *Muhammedanische Studien* II, Halle 1890 [tr. ingl. *Muslim Studies*, a cura di S.M. Stern, London 1971].
 M.J. de Goeje et al., Leiden 1879-1901. I, 113, 292-294. Una tradizione attribuita a Ka' b, anche nelle sue possibili fonti ebraiche, è presa in esame da D.J. Halperin - G.D. Newby, *Two Castrated Bulls: a Study in the Haggadah of Ka' b al-Abbar*: Journal of the American Oriental Society 102 (1982) 631-638.

- Goldziher, I., *Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith*: Zeitschrift für Assyriologie 22 (1908) 317-344 [rist. in *Gesammelte Schriften* V, Hildesheim 1970, 107-134].
 Ibn al-Ğawzī, *Kitāb al-qasās wa-l-mudhakkirin*, a cura di M. L. Swartz, Beirut 1986.
 Juynboll, G.H.A., *On the Origins of Arabic Prose: Reflections on Authenticity*, in *Studies on the First Century of Islamic Society*, a cura di G.H.A. Juynboll, Carbondale-Edwardsville 1982, 161-175.
 Kister, M.J., *Haddithū 'an banī isrā'īla wa-lā barajā. A Study of an Early Tradition*: Israel Oriental Studies 2 (1972) 215-239.
 Kohlberg, E., *Some Shi'ī Views of the Antediluvian World*: Studia Islamica 52 (1980) 41-66.
 Lewis, B., *The Jews of Islam*, Princeton 1984.
 Lidzbarski, M., *De prophetis, quae dicuntur, legendis arabicis*, Lipsiae 1893.
 Newby, G.D., *Tafsīr Isrā'īliyyat*: Journal of the American Academy of Religion 47 (1979), 685-697.
 Pauliny, J., *Zur Rolle der Qasās bei der Entstehung und Überlieferung der populären Prophetenlegenden*: Asian and African Studies 10 (1974) 125-140.
 Pedersen, *The Islamic Preacher*. Wā'iz, mudhakkir, qāṣ, in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, a cura di S. Löwinger - J. Somogyi, Budapest 1948, 226-250.
 -, *The Criticism of the Islamic Preacher*: Die Welt des Islams 2 (1952-53) 215-231.
 Perlmann, M., *A Legendary Story of Ka' b al-Abbar's Conversion to Islam*, in *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, 85-99.
 -, *Another Ka' b al-Abbar Story*: Jewish Quarterly Review 45 (1954-55) 48-58.
 Pellat, C., *Le milieu basrien et la formation de Ġāḥiz*, Paris 1953.
 Rubin, U., *Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nur Muhammad*: Israel Oriental Studies 5 (1975) 62-119.
 -, *Prophets and Progenitors in Early Shi'a Tradition*: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 1 (1979) 41-65.
 Shoshan, B., *High Culture and Popular Culture in Medieval Islam*: Studia Islamica 73 (1991) 67-107.
 Wolfensohn, I., *Ka' b al-Abbar und seine Stellung im Hadith und in der islamischen Legendenliteratur*, Gelnhausen 1933.

I profeti biblici nell'esegesi coranica

1. Origini della letteratura esegetica

Mentre i cantastorie intrattenevano i fedeli nei pressi delle moschee e i convertiti erano consultati per la loro competenza nella storia biblica, i musulmani che leggevano e imparavano il Corano avvertirono da subito una crescente necessità di chiarirne parti oscure o di conoscere elementi mancanti. A questa necessità non sembra che le prime generazioni di musulmani abbiano sempre guardato con lo stesso atteggiamento. Le fonti più tarde accennano a una certa opposizione nei confronti dell'esegesi coranica nel corso dei primi decenni dell'islam, ma, in ogni caso, se tale opposizione ci fu, fu limitata nel tempo e probabilmente circoscritta all'eccessivo scrupolo di qualche gruppo isolato. D'altra parte si hanno numerose testimonianze di segno opposto, che attribuiscono le prime spiegazioni esegetiche a Muhammad stesso, oppure che menzionano quei compagni che si dedicarono a questa disciplina e divennero, come nel caso di Ibn 'Abbās, veri e propri esperti e sicuro punto di riferimento per le generazioni di esegeti dei secoli successivi. Questa prima attività esegetica, come quella dei cantastorie e dei convertiti, passò probabilmente per una prima fase esclusivamente orale e solo in seguito venne fissata, in modi diversi, in opere scritte.¹

1. Gli esegeti del periodo classico riproducono spesso tradizioni attribuite a questi primi compagni-esegeti. Il caso di Ibn 'Abbās è emblematico: cugino di Muhammad, morto nel 687, vide tramandate a suo nome così tante tradizioni e spiegazioni esegetiche, spesso in contrasto, da divenire più

A parte tali questioni, vi è comunque unanime testimonianza che l'esegesi delle parti narrative del Corano fu una delle prime forme, se non la prima, di approccio al testo sacro. Le caratteristiche del testo coranico delle quali già abbiamo fatto cenno, ovvero la sua allusività, la frammentarietà e il suo disinteresse per i particolari, resero possibile e necessario il ricorso a tradizioni extra-canoniche, per completare ed abbellire quanto menzionato nel Corano sui profeti.² La popolarità delle tradizioni e delle leggende sui profeti biblici, indirettamente, stimolava i primi esegeti a dare risposta a quanto passato sotto silenzio dal Corano su questo argomento. Per l'esegesi delle origini, quindi, commentare il testo sacro significava proporre spiegazioni e storie più articolate a fianco della parola coranica per ricostruire vicende dell'età preislamica in termini coerenti.³

un riferimento ideale che un esegeta effettivo. Cf. C. Gilliot, *Portrait mythique* d'Ibn 'Abbās: Arabica 32 (1985) 127-184; Idem, *Les débuts de l'exégèse coranique*: Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée 58 (1990) 84-86. Diverse valutazioni su questa opposizione all'esegesi in I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, 55 ss.; H. Birkeland, *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*, Oslo 1955, 9-16; F. Leemhuis, *Origins and Early Development of the tafsir Tradition*, in *Approaches to the History of the Qur'an Interpretation*, a cura di A. Rippin, Oxford 1988, 16-19. Per una descrizione delle origini dell'esegesi coranica e delle questioni connesse, rimandiamo alle pagine di J.D. McAuliffe, *Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, 13-36.

2. Tale necessità esegetica appare evidente da quanto si riporta in una tradizione in cui si racconta di un uomo che avrebbe chiesto spiegazioni a 'Alī sul misterioso popolo dei *ashāb al-ras*, aggiungendo queste parole: «Io trovo che sono nominati nel Corano (25:38, 50:12), ma non vi trovo la loro storia». al-Tha'labī, *Qisas al-anbiyā' al-musammā' arā'is al-maǧālis*, Il Cairo 1954, 151.

3. Numerose sono le testimonianze sullo stretto rapporto fra tradizioni provenienti dai cantastorie ed esegesi coranica. Vi è sostanziale unanimità nel considerare l'esegesi delle parti narrative quella più antica: Goldziher, *Richungen* 57; Wansbrough, *Studies* 121. Tradizioni e materiali utilizzati per questo primo tipo di esegesi avrebbero ricalcato quanto predicato da cantastorie: Wansbrough, *Studies* 145-148; Leemhuis, *Origins* 29.

Il primo esempio di commentario coranico che dedica parte preponderante alla spiegazione delle parti narrative, con l'uso di tradizione e leggende di varia provenienza, è quello di Muqāṭil ibn Sulaymān (m. 767), il più antico esempio di esegesi giunto sino a noi. Anche se non tutti i materiali contenuti nella sua opera sono fedele riproduzione del suo pensiero, ma sono in certi casi il prodotto di recensioni successive, non possono esservi dubbi sulla sua sostanziale originalità.⁴ Il commentario di Muqāṭil sembra esprimere, per certi aspetti, una forma di esegesi primitiva, in cui le questioni teologiche sono in qualche modo piegate alla necessità di fornire storie che siano di supporto alla parola coranica. Vi sono così tradizioni assai simili a quelle che dovevano essere l'argomento dei sermoni dei cantastorie, tramandate dapprima oralmente e poi messe per iscritto da Muqāṭil. Inoltre, a maggior conferma di queste caratteristiche, vi è un sostanziale disinteresse per quelle catene di trasmettitori che in seguito diverranno requisito fondamentale nella critica musulmana per valutare l'attendibilità delle tradizioni extra-canoniche.⁵

L'opera di Muqāṭil è anche il primo esempio – conservato e giunto fino a noi – di commentario completo, versetto per versetto, del testo sacro, ovvero secondo quello schema che diverrà classico in tutti i testi ap-

4. Muqāṭil, di origine persiana, morì nel 767. Considerato un grande esegeta dai suoi contemporanei, la sua opera subì in seguito pesanti censure con le più diverse accuse. I problemi di valutazione del suo commentario derivano dal fatto che le fonti sembrano attestare l'esistenza di due recensioni durante i primi secoli dell'islam; solo una, quella irachena, è quella che oggi noi possediamo (*Tafsīr*, a cura di 'A.M. Shihāta, Il Cairo 1979-87). Una discussione completa di tutte le questioni connesse al suo commentario è in C. Gilliot, *Muqāṭil, grand exégète, traditionniste et théologien mandite*, Journal Asiatique 279 (1991) 39-92.

5. Sulle caratteristiche del testo di Muqāṭil, si veda Gilliot, *Débuts* 90-91 e soprattutto l'analisi stilistica di Wansbrough, *Studies* 122-131, secondo cui il testo sacro viene addirittura piegato da Muqāṭil all'unità narrativa.

partenenti al genere. Accanto alla citazione dei versetti sono riportate glosse, per spiegare significato e particolarità di ogni termine usato, alternate a spiegazioni di più ampio respiro. Le parti più estese di commento, in cui il testo si allontana dai toni di una semplice parafrasi, sono per gran parte quelle dedicate ai profeti. Quello che veramente importa a Muqāṭil è costruire attorno ai versetti coranici una narrazione organica in cui la parola di Dio si inserisca in modo coerente. Alcuni esempi permetteranno di chiarire meglio il suo modo di procedere. Per una delle questioni lasciate insolute dal testo coranico, ovvero l'identità del figlio prescelto da Abramo per il sacrificio, egli riporta, alternando versetti e spiegazioni:⁶

E quando raggiunse l'età d'andar con lui, di salire sul monte con suo padre, questi gli disse: «Figliuol mio, una visione in sogno – per un voto da lui fatto durante questo sogno – mi dice che debbo immolarli al Signore: che cosa credi tu abbia io a fare?». Gli rispose Isacco: «Padre mio, fa quel che t'è ordinato, ubbidisci al tuo Signore». Poi Isacco disse ad Abramo, la pace sia con loro, di fare quel che aveva visto in sogno, perché Abramo ebbe questo sogno per tre notti consecutive, mentre Isacco

6. Muqāṭil, *Tafsīr* III, 615. I passi coranici, da Cor. 37:102-107, sono in cor-sivo, mentre le parti esegetiche in tondo. A questo passo coranico sul sacrificio del figlio di Abramo abbiamo già accennato (sopra, p. 48). I pareri degli esegeti su quale fu il figlio prescelto sono quanto mai contrastanti. Se per Muqāṭil non vi sono dubbi, i commentatori più tardi quasi sempre riportano tradizioni che avallano sia la scelta di Isacco sia quella di Ismaele. Presso gli esegeti più antichi sembra vi sia una certa preferenza per Isacco, mentre per quelli più recenti tende a prevalere la scelta di Ismaele. Come avvenne questo cambiamento è oggetto di diverse interpretazioni: la scelta di Ismaele potrebbe risalire al desiderio di «islamizzare» l'avvenimento, localizzandolo alla Mecca invece di Gerusalemme, oppure essere il frutto di rivalità etniche, tra persiani e non arabi da un lato e arabi dall'altro che si attribuivano discendenza, rispettivamente, da Isacco e da Ismaele. Sul l'argomento rimandiamo a N. Calder, *From Midrash to Scripture: Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition*, Le Muséon 101 (1988) 375-402; S. Bashear, *Abraham's Sacrifice of His Son and Related Issues*, Der Islam 67 (1990) 243-277; R. Firestone, *Abraham's Son as the Intended Sacrifice* (al-dhabīb), *Qur'ān* 37:99-113; *Issues in Qur'anic Exegesis*, Journal of Semitic Studies 34 (1989) 95-131 e Idem, *Journeys in Holy Land* 135-151.

digunava e pregava prima del sacrificio, (e disse): «*Tu mi troverai, a Dio piacendo, paziente per il sacrificio*». Or quando si furono rassegnati al volere di Dio e ad ubbidirLo e Abramo ebbe disteso il figlio con la fronte a terra – l'ebbe messo bocconi con la fronte a terra – e quando lo prese sulla fronte per sacrificarlo, Dio Altissimo apprese della loro onestà (...) e allora gli gridammo: «*Abramo! Tu hai verificato il sogno di sacrificare tuo figlio; prendi invece il montone, così noi compensiamo i buoni!*» – così noi ricompenseremo chi bene agisce!». Infatti in questo modo Dio Grande e Potente lo ricompensò per il suo retto agire e per la sua ubbidienza con la grazia per suo figlio Isacco. Disse poi Dio Grande e Potente: «*E questa fu prova decisiva e chiara*», ovvero la grazia evidente quando lo dispensò dal sacrificio e gli diede al posto del figlio il montone da sacrificare: «*E riscattammo suo figlio con sacrificio grande*, a Gerusalemme e con un montone di nome Razin che era uno dei becchi che pascolavano nel paradiso da quarant'anni prima del sacrificio».

I versetti coranici costituiscono naturalmente la struttura centrale su cui poggiano le considerazioni esege-tiche di Muqātil che, senza menzionare alcuna autorità delle generazioni precedenti, chiarisce quanto non è specificato dal testo sacro. Egli afferma che il figlio prescelto fu Isacco, che il tentato sacrificio avvenne a Gerusalemme e, infine, riporta una vivida descrizione del montone o del becco destinato a sostituirsi alla vittima. L'ultima annotazione è particolarmente significativa perché è un esempio dell'interesse di Muqātil per l'onomatica nelle storie dei profeti. Muqātil riporta il nome di gran parte dei personaggi evocati, comportandosi in questo modo come un cantastorie, che tende a identificare il maggior numero di personaggi possibili, con nomi fantasiosi e spesso collegati alla vicenda, seconda una tecnica tipica delle narrazioni orali.⁷

7. L'interesse nell'onomatica e nei nomi dei personaggi è tipico dei racconti popolari; vedi in proposito A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, ed. ingl. a cura di L.I. Conrad, Princeton 1994, 128.

Altri commentari antichi non sono altrettanto rilevanti, ma offrono un'ulteriore prova di come tradizioni di argomento biblico entrano nell'esegesi islamica. Di un certo rilievo devono essere considerati in proposito i commentari di Muḡāhid ibn Ḡabr (m. 722) e, soprattutto per quanto riguarda storie dei profeti, di 'Abd al-Razzāq (m. 826).⁸ 'Abd al-Razzāq non compilò un commentario versetto per versetto, ma rifacendosi alle interpretazioni di autorità delle generazioni precedenti, riportò tradizioni atte a spiegare e completare solo alcuni passi coranici. Questo modo di procedere indica chiaramente che le raccolte di esegesi si andavano trasformando in quelle collezioni di interpretazioni e tradizioni attribuite a personaggi delle prime generazioni che divennero in seguito vere e proprie opere enciclopediche in decine di volumi. Al commento dei versetti dedicati al tentato sacrificio del figlio da parte di Abramo 'Abd al-Razzāq dedica ampio spazio.

'Abd al-Razzāq da Ma'mar da al-Zuhri che, a proposito delle parole di Dio «*una visione in sogno mi dice che debbo immolarli al Signore*», disse: mi ha raccontato al-Qāsim ibn Muḡammad che Abū Hurayra e Ka'b (al-Ahbār) si incontrarono,⁹ e

8. 'Abd al-Razzāq, morto nell'826, yemenita esperto in detti di Muḡammad, fu autore di un breve commentario: *Tafsīr*, a cura di M.M. Muḡammad, Riyadh 1989. Muḡāhid b. Ḡabr, di origine meccana, visse fino al 722. La più recente edizione del suo breve commentario è quella curata da M. 'A. Abū l-Nīl: *Tafsīr*, Il Cairo 1989. Quest'ultima opera è a tutti gli effetti solamente una recensione più tarda del commentario di Muḡāhid; sulla controversia questione delle recensioni di questo commentario e il loro rapporto con l'originale, vedi F. Leemhuis, *Ms. 1075 Tafsīr of the Cairene Dār al-kutub and Muḡāhid's Tafsīr*, in *Proceedings of the 9th Congress of the UAEI*, a cura di R. Peters, Leiden 1981, 169-180.

9. Questa introduzione della parte esegetica vera e propria è un ottimo esempio di come sono composti i commentari coranici che raccolgono tradizioni extra-canoniche: una linea di trasmettitori garantisce il passaggio di una tradizione da Muḡammad in persona o da un'autorità delle prime generazioni fino all'autore. I nomi menzionati in queste righe sono tutti di grande rilievo. Ma'mar (m. 770) fu il più importante maestro di 'Abd al-Razzāq; Ibn Shihāb al-Zuhri (m. 742) fu personalità di grande rilievo nella raccolta e diffusione di tradizioni religiose. Abū Hurayra (m. nel 678 cir-

mentre Abū Hurayra raccontava a Ka'b quel che aveva detto il Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, Ka'b raccontava ad Abū Hurayra quel che aveva letto sui libri. (...) Disse Ka'b ad Abū Hurayra: «Non ti ha forse raccontato il Profeta di Abramo, di quando vide in sogno che doveva sacrificare suo figlio Isacco e Satana disse: 'Se non li adesco in questa occasione non li adischerò mai più!'. Abramo parti allora insieme al figlio per sacrificarlo, mentre Satana andò a far visita a Sara e le disse: 'Dov'è andato Abramo con tuo figlio?'. Rispose Sara: 'A fare una commissione'. Satana le disse che non era vero e che aveva invece portato il figlio per sacrificarlo. Sara disse: 'E perché lo sacrifica?'. Rispose Satana: 'Dice che è stato Dio a ordinarglielo'. 'Se è così', aggiunse Sara, 'ha fatto bene a ubbidirGli' (...)).¹⁰

La storia prosegue descrivendo i tentativi di Satana, con le stesse parole, di far recedere Isacco e Abramo dalla loro volontà di piegarsi al volere di Dio. 'Abd al-Razzāq aggiunge altre tradizioni in cui si afferma brevemente che la vittima prescelta da Abramo fu Isacco e una sola, in conclusione, che indica invece Ismaele.

Le prime opere di esegesi dedicano ampio spazio a storie e tradizioni sui profeti biblici. Per spiegare passi oscuri o aggiungere particolari mancanti si fa ricorso a tradizioni ricche di particolari fantastici e tipiche del materiale diffuso tra cantastorie e convertiti. Queste caratteristiche riguardano comunque l'esegesi delle origini, quando rigorosi criteri critici su come accettare il materiale extra-canonico non avevano ancora preso il sopravvento e quando tradizioni e leggende di diversa provenienza erano, senza apparenti problemi, utilizzate per spiegare i versetti coranici. Per quanto concerne infine le tradizioni extra-canoniche sui profeti biblici menzionate in questi e in tutti i commentari coranici, va rilevato che in certi casi vengono ripresi particolari

ca) fu un prolifico trasmettitore di tradizioni, dalla reputazione non sempre irreprensibile; su Ka'b al-Ahbār vedi sopra, pp. 108-110.

10. 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr* II, 150-151; questa tradizione è presa in esame, insieme a molte altre, da Firestone, *Abraham's Son* 100-101.

biblici, in altri dalla letteratura rabbinica e apocrifa ebraica e cristiana, mentre in altri ancora si tratta di particolari o versioni assolutamente originali.

2. Il commentario di Ibn Ġarīr al-Ṭabarī

Il commentario coranico di Ibn Ġarīr al-Ṭabarī (m. 923) chiude quello che può essere considerato il periodo formativo dell'esegesi coranica ed è, sotto molti aspetti, l'opera più rappresentativa di questo genere di letteratura religiosa.¹¹ A partire dalla seconda metà del IX secolo, il tempo in cui visse al-Ṭabarī, i dotti in scienze religiose avevano a disposizione un buon numero di opere di vario genere in cui erano raccolte tradizioni di diversa provenienza, e già avevano affinato metodi di critica per vagliare il materiale e scegliere tra varianti da utilizzare o rigettare. I commentari diventano così, in certi casi e in particolare in quello di al-Ṭabarī, testi enciclopedici in cui il testo sacro viene analizzato in tutte le sue implicazioni, linguistiche, giuridiche, teologiche e, naturalmente, anche narrative. Il commentario di al-Ṭabarī è inoltre assai prezioso perché di fatto ha conservato pareri esegetici e materiali tratti da opere oggi irrimediabilmente perdute.

Nel commentario di al-Ṭabarī una delle caratteristiche più evidenti, frutto di una lunga tradizione precedente e, soprattutto, di una scelta esegetica precisa, è la presenza di numerose tradizioni, spesso dai conte-

11. Al-Ṭabarī, originario di Āmul, capitale del Ṭabaristān, nacque nell'839 e morì nel 923. Le numerose opere da lui scritte dimostrano la vastità dei suoi interessi, tipici per ogni dotto in scienze religiose medievale: interessi giuridici, storici, esegetici e, in senso lato, per tutta la tradizione musulmana tramandata dalle generazioni precedenti. Ritratti completi della sua vita e della sua opera sono forniti da F. Rosenthal in *The History of al-Ṭabarī, 1. General Introduction and from the Creation to the Flood*, Albany 1989, 5-134 e C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī*, Paris 1990, 19-68.

nuti contrastanti, a spiegare i passi dedicati ai profeti biblici. Sovente, inoltre, le stesse storie sono riproposte nel commento di versetti diversi, in ripetizioni che accrescono a dismisura le dimensioni del commentario. Come giustamente sostenuto da Claude Gilliot, la profusione di varianti e diverse versioni è paradossalmente ciò che ne determina la forza di persuasione e la potenza unificatrice e permette di radicare nella memoria della comunità dei credenti una storia compiuta di salvezza. È, inoltre, ciò che determina lo stretto legame tra Corano e storia dell'umanità attraverso quelli che ne costituiscono i momenti fondanti: la rivelazione ai profeti, l'ordine e la sovranità di Dio e, insieme e contraria, l'opposizione dei popoli e dei sovrani miscredenti. In questo quadro, la determinazione precisa degli avvenimenti è un aspetto secondario; conta il significato religioso delle vicende che hanno preceduto e, in un certo senso, preparato l'avvento dell'islam.¹²

Nei passi di incerta comprensione, quindi, al-Ṭabarī non cerca di offrire una soluzione a tutti i costi, ma riporta ogni possibile variante. A commento di Cor. 2:259, in cui si fa menzione di un uomo che passò per le rovine di una città e venne da Dio fatto morire per cent'anni e poi risuscitato, al-Ṭabarī riporta un lungo elenco di storie e leggende che coprono una ventina di pagine, dove il personaggio viene identificato ora in Ezechiele, ora in Geremia o persino nel misterioso al-Khidr:

Gli esegeti hanno pareri diversi su colui che passò per questa città distrutta dalle fondamenta. Alcuni sostengono che si trattò di Esdra.

12. C. Gilliot, *Mythe, récit, histoire de salut dans le commentaire de Tabarī*, Journal Asiatique 282 (1994) 237-270, in part. 244; Gilliot prende in esame alcune parti del commentario coranico, in particolare le numerose pagine dedicate al commento di Cor. 2:258-260, che accenna a due episodi della vita di Abramo e contiene (Cor. 2:259) un'allusione a Ezechiele o Esdra.

Chi sosteneva questo:

Ci hanno tramandato (...) da Naḡīya ibn Ka'b a proposito di O come avvenne a colui che passò presso una città distrutta dalle fondamenta (Cor. 2:259) che costui fosse Esdra.

Ci hanno tramandato (...) da Sulaymān ibn Burayda a proposito delle parole di Dio O come avvenne a colui che passò presso una città che costui fosse Esdra.

Ci hanno tramandato (...) a proposito delle parole O come avvenne a colui che passò presso una città che al-Rabī sosteneva, ma Dio ne sa di più, che colui che passò per quella città fosse Esdra. (...)

Altri sostengono invece che fosse Geremia ibn Ḥalqiyyā, mentre sostiene Muḥammad ibn Ishāq che fosse Geremia alias al-Khidr.

Ci hanno tramandato (...) da Muḥammad ibn Ishāq che, secondo Wāḥb ibn Munabbih, per notizie tratte da israeliti, il nome di al-Khidr fosse in realtà Geremia ibn Ḥalqiyyā ed egli appartenesse alla tribù di Aronne.¹³

A questa vera e propria parte introduttiva che elenca le diverse interpretazioni senza alcun particolare narrativo, seguono tradizioni di più ampio respiro.

Racconta Wāḥb ibn Munabbih che Dio ispirò a Geremia, che si trovava in Egitto, di partire alla volta di Gerusalemme, perché l'Egitto non era per lui un luogo sicuro. Geremia si mise in groppa al suo asino e giunse a un certo punto del suo tragitto, avendo con sé un canestro di uva e fichi e un otre nuovo che poi riempì d'acqua. Quando gli apparve la figura di Gerusalemme, con i villaggi e i templi che la circondavano e vide la rovina indescrivibile, si rese conto della distruzione di Gerusalemme, che era come una montagna enorme, e disse: «Potrebbe mai Dio far rinascere una città così morta?» (Cor. 2:259). Il profeta camminò finché non si accampò per passare la notte, legò l'asino con una corda nuova e attaccò il suo otre. Dio allora fece calare il sonno su di lui e, quando si fu addormentato, gli prese il soffio vitale per cent'anni. Quando di questi anni ne furono passati settanta, Dio mandò un angelo a un potente re

13. Al-Ṭabarī, *Ḍamī' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Il Cairo 1968, III, 28-29. I personaggi qui menzionati sono tutti trasmettitori delle prime generazioni da cui al-Ṭabarī riporta interpretazioni e tradizioni. I nomi più significativi sono quelli di Muḥammad ibn Ishāq (vedi sotto, pp. 154-156) e Wāḥb ibn Munabbih (vedi sotto, pp. 165-170).

della Persia di nome Yūsak con questo messaggio: «Dio ti ordina di trasferirti con la tua gente e di andare a ricostruire Gerusalemme e la sua regione, affinché torni più abitata di quanto non fosse una volta». Gli rispose il re: «Concedimi tre giorni per potermi preparare a questo lavoro e per equipaggiarmi del materiale necessario». L'angelo concesse i tre giorni, durante i quali il re nominò trecento attendenti, a ognuno dei quali assegnò mille operai con il materiale necessario. Gli attendenti partirono così alla volta di Gerusalemme con trecentomila operai. Quando presero a lavorare, Dio restituì vita a un occhio di Geremia, mentre il resto rimase morto, e quell'occhio guardò verso Gerusalemme, con i villaggi, i templi, i fiumi e i campi che la circondavano, in cui si lavorava ed erano di nuovo abitati e rinnovati, tanto che tornarono come erano in capo a trent'anni, a completare i cento. Solo allora Dio gli restituì il soffio vitale ed egli guardò il suo cibo e la bevanda che non si erano ammutiti, guardò il suo asino, che stava come nel giorno in cui lo aveva legato, senza aver mangiato né bevuto (...).¹⁴

La tradizione prosegue, seguita e preceduta da molte altre, spesso più lunghe e con maggiori particolari, che ripercorrono le stesse vicende, ma identificando altrimenti il profeta in questione. Ad al-Ṭabarī poco importa in questo caso l'accurata identificazione del personaggio citato. Se riporta queste tradizioni in cui ne viene dato il nome è perché, chiunque ne sia il protagonista, è per evidenziare il rapporto tra Dio e gli uomini e l'intervento dell'Onnipotente, nella storia, qualunque sia il momento in cui si verificò.¹⁵ Stesse considerazioni possono essere fatte per quelle pagine dedicate ai versetti sul sacrificio del figlio di Abramo. La diffusione e per certi versi la codificazione di numero-

14. Al-Ṭabarī, *Ġāmi'* III, 34-35. Si veda anche Gilliot, *Mythe* 253, e in part. la discussione alla n. 33, dove corregge il nome Yūsak nel più probabile Kūsak, ovvero Ciro.

15. Gilliot, *Mythe* 246-254. Altrove la narrazione prende decisamente il sopravvento sul carattere allusivo del testo sacro, ma ciò non significa, come sostenuto da N. Calder, *Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr*, in *Approaches to the Qur'ān*, a cura di G.R. Hawting - A.A. Shareef, London 1993, 108, che al-Ṭabarī privilegi la narrazione sulla teologia.

se tradizioni contrastanti non potevano che lasciare il segno in un esegeta scrupoloso come al-Ṭabarī che, mosso innanzitutto dal desiderio di fornire una descrizione completa sull'argomento, elenca autorità e pareri degli antichi sulla questione. Menziona così diciassette tradizioni di svariata lunghezza che identificano la vittima in Isacco e ben ventiquattro, di pari valore e di forma simile, che invece propendono per Ismaele. La sua preferenza per Isacco è spiegata solo in conclusioni, in base a un'analisi esegetica dei contenuti del testo sacro, senza quindi valutare le diverse tradizioni elencate. Ancora una volta, quindi, le tradizioni e le storie riprodotte sono importanti più per quella storia sacra che arricchiscono, pur tra contraddizioni, che non per le questioni che dovrebbero contribuire a chiarire.¹⁶

Del vaglio critico a cui al-Ṭabarī sottopone il materiale citato si è già accennato in precedenza, ma va aggiunto che mentre per questioni linguistiche e giuridiche, pur tra varianti e tradizioni contrastanti, egli non manca di sottolineare la sua posizione e di operare scelte chiare, nelle storie sui profeti spesso questo non accade. Infatti, mentre non utilizza mai certe tradizioni e certe interpretazioni coraniche che risalgono a personaggi sospetti, questo principio viene in parte abbandonato quando si tratta di riportare notizie storiche sulle antichità bibliche e arabe.¹⁷ Ciò non significa

16. Le pagine dedicate all'argomento sono in al-Ṭabarī, *Ġāmi'* xxiii, 81-86. Gli argomenti di al-Ṭabarī sulla questione sono analizzati a fondo da Calder, *Tafsīr* 121-123. Per altre questioni al-Ṭabarī mostra di non essere preoccupato di stabilire con precisione ogni particolare, come nel caso del numero di dirhem in cambio dei quali i fratelli vendettero Giuseppe, oppure in quello del tipo di cibo che discese con la Tavola per Gesù e gli apostoli; in proposito vedi M.I.H. Surty, *The Qur'ān in Islamic Scholarship: a Survey of Tafsīr Exegesis Literature in Arabic*, Muslim World Book Review 7 (1987) 53.

17. Vedi in proposito il lungo passo su questo argomento menzionato da Rosenthal in *The History of al-Ṭabarī* I, 110. La distinzione è degna di nota: personaggi e autori che sono inattendibili per la loro esegesi o per la

in ogni caso che le tradizioni sui profeti biblici siano accolte da al-Ṭabārī senza distinzioni. Ad esempio, al-Ṭabārī non menziona nel suo commentario materiale risalente a Muqāṭil, segno non solo che il suo nome era già indice di inattendibilità, ma anche che la sua esegesi fortemente influenzata da cantastorie e con-vertiti era ormai invisa agli esegeti.¹⁸

I commentatori successivi a quello di al-Ṭabārī ne ripercorreranno metodi e forma. L'approccio al testo sacro avviene in accordo con le diverse discipline atte a spiegarne ogni implicazione, linguistica, giuridica ecc., e tra queste le tradizioni sui profeti biblici, che ne completano le parti narrative, hanno sempre un ruolo centrale. Ciò è soprattutto vero in quel tipo di esegesi basato sulla discussione di tradizione e resoconti tramandati dalle generazioni precedenti, dove tutti i versetti vengono spiegati parola per parola, utilizzando spesso il medesimo materiale, opera dopo opera. Questo naturalmente nulla toglie alla specificità di ogni esegeta che nel proprio commentario coranico, pur rifacendosi allo stesso patrimonio di tradizioni, ha modo di privilegiare un approccio particolare su tutti, oppure di accreditare certe tradizioni a discapito di altre.¹⁹

trasmissione di detti di Muḥammad, possono essere utilizzati quando si tratta di resoconti storici che non possono essere appresi altrimenti.

18. Gilliot, *Exégèse* 132; Idem, *Mythe* 246. La preclusione di al-Ṭabārī nei confronti di Muqāṭil non impedisce che, in certi casi, al-Ṭabārī menzioni tradizioni dello stesso tipo e con gli stessi particolari, anche se attribuite ad altri. La citazione in al-Ṭabārī di tradizioni sui profeti, per cui nutre comunque dei dubbi, è evidente soprattutto in quei casi in cui fa seguire il testo in questione dall'espressione *Allāh a'lam* («Dio conosce meglio»).

19. Un breve ma efficace ritratto dell'esegesi coranica, dove pure sono menzionati gli esegeti più importanti, è dato da A. Rippin s.v. *Tafsir*, in *Encyclopaedia of Islam* IX, Leiden-London 1998, 83-88. Descrizione della vita e delle opere di alcuni tra gli esegeti più importanti, incluso al-Ṭabārī, è invece data da McAuliffe, *Qur'ānic Christians* 38-89.

- ‘Abd al-Razzāq, *Tafsir*, a cura di M.M. Muḥammad, 3 voll., Riyadh 1989.
- Bashear, S., *Abraham's Sacrifice of His Son and Related Issues: Der Islam* 67 (1990) 243-277.
- Birkeland, H., *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*, Oslo 1955.
- Calder, N., *From Midrash to Scripture: Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition: Le Muséon* 101 (1988) 375-402.
- , *Tafsir from Ṭabārī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham*, in *Approaches to the Qur'ān*, a cura di G.R. Hawting - A.A. Shareef, London 1993, 101-140.
- Firestone, R., *Abraham's Son as the Intended Sacrifice (al-dhābiḥ, Qur'ān 37:99-113): Issues in Qur'ānic Exegesis: Journal of Semitic Studies* 34 (1989) 95-131.
- Gilliot, C., *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabārī*, Paris 1990, 19-68.
- , *Les débuts de l'exégèse coranique: Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 58 (1990) 82-100.
- , *Muqāṭil, grand exégète, traditionaliste et théologien mandit: Journal Asiatique* 279 (1991) 39-92.
- , *Mythe, récit, histoire de salut dans le commentaire de Ṭabārī: Journal Asiatique* 282 (1994) 237-270.
- , *Portrait «mythique» d'Ibn ‘Abbās: Arabica* 32 (1985) 127-184.
- Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
- Leenhuis, F., *Ms. 1075 Tafsir of the Cairene Dār al-kutub and Muḡāḥid's Tafsir*, in *Proceedings of the 9th Congress of the UEA*, a cura di R. Peters, Leiden 1981, 169-180.
- , *Origins and Early Development of the tafsir Tradition, in Approaches to the History of the Qur'ān Interpretation*, a cura di A. Rippin, Oxford 1988, 13-30.
- McAuliffe, J.D., *Qur'ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991.
- Muqāṭil ibn Sulaymān, *Tafsir*, a cura di ‘A.M. Shihāta, 4 voll., Il Cairo 1979-87.
- Muḡāḥid ibn Gabr, *Tafsir*, a cura di M. ‘A. Abū l-Nīl, Il Cairo 1989.
- al-Ṭabārī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*, 30 voll., Il Cairo 1968.

I profeti biblici nei detti di Muhammad

Nella letteratura religiosa musulmana uno spazio particolare è occupato dai detti attribuiti al profeta Muhammad (*ḥadīth*). Le parole del Profeta rappresentano una fonte di ispirazione e di guida per il musulmano, considerata inferiore solo al Corano se non, in certi casi, sullo stesso livello. Il testo sacro non è certo in grado di chiarire tutti gli aspetti della vita del credente e a questo provvede una letteratura sterminata che raccoglie e ordina i pronunciamenti di Muhammad per ogni questione. Non solo gli articoli di fede e i rituali vengono così definiti con precisione, ma anche tutte le questioni giuridiche a cui il Corano non dedica se non fugaci menzioni o che ignora completamente.

Una valutazione globale di questa letteratura e del suo valore storico in relazione alla rivelazione coranica risulta tuttavia problematica. Secondo la concezione musulmana, queste tradizioni sono state tramandate oralmente e per scritto attraverso catene di garanti (*isnād*) che dapprima le udirono dalla bocca di Muhammad e che poi, allo stesso modo, le trasmisero alle generazioni successive. La critica musulmana procede abitualmente indagando nell'attendibilità di questi garanti, appartenenti alle prime generazioni di musulmani, e ricavando da questa attendibilità pressoché ogni valutazione sulla genuinità del contenuto delle tradizioni. Quando una catena, per quanto lunga, è costituita da personaggi di buona fama, la tradizione viene considerata genuina espressione pronunciata da Muhammad nel corso della sua vita e come tale, vincolan-

te per il credente. Le prime opere che ci tramandano detti di Muhammad, e che sono conservate, non risalgono però oltre la fine dell'ottavo secolo dell'era cristiana, vale a dire un secolo e mezzo dopo la morte del profeta. Questo lasso di tempo e le immancabili contraddizioni che esistono nel contenuto di certi detti fanno sorgere più di un dubbio sulla loro attendibilità. La questione è di importanza centrale per una corretta valutazione dei primi due secoli dell'islam ed è stata oggetto di svariate indagini.¹

1. I profeti e Muhammad

Un numero considerevole di questi detti attribuiti a Muhammad accenna ai profeti biblici. Va subito premesso che si tratta più spesso di menzioni incidentali, in cui è assente ogni intento narrativo, anche se non mancano storie articolate con particolari di grande rilievo. In molti casi, comunque, la menzione delle figure bibliche è funzionale alla definizione del ruolo di Muhammad.

Una delle questioni trattate con maggior frequenza è quella, già coranica, del rango di Muhammad in relazione ai profeti biblici. L'argomento non è chiarito dal Corano che, come si è detto in precedenza, contiene da-

1. La questione è stata per la prima volta affrontata in forma completa da Goldziher nel secondo volume delle sue *Muhammedanische Studien*. Secondo Goldziher, i detti del Profeta sono il riflesso delle rivalità e dei contrasti della comunità musulmana, soprattutto su questioni di legittimità politica, ben oltre la morte di Muhammad e quindi, sostanzialmente non sono autentici. Nella stessa direzione si pone, prendendo in esame la letteratura giuridica, anche J. Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950. Tali conclusioni sono state aspramente rigettate da parte musulmana; si veda ad esempio M.M. Azmi, *Studies in Early Hadith Literature*, Beirut 1968. Gli studi dedicati all'argomento sono innumerevoli e per una rassegna completa rimandiamo a H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991, 7-49, che dimostra invece come si possa considerare attendibile la trasmissione di tradizioni almeno dalla fine del VII secolo.

ti contrastanti, e le stesse concezioni contrastanti emergono nella letteratura dei detti di Muhammad.² Secondo uno di questi detti, incluso nelle due maggiori raccolte di detti, quelle di al-Bukhārī (m. 870) e di Muslim (m. 875),³ il compagno del profeta Abū Hurayra (m. 678 ca.)⁴ sarebbe stato testimone di questo episodio della vita di Muhammad:

Mentre un ebreo stava vendendo della mercanzia, capitò che gli venne dato qualcosa che egli non accettò e allora disse: «No, per Colui che scelse Mosè tra tutta l'umanità!». Uno dei musulmani originari di Medina lo udì, gli si fece incontro e lo colpì in faccia, aggiungendo queste parole: «Hai l'audacia di dire per Colui che scelse Mosè tra tutta l'umanità', quando il Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, è vivo tra di noi!». L'ebreo si recò così dal Profeta e gli disse: «O Abū l-Qāsim, io sono un tuo protetto in quanto ebreo, come mai un tizio mi ha tirato un colpo in faccia?». Il Profeta allora chiese per quale motivo l'avesse colpito in faccia e l'ebreo gli raccontò la vicenda. Il Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, si adirò tanto che i segni dell'ira gli si potevano leggere sul volto e poi disse: «Non fate distinzioni tra i profeti di Dio. Quando nel giorno del Giudizio verrà soffiato nel corno, e tutto ciò che sta nei cieli e sulla terra perderà i sensi, a parte chi Egli vorrà, e verrà soffiato poi una seconda volta, io sarò il primo ad essere destato, mentre Mosè starà afferrando il Trono, ma non so se questa sarà una compensazione per essere svenuto (...), o per-

2. Si veda Cor. 2:253; 17:55; Cor. 2:136,285; 3:84; 4:152. La questione è discussa da Y. Friedmann, *Finality of Prophethood in Sunni Islam*. Jerusalem Studies in Arabic and Islam 7 (1986) 178 ss.

3. Le opere di al-Bukhārī e Muslim vengono considerate le più autorevoli tra tutte quelle che raccolgono detti del profeta. Il loro titolo (*al-Ṣaḥīḥ*) indica che essi inclusero solo le tradizioni - a loro giudizio - genuine. Insiedine a queste opere, altre quattro godono di grande prestigio: quelle di Abū Dāwūd (m. 889), Ibn Māja (m. 896), al-Nasā'ī (m. 915) e al-Tirmidhī (m. 892). Altre opere, come quelle di Ahmad ibn Hanbal (m. 855) e Mālik ibn Anas (m. 795) godono pure di grande prestigio, per la ricchezza dei materiali citati o per la loro antichità.

4. Nelle tradizioni citate riportiamo, in alcuni casi, solo il nome del primo trasmettitore, senza tutta la catena di garanti che di solito precede il testo vero e proprio. Su Abū Hurayra vedi sopra, p. 117 n. 9.

5. Altro nome di Muhammad.

ché si sarà destato prima di me. Io, da parte mia, non dico neppure che qualcuno è migliore di Giona».⁶

Il pronunciamento di Muhammad in questa occasione è netto e non lascia spazio a dubbi: nessuno deve fare distinzioni tra i profeti ed egli stesso afferma di non avere preminenza non solo nei confronti di Mosè, ma neppure nei confronti di una figura relativamente di secondo piano come Giona. Nessun profeta, Muhammad compreso, deve essere considerato superiore agli altri e perciò, come è attestato in altre versioni di questo detto, nessuno deve affermare che il profeta arabo è superiore a Giona. Altri detti del profeta, che menzionano esplicitamente profeti biblici, attestano questa stessa volontà. Ad un uomo che si sarebbe a lui rivolto con l'epiteto di «migliore del creato», Muhammad avrebbe risposto che questi era piuttosto Abramo. In altra occasione, il profeta avrebbe affermato che il più nobile di tutti gli uomini fu invece Giuseppe.⁷ Altri detti di Muhammad attribuiti a più d'un trasmettitore ribadiscono in modi diversi che non va fatta alcuna distinzione tra i profeti, o comunque che Muhammad non si reputava superiore non solo ad Abramo o Mosè, ma neppure a tutti gli altri profeti che l'avevano preceduto.

Questa chiara tendenza egualitaria si scontra con altri detti di segno opposto, in cui Muhammad viene de-

6. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Beirut 1992, IV, 484, tradizione n° 3414; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, a cura di M.F. 'Abd al-Baqī, Il Cairo 1991, IV, 1844-1845 n° 2374. Ci limitiamo in questo caso, così come nei prossimi, a citare un numero limitato di rimandi. Basti tener presente che, accanto alle fonti segnalate, molti dei detti qui citati sono riportati in forma pressoché identica in tutte le principali opere dello stesso genere.

7. Per quanto riguarda Abramo, si veda Muslim, *Ṣaḥīḥ* IV, 1839 n° 2369; al-Tirmidhī, *al-Gāmi' al-ṣaḥīḥ*, Il Cairo 1975, V, 446 n° 3352; Abū Dāwūd, *Sunan*, Il Cairo 1988, IV, 217 n° 4672. La definizione di Giuseppe come più nobile degli uomini è riportata in una tradizione ripresa da tutte le raccolte di detti di Muhammad in cui si afferma che la sua ascendenza era fatta tutta di profeti; vedi, ad es., al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 457 n° 3353. Altre tradizioni dello stesso tipo sono discusse da Friedmann, *Finality* 178-179.

finito la migliore delle creature e, quindi, il migliore dei profeti. Molte di queste tradizioni sono direttamente collegate all'interpretazione dell'espressione coranica *khātam al-anbiyā'* («sigillo dei profeti» Cor. 33:40), che viene spesso considerata un'allusione alla superiorità di Muḥammad e della sua missione. Anche in questo caso, il concetto viene definito dalle parole dello stesso Profeta, che in una tradizione attribuita a Abū Hurayra avrebbe dichiarato:

«Sono stato privilegiato rispetto agli altri profeti per sei cose: mi è stata data facoltà di parlare in modo conciso, sono stato aiutato dalla paura (dei miei avversari), mi fu permesso di tenermi il bottino, la terra fu resa per me una sostanza che purifica e una moschea dove pregare, sono stato mandato a tutta la gente e i profeti furono sigillati con me».⁸

Un ingente numero di altri detti del Profeta o di tradizioni che risalgono a compagni o musulmani della generazione successiva sottolineano la superiorità di Muḥammad, e alcuni chiamano in causa i profeti biblici. Alla domanda precisa di un compagno, il profeta arabo avrebbe infatti risposto di essere stato il sigillo dei profeti quando Adamo non era ancora un corpo completamente formato.⁹ Una tradizione attribuisce a Muḥammad l'affermazione che i musulmani furono l'ultimo dei popoli in ordine di tempo, ma saranno il primo il giorno del Giudizio, perché egli parla e diffonde il proprio messaggio profetico senza gloriarsi come Abramo e Mosè.¹⁰ Un altro episodio chiama in causa Mosè: il compagno e futuro califfo 'Umar ibn

8. Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 371 n° 523. Questa tradizione è tradotta, insieme ad altri rimandi, in Friedmann, *Finality* 181-182.

9. Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, a cura di 'A.M. al-Darwish, Beirut 1991, VI, 84 n° 17150. VI, 87 n° 17163.

10. Al-Dārimī, *Sunan*, Damasco 1991, I, 33 n° 54. In questo detto vi si può riconoscere uno dei motivi ricorrenti in questo genere di letteratura: l'islam è la religione dei costumi semplici, sprezzante di ogni atteggiamento di superiorità.

al-Khaṭṭāb si sarebbe recato da Muḥammad con una copia della torà e avrebbe preso a leggerla davanti al Profeta che, dal volto sempre più pensieroso, avrebbe infine detto che se Mosè fosse tornato in vita tutti i musulmani lo avrebbero seguito, ma sbagliando, perché Mosè in persona avrebbe invece seguito Muḥammad e confermato la sua profezia.¹¹ Un ulteriore esempio dello stesso tenore riguarda invece Abramo: Muḥammad rammenta che il giorno del Giudizio tutti gli uomini chiederanno la sua intercessione, persino Abramo.¹² Un altro detto specifica infine che Muḥammad è il «signore (*sayyid*) degli uomini», il primo per cui si aprirà la terra al fine di farlo risorgere, il primo a intercedere e il primo a cui sarà concessa intercessione.¹³

È evidente, fin da questi pochi esempi, che le divergenze tra le diverse tradizioni sono il riflesso dei contrastanti dati coranici. Gli stessi tradizionalisti musulmani hanno cercato in vari modi di darne ragione, attribuendo le diverse affermazioni a precise disposizioni di Muḥammad in momenti diversi della sua vita. La devozione nei confronti della figura del profeta arabo e la necessità di marcare la supremazia dell'islam farà in modo che nel corso dei secoli diverranno prevalenti le tradizioni che attribuiscono superiorità a Muḥammad nei confronti di tutti i profeti biblici.

Alcuni detti del Profeta esprimono invece la necessità di sottolineare ulteriormente la stretta connessione tra profeti biblici e Muḥammad. Anche in questo caso, alcuni dei concetti già accennati o comunque abbozzati nel Corano e in certi detti discussi in precedenza sono ulteriormente approfonditi: Muḥammad è il solo legittimo erede dei profeti che l'hanno preceduto. Il nome di Abramo è citato sovente in questo gene-

11. Al-Dārimī, *Sunan* I, 122 n° 441.

12. Riguardo al primo detto su Abramo, vedi Muslim, *Ṣaḥīḥ* II, 561-562 n° 820. L'ultimo detto è ripreso da Abū Dāwūd, *Sunan* IV, 218 n° 4673.

re di tradizioni. Un detto del Profeta assai ricorrente e citato in tutte le raccolte riporta che Muḥammad rese sacra Medina, così come Abramo rese sacra la Mecca.¹³ Oltre ad equiparare ruolo e rilevanza dei due profeti, la tradizione mira a mettere sulla stesso piano le due città, superando quelle rivalità tipiche tra centri musulmani che emersero fin dal primo secolo dell'islam e che lasciarono il segno in molte tradizioni.¹⁴ Un altro detto attribuisce a Muḥammad lo stesso epiteto di Abramo: Muḥammad afferma che Dio lo scelse come suo amico sincero (*khalīl*) allo stesso modo in cui prese Abramo come amico sincero.¹⁵ La stretta relazione tra Abramo e profeta arabo è ancor più sottolineata da quelle tradizioni in cui Muḥammad chiama Abramo «mio padre», oppure, rivolgendosi ai suoi compagni, «vostro padre».¹⁶ Dello stesso tenore devono essere

13. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 465 n° 3367; Muslim, *Ṣaḥīḥ* II, 991 n° 1360. Dello stesso genere è un detto del Profeta in cui si afferma che Abramo, servo, profeta e amico di Dio invocò Dio a favore della Mecca, così come Muḥammad, servo e profeta di Dio, invocò a favore di Medina: Muslim, *Ṣaḥīḥ* II, 1000 n° 1373.

14. Un detto di questo tipo è ad esempio quella che mette sullo stesso piano la Mecca, Medina e Gerusalemme, in cui Muḥammad avrebbe ingiunto di mettersi in viaggio solo per recarsi a visitare tre moschee, quelle di queste tre città. Le diverse versioni sono state analizzate da M.J. Kister, 'You Shall Only Set Out For Three Mosques'. *A Study of an Early Tradition*: Le Muséon 82 (1969) 173-196. Uno dei sistemi per attestare importanza e centralità di una città o di un luogo è quello di collegarlo alle figure dei profeti, ad esempio alla presenza della loro tomba. Si veda ad esempio il caso controverso della tomba di Mosè, preso in esame da J. Sadeh, *Le tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas*: Revue des Études Islamiques 49 (1981) 59-99. Queste tradizioni costituiscono un vero e proprio genere letterario, dedicato ai meriti (*ṣaḥā'ih*) delle città e dei luoghi. Le caratteristiche di questo genere sono state analizzate da E.A. Gruber, *Verdienst und Rang. Die Fada'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam*, Freiburg i.B. 1975, 49-82. Particolarmente ricca è ad esempio la letteratura sui meriti della Mecca e di Gerusalemme; sull'argomento si veda inoltre R. Totto, *La santità di Gerusalemme nell'islam*: Henoch 18 (1996) 351-353.

15. Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 377 n° 532.

16. Ibn Māǧā, *Sunan*, Il Cairo s.d., II, 1165 n° 3525; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* I, 508 n° 2112. I, 580 n° 2434. Stesse definizioni di Abramo ritor-

considerati epiteti che richiamano familiarità tra profeti e Muḥammad, come nel caso di una tradizione in cui egli stesso recita il passo coranico «Signore, donami un regno quale non converrà più a nessuno dopo di me» (Cor. 38:35), preceduto dall'affermazione che si tratta dell'invocazione di «mio fratello» Salomone.¹⁷ Stesso concetto ritorna infine in quello che è senza alcun dubbio il detto citato con maggior frequenza nelle opere del genere e che menziona il nome di Muḥammad in stretta relazione con quello di Abramo. In questo caso i compagni avrebbero chiesto a Muḥammad di insegnare loro come pregare per lui ed egli avrebbe risposto in questi termini:

Dite: «O mio Dio, diffondi la tua benedizione su Muḥammad, sulle sue mogli e sulla sua discendenza, come tu hai sparso le tue benedizioni sulla famiglia di Abramo. Benedici Muḥammad, le sue mogli e la sua discendenza, come tu hai benedetto la famiglia di Abramo».¹⁸

L'intima relazione tra Muḥammad e Abramo non si arresta all'ideale identità di missione e contenuti della rivelazione, ma giunge anche a toccare l'aspetto fisico dei due profeti. Una tradizione che rimanda al viaggio notturno a Gerusalemme e all'ascensione in cielo riporta la descrizione di alcuni profeti. È Abū Hurayra a tramandare queste parole di Muḥammad:

La notte della mia ascensione ho incontrato Mosè. Era un uomo dal corpo slanciato ma gracile e dai capelli lisci, simile a uno della tribù dei Shanū'a. Ho poi incontrato Gesù, che era un uomo di statura media e rossiccio come se fosse appena uscito dal

nano in un interessante detto in cui Muḥammad afferma di invocare Dio a favore dei nipoti al-Ḥusayn e al-Ḥasan, figli di 'Alī e di Fātima, allo stesso modo in cui Abramo invocava in favore dei figli Ismaele e Isacco: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 466 n° 3371.

17. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* I, 148 n° 461; IV, 488 n° 3423; Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 384 n° 541; secondo invece *Idem*, n° 542, Muḥammad avrebbe detto «nostro fratello Salomone».

18. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 466 n° 3369; Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 305 n° 405.

bagno. Vidi poi, aggiunse, Abramo: io sono, tra i suoi discendenti quello che più gli assomiglia.¹⁹

2. I detti sull'ascensione in cielo e l'intercessione

Di tutte le tradizioni attribuite a Muḥammad e incluse nelle principali raccolte di detti che contengono esplicita menzione dei profeti biblici, due sono particolarmente importanti. Si tratta del resoconto del viaggio notturno e dell'ascensione in cielo (*mi' rāğ*) di Muḥammad e della tradizione detta dell'intercessione (*shafā'a*). Secondo la tradizione musulmana Muḥammad viaggiò prodigiosamente di notte dalla Mecca a Gerusalemme e da lì fu innalzato nei cieli dove poté incontrare i principali profeti. Un breve passo coranico, altrettanto oscuro, viene di solito considerato un riferimento a questo miracoloso avvenimento, ma è nelle parole del Profeta stesso che la vicenda viene chiarita e descritta compiutamente.²⁰

Mi venne portato il Burāq, che è un animale bianco e lungo, più grande di un asino, ma più piccolo di un mulo, che riusciva a portare che Muḥammad avrebbe invece detto: «Per quanto riguarda Abramo, guardate il vostro compagno (Muḥammad in persona)»; si veda ad es. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 458 n° 3355. Va infine sottolineato che una diversa versione lascia intendere che fosse invece Gesù il profeta più simile a Muḥammad per aspetto; si veda ad es. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 475 n° 3394.

20. Il passo coranico in questione (17:1) riporta solo: «Gloria a colui che rapì di notte il suo servo dal Tempio santo (*al-masjid al-haram*) al Tempio estremo (*al-masjid al-aqṣā*)». Questi due templi vengono identificati dall'esegesi rispettivamente nella Mecca e in Gerusalemme. L'argomento, oggetto di diverse interpretazioni, è trattato in Tottoli, *La santità di Gerusalemme* 332-333. Della storia dell'ascensione di Muḥammad esiste anche una versione latina medievale del XIII secolo: *Il libro della scala di Maometto*, tr. di R. Rossi Testa, note e postfazione di C. Saccone, Milano 1991. Questione aspramente dibattuta è se questa storia del viaggio notturno, conosciuta attraverso la traduzione latina, possa aver influenzato la concezione della *Divina Commedia* di Dante; per una discussione dei termini della questione e della principale bibliografia rimandiamo alla postfazione di Saccone: *Il libro della scala* 157-191.

mettere lo zoccolo fin dove posava il suo occhio. Gli montai sopra ed arrivai al Tempio (Gerusalemme), poi lo legai all'anello usato dai profeti. Entrai nel luogo sacro e recitai due preghiere. Giunse allora Gabriele con un bicchiere di vino e uno di latte. Io scelsi il latte e Gabriele disse: «Hai scelto la cosa più giusta». ²¹ Poi mi portò in cielo e chiese che la porta del cielo fosse aperta. Il guardiano domandò chi fosse. Gabriele fece il suo nome, ma il guardiano chiese se vi fosse qualcuno insieme a lui. Gabriele rispose: «Sì, con me c'è Muḥammad». Il guardiano domandò chi fosse. Gabriele rispose affermativamente. Venne quindi inviata la porta e incontrammo Adamo che mi diede il benvenuto e mi benedisse. Salimmo allora al secondo cielo e Gabriele chiese che la porta del cielo fosse aperta. Il guardiano domandò chi fosse. Gabriele fece il suo nome, ma il guardiano chiese se vi fosse qualcuno insieme a lui. Gabriele rispose: «Sì, con me c'è Muḥammad». Il guardiano domandò se era stato inviato e Gabriele rispose affermativamente. Quando entrò Gesù e Giovanni Battista, la pace sia con loro, che erano cugini materni, mi diedero il benvenuto e mi benedissero. Fui poi portato al terzo cielo (...) e quando la porta fu aperta vidi Giuseppe, la pace sia con lui, che aveva ricevuto metà di tutta la bellezza dell'umanità. Mi diede il benvenuto e pregò per me. Salimmo allora verso il quarto cielo (...) La porta venne aperta ed ecco che apparve Idris. Anche lui mi diede il benvenuto e pregò in mio favore. Salimmo al quinto cielo (...) La porta venne aperta e mi ritrovai insieme ad Aronne, che mi diede il benvenuto e pregò in mio favore. Venni poi portato al sesto cielo (...). La porta venne aperta e mi ritrovai con Mosè, che mi diede il benvenuto e pregò in mio favore. Fui quindi portato al settimo cielo (...) e vi trovai Abramo che si appoggiava contro la Casa Abitata, ²² visitata da settantamila angeli diversi ogni giorno (...). ²³

Il riconoscimento di una gerarchia di profeti che ha

21. Altre versioni introducono la vicenda con l'episodio della purificazione. Ad esempio, in Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 150 n° 164: «Il tetto della mia casa fu squarciato mentre ero alla Mecca e Gabriele discese e mi aprì il cuore, poi lo lavò con acqua della fonte di Zamzam. Prese poi un catino d'oro colmo di saggezza e fede e dopo averlo svuotato nel mio petto, lo richiuse».

22. Archetipo celeste del tempio della Ka'ba, la Casa Abitata è menzionata in Cor. 5:14.

23. Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 145-146 n° 162. Un prospetto completo di tutte le fonti in proposito è dato da Schöck in alcune tavole in appendice al suo *Adam im Islam*.

preceduto Muḥammad e che ne sanciscono l'investitura profetica, insieme alla presenza di Adamo accanto a quella degli altri profeti, sono gli elementi principali di questa lunga tradizione. Altre versioni accennano a un ritorno di Muḥammad da Mosè nel sesto cielo, dopo aver ricevuto la rivelazione con l'obbligo di pregare cinquanta volte al giorno, e a un protratto dialogo con Mosè che lo convince a chiedere a Dio di diminuire fino a cinque le preghiere. Le figure dei profeti biblici non sono in alcun modo delineate, né viene aggiunto alcun particolare coranico. Il centro della tradizione è costituito da Muḥammad, e in particolare il prodigio di cui è protagonista e la sua ascesa, accanto a Gabriele, fino al settimo cielo.

I nomi delle principali figure bibliche ritornano nella tradizione detta dell'intercessione. Muḥammad, secondo il resoconto di Abū Hurayra, mentre stava mangiando della carne, si sarebbe così rivolto ai compagni che gli stavano attorno:

Io sarò a capo dell'umanità il giorno della Risurrezione. Sapete perché? Dio riunirà su una spianata i primi e gli ultimi il giorno della Risurrezione. Poi una voce sarà udita da tutti loro, l'occhio li coglierà tutti e il sole si farà vicino. La gente allora proverà angoscia, ansietà e agonia che non sarà in grado di fronteggiare né di sopportare. Alcuni diranno ad altri: «Non vedete in che situazione vi trovate? Non vedete che sventura vi ha sopraffatti? Perché non cercate qualcuno che interceda per voi presso il vostro Signore? Alcuni diranno agli altri di andare da Adamo ed essi si recheranno allora da Adamo e gli diranno: «Tu sei Adamo, il padre di tutte le creature, Dio ti ha creato con la sua mano e ha soffiato in te del Suo spirito, ha ordinato agli angeli di prostrarsi davanti a te. Intercedi per noi presso il tuo Signore, non vedi in che situazione ci troviamo? Non vedi che sventura ci ha colpito?». Adamo risponderà: «In verità il mio Signore è infuriato in misura tale come mai è stato infuriato prima né mai più sarà. Egli mi proibì di avvicinarmi a quell'albero e io Gli disobbedii. Sono preoccupato per me stesso. Andate da qualcun altro, andate da Noè». Si recheranno così da Noè e diranno: «Noè, tu sei il primo dei messaggeri

mandato sulla terra e Dio ti ha definito 'servo grato', intercedi a nostro favore presso il tuo Signore. Non vedi in che situazione ci troviamo? Non vedi che calamità ci ha colpito?» Egli dirà: «In verità, il mio Signore è oggi infuriato come non mai e come mai più sarà. È stata lanciata una maledizione con cui ho maledetto il mio popolo.²⁴ Sono preoccupato solo per me stesso, è meglio che andiate da Abramo». Essi si recheranno allora da Abramo e diranno: «Tu sei l'inviato di Dio e il suo amico sincero tra gli abitanti della terra. Intercedi in nostro favore presso il tuo Signore». Abramo menzionerà le sue bugie e risponderà: «(...) Sono preoccupato solo per me stesso. È meglio se andate da qualcun altro, andate da Mosè. Essi andranno da Mosè (...) ed egli dirà loro: «(...) A dire il vero io ho ucciso una persona che non mi era stato ordinato di uccidere. Sono preoccupato solo per me stesso, è meglio che andiate da Gesù». Giungeranno così da Gesù e (...) Gesù dirà, senza menzionare alcun peccato: «Sono preoccupato solo per me stesso, è meglio che andiate da Muḥammad, Dio lo benedica e gli conceda salvezza». Verranno allora da me e diranno: «O Muḥammad, tu sei il messaggero di Dio e l'ultimo dei profeti. Dio ti ha perdonato tutti i peccati. Intercedi in nostro favore presso Dio (...)».²⁵

In queste parole di Muḥammad ritornano alcune delle consuete questioni sul ruolo del profeta arabo. Muḥammad è definito espressamente l'ultimo dei profeti, l'inviato a cui Dio ha cancellato ogni peccato. La sua intercessione sarà l'unica valida il giorno della risurrezione, così come la salvezza sarà per chi appartiene alla comunità musulmana. La tradizione affronta tuttavia anche la questione dei peccati commessi dai profeti. Il Corano accenna esplicitamente ad atti di questo genere compiuti dai profeti, e questa è la ragione, a det-

24. Allusione a quei passi coranici in cui Noè inveisce contro il popolo miscredente, ad es. Cor. 71:21.

25. Muslim, *Ṣaḥīḥ* 1, 184-185 n° 194. Numerose versioni di questa tradizione sono attestate in tutte le raccolte di detti di Muḥammad. Un prospetto completo di tutte le fonti in proposito è dato da Schöck in alcune tavole in appendice al suo *Adam im Islam*. Si vedano anche le considerazioni di H. Schwarzbach, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk Literature*, Walldorf-Hessen 1982, 35-36, che segnala, per ciò che riguarda la confessione dei peccati, un parallelo nel midrash *Tanḥūma*.

ta di Muhammad in questa tradizione, per cui non si sentono in grado di intercedere presso Dio.²⁶

3. Detti sui profeti biblici e Gesù

I detti attribuiti a Muhammad che menzionano i profeti biblici sono assai numerosi, ma si tratta, nella sostanza, di materiale diverso da quello di natura più popolare diffuso dai convertiti e dai cantastorie. Non sono le storie leggendarie di questi profeti che interessano in questo genere di letteratura, bensì le loro virtù e, soprattutto, il loro ruolo nella definizione di qualche articolo della fede musulmana.²⁷ Di questi detti, e

26. Il contenuto di questa tradizione pare quindi in contrasto con le concezioni più tarde che affermano in modo deciso l'impeccabilità non solo di Muhammad ma anche di tutti i profeti che l'hanno preceduto. È interessante notare che un commentario antico come quello di Muqātil non è per nulla preoccupato di giustificare in qualche modo questi errori dei profeti; sull'argomento vedi Gilliot, *Muqātil* 70-71. La concezione dell'impeccabilità dei profeti è già attestata in uno dei primi trattati teologici, il *Fiqh akbar* attribuito ad Abū Hanīfa (m. 767) in cui si afferma esplicitamente che tutti i profeti sono immuni da ogni genere di peccato e che i loro furono solo infrazioni ed errori ('Alī l-Qārī, *Sharh kitāb al-fiqh al-akbar*, Beirut 1995, 99 ss.; in proposito vedi anche L. Gardet - M.-M. Anawat, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1981, 140-143 e A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London 1965, 114, 192, 217-218). Gli esempi più tardi hanno cercato in ogni modo di giustificare gli atti dei profeti menzionati nel Corano. Tale è ad esempio l'intento di un'opera come la '*Ismat al-anbiyā'* («L'impeccabilità dei profeti») di Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209). Questa concezione è decisamente rigettata, nella polemica inter-religiosa, dai teologi ebrei dei secoli x e xi; si veda in proposito M. Zucker, *The Problem of 'isma - Prophetic Immunity to Sin and Error, in Islamic and Jewish Literatures* (in ebr. con riassunto in ingl.): Tarbiz 35 (1965) 149-173. Il caso specifico delle menzogne attribuite ad Abramo è infine analizzato in modo esauritivo da C. Gilliot, *Les trois messages d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en islam*: Israel Oriental Studies 17 (1997) 37-87, che dimostra come asserzioni sull'impeccabilità entrarono dapprima nei commentari sciiti e dopo in quelli sunniti, non prima del ix secolo d.C. Di influenza sciita sul dogma sunnita dell'impeccabilità dei profeti parla già Wensinck, *Muslim Creed* 217.

27. Tra le raccolte più importanti, solo quella di al-Bukhārī contiene un ca-

in particolare di quelli a nostro avviso più significativi, daremo qui una breve rassegna.

Il Corano, pur enumerando un certo numero di profeti e di inviati, non solo non chiarisce in modo definito le loro attribuzioni, ma neppure stabilisce quanti furono nella storia dell'umanità. La questione trova risposta in un detto attribuito a Muhammad che accenna anche alla profezia di Adamo. In questa tradizione, un compagno del Profeta, Abū Dharr (m. 651), avrebbe chiesto dapprima se Adamo fu profeta, e dopo la risposta affermativa di Muhammad, avrebbe anche domandato quale fu il numero complessivo dei profeti inviati da Dio. Muhammad rispose: «Centoventiquattro mila, di cui trecentoquindici furono gli inviati, un numero abbondante».²⁸ Altre versioni di questa tradizione lasciano indefinito il numero degli inviati, senza tuttavia mancare di stabilire in modo chiaro che gli inviati furono un numero ridotto di profeti, evidentemente con ulteriori attribuzioni. Di non minore rilevanza è anche l'accento alla profezia di Adamo. Il Corano, come abbiamo già visto in precedenza, non è chiaro in proposito. Muhammad stabilisce in modo esplicito e definitivo in questo suo detto che egli fu un profeta a cui Dio parlò (*nabī mukallam*), e che Dio lo creò con le sue mani.²⁹

pitolo dedicato espressamente ai profeti. Tradizioni sull'argomento sono in alcune altre opere, come nel caso di Muslim, raccolte nella parte dedicata alle *ṣaḥāb* («virtù»). Nelle raccolte più tarde la situazione non è molto diversa, come dimostrato da U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton 1995, 8.

28. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* viii, 302 n° 22351. cf. viii, 130 n° 21602. viii, 132 n° 21608. Tutta la letteratura musulmana, dalle opere di storia universale ai commentari coranici, cita ripetutamente questo detto. Le diverse versioni sono prese in esame da Schöck, *Adam* 156-157; si veda anche Wensinck, *Muhammad* 169 ss., che ne discute insieme a quelle tradizioni che riportano liste di profeti.

29. Nella letteratura musulmana non mancano comunque affermazioni di segno diverso. Alcune tradizioni, non incluse nelle maggiori raccolte di

Un gruppo ben definito di tradizioni utilizza la menzione di vicende della vita dei profeti per sottolineare il primato dell'islam e la sua primogenitura nella storia del mondo. Sulla creazione di Adamo, ad esempio, oltre a ribadire i dati coranici, affermando che fu creato da fango mescolato a sabbia e maleodorante, Muhammad aggiunge che tutto ciò avvenne di venerdì, lo stesso giorno in cui fu espulso dal paradiso.³⁰ Viene così sottolineato il primato del giorno sacro musulmano in chiara contrapposizione con il sabato ebraico e la domenica cristiana. Inoltre, quando Dio soffiò del suo spirito nel corpo di Adamo ed egli tossì e si ravi-
vò, Adamo venne mandato a salutare gli angeli e a loro si rivolse indirizzando la formula musulmana «La pace e la misericordia di Dio siano con voi».³¹ In uno dei diversi pronunciamenti sulla predestinazione umana, Muhammad racconta di un dialogo avvenuto tra Adamo e Mosè, per stabilire in modo esplicito che il destino degli uomini fu segnato ben prima della creazione di Adamo.

Discussero Adamo e Mosè presso il loro Signore. Mosè disse: «Adamo, tu sei colui che Dio creò con le sue mani, in cui soffiò il Suo spirito, davanti a cui fece prostre gli angeli e che fece abitare in paradiso. Poi, a causa del tuo errore, hai provocato l'espulsione degli uomini dal paradiso e la loro caduta sulla terra». Adamo rispose: «Mosè, tu sei colui che Dio scelse per rivolgere la Sua parola e colui a cui offri il privilegio di parlare direttamente. Ti diede le Tavole contenenti ogni cosa. Quanto

detti di Muhammad, affermano che il primo profeta fu Idrīs/Enoc; in altri casi si afferma invece che il primo inviato fu Noè.

30. Muslim, *Ṣaḥīḥ* II, 385, n° 854; al-Tirmidhī, *al-Ġāmi'*, II, 359 n° 488; II, 362 n° 491: venerdì fu il giorno in cui Dio lo fece entrare e uscire dal paradiso. Altre tradizioni su questo stesso argomento sono discusse da Schöck, *Adam im Islam* 65-66. Questa leggenda corrisponde pienamente a quanto affermano certe tradizioni ebraiche che, però, collocano tutti questi avvenimenti di sabato: *Genesis Rabbah* 12,6; in proposito si veda S. Rosenblatt, *Rabbinic Legends in Hadith*. The Muslim World 35 (1945) 239.

31. Al-Tirmidhī, *al-Ġāmi'* V, 453 n° 3368.

tempo prima della mia creazione fu scritta la Torà?». Disse Mosè: «Quarant'anni prima». Adamo gli chiese: «Non vi è forse scritto che si ribellò Adamo al suo Signore e cadde in erranza (Cor. 20:121)?». Mosè rispose affermativamente e allora Adamo continuò: «E tu mi critichi per aver fatto qualcosa che Dio aveva già stabilito quarant'anni prima di crearmi?». Adamo ebbe così la meglio su Mosè.³²

Nella raccolta di detti di Muhammad di al-Bukhārī, nel capitolo dedicato ai profeti, sono anche incluse alcune lunghe tradizioni che narrano le vicende di Abramo, Agar e Ismaele, del loro trasferimento alla Mecca, delle loro peripezie e, quindi, dell'origine dei rituali meccanici. Queste tradizioni, piuttosto lunghe e articolate, completano i ridotti dati coranici che pure, inequivocabilmente, fanno risalire ad Abramo e Ismaele la costruzione della Ka'ba, fornendo un quadro narrativo coerente. In una di queste, ad esempio, tramandata a nome di Ibn 'Abbās, si riporta:

Quando accadde quel che accadde tra le sue donne, Abramo partì con Ismaele e sua madre Agar, portando con sé un otre pieno d'acqua. La madre d'Ismaele si mise a bere l'acqua di questo otre al fine di aver più latte da dare a Ismaele. Arrivati alla Mecca, Abramo lasciò il figlio e Agar sotto un grande albero, poi ritornò da sua moglie. La madre di Ismaele gli corse dietro fino a Kudā' gridandogli: «Abramo, a chi ci lasci?». «A Dio» rispose Abramo. Gridò allora Agar: «Accetto la protezione di Dio» e tornò sui suoi passi. Bevette quindi l'acqua dell'otre ed ebbe latte in abbondanza per suo figlio fino a che l'acqua non finì. «Se uscissi allo scoperto, disse allora, potrei forse trovare qualcuno». Corse così fin sopra la collina di Šafā, si guardò attorno ripetutamente se vedeva qualcuno, ma non vide nessuno. Ritornata nella vallata, corse ancora e salì su al-Marwa. Fece così varie volte, poi si disse: «Andrò a vedere quel che sta facendo Ismaele». Lo raggiunse e lo trovò in uno stato tale che sem-

32. Muslim, *Ṣaḥīḥ* IV, 2043 n° 2652. Questa tradizione è tradotta e discussa da J. Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh 1994, 94-95. Secondo Schwarzbaum, *Legends* 34, nel contenuto di questo detto vi sarebbe l'eco di una tradizione rabbinica dal midrash *Tanḥumā* su una disputa tra i giusti e Adamo.

brava sul punto di emettere l'ultimo respiro. A quella vista, fuori di sé, disse: «Se esco allo scoperto può darsi che veda qualcuno». Salì così su Šafā, guardò e riguardò ripetutamente ma non vide nessuno; così fece finché non l'ebbe fatto in tutto sette volte. Tornò quindi per vedere in che condizioni fosse il figlio, quando tutto ad un tratto udì una voce: «Chiedi aiuto, se hai fatto del bene». Apparve quindi Gabriele che batté il tallone sul suolo e l'acqua prese a scorrere. Stupefatta, Agar si mise a scavare e afferma Muḥammad che, se ella invece l'avesse lasciata scorrere, l'acqua si sarebbe sparsa in superficie. Agar si mise a bere quell'acqua ed ebbe latte in abbondanza per suo figlio. Nel frattempo, alcuni dei Ġurhum³³ si erano trovati a passare per il fondo della vallata quando improvvisamente videro un uccello volare. Non poterono credere ai loro occhi ed esclamano: «Questo uccello non può che essere sopra dell'acqua». Mandarono così un messaggero che, dopo essere andato in avanscoperta e aver trovato l'acqua, tornò dai suoi e portò loro la notizia. I Ġurhum andarono così da Agar e le dissero: «O madre d'Ismāele, ci autorizzi a stare con te?». Quando poi il figlio di Agar giunse all'età della pubertà, sposò una donna dei Ġurhum.³⁴

Molti elementi di questo racconto rimandano alla tradizione biblica (*Gen.* 21,9-21) con l'inserimento di elementi che intendono ricondurre la vicenda entro un quadro prettamente arabo. La corsa di Agar tra Šafā e Marwa offre il precedente per l'analogo rituale del pelgrinaggio che prevede sette corse tra queste due località; l'intervento di Gabriele punta alla natura miracolosa della fonte di Zamzam alla Mecca; le nozze tra Ismaele e una donna della tribù dei Ġurhum, più ancora del luogo stesso degli avvenimenti, radicano in ambiente arabo la storia e la discendenza di Ismaele che giungerà fino a Muḥammad.³⁵ La presenza di questo

33. Tribù araba preislamica.

34. Al-Bukhārī, *Šaḥīḥ* iv, 463-464 n° 3365.

35. Su questi argomenti si veda soprattutto Firestone, *Journeys* 63-66, che sottolinea come alcuni paralleli di questa tradizione ritornino anche nei *Pirqê de-Rabbi Eli'ezer* e in altra letteratura rabbinica. Tutta la letteratura sacra musulmana, oltre alle raccolte di detti di Muḥammad, riporta nume-

lungo resoconto nella raccolta di al-Bukhārī è per certi versi curiosa. La ricchezza di particolari e il tono narrativo riecheggiano più i resoconti tipici dell'esegesi o quelli delle tradizioni incluse nelle raccolte di storia universale che non quelli dei detti di Muḥammad. Per certi versi si tratta quindi di un'eccezione, tanto che nessuna delle altre principali opere del genere riporta qualcosa di simile, né su Abramo né su altri profeti.

Alcuni detti contengono particolari che verranno ripetuti anche in opere di letteratura religiosa più attente ai particolari narrativi. Larghissima eco avrà per esempio l'affermazione di Muḥammad che Giuseppe ebbe metà della bellezza di tutti gli uomini.³⁶ Una tradizione interessante per le stesse ragioni è quella in cui si dà testimonianza che Mosè oppose resistenza alla visita dell'angelo della morte. Mosè, secondo quanto detto da Muḥammad, avrebbe risposto all'angelo che gli fece visita per prendergli l'anima di non voler sapere di morire, spingendolo così a ritornare da Dio. Dio diede quindi altre istruzioni all'angelo, il quale tornò da Mosè e gli disse di mettere la mano sul dorso di un toro e di strappare dei peli: il numero dei peli strappati fu il numero degli anni che gli furono concessi di vivere.³⁷ Sprone alla preghiera e alle pratiche di devozione sono invece le numerose tradizioni che accennano al comportamento di Davide. I detti del Profeta ne celebrano la profonda religiosità e Muḥammad afferma che nulla è più piacevole agli occhi di Dio che il digiuno e la preghiera di Davide, dato che egli digiunava a gior-

rose versioni di questa storia. Si veda ad esempio quelle tradotte in al-Azraqī, *Ka'bab* 19-22.

36. Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* iv, 570 n° 14052.

37. Al-Bukhārī, *Šaḥīḥ* ii, 407 n° 1339. Nelle leggende talmudiche e midrashiche vi è già testimonianza di un confronto drammatico tra Mosè e l'angelo della morte; la questione è discussa da Schwarzbaum, *Legends* 31-32, che sottolinea opportunamente come tale tradizione dovette risultare imbarazzante agli occhi dei teologi musulmani, in quanto in aperto contrasto col principio musulmano della totale sottomissione al volere di Dio.

ni alterni, pregava per un terzo della notte e dormiva per la parte del tempo che gli rimaneva. Davide era, nelle parole di Muhammad, il più devoto dell'umanità.³⁸ Infine, non va tralasciato che non è raro trovare menzione di profeti in detti che mirano a stabilire questioni più strettamente giuridiche. È questo il caso, ad esempio, di una tradizione che stabilisce l'avversione di Muhammad per il gecco e spiega perché egli diede ordine di ucciderlo: solo i gechi, fra tutti gli animali, soffiarono sul fuoco in cui fu gettato Abramo invece di cercare di spegnerlo.³⁹

4. Gesù

Una discussione a parte meritano infine i detti di Muhammad riguardanti Gesù. Il suo nome è, dopo quello di Mosè, quello che ricorre con maggior frequenza in questa letteratura. I detti di Muhammad confermano sostanzialmente il ritratto coranico tutto positivo di Gesù. In una lunga tradizione che è una sorta di dichiarazione di fede musulmana, Muhammad afferma che

38. Sulla prima tradizione vedi al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 486 n° 3420; Muslim, *Ṣaḥīḥ* II, 816 n° 1159 (numerosi versioni); la seconda tradizione è riportata da al-Tirmidhī, *al-Ġāmi'* V, 523 no. 3490. La particolare devozione di Davide è un elemento originale islamico. Versioni, con numerose varianti, di queste tradizioni sono riportate in tutte le raccolte di detti di Muhammad e affermano che Muhammad pronunciò queste parole quando un compagno assai devoto, 'Abdallāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ (m. 685 ca.) avrebbe affermato di voler digiunare e vegliare (in preghiera) ogni notte fino alla morte. La risposta del Profeta evidentemente voleva porre un freno ad eccessi di questo tipo e divenne quindi un argomento contro analoghi atteggiamenti mistici.

39. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 459 n° 3359; Ibn Māǧā, *Sunan* II, 1076 n° 3231. Altre tradizioni contengono affermazioni di segno opposto: Muhammad definì il gecco, per il suo agire, «piccola peste», ma non diede ordine di ucciderlo; vedi al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 440 n° 3306; Muslim, *Ṣaḥīḥ* IV, 1758 n° 2238-2239. L'ordine di uccidere il gecco da parte del Profeta è indicazione precisa che del gecco, insieme agli altri animali impuri, è vietato cibarsi; l'argomento è brevemente trattato da E. Francesca, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Roma 1995, 15.

entrerà in paradiso chi afferma che non c'è altro dio che Iddio, che Muhammad è suo servo e profeta, e tra le altre cose, che Gesù è servo di Dio, suo verbo posto in seno a Maria e Spirito proveniente da lui.⁴⁰

Il nome di Gesù ritorna in una delle più significative tradizioni che mettono in stretta relazione Muhammad con una figura profetica. Muhammad, in questo detto, avrebbe affermato di essere «il più vicino a Gesù» tra gli uomini e che tra lui e Gesù non vi furono altri profeti.⁴¹ L'uso del nome dei profeti, in questo caso Gesù, nelle rivalità di tipo settario dell'islam dei primi secoli ritorna in una curiosa tradizione in cui il profeta predisse a 'Alī che egli avrebbe patito la stessa sorte di Gesù – disprezzato e rigettato dagli ebrei al punto da calunniare la madre Maria e tanto amato dai cristiani da innalzarlo a un rango troppo elevato. Dietro le parole di Muhammad è evidente la critica delle posizioni degli sciiti, seguaci di 'Alī. Questa tradizione porta perciò il segno delle prime dispute di legittimità religiosa ed ebbe origine con ogni probabilità dopo la morte di Muhammad.⁴²

Le tradizioni di maggior interesse che menzionano Gesù sono quelle che accennano al suo ritorno come messia (*al-masīḥ*) alla fine dei tempi. Va premesso che nulla di esplicito nel Corano dà indicazioni in questo

40. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 493 n° 3435. Questa tradizione è tradotta in al-Nawawī, *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta* [tit. or. *Riḥāḥ al-sāliḥīn*], a cura di A. Scarabel, Trieste 1990, 144. Altra tradizione filostoriana può essere considerata quella che afferma che chi credette prima in Gesù e poi in Muhammad avrà doppia ricompensa nella vita eterna; vedi Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* VII, 131-132 n° 19549.

41. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 496 n° 3443; Muslim, *Ṣaḥīḥ* IV, 1837 n° 2365. Il periodo tra i due profeti (*fitra*), è detto, fu di seicento anni: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 654 n° 3948.

42. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* I, 336-337 n° 1376. Detti di Muhammad di questo tipo non sono infrequenti. Non mancano neppure, soprattutto nel *Musnad* di Ahmad ibn Hanbal, pronunciamenti di segno opposto, ovvero che evidenziano simpatie sciite.

senso, e la diffusione di credenze e quindi materiali sull'argomento viene collegata dall'esegesi unicamente alla spiegazione di un versetto che recita «Ed egli non è che un presagio dell'Ora» (Cor. 43:61).⁴³ Nelle parole di Muḥammad è affermato in modo chiaro che Gesù ritornerà alla fine dei tempi:

Giuro su Dio che Gesù discenderà dal cielo e sarà giudice equo, distruggerà la croce, ucciderà i maiati, toglierà la tassa ai non musulmani, lascerà andare le cammelle più giovani ma nessuno se ne interesserà; spariranno invece l'odio, la gelosia e l'invidia e quando egli chiamerà la gente a prendere ricchezze, nessuno lo farà.⁴⁴

Gesù che torna sulla terra prima dell'ora del Giudizio è evidentemente un Gesù musulmano, deciso a correggere ciò che vede in opposizione all'islam, e in particolare ciò che del culto cristiano, in suo nome, va contro i precetti musulmani. Per questo dà ordine di distruggere la croce, di uccidere i maiati oppure, in altre tradizioni, fa in modo che ci si prostri solo a Dio e non, come invece in uso presso cristiani, anche davanti a immagini e a ministri di culto.⁴⁵ I detti di Muḥammad che descrivono i prodigi escatologici sono numerosi e nelle raccolte più importanti vi sono interi capitoli dedicati ai tumulti e alle stragi (*ṣiṭan wa-malāḥim*)

43. L'Ora è naturalmente l'ora del giudizio; «egli» si riferisce a Gesù.

44. Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 136 n° 155.

45. La repulsione di Gesù per i maiati, in chiara vena anti-cristiana, è riportata in una tradizione, non attribuita comunque a Muḥammad, in Mālik ibn Anas, *Kitāb al-muwatta'*, Il Cairo 1988, 985. La questione della prostrazione è esplicitamente ricordata nella raccolta di 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, Beirut 1983, XI, 401 n° 20844, e accennata in al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* IV, 497 n° 3448; Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 136 n° 155. Secondo la concezione islamica l'atto di prostrarsi (*sūḡūd*) può essere indirizzato solo a Dio e non, come in uso presso le comunità cristiane del tempo, a icone, al ritratto dell'Imperatore o ad autorità religiose. La difesa da parte cristiana di tali costumi, a fronte della critica musulmana espressa in queste tradizioni, è attestata nel libro *La difesa delle icone* di Teodoro Abū Qurrah (m. 830 circa), ed. it. a cura di P. Pizzo, Milano 1995, 102. 108-109.

che precederanno la fine dei tempi. Gesù è il protagonista principale, è colui che è inviato dal cielo sulla terra a riportare giustizia, colui che punisce senza scampo gli infedeli e guida i musulmani al trionfo finale. Di tutte le tradizioni su questo argomento, le più lunghe e ricche di particolari menzionano il nome di Gesù accanto a quello dell'Anticristo (*al-masīḥ al-daḡḡāl*).

L'Inviato di Dio, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, menzionò una mattina l'Anticristo. Egli qualche volta descriveva il suo avvenimento come qualcosa di poco conto, altre come un avvenimento importante, tanto che i compagni crederanno che l'Anticristo fosse lì tra le palme. Quando si recarono così la sera dal Profeta, Dio lo benedica e gli conceda salvezza, egli lesse loro in faccia i segni della paura e chiese loro: «Che cosa vi succede?». Dissero: «O Profeta di Dio, hai menzionato l'Anticristo questa mattina, a volte come un avvenimento di poco conto ed altre come un avvenimento importante, tanto che noi abbiamo iniziato a pensare che egli fosse lì da qualche parte in mezzo alle palme». «Altre cose che l'Anticristo mi fanno più paura per voi!». rispose il Profeta, «(...) egli sarà un uomo giovane, con capelli molto ricci e cieco da un occhio; assomiglia a 'Abd al-'Uzzā ibn Qaṭan.⁴⁶ Chi di voi sopravviverà fino a vederlo, dovrà recitare contro di lui i versetti iniziali della sura della Caverna.⁴⁷ L'Anticristo farà il suo apparire sulla strada tra la Siria e l'Iraq, spargendo disastri a destra e a manca. O servi di Dio, siate saldi!». «O Inviato di Dio - chiesero i compagni - quanto rimarrà sulla terra?». «Quaranta giorni, un giorno sarà come un anno, un giorno come un mese, un giorno come una settimana e tutti gli altri giorni saranno lunghi come giorni normali. (...) Egli camminerà come una nube trascinata dal vento. Giungerà da un popolo e li richiamerà a una religione falsa; costoro affermeranno la loro fede in lui e gli risponderanno. Poi darà ordine al cielo ed esso farà piovere, tanto che la terra germoglierà. Poi, la sera, torneranno da loro le mandrie con le gobbe più alte che mai, le mammelle piene di latte ed i fianchi allargati più che mai. L'Anticristo andrà poi da un altro popolo e li richiamerà, ma questi rifiuteranno tanto che dovrà scappar via e per loro vi sarà sicurezza tanto che non rimarrà loro più niente. Sarà in quel momen-

46. Miscredente contemporaneo del Profeta.

47. Titolo del diciottesimo capitolo del Corano.

to che Dio manderà il messia Gesù, che discenderà dal cielo presso il minareto bianco nella parte orientale di Damasco, tra due vesti tinte di color zafferano e con le mani appoggiate sulle ali di due angeli. Quando abbasserà la testa, cadranno gocce di sudore dalla sua testa e quando la solleverà si spargeranno invece gocce come perle. Tutti gli infedeli che annuseranno l'odore del suo respiro moriranno e il suo respiro giungerà fin dove è in grado di vedere. Si metterà allora a cercare l'Anticristo finché lo raggiungerà presso la porta di Lod e lo ucciderà. Solo un popolo che Dio ha protetto da lui verrà da Gesù figlio di Maria ed egli ripulirà i loro volti e racconterà loro del loro rango in paradiso. Sarà allora che Dio rivelerà a Gesù: 'Io ho preso tra i miei servi un popolo che nessuno sarà in grado di combattere; porta in salvo questi miei servi al monte' (...). Gesù e i suoi compagni supplicheranno Dio che manderà contro di loro degli insetti che si attaccheranno al collo. Alla mattina seguente moriranno insieme, come una persona sola. Poi il profeta di Dio Gesù ed i suoi compagni scenderanno sulla terra, ma non troveranno sulla terra neppure lo spazio di una spanna che sia privo della loro putrefazione e del loro fetore. Il profeta di Dio Gesù e i suoi compagni supplicheranno ancora Dio e Dio manderà uccelli dai colli simili a quelli di cammelli, che li caricheranno e li getteranno dove vuole Iddio. Dio invierà poi della pioggia che nessuna capanna d'argilla o tenda di pelo di cammello potrà tener fuori e ripulirà la terra come fosse uno specchio. Allora terra verrà detto allora di far ricrescere i suoi frutti e di restituire la sua benedizione e come risultato un gruppo di persone potrà sfamarsi da un melograno gigantesco e ripararsi dal sole con la sua buccia, e sarà possibile mungere la cammella che darà tanto latte che una schiera di persone potrà berne, la vacca che darà tanto latte che un'intera tribù potrà berne e la pecora che darà tanto latte che un'unione di tribù potrà berne. Sarà allora che Dio manderà un vento piacevole che soffierà persino sotto le loro ascelle e prenderà la vita di ogni musulmano; solo i malvagi resteranno e si salteranno addosso come asini, e poi verrà l'ora del Giudizio».⁴⁸

I prodigi del tempo escatologico sono descritti in molti altri detti. Di questi, uno preannuncia che l'Anticristo

48. Muslim, *Ṣaḥīḥ* IV, 2250-2255 n° 2137; questa tradizione è tradotta in forma integrale in *Vita di Gesù secondo la tradizione islamica*, a cura di R. Tortoli, Palermo, di prossima pubblicazione.

sto verrà ucciso da Gesù presso la porta di Lod, mentre un altro preserva Medina, la città di Muhammad, affermando che il messia non vi metterà piede, così come non vi entrerà la terribile pestilenza che ricadrà sulla terra in prossimità della fine dei tempi.⁴⁹

In conclusione, va sottolineato che quelle tradizioni che menzionano i profeti biblici nelle raccolte di detti del Profeta sono generalmente diverse da quelle menzionate nei commentari coranici o nei libri di storia universale. Se un confine preciso non può essere tracciato in termini assoluti, in quanto detti di Muhammad sono citati in ogni genere letterario e per la presenza nelle raccolte di detti attribuiti al Profeta di certi particolari narrativi, non vi è dubbio che la menzione di personaggi biblici nei singoli generi risponda ad esigenze diverse. Le raccolte di detti di Muhammad servono innanzitutto come guida dei credenti, sia nella loro relazione con Dio sia in quella tra uomo e uomo, abbracciando ogni ambito della vita umana. I profeti biblici sono perciò menzionati quando funzionali a chiarire un punto di fede o un comportamento da seguire. Non va sottovalutato inoltre il fatto che l'importanza dei detti attribuiti a Muhammad è agli occhi dei musulmani inferiore solo a quella del Corano e superiore, una volta garantita l'autenticità, a ogni altra tradizione extra-canonica. Per questa ragione, i detti di Muhammad sui profeti biblici sono sovente citati in tutte le opere religiose che trattano di questi argomenti anche in forma incidentale.⁵⁰

49. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* VII, 28 n° 5731.

50. Schwarzbach, *Legends* 29-38, sottolinea che la letteratura dei detti di Muhammad è un tesoro di storie leggendarie e di motivi folklorici. Per quanto riguarda le tradizioni che accennano ai profeti biblici questo è vero solo in parte e nei limiti che abbiamo esposto in queste pagine. Nelle pagine dedicate nel primo volume della *Cambridge History of Arabic Literature* agli elementi narrativi nella letteratura degli *ḥadīth*, vi è solo un breve accenno a Mosè e al-Khidr e alla tradizione sull'ascensione in cielo

- ‘Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, a cura di H. al-R. al-A‘zamī, II voll., Beirut 1983.
- Abū Dawūd, *Sunan*, 4 voll., Il Cairo 1988.
- Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad*, a cura di ‘A.M. al-Darwish, 10 voll., Beirut 1991.
- ‘Alī l-Qārī, *Sharḥ kitāb al-fiqh al-akbar*, Beirut 1995.
- Azmi, M.M., *Studies in Early Hadith Literature*, Beirut 1968.
- al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 8 voll., Beirut 1992.
- Burton, J., *An Introduction to Hadith*, Edinburgh 1994.
- Calamawy, S. el, *Narratives Elements in the Hadith Literature, in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, [CHAL, I], a cura di A.F.L. Beeston et al., Cambridge 1983, 308-316.
- al-Dārīmī, *Sunan*, 2 voll., Damasco 1991.
- Firestone, R., *Journeys in Holy Land. The Evolution of the Abraham-Ismael Legends in Islamic Exegesis*, Albany 1990.
- Friedmann, Y., *Finality of Prophethood in Sunni Islam*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 7 (1986) 177-215.
- Gardet, L. - Anawati, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1981.
- Gilliot, C., *Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en islam*, Israel Oriental Studies 17 (1997), 37-87.
- Gruber, E.A., *Verdienst und Rang. Die Fada'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam*, Freiburg i.B. 1975.
- Ibn Māḡa, *Sunan*, a c. di M.F. ‘Abd al-Bāqī, 2 voll., Il Cairo s.d.
- Malik ibn Anas, *Kitāb al-muwatta’a*, a cura di M.F. ‘Abd al-Bāqī, Il Cairo 1988.
- Motzki, H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, a cura di M.F. ‘Abd al-Bāqī, 5 voll., Il Cairo 1991.
- al-Nawawī, *Riyāḍ al-ṣāliḥin*, tr. it. *Il giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta*, a cura di A. Scarabel, Trieste 1990.
- Rosenblatt, S., *Rabbinic Legends in Hadith*, The Muslim World 35 (1945) 237-252.
- Rubin, U., *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton 1995.
- (S. el Calamawy, *Narratives Elements in the Hadith Literature, in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, a cura di A.F.L. Beeston et al., Cambridge 1983, 315).
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Schwarzbaum, H., *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen 1982.
- Taylor, W.R., *Al-Bukhārī and the Aggadah*, The Muslim World 33 (1943) 191-202.
- al-Tirmidhī, *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, 5 voll., Il Cairo 1975.
- Tottoli, R., *La santità di Gerusalemme nell'islam*, Henoch 18 (1996) 327-355.
- Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, London 1965.
- Zucker, M., *The Problem of ‘isma - Prophetic Immunity to Sin and Error, in Islamic and Jewish Literatures* (in ebr. con riassunto in ingl.): Tarbiz 35 (1965) 149-173.