

1. L'impatto delle conquiste arabe
2. La prima guerra civile e l'avvento degli Omayyadi
3. La seconda guerra civile e l'affermazione dello stato omayyade
4. Il secolo omayyade
5. Gli Omayyadi di al-Andalus (756-1031)
6. Il mito storiografico andaluso
7. L'avvento della dinastia abbaside
8. L'età abbaside
9. Lo sviluppo politico e religioso dello sciismo

Capitolo 3

Impero

La cultura islamica tra sincretismo e originalità

1. L'impatto delle conquiste arabe

A lungo gli effetti delle conquiste arabe e la conseguente nascita della civiltà arabo-islamica sono stati valutati secondo due grandi orientamenti generali. Il primo considerava la cultura islamica come la combinazione, seppur geniale, di prestiti e influenze (sasanidi, greco-romane, ellenistiche) – minimizzandone così l'originalità. Il secondo invece guardava alla civiltà islamica come ad un prodotto autoctono – dissolvendo la continuità storica entro cui essa procede. Entrambi gli orientamenti erano, come si vede, a senso unico. Oggi si tende a superare questa unidirezionalità con approcci pluralistici, che mettono in luce la sintesi culturale operata dall'islam nel suo momento formativo nei confronti di una molteplicità di tradizioni. È questo un approccio che, peraltro, riflette l'autorappresentazione che molta storiografia e letteratura araba dei secoli successivi ci restituisce: a questa identità plurale concorrono persiani, caldei, aramei, greci, egizi, indiani, cinesi, e arabi (KHALIDI 1975, pp. 81-142). Alla base di questa complessa interazione culturale, che investe la natura dell'espansione araba e i processi che essa ha determinato, soggiace un'osservazione empirica che aiuta a comprendere tutte le dinamiche a due direzioni di acculturazione: le idee si diffondono se sono congruenti con i modelli di pensiero della cultura che le riceve (GLICK 2005, p. 273).

Si è insistito poi molto sulla frattura rappresentata dalle conquiste arabe, viste spesso come agenti di una rottura tra l'antichità e il medioevo. Indubbiamente dividere per convenzione i periodi storici ha una sua utilità, ma di fatto le periodizzazioni finiscono con l'annullare le continuità. Tale insistenza sulla frattura è in buona parte dovuta alla scarsa considerazione, in sede storiografica, riservata alla tarda antichità, vista come periodo a sé stante, a cui solo in tempi relativamente recenti si sta restituendo un ruolo di fondamentale importanza, in quanto periodo decisivo per tutta una dialettica di cambiamento nella

continuità e/o nella frattura: si pensi solo al fenomeno delle conversioni, che caratterizza il passaggio graduale da un'antichità ad un medioevo. Nel caso delle conquiste arabe, ai cambiamenti viene spesso attribuita una matrice per così dire istituzionale islamica, che in realtà ha le sue radici in un periodo precedente: ad esempio, le città che gli arabi iniziano a fondare, o a rifondare, mantengono un modello urbano che ha già conosciuto la crisi delle città classiche; in altre parole, ciò che per il VII-VIII secolo tendiamo a definire 'islamico' - visibile soprattutto nelle pratiche della vita urbana, e restituitoci dall'archeologia - spesso non è altro che la continuazione di una realtà che precede l'invasione araba (KENNEDY 1985; 1986).

Se la continuità è garantita da dinamiche di imposizione o di controllo sociale, come le tradizioni di studio ed educative, i fattori del cambiamento sono spesso i conflitti sociali, le innovazioni tecnologiche ed economiche, le istituzioni politiche.

L'espansione araba ha innescato processi storici di dimensioni mondiali, nella lunga e nella media durata. A lungo termine, l'aspetto più macroscopico è stato quello di ricostituire l'unità dei territori coperti dalla diffusione dell'ellenismo; questo fattore culturale ha determinato a sua volta un processo di assimilazione, da parte araba, della sintesi operata nei secoli precedenti fra l'elemento iranico, semitico e greco, consolidando quelle radici che fanno dell'islam un fenomeno dell'Occidente.

Un'espansione
che unifica

Ma dietro il dato culturale, che pure ha inciso in maniera profondissima sugli sviluppi intellettuali dell'islam, vi è un dato epocale di straordinaria rilevanza, che è al contempo economico, sociale, geopolitico, e infine, di nuovo culturale, perché supera la dimensione tardoantica dell'ellenismo stesso: l'unificazione di una geografia umana e ambientale eterogenea ma compatibile entro una rete connettiva che mette in contatto e in comunicazione territori immensi e rotte commerciali fino ad allora separate. È una globalizzazione che sconvolge i vecchi equilibri tra centri e periferie che, fra il V e il VI secolo, Bisanzio e la Persia avevano tracciato; di quegli equilibri, la nuova realtà scardina anche i rapporti fra l'assolutismo del potere e il supporto che ad esso giungeva dal credo ufficiale (cristianesimo e zoroastrismo), espressione di lealismo verso lo stato.

Rifondando la geopolitica degli scambi e dei confronti tra egemonie e subalternità, le conquiste arabe e il consolidamento dell'egemonia islamica producono su larga scala fenomeni di trasmissione di idee e tecnologie che trasformano la concezione e la fisionomia della storia, del paesaggio, del lavoro. L'annuncio di una simile frattura si rinviene nella riformulazione della funzione religiosa e politica della profezia, dietro cui si muove un nuovo modello di umanità - Muhammad è un mercante - che investe la relazione col sacro e con la nozione di santità. Si profila dunque una nuova e diversa etica dei rapporti fra il lavoro e la grazia divina.

Questa unificazione, o globalizzazione, procede attraverso due processi che si affermano secondo tempi e modalità diversi. Il primo è l'arabizzazione, che riguarda i fenomeni di diffusione e adozione della lingua araba (e di molti degli aspetti legati alla lingua, come ad esempio la letteratura e i generi letterari) in tutti i territori della conquista. È un processo per molti versi veloce, e che solo in un secondo momento, co-

Arabizzazione

me vedremo, verrà istituzionalizzato. Legato e favorito dal primo processo, l'islamizzazione riguarda i fenomeni di conversione – o come forse è più corretto definirli per almeno il primo secolo di dominio arabo, di adesione – alla religione islamica. Questo processo, ben più complesso, è lentissimo, soprattutto perché non richiesto e tanto meno imposto (BULLIET 1979; WASSERSTEIN 2010; PAPACOSTANTINO 2015). Vi è però un terzo processo, messo in luce da Maurice Lombard, ed è la semitizzazione, cioè l'irradiazione di categorie religiose e di pratiche culturali e alimentari legate ad una specifica concezione del sacro, conseguente all'islamizzazione di popoli e regioni distinti dall'area storica in cui la cultura semitica si era sviluppata (LOMBARD 1980, pp. 15-17).

Condivisione
del controllo politico
e amministrativo

L'espansione araba realizza territorialmente e amministrativamente un impero prima ancora che esso si concretizzi ufficialmente con l'instaurazione di un potere dinastico. Se un impero si può definire come un insieme di relazioni e di affermazioni dell'autorità politica tra un potere centrale e una molteplicità di entità differenziate (BARKEY 2008, pp. 9-10), il dominio arabo che da Medina nel VII secolo si estende su territori immensi di fatto non ha il completo monopolio del potere. Vi è piuttosto una condivisione del controllo politico e amministrativo, negoziata con le élite locali, costituite dai corpi sociali e religiosi rappresentativi delle realtà regionali, che vedono confermate ovunque le loro funzioni negli apparati burocratici, lasciando questi ultimi sostanzialmente inalterati (MORONY 1984; ROBINSON 2000). Per governare duramente simili estensioni territoriali, gli arabi devono necessariamente trattare e delegare con queste élite, concedendo loro un ampio margine di autonomia mediante il quale si stabilisce una rete di relazioni fra la nuova classe egemone e le popolazioni soggette. In questo quadro, il ruolo delle élite cristiane delegate, ad esempio, alla gestione fiscale diventa addirittura motivo di tensione sociale, specialmente nell'Egitto dell'VIII secolo, dove la popolazione copta si ribella non al governo islamico, ma ai funzionari correligionari che impongono arbitrariamente tasse e gabelle (SUIPESTEIJN 2009).

Una molteplicità
di sistemi giudiziari

Un altro aspetto di questa società che si va formando e irradiando è la molteplicità dei sistemi giudiziari, che coesistono – anche se non codificati in maniera definitiva, ma di volta in volta flessibili e adattabili alle realtà locali – e definiscono in maniera differenziata le modalità legali della vita di ciascuna comunità religiosa; contrariamente a quanto si è portati a pensare, le élite religiose delle minoranze si servono di questa autonomia giuridica per rinforzare i legami comunitari, ed arginare i fenomeni frequentissimi di ricorso, da parte cristiana o ebraica, ai tribunali islamici (SIMONSOHN 2011). Tale modello di giurisprudenza multipla segnerà tutte le società islamiche, e si protrarrà fino all'impero ottomano, che ad esso darà un vero e proprio carattere istituzionale.

2. La prima guerra civile e l'avvento degli Omayyadi

Il terzo successore del profeta alla guida della comunità è 'Uthmān ibn 'Affān. È sua la volontà di raccogliere tutte le versioni scritte del Co-

rano, al fine di collazionarle e di fissare per la prima volta una versione unificata e ufficiale del testo sacro, impresa che solleva non poche obiezioni, e sul cui carattere definitivo si è a lungo dibattuto (WATT 1970; WELCH 1996; DE PREMARE 2014). Contro la sua condotta di governo si sollevano da molti fronti proteste e dissensi. La magistrale ricostruzione di questo turbolento periodo storico messa a punto da Wilferd Madelung ci mostra come, dopo appena due decenni dalla morte di Muḥammad, vengano alla luce tensioni e conflitti che daranno corpo ad un complesso tema, drammatico e spinoso, della futura riflessione storiografica islamica (MADELUNG 1997), da questa elaborato e ripensato continuamente, alla luce delle diverse istanze interpretative e dei diversi contesti storici che lo richiamano alla memoria o come monito o come nodo esplicativo dei momenti di crisi (KEANEY 2013). Queste tensioni e questi conflitti sfoceranno nella prima guerra civile (656-661) e nella frattura tra sunnismo e sciismo.

Il governo di 'Uthmān, accusato di promuovere una sfrenata politica di aperto favore nei confronti dei membri della sua famiglia, i Banū Umayya, non viene riconosciuto legittimo da 'Alī, che dalla sua roccaforte di Kufa organizza politicamente e militarmente una dissidenza raccolta in una fazione, la *shī'at 'Alī* in cui le fonti successive individuano il primo embrione del movimento sciita. Nel 656, 'Uthmān viene assassinato, e 'Alī riesce a farsi eleggere finalmente a capo della comunità. Da Kufa egli nomina i suoi governatori, che non vengono però riconosciuti da quello che ormai era diventato, a discapito di Medina, il cuore politico e militare della conquista, la Siria, governata con spregiudicatezza dal cugino e continuatore della linea politico-amministrativa di 'Uthmān, Mu'āwiya (m. 684). La denuncia di una politica sempre più spiccatamente nepotista e dispotica – in cui il ruolo di Mu'āwiya, agli occhi del movimento favorevole alle rivendicazioni di 'Alī, solleva scandalo – è centrata sulla questione delle gestione delle terre conquistate. Infatti, solo le terre abbandonate dalla popolazione sottomessa avrebbero dovuto essere oggetto di bottino e ridistribuite fra i conquistatori. In realtà, si era andato producendo, col beneplacito del terzo *amīr al-mu'minīn*, un concentramento di grandi proprietà terriere, esenti dal pagamento delle tasse perché possedute da musulmani, nelle mani di notabili qurayshiti che avevano accumulato così enormi ricchezze a danno della comunità dei credenti. Quella che l'opposizione raccolta contro 'Uthmān rilancia è, in altre parole, una questione morale, che pone per la prima volta un interrogativo etico-politico destinato a ricorrere con frequenza sia nella lunga storia delle pratiche insurrezionali sia nel pensiero politico e filosofico-politico dei secoli successivi: la liceità della ribellione, da parte della comunità, contro il governante iniquo.

Il governo di 'Alī è segnato da una politica di apertura nei confronti dei non arabi, verso i quali si favorisce e si diffonde una pratica di affiliazione con cui essi si integrano diventando *mawālī*, cioè entrando in un rapporto di clientela con i clan arabi. Tutto ciò è visto con disappunto dal fronte che appoggia la supremazia di Mu'āwiya e dei Banū Umayya, ne condivide la politica filoaraba e partecipa dei privilegi conseguenti. C'è anche un fronte anti omayyade, ma profondamente ostile a 'Alī, gui-

La fazione di 'Alī:
shī'at 'Alī

dato dalla vedova del profeta 'Ā'isha, che delega a due notabili di Mecca, Ṭalḥa e al-Zubayr, il compito di organizzare una rivolta culminata nella celebre battaglia del cammello, combattuta nel 656 vicino Basra, in Iraq, così chiamata perché la donna ne seguiva le fasi da una postazione protetta assisa su un cammello. La battaglia ha un esito negativo per 'Ā'isha, che viene ricondotta a Medina con tutti gli onori dovuti al suo rango, e costretta a ritirarsi per sempre dalla scena politica.

La sconfitta
di 'Alī e i Kharigiti

Il conflitto tra 'Alī e Mu'āwiya, che dalla Siria ha dalla sua parte la maggioranza delle forze militari, si radicalizza nel 657; il secondo accusa il primo di non aver ottemperato al dovere di perseguire gli assassini di 'Uthmān, accusandolo così indirettamente di essere il mandante dell'omicidio. In quell'anno i due giungono ad uno scontro armato con la storica battaglia di Ṣiffīn; nel corso dei combattimenti, in un momento in cui il fronte di Mu'āwiya sembra avere la peggio, i soldati filoomayyadi chiedono una tregua e appendono sulla punta delle lance pagine con versetti del Corano. Il significato di questo gesto era ambiguo e simbolico al contempo: la questione morale, che chiamava in causa l'accusa di dispotismo e di governo in aperta disobbedienza all'etica (non ancora legge) coranica che pesava su 'Uthmān veniva così proiettata in una dimensione religiosa, rimettendo il giudizio alla parola di Dio. 'Alī accetta di sottostare all'arbitrato di una commissione di pii uomini incaricata di vagliare alla luce del Corano l'operato di 'Uthmān. La commissione emette – non senza sollecitazioni, o pressioni – un giudizio secondo il quale egli non avrebbe agito in difformità con lo spirito etico del testo sacro. Nelle file di 'Alī, che troppo tardi si rende conto dell'errore commesso, alcuni si erano fermamente opposti a questo stratagemma, affermando che il giudizio di Dio, semmai, si sarebbe mostrato nell'esito della battaglia. Questo fronte dà vita alla prima conclamata dimostrazione di dissenso settario costituendo una corrente che prende il nome di Kharigiti (*al-khawārij*, 'quelli che escono') dalla scissione dalla fazione filoalide di cui prima erano sostenitori.

Gli eventi precipitano: 'Alī reprime nel sangue questa dissidenza, e sarà per mano di un sicario kharigita che troverà la morte nel 661, dopo essere stato sconfitto sul piano politico ed esautorato dai suoi poteri. Mu'āwiya resta così padrone della realtà del dopo-conquista, anche se sopravvive a Mecca e a Medina una dissidenza diversamente orientata che percepisce chiaramente la marginalizzazione che la penisola araba sta cominciando a subire da parte di Damasco.

La trasformazione
della *umma*
musulmana

Il conflitto tra 'Alī e Mu'āwiya mostra, da parte dei due contendenti, una straordinaria consapevolezza storica della trasformazione che in pochi decenni, dalla morte del profeta, la *umma* musulmana andava realizzando: dall'esperimento comunitario di Medina, dove si gettano le basi di una società prima impensabile nel contesto arabico, in cui l'antica mancanza di uno spirito unitario in senso statale aveva profondamente favorito la gestione delle diversità su scala minore, si era passati con le conquiste ad una realtà territoriale inaspettatamente vasta, dove la diversità dei popoli, delle etnie e delle strutture identitarie – in primo luogo la religione – esigea un'impostazione politica di tipo imperiale, cioè in linea con le potenze con cui l'entità politica medinese, ambigualmente

(almeno per gli storici) priva di un nome e di una definizione, era ormai entrata in una dialettica paritaria di egemonia. Entrambi i protagonisti del conflitto, ciascuno difendendo e rivendicando le proprie ragioni politiche all'interno di un sistema di retoriche che per la prima volta ricorre in maniera articolata all'argomento religioso e al dato coranico come forma più alta e persuasiva di legittimità, comprendono che le antiche procedure di accesso e di esercizio del potere sono a quel punto inadeguate a controllare le nuove dinamiche che, ormai su scala mondiale, costringono a reorientare, o a superare, le logiche tribali.

Tanto 'Alī quanto Mu'āwiya fondano le proprie rivendicazioni su una logica che comincia a definirsi come dinastica, distanziandosi dalla consuetudine, apparentemente democratica, ma di fatto arcaica, della designazione elettiva del capo. Su questo punto, semmai, la differenza di prospettiva da cui i due guardano all'espansione dell'avventura medinese verso l'Asia e l'Africa è grande: Mu'āwiya è il leader che reorienta le logiche tribali; 'Alī intende superarle, dimostrando di aver colto più di ogni altro il cambiamento profondo che il messaggio, religioso e sociale, di Muḥammad auspicava: l'adesione personale ad un progetto salvifico di comunità, retta non più da legami di sangue ma da un ideale di fratellanza nella fede. Mu'āwiya imposta in maniera progressiva, e in linea con i tempi, la supremazia di un clan, quello dei Banū Umayya, avendo in mente una linea di condotta che schiera l'arabismo come supremo agente egemone contro la moltitudine dei sottomessi, e legando l'egemonia della propria famiglia (di lì a poco, dinastia) al flusso delle alleanze o dei conflitti con i clan che offrono, o spesso rifiutano, il loro lealismo. 'Alī sembra invece improntare la politica del suo califfato su tutt'altri temi, per molti versi consequenziali ai due grandi argomenti su cui egli basava la sua iniziale rivendicazione, per tre volte negata dal resto della comunità, di un diritto alla successione al profeta: la sua profonda conoscenza religiosa del Corano e la fratellanza spirituale che il profeta aveva voluto stringere con lui nell'atto fondante della comunità dei credenti di Medina. 'Alī aveva compreso che il progetto politico implicito nel messaggio profetico, di cui il Corano era indicazione, doveva superare i confini dell'arabismo, perché quei confini ne tradivano l'intrinseca portata universale; da qui, il suo sguardo attento, e spesso favorevole, all'integrazione dei non arabi dell'Iraq e dell'Iran (SHABAN 1971, pp. 79-98).

'Alī e Mu'āwiya:
differenti prospettive

3. La seconda guerra civile e l'affermazione dello stato omayyade

Dal 661, anno in cui Mu'āwiya stabilisce un principio di ereditarietà dinastica del potere all'interno della famiglia omayyade, le conquiste riprendono verso il Nord Africa e, a oriente, verso il Sistan e il nord-est iranico. Con l'estensione verso nord-ovest, Mu'āwiya tenta per due volte l'assedio di Costantinopoli: una prima volta nel 669, poi fra il 674 e il 677, con un esito fallimentare.

La nuova ondata di conquiste lanciata dopo la prima guerra civile presenta subito un carattere diverso, riflesso dell'istituzionalizzazione

di alcune modalità con cui si incorporano e si governano i nuovi territori. Un primo cambiamento riguarda le guarnigioni militari (*amsār*), le postazioni che costituiscono la base logistica delle forze di occupazione, che nel secolo omayyade acquistano una fisionomia fissa e permanente, embrione di quelle che saranno le prime città di fondazione islamica: Kufa e Basra in Iraq, Fustat in Egitto, Qayrawan in Ifrīqiya (DJAÏT 1986; KUBIAK 1987; WHITCOMB 1994).

Aspetti della seconda
fase di conquiste

Le fonti islamiche dicono poco o nulla circa le modalità e i processi di integrazione degli arabi nelle nuove terre. Sappiamo però che, mentre nella prima fase delle conquiste il contatto con le popolazioni era pressoché minimo, nella seconda fase si verifica un processo di insediamento arabo nei territori che vede i conquistatori uscire dallo spazio separato delle guarnigioni, portare con sé i membri delle proprie famiglie, o creare nuove famiglie attraverso i matrimoni misti con le donne delle regioni conquistate. Si vengono così a creare quelle condizioni che favoriscono i fenomeni di seconda generazione: molti soldati abbandonano le armi, insieme ai figli nati dalle unioni miste si fondono impercettibilmente ma inesorabilmente nelle realtà urbane e, in maniera indiretta, in quanto nuovi possidenti terrieri, in una zona sempre lasciata in ombra dalle fonti: la realtà rurale. Ciò che sappiamo del mondo rurale, nel primo secolo delle conquiste, è che le campagne vengono lasciate completamente nelle mani dei capi dei villaggi, che raccolgono le tasse. Stando all'immagine che giunge dalle cronache non islamiche, e successivamente dalla storiografia delle conquiste, gli arabi infatti non si stanziavano mai nelle campagne: chi possiede la terra, di fatto, vive in città.

Si è ormai concordi nel ritenere che l'amministrazione fiscale in Siria e in Egitto sia ancora, in questo periodo, pressoché interamente affidata ai cristiani, e in Iraq agli zoroastriani (ROBINSON 2000, pp. 33-41). Sembra anche plausibile la partecipazione di milizie cristiane a diverse operazioni militari: in Siria la tribù dei Banū Kalb, cristiani monofisiti, formano un contingente dell'esercito omayyade. Di questa partecipazione è testimone Giovanni bar Penkaye, quando scrive che «fra i credenti vi sono cristiani, e non pochi» (cit. in DONNER 2010, p. 176; REININK 1993).

Questa apertura interconfessionale comincerà ad incrinarsi con la seconda guerra civile, quando la leadership omayyade avverte l'esigenza di dotarsi di una fisionomia più marcatamente religiosa da contrapporre alle istanze del fascio differenziato dei dissensi, divisi nell'orientamento ideologico ma parimenti inquietanti nel loro potenziale insurrezionale.

Si riaccendono
i conflitti interni

Alla morte di Mu'āwiya, con la successione del figlio Yazīd, i conflitti intorno ai criteri che concorrono a definire la legittimità del leader della comunità si riaccendono, e assumono un carattere ancora più drammatico (HAWTING 1987, pp. 165-87). A Mecca, l'opposizione che fu sconfitta nella battaglia del cammello si riaccende, guidata dal figlio del suo leader, 'Abdallāh ibn al-Zubayr. A Medina un figlio di 'Alī, Ḥasan, dimostra un atteggiamento quietista nei confronti degli Omayyadi, ma l'altro figlio, Ḥusayn, al pari di 'Abdallāh ibn al-Zubayr, rifiuta di giurare fedeltà a Yazīd. A Kufa, i sostenitori della causa alide organizzano una rivolta e contattano Ḥusayn per offrirgli, in caso di vittoria, la leadership. In questo periodo, e nel dibattito politico che per almeno due secoli, in scenari e

contesti mutati, continuerà una riflessione sulle cause della seconda guerra civile, legate a doppio nodo a quelle della prima, e sulle ragioni dei singoli fronti impegnati negli scontri, la parola che designa tale leadership è *imāma*, che traduciamo normalmente con *imamato*, cioè un concetto di autorità che trascende i confini dell'esercizio politico del potere, e si carica di una missione che ha il compito di continuare il messaggio affermato dal profeta e stabilito nel Corano. La parola contiene il senso di una precedenza, di uno 'stare avanti' (*amāma*) non inteso come privilegio ma come posizione spaziale di colui che guida la comunità. *Imām* è, in primo luogo, un maschio adulto a cui un gruppo di credenti delega il compito di guidare la preghiera. Nel linguaggio politico, giuridico e filosofico-politico dell'islam medievale, *imām* è il termine più utilizzato per indicare colui a cui spetta – ed è questo il punto su cui nasce la molteplicità delle opinioni riguardo alla questione dell'imamato: a chi spetta? – il compito supremo di guidare l'organizzazione politica tesa a realizzare la volontà di Dio, garante di salvezza nella vita terrena e nell'aldilà.

A chi spetta l'imamato

Al potere creato da Mu'āwiya e trasmesso a suo figlio Yazīd, è proprio il diritto a guidare la comunità, ormai assimilabile ad un'entità statale, che viene contestato. Glielo contesta la dissidenza proveniente da Mecca e Medina, sempre più lontana dalla gestione morale (ed anche economica) della conquista; così come quella che giunge da Kufa, centro dei sostenitori dei diritti della famiglia di 'Alī – il quale univa ad un criterio di precellenza fondato sulle virtù religiose, morali e militari vantato anche da altri pretendenti la specificità di una parentela col profeta. Lo fa, anche se in maniera ormai marginalizzata ma ostinata, la minoranza rappresentata dal primo gruppo secessionista dell'islam, i *kharigiti*, che affermano un principio egualitario di accesso al potere, secondo cui l'imamato spetta a chi dimostra di possedere le virtù del leader (foss'anche un nero o una donna, come proclamava il loro slogan) combattendo con le armi, vedendo nella vittoria sul campo l'unica prova del favore accordato da Dio. L'etica puritana dei *kharigiti*, duri e puri, che li aveva spinti a ribellarsi a 'Alī per avere in maniera insensata (almeno dal punto di vista tattico) accettato di sospendere i combattimenti con l'avversario, è forse il residuo di una nobile arcaicità beduina che anima questo gruppo, facendo di loro una forza del passato che fatica a capire e a condividere le nuove logiche della politica, giudicate sommarie e immorali. Essi continueranno ad esistere, migrando e fondando comunità in contesti periferici spesso legati al nomadismo e alla ruralità, come il Sistan o, più stabilmente, in Nord Africa.

Tornando ai conflitti che riportano allo scoperto tensioni più antiche, un tragico protagonista della seconda guerra civile è proprio Ḥusayn, che accoglie la chiamata dei ribelli di Kufa, e nel 680 si mette in viaggio per raggiungerli. La più antica storiografia sciita dell'VIII secolo (non ancora impregnata di sentimenti agiografici), il cui principale autore è Abū Mikhnaf, attribuirà a questo gesto il tormento e l'eroismo del giusto, che accetta di lottare contro il tiranno anche sapendo che la lotta è senza speranza (ABŪ MIKHNAF, p. 138-39).

Un contingente dell'esercito omayyade intercetta la carovana con cui Ḥusayn e la sua famiglia viaggiano verso Kufa; in prossimità di Karbala,

nell'Iraq meridionale, e di fronte al suo rifiuto a riconoscere l'autorità di Damasco, i soldati di Yazīd compiono un massacro, non prima di aver impedito al nipote del profeta e ai suoi familiari l'accesso alle acque dell'Eufrate per placare la sete. La strage di Karbala è un trauma per molti eretici; anche chi non condivide la causa alide non può restare indifferente all'empietà commessa. Dall'Iraq, fra i ribelli che non sono riusciti, o hanno rinunciato, a raggiungere in tempo Ḥusayn si diffonde un senso di colpa che dà vita ad un movimento noto come quello dei Penitenti (*tawwābīn*); questi marciano in processione fino a Karbala, dando inizio alla pratica, ancora oggi osservata dagli sciiti, delle celebrazioni di 'Ashūrā, dal 1° al 10 del mese di muḥarram, decade in cui ricorre il massacro. Tuttavia lo sciismo, inteso per ora come un movimento d'opinione favorevole alla causa della famiglia alide, si muove ancora all'interno di una dimensione eminentemente politica, priva di quella componente religiosa e messianica che di lì a poco inizierà a pervadere, sebbene in forma settaria e marginale, alcuni fronti del sentimento filoalide.

Inizia
lo scontro armato

Yazīd tenta di ottenere l'appoggio dei medinesi, ma inutilmente. La propaganda ostile di 'Abdallāh ibn al-Zubayr, da Mecca, raggiunge tutti coloro che odiano gli Omayyadi per essersi arricchiti con l'esproprio di terre medinesi. Dopo l'espulsione del governatore omayyade da Medina, nel 683 si arriva allo scontro armato. I medinesi perdono contro l'esercito siriano, nelle cui file si distinguono i soldati cristiani dei Banū Kalb, che combattono con la croce al collo e un baluardo con l'effigie del loro patrono san Sergio (LAMMENS 1911-12, p. 229). Vittoriosa, l'armata omayyade marcia verso Mecca, ma viene raggiunta nello stesso anno dalla notizia della morte improvvisa di Yazīd, e si ritira, lasciando che 'Abdallāh ibn al-Zubayr si proclamasse *amīr al-mu'minīn*; non sono in pochi a riconoscere la sua leadership.

A Damasco, il nuovo omayyade Mu'āwiya II muore poco dopo. Dalle lotte interne alla dinastia, e da una situazione incline anche in Siria e Palestina ad abbandonare la dinastia di Damasco, emerge con Marwān un leader vigoroso che riesce a ricompattare buona parte del consenso verso la famiglia; alla sua morte, nel 685, egli è in grado di assicurare al suo erede 'Abd al-Malik una rinnovata stabilità che permette al nuovo omayyade di fronteggiare la ribellione di 'Abdallāh ibn al-Zubayr.

In questo frangente un leader sciita di Kufa, il liberto Mukhtār ibn Ziyād, espulso dalla città dal governatore omayyade, si reca a Mecca per tentare di stringere un accordo con 'Abdallāh ibn al-Zubayr, ma viene allontanato. Tornato a Kufa, egli inizia ad organizzare una rivolta fondata su due fattori di grande interesse. Il primo fattore riguarda la composizione sociale degli insorti, che viene registrata tanto dalle fonti islamiche quanto dall'osservatore non musulmano Giovanni bar Penkaye, il quale mostra di essere informato su molte vicende della seconda guerra civile: Mukhtār rivolge la sua protesta contro l'aristocrazia terriera predicando ai *mawālī* e agli schiavi, promettendo a questi ultimi la libertà se si fossero uniti a lui (TABARĪ, II, p. 650; HOYLAND 1997, pp. 197-98). Il secondo fattore non è disgiunto dalla componente sociale che orienta la ribellione dei non arabi convertiti contro la supremazia araba: la rivolta impugna la causa sciita ma la arricchisce di un forte

elemento religioso e messianico individuando nel leader in nome del quale Mukhtār lancia la sua sfida il messia. Il leader è Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, terzo figlio di 'Alī nato dall'unione con una donna presa in moglie dopo la morte di Fāṭima. La scelta non è motivata solo dal riconoscimento politico dei diritti della famiglia alide (che evidentemente in questo momento non sono ancora ristretti, come avverrà in seguito, ai discendenti di 'Alī e della figlia del profeta), ma anche da una tensione escatologica che si è diffusa in questa area di dissenso sciita e che vede in questo personaggio il *mahdī*, il messia giunto a ristabilire sulla terra la giustizia. Per la prima volta la rivendicazione politica sciita presta esplicitamente i suoi argomenti ad una rivolta marcata socialmente dalla presenza maggioritaria di oppressi e di discriminati dalla disparità fra arabi e non arabi che gli Omayyadi hanno imposto, e ancora per la prima volta quegli argomenti si caricano di una valenza religiosa inedita. Gli eresiografi che dalla fine del IX secolo inizieranno a dare un senso storico alla frammentazione settaria dello sciismo daranno molto spazio, nelle loro opere, a Mukhtār e alla sua setta, nota come *kaysāniyya*, vedendo in questo orientamento l'origine di una deriva eterodossa che essi qualificano con un termine specifico, *ghuluww* (letteralmente 'esagerazione', mostrata nella devozione rivolta ai loro leader - o più precisamente, ai loro imam). Con questo termine, l'islam dei primi secoli conia un proprio concetto di eresia (QADI 1976).

Mukhtār e i suoi compagni riescono a controllare Kufa, da dove i notabili filoomayyadi vengono scacciati, arrivando fino all'Iraq settentrionale, dove è più alto il numero dei prigionieri di guerra a cui il ribelle promette la liberazione. L'insurrezione tiene sotto scacco tanto le forze omayyadi quanto quelle fedeli a 'Abdallāh ibn al-Zubayr. Saranno infine queste ultime che nel 687 reprimeranno nel sangue la rivolta, spiando la strada a 'Abd al-Malik per mettere fine al contropotere meccano di ibn al-Zubayr.

La seconda guerra civile mette in luce il perdurare di quelle fratture intorno alla questione dell'imamato che, dopo la prima guerra civile, sembravano essere state ricomposte. Al contrario, le fratture relative alle diverse concezioni della legittimità del potere si rafforzano e si radicalizzano: da un lato l'opzione sunnita, che include gli Omayyadi, dall'altro la scelta filoalide, che si tramuta in movimento settario, con tendenze messianiche sempre più accentuate ma aperte ai non arabi. L'affermazione degli Omayyadi come soluzione alla prima guerra civile aveva apparentemente placato i disordini. Con la conclusione della seconda guerra civile, la cultura politica omayyade che accompagna il tramonto del ruolo di Mecca e Medina come centri di potere effettivo inizia a creare le basi di una visione storiografica entro la quale la memoria storica riabilita retrospettivamente entrambi i contendenti 'Alī e Mu'āwiya: al secondo, ovviamente, riconosce il ruolo fondante della prima dinastia musulmana, mentre il primo è incluso in una celebrazione delle origini, dove le sorti della comunità dopo la morte di Muḥammad sono affidate a quattro 'vicari' (*khalifa*, da cui il termine 'califfo') ben guidati dalla rivelazione coranica. 'Califfo' è termine coranico, e compare nel versetto dove Dio si rivolge a Davide dicendogli: «Tu sei il mio

Tendenze messianiche
nel dissenso sciita

La seconda guerra
civile si conclude

Una storiografia
riconciliante

vicario sulla terra» (*Cor.* XXXVIII, 26). Il titolo di 'califfi ben guidati' (*al-khulafā' al-rashīdīn*) è infatti una definizione collettiva atta ad esprimere l'idealità delle origini, ma non è attiva individualmente: nei documenti precedenti il regno di 'Abd al-Malik, infatti, i quattro successori del profeta non sono mai definiti con il titolo di califfo, ma sempre e solo *amīr al-mu'minīn* (DONNER 2010, p. 211). Questa disposizione storiografica riconciliante vuole fungere da monito contro altre pretese di legittimità, e da limite imposto ai dibattiti sulla questione morale che ha accompagnato la nascita dell'istituzione califfale, ma nello stesso tempo si riverbera sui sovrani omayyadi, e soprattutto su 'Abd al-Malik, che sembra sia stato il primo a fare uso del titolo di *khalīfat Allāh*, 'vicario di Dio', con una sicura allusione al senso del versetto coranico (CRONE-HINDS 1986; QADI 1987).

In questo intento fondativo di storicizzare gli eventi delle origini, il disegno narrativo che dagli Omayyadi si trasmetterà a tutto l'impianto storiografico successivo pone l'enfasi su un principio di affermazione politica imperiale in cui gli attori principali sono i membri dei clan appartenenti alla tribù dei Quraysh. Questo progetto di narrazione delle origini procede secondo grandi temi narrativi: la profezia di Muḥammad e il piano di salvezza della rivelazione; la centralità della comunità di Medina come fondazione dell'esperienza storica della profezia; l'espressione in termini religiosi e politici dell'egemonia, in cui l'enfasi è posta sull'identità musulmana della conquista (NOTH 1994; DONNER 1998). Agenti di questo piano storico, e storiografico, non sono più i *muhājirūn* documentati dalle fonti non islamiche, ma i *muslimīn*.

4. Il secolo omayyade

Si è molto discusso sulla reale esistenza di una statalità omayyade, che a diversi studiosi della cosiddetta scuola revisionista sembrava piuttosto il frutto di un artificio retrodatato della successiva storiografia islamica. Numerosi documenti venuti alla luce in tempi ormai non più recentissimi – papiri, epigrafi, monete, di natura diversa da quelli, essenzialmente letterari, su cui fino a qualche decennio fa si basava la ricerca storica – permettono ormai di procedere ad una ricostruzione storica dello stato islamico omayyade in grado di sganciarsi dalle istanze celebrative, apologetiche, e a volte riflesso di un'attitudine per così dire agiografica nei confronti di eventi e personaggi dei secoli fondativi dell'islam.

Damasco capitale

Nel 661, come abbiamo visto, Mu'āwīya fonda il primo califfato ereditario. La scelta di eleggere Damasco a capitale è dettata senz'altro da ragioni di ordine politico e amministrativo: al di là del suo prestigio, Medina appare ormai decentrata rispetto alle esigenze della nuova realtà che gli Omayyadi sono chiamati a governare. Va inoltre ricordato che la Siria è, in questo momento, la regione che più di ogni altra fornisce, a questa nuova dinastia che si affaccia sullo scacchiere mondiale, il consenso militare da un lato, e dall'altro la rete di alleanze economiche su cui maggiormente la famiglia, fin dai tempi della Mecca preislamica,

aveva potuto costruire la propria fortuna, e sulle quali 'Uthmān aveva contato per perseguire la sua discussa politica di favoritismo nei confronti dei suoi parenti.

Ma vi è anche una ragione simbolica che porta la prima espressione di un potere islamico 'imperiale' a fissare la propria capitale a Damasco: è una ragione per così dire di visibilità del potere e dell'autorità califfali, che estende i suoi effetti su tutte le province conquistate a partire da una delle città più antiche del mondo, continuativamente abitata da millenni, in una posizione di aperto confronto con l'impero bizantino da un lato, e di interlocuzione con le forme di cristianesimo che non si erano volute riconoscere nella formula calcedoniana, che marcano storicamente il territorio siriano, e che il califfo dichiara di proteggere dall'oppressione dell'ortodossia bizantina.

Tale politica di visibilità, o di monumentalità, caratterizza un aspetto della dinastia omayyade: la consapevolezza del proprio potere e della propria capacità di presentarsi all'altra grande potenza, Bisanzio, all'altezza di un'ideologia del potere sovrano. Questa ideologia è contenuta nell'affresco che decora la parete principale della sala del padiglione di caccia di Quṣayr 'Amra, uno dei cosiddetti castelli del deserto giordano, costruito da Walīd I (r. 705-715). In questo affresco, la famiglia dei sovrani del mondo rende omaggio al califfo omayyade (ritratto in trono nella parete laterale): fra questi, il nome del visigoto Roderico ha permesso di datare il monumento a poco dopo il 711, anno in cui la conquista islamica, che prosegue con gli Omayyadi lungo il Nord Africa, raggiunge la penisola iberica.

Con la nascita della dinastia omayyade lo stato persegue una politica di espansione anche per finanziare le istituzioni e retribuire i gruppi sociali – i militari innanzi tutto – che vi partecipano. L'esercito è parte consistente, ovviamente, della trasformazione del dominio omayyade in uno Stato. Con i quattro capi della comunità di Medina che avevano guidato le prime ondate della conquista si era fondato un *dīwān al-jund* ('registro dell'esercito'), cioè un apposito ufficio in cui venivano registrati i nomi di coloro che, in misura diversa, erano abilitati a partecipare alla divisione del bottino e delle tasse che arrivano nella capitale. Con l'affermazione della dinastia omayyade il *dīwān* si perfeziona, diventando un vero e proprio dicastero: sul suo modello nascono i dicasteri della cancelleria (*dīwān al-rasā'il*), un apparato burocratico-amministrativo che gestisce il gettito fiscale (*dīwān al-kharāj*), e un dicastero della giustizia (*dīwān al-quḍāt*), che provvede ad organizzare nelle province l'amministrazione e le procedure dei tribunali presieduti da giudici nominati dall'autorità centrale. Questa prima espressione dell'amministrazione imperiale, che nel giro di un secolo diventerà una macchina burocratica di proporzioni gigantesche, è sostenuta da un servizio di posta a cui verrà dedicato un dicastero specifico (*dīwān al-barīd*) che utilizza antiche e nuove reti stradali attraverso cui, insieme alle merci, viaggiano (e si intercettano) le comunicazioni, i decreti dell'autorità centrale, i rapporti dei governatori e dei generali, la corrispondenza segreta delle dissidenze e le attività di spionaggio che spesso tengono queste ultime sotto controllo (SILVERSTEIN 2007). A questo

Il dominio omayyade
si trasforma in Stato

sviluppo delle modalità tecnologiche della comunicazione, che consente in tempi relativamente rapidi la circolazione delle notizie e dei beni mobili, partecipa non poco la componente culturale del nomadismo nei territori conquistati.

Ultimo sfancio
delle conquiste

Il potere dell'*amīr al-mu'minīn*, con 'Abd al-Malik e i suoi eredi, continua a rappresentare l'unità politica della nuova entità statale, coordina le attività militari sui diversi fronti, concedendo però minore autonomia ai generali, e separando il comando militare delle province dal comando politico e amministrativo, affidando quest'ultimo al governatore. Con al Walīd I e con Sulaymān (r. 715-717) le conquiste realizzano il loro ultimo slancio, in Oriente stabilizzandosi in Transoxiana, e a occidente inoltrandosi nella penisola iberica, dove nel 732 lo scontro con i franchi a Poitiers segna il limite delle incursioni arabe. Con Sulaymān si tenta di nuovo una presa di Costantinopoli tra il 717 e il 718, che fallisce anche stavolta. Mentre la fase dell'espansione tende ormai ad arrestarsi lasciando il posto ad una definizione politica e giuridica delle frontiere e dei confini, prosegue un'opera di centralizzazione (e, in un certo senso, di demilitarizzazione) delle funzioni amministrative, che vede i governatori sempre meno abilitati a gestire la rete di relazioni con gli agenti locali.

La simbolica del potere che gli affreschi di Qūṣayr 'Amra esprimono era stata in realtà preceduta da altre affermazioni, ben più incisive dal punto di vista politico, di una piena coscienza storica del grado di egemonia raggiunto dagli Omayyadi, di cui pure le manifestazioni architettoniche pubbliche o private (come nel caso di Qūṣayr 'Amra) sono un aspetto rilevante.

'Abd al-Malik

'Abd al-Malik (r. 685-705) è da molti studiosi ritenuto ormai il vero fondatore della statalità omayyade (DONNER 1986; HAWTING 2000; HOYLAND 2006). Con questo califfo l'islam edifica il suo primo grande monumento: compiendo una sintesi straordinaria della memoria artistica delle terre conquistate a Bisanzio e all'Iran, e ricompattata sotto il segno dell'ellenismo imperiale omayyade, il califfo ordina la costruzione della Cupola della Roccia a Gerusalemme nel luogo in cui le tradizioni locali collocavano il sacrificio di Isacco da parte di Abramo, e dal quale i primi esegeti del Corano ritenevano che Muḥammad avesse compiuto il suo viaggio mistico nell'aldilà (*mi'rāj*). Le iscrizioni della Cupola della Roccia, che riproducono versetti coranici in cui si insiste sulla natura umana di Gesù figlio di Maria ma non figlio di Dio, sono le prime esplicite affermazioni di un islam assunto a religione egemone dello stato omayyade, che ormai prende le distanze dalla comune espressione di monoteismo condiviso, nello spirito della costituzione di Medina, con l'ebraismo e soprattutto con il cristianesimo (JOHNS 1999; DONNER 2010, pp. 234-35). All'affermazione religiosa degli Omayyadi corrisponde una distinzione sempre più netta fra i *muslimūn* e i monoteisti cristiani (trinitari) ed ebrei appartenenti all'*ahl al-kitāb* che non accettano la profezia di Muḥammad. È in questo ultimo quarto del VII secolo, infatti, che si enfatizza – a differenza che in passato – il ruolo profetico del fondatore dell'islam. Il nome di Muḥammad inizia ora a comparire nei documenti ufficiali; le prime monete giunte a noi che fanno menzione del profeta, sdoppiando la *shahāda* nell'attestazione di fede nell'unicità di

Dio e nel suo inviato Muḥammad vengono da Bishapur, nella provincia iranica del Fars, coniate tra gli anni 66 e 67 (685/6 e 686/7) dal governatore nominato dall'anticaliffo 'Abdallāh ibn al-Zubayr, noto per la sua pietà. Nelle monete precedenti, invece, l'attestazione risulta essere priva della seconda parte (Foss 2003).

Sotto il califfato di 'Abd al-Malik si varano due riforme di carattere epocale (accanto ad uno dei molti tentativi di riforma fondiaria). Con la prima l'impero omayyade dimostra la consapevolezza della propria autonomia finanziaria, che deriva dall'immensa quantità d'oro rimasto tesaurizzato per secoli (proveniente soprattutto dalle riserve sasanidi e da quelle egizie), e che con le conquiste torna in circolazione in quantità smodate. Lo stato omayyade continua una pratica già attestata, ma a livello locale, di conio indipendente (DONNER 1986; HOYLAND 2006), e dà corso ad un proprio sistema monetario a base bimetallica, il *dinar* d'oro e il *dirham* d'argento, riuscendo però ad imporlo sui mercati mondiali. Con la seconda riforma la lingua araba viene dichiarata lingua ufficiale dello Stato, e l'intera amministrazione dell'impero, che pure manterrà a lungo in ciascuna provincia funzionari non arabi (greci, persiani e copti) a gestire una burocrazia sempre più complessa, verrà svolta in arabo.

Con questa duplice volontà statale, gli Omayyadi separano nettamente il processo di islamizzazione da quello dell'arabizzazione. Se le élite locali che partecipano alla gestione dello stato omayyade possono continuare a mantenere il proprio credo religioso, devono però adottare l'arabo come strumento fondamentale della loro integrazione. È evidente, dietro queste riforme, l'aspirazione della dinastia ad imporre una *pax* omayyade che ormai non considera più le conquiste esclusivamente dal punto di vista di una dominazione militare interessata allo sfruttamento dei popoli conquistati in termini di bottino o di esazione fiscale. Le ribellioni esistono – particolarmente intense quelle dei copti in Egitto e dei berberi nel Maghreb –, ma il potere centrale dimostra spesso una capacità di giudizio equanime che condanna l'avidità dei governatori, e prova almeno a introdurre, come si accennava, modifiche continue ad un primo regime fiscale basato su una tassa fondiaria (*kharāj*) e su una tassa pro capite (*jizya*), che inizialmente sono fuse in un'unica imposta, ma che col tempo verranno distinte. Come vedremo, la ripartizione delle imposte sarà presto un punto dolente non solo dei rapporti fra musulmani e non musulmani ma anche – in maniera più controversa, e infausta per il destino della dinastia – fra arabi e non arabi. Si intuisce, da questo quadro differenziato delle disparità sociali, che il vero strumento di integrazione che gli Omayyadi ancora non sono in grado, o non hanno intenzione di offrire in maniera allargata, al di fuori della stretta cerchia delle élite locali, è quello etnico, che contiene tutte le altre forme di integrazione, dalla conversione alla partecipazione ai vantaggi economici e sociali per ora appannaggio dell'egemonia araba. Questo quadro sarà sconvolto e rovesciato, nel 750, da un vasto movimento di protesta sociale favorito e volto a proprio vantaggio da un altro potente clan qurayshita, i Banū 'Abbās, che prenderanno il potere fondando la dinastia degli Abbasidi.

Due riforme epocali

Separazione
tra islamizzazione
e arabizzazione

750: avvento
della dinastia abbaside

5. Gli Omayyadi di al-Andalus (756-1031)

Nei primi anni dell'VIII secolo, avevamo visto i contingenti arabo-berberi raggiungere i territori bagnati dall'Atlantico, e sconfiggere l'ultimo re visigoto di Spagna. Inizia così una nuova fase dell'espansione islamica, proiettata verso il continente europeo. La nuova e più lontana provincia dell'impero omayyade, nel giro di pochi decenni, sarebbe diventata la prima entità statale indipendente dell'ecumene islamica, separata dal controllo dell'autorità centrale in seguito alla presa di potere da parte degli Abbasidi. Infatti, quel territorio che gli arabi chiamano al-Andalus diventa il rifugio dell'omayyade 'Abd al-Rahmān ibn Mu'āwiya, nipote del califfo Hishām, sopravvissuto al brutale massacro con cui, nel 750, la nuova dinastia califfale aveva messo fine alla stirpe regnante di Damasco. Grazie all'enorme distanza, 'Abd al-Rahmān (m. 788) può contare da un lato sulla fedeltà dell'élite siriana che governa l'Andalusia, appena sfiorata dal traumatico cambiamento avvenuto a est, e dall'altro sui vincoli d'alleanza (non sempre onorati, in verità) che lo legano ai berberi, essendo berbera sua madre.

al-Andalus:
un emirato omayyade

In Andalusia, alla proclamazione di un califfato 'Abd al-Rahmān preferisce affermare un emirato, non avendo alcuna intenzione di sfidare i califfi di Baghdad. Il titolo da lui scelto, e che viene mantenuto dai suoi eredi, è quello di *amīr al-muslimīn*, che gli consente di non entrare in competizione con l'ideale unità della *umma* affermata dalla titolatura dei sovrani abbasidi, ma nello stesso tempo permette a lui e alla sua dinastia di presentarsi in una veste diplomatica degna del confronto che gli Omayyadi di Andalusia sosterranno con i Carolingi e con i bizantini. La capitale dell'emirato è Cordova, una fondazione di epoca romana che la dominazione araba aveva già fatto risorgere e diventare la sede del proprio governo. Una particolarità della conquista islamica nella penisola iberica, infatti, risiede nella singolare assenza di *amṣār*, cioè di quelle guarnigioni militari che fungevano, come abbiamo visto, nel corso delle invasioni, da base operativa e da residenza dei soldati. In questa regione, conquista e contatto con la popolazione locale procedono in parallelo, favorendo un immediato processo di assimilazione e di interazione.

Cordova capitale

Con la fondazione dell'emirato omayyade, Cordova assume la fisionomia urbana tipica di una capitale: nella sua medina si concentrano le istituzioni amministrative e religiose (la grande moschea del venerdì, il complesso residenziale degli emiri, il mercato) e gli edifici pubblici (bagni, ospizi, fontane, ecc.), mentre la popolazione risiede nei quartieri che si estendono al di fuori della medina. Al momento del suo apogeo, nel X secolo, Cordova è il centro politico, economico e culturale dell'Andalusia, ma è anche la più grande e prospera città del continente europeo. Il suo sviluppo urbanistico costituisce un modello di recupero della città nel paesaggio andaluso: al suo interno si concentra il controllo amministrativo, fiscale e militare del territorio, e nello stesso tempo essa diventa lo snodo dell'economia e delle attività commerciali. A questo scopo, si realizza o si riattiva una rete di infrastrutture che, partendo dal centro urbano, garantisce la distribuzione dei beni. Questa fisionomia, che tende ad una concentrazione demografica nei centri urbani, è in evi-

dente contrasto con la preminenza dell'elemento rurale che, al di là dei Pirenei, costituisce la costante del paesaggio umano.

Il primo secolo di governo omayyade nella penisola iberica è segnato da numerose rivolte, scoppiate fra l'870 e l'880, causate da tensioni fra arabi e berberi. Lo stato di anarchia e di disordine cessa nel 929 con 'Abd al-Rahmān III (m. 961), che adotta il titolo di califfo (FIERRO 2005; SAFRAN 2000). La decisione è in parte sollecitata dall'imperatore bizantino Teofilo, che accarezzava l'idea di avere l'omayyade di Spagna come alleato contro la politica di espansione abbaside nel mar Egeo, ma soprattutto è determinata dal confronto con i vicini Fatimidi, che per la loro vocazione scismatica erano già orientati a reclamare l'unicità, e la conseguente supremazia, del titolo califfale. L'espressione monumentale di questa aspirazione è la costruzione di Madīnat al-Zahrā, una città imperiale fuori Cordova, che ospita la residenza del califfo, la corte, e gli apparati politici ed amministrativi. La dislocazione del centro di potere a distanza dalla capitale ricorda il trasferimento, nell'835, della corte abbaside a Samarra: l'analogia si registra sia nella magnificenza con cui si celebra il carattere assoluto del potere, sia nell'inquietudine che spinge quest'ultimo a distanziarsi da potenziali focolai di rivolta e a rinchiuersi nei propri palazzi, protetto dai suoi pretoriani.

Nascita del califfato

Sotto il regno di 'Abd al-Rahmān III e di suo figlio al-Ḥakam II (m. 976, fondatore di una delle più imponenti biblioteche del tempo) si realizzano quella potenza e quello splendore culturale su cui nel tempo si è costruito il mito storiografico di al-Andalus (MARIN 2001), certamente fondato su una realtà storica di grande fioritura artistica, letteraria ed economica.

Nel 976, nella corte di al-Ḥakam II il ciambellano al-Manṣūr concentra nelle sue mani e in quelle dei suoi alleati il controllo del potere militare e politico, fino ad arrogarsi il diritto di fondare una sua propria dinastia. Nel 1009 la situazione precipita, scatenando una guerra civile che si estende in tutto il paese, e in cui si consuma la fine del dominio omayyade andaluso. A questo stato di rivolta generale, sostenuta da diverse fazioni, partecipano tutti i principali agenti instabili della politica del paese: berberi, arabi e mercenari cristiani al soldo dei governatori delle altre città andaluse. La disintegrazione del califfato è sancita nel 1031, quando il reggente di Cordova, Ibn Jawhar, constata l'impossibilità di trovare un successore legittimo all'ultimo califfo Hishām II, assassinato nel 1016. In questo momento, l'Andalusia è di fatto divisa in una miriade di poteri locali.

Guerra civile e fine del califfato

6. Il mito storiografico andaluso

Si guarda spesso alla Spagna musulmana, o Andalusia, come ad uno dei momenti più alti della storia dell'islam (JAYUSHI 1992). Della lunga presenza araba nella penisola iberica (complessivamente quasi otto secoli) si tende a mettere in straordinario rilievo l'esperienza di tolleranza che ha visto convivere in una stessa società tre religioni. In realtà, l'Andalusia non costituisce affatto un'eccezione, rispetto all'intera storia di convi-

venza multireligiosa che le società arabo-islamiche hanno realizzato in tutti i loro territori; a ben guardare, la vera eccezione andalusa consiste nell'essere stata teatro, tra il XII e il XIII secolo, dell'unico programma politico di persecuzione e di conversione forzata nei confronti degli ebrei condotto da una leadership musulmana, quella degli Almohadi.

L'unico esempio
di pluralità religiosa
in Europa

Ciò che invece risalta, e inquieta, è il fatto che l'esempio andaluso di pluralità religiosa (su cui si sono proiettati concetti moderni, estranei alla mentalità medievale, quali 'multiculturalismo', 'tolleranza' ecc.) è stato l'unico – e peraltro assai articolato nelle sue componenti ebraiche e cristiane (FIERRO-TOLAN 2013) – verificatosi in territorio europeo, e nell'opera secolare e violentissima di sradicamento di quelle pluralità cariche di alterità rappresentata dall'ebraismo e dall'islam (e persino dalle piantagioni di palme) affiorano le condizioni storiche in cui l'idea di Europa ha potuto formarsi e svilupparsi (CASTRO 1995; MOLINA LÓPEZ 2007).

Per quello che riguarda la condizione degli ebrei, l'inclusione della loro comunità come soggetto giuridico protetto dallo statuto della *dhimma* in un quadro di egemonia islamica, in Andalusia aveva creato e consentito una molteplicità di livelli di interazione imparagonabile alla situazione dell'ebraismo nel resto dell'Europa (ABULAFIA 2007). Grazie a questa interazione – i cui caratteri avevamo già visto nel capitolo 2 – la cultura religiosa e intellettuale sefardita (*Sefarad* era il nome ebraico di questa regione raggiunta dalla diaspora ebraica fin dal II secolo d.C.) ha potuto sviluppare, mantenere e poi irradiare una sua specifica fisionomia, che ha costituito un fondamentale fattore di trasmissione della cultura intellettuale medievale di lingua araba, a prescindere dall'appartenenza religiosa. È ancora questa inclusione, poi, che ha permesso ad una comunità ebraica, periferica rispetto alle grandi traiettorie della diaspora, di sopravvivere e, in più, di restare all'interno di una rete connettiva senza precedenti storici con le altre comunità dell'ebraismo in Nord Africa e nel Vicino Oriente. Ad un terzo livello, infine, l'integrazione culturale produce una condivisione degli strumenti e degli stili di comunicazione sociale, a cominciare dalla grande tradizione letteraria d'amor cortese araba e giudeo-araba (LOWIN 2014).

Il dibattito
sulle relazioni
giudeo-arabe

Si dibatte molto, dato l'alto tenore ideologico che pervade la complessa storia delle relazioni giudeo-arabe dopo la creazione dello stato di Israele, sull'enfasi riservata a questa età d'oro dell'ebraismo nell'Andalusia musulmana: nell'imponente bibliografia più recente dedicata al tema, tralasciando i due poli più estremi, che rispondono soltanto ad uno spirito di parte, e provengono oltre tutto da posizioni che nulla hanno a che fare con la vera ricerca storica – storici amatoriali, giornalisti, bloggers – accanto a chi sostiene la realtà storica di un periodo unico e felice di convivenza e di cultura della tolleranza (ad esempio WASSERSTEIN 1996; MENCAL 2002) c'è chi ritiene che questa età dell'oro sefardita sia una rilettura operata dalla cultura europea ebraica del XIX secolo di fronte alle condizioni sempre più tragiche in cui, in Occidente, versava l'ebraismo (ad esempio SCHORSCH 1989; STILLMAN 1991, a cui risponde, formulando l'intera questione nella maniera forse più equilibrata, e con grande rigore storico COHEN 2008). Tutte le posizioni, però, non possono fare a meno di

partire da un dato innegabile, e che rende l'esperienza di convivenza tra minoranze religiose in Andalusia veramente unica. Lo è dal momento che di fatto c'è stata, ed è stata resa possibile da specifiche strategie giuridiche e sociali che hanno fornito la base ad una serie differenziata di comportamenti, inclusa una salutare indifferenza reciproca, su cui si è potuta poi sviluppare un'autentica cultura della *convivencia* in un'epoca di conversioni di massa (cfr. NIRENBERG 2002).

I mozarabi

Dalla parola araba *musta'rab* ('arabizzato') viene il termine 'mozarabo', con cui nelle fonti spagnole della *Reconquista* si indicano i cristiani ispano-gotici, ma anche provenienti dall'Europa continentale, che vivevano sotto il dominio islamico in Andalusia senza essersi convertiti all'islam. In parte essi erano composti da discendenti dei berberi o arabi che dall'islam erano passati al cristianesimo, come nel caso, ad esempio, di 'Umar ibn Hafsūn (m. 917), un leader militare che si era ribellato all'autorità omayyade, o di quei mozarabi di origine musulmana convertiti in massa dopo la conquista di Toledo nel 1085 o nelle successive fasi della *Reconquista*. Questi mozarabi di origine musulmana vanno a loro volta distinti dai *mudéjar* e dai *moriscos*, che si convertiranno gradualmente al cristianesimo tra il XII e il XVII secolo. I mozarabi rappresentano dunque un caso particolare e complesso di assimilazione della lingua e della cultura araba da parte di non musulmani che è sopravvissuto e perdurato anche dopo la fine del dominio islamico dell'Andalusia. Molti mozarabi, come a volte anche gli ebrei, soprattutto nell'epoca omayyade avevano una posizione di rango elevato nell'amministrazione musulmana; un esempio significativo viene da Rabī' ibn Zayd, un cortigiano del califfo 'Abd al-Rahmān III che tra il 961 e il 971 scrive per lui la celebre tavola astronomica nota col nome di Calendario di Cordova: fu suo ambasciatore in Germania e a Costantinopoli, e fu ricompensato ottenendo la carica di vescovo di Elvira. Anche in seguito, molti altri esempi mostrano i mozarabi nel delicato compito di mantenere i contatti tra i potentati musulmani e i regni cristiani, divenendo la loro posizione e il loro ruolo sempre più ambigui e precari.

I contatti fra i mozarabi e i loro correligionari dei regni cristiani del nord erano frequentissimi, e normalmente segnati da un palpabile dislivello culturale, riconducibile ad una differenza nelle condizioni di vita, migliori nel sud, che divideva i due mondi. Anche per questa ragione, i mozarabi che migravano al nord erano ben accolti; sebbene sia impossibile quantificare questi fenomeni di migrazione, essi erano un probabile fattore di crescita economica e culturale nelle società cristiane in cui si inserivano. Di fatto, almeno per tutto il IX e il X secolo la cultura iberica cristiana è stimolata, se non addirittura modellata, dal segno impresso da questi contatti.

La capacità mostrata dai mozarabi di assimilare la cultura araba pur mantenendo la loro fede ha spesso dato vita, soprattutto nel primo periodo di dominazione islamica, ad atteggiamenti contrari di resistenza – spesso animata da un clima di sconcertante esaltazione, come nel caso dei martiri di Cordova (IX secolo) che cercano la morte a tutti i costi insultando pubblicamente il profeta e il Corano – e di condanna da parte del clero (BURMAN 1994); è famosa la lettera di Alvaro da Cordova

(m. 861) che rimprovera duramente la gioventù cristiana del suo tempo per aver abbandonato la meditazione sulle sacre scritture, dandosi ai piaceri dello stile di vita e della letteratura degli invasori (e lasciando intendere che avessero dimenticato anche il latino). L'integrazione dei mozarabi però si constata anche nelle molteplici forme di solidarietà alla società cui essi appartenevano: solidarietà che va colta non solo quando emerge nella loro frequente presenza alla difesa dei confini contro le forze cristiane – come dimostra ad esempio il rifiuto a collaborare con l'esercito di Carlomagno quando questi tenta di prendere Saragozza nel 778, – ma anche quando aderiscono ad una modalità di protesta contro l'oppressione fiscale imposta loro dall'aristocrazia musulmana nei contesti rurali in cui essi lavorano.

Tuttavia, nei momenti di crisi e nel periodo che ha accompagnato le fasi della *Reconquista* questa abilità mimetica da parte dei mozarabi ha spesso suscitato forme di sospetto da parte dei governi islamici, e dal XV secolo, nella Spagna tornata interamente sotto il dominio cristiano, il sospetto si è generato anche da parte del governo dei correligionari, equiparando spesso e con disprezzo i mozarabi ai *moriscos* e ai *mudéjar*.

7. L'avvento della dinastia abbaside

Al movimento di protesta che porta al crollo della dinastia omayyade, di per sé lacerata negli ultimi cinquant'anni di vita da conflitti interni all'arabismo divenuto il tratto caratteristico del suo dominio, partecipano pressoché tutti gli schieramenti che avevano già dato una forma politica al proprio dissenso. Questi schieramenti ora ideologizzano un malcontento generalizzato, suscitato dalle tensioni ormai incontenibili generate da una politica fiscale che, se da un lato discriminava le popolazioni non musulmane, dall'altro aveva finito per creare condizioni di disparità inaccettabili anche fra arabi e non arabi, e persino tra gli stessi arabi.

Malgrado i tentativi da parte omayyade di promuovere riforme fiscali che separavano in maniera sempre più articolata la *jizya*, la tassa pro capite pagata dai non musulmani, dal *kharāj*, la tassa fondiaria che inizialmente pagavano solo i non musulmani, e che col tempo, e con le conversioni delle élite terriere aveva dimostrato la sua insostenibilità, e dunque veniva estesa a tutti i proprietari terrieri (CAHEN 1988), le condizioni per superare la visione egemonica dell'arabismo, nella prima metà dell'VIII secolo, sono ormai favorevoli.

Unione dei dissensi
antiomayyadi

I Banū 'Abbās, una potente famiglia discendente da 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib, uno zio del profeta, riesce a coagulare intorno al proprio controllo le diverse espressioni di dissenso, col progetto di riportare l'imamato in seno alla famiglia del profeta. La formulazione del progetto, tuttavia, rimarrà ambigua, in tutti i lunghi anni in cui la cospirazione antiomayyade prendeva corpo; tale ambiguità risiedeva essenzialmente nell'uso generico del concetto di famiglia (*ahl al-bayt*) a cui questa propaganda faceva ricorso: famiglia nel senso allargato del clan, rappresentato dall'estensione genealogica del clan dei Banū Hāshim (a cui il profeta apparteneva), o famiglia nel senso restrittivo dei discendenti del pro-

feta attraverso la generazione di 'Alī, come lo intendevano gli Alidī? La cospirazione, lanciata da Kufa in un regime di assoluta segretezza dall'abbaside Muḥammad ibn 'Alī durante il califfato di 'Umar II (m. 720), declinava la questione della legittimità costruendo il proprio discorso sulla necessità di un ritorno dell'autorità nel nucleo familiare da cui il piano di salvezza contenuto nella rivelazione coranica era partito: era, questo, un tema di grande risonanza e di grande impatto, perché toccava nel vivo una gamma di aspettative, religiose e messianiche, tese all'instaurazione di una giustizia sociale riconosciuta nel messaggio del profeta, che gli Omayyadi erano accusati di aver tradito.

Con grande disponibilità di mezzi e di supporti, gli Abbasidi impiantano tra Kufa e il Khorasan, nell'Iran nord-orientale, una rete capillare di contatti stabiliti fra i loro emissari e agenti locali che organizzano, con l'appoggio della popolazione, un imponente esercito di etnia mista turco-iranica (SHABAN 1971; SHARON 1983). Una prima uscita allo scoperto avviene sotto il califfato di Marwān II: la rivolta, guidata nel 747 dall'abbaside Ibrāhīm, però, fallisce, e il movimento torna in clandestinità.

Tra i primi schieramenti politicamente organizzati, lo sciismo non poteva che essere interessato a questo progetto, intendendolo come un disegno atto a restituire la leadership ad un membro appartenente all'asse genealogico che legava il profeta a 'Alī. E infatti, mentre dal Khorasan la cospirazione abbaside procede e avanza verso la Mesopotamia, un membro dell'ala talibita (cioè discendente da Abū Ṭālib, zio del profeta e padre di 'Alī), 'Abdallāh ibn Mu'āwiya (m. 747) lancia fra il 744 e il 746 una campagna parallela che incita alla rivolta nei territori iracheni e iranici. Questa impresa finisce per scontrarsi, soccombendo, con la gigantesca insurrezione guidata dal capo degli emissari della propaganda abbaside, a sua volta guidata, dopo la morte di Ibrāhīm, da suo fratello 'Abdallāh. Il movimento abbaside dal 747 esce allo scoperto e dalla città di Marw inizia le ostilità con una serie di battaglie che travolgono i contingenti omayyadi, e investe a ritroso verso ovest i territori ormai fuori dal controllo omayyade. Il movimento, a cui si dà il nome di rivoluzione abbaside – alludendo la propaganda ad un cambiamento epocale di cui il senso astronomico della rivoluzione era metafora – nel 750 entra trionfante a Kufa, sventolando lo stendardo nero simbolo degli Abbasidi. 'Abdallāh è proclamato califfo col nome di Abū'l-'Abbās al-Ṣaffāh. Mentre l'ultimo califfo omayyade, Marwān II, fugge in Egitto, dove sarà di lì a poco assassinato, gli altri membri della famiglia vengono eliminati; al massacro sopravvive 'Abd al-Raḥmān, che riuscirà a trovare rifugio, come abbiamo visto, nella più lontana delle province dell'impero, al-Andalus.

Lo scenario in cui il primo califfo abbaside si muove è completamente diverso. La fortuna della sua famiglia è stata infatti costruita con una straordinaria ed efferata capacità di manipolazione dell'informazione, che fa comunque parte del gioco politico, ma l'edificio realizzato si regge su una dinamica di relazioni e di alleanze in cui ormai l'elemento non arabo ha assunto, e manterrà per sempre, una prevalenza che incide sugli equilibri e sulla geografia del potere. Dopo aver creato un paesaggio solido completamente esposto ad est, proteso verso l'Iraq e l'Iran, l'arabi-

Uscita allo scoperto
e trionfo
del movimento
abbaside

Basi del nuovo califfato

simo su cui gli Abbasidi fondano la propria legittimità ha una funzione retorica di risonanza religiosa, non più etnica, sulla quale l'ideale dell'unità della *umma* rappresentata dal nuovo *amīr al-mu'minīn* può riposare.

Fondazione di Baghdad

Dopo la morte di al-Šaffāh nel 754, il primo atto ufficiale di questa nuova ecumenicità è il trasferimento della capitale nella regione che ora è il centro esatto dell'equilibrio imperiale islamico, l'Iraq. Baghdad è fondata nel 762 dal secondo califfo abbaside, al-Manšūr (m. 775), in una posizione felicissima perché bagnata dal Tigri e con un ricco retroterra agricolo. Il sito scelto per questa fondazione non è distante dalle rovine di Ctesifonte, capitale dei Sasanidi. I due luoghi sono come posti in dialogo, ora che l'iranismo domina la cornice di senso entro cui gli Abbasidi elaborano la propria visione della sovranità (LASSNER 1980). Il secondo atto, con cui il nuovo califfato esprime per molti versi il suo debito nei confronti dell'Iran e dell'eterogeneità delle etnie su cui esso governa è la creazione di un apparato statale fortemente centralizzato, messo a punto nelle sue linee teoriche dal persiano Ibn al-Muqaffa' (m. 759). È questo consigliere, prima privilegiato e poi caduto in disgrazia, che esorta al-Manšūr a dotarsi di una guardia di pretoriani khorasaniani che lo difendano, e lo dividano dalle masse, ma che insegna anche, a lui e ai califfi che si susseguiranno nel periodo di maggior splendore della dinastia, come la relazione con la memoria storica dei popoli sottomessi possa costituire un punto centrale per una fecondissima ideologia della sovranità (GOITEIN 1966, pp. 145-54). All'evocazione politico-filosofica del letterato Ibn al-Muqaffa' fa eco la nascita concreta di un'autorità statale istituzionalmente consegnata dal califfo nelle mani di un ministro plenipotenziario (*wazīr*) che è di norma un non arabo, preferibilmente iranico, che governa su una complessa burocrazia in cui i non arabi (convertiti o meno) assumono ruoli di grande prestigio, o concorrono in maniera massiccia alla formazione di una classe di funzionari (*kuttāb*) colti e raffinati, che pongono le basi della cultura arabo-islamica profana.

Il ruolo dei non arabi

Nel IX secolo, l'istituzione visirale raggiunge il suo culmine, sotto il califfato del quinto abbaside Hārūn al-Rashīd (r. 786-809), con l'avvento della famiglia iranica dei Barmecidi, che creano un potere parallelo di immensa portata, e iniziano a costituire una spina nel fianco della macchina statale abbaside. Tuttavia, accanto alla corte califfale, la corte visirale è il secondo luogo di produzione e di emanazione di modelli culturali che si impongono in tutta l'ecumene islamica. Un'immagine esemplare, che dà la misura dell'elaborazione storiografica di questo periodo, ci giunge dall'autore iracheno del X secolo al-Mas'ūdī, che descrive un simposio nella dimora del visir barmecide Yahyā ibn Khālid (m. 806), in cui gli ospiti ragionano sulla natura dell'amore. Il simposio è chiaramente ispirato al testo platonico; fra i convitati, partecipano il *mobādh-i mobādhān*, capo del clero zoroastriano, e il *ra's al-jalūt*, l'esilarca ebreo di Baghdad (MAS'ŪDĪ, II, pp. 368-72). Il passo è una metafora dell'età abbaside: il potere politico che fa mostra di mecenatismo non è esclusivamente quello di chi regna ma anche di chi governa; il sapere greco viene assimilato e compreso secondo categorie di compatibilità con la cultura medievale arabo-islamica; i rappresentanti di due comunità religiose non musulmane sono parte integrante di questa corte. Sicuramente più del cristianesimo, con la

fondazione di Baghdad e lo spostamento in Iraq del centro dell'impero la cultura ebraica della diaspora babilonese ha conosciuto un periodo di altissimo prestigio, in cui le accademie talmudiche presenti nel territorio mesopotamico hanno acquisito una fama e una referenzialità che compete con quelle di Gerusalemme (GIL 1995).

8. L'età abbaside

Nel giro di poco tempo, Baghdad diventa un modello iniziale per lo sviluppo delle altre metropoli che costellano il territorio islamico, e per la prima formazione di un ideale urbano su cui l'islam medievale si fonda. A ben guardare non esiste un modello storico di città 'islamica' che si applichi ad ogni centro urbano del mondo musulmano. Ogni città ha la sua genesi, e sul suo sviluppo incidono fattori diversi e differenziati, quali per esempio il clima, l'accesso all'acqua e alle rotte commerciali. Il concetto stesso di città islamica è stato negli ultimi decenni messo in discussione, ponendo in luce una serie di dati urbanistici che relativizzano l'incidenza religiosa sull'idea di spazio urbano dell'islam (peraltro segnato normalmente da un tessuto multiconfessionale), mostrando invece una sostanziale e strutturale comparabilità con le città medievali del medioevo latino (HOURANI-STERN 1970; LAPIDUS 1984; JAYYUSI 2008). Infatti, i rapporti fra gli spazi religiosi e le modalità della vita cittadina avevano certamente la loro importanza, ma lo studio delle pratiche urbane ha mostrato che lo sviluppo strutturale delle città non era così dipendente come si immaginerebbe dai centri religiosi. Piuttosto, ha giocato un ruolo più importante la distinzione fra quelli che erano gli spazi del potere e dell'amministrazione e quelli della società civile. Dopo la fase originaria delle città-guarnigione (Kufa, Basra, Fustat, Qayrawan), il cui modello (sebbene con qualche eccezione) vedeva la centralità della residenza del governatore (*dār al-imāra*) e della moschea, le città si sviluppano secondo una separazione sempre più marcata fra i luoghi del potere – palazzi del califfo, del principe indipendente o del governatore, quartieri di residenza dei militari – e il resto della città. Il piano di fondazione di Baghdad, in questo senso, è esemplare. Dall'XI secolo si affermerà poi la tendenza, da parte dei poteri locali, a risiedere in una cittadella visibilmente e fattivamente separata dallo spazio urbano; attorno alla cittadella, o a fianco, si estende lo spazio umano degli abitanti: le case, i luoghi del lavoro (artigianato e commercio), e i luoghi del culto. Più tardi, con l'impero ottomano, un'ulteriore separazione allontanerà gli spazi residenziali dalle aree dedicate alle attività commerciali.

Tuttavia, a Baghdad si devono riconoscere alcuni primati: è in questa città che dalla fine dell'VIII secolo l'islam fonda ed elabora la sua cultura religiosa, giuridica, teologica e storiografica. Nella capitale dell'impero si elabora, e poi si irradia nel resto dei territori islamici, una definizione giuridica non solo degli spazi urbani – che nel corso dei primi secoli preciserà lo statuto giuridico degli edifici riconosciuti di pubblica utilità: moschee, terme, biblioteche pubbliche, madrase, ospedali, ecc. – ma anche dei domini posti sotto l'egemonia abbaside, e dei rapporti fra i paesi confinanti.

Baghdad modello per lo sviluppo delle metropoli

A Baghdad l'islam fonda la sua cultura religiosa, giuridica, teologica e storiografica

Definizione giuridica
territoriale dei domini
islamici

Questa definizione è fortemente centrata sul senso e sull'importanza delle frontiere, sulle quali si concentra la determinazione delle finalità difensive del *jihād*, inteso come espressione giuridicamente controllata e limitata della guerra lecita, con la quale il califfo, capo della comunità dei credenti, si impegna a difendere anche le comunità non islamiche poste sotto la tutela della *dhimma* (VANOLI 2005; COOK 2007). La definizione territoriale dei domini islamici era elaborata giuridicamente all'interno di una visione fondata sull'alternanza fra tempo della pace e tempo della guerra, che ovunque ha sempre informato una condizione generale dei rapporti tra le potenze; questa definizione ha ispirato un'astrazione dei giuristi medievali, che hanno immaginato una *dār al-islām* ('dimora della pace', o più precisamente di una *pax islamica*) contrapposta ad una *dār al-ḥarb* ('dimora della guerra'), cioè i territori posti al di là dei confini dell'impero islamico, in cui era lecito condurre una guerra. Nell'interpretazione corrente inaugurata dagli storici, però, tale astrazione è divenuta equivocamente, ed erroneamente, la definizione standard della concezione islamica medievale delle relazioni diplomatiche con il resto del mondo, producendo una presunta categoria generale della percezione islamica, in realtà ben più complessa, dei proprio spazi geografici e umani (ANTRIM 2012). Questa interpretazione, sulla cui portata equivoca studi recenti hanno fatto luce (CALASSO 2010), ha trascurato del tutto la parte mediana di quell'astrazione, su cui di fatto il lavoro dei giuristi medievali si è maggiormente concentrato, e che immaginava una situazione intermedia, pragmaticamente sostenibile e auspicabilmente duratura, nelle relazioni con i paesi confinanti, definiti *dār al-ṣulḥ* ('dimora della tregua'): come tali, questi ultimi erano concepiti come spazi politici con cui era possibile stabilire un patto di non aggressione. Sarà questa concezione, come vedremo, che guiderà spesso il confronto musulmano con i Crociati.

Baghdad
come laboratorio
dei tratti peculiari
che caratterizzeranno
le altre realtà urbane

Ma torniamo di nuovo a Baghdad: dall'VIII secolo in poi, questa città è lo spazio in cui si verificano alcuni fenomeni epocali, che in un secondo momento si propagheranno nelle altre realtà urbane, costituendo tratti peculiari della civiltà urbana islamica che dalla capitale dell'impero si diffondono su larga scala, e che, poi, ciascuna metropoli svilupperà in maniera autonoma e conforme alla propria fisionomia sociale, economica e geopolitica. Questi fenomeni sono desumibili da analisi di tipo quantitativo, condotte soprattutto grazie allo spoglio di repertori biografici che consentono di osservare sulla lunga durata l'andamento delle trasformazioni sociali (BULLIET 1972; BULLIET 1979; ROMANOV 2014).

La detribalizzazione

Un primo fenomeno è quello della detribalizzazione: è un processo che nel XIV secolo lo storico Ibn Khaldūn, attento alle dinamiche sociali ed economiche che determinano il divenire storico, in molti passi della sua *Muqaddima* analizza identificando nella città e nei fenomeni interconnessi di inurbamento e di sedentarizzazione il luogo in cui le antiche relazioni sociali, base di ciò che egli chiama spirito di corpo (*ʿaṣabiyya*), che regolavano l'identità collettiva nomadica, subiscono una profonda modifica, dando vita a un diverso ordine di idee e di condizioni che determinano le strutture sociali in cui si articolano nuove forme dell'appartenenza a un gruppo. La città modifica i legami familiari e di cliente-

la orientandoli alla luce di nuovi rapporti di lealismo, e di forza, che i processi di trasformazione in atto nella realtà urbana impongono.

Per alcuni versi, a questo fenomeno è legato il processo di demilitarizzazione degli arabi, la cui egemonia, nell'età abbaside, non può più essere affermata grazie all'occupazione e al controllo militare dei territori conquistati, ma deve procedere attraverso una politica di integrazione reciproca dell'elemento non arabo, ormai maggioritario, alle dinamiche della gestione imperiale, e degli stessi arabi alle varie realtà geografiche e sociali unificate nella lingua e nella religione. A cominciare dalla famiglia califfale abbaside, che si circonda di un esercito personale di pretoriani di origine turco-iranica, la presenza sempre più massiccia di mercenari provenienti dalle province orientali dell'impero determina la nascita di una società civile, se così si può definire, inurbata e dedita al lavoro, che demanda ad un corpo militare sentito a lungo come straniero ed estraneo (e spesso ostile) lo scomodo compito di combattere.

Si assiste poi ad un ulteriore, duplice fenomeno, conseguenza della progressiva demilitarizzazione della società civile: da un lato, la professionalizzazione dei mestieri, che porta all'affermazione di corpi sociali definiti in termini di appartenenza ad un gruppo sulla base del lavoro, e che ha permesso di ipotizzare la nascita e la formazione di una borghesia urbana (GOITEIN 1966, pp. 217-42); dall'altro, l'intellettualizzazione di strati relativamente ampi della popolazione urbana. Quest'ultimo fenomeno, favorito da condizioni allargate di accesso al sapere (di cui l'avvento del libro su supporto cartaceo è un fattore impercettibile ma sostanziale), è alla base della formazione di una cultura urbana su cui il sistema di civiltà dell'islam medievale si edifica.

Un ultimo fenomeno è quello, su cui più volte torneremo a posare lo sguardo, della globalizzazione delle innovazioni tecnologiche e culturali che vengono alla luce in aree periferiche, si trasferiscono nei centri più importanti (e anche in questo caso Baghdad è, nell'età abbaside, il luogo in cui questa sperimentazione avviene), e da lì si irradiano in tutta la *dār al-islām*. Dal punto di vista delle ripercussioni economiche e fiscali, un esempio del fenomeno in questione riguarda l'agricoltura (settore fondamentale per il sostentamento delle città), e dunque il mondo rurale – risorsa economica decisiva per le politiche fiscali (CAMPOPIANO 2012), e quindi frequentemente teatro di rivolte. In Mesopotamia si assiste ad una prima estensione delle tecnologie idrauliche risalenti all'epoca sasanide, fondata sulla canalizzazione sotterranea delle risorse irrigue. Questa tecnologia, posta sotto il controllo dello stato, viene esportata e impiantata in molte aree dell'impero, come per esempio il Nord Africa, consentendo uno sviluppo agricolo forse enfatizzato da certi studi (WATSON 1974; WATSON 1983) che arrivano a parlare di rivoluzione agricola nel medioevo arabo, ma che sicuramente ha favorito la trasformazione del paesaggio adattandolo alla ricezione di un alto numero di nuove culture.

Per comprendere la realtà storica e sociale dell'età abbaside – di cui Baghdad è lo specchio in cui si riflette un'immagine ben più vasta, che si estende dall'Iran fino al Mediterraneo e all'oceano Indiano, e che perdura almeno fino all'XI secolo – bisogna ricordare che in questa epoca

La demilitarizzazione

La professionalizzazione dei mestieri

L'intellettualizzazione della popolazione

La globalizzazione delle innovazioni tecnologiche e culturali

di splendore si afferma anche (e forse soprattutto) una cultura del lavoro che sta alla base dell'egemonia economica detenuta dal medioevo arabo. È una cultura che non si esaurisce affatto in una generica disposizione positiva della religione islamica nei confronti delle attività produttive dell'uomo, ma ha affrontato da punti di vista plurali la questione dei rapporti tra salvezza e ricchezza, e ha sviluppato un'elaborazione teorica, giuridica e filosofica, sul ruolo del lavoro nella società che supera i confini della divisione, tendenzialmente discriminatoria, tra attività intellettuali e manuali, e include invece nella sua trattazione l'intera gamma del lavoro umano.

La questione morale ed economica del lavoro nell'età abbaside

La dimensione teorica della questione del lavoro, nell'età abbaside, suscita dibattiti che si trascinano per secoli nei circoli letterari, religiosi e filosofici. Dal IX secolo vengono alla luce scritti sul lavoro e sulla divisione del lavoro che illustrano la varietà degli approcci intellettuali a questo tema di enorme rilevanza sociale: se pure, da certe voci, trapela il disprezzo nei confronti del lavoro manuale e agricolo, l'ambivalenza della percezione del valore del lavoro risulta evidente quando si assiste alla diffusione di un'intensa produzione di manuali che restituiscono dignità e alta importanza sociale alle arti pratiche, soprattutto quando queste includono figure professionali specializzate (architetti e ingegneri) fondamentali in una visione eminentemente urbana della società. Le due principali tendenze dell'atteggiamento favorevole al lavoro sono quelle che esaltano o i valori morali o quelli economici e sociali del lavoro. La dimensione spirituale della nobiltà del lavoro, tesa ad accentuare il suo carattere creativo, quasi di origine divina, è illustrata, ad esempio, dalla comunità filosofico-scientifica sciita degli *Ikhwān al-ṣafā'* ('Fratelli della Purità'), attiva in Iraq nel X secolo: in un trattato incluso nell'enciclopedia redatta da questa comunità, il lavoratore partecipa individualmente all'atto della creazione (MARQUET 1961). L'esaltazione del fattore economico è invece al centro della trattazione di Ibn Khaldūn, secondo cui il lavoro individuale è parte sostanziale e irrinunciabile del benessere collettivo (FRANCESCA 2013, pp. 130-38).

La povertà nell'età abbaside

Al polo opposto della questione morale ed economica del lavoro, e spesso in maniera dialettica, grande spazio occupa il problema della povertà, che investe ampi strati della popolazione, meditato sia nella sua dimensione religiosa sia in quella etica e sociale. L'accostamento mistico al messaggio religioso del Corano che, dal IX-X secolo in poi, ha generato il fenomeno del sufismo (cfr. cap. 4) ha sviluppato una riflessione sulla povertà come scelta di vita. Questa tendenza ha costituito una risposta di enorme impatto sulla visione etica del lavoro, trasformando la povertà in un ideale di vita, e portando alla comparsa di correnti mistiche che, in nome dei valori della povertà e dell'ascetismo, sostenevano un atteggiamento di rifiuto nei confronti del lavoro. Il pensiero giuridico ha sempre assunto uno sguardo critico, e spesso di esplicita condanna, nei confronti di queste tendenze (SHATZMILLER 1994, pp. 375-77).

La Baghdad dell'età abbaside, e l'Iraq più in generale, hanno visto nascere altre espressioni del rifiuto del lavoro; rispetto all'ideale ascetico, queste tendenze riflettono però un ordine completamente diverso di dissenso e di contestazione, dietro il quale si muovono acute tensioni di

natura politica e sociale, peculiari dei centri urbani e conseguenza drammatica dei processi di migrazione e di inurbamento dalle campagne verso le metropoli. Le rivolte sociali che nel corso del X secolo turbano i quartieri popolari di Baghdad, spesso con una violenza che raggiunge livelli di guerriglia urbana, ci parlano di un clima di antagonismo sociale in cui masse di disoccupati e di artigiani di bassa condizione si organizzano, contro l'amministrazione cittadina e l'establishment politico, in movimenti para-militari unificati da una cultura eroica della giovinezza e dei valori della solidarietà. Questi movimenti, noti collettivamente come *futuwwa*, sono i protagonisti di una forma embrionale di corporativismo che verrà in seguito assorbito e sviluppato dalle correnti del sufismo raccolte in confraternite e che individuerà nel lavoro una forma urbana di identità collettiva (CAHEN 1958-1959; SABARI 1981).

Le rivolte sociali
del X secolo

Questo medioevo, a ben guardare, è povero di risorse primarie. Le condizioni geo-economiche non sono tra le più felici: pochi territori godono di acque abbondanti, o sono dotati di foreste che garantiscono il legno; pochissime materie prime permettono una completa autonomia dei cicli produttivi. L'impero islamico, nel momento del suo massimo splendore (all'incirca fra il IX e il XII secolo), è un gigante economico fragilissimo, ma ricchissimo; può dunque permettersi di importare una quantità enorme di materie prime che le tecnologie e le industrie locali sono in grado di trasformare in beni diversificati destinati al mercato interno. La fisionomia economica, pur nella diversità delle realtà geografiche, sembra dominata da una presenza di forme di capitalismo commerciale e finanziario, che prelude ad un'economia di mercato, accanto a forme di monopolio esercitato dallo stato (il caso più evidente è quello dell'industria tessile) e a politiche agrarie fondate sul latifondo, nelle quali a lungo gli storici vedevano le cause dell'insorgenza di una società tesa più al consumo delle risorse prodotte che alla loro capitalizzazione (ROBINSON 1968).

Le condizioni
geo-economiche
del medioevo arabo

Da alcuni decenni gli studiosi di storia sociale ed economica dell'Islam medievale stanno rivedendo criticamente il quadro delle conoscenze sull'economia del medioevo arabo: nuove tipologie di fonti, e nuovi modelli interpretativi hanno permesso di portare alla luce la realtà storica di una più complessa e articolata diversificazione e divisione del lavoro (SHATZMILLER 1994; FRANCESCA 2013). Questa nuova tendenza di studi ha posto in evidenza alcuni falsi miti che hanno a lungo orientato le ricerche, e in modo particolare quelli relativi al declino, dopo l'apogeo fra il IX e il XII secolo. Fra questi falsi miti oggi messi seriamente in discussione, ricordiamo l'enfasi posta su un'eccessiva ingerenza statale che avrebbe soffocato la libera impresa, o la persistente idea di una mancata capacità di produrre un surplus da destinare alle esportazioni: questi due filoni interpretativi, oggi superati, erano in buona parte influenzati dalle conclusioni – affrettate, rispetto alle fonti che aveva a disposizione – di Max Weber, il quale aveva impostato in maniera eurocentrica (ma non incongrua) un interrogativo importante: perché una società complessa come quella arabo-islamica premoderna, in cui sembrano essere presenti molte premesse ad uno sviluppo economico in chiave capitalistica, non è giunta di fatto a realizzarle secondo il modello occidentale (TURNER 1974)?

La diversificazione
e divisione del lavoro
nel medioevo arabo

Diritto ereditario
e lavoro femminile

Un altro falso mito riguarda la capillarità esagerata del diritto ereditario, volto ad individuare con assoluta precisione i gradi di parentela, causando così il dissolvimento dei grandi patrimoni. Paradossalmente, proprio questa disposizione legale a riconoscere e assicurare a tutti i gradi della discendenza l'accesso all'eredità – comprese le donne, sebbene ereditassero in proporzione minore agli uomini – sembra aver favorito il lavoro imprenditoriale delle donne, fenomeno certamente non frequente ma attestato da documenti legali di varia natura, le quali vedevano garantita dalla legge il diritto della gestione delle loro proprietà (SHATZMILLER 1989; SHATZMILLER 1988; 1994, pp. 352-65). Questo diritto vantava un precedente di assoluto prestigio: la prima moglie di Muḥammad, Khadīja. È di un certo interesse constatare che donne ebraee spesso si appellavano ai tribunali islamici per questioni di lasciti o eredità, e probabilmente anche per controversie di diritto privato (GOITEIN 1967-1993, II, p. 398).

La condizione
delle donne
nella società islamica

Proprio dalle ricerche più recenti sul lavoro nel medioevo arabo emergono dati che contribuiscono a rendere un quadro meno schematico della condizione delle donne nella società islamica del tempo, che stempera l'immagine, proveniente soprattutto dagli strati elevati della società, della vita femminile esclusivamente condotta negli spazi segregati della casa e della famiglia. È dagli inizi dell'età abbaside, e nel contesto della cultura urbana, che si verifica un processo di esclusione delle donne dalla sfera pubblica e dagli spazi politici. Quando le donne esercitano forme di autorità politica – e i casi non sono così rari (MERNISSI 1992) –, lo fanno soprattutto in virtù del potere generativo che le società patriarcali non possono non riconoscere, concedendo alle donne tutte le risorse retoriche del culto della madre: la figura femminile dominante a corte è la califfa madre, cioè la moglie del sovrano che riesce a imporre il proprio figlio come successore al trono, e che talvolta orienta in maniera decisiva le scelte di quest'ultimo. Il potere femminile, quindi, viene esercitato in maniera indiretta. Tuttavia, i luoghi femminili della corte sono centri di cultura letteraria e musicale, patrocinata dalle mogli, dalle sorelle o dalle figlie del califfo; fra i casi più famosi, va ricordata 'Ulayya (m. 827), figlia del terzo califfo abbaside al-Mahdī, musicista e poetessa, i cui versi sembrano essere le prime attestazioni dell'amor cortese in arabo (ABU NUWĀS, pp. 19-20).

9. Lo sviluppo politico e religioso dello sciismo

Avevamo lasciato un'ala del movimento filoalide, quello legato alla rivolta del liberto Mukhtār nel 687, nel momento in cui, all'interno del proprio discorso legittimista a favore di 'Alī e dei suoi discendenti, iniziano ad emergere temi religiosi e messianici. Avevamo anche visto che questo movimento, raccolto nella setta nota come *kaysāniyya*, riponeva un'aspettativa messianica nei confronti di Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, terzo figlio di 'Alī ma non di Fāṭima.

Dopo la morte a Karbala di Ḥusayn, nel 680, questo personaggio era il capo della famiglia alide; l'importanza a lui tributata dal fronte

sciita più sensibile a declinare in termini religiosi e non più esclusivamente politici le proprie istanze di legittimità lascia capire che la figura e il ruolo di Fāṭima vengono recuperati dallo sciismo soltanto in un secondo momento.

Lo sciismo resterà profondamente deluso dall'esito della rivoluzione abbaside. La propaganda ambigua che focalizzava il suo discorso sul ritorno dell'autorità in seno alla famiglia del profeta assume, agli occhi dei sostenitori di 'Alī che ancora piangono l'assassinio di Ḥusayn, una piega inaspettata. La legittimità genealogica invocata dagli Abbasidi, poggiata su un principio agnatzio che contempla tanto la discendenza quanto l'ascendenza, si concentra sulla loro parentela al profeta attraverso lo zio 'Abbās, che da questo punto di vista vale tanto quanto quella tra il profeta e Abū Ṭālib.

Anche in questo caso, la storiografia sciita dei secoli successivi agli eventi che descrive proietta all'indietro i processi costitutivi della religiosità sciita; fra questi, c'è proprio l'importanza che la figlia del profeta assume quando, dopo la vittoria abbaside, il leader, o, per meglio definirlo, l'imam intorno al quale la dissidenza sciita si raccoglie, Ja'far al-Šādiq (m. 765) impone una svolta drammatica al movimento, densa di significato storico-religioso e gravida di conseguenze per i destini della comunità sciita. Egli rinuncia platealmente al potere politico, rivendicando un'autorità ben più alta, di natura interamente spirituale. La figura dell'imam così concepita, che fonda il suo potere su una conoscenza profonda della rivelazione contenuta nel Corano, capace di coglierne il vero significato dietro la superficie della lettera, apre uno spiraglio sulla presenza di una cultura religiosa gnostica nell'islam del I-II secolo dell'egira, che emerge improvvisamente in questa svolta imposta dal quinto discendente di 'Alī e Fāṭima (AMIR-MOEZZI 1992; AMIR-MOEZZI-JAMBET 2004). Questo potere sapienziale, nella visione sciita che fra l'VIII e il IX secolo si consolida in maniera coerente, è fondato sulla trasmissione genealogica di una particella di luce divina che da Adamo, primo uomo creato da Dio, è giunta fino al profeta Muḥammad e da questi si trasfonde nella sua discendenza da 'Alī e Fāṭima.

È la nascita di una cultura settaria, che fa del proprio carattere minoritario un segno di elezione e di distinzione. Con Ja'far al-Šādiq lo sciismo diventa così una comunità carismatica, che si mostra alla maggioranza sunnita come unita nel disprezzo per coloro che hanno tradito il messaggio originario del profeta, ma che al suo interno va sperimentando divisioni e frammentazioni registrate dai primi eresiografi del IX-X secolo, la più clamorosa delle quali è la frattura con l'ala ismailita (HODGSON 1955; DAKAKE 2007). Tutti i fronti, in ogni caso, condividono un'autorappresentazione dello sciismo come religione degli oppressi e dei perseguitati, fondata sul paradigma del sacrificio di Ḥusayn a Karbala; sacrificio che in questa visione, fortemente ispirata da una tensione escatologica, assume un valore salvifico.

Questa nuova impostazione dello sciismo, che attribuisce un valore spesso eversivo all'interpretazione simbolica del Corano e alla conoscenza della parola esegetica dell'imam come strumento supremo di salvezza, fornisce un linguaggio religioso a molte espressioni della ribellione che

L'imam come autorità spirituale

fra la fine dell'VIII secolo e il IX scoppiano soprattutto fra l'Iraq e l'Iran. Queste rivolte, per lo più sorte in ambiente rurale, e in cui gli eresiografi che le registrano vedono risorgere la memoria della ribellione antisasanide di Mazdak (VI secolo), sono guidate da sedicenti imam che sostengono di liberare gli oppressi dal fardello della legge in nome di una lettura allegorica del Corano connotata da una spiccata tendenza all'antinomismo (SCARCIA AMORETTI 1975; CRONE 2012).

Nella famiglia alide, non tutti condividono questa scelta spirituale. L'ala zaydita dello sciismo, che prende il nome da Zayd ibn 'Alī, fratello del padre di Ja'far al-Šādiq, e che continua nel tempo una sua tradizione che porta i discendenti di questo personaggio a fondare nel X secolo un imamato indipendente nello Yemen, sostiene che il diritto legittimo di 'Alī alla guida della comunità può essere assunto, in forma di eredità morale, da uno qualsiasi degli appartenenti alla casa alide. Nel 762 al-Nafs al-Zafiyya, un discendente di Ḥasan, l'altro figlio di 'Alī, tenta invece una rivolta armata, che viene repressa nel sangue dagli Abbasidi.

Nonostante il suo rifiuto di fronte alle tentazioni del potere politico, e la sua clamorosa dissociazione – accettata come articolo di fede – nei confronti di suoi discepoli che commettono l'errore di divulgare il suo messaggio esegetico trasformandolo in veicolo di insurrezioni, Ja'far al-Šādiq è un capo carismatico troppo temibile per gli Abbasidi, ed è l'ultimo imam a cui questi concedono di vivere a Medina. Alla sua morte, tutti gli imam che continuano la trasmissione dell'imamato di padre in figlio dopo di lui vengono, seppure con molto onore, obbligati a risiedere a Baghdad, per essere meglio controllati. Il primo a subire questa prigionia, che alimenta la fisionomia dell'imam oppresso e perseguitato dal despota abbaside, fu il settimo imam Mūsā al-Kāzim (m. 799). Il trasferimento degli imam nella capitale, però, propizia l'espansione della comunità sciita sia in termini geografici sia sociali, favorendo la penetrazione di membri di importanti famiglie di fede sciita di Baghdad negli ambienti della corte e della burocrazia abbaside. La vocazione settaria non impedisce agli intellettuali sciiti di partecipare a pieno titolo ai dibattiti politici, culturali e teologici di cui è teatro la capitale dell'impero.

Con l'ottavo imam 'Alī al-Riḍā (m. 818) si verifica un evento eccezionale, concepito dal califfo al-Ma'mūn (r. 813-133). Uscito vittorioso dopo una sanguinosa guerra civile, seguita alla decisione maturata da Ḥārūn al-Rashīd di dividere l'impero in una parte orientale, affidata a lui, ed una occidentale governata dall'altro figlio al-Amīn (r. 809-813), al-Ma'mūn pensa di tradurre in realtà un principio di giustizia che inerva il suo governo illuminato. Questo sovrano coltissimo, patrono del pensiero teologico razionalista che in quel periodo si impone nei centri maggiori dell'impero, decide di ricongiungere l'autorità politica califfale e l'autorità spirituale restituendo la guida della comunità islamica al discendente del profeta. Nell'816 invita dunque l'imam 'Alī al-Riḍā a raggiungerlo nella sua residenza di Marw, nell'Iran orientale (SOURCEL 1962). Il viaggio dell'imam attraverso l'altopiano iranico fino alla provincia orientale del Khorasan è stato descritto dall'agiografia posteriore

L'ala zaydita

Trasferimento dell'imam sciita a Baghdad

Politica religiosa di al-Ma'mūn

come un percorso di sciitizzazione *ante litteram* dell'Iran. In questa letteratura di matrice sciita miracoli e interpretazioni islamiche di fenomeni religiosi legati al territorio che si perdono nella memoria della Persia preislamica compiuti dall'imam conferiscono al viaggio l'aura di un pellegrinaggio che ridisegna il paesaggio mitico dell'Iran in chiave certamente islamica, ma sciita. La santità del viandante ha così acquisito, in questa operazione agiografica, una relazione del tutto particolare con la terra persiana, rimarcata dal fatto che là egli subisce il martirio, come Ḥusayn, e là viene sepolto.

L'impresa era infatti destinata a fallire. A Baghdad, i pretendenti esclusi dalla successione organizzano una rivolta che contribuisce non poco a dissuadere al-Ma'mūn dal suo intento. L'imam muore in viaggio, accompagnando il califfo che tornava col suo esercito nella capitale, e su questi cade il sospetto (accusa, per gli sciiti) di averlo avvelenato. Il successore di 'Alī al-Riḍā, Muḥammad al-Jawād (m. 835), morto a soli ventiquattro anni, nomina suo erede 'Alī al-Hādī (m. 868). Anche questo imam è costretto a legare il suo destino a quello degli Abbasidi.

Quando la corte abbaside, sotto il califfato di al-Mutawakkil (r. 847-861) si trasferisce nella città imperiale di Samarra per sfuggire ai disordini di Baghdad, l'imam deve seguirlo. Questo califfo è particolarmente odiato dagli sciiti per aver fatto radere al suolo la tomba di Ḥusayn a Karbala (sulla quale ancora non era stato edificato un vero e proprio mausoleo), allo scopo di evitare il ripetersi dei tumulti scoppiati nel corso dei pellegrinaggi sciiti. L'undicesimo imam sciita, Ḥasan, è soprannominato al-'Askarī perché costretto a vivere nella guarnigione militare (*'askar*) che protegge la residenza califfale di Samarra; là muore fra l'873 e l'874, senza lasciare figli – o, secondo una versione che si imporrà, lasciando un figlio, Muḥammad, ancora nella minore età, che cresce in clandestinità per sfuggire alle persecuzioni.

È difficile ricostruire le tensioni interne che attraversano lo sciismo sul finire del IX secolo, ma la crisi è così clamorosa da rendersi 'necessaria' la sparizione della linea degli imam. Questa sparizione è una costruzione che procede nell'arco di non meno di due secoli. Una prima duplice versione, raccolta dalle fonti eresiografiche sciite scritte nei primi anni del X secolo, vuole che secondo alcuni l'imam non sia morto, ma sia entrato in occultamento (*ghayba*), celato in una dimensione messianica dalla quale i fedeli attendono il ritorno; secondo altri, l'imamato sarebbe stato legittimamente trasmesso da Ḥasan a suo fratello Muḥammad (SACHEDINA 1978; ARJOMAND 1997). Soltanto agli inizi del XIII secolo si consolida la credenza, divenuta parte integrante della dottrina dell'occultamento del dodicesimo imam Muḥammad al-Mahdī, secondo la quale l'ultimo imam, figlio di Ḥasan al-'Askarī, sarebbe entrato nella *ghayba* nei locali sotterranei della grande moschea di Samarra nell'874.

Si apre così un momento di temporanea attesa del suo ritorno, chiamato *ghayba* minore, nel corso della quale la dottrina messianica del ritorno procrastinato alla fine dei tempi si elabora nel dogma della *ghayba* maggiore, che la tradizione sciita data al 941. In seguito a questo evento carico di mistero, dietro cui si cela una complessa vicenda di conflitti

Tensioni interne
sul finire del IX secolo

Lo sciismo
duodecimano

settari fra le élite intellettuali e teologiche sciite di Baghdad, si afferma una linea che si autodefinisce imamita duodecimana (*ithna 'ashariyya*), ponendo quindi l'enfasi sulla fine, col dodicesimo, della genealogia carismatica degli imam. Lo sciismo imamita duodecimano inizia così a prendere le distanze da tutti gli altri schieramenti più estremi, fondando una sua propria eresioGRAFIA, e ad affermare per la difesa della propria comunità e del proprio orgoglio di minoranza una vocazione 'ortodossa' che dal X secolo dichiara la sua non ostilità al governo abbaside: la sua differenza consiste, secondo questa autorappresentazione rivolta alla maggioranza sunnita, nell'essere uno dei molteplici indirizzi giuridici dell'islam, raccolto sotto l'insegnamento di Ja'far al-Şādiq (KOHLBERG 1976; MODARRESSI 1993A; ARJOMAND 1996; NEWMAN 2000).