



L'eccidio di Karbalā' e la dottrina sciita del sacrificio

Gustavo Mayerà

Abstract: The massacre of Karbalā' is, after the revelation of the Qur'ān, the most important event in the sacred history of the *Šī'ah* and, furthermore, the event that has mostly distinguished and characterized every *Šī'ah*. In this article we analyze a distinctive feature of the *Šī'ah* within the Islamic world that is strictly related to what happened at Karbalā' in 680: the doctrine of sacrifice.

Keywords: Karbalā' – Sacrifice – Shia – *Šī'ah* – Doctrine – al-Ḥusayn

Parole chiave: Karbalā' – Sacrificio – Sciismo – *Šī'ah* – Dottrina – al-Ḥusayn

Avvertenza. Per non confondere il lettore con trascrizioni diverse, si è ritenuto opportuno utilizzare un unico metodo anche quando l'autore citato ne avesse adottato uno differente.

INTRODUZIONE

Dopo l'assassinio di 'Alī, pugnalato e ucciso dal ḥarigita 'Abd al-Raḥmān ibn Muḡam, gli *Ahl al-Bayt* (la «gente della casa», cioè gli appartenenti al casato di Muḡammad) non riuscirono più a raggiungere il califfato. Ciò che avvenne nei vent'anni che seguirono questo tragico avvenimento fu determinante per la definizione dell'identità sciita e per la storia di questa confessione minoritaria dell'Islam.

Non si può affermare con certezza cosa 'Alī avesse stabilito per la sua successione, sebbene gli Sciiti sostengano che egli avesse espresso la volontà che gli succedessero i propri figli. Inoltre, non era più possibile appellarsi alla *šūra* – il consiglio dei principali compagni del Profeta chiamati a scegliere i suoi successori – essendo rimasto vivo, ormai, il solo Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, già ritiratosi a vita privata. Così, al-Ḥasan, il primogenito di 'Alī, avrebbe potuto rivendicare la nomina a califfo, ma lo avrebbe dovuto fare inevitabilmente con l'ausilio della forza, avendo di fronte, come altro pretendente al califfato, Mu'āwiya, il quale certamente non avrebbe mancato di opporsi. Quest'ultimo, che era governatore della Siria, grazie alle sue grandi doti di amministratore aveva, peraltro, fatto



prosperare i territori da lui governati, garantendosi una solida base economica, che gli permetteva di pagare profumatamente soldati e alleati. Al-Ḥasan, invece, nonostante avesse a disposizione un esercito di quarantamila uomini, non possedeva la stessa solidità finanziaria del rivale e, forse, neanche la stessa determinazione. Sta di fatto che il figlio del quarto califfo decise di lasciare campo libero al grande rivale del padre, perché, a suo dire, era stanco di guerre fratricide. Questa scelta è giustificata dagli Sciiti con l'ascetismo di al-Ḥasan, il quale, secondo loro, ambiva a una vita di preghiera, lontano dai tumulti della politica,¹ mentre, secondo i detrattori, il vero motivo della scelta del figlio di 'Alī fu legato alle ingenti somme di denaro che un vitalizio concessogli da Mu'āwiya gli garantiva e agli amati e sfrenati bagordi ai quali, così, si sarebbe potuto dedicare. Ovviamente, queste sono entrambe affermazioni di parte, ma esiste anche un'ulteriore ipotesi, che giustifica la decisione di al-Ḥasan con un possibile patto, del quale tuttavia non abbiamo le prove, che avrebbe permesso a Mu'āwiya di governare per primo, essendo di dieci anni più vecchio, e al figlio di 'Alī di succedergli. Purtroppo non fu possibile constatare la realtà di quest'ultima ipotesi, perché nel 669 al-Ḥasan morì. Non si conosce con certezza la causa della morte dell'alide, che per alcuni fu provocata dagli eccessi del suo modo di vivere, mentre altri non escludono un coinvolgimento del califfo (Lo Jacono, 2003: 84-90).

Che vi fosse o meno un patto tra Mu'āwiya e al-Ḥasan, certamente le decisioni di quest'ultimo e la sua morte prematura segnarono profondamente le sorti politiche della *Šī'ah* («partito», «fazione» di 'Alī) e, sebbene non abbiano la rilevanza di altri episodi da un punto di vista spirituale, sono storicamente fondamentali e determinanti nella formazione della storia sacra sciita. Con la morte dell'alide i destini dello Sciismo finirono in qualche modo per essere segnati: il già difficile dialogo tra Omayyadi e Sciiti si deteriorò ulteriormente e Mu'āwiya e i suoi si trovarono in una posizione di indiscussa superiorità politica e militare. Così, ciò che seguì, a partire dall'eccidio di Karbalā' e dalle sue conseguenze dottrinali da noi analizzati in questo articolo, non solo può essere obiettivamente considerato una inevitabile conseguenza storica ma, ed è ciò che ci interessa qui in particolare, questa inevitabilità finì per assumere un carattere divino e «fatale» fondamentale nella spiritualità sciita, sul quale si fonda la sua storia sacra e che si magnifica, come vedremo, in una dottrina tanto affascinante quanto dialetticamente coerente.

¹ Anche i sunniti, oltre a venerare anch'essi al-Ḥasan in quanto nipote del Profeta, considerano generalmente sagge le decisioni del figlio di 'Alī in merito alla successione califfale: per aver compreso la velleità di uno scontro impari e per aver agito nell'interesse superiore della religione (Cfr. Laoust, 1983).



L'ECCIDIO DI KARBALĀ'

Il califfato di Mu'āwiya (661/40 – 680/60) fu caratterizzato, sul fronte interno, da un periodo di relativa tranquillità, anche rispetto alle rivendicazioni sciite. Il califfo si stabilì a Damasco, affidando il controllo degli altri territori dell'impero a fedelissimi e capaci governatori, che riuscirono a garantire pace e stabilità in tutte le province. In Iraq, il governatore di Baṣra e Kūfa era Ziyād ibn Abīhi («figlio di suo padre», data l'incerta paternità), il quale era stato già *wālī* (governatore) di 'Alī prima di diventare, grazie a uno stratagemma del nuovo califfo², un fedelissimo alleato di questi. Fu proprio grazie a Ziyād se le rivendicazioni degli Sciiti, i quali si concentravano in massima parte proprio in 'Irāq³, rimasero sopite durante il quinto califfato. Il *wālī* iracheno, infatti, represses duramente qualsiasi accenno di rivolta, deportando circa cinquantamila uomini, tra Sciiti e beduini, nel lontano Ḥurāsān⁴.

Quando Mu'āwiya morì, gli successe, per sua volontà, il figlio Yazīd (680-683), ma, né al-Ḥusayn ibn 'Alī, il secondo figlio di 'Alī e di Fāṭima, né 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, figlio del celebre compagno del Profeta e anch'egli pretendente alla successione califfale, lo riconobbero califfo (Lo Jacono, 2003: 96 e ss.). Questa decisa presa di posizione del nipote del Profeta – contro il tentativo di imposizione di una dinastia omayyade alla guida del califfato – rinvigorì lo spirito della *Ši'ah*, fiaccata da un ventennio di soprusi. Così, immediatamente, gli Sciiti kufani iniziarono a mobilitarsi, richiedendo la presenza di al-Ḥusayn nella loro città, speranzosi di poter organizzare una resistenza contro i «degenerati»⁵ usurpatori omayyadi. Il cinquantacinquenne figlio di 'Alī, che risiedeva a Mecca, inizialmente mandò a Kūfa suo cugino Muslim ibn 'Aqīl, col fine di sincerarsi sulle reali motivazioni dei suoi sostenitori kufani e per preparare il terreno al suo prossimo arrivo. Muslim, in un primo tempo, mostrò un certo ottimismo, ma il tempestivo intervento di 'Ubayd Allāh ibn Ziyād, il nuovo *wālī* iracheno⁶, pose presto fine ai progetti sediziosi del cugino di al-Ḥusayn, il quale fu catturato e ucciso.

Al-Ḥusayn venne a conoscenza della morte del cugino quando era già in viaggio verso Kūfa e, nonostante la tragica notizia, proprio per il desiderio di vendicare Muslim e per le pressioni dei familiari di questi, decise di procedere. La scorta del figlio di 'Alī era costituita da non più di 150 uomini, tra fanti e cavalieri, i quali rappresentavano ben poca cosa rispetto ai 4000 soldati che 'Ubayd Allāh gli inviò contro. A Karbalā', pochi chilometri a nord di Kūfa,

² «Mu'āwiya se ne conquistò la fedeltà totale riconoscendolo come fratello» (Filippani-Ronconi, 1973: 20).

³ È principalmente a Kufa fra i «lettori del corano» (*qurrā'*), i quali rappresentavano la spiritualità più pura dell'Islam, che trova maggiormente forza il sentimento anti omayyade. (Cfr. Filoramo, 1995: 316)

⁴ È proprio dal Ḥurāsān che, meno di un secolo più tardi, giunse come un'ondata di ritorno la rivolta che distrusse il potere degli Omayyadi, ponendo sul soglio califfale la dinastia abbaside (cfr. Filippani-Ronconi, 1973: 20).

⁵ L'avversione agli omayyadi, sia da parte sciita, sia per gli altri oppositori, si fondava, tra l'altro, su questioni di ordine morale: si criticava in particolare l'attaccamento al potere e l'inconsistente spiritualità.

⁶ Divenuto governatore in seguito alla morte del padre.



sull'Eufrate, al-Ḥusayn si trovò di fronte l'esercito del governatore, comandato da 'Umar ibn Sa'd ibn Abī Waqqās, figlio di uno dei principali compagni del Profeta. Secondo quanto ci ha tramandato Ṭabarī (Bausani, 1959: 415-417),⁷ 'Umar ebbe inizialmente un atteggiamento di rispetto di fronte a colui il quale anch'egli venerava come il nipote del Profeta, ma esistono versioni dell'episodio diverse, in cui, invece, il figlio di Sa'd è dipinto come un fin troppo zelante esecutore di ordini (Lo Jacono, 2003: 98). Sta di fatto che, nonostante le ripetute richieste da parte di 'Umar, affinché al-Ḥusayn rinunciassi ai propri obiettivi, quest'ultimo rimase irremovibile ottenendo inoltre un giorno di tregua. A questo punto, constatata la remissività di 'Umar, 'Ubayd Allāh decise di mandare a Karbalā' anche Šimr⁸ con l'ordine perentorio di attaccare immediatamente, di riportare vivo o morto il nipote del Profeta e, in caso di uccisione, di farlo calpestare dai cavalli. Così, 'Umar iniziò a muoversi e, come prima azione, bloccò tutti gli accessi all'acqua, in modo da fiaccare il già debole manipolo alide.

Intanto, durante la tregua, al-Ḥusayn prese la definitiva decisione di affrontare il nemico, rifiutando il soccorso di un beduino che gli aveva offerto un sicuro rifugio, in tal modo accettando sostanzialmente di sacrificarsi, vista la disparità numerica. Peraltro, nella notte, al-Ḥusayn sognò il nonno, il quale gli assicurò che il giorno seguente si sarebbero incontrati in paradiso, confermando i suoi propositi. Quando, il mattino dopo, iniziò lo scontro vero e proprio, presto la sete iniziò a tormentare gli alidi, che, destinati ormai a morte certa, continuarono strenuamente a combattere. Una prima volta i soldati di 'Umar riuscirono ad avvicinare il figlio di 'Alī, che portava in braccio un suo bambino, ma non ebbero il coraggio di ucciderlo, mentre una freccia trafiggeva il piccolo. Al-Ḥusayn, persi ormai tutti i suoi uomini, compresi i figli – se ne salvò soltanto uno: 'Alī, detto Zayn al-'Ābidīn («l'ornamento dei devoti», futuro quarto Imam del principale ramo sciita, m. 714/95), il quale, essendo malato, era rimasto nascosto in una tenda (Lo Jacono, 2003: 98) – cercò allora di raggiungere l'Eufrate per abbeverarsi. Mentre Šimr esortava i soldati affinché fermassero il disperato tentativo di al-Ḥusayn che si accingeva a raggiungere il fiume, nello stesso momento in cui il figlio di 'Alī iniziava ad inghiottire l'acqua, una freccia gliela fece rigettare colpendolo in bocca. Sanguinante e ormai in fin di vita, l'Imam si ritirò nella sua tenda e qui fu raggiunto da 'Umar che intendeva finirlo, ma, alla domanda di al-Ḥusayn: «Sei tu venuto per uccidermi?», anche il figlio di Sa'd ritornò sui suoi passi ritirandosi tra i suoi soldati. Fu, dunque, Šimr a incaricarsi del tragico gesto: così, entrato nella tenda del nipote del Profeta con i suoi uomini, ordinò a questi di assalirlo: dapprima uno dei soldati gli tagliò un braccio, poi un altro lo trafisse nella schiena uccidendolo e, infine, Šimr gli mozzò la testa, facendo poi calpestare il corpo dai cavalli (10 ottobre 680/10 Muḥarram 61). Solo qualche tempo dopo alcuni beduini provvidero a seppellire i

⁷ Riguardo alla battaglia di Karbalā' ci atteniamo al resoconto di Ṭabarī, riassunto da Bausani.

⁸ «Uno dei personaggi più esecrati dagli Sciiti» (Bausani, 1959: 415).



resti del nipote del Profeta⁹. Le donne e i bambini furono trasportati a Kufa e poi, insieme alla testa di al-Ḥusayn, furono mandati a Yazīd, che, secondo alcune testimonianze, si dolse di quest'ultimo e macabro dono (Filippani-Ronconi, 1973: 21).

LA DOTTRINA DEL SACRIFICIO

Il racconto di Ṭabarī (m. 923), che è generalmente considerato uno storico attendibile, mostra già alcuni episodi che in seguito avranno una parte importante nella storia sacra sciita (Bausani, 1959: 417 e ss). Caratteri tipici delle «morti di eroi» si notano, analizzando il resoconto dello storico persiano, nel motivo¹⁰ degli assassini che si avvicinano all'eroe per poi indietreggiare di fronte alle parole di questi, oppure nell'episodio della morte di al-Ḥusayn, in cui l'assassino lo colpisce alle spalle. Vanno inoltre rilevati altri due elementi importanti del racconto: la sete e il taglio del braccio del protagonista, che assunsero una profonda valenza simbolica¹¹ nelle «feste per al-Ḥusayn» della Persia moderna¹². Sia ancora in Ṭabarī, sia in altri racconti, come nel romanzo di Abū Mihnaf, *La sconfitta e la vendetta di al-Ḥusayn*, si trovano ulteriori episodi che in seguito entrarono a far parte del «dramma sacro» delle *ta'zīe*¹³ e della religiosità sciita in generale, ma ciò che è importante rilevare è l'elemento sacrificale che permea tutte queste manifestazioni.

La battaglia di Karbalā', ennesima sconfitta dell'*Ahl al-Bayt*, e la morte di al-Ḥusayn ebbero un'importanza decisiva nella storia della *Šī'ah*. Dopo la rivelazione coranica, il sacrificio del nipote di Muḥammad è, certamente, l'episodio più importante della storia sacra degli alidi. È da questo momento, infatti, che lo Sciismo iniziò ad assumere dei caratteri peculiari non più esclusivamente politici ma anche di natura religiosa¹⁴.

Nella *Šī'ah*, il sacrificio, in particolare quello di al-Ḥusayn, acquisì dopo Karbalā' un valore che col tempo diventò sempre più rilevante. Un avvenimento

⁹ Secondo alcuni racconti, già a distanza di pochi anni dai fatti di Karbalā', iniziarono le prime visite, sia di Sciiti che di «pentiti», nel luogo della morte di al-Ḥusayn (Cfr. Bausani, 1959: 418).

¹⁰ Che troviamo anche nel Vangelo.

¹¹ La sete di al-Ḥusayn, per esempio, fu messa in rapporto con la fonte spirituale che esso rappresenta. Un simbolismo che, come spesso accade, è rovesciato rispetto alla verità che raffigura.

¹² «“La festa” di Ḥusayn fu, se non creata, ravvivata e perfezionata dai Safavidi in Iran. Sembrerebbe infatti che fin dal X secolo i principi Sciiti della dinastia buwaihīde (Persia meridionale e Iraq, 932-1055) organizzassero cerimonie commemorative per la morte degli alidi». (Bausani, 1959: 426).

¹³ Lamentazioni e drammi popolari in versi della letteratura neopersiana, in cui è il dolore la tematica centrale (Cfr. Pagliaro, Bausani, 1968).

¹⁴ «Questo episodio, militarmente trascurabile, divenne una data fondamentale per la *Šī'ah*, che allora si trasformò da partito politico in professione religiosa, consacrata dal martirio dei suoi successivi principi (*imām*) 'Alī e Ḥusayn» (Filippani-Ronconi, 1973: 21); «i grandi temi della gnosi sciita si sono formati soprattutto attorno all'insegnamento del quarto, quinto e sesto Imam» (Corbin, 2007: 46); «in questa fase iniziale, la *shī'at 'Alī* (“partito di 'Alī”) non aveva «ancora sviluppato appieno le dottrine teologiche che troveranno sistemazione nello Sciismo più tardo» (Donner, 2011: 186).



politicamente insignificante «si trasformò ... in sacrificio redentivo della salvezza del mondo» (Bausani, 1959: 414). Questa peculiarità dello Sciismo indusse molti studiosi del passato in semplicistici e tendenziosi paragoni con la religiosità cristiana.¹⁵ Noi riteniamo più corretto individuare il processo di formazione dello Sciismo innanzitutto all'interno del panorama islamico e solo in seguito, casomai, inoltrarci nei rischiosi meandri della comparazione¹⁶.

Il Corano non sembra dare un'eccessiva rilevanza a fenomeni come il dolore, la morte o il sacrificio: «Non abbiamo fatto discendere su di te il Corano per farti soffrire» dice il secondo versetto della ventesima *sūra*¹⁷. D'altronde, l'Islam è assolutamente teocentrico, Allah è incondizionato ed è la fede in Lui, che è frutto stesso della Sua grazia, ciò che distingue il vero musulmano e non le opere.

Tuttavia, alcuni episodi drammatici e dolorosi potrebbero assumere, agli occhi di alcuni, un significato simbolico, rappresentando così, più che una causa determinante, una necessità conseguente¹⁸. In quest'ottica, i sacrifici e le sofferenze di una battaglia potrebbero costituire un'espressione terrena della volontà di Dio e, quindi, lungi dal pretendere una determinazione del Pleroma divino, sarebbero piuttosto una sua necessaria conseguenza. Ragionando in questi termini, i tratti tipici della spiritualità, della dottrina e della più esteriore religiosità sciite si inseriscono meglio, a nostro parere, nel panorama islamico.

Ciò che mostrano con chiara evidenza gli studi (Laoust, 1983; Corbin, 2007; Corbin, 2012; Daftary, 2011; Filippini-Ronconi, 1973; Filippini-Ronconi, 2012) è che, dopo la morte del terzo Imam, la *Šī'ah*, in tutte le espressioni che assunse da questo momento in poi¹⁹, iniziò a manifestare la formazione di un impianto dottrinale precedentemente non documentato o confusamente accennato²⁰.

¹⁵ Un tipico approccio degli studiosi occidentali col mondo islamico, oggi fortunatamente meno diffuso rispetto al passato, è stato quello di considerare l'Islam incapace di una formazione autonoma e peculiare. Questa storiografia «razzista» ha ridotto sostanzialmente la religione di Muḥammad a una serie di influenze di natura cristiana o iranica, per giunta mal comprese. Noi crediamo che sia d'obbligo prendere le distanze da simili tendenze.

¹⁶ Nello Sciismo come nel cristianesimo, il sacrificio ha un valore rilevante, pur se in entrambe le tradizioni rimane indubbiamente una conseguenza della grazia e della giustizia divine. Ciò fa sì che nella dottrina e nella storia di queste due forme religiose si possano incontrare elementi simili. Nonostante queste somiglianze, noi riteniamo assai importante rilevare innanzitutto l'originale peculiarità di un fenomeno. Nella formazione della coscienza, nei processi storici e negli sviluppi dottrinali, entrambe le tradizioni furono legate a un proprio contesto originario ed è questa specificità il punto dal quale è necessario partire. Vedremo a breve alcuni aspetti chiarificatori a tale riguardo. Con ciò, si badi, non stiamo negando a priori delle possibili influenze, ma stiamo solo cercando di mantenere lo studio del fenomeno nel proprio contesto specifico. Per il significato del sacrificio nella teologia cristiana vedi San Tommaso, 2001: 229.

¹⁷ Qui come altrove la traduzione seguita è quella di Ida Zilio-Grandi (Corano, 2010).

¹⁸ Ricordiamo che il simbolo è più lontano dal principio rispetto al simboleggiato, in un certo senso, quindi, conseguente rispetto a questo.

¹⁹ Come vedremo, dopo il 680, la *Šī'ah* si frammenterà in diverse correnti.

²⁰ Come per esempio nel caso di 'Abd Allāh ibn Sabā', un Ebreo di origine yemenita del quale non è neppure del tutto certa l'esistenza storica, che arrivò ad affermare la divinità di 'Alī, del quale era seguace e che, dopo la morte di questi, sostenne che non fosse realmente defunto, ma, come il Gesù del Corano, si fosse soltanto sottratto alla vista degli uomini, per ritornare in futuro a rivendicare i propri diritti (cfr. Filoramo 1995, 341-342). L'idea che 'Alī sarebbe ritornato alla fine dei tempi, esposta da Ibn Sabā', si



Una prima caratteristica fondamentale che si nota nello Sciismo posteriore alla battaglia di Karbalā' è l'importante questione del senso vero (*ḥaqīqah*) delle rivelazioni divine: il senso esoterico, la realtà spirituale (Corbin, 2007: 41). Ciò non sta a significare che nell'Islam delle origini non ci si ponesse questo stesso problema e neppure che la *Šī'ah* ne abbia avuto necessariamente l'esclusiva²¹. Stiamo dicendo, semplicemente, che dal 680 in poi si evidenziò nello Sciismo un'attenzione particolare per la salvaguardia e la trasmissione della *ḥaqīqah*, conosciuta e trasmessa da 'Alī e dai suoi discendenti.

Inoltre, secondo gli Sciiti, al ciclo della profezia (*nubuwwah*), terminato con Muḥammad (il sigillo dei profeti), seguì il ciclo della *walāyah* («amicizia, protezione»), cioè il ciclo dell'imamato, in quanto gli Imam possono essere considerati gli amici di Dio o gli amati da Dio. Gli Imam, dotati di infallibilità (*ʿismah*), presero e tramandarono il senso vero della rivelazione.

Infine, una terza caratteristica specifica di tutti i movimenti d'origine sciita fu il peculiare fenomeno dell'occultamento di uno o più Imam²². Ogni *Šī'ah*, in tempi diversi, è caratterizzata da questa diversificata peculiarità e da dottrine ad essa legate, anche di natura messianica: l'attesa di un Imam occultatosi ma rimasto presente nel mondo, che esercita la sua funzione pur senza mostrarsi e un giorno ritornerà per svelare il vero senso delle rivelazioni a tutti gli uomini.

Possiamo sintetizzare queste tre specificità in una serie di tratti essenziali, che caratterizzano, in linea di massima, tutti i fenomeni d'origine sciita sorti dopo la sconfitta di Karbalā' e le loro rispettive dottrine.

Oltre al senso letterale della rivelazione (*ẓāhir*), gli Sciiti ammettono una più profonda e reale verità esoterica (*bāṭin*), senza la quale lo *ẓāhir* e la legge positiva (*šarī'ah*) perderebbero qualsiasi valore. Gli Imam, allora, in quanto portatori del *bāṭin*, rappresentano nello Sciismo il fondamento dell'esistenza umana, coloro che garantiscono i presupposti affinché questa sia reale²³. Ovviamente, questo senso esoterico non è dialettico, logico, ma «può essere trasmesso soltanto come una scienza che è eredità spirituale (*ʿilm irtī*)» (Corbin, 2007: 41), presupponendo quindi un'iniziazione e un'influenza spirituale che, trasmesse attraverso l'Imam, permettano la conoscenza del vero. Al ciclo della profezia, secondo la dottrina sciita, segue dunque un ciclo in cui l'umanità è retta dalla *ʿilm irtī* e dai pochi che la posseggono: il ciclo della *walāyah*, il quale si concluderà con la parusia dell'Imam nascosto: il *mahdī* («guidato»).

può ricollegare alla dottrina sciita dell'Imam nascosto, che un giorno ritornerà per mostrare a tutti il vero senso delle sacre scritture.

²¹ Corbin attribuisce allo Sciismo un ruolo assolutamente centrale rispetto alla tradizione esoterica dell'Islam; noi preferiamo mantenerci su posizioni più caute.

²² Nello Sciismo duodecimano il fenomeno dell'occultamento riguarda il dodicesimo Imam ed è detto *ḡaybah*. Nell'ismailismo si alterna invece un *dawr al-satr* («ciclo di occultamento») di un certo numero di Imam a un *dawr al-kašf* («ciclo di manifestazione»).

²³ «Privata della realtà spirituale (*ḥaqīqah*) e dell'esoterico (*bāṭin*), la religione positiva è opacità e servitù; essa si riduce a un catalogo di dogmi o a un catechismo, invece di rimanere aperta allo schiudersi di significati nuovi e imprevedibili» (Corbin, 2007: 53).



CONCLUSIONI

A questo punto si può comprendere meglio il significato del sacrificio di al-Ḥusayn all'interno della tradizione islamica: «Se per l'uomo è una disgrazia soffrire e morire, dunque 'Alī, Ḥusayn ecc. non potevano essere uomini, ma erano esseri in cui le leggi normali venivano capovolte» (Bausani 1959, 413-414). Gli Sciiti non considerano gli Imam dei semplici uomini e neppure un'incarnazione della divinità²⁴, ma, come loro stessi dicono, «gli amici di Dio» (*walī Allāh*, i «santi» per eccellenza; Filoramo, 1995: 312): gli unici esseri «legittimati» a trasferire la verità della rivelazione agli altri esseri umani. Allora, lungi dall'essere il principio di una speculazione filosofica sorta dal nulla, la morte del nipote di Muḥammad rappresenta, invece, il simbolo dell'ineccepibile superiorità spirituale di 'Alī e dei suoi successori rispetto a qualsiasi altro uomo. Inoltre, quel martirio fu anche la dimostrazione che la *ḥaqīqah* non può essere compresa da tutti gli uomini – al-Ḥusayn, fonte spirituale dell'umanità, fu assassinato dall'ignoranza umana e ciò rappresentò un monito: il *bāṭin* va salvaguardato. Alcuni versi del quarto Imam, 'Alī Zayn al-'Ābidīn, esprimono proprio quest'ultima esigenza: «Della mia conoscenza io celo le gemme – Per paura che un ignorante, vedendo la verità, ci schiacci... O Signore! Se io divulgassi una perla della mia gnosi – Mi direbbero: sei dunque un adoratore degli idoli? – E quanti musulmani troverebbero lecito che il mio sangue venisse versato! – Essi trovano abominevole quanto di più bello si presenta loro»²⁵.

Queste peculiarità di natura religiosa o esoterica appena esposte pervadono e identificano lo Sciismo posteriore al 680, in tutte le sue forme, comprese quelle giunte fino ai nostri giorni.

BIBLIOGRAFIA

- BAUSANI, ALESSANDRO. 1959. *Persia religiosa*. Milano: Il Saggiatore.
- CORANO. 2010. *Il Corano*, a cura di A. Ventura, Milano: Mondadori.
- CORBIN, HENRY. 2007. *Storia della filosofia islamica*, Milano: Adelphi [titolo originale: *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986].
- CORBIN, HENRY. 2012. *Nell'islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici 1. Lo shī'ismo duodecimano*, Milano-Udine: Mimesis [titolo originale: *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques 1. Le shī'isme duodécimain*, Gallimard, Paris 1971].

²⁴ «I pensatori dell'Islam sciita, proprio laddove la loro imamologia affronta gli stessi problemi della cristologia, si astengono rigorosamente dal pensare in termini di “incarnazione”. I termini che prediligono sono *mazhar* (forma epifanica, apparizionale), *mazharīya* (funzione epifanica) ecc. “Docetismo”, senza dubbio, ma legato a doppio filo con il loro “realismo spirituale”, che trasfigura piuttosto che incarnare. Sono le parole *caro spiritualis* che converrebbe qui pronunciare, parole conosciute da un antico cristianesimo.» (Corbin, 2012: 21).

²⁵ Corbin, 2007: 52.



- DAFTARY, FARHAD. 2011. *Gli ismailiti*, Venezia: Marsilio [titolo originale: *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh University, Edinburgh 1998].
- DONNER, FRED M. 2011. *Maometto e le origini dell'islam*, Torino: Einaudi [titolo originale: *Muhammad and the Believers. At the origins of Islam*, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard-London 2010].
- FILIPPANI-RONCONI, PIO. 1973. *Ismailiti ed "Assassini"*. Milano: Thoth.
- FILIPPANI-RONCONI, PIO. 2012. *Un altro Islam. Mistica, metafisica e cosmologia*, a cura di A. Iacovella, Roma: Irradiazioni.
- FILORAMO, GIOVANNI (a cura di). 1995. *Islam*. Roma-Bari: Laterza.
- LAOUST, HENRI. 1983. *Les schismes dans l'Islam*. Paris: Payot [trad. it *Gli scismi nell'Islam*, Genova 1990].
- LO JACONO, CLAUDIO. 2003. *Storia del mondo islamico. Il Vicino Oriente da Muhammad alla fine del sultanato mamelucco*. Torino: Einaudi.
- PAGLIARO, ANTONINO. BAUSANI, ALESSANDRO. 1968. *La letteratura persiana*. Firenze-Milano: Sansoni-Accademia.
- SAN TOMMASO. 2001. *Compendio di teologia e altri scritti*, a cura di A. Selva e T. S. Centi, Torino: Utet.

L'AUTORE

Gustavo Mayerà è dottore di ricerca con una tesi dal titolo: «La scienza delle lettere (*ilm al-hurūf*) nell'Islam. Dalla tradizione classica all'*Unmūdağ al-farīd* di Aḥmad al-'Alawī (1869-1934)». Inoltre, è cultore della materia e membro di "Occhiali – Laboratorio sul Mediterraneo islamico" e del comitato scientifico della presente rivista presso l'Università della Calabria. I suoi interessi di ricerca riguardano il sufismo, l'ismailismo, la scienza delle lettere, il tempo e la storia dei rapporti tra Islam mediterraneo e Italia meridionale.

E-mail: gustavo_mayera@msn.com