

Antonio Cuciniello, **MUHAMMAD E GABRIELE
TRA RIVELAZIONE E ASCENSUS CELESTE
&
L'acqua tra Corano e tradizioni islamiche**

in appendice: di Anna Tozzi Di Marco

**Dal testo sacro alla pratica religiosa: usi
dell'acqua in *al-Qarāfa*, il cimitero musulmano
storico del Cairo**

MUHAMMAD E GABRIELE

TRA RIVELAZIONE E ASCENSUS CELESTE

L'angelologia¹ coranica tradizionale riguarda svariati ambiti delle scienze religiose: ha un ruolo essenziale nella spiegazione della genesi della Rivelazione, nella profetologia, nella cosmologia e, *in primis*, nell'escatologia da molti considerata il motore primo del messaggio di *Muḥammad*².

In islam gli angeli (*malâ'ika*, sing. *malak*) costituiscono un rilevante capitolo nei manuali che enumerano gli articoli della fede³, al pari dell'Unità di Dio e delle altre verità contenute nel Corano. Vanno visti in stretta connessione con una dimensione visionaria e mistica, dove non hanno solo la funzione di garanti dell'ordine cosmico, di messaggeri celesti o di custodi delle anime, come tramandato da molte tradizioni religiose⁴, ma, soprattutto nel caso di Gabriele, sono intermediari fondamentali tra il divino e l'umano⁵.

¹ S. Murata, *The Angels* in Seyyed H. Nasr (a cura di), *Islamic Spirituality: Foundations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987, pp. 324-344; Seyyed H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 267-268.

² Cfr. Cor. 52:2-3; 83:29-32; L. Caetani, *Annali dell'islam*, Milano, Ulrico Hoepli, 1905, vol. 1, p. 208; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 66; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, Cass & Co., 1968, pp. 103-104. Per una visione contrastante questa tesi, si veda W. Montgomery Watt, *op. cit.*, p. 65.

³ Arent J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London, Cambridge University Press, 1932; cfr. L. Gardet, *Gli uomini dell'islam*, Milano, Jaka Book, 2002, p. 37. Si veda anche l'interessante contributo di Fauzi M. Najjar (*Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naṣr*

Ḥâmid Abū Zayd, in «British Journal of Middle Eastern Studies», XXVII (2000), pp. 194) circa la questione della non credenza negli angeli come motivo di *kufr*, miscredenza.

⁴ Per approfondimenti si vedano Duncan B. MacDonald, *The Encyclopaedia of Islam*^{n.º}, vol. 3, s.v. *Malâ'ika*, pp. 189-192; P. Faure, *Gli angeli*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991; G. Agamben, E. Coccia (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Milano, Neri Pozza, 2009; Eric F. F. Bishop,

Angelology in Judaism, Islam and Christianity, in «Anglican Theological Review», 46 (1964), pp. 142-154.

⁵ In Avicenna, l'ultima delle intelligenze, associata alla Luna, è l'Intelletto Agente, identificato con l'angelo Gabriele della tradizione coranica; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 174; David C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim (a cura di), *Before and After Avicenna*, Leiden, Brill, 2003; C. D'Ancona Costa, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, Einaudi, vol. 2, p. 555. Per ulteriori

. «La teologia musulmana, si potrebbe dire in modo del tutto consequenziale, nasce tendenzialmente tri-dimensionale: nel rapporto Uomo-Dio s'incunea stabilmente l'Angelo, non figura accessoria o "decorativa", ma figura essenziale alla determinazione di questo rapporto»⁶. La credenza negli angeli rappresenta anche una delle cinque proposizioni necessarie della fede musulmana, come ribadito da Dio stesso nel Corano⁷ e da *Muhammad* in diversi *ḥadīṭ*⁸:

«La pietà non consiste nel volger la faccia verso l' oriente o verso l'occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell'Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti (...)»

[Cor. 2: 177];

«[...] tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri» [Cor. 2: 285];

«O voi che credete! Credete in Dio e nel Suo Messaggero e nel Libro che Egli ha rivelato al Suo Messaggero, e nel Libro che rivelò prima; e chi rinnega Dio, i Suoi angeli, i Suoi Libri, i Suoi Messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano» [Cor. 4: 136].

Dal Testo coranico si evince anche che queste creature divine si qualificano per l'assoluta obbedienza a Dio⁹, cantano a Lui continue lodi¹⁰ e sono inferiori agli uomini, in quanto l'Onnipotente impose loro di prostrarsi ad Adamo, ingiunzione verso la quale si rifiutò solo *Iblīs*¹¹ (corruzione del greco *diabolos*), l'angelo decaduto, il tentatore per eccellenza.

Come nella tradizione religiosa ebraica e cristiana, in islam è contemplata anche la figura dell'arcangelo (dal latino *archangelus*, a sua volta derivante dal greco

approfondimenti si vedano L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Paris, 1951; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, Téhéran-Paris, 1954; F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Allen & Unwin, Liverpool-London 1958; Herbert A. Davidson, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, in «*Viator* », III (1972), pp. 109-178; C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano, 1991; H. Corbin, *Storia della filosofia islamica: dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Adelphi, 1991³.

⁶ C. Saccone, *Allah. Il Dio del Terzo Testamento*, Milano, Medusa, 2006, p. 83.

⁷ Qui come altrove la traduzione di riferimento è quella di A. Bausani (*Il Corano*, intr., trad., com., Milano, BUR, 1996⁶).

⁸ Letteralmente «nuova/notizia», o più comunemente «tradizione» (*Sunna*). Indica tutto quanto è stato tramandato a proposito dei detti e dei fatti del Profeta dell'islam. Si tratta, per alcuni aspetti, di un vero e proprio commento vivente al Libro sacro e un modello di imitazione proposto ai musulmani (*imitatio Muhammadis*) che rappresenta per un musulmano, solo dopo il Corano, la principale fonte verso cui dirigersi; cfr. John W. Burton, *An Introduction to the ḥadīth*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1994; J. Robson, *The Encyclopaedia of Islam*^{n.e}, vol. 3, s.v. *ḥadīth*, pp. 23-28.

⁹ Cor. 2:19-20.

archànghelos)¹². I musulmani riconoscono come arcangeli Gabriele (ar. *Ġibrîl* o *Ġabrâ'îl* ; ebr. *Gabrî'êl*)¹³, il messaggero per eccellenza, Michele (*Mikâl* o *Mîka'îl* ; *Mîkâ'îl* ; *Mîka'îl*)¹⁴, tra i primi angeli ad adorare Adamo appena creato e il responsabile di tutti i fenomeni della natura, Serafiele (*Isrâfil*)¹⁵, l'arcangelo della Tromba che annuncerà il Giorno de l Giudizio e Azraele (*Azrâ'îl* o *Izrâ'îl*)¹⁶, l'angelo della morte, incaricato di richiamare le anime dai corpi di tutte le creature¹⁷. A questi si aggiunge un consistente numero di angeli minori, divisi in precise gerarchie, tra i quali spiccano coloro che sono incaricati del sostegno del Trono e allo stesso tempo intercedono per i peccatori:

«Gli angeli che trasportano il Trono e gli angeli che lo circondano, celebrano le lodi del Signore e credono in Lui e chiedono perdono per quelli che credono: “Signore! Tu abbracci ampio ogni cosa con la Tua misericordia e con la Tua scienza! Perdona dunque a coloro che si sono volti a Te e han seguito la Tua via e preservali dal castigo della Vampa d'Inferno! Signore! Falli entrare nei giardini di Eden che promettesti ad essi e ai buoni di fra i padri loro e alle loro spose e alla loro progenie, ch  Tu sei il Possente Sapiente! E preservali dal male, ch  colui che Tu preserverai dal male in quel giorno ricever  la Tua misericordia, e sar  quello il Successo Supremo !” » [Cor. 40: 7-9]¹⁸.

Tra gli arcangeli, quello che sembra godere di maggior prestigio   Gabriele. Conosciuto e onorato nell'Arabia gi  in e t  preislamica presso i Mandei (o Sabei)¹⁹, denominati anche cristiani di San Giovanni²⁰,   l'intermediario tra Dio e i profeti e porta loro i messaggi divini²¹, motivo per cui risulta essere anche il pi  noto:

¹⁰ Cor. 39:75; 40:7; 42:5.

¹¹ Cor. 2:30-34; 7:11-18; 15:28-38; 17:61-62; 18:50; 20:116; 38: 71-85; cfr. Samuel M. Zwemer, *The Worship of Adam by Angels (With Reference to Hebrews 1.6)*, in «The Muslim World», XVII (1937) pp. 115-127.

¹² In arabo il corrispettivo   *ra'īs mal 'ika* , termine utilizzato anche nella traduzione araba della Bibbia.

¹³ Sulle diverse forme del nome in arabo si veda A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur' n* , Baroda, Oriental Institute, 1938 pag. 100 [altra ed. (*Texts and Studies on the Qur' n* , 3), Leiden, Brill, 2007]; D. McAuliffe (Gen. Ed.), *Encyclopaedia of the Qur' n* , Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, vol. 2, p.27-28

¹⁴   nominato solo una volta nel Corano in 2:97-98; cf r. D. McAuliffe (Gen. Ed.), *op. cit.*, vol. 3, pp. 388-389.

¹⁵ Non   mai nominato nel Corano.

¹⁶ Risulta presente solo una volta nel Corano con l'appellativo di «angelo della morte» (*malak al-mawt*) in 32:11.

¹⁷ Cfr. Alfonso M. di Nola, *L'Islam: storia e segreti di una civilt * , Roma, Newton & Compton Editori, 1989, p. 134; G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Economica Laterza, 2007, pp. 176-177.

¹⁸ Cfr. 4:172; 39:75.

³

ispiratore, protettore, iniziatore universale, guida ed interprete della suprema volontà di divina²².

Gabriele è anche l'angelo più vicino a Dio, perché occupa la sua destra. Nel Corano compare con il suo proprio nome soltanto tre volte²³, due volte da solo e una volta insieme all'angelo Michele²⁴, in due capitoli appartenenti al periodo medinese²⁵:

«Di: Chi sarà nemico di Gabriele (fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio, a conferma dei precedenti messaggi, Guida divina e Buona Novella ai credenti) chi, dico, è nemico di Dio e dei suoi Angeli e de' suoi Messaggeri e di Gabriele e di Michele, ebbene è Dio il nemico degli empi!» [Cor. 2:97-98]²⁶;

¹⁸ Gli interpreti musulmani e gli studiosi occidentali hanno variamente cercato di identificarli come una setta mesopotamica con caratteristiche gnostiche e con dottrine sincretistiche. In realtà non vi è accordo sulla loro esatta individuazione. Citati in tre diversi punti del Corano in riferimento alla «gente del Libro», sono denominati *al-ṣābi'a*, termine che per estensione di significato può riferirsi tanto ai mandei che ai battisti samaritani, agli elkasaiti, ecc. Cfr. T. Fahd, *The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, Vol. 8, s.v. *Ṣābi'a*, pp. 694-698; Jane D. McAuliffe, *Exegetical identification of the Ṣābi'ūn*, in «The Muslim World», LXXII (1982), pp. 95-96; S. Ghrab, *Islam and Non-scriptural Spirituality*, in «Islamochristiana», XIV (1988), p. 51-52; Ş. Gündüz, *The knowledge of life: the origins and early history of the Mandaean and their relation to the Sabians of the Qur'ān and to the Harrarians*, in «Journal of Semitic Studies», Supplement 3, Oxford, Oxford University Press, 1994; Jorun J. Buckley, *The Mandaean: Ancient texts and Modern People*, Oxford, Oxford University Press, 2002; G. Parigi, *I mandei o sabeî*, in «Quaderni asiatici», LXXXIX (2010), pp. 103-114;

²⁰ M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, Michel Albin, 1957, p. 423.

²¹ Cfr. al-Ṭabarī, *Vita di Maometto*, a cura di S. Noja, Milano, BUR, 1992¹, p. 61; Lc 1:19, 26.

²² A tal proposito si vedano anche i passaggi biblici in Dn 8:16 e 9:21.

²³ Quattro volte nella Bibbia nei seguenti versetti Dn 8:16; 9:21 e Lc 1:19, 26.

²⁴ Cor. 2:97-98; 66:4. J. Chabbi (*Le Coran décrypté. Figures bibliques d'Arabie*, Paris, Fayard, 2008, pp. 99-105), seguendo un approccio storico al Testo, mette in discussione la funzione e l'importanza del ruolo di Gabriele nell'intera economia coranica.

²⁵ Non si riscontrano dunque passaggi meccanici che riportano il suo nome. J. Chabbi (Ivi, p. 68) scrive: «Gabriel s'y trouve presque entièrement ignoré durant la plus grande partie de la période dite de la révélation, que soit à la Mekke ou même à Médine. C'est presque *aposteriori*, peu de temps avant sa mort, qui marque la fin de la période coranique proprement dite, que Mahomet semble découvrir le nom de celui qui passera, dans la tradition postcoranique, pour son inspirateur initial. Les deux uniques passages [nda 2:97, 98; 66:4] sont extrêmement tardifs dans la chronologie coranique. [...] Si Gabriel n'est pas nommé dans les sourates réputées anciennes, il n'y a pas lieu de penser qu'il y est présent de manière sous-jacente, comme le soutiennent les exégètes musulmans tant médiévaux que modernes, et qu'on peut le reconnaître en interprétant le texte qui l'ignore».

²⁶ A. Bausani (*op. cit.*, p. 507) scrive: «Una curiosa tradizione (cfr. commentario di Bayḍāwī, ed. Fleischer, vol. I, p. 74) narra come il giudeo 'Abd Allāh ibn Ṣūriyā avrebbe sostenuto con Muḥammad che Gabriele era il peggior nemico del popolo ebraico perché aveva portato la notizia

«Se ora voi due vi volgerete a Dio pentite (ché i cuori vostri hanno deviato) Iddio vi perdonerà. Ma se vi alleerete contro di lui, ebbene il suo patrono è Dio e Gabriele e ogni pio credente, e gli angeli, ancora, saran suoi protettori» [Cor. 66:4]²⁷.

In altri passaggi il riferimento a lui è «spirito fedele» (*al-rûḥ al-amîn*)²⁸, «spirito di santità» (*rûḥ al-quḍus*)²⁹ o solamente «spirito» (*rûḥ*)³⁰. Nella tradizione è noto altresì con l'appellativo di «grande ordinatore» (*al-nâmûs al-akbar*)³¹.

Nel *Libro della scala* vi è una sua descrizione fisica fatta da *Muḥammad* in occasione del viaggio notturno (*isrâ'*) e della conseguente ascensione celeste (*mi'râ ḡ*)³², di cui si parlerà più avanti:

«[...] il suo volto era più bianco del latte e della neve e i suoi capelli erano più rossi del più rosso corallo. E aveva sopracciglia ampie, e bocca bellissima e ben formata, e denti bianchi e splendenti; e indossava vesti bianchissime e meravigliosamente ornate di perle e di pietre preziose. E portava due cinture, una sul petto e l'altra intorno ai fianchi, come usano gli uomini; ed esse erano d'oro

della distruzione di Gerusalemme per opera di Nabucodonosor, impedendo poi a degli ebrei di uccidere il tiranno. La stessa fonte riporta un'altra ipotetica affermazione degli ebrei di Medina secondo la quale Michele e Gabriele sarebbero stati nemici acerrimi fra di loro. Questo a spiegare l'aggiunta "e di Michele" in v. 9 8, aggiunta che Gabriele stesso avrebbe ispirato a *Muḥammad* a smentire l'assurda diceria».

²⁷ Questo passaggio è riferito a due mogli di *Muḥammad* (*Ḥafsa* e *Ā'isha*)

²⁸ Cor. 26:193.

²⁹ Cor. 2:87. La differenza presente tra gli altri angeli e lo «spirito» fa supporre che Gabriele faccia parte di una categoria superiore, se non proprio il leader stesso di tutti gli angeli, dal momento che *rûḥ* è una creazione superiore a quella degli «angeli comuni». È interessante notare che anche nella tradizione mandea si trova

sia un *rûḥâ d quḍšâ* (spirito santo) che un *Isû mšî ḥâ* (Gesù Cristo), i quali fanno parte di un gruppo di spiriti malvagi, chiamati col consueto termine pansemítico *rûḥâ*. Tali spiriti provengono dal mondo delle tenebre o, secondo la terminologia mandea, dalle acque oscure, la loro opera nefasta rovinerebbe irrimediabilmente la creazione del mondo terreno messa in atto da esseri intermediari detti *Uḡrâ*; cfr. AA.VV., *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Valecchi Editore, 1970, vol. IV, pp. 30-49.

³⁰ Cor. 17:85. Parlando di spirito D. Masson (*Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1958, p. 164) dice: «Ogni volta che la parola *rûḥ*, lo spirito di Allâh è in correlazione col suo *ordine*, si tratta della rivelazione trasmessa attraverso i Profeti. Ogni volta che la parola *rûḥ*, è citata come propria di Allâh, si tratta della creazione di Adamo o del concepimento miracoloso di Gesù, figlio di Maria. Ogni volta che si parla di *spirito di Santità*, si tratta dell'assistenza che Dio ha dato a Gesù e ai credenti. Ogni volta che *gli angeli sono associati* allo spirito, si tratta del Giudizio Finale o del destino immutabile degli uomini». Ulteriori trattazioni del difficile problema dello spirito sono presenti nei seguenti studi: P. Thomas O'Shaughnessy s. j., *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, Roma, Orientalia Christiana periodica, 1943; M. Gaudfroy-Demombynes, *op. cit.*, pp. 292-300; L. Massignon, *L'idée de l'esprit dans l'Islam*, Zurich, 31 31 s.e., 1946, p. 278.

purissimo, mirabilmente ornate, e ciascuna più alta di un gran palmo. E le sue mani erano rosse come il fuoco, e i piedi e le ali erano più verdi e splendenti di uno smeraldo»³³.

La letteratura tradizionale musulmana, inoltre, tramanda che lo stesso Gabriele, vestito di bianco³⁴ e avvolto in una nuvola di luce, apparve a *Muhammad* durante il suo ritiro in una caverna sul monte *Hirâ'*³⁵. Allorché si manifestò, dopo averlo chiamato «Inviato di Dio», gli porse una stoffa di seta sulla quale era scritto un testo in lettere d'oro e gli ordinò: « *Iqra'* !»³⁶ (leggi ad alta voce/recita/proclama [il Corano]).

³¹ Cfr. al-Ṭabarī, *op. cit.*, p. 61; D. Meeks, D. Bernot, *Génies, anges et démons:*

Égypte - Babylone - Israël - Islam - Peuples altaïq ues - Inde - Birmanie - Asie du sud-est - Tibet - Chine, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 169; M. Chebe I, *Dizionario dei simboli islamici*, Roma, Edizioni Arkeios, 1997, p. 38; Ibn Kathīr,

The life of the prophet Muhammad: a translation of al-Sira al-Nabawiyya, London, Garnet Publishing & Ithaca Press, 2000, vol. 4, p. 193.

³² Questo episodio della vita del Profeta ha accentrato l'interesse di molti scrittori mistici, allo stesso modo come è avvenuto in Occidente con l'episodio del rapimento al terzo cielo dell'apostolo Paolo (2 Cor 12: 1-4), all'origine di una ricca meditazione protrattasi attraverso i secoli e fino ai giorni nostri; cfr. Tommaso d'Aquino (san), *La somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996, vol. 4, pp. 654-661.

³³ *Il libro della Scala di Maometto*, trad. R. Rossi Testa, note e postfazione C. Saccone, Milano, SE, 1991, p. 19.

³⁴ Gli abiti bianchi e la cintura dorata sono tratti comuni agli angeli dei testi apocalittici ebraici e giudeo-cristiani sino all'apocalisse giovannea e oltre.

³⁵ L. Caetani (*Annali dell'islam*, Milano, Ulrico Hoepli, 1905, vol. 1, p. 222, "Introduzione", parag. 208. n. 1), contraddicendo A. Sprenger (*Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, Zweite Auflage, 1869, vol. 1, p. 296) che crede che il monte Hira fosse una dimora estiva per i cittadini della Mecca che non erano abbastanza ricchi, afferma che «tutta la scena dell'ispirazione in mezzo ai precipizi, debbono considerarsi piuttosto un tentativo musulmano di attribuire a Maometto un'esperienza analoga a quella avuta da Mosè (Cfr. al-Ṭabarī, *op. cit.*, p. 61) sul monte Sinai (Esodo, XIX e XXIV). Ritengo anzi che tutta la favola della dimora sul monte Hira, sia, mutatis mutandis, una versione musulmana dell'episodio biblico. I musulmani ritennero che senza un monte la storia della prima rivelazione non era verosimile. Maometto non poteva essere dammeno di Mosè nemmeno sotto questo rapporto».

³⁶ Si tratta dell'imperativo del verbo arabo la cui ra dice *QR'*, dalla quale viene anche la stessa parola Corano, in arabo *Qur'ân*.

³⁷ In realtà nei passaggi coranici più antichi si tratta di un angelo non ben specificato, solo in parti più tarde del Testo si parlerà di Gabriele. Molto probabilmente, all'inizio *Muhammad* non lo identificò e vide in lui soltanto un potente messaggero di Dio, o una sua emanazione, come le vaghe entità di cui aveva sentito parlare i cristiani: lo spirito, il soffio di Dio o la sua Parola, il suo Verbo; cfr. J. Pederson, *The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, vol. 2, s.v. *Djabra'il*, p.

363. Per una tesi differente, a partire da una lettura storica del testo coranico, si veda J. Chabbi, *op. cit.*, pp. 69-70.

Questo episodio compare anche tra i passaggi coranici, in quella che è considerata la prima *sûra* (capitolo) ad essere stata rivelata³⁷. È l'inizio della Rivelazione, avvenuta intorno al 610:

«Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato, ha creato l'uomo da un grumo di sangue! Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva» [Cor. 96: 1-5].

Sull'esempio del nonno 'Abd al-Mu *ttalib*³⁸, Muḥammad cominciò a trascorrere dopo i quarant'anni un mese di ritiro fatto di preghiera, meditazione, digiuno e sostentamento dei poveri che venivano a lui, in una caverna vicino alla Mecca, la cui cavità è rivolta in direzione del tempio della Ka'ba³⁹ e, secondo la tradizione, fu scavata dal diavolo con un colpo di spada nel fianco della montagna⁴⁰. Si ritiene che le pratiche religiose da lui adottate, tra cui il *tahannuṭ* (periodi di ritiro spirituale)⁴¹ durante il mese di *Ramaḍân*, appartenessero alla locale cultura pagana, mentre altri credono che derivassero dagli anacoreti cristiani incontrati durante i suoi viaggi in Siria⁴².

V. Gheorghiu, a questo proposito, ha scritto: «Più tardi il Profeta cominciò ad amare questi periodi di ritiro. Andò qu indi nella caverna dell'Hira, dove si dedicava al *tahannuṭ*, alle pratiche di adorazione, per un certo numero di notti di seguito, senza rientrare a casa. Per questo portava con sé del cibo. Tornava poi da Kadidja e prendeva altre provviste per un nuovo periodo di ritiro. E questo finché la verità non gli venne rivelata in questa caverna del l'Hira»⁴³.

Ma Muḥammad, tradizionalmente si dice fosse illetterato, all'invito dell'angelo si rifiutò per tre volte di seguito, anche se alla fine dovette rassegnarsi perché fu stretto talmente forte da credere di dover morire. Allora chiese all'angelo che cosa dovesse leggere, come riporta *Ibn Ishâq* (Medina, 704 – Baghdad, 767), il biografo canonico di Muḥammad, nella sua *Sîra*:

«Dormivo quando Gabriele mi portò un panno di seta coperto di lettere e mi disse: "Leggi!". Risposi: "Che devo leggere?" Allora mi strinse nel panno in modo

³⁸ Ḥusayn Ibn Muḥammad al-Diyâr Bakrî, *Târîkh al-khamîs fi a ḥwal anfas nafis*, Bûlâq (Il Cairo), s.e., 1899-1901, vol. 1, p. 179.

³⁹ Il maggiore santuario dell'islam, meta del pellegrinaggio. Si tratta di una piccola costruzione cubica di pietra grigia, posta su una base di marmo. Per i musulmani è il centro del mondo e indica la direzione (*qibla*) verso cui ci si orienta durante la preghiera.

⁴⁰ V. Gheorghiu, *La vita di Maometto*, Milano, Garzanti, 1991, p. 78.

⁴¹ Cfr. Meir J. Kister, *al-'Tahannuṭ: An Inquiry into the Meaning of the Term*, in « Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XXXI (1968), pp. 223-226; Francis E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, Albany, State University of New York, 1994, pp. 128-131; 148; 150.

⁴² *Il Corano*, cit., Introduzione, p. XXIV; M. Rodinson, *Maometto*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1995, pp. 71-72; Alfonso M. di Nola, *L'Islam*, cit., pp. 23-25.

⁴³ V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 77-78.

tale che credetti morire. Poi mi lasciò libero e mi disse ancora: “Leggi!...” (la scena si ripete per tre volte). Infine domandai che cose dovevo leggere, per timore che mi trattasse ancora come aveva fatto, ed egli disse: “Leggi, in nome del Tuo Signore⁴⁴, che ha creato, ha creato l'uomo da un grumo di sangue. Leggi, ch  il tuo Signore   il Generosissimo, colui che ha insegnato l'uso del calamo, ha insegnato all'uomo ci  che non sapeva! (XCVI, 1-5). Cos  io lessi e Gabriele mi lasci . Mi svegli ai ed era come se quelle parole mi si fossero impresse nel cuore. Uscii dalla caverna e mentre stavo ritto sul monte udii una voce dal cielo che chiamava: “Muhammad! Tu sei l'Inviato di Dio e io sono Gabriele!” . Rimasi immobile sul posto senza poter n  avanzare n  retrocedere, poi distolsi lo sguardo da lui volgendolo lungo l'orizzonte, ma non c'era punto dove non lo vedessi in quella guisa»⁴⁵.

Anche *al-Tabar * (Amul, 839 – Baghdad, 923), storico persiano e massimo annalista musulmano della met  del IX secolo, riferisce:
«Venne infine il giorno in cui Dio comunic  a Maometto la sua missione profetica. Fu un lunedì. Si dice, nell'opera che sto riassumendo, che fu nel diciottesimo giorno del mese di Rama an. Secondo altre fonti fu di lunedì, dodicesimo giorno di Rabi' primo, che Maometto ricevette la missione, lo stesso giorno e lo stesso mese in cui era nato e lo stesso in cui sarebbe morto. Dunque, nel giorno di lunedì, Dio invi  Gabriele a Maometto con l'ordine di rivelarglisi, di portargli la sua missione profetica e la s ra del Corano detta Iqra', la prima che Maometto ricevette da lui. Gabriele scese dal cielo e trov  Maometto sul monte H r '. Gli si pales  e gli disse: “Salute a te, Maometto, apostolo di Dio!”. Maometto si spavent .

Pensando di essere diventato pazzo, si alz  e si diresse verso la cima del monte per buttarsi gi  e uccidersi. Gabriele allora lo prese tra le sue ali in modo che non potesse n  avanzare, n  retrocedere. Poi gli disse: “Maometto, non temere perch  tu sei il profeta d'Id dio e io sono Gabriele, il suo angelo”. Maometto rimase immobile tra le due ali. Poi Gabriele gli disse: “Maometto, leggi!”. Maometto disse: “Come posso, non so leggere?”. Gabriele insistette: “Reci ta: Nel nome del tuo

⁴⁴ Si legga, in merito a questa espressione, il contributo di U. Rubin, *Iqra' bi-smi rabbika : Some Notes on the Interpretation of Surat al-'Alaq*, in «Israel Oriental Studies», XIII (1993), pp. 213–230.

⁴⁵ *Il Corano*, cit., Introduzione, p. XXV; Ibn Ish aq, *S ra Ras l All h*, trad. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1998 (altra ed. 2002), p. 106. Fermo restando il racconto di base, si riscontrano dettagli diversi in altre versioni. A tal proposito si veda U. Rubin, *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims (a Textual Analysis)*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 1995, pp. 103-112.

Signore, che ha creato da un grumo di sangue. Recita: Perché il tuo Signore è il più generoso. Egli è colui che ha insegnato a servirsi del càmalo; ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva". A questo punto Gabriele lo lasciò e scomparve »⁴⁶.

Durante questo incontro decisivo per la futura vita del Profeta dell'islam e del suo popolo, *Muhammad* ebbe una sensazione di strangolamento, di soffocazione. La presenza dell'angelo pesò su di lui come se si trovasse sotto una macina o sotto tonnellate di piombo, «violentato» da Gabriele diventò un profeta: senza «violenza» non ci si innalza al di sopra della condizione umana⁴⁷. Ma a Gabriele spettò anche il ruolo di «theological safeguard»⁴⁸, nel senso che l'intermediazione dell'arcangelo preservò l'assoluta trascendenza e immaterialità di Dio, punto fermo dell'intera speculazione teologica islamica, come confermato dalla *sûra* seguente:

«Di: "Egli, Dio, è uno, Dio, l'Eterno. Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari" » [Cor. 112].

⁷ Disquisizioni molto interessanti sono state fatte anche in merito al mese in cui avvenne quanto riportato. Volendo fissare tale fondamentale evento nel mese di *Ramaḍân*, due passaggi del Corano, unitamente al commento fatto dai diversi commentatori, si presentano come un'ulteriore conferma:

«E il mese di *Ramaḍân*, il mese in cui fu rivelato il Corano come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvezione» [Cor. 2: 185];

«In verità lo rivelammo nella Notte del Destino. Cos'è mai la Notte del Destino? La Notte del Destino è più bella di mille mesi. Vi scendono gli angeli e lo Spirito, col permesso di Dio, a fissare ogni cosa» [Cor. 97: 1-4].

Proprio su questi ultimi versetti la tradizione armonizza l'incompatibilità tra l'idea e alla quale il Corano sarebbe stato rivelato completo in una notte, tra il 26 e il 27 di *Ramaḍân*⁴⁹, definita del destino (*laylat al-qadr*)⁵⁰, e quella della rivelazione frammentaria. In questa seconda ipotesi il Testo Sacro sarebbe ritornato a Dio, il Quale l'avrebbe in seguito rivelato in frammenti, avendo come tramite sempre Gabriele⁵¹.

Rientrato a casa e posta la testa sotto un mantello per sfuggire la sfolgorante e sconvolgente visione di un essere soprannaturale,

⁴⁶ Ṭabarī, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁴⁷ Cfr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 80.

³⁸ D. McAuliffe (Gen. Ed.), *op. cit.*, vol. 4, p. 445; cfr. W. Williams Wesley,

Tajallī wa-Ru'ya: a Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'ān and Early Sunni Islam, Ph.D. diss., University of Michigan, 2008, pp. 139-153.

⁴⁹ Si tratta del nono mese del calendario musulmano, con una durata di 29 o 30 giorni. La parola in arabo significa «mese caldo», il che fa ritenere che un tempo, quando i mesi erano legati al ciclo solare, fosse un mese estivo; cfr. D. McAuliffe (Gen. Ed.), *op. cit.*, vol. 4, pp. 338-348

⁷

Muḥammad:

«[...] fu colto dal freddo, piegò la testa e disse: “Copritemi, copritemi!”. *Ḥadīḡah* lo coprì con un mantello ed egli si addormentò. *Ḥadīḡah* si recò da *Waraqah*, figlio di *Nawfal*, che era un sapiente cristiano che viveva alla Mecca praticando la religione di Gesù e il culto di Iddio. Possedeva molti libri, conosceva il Vangelo e sapeva ch'era venuto il tempo in cui doveva apparire un nuovo profeta. *Ḥadīḡah* gli disse: “Non hai trovato da qualche parte, ne gli antichi libri, il nome di Gabriele o sai cosa sia questo Gabriele?” *Waraqah* disse: “Perché mi fai questa domanda?” *Ḥadīḡah* gli raccontò ciò che era accaduto a Maometto, dal principio alla fine. *Waraqah* disse: “Gabriele è il grande *Nāmūs*⁵², l'angelo che fa da intermediario tra Dio e i profeti e porta loro i messaggi divini. È lui che visitò Mosè, così come Gesù e, se ciò che mi racconti è vero, tu o marito Maometto è il profeta che deve sorgere alla Mecca, tra gli Arabi, di cui fanno menzione le Scritture»⁵³.

Sicuramente l'esperienza teofanica e teopatica, culmine di una ricerca ascetica di Dio, presentò un interrogativo che lo tormentava: la voce era di Satana o dell'angelo (di Dio)?

Sotto il profilo più squisitamente fenomenologico-religioso, tutti coloro che hanno fatto un'esperienza così diretta con il soprannaturale sono stati tormentati dallo stesso dilemma. Un esempio lampante è quello di Teresa d'Avila che scrisse: « *Le parole, la loro solennità e la sicurezza che portano con sé persuadevano sul momento l'anima che provenisse da Dio. Ma ora quest'istante è trascorso e si solleva un dubbio; ci si domanda se non provenissero dal diavolo o dall'immaginazione, benché al momento si fosse sicuri della loro veridicità al punto da voler morire per esse* »⁵⁴.

⁸ Per il superamento di questa fase, sicuramente si mostra significativo anche il contributo di *Ḥadīḡa*⁵⁵, la prima moglie di *Muḥammad*:

⁵⁰ V. Gheorghiu (*op. cit.*, p. 78) scrive «Durante questa notte, la natura si addormenta, i fiumi cessano di scorrere. Il vento si arresta, silenzioso. I cattivi spiriti dimenticano di osservare i fenomeni del mondo. Si può sentire l'erba crescere e le stelle parlare. Dai corsi d'acqua addormentati escono le ninfe. La sabbia del deserto è pervasa da un profondo torpore. Gli uomini che sono stati testimoni della notte del Kadir, saranno dei saggi e dei santi, perché durante questa notte hanno visto l'universo attraverso le dita di Dio».

⁵¹ *Il Corano*, cit., p. 721; Cor. 2:185.

⁵² Per molto tempo considerato dagli studiosi la ripresa araba del termine *Nòmos* ovvero «Legge», in seguito ci si è orientati a considerarla una parola araba da *NMS* «parlare in segreto/rivelare segreti»; cfr. al-Ṭabarī, *op. cit.*, p. 61. Per un'ulteriore visione si veda M. Rodinson, *op. cit.*, p. 75.

⁵³ al-Ṭabarī, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁴ S. Teresa D'Avila, *El Castillo interior*, Las Moradas, 1577, VI (trad. it. *Castello interiore*, introd., trad. e note di L. Falzone, Alba (Cuneo), Edizioni Paoline, 1976). Nell'opera Teresa paragona l'anima contemplante ad un castello composto da sette camere interne successive; cfr. M. Rodinson, *op. cit.*,

«Vedi ancora l'angelo»? Chiese Kadidja . “Lo vedo” Kadidja allora si spogliò Era completamente nuda. Ordinò a Maometto di fare altrettanto , e di stringerla fra le sue braccia. Maometto obbedì e Kadidja gli chiese: “Vedi ancora l'angelo”? “No, l'angelo se n'è andato. Kadidja si vestì e disse a suo marito ‘Chi ti parla è un angelo, non è un demone. E spiegò a suo marito come il diavolo non si sarebbe assolutamente imbarazzato alla vista di una donna nuda che stringeva suo marito. Ma l'angelo era una creatura pudica. Prova di perversità. Il fatto che fosse scomparso, discreto e vergognoso, significava appunto che era un angelo e non un demone. La dimostrazione era fatta»⁵⁶.

florida produzione letteraria che spazia dai racconti popolari alle più raffinate epopee mistiche che contribuiscono alla costruzione di una nuova immagine di *Muḥammad*: non solo il profeta-legislatore, ma «l'intermediario tra Dio e gli uomini e colui che intercede in loro favore»⁶⁴. Si tratta di un'esperienza mistica confermata anche dal seguente versetto:

«Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni» [Cor. 17: 1].

Questo passo, unitamente ad altri⁶⁵ ampliati in seguito in racconti più minuziosi e accattivanti, rappresenta tutt'oggi una ricca e interessante sezione della letteratura apocalittica islamica⁶⁶, oltre ad essere divenuto uno dei soggetti preferiti dell'iconografia islamica e a rappresentare nell'ambiente dei mistici il superamento degli ostacoli interiori che nascondono all'anima la percezione di Dio.

L'arcangelo Gabriele, oltre ad essere stato colui che, con il permesso di Dio (*bi-iḏn Allāh*), a conferma dei precedenti messaggi⁵⁷, depose il Corano nel cuore del futuro Profeta dell'islam⁵⁸ e in seguito lo istruì sui fondamenti della religione⁵⁹, ha avuto un'altra importante funzione nella sua vita: è stato la sua guida durante il viaggio notturno (*isrâ'*) e il conseguente *ascensus celeste* (*mirâ ḡ*)⁶⁰, come confermato dallo stesso primo califfo Abû Bakr⁶¹.

Si tratta di una leggenda che offre molti particolari influenzati da fonti di diversa provenienza⁶², specialmente persiana e che coinvolge i teologi musulmani nel

p. 72; V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 81; Alfonso M. di Nola, *Maometto. La saggezza dell'islam. Vita insegnamenti e detti memorabili del Profeta*, Roma, Newton & Compton Editori, 2001, pp. 46-52.

⁵⁵ Affascinante ricca vedova dei *Maḥzûm* per la quale *Muḥammad* aveva avuto l'incarico di organizzare le proprie carovane. Si sposarono quando lui era venticinquenne, mentre lei aveva già compiuto quaranta anni. Per approfondimenti si veda il testo di R. Haylamaz, *Khadija: The First Muslim and the Wife of the Prophet Muhammad*, London, The Light, 2007.

⁵⁶ V. Gheorghiu, *op. cit.*, pp. 81-82.

fr. Cor. 35:31; 5:48; 3:3. Sul concetto di appropriazione rispetto alle Rivelazioni precedenti si veda J. Chabbi, *Le seigneur des tribus: l'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997, p. 59.

⁵⁸ Cfr. Cor. 2: 97.

difficile compito di tentare di conciliare i fatti straordinari tramandati con le dichiarazioni coraniche

La fantasia popolare finirà per arricchire la leggenda con numerosi elementi fantastici, riscontrabili in svariate versioni del racconto stesso⁶³, all'interno di una ⁹

⁵⁹ Cfr. al-Nawawi, *Quaranta Hadith* (trad. Mohammad A. Sabri), Roma, Ed. C.E.S.I., 1982.

⁶⁰ Il termine deriva dalla radice araba 'R Ğ che riporta all'idea del «salire su una scala, un monte ecc.». Il racconto di questo evento straordinario era già presente in una serie di *hadith* sia canonici sia apocrifi, presentati per la prima volta in Occidente dal grande studioso di islam Miguel Asín Palacios in un'opera che creò grande scalpore (*La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Real Academia Española, 1919, trad. it. R. Rossi Testa R., Y. Tawfik, *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1994). Nel 1949 Enrico Cerulli scoprì e pubblicò al cune versioni del racconto in castigliano, in francese e in latino, fatte eseguire dal re Alfonso X di Castiglia detto il Savio (noto fautore dell'incontro tra cultura arabo-musulmana e cultura cristiana nella Spagna medievale) nel 1265 e in seguito diffuse in tutta Europa tra il 1300 e il 1500. Su questo caratteristico episodio della biografia del profeta anche i sufi, i mistici dell'islam, meditarono spesso; cfr. Hallâg, *Kitâb al Tawasîn*, ed. L. Massignon, Paris, Geuthner, 1913, pp. 19-20 e pp. 25-40 (tr. fr. *La Passion d'al-Hallâg*, III, pp. 311-323).

⁶¹ Dal momento che fu il solo a credere immediatamente al racconto del Profeta, gli fu dato il soprannome di *al-Šiddîq*, «il veridico»; cfr. Cor. 53:1-18.

⁶² Sulla possibile influenza da parte della letteratura ebraica Heikhalot W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1958, vol. 8, p. 285; Ioan P. Couliano, *Expérience de l'extase: Extase, ascensione et récit visionnaire de l'Hellenisme au Moyen Age*, Paris, Payot, 1984, pp. 164-172; David J. Halperin, *Hekhalot and Mir'aj: Observations on the Heavenly Journey In Judaism and Islam*, in John J. Collins, M. Fishbane (a cura di), *Death Ecstasy, and other Wordly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 269-288; M. Nisan, *Notes on a Possible Jewish Sources for Muhammad's 'Night Journey'*, in «Arabica», XLVII (2000), pp. 247-277.

⁶³ Cfr. James R. Porter, *Muhammad's Journey to Heaven*, in «Numen», XXI (Aprile 1974), pp. 64-80, pp. 64-80; Jamel E. Bencheik, *Le Voyage nocturne de Mahomet*, Paris, Imprimerie nationale, 1988; H. Haidar, *Il viaggio notturno del profeta*, Milano, Piemme, 2008; Frederick S. Colby, *Narrating Muḥammad's*

Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse, Albany, State University of New York Press, 2008; I. Zilio-Grandi (a cura di), *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, Torino, Einaudi, 2010; Christiane J. Gruber, Frederick S. Colby, *The Prophet's Ascension: Cross-cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

⁶⁴ S. Mervin, *L'islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001, p. 140.

⁶⁵ Cfr. Cor. 17: 60; 53: 1-18; 81: 19-22; cfr. C. Gilliot, *Coran 17, Isrâ', 1* in M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *Le voyage initiatique en terre d'islam: ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.

⁶⁶ Cfr. C. Saccone, *Il mi'rāj di Maometto: una leggenda tra oriente e occidente*, in *Il libro della Scala di Maometto*, cit., pp. 155-191.

⁶⁷ Cfr. *Il Corano*, cit., p. 581; G. Filoramo, *op. cit.*, p. 56; Alfonso M. di Nola, *Maometto*, cit., p. 58; J. Chabbi, *op. cit.*, p. 224.

coda di pavone) di nome *al-Burâq*⁷⁰ (maschio d'anatra o di piccola oca)⁷¹.

al-Ṭabarî, difendendo la tesi che vede il viaggio fatto fisicamente, scrisse:

¹⁰«1. se l'evento non si fosse verificato con la partecipazione del corpo del Profeta, non vi sarebbe in esso prova della sua divina missione, e non potrebbero essere accusati di infedeltà coloro i quali non credono in esso; 2. il testo coranico indica che Dio ha voluto che il suo servo viaggiasse, e non che lo spirito del suo servo viaggiasse; 3. se il Profeta fosse stato sollevato soltanto in spirito, non sarebbe giustificato l'intervento di *Burâq*, poiché soltanto i corpi richiedono un mezzo di trasporto»⁷².

Per quanto riguarda invece il «Tempio Ultimo» (*al-masġid al-aqsâ*), che si potrebbe identificare con una dimora celeste, si ritiene sia la città di Gerusalemme⁷³, dalla quale sarebbe poi iniziata la vera e propria ascensione al cielo⁷⁴

Al di là delle tesi contrastanti, resta il fatto che e nella storia religiosa islamica questa esperienza del Profeta dell'islam rappresenta una certezza nell'espressione della sua spiritualità, al punto che si è portati a parlare di *mi'râ ġ* «come dell'immagine archetipica fondamentale della cultura religiosa che ha le sue radici nel verbo coranico»⁷⁵.

A conferma di ciò, *Ibn Hishâm* (Bassora, ? – Egitto, 8 maggio 833), storico e biografo di *Muḥammad*, scrisse: «Il viaggio in sé e tutto ciò che di esso si dice è una prova rigorosa dell'autorità e del potere del Signore e motivo di riflessione per chi ha intelletto, perché sia guida e sostegno per coloro che credono. Fu certamente un atto di Dio che, di notte, come volle, lo portò e gli mostrò segni che voleva vedesse. In questo modo gli palesò potere e maestà. Egli fa ciò che vuole»⁷⁶.

⁶⁸ Rispettivamente il primo califfo della dinastia Omayyade e una delle mogli del Profeta. Per una tesi contrastante si veda F. Rahman, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980, p. 97.

⁶⁹ In effetti non tutti gli interpreti concordano su questa data; cfr. Giovanni B. Rampoldi, *Annali musulmani*, Milano, Rusconi, 1822-1826 (altra ed. Firenze, Nabu Press, voll. 12, 2011-2012), Vol. 1 p. 382.

⁷⁰ La radice araba del termine *BRQ* è connessa con l'idea di «luccichio, splendore, lampo», probabilmente per il fatto che la creatura è definita anche «rapida come il fulmine» (cfr. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 135). Allo stesso tempo è anche il simbolo per eccellenza del cavallo psicopompo, indubbiamente una reminiscenza di Pegaso; cfr. M. Chebel, *op. cit.*, 1997, p. 81. Gli artisti africani hanno reinterpretato tale immagine tradizionale nelle loro forme espressive; cfr. I. Bargna, *Arte africana*, Milano, Jaka Book, 2008, p. 109.

⁷¹ *Il libro della Scala di Maometto*, cit., p. 20.

⁷² ¹⁰ M. di Nola, *Maometto*, cit., p. 60.

Così inizia il racconto:

«Io Maometto figlio di Abdallaha, nativo della città araba della Mecca e nobile coreiscita, mi trovavo una notte, illuminato dalla grazia di Dio, alla Mecca, nella mia casa, e giacevo a fianco della mia sposa di nome Omheni⁷⁷, e vegliavo immerso in meditazioni sulla legge divina. E quando poi presi sonno, subito venne a me l'angelo Gabriele [...], e mi disse: "Maometto, tu che sei nunzio di Dio, alzati e preparati: affibbiati la cintura, e vieni dietro a me, poiché Dio questa notte vuole mostrarti molti prodigi della sua potenza e molti dei suoi segreti". Avendo udito ciò, subito compresi che era Gabriele colui che mi stava innanzi, e balzai dal letto e mi preparai come mi aveva ordinato. E non appena fui pronto raggiunsi la soglia della mia casa, dove Gabriele mi stava aspettando, e mi genuflessi umilmente ai suoi piedi»⁷⁸.

Prima della partenza, la tradizione tramanda, Gabriele aprì il petto di *Muḥammad*⁷⁹, lo lavò con l'acqua di *zamzam*⁸⁰ e versò su di esso un acquamanile pieno di saggezza (*ḥikma*)⁸¹.

Dopo essere montati su *al-Burâq*, fecero una prima sosta a *Hebron*⁸² per pregare sulla tomba di Abramo e in seguito a Betlemme, la terra natia di Gesù. La

⁷³ Probabilmente l'identificazione fra Gerusalemme e il Tempio Ultimo non è anteriore al Califato di 'Abd al-Malik b. Marwân (684-85), il quale aveva interesse ad affermare la superiorità di Gerusalemme e a discapito della Mecca, roccaforte di 'Abd Allâh b. al-Zubayr; cfr. Alfonso M. di Nola, *Maometto*, cit., p. 58

⁷⁴ Per approfondimenti sulla questione del viaggio a Gerusalemme si veda al-Suyûfî, *Durr al-manẓûr fî-l-tafsîr bi-l ma' ẓûr*, Cairo, 1314/1869, vol. 4, pp. 136-162; U. Rubin, *Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aq sa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem*, in «al-Qantara», XXIX (2008), pp. 147-165. Per una tesi che mette in dubbio l'identificazione con Gerusalemme si veda J. Chabbi, *op. cit.*, pp. 218-219.

⁷⁵ La tendenza generale, a partire da due grandi tradizionalisti quali *Bukhârî* e *Muslim*, vuole che si trattò di una visione (*ru'yâ*, cfr. Cor. 17: 60), come quella di San Paolo (cfr. Corinti, 12: 2-5), avuta in sogno e che il «Tempio Ultimo» sia stato un misterioso luogo celeste. A conferma della fulminea rapidità del viaggio, una tradizione narra che una brocca d'acqua dopo essersi rovesciata vicino il giaciglio del Profeta non si era ancora svuotata del tutto che *Muḥammad* era già ritornato; cfr. *Il Corano*, cit., p. 582. A questo stesso episodio è fatta risalire anche la fissazione del numero delle

riere obbligatorie che ogni musulmano deve compiere quotidianamente. Il numero iniziale fu cinquanta, ma in seguito a numerose richieste dello stesso *Muḥammad* al fine di ridurle, gli obblighi vennero portati a cinque; cfr. G. Filoramo, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁷⁶ *Il libro della Scala di Maometto*, cit., p. 158.

⁷⁷ Ibn Hishâm, *Kitâb Sirat Rasûl Allâh, Das Leben Mohammeds nach i bn Ishaq bearbeitet von 'Abd al-Malik ibn Hisham*, a cura di F. Wüstenfeld, 3 voll., Göttingen, 1857-1859, (trad. ing. A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A translation of ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Karachi, s.e., 1968) vol. III, p. 263.

11

terza ed ultima tappa prima dell'ascensione fu a Gerusalemme⁸³, dove il Profeta impresso l'impronta del suo piede sulla pietra di *Qubbat al-Sakhra*, la cupola della Roccia a Gerusalemme, proprio come aveva fatto Abramo sul *Maqâm Ibrâhîm* ⁸⁴.

⁷⁵ In realtà, essendo la figlia di *Abû Tâlib*, si tratta di sua cugina. La confusione si spiega con uno scambio di nomi avvenuto probabilmente a monte della traduzione latina dell'opera. Cfr. *Il libro della Scala di Maometto*, cit., p. 133, nota 3; G. Filoramo, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁶ *Il libro della Scala di Maometto*, cit., pp. 19-20; M. Rodinson, *op. cit.*, p. 301.

⁷⁷ L'apertura del petto ad opera di Gabriele, avvenuta anche quando divenne orfano, rivela la sua natura profetica; cfr. Cor. 94:1; In alcuni versetti del Corano il petto degli uomini, e in special modo quello dei profeti, è il luogo particolare dell'illuminazione e della manifestazione della Scienza divina; cfr. Cor. 6:125; 20:25-28.

⁷⁸ Nome della sorgente che, fatta sgorgare miracolosamente da Dio nei pressi della *Ka'ba*, secondo la tradizione islamica dissetò Agar e il piccolo Ismaele, dopo essere stati abbandonati da Abramo. Durante il pellegrinaggio alla Mecca, i fedeli vi si recano a bere dopo aver compiuto il rito del *sa'î*, la corsa, ossia il percorrere sette volte (quattro in un senso e tre nell'altro) circa quattrocento metri, lo spazio tra due piccoli rilievi rocciosi, ricordando la disperata corsa di Agar.

⁷⁹ V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 135; Miguel A. Palacios, *op. cit.*, p. 27.

⁸⁰ Nome della sorgente che, fatta sgorgare miracolosamente da Dio nei pressi della *Ka'ba*, secondo la tradizione islamica dissetò Agar e il piccolo Ismaele, dopo essere stati abbandonati da Abramo. Durante il pellegrinaggio alla Mecca, i fedeli vi si recano a bere dopo aver compiuto il rito del *sa'î*, la corsa, ossia il percorrere sette volte (quattro in un senso e tre nell'altro) circa quattrocento metri, lo spazio tra due piccoli rilievi rocciosi, ricordando la disperata corsa di Agar.

⁸¹ V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 135; Miguel A. Palacios, *op. cit.*, p. 27.

⁸² In arabo *al-Ḥalîl*, l'amico, riferito al patriarca Abramo.

⁸³ Per il luogo in cui si dice che *al-Burâq* fu legato dal Profeta o dallo stesso Gabriele cfr. A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden, Brill, 1995, pp. 101-102¹²

⁸⁴ Un'edicola presso la *Ka'ba* che contiene le orme dei piedi del patriarca Abramo, impresso sulla roccia al momento in cui pose l'ultima pietra della costruzione dello stesso edificio sacro. I credenti durante il pellegrinaggio vi si recano a compiere una preghiera.

⁸⁵ In una sorta di liturgia atemporale celeste, il Profeta è invitato a guidare la preghiera, così come fa l' *imâm*, nel tempio di Gerusalemme, ritenuto una replica terrestre del tempio di Dio già nella tradizione apocalittica giudaica.

⁸⁶ *Il libro della Scala di Maometto*, cit., p. 23.

⁸⁷ V. Solov'ev (*Islam ed Ebraismo*, La Casa di Matrona, Milano, 2002, p. 52) rilegge la visione delle tre coppe, identificando la prima (miele) con la sensualità pagana, la seconda (vino) con la spiritualità cristiana e la terza (latte) con la religione islamica, dai dogmi e comandamenti alla portata di tutti.

⁸⁸ Si tratta del particolare che dà il nome al racconto, nel quale non si tralascia alcun dettaglio nell'illustrarla. Si dice che i suoi gradini erano di rubino, smeraldo, altre pietre preziose e oro purissimo. Tutta la scala infine era ricoperta di sciamito verde più splendente di uno smeraldo, così luminosa che a stento la si poteva guardare, ed era circondata da angeli che la custodivano.

⁸⁹ *Il libro della Scala di Maometto*, cit., p. 23.

Fu proprio nel Tempio di questa ultima città che Dio fece uscire tutti i profeti dalle loro tombe, dopodiché Gabriele disse: «*vieni dinanzi a me, Maometto, e guida tu la preghiera*⁸⁵, *poiché tu sei il re di tutti i profeti e il signore di tutte le genti*»⁸⁶, un atto rituale che sancisce simbolicamente che lui è l'ultimo dei profeti e il sigillo degli inviati (*ḥâtim al-mursalîn*). Terminata la preghiera, furono portate tre coppe, una con dell'acqua (o miele), la seconda con del vino e la terza con del latte, dalla quale *Muḥammad* bevve⁸⁷.

Il racconto continua:

«*Dopo che io, Maometto, ebbi compiuto in quel tempio le mie preghiere con i profeti lì adunati, e dopo esser stato ricevuto con onore e anche abbracciato da loro, come avete udito, ecco che Gabriele mi prese per mano e mi condusse fuori dal tempio e mi mostrò una scala*⁸⁸ *che scendeva dal primo cielo fino alla terra su cui mi trovavo. E quella scala era la cosa più bella che si fosse mai vista. Essa poggiava su quella pietra presso cui in precedenza ero disceso*»⁸⁹.

La scala sarebbe un elemento probabilmente ispirato alla *sûra* delle scale (n. 70), ma non si esclude nemmeno che si possa far risalire a influenze giudeo-cristiane riferite ad un episodio accaduto a Giacobbe, di cui non si trova traccia nel Testo coranico, all'interno del racconto biblico⁹⁰:

«*Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. Capì così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese una pietra e se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo*» [Genesi, 28: 10-12].

La seconda parte del viaggio portò *Muḥammad*, sempre in compagnia di Gabriele, alla vera e propria ascensione al cielo con l'ausilio della scala. Tra tutti gli angeli presenti, quelli a destra con volti rilucenti come luna piena e quelli a sinistra più neri dell'inchiostro, scorsero un grande angelo, l'angelo della morte, assiso in trono che reggeva una Tavola che si estendeva da Oriente a Occidente, sulla quale vi erano scritti i nomi di tutti gli uomini che furono, che sono e che saranno, fino alla fine del mondo, con la relativa morte e la ricompensa divina

(Paradiso o Inferno). Allorché vi si avvicinarono, Gabriele disse all'angelo che era in compagnia del nunzio di Dio e invitò *Muḥammad* a salutarlo. Pregarono insieme e l'angelo concluse il loro incontro dicendo: «*Sappi, Maometto, che il tuo popolo sarà quello che rimarrà come ultimo nel mondo, e durerà più a lungo di tutti gli altri popoli, perché Dio ama molto la tua gente, giacché fugge il male e compie il bene*»⁹¹. La prima fase del viaggio ultraterreno fu caratterizzata dall'incontro anche con altri angeli. Dopo l'angelo della morte, *Muḥammad* e Gabriele incontrarono un angelo dalla forma di gallo a cui Dio aveva insegnato in quale ore pregare; seguì un angelo di fuoco e di neve che, lodando Dio, diceva: «*Tu sia benedetto, Signore, che in me hai unito il fuoco e la neve [...] ti prego di*

degnarti di unire nello stesso modo i cuori delle genti che ti sono obbedienti»⁹².

Prima di arrivare al primo cielo, i due visitatori si imbattono in altri due angeli di mirabile grandezza, uno dei quali era il tesoriere dell'Inferno. Ad entrambi gli angeli Gabriele disse: «*perché non saluti l'uomo più nobile che esista al mondo?»*, dal momento che nessuno dei due l'aveva riconosciuto.

Giunti al primo cielo «*Gabriele si avvicinò ad una delle porte per entrare. E allora un angelo gli chiese: "Gabriele, che vuoi, e chi porti con te?". E Gabriele rispose: "Con me porto Maometto, sigillo di tutti i profeti e signore di tutti i nunzi celesti; e vogliamo entrare". E non appena ebbe detto questo, le porte ci furono aperte e noi entrammo»⁹³.*

In questo cielo i due visitatori videro Giovanni seduto su un seggio più in basso e Gesù «figlio di Maria»⁹⁴ seduto più in alto. Entrambi vi si avvicinarono e li salutarono, ma, come in precedenza con gli angeli, *Muhammad* non fu riconosciuto e non appena fu detto loro di chi si trattasse, lo salutarono e gli annunziarono molte buone novelle sul grandissimo bene che Dio aveva in serbo per lui. Questa scena si ripeterà nei seguenti sette cieli con l'incontro di altri profeti (Giuseppe, figlio di Giacobbe, Enoc e Elia, Aronne, Mosè, Abramo, Adamo⁹⁵), fino a quando, continua il racconto: «*giungemmo all'ottavo cielo [...] e quando fummo entrati, ci inoltrammo per quel cielo fino a giungere a una barriera fatta di cortine, che separa Dio dagli angeli [...] e mentre contemplavo cose tante mirabili, Gabriele si ritirò e mi lasciò solo*»⁹⁶. Ritrovatisi, dopo aver valicato montagne e attraversato oceani di luce

⁷⁷ Cfr. C. Saccone, *Allah*, cit., p. 81; Alfonso M. di Nola, *Maometto*, cit., pag. 60.

⁹¹ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., p. 25.

⁹² Ivi, p. 28.

⁹³ Ivi, p. 31

⁹⁴ Il commentatore coranico *al-Ṭabarī*, oltre a sottolineare la volontà di Dio di informare gli uomini sulla genealogia di Gesù, vede nel titolo «figlio di Maria» (*ibn Maryam*) un'insistenza voluta sulla reale umanità del Cristo e sulla necessità di escludere assolutamente le dottrine cristiane sulla divinità. «Sarebbe quindi un'espressione polemica per rifiutare la dottrina cristiana della filiazione divina», in cui risulta palese l'opposizione figlio di Maria/figlio di Dio; cfr. Jean M. Abd-el-Jalil, *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950, p. 57; G. Basetti-Sani, *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo, I.L.A. Palma, 1989, p. 40.

⁹⁵ Nella tradizione islamica Adamo è considerato un profeta e insieme ad Abramo, Mosè, Davide, Gesù e *Muhammad* viene incluso nella speciale categoria degli inviati divini dotati di ferma risoluzione/costanza (*ulū al-'azm*); cfr. Cor. 46: 35.

⁹⁶ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., pp. 42-43.

⁹⁷ Nel Corano ci si riferisce generalmente con «giardino/i» (sing. *ġanna*). Al contrario il termine di origine persiana *firdaus* ricorre solo due volte in 18:107 e 23:11.

⁹⁸ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., p. 56.

chiarissima, il viaggio continuò sotto la vigile scorta di Gabriele che, intavolando con il Profeta un fittissimo dialogo su dotte discussioni di tipo cosmografico e teologico, lo portò fino alle porte del Paradiso⁹⁷, allorché gli disse: *«ti giuro per il nome di Dio che finora non è mai salito nessuno su queste mura e su queste torri, né angelo né demonio né fantasma [...]. Tu, Maometto, sei il primo degli uomini che le vedrà»*⁹⁸.

La peregrinazione celeste proseguì con la visita di un giardino chiamato «Paradiso durevole», largo come il cielo e la terra e dalla lunghezza a tutti sconosciuta se non a Dio, il Quale lo fece con le proprie mani e distava da Lui solo due cortine:

*«E poi vidi anche nella terra del Paradiso v'era un gran fiume da cui nascono tutti i fiumi che scorrono per il mondo. Questo attraversa l'Egitto e si chiama Nilo, in latino Fisone. E lungo il suo percorso nella terra del Paradiso è tutto miele, ma quando lascia quella terra si muta in acqua. E dopo questo fiume ne vidi un altro grandissimo che ha nome Addehilla, in latino Eufrate. Tale fiume, quando scorre nella terra del Paradiso, è tutto di latte, così bianco che è impossibile a dirsi, ma subito si muta in acqua quando esce da quella terra. E ancora, dopo questo, vidi un altro fiume assai grande che ha nome Gayan, in latino Gyon, che lungo il suo corso nella terra del Paradiso è tutto di vino, ma che subito si muta in acqua quando esce da quella terra. E dopo questo ne vidi un altro molto grande che ha nome Targa, in latino Tigri. Tale fiume è tutto di un'acqua così chiara e così dolce che non si può concepire. E questi fiumi si dipartono come segue: il fiume di miele corre verso oriente, quello di latte verso occidentale, quello di vino verso mezzogiorno e quello d'acqua verso settentrione»*⁹⁹.

Sulla porta del Paradiso c'era scritto *«Io sono Dio e non c'è altro dio all'infuori di me. E tutti gli uomini che diranno "le halla hilalla, Muahgmet razur Halla" ¹⁰⁰, che significa: "Non c'è altro dio all'infuori di Dio, e Maometto è il suo profeta", qualunque peccato avranno commesso non entreranno all'Inferno né patiranno alcuna pena»*¹⁰¹. In realtà dal seguito del racconto si capisce che il Paradiso è identificato come uno spazio infinito suddiviso in varie parti:

*«E dopo aver visto tutte le cose sopra narrate, io, Maometto, andai per tutti i Paradisi. E mentre vagavo guardandomi intorno, vidi che i Paradisi erano fatti in modi diversi e che ognuno era più bello degli altri. Questo fece Dio per conferire più grazia e più onore a chi gli sarà più diletto. Ed imparai i nomi dei Paradisi, e dirò anche a voi il nome di ognuno. Sappiate che il primo, dove fu creato Adamo e di cui vi ho parlato si chiama "Heden", il secondo "Daralg elel", il terzo "Daralzerem", il quarto "Genet halmaulz", il quinto Genet halkode", il sesto "Genet Halfardauz" e il settimo "Genet han aym" ¹⁰². Quest'ultimo è come la rocca dei Paradisi: infatti è il più alto, e da esso tutti gli altri sono visibili. Anche Dio va su quel monte quando vuole vedere i Paradisi, ed allora esso è la Sua casa»*¹⁰³.

Tutti i Paradisi erano però accomunati dallo splendore e da un gran numero di città, castelli, palazzi, case, come anche da numerosi fiumi di diversi colori e da alberi dalle specie più varie «che nessuno sarebbe in grado di dirlo e similmente per la varietà dei frutti che fanno»¹⁰⁴, frutti descritti come più belli dei rubini, degli smeraldi e di qualsiasi altra pietra preziosa, per non parlare del profumo che emanavano. Tutte le rive dei fiumi erano popolate dalla presenza di dame avvenenti¹⁰⁵, con le teste ornate di perle e pietre preziose e dai denti più bianchi delle perle e della neve¹⁰⁶. Parimenti, il Corano ne parla, descrivendole come «fanciulle, modeste di sguardo, bellissime d'occhi come bianche perle celate»¹⁰⁷. Ognuna di esse, già assegnate a uomini prestabiliti, servi obbedienti di Dio, di cui avrebbero portato il nome sul petto, cantava: «Noi siamo vergini eterne, non
 100 ssiamo morire e per sempre resteremo donzelle senza macchia [...] come sono
 tunati quelli che a noi sono promessi, e a cui noi siamo promesse»¹⁰⁸. Tutti costoro avevano a disposizione una mensa imbandita sempre piena di cibi e bevande. Allo stesso modo gli alberi davano «settantamila scodelle di cibi preparati con tanta varietà di carni e di volatili che nessun cuore umano potrebbe concepirlo»¹⁰⁹.

Dopo l'incontro con *Riḍwân* «un angelo così grande e bello che è impossibile a dirsi»¹¹⁰, guardiano delle porte del Paradiso, il racconto giunge al suo culmine:.

99 Ivi, p. 59.

10

0 *Ašhadu ʿalâ ilâha illâ Allâh wa ašhadu anna Mu ḥammadan rasûl Allâh*. Si

atta della *šahada*, la testimonianza di fede, il primo dei cinque pilastri dell'islam, un vero e proprio atto legale secondo il diritto, nella quale sono espresse le verità fondamentali della religione: l'unicità di Dio e la missione profetica di *Muḥammad*. Con essa il credente dà il suo tangibile e materiale riconoscimento alle verità essenziali della religione, ripetendola in ogni occasione della vita quotidiana, oltre a rientrare nelle formule delle preghiere giornaliere. Secondo la tradizione possiede anche delle intrinseche proprietà benefiche capaci di illuminare la mente e giovare allo spirito. In sostituzione di un rito d'ingresso (iniziazione), la sua pronuncia permette di riconoscere l'appartenenza di un individuo alla comunità musulmana e, in presenza di due testimoni, di convertirsi all'islam; cfr. D. Tomasello, *Simboli della tradizione islamica. Lessico ragionato in 33 voci*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2007, pp. 86-87; D. McAuliffe (Gen. Ed.), *op. cit.*, vol. 5, pp. 492-506; G. Filoramo, *op. cit.*, pp. 120-121; M. Chebel, *op. cit.*, 1997, pp. 307-309;

¹⁰¹ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., p. 60.

¹⁰² Rispettivamente Eden, Casa della Gloria, Casa della Pace, Paradiso dell'Ospitalità, Paradiso dell'Eternità, Paradiso della Felicità, Paradiso della Tranquillità.

¹⁰³ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., p. 60.

14

¹⁰⁴ Ivi, p. 61.

l'udienza di *Muḥammad*, senza la presenza né di angeli, né di uomini, né di altro presso Dio, il Quale gli consegnò il Libro della Rivelazione (il Corano) «*che tratta dei miei tesori del Paradiso, che superano tutti gli altri tesori dell'universo*»¹¹¹.

Avvenuta la consegna del Testo Sacro, l'Onnipotente lo istruì sulle questioni e sulle adunanze celesti, in quanto il Profeta dell'islam dichiarò la sua ignoranza in merito, gli affidò la missione di diffondere la verità e infine stabilì con lui il numero di preghiere giornaliere

Dio rivela il mistero del suo Agire nei riguardi dell'uomo attraverso i profeti, ma non rivela il suo mistero intrinseco, lo stesso *Muḥammad* in questa esperienza teofanica non penetrò nel sigillo segreto della *lâhût*, ossia Dio nella sua essenza¹¹².

Si riporta che l'Altissimo gli tolse la vista dagli occhi e gliela ridonò al cuore: «*Maometto avvicinarti maggiormente a me". E tanto mi avvicinai che fra Lui e me non v'era una distanza superiore a due lanci di balestra. E poi mi pose la mano sul capo, e io avvertii nel mio cuore il suo gelo. E m'infuse all'istante ogni scienza, e così seppi tutte le cose che sono, che furono e che saranno in futuro*»¹¹³. E poi mi domandò un'altra volta: «*Maometto, che deve sapere la gente del mondo sulle questioni e sulle adunanze celesti?*». Ed io risposi dicendo: «*Signore, devono badare alla parola scritta nel Corano [...] "Maometto, tu hai attinto ad una verità purissima" [...] "Ah, Maometto, ora vedo che sei ricolmo della mia grazia e di ogni scienza, perché conosci l'intera verità; e, così come la conosci, va' a comunicarla e*

¹⁰⁵ Ci si riferisce alla ben note *ḥūrī* del Paradiso coranico, le compagne eterne dei beati, in realtà puro simbolo di gaudi extraterreni o, come sembra più plausibile, unione beatifica con una particolare categoria di angeli, che riportano forse ad antiche figure escatologiche della tradizione mazdaica (cfr. C. Saccone, *Allah*, cit., p. 88). Si tenga comunque anche presente che i commentatori più ortodossi o i tradizionalisti, per questo come per altri piaceri sensuali, adottano la formula del «senza chiedersi come possa essere») (*bi lâ-kayf*); cfr. D. McAuliffe (Gen. Ed.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 456-458;

r. Cor. 2:25; 3:15; 4:57; 37:48-49; 38:52; 44:54; 52:20; 55:56, 58, 70, 72; 56:22; 78:33.

¹⁰⁷ Cor. 37:49; cfr. 56:22-23. Secondo la posteriore esegesi sono state create di zafferano, di muschio, ambra e canfora, e hanno quattro colori, bianco, verde, giallo e rosso. Sono così trasparenti che la midolla delle loro ossa si intravede anche attraverso i vestiti di seta; cfr. Alfonso M. di Nola, *L'Islam*, cit., p. 142.

¹⁰⁸ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., p. 62.

¹⁰⁹ Ivi, p. 66. Queste descrizioni hanno sempre suscitato le critiche dei non musulmani, che vedono in questo Paradiso l'espressione di una concezione materialista e sensuale dell'aldilà. È tuttavia da ricordare che lo stesso Corano definisce esplicitamente tali descrizioni come un simbolo (descrizioni *per analogiam*) della beatitudine eterna, da non prendere alla lettera; cfr. Cor. 2:25.

¹¹⁰ Ivi, p. 75.

¹¹¹ Ivi, p. 81.

¹¹² Cfr. L. Gardet, *Gli uomini dell'islam*, cit., p. 240.

15

dimostrarla al tuo popolo". [...] "Sappi, Maometto, che per amor tuo io amo il tuo popolo più d'ogni altro. E poiché voglio che mi sia più vicino degli altri, gli impongo, e comando a te di ordinarglielo a mio nome, di pregare cinquanta volte al giorno" [...] lo pregai di risparmiarmi sulle preghiere¹¹⁴. E lui mi rispose dicendo: "Maometto, quelle cinquanta orazioni che ti avevo ordinato di far compiere al tuo popolo, per amor tuo le allevio e le riduco a cinque¹¹⁵; e che tre di esse sian fatte di giorno e due di notte, nelle ore prescritte e con le invocazioni e gli inchini che ad esse si convengono" »¹¹⁶.¹⁶

Il viaggio attraverso il Paradiso si concluse con l'offerta da parte di *Riḍwân* a *Muḥammad* di quattro vasi di coccio contenenti delle bevande: il primo odorante di muschio e dal gusto di latte, il secondo odorante di ambra e dal gusto del miele, il terzo odorante di muschio e dal gusto di acqua e il quarto contenente vino. Il Profeta bevve da tutti i cocci tranne dal quarto, allorché Gabriele gli chiese: «Maometto, ti sembra cattiva quest'ultima bevanda?». E lui rispose: «Lo è». Per questo motivo l'angelo gli riferì: «avendo tu sdegnato quel vaso, ed essendoti rifiutato di bere, allontanerò [Dio] da te e dal tuo popolo ogni stoltezza e lordura. Dunque, sia a te che al tuo popolo il vino sarà sempre proibito¹¹⁷, tranne quello che insieme berrete nella gloria del Paradiso»¹¹⁸.

Dopo che Gabriele ebbe condotto *Muḥammad* anche attraverso l'Inferno – il racconto come nel caso del Paradiso si presenta molto minuzioso (sulle diverse terre infernali, pene dei peccatori, ecc.)¹¹⁹ – il resoconto del viaggio ultraterreno termina con una seconda missione, in linea con quanto era stato detto al Profeta dall'Altissimo, allorché l'arcangelo profetizzò: «Va', dunque, e tutto quel che hai visto, riferiscilo e illustralo ai tuoi, affinché lo sappiano, e si tengano nella giusta via della

113 Questa parte del racconto sembra essere non confermata da Cor. 7:187-188 (cfr. 67:25-26); cfr. A. Cuciniello *L'Ora nell'escatologia musulmana*, in «Annali di Scienze religiose Università Cattolica del Sacro Cuore Milano», XI (2006), p. 268.

¹¹⁴ In realtà nel racconto si riporta che *Muḥammad*, dietro consiglio di Mosè, fece ridurre anche il numero dei giorni di digiuno che passarono da sessanta a trenta; cfr. *Il Libro della scala di Maometto*, cit., pp. 84-85

¹¹⁵ Si tratta del numero di preghiere della preghiera rituale (*salât*), uno dei cinque pilastri della religione islamica, compiuta secondo modalità precise, che va distinta dalla preghiera libera e spontanea chiamata *du'â'*. Per un'ulteriore approfondimento sull'originario numero di orazioni giornaliere si veda *Il Corano*, cit., p. 570, nota 114.

¹¹⁶ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., pp. 82-83.

¹¹⁷ Cfr. Cor. 2:219; 4:43; 5:90-91; 16:67.

¹¹⁸ *Il Libro della scala di Maometto*, cit., p. 86.

¹¹⁹ Cfr. Ivi, pp. 87-122.

¹²⁰ Ivi, p. 122.

¹²¹ Cfr. D. Tomasello, *op. cit.*, p. 34.

122 Ivi, p. 123¹⁶

legge, e pensino e facciano in modo da meritarsi il Paradiso e di scampare all'Inferno»¹²⁰.

Il simbolismo di questo viaggio orizzontale, dalla Mecca a Gerusalemme, e verticale, fino al cospetto di Dio, rappresenta il modello dell'itinerario di perfezionamento spirituale¹²¹ e in una descrizione, a metà strada tra il terreno e l'ultra terreno, in un punto in cui l'umano e il divino sembrano compenetrarsi, *Muhammad* conclude il racconto dicendo: «Allora Gabriele mi abbracciò fortemente dicendo: "Ah Maometto, Dio ti venga in aiuto e ti guidi ovunque tu andrai; e ti dia la grazia di poter ricordare tutto ciò che vedesti e di illustrarlo alle genti, affinché in virtù della tua esposizione quelle sappiano discernere la verità e l'errore, e tenere la retta via, e guardarsi dal male lungo il cammino" »¹²².

Sia nella Rivelazione del Corano, sia nell'epopea del viaggio nell'aldilà, emerge un profeta intimamente dipendente dalla mediazione angelica, una dipendenza che sembra anche confermata nel Testo Sacro quando si dice:

«A nessun uomo Dio può parlare altro che per Rivelazione, o dietro un velame, o invia un Messaggero il quale riveli a lui col Suo permesso quel che Egli vuole¹²³» [Cor. 42: 52].

Il Corano, considerato non un Libro divinamente ispirato, ma la diretta trascrizione della Parola divina, è comunque concesso solo attraverso Gabriele, il quale allo stesso modo è anche l'unico a poter guidare una creatura umana sino al cospetto di Dio.

Questo rimane indubbiamente il punto di partenza della riflessione angelologica in islam, anche se bisogna tener presente che il Corano non sembra riconoscere alle creature celesti una posizione superiore a quella dell'uomo. È vero che *Iblīs* disse ad Adamo:

«Il vostro Signore v'ha proibito d'accostarvi a quest'albero¹²⁴, solo perché non abbiate a diventar angeli e vivere in eterno» [Cor. 7: 20]

ma, parlando della creazione di Adamo, si legge anche:

«Ecco io porrò sulla terra un Mio Vicario [...] Ed insegnerò ad Adamo i nomi di tutte le cose [...] E quando dicemmo agli angeli: "Prostratevi avanti ad Adamo!" Tutti si prosternarono salvo *Iblīs*» [Cor. 2: 30-34].

Questo passaggio coranico porta ad una conseguenza precisa: l'altissima importanza che viene data all'uomo, re sovrano superiore agli angeli, sia pure per arbitrio di Dio:

«[...] sarà soprattutto l'episodio della Rivelazione "deposita" nel cuore di Muhammad da Gabriele, con l'implicita idea di una superiorità dell'angelo sul profeta-uomo, a catalizzare la riflessione di una nutrita schiera di mistici, gnostici e visionari musulmani, e l'angelo assumerà in Islam una posizione di assoluto rilievo. Anzi, quasi a porre rimedio all'evidente profonda contraddizione implicita

nei due episodi, lo stesso Adamo coranico verrà interpretato in certi ambienti come Adamo Celeste, l'Angelo dell'Umanità, piuttosto che come il fisico progenitore della specie umana, e, del resto nel Corano stesso si accenna a una sua preesistenza allo stato puramente spirituale in qualche modo assimilabile a quello angelico»^{125, 17}.

Bibliografia

- 1 Abd-el-Jalil, Jean M., *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950.
- 2 Agamben, G., Coccia, E. (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo e islam*, Milano, Neri Pozza, 2009.
- 3 Amir-Moezzi, Mohammed A. (a cura di), *Le voyage initiatique en terre d'islam: ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, Peeters, 1996.
- 4 Andrae, T., *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm, s.e., 1930 (trad. fr. J. Gaudefroy Demombynes, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945; tr. ital. Gabrieli, F., *Maometto, la sua vita e la sua fede*, Bari, s.e., 1934).
- 5 Baron, W., *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1958.

123 Si tratta di un importante passaggio coranico che stabilisce le tre modalità con cui Dio si relaziona con gli uomini. Il primo è per Rivelazione (*wahī*), il secondo è dietro un velame, ossia per sogni o visioni allusive, simboliche, il terzo è tramite un angelo che rivela al profeta le parole di Dio, ossia la rivelazione recitata (*wahī matlūw*).

124 Trattasi dell'Albero della Vita e non quello della Conoscenza del bene e del male (Gen. 3:24). Sulle ipotesi dei commentatori islamici sulla natura dell'albero si veda *Il Corano*, cit., p. 505, nota 35. Trattasi dell'Albero della Vita e non quello della Conoscenza del bene e del male (Gen. 3:24). Sulle ipotesi dei commentatori islamici sulla natura dell'albero si veda *Il Corano*, cit., p. 505, nota 35. ¹²⁵C.

125 Saccone, *Allah*, cit., p. 84

- 6 Basetti-Sani, G., *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo, I.L.A. Palma, 1989.
- 7 Chebel, M., *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995 (trad. it. *Dizionario dei simboli islamici*, Roma, Edizioni Arkeios, 1997).
- 8 Baffioni, C., *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano, 1991.
- 9 Bargna, I., *Arte africana*, Milano, Jaka Book, 2008.
- 10 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, Cass & Co., 1968.
- 11 Bencheik, Jamel E., *Le Voyage nocturne de Mahomet*, Paris, Imprimerie nationale, 1988.
- 12 Bishop, Eric F. F., *Angelology in Judaism, Islam and Christianity*, in «Anglican Theological Review», 46 (1964), pp. 142-154.
- 13 Buckley, Jorun J., *The Mandaean: Ancient texts and Modern People*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- 14 Burge, Stephen R., *The Angels in Sûrat al-Malâ`ika: Exegeses of Q. 35:1*, in «Journal of Qur'anic Studies», XI (Aprile 2008), n. 1, pp. 50-70.
- 15 Burton, John W., *An Introduction to the ḥadīth*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1994.
- 16 Caetani, L., *Annali dell'islam*, Milano, Ulrico Hoepli, 10 voll., 1905-07.
- 17 Campanini, M. (a cura di), *Dizionario dell'islam*, Milano, BUR, 2005.
- 18 Chabbi, J., *Le seigneur des tribus: l'islam de Mahomet*, Paris, Noësis, 1997.
- 19 Chabbi, J., *Le Coran décrypté. Figures bibliques d'Arabie*, Paris, Fayard, 2008.
- 20 Chebel, M., *Dizionario dei simboli islamici*, Roma, Edizioni Arkeios, 1997.
- 21 Colby, Frederick S., *Narrating Muḥammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbās Ascension Discourse*, Albany, State University of New York Press, 2008.
- 22 Collins, John J., Fishbane, M. (a cura di), *Death Ecstasy, and other Wordly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- 23 Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, TéhéranParis,-1954.
- 24 Corbin, H., *Storia della filosofia islamica: dalle origini ai nostri giorni*, Milano, Adelphi, 1991³.
- 25 Couliano, Ioan P., *Expérience de l'extase: Extase, ascensione et récit visionnaire de l'Hellenisme au Moyen Age*, Paris, Payot, 1984.
- 26 Crespi, G., *Maometto il profeta*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1988.

- 27 Cuciniello, A., *L'Orà nell'escatologia musulmana*, in «Annali di Scienze religiose Università Cattolica del Sacro Cuore Milano», XI (2006), pp. 251-280.
- 28 D'Ancona Costa, C., *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, Einaudi, voll. 2, 2002.
- 29 Davidson, Herbert A., *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, in «Viator», III (1972), pp. 109-178.
- 30 Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.
- 31 di Nola, Alfonso M., *L'Islam: storia e segreti di una civiltà*, Roma, Newton & Compton Editori, 1989.
- 32 di Nola, Alfonso M., *Maometto. La saggezza dell'Islam. Vita insegnamenti e detti memorabili del Profeta*, Roma, Newton & Compton editori, 2001.
- 33 Elad, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden, Brill, 1995.
- 34 *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Valecchi Editore, 6 voll., 1970-1976.
- 35 al-Diyâr Bakrî, Ḥusayn b. M., *Târîkh al-khamîs fî a ḥwal anfas nafîs*, Bûlâq (Il Cairo), s.e., 1899-1901.
- 36 Fahd, T., *The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, Vol. 8, s.v. *Ṣâbi'a*, pp. 694-698.
- 37 Faure, P., *Gli angeli*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991.
- 38 Filoramo G. (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Economica Laterza, 2007.
- 39 Gardet, L., *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Paris, 1951.
- 40 Gardet, L., *Gli uomini dell'Islam*, Milano, Jaka Book, 2002.
- 41 Gaudefroy-Demombynes, M., *Mahomet*, Michel Albin, Paris 1957.
- 42 Gheorghiu, V., *La vita di Maometto*, Milano, Garzanti, 1991.
- 43 Ghrab, S., *Islam and Non-scriptural Spirituality*, in «Islamochristiana», XIV (1988), p. 51-70.
- 44 Gruber, Christiane J., Colby, Frederick S., *The Prophet's Ascension: Cross-cultural Encounters with the Islamic Mi'râj Tales*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
- 45 Gündüz, Ş., *The knowledge of life: the origins and early history of the Mandaeans and their relation to the Sabians of the Qur'ân and to the Harrarianians*, in «Journal of Semitic Studies», Supplement 3, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- 46 Haidar, H., *Il viaggio notturno del profeta*, Milano, Piemme, 2008.
- 47 Haylamaz, R., *Khadija: The First Muslim and the Wife of the Prophet Muhammad*, London, The Light, 2007.
- 48 Ibn Hisham, *Kitâb Sîrat Rasûl Allâh, Das Leben Mohammeds nach ibn Ishaq bearbeitet von 'Abd al-Malik ibn Hisham*, a cura di Wüstenfeld, F.,

- 3 voll., Göttingen, 1857-1859, (trad. ing. Ibn Ishâq, *Sîra Rasûl Allâh* , trad. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1998 (altra ed. 2002).
- 49 Ibn Kathîr, *The life of the prophet Muḥammad: a translation of al-Sîra al-Nabawiyya*, London, Garnet Publishing & Ithaca Press, voll. 4, 2000.
- 50 *Il Corano*, intr., trad., com. di Bausani, A., Milano, BUR, 1996⁶.
- 51 *Il Corano*, Ventura, A. (a cura di), Zilio-Grandi, I. (traduzione), Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2010.
- 52 *Le livre de l'Échelle de Mahomet* , trad. di Besson, G., Brossar-André, M., Paris, Le Livre de poche, 1991 (trad. it. *Il libro della Scala di Maometto*, a cura di Rossi Testa, R., note e postfazione Saccone, C., Milano, SE, 1991).
- 53 Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- 54 Kister, Meir J., *al-'Tahannuth': An Inquiry into the Meaning of the Term*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XXXI (1968), pp. 223-236.
- 55 Masson, D., *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1958.
- 56 McAuliffe, Jane D., *Exegetical identification of the Ṣâbi'ûn* , in «The Muslim World», LXXII (1982), pp. 95-106.
- 57 McAuliffe, Jane D. (Gen. Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ân* , Leiden-Boston-Köln, Brill, voll. 6, 2001.
- 58 MacDonald, Duncan B., *The Encyclopaedia of Islam^{n.e}*, vol. 3, s.v. *Malâ'ika* , pp. 189-192.
- 59 Massignon, L., *L'idée de l'esprit dans l'Islam*, Zurich, s.e., 1946.
- 60 Meeks, D., Bernot, D., *Génies, anges et démons: Égypte - Babylone - Israel - Islam - Peuples altaïques - Inde - Birmanie - Asie du sud-est - Tibet - Chine* , Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- 61 Mervin, S., *L'islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001.
- 62 Montgomery Watt, W., *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- 63 Najjar, Fauzi M., *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naṣr Ḥâmid Abû Zayd* , in «British Journal of Middle Eastern Studies», XXVII (2000), pp. 177-200.
- 65 Nasr, Seyyed H. (a cura di), *Islamic Spirituality: Foundations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987.

- 66 al-Nawawi, *Quaranta Hadith* (trad. Mohammad A. Sabri), Roma, Ed. C.E.S.I., 1982.
- 67 Nisan, M., *Notes on a Possible Jewish Sources for Muhammad's 'Night Journey'*, in «Arabica», XLVII (2000), pp. 247-277.
- 68 O'Shaughnessy, Thomas J., *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, Roma, Orientalia Christiana periodica, 1943.
- 69 Palacios, Miguel. A., *L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1997.
- 70 Parigi, G., *I mandei o sabeï*, in «Quaderni asiatici», LXXXIX (2010), pp. 103-114.
- 71 Pederson, J., *The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, vol. 2, s.v.
- 72 *Djabra'il*, p. 363.
- 73 Peters, Francis E., *Muhammad and the Origins of Islam*, Albany, State University of New York, 1994.
- 74 Porter, James R., *Muhammad's Journey to Heaven*, in «Numen», XXI (Aprile 1974), pp. 64-80.
- 75 Rahman, F., *Prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Allen & Unwin, Liverpool-London 1958.
- 76 Rahman, F., *Major Themes of the Quran*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980.
- 77 Rampoldi, G. B., *Annali musulmani*, Milano, Rusconi, 1822-1826 (12 voll.); altra ed. Firenze, Nabu Press, voll. 12, 2011-2012.
- 78 . Reisman, David C., Al-Rahim, Ahmed H. (a cura di), *Before and After Avicenna*, Leiden, Brill, 2003
- 79 Robson, J., *The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, vol. 3, s.v. *ḥadīth*, pp.23-28
- 80 Rodinson, M., *Maometto*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1995.
- 81 Rubin, U., *Iqra' bi-smi rabbika ā: Some Notes on the Interpretation of Surat al-'Alaq*, in «Israel Oriental Studies», XIII (1993), pp. 213–230.
- 82 Rubin, U., *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims (a Textual Analysis)*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 1995.
- 83 Rubin, U., *Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem*, in «al-Qantara», XXIX (2008), pp. 147-165.
- 84 Saccone, C., *Il mi'rāj di Maometto: una leggenda tra oriente e occidente*, in
- 85 (a cura di), Saccone C., *Allah. Il Dio del Terzo Testamento*, Milano, Medusa, 2006.
- 86 Solov'ev, V., *Islam ed Ebraismo*, Milano, La Casa di Matrona, 2002.
- 87 al-Suyûṭī, *Durr al-manṭûr fī-l tafsīr bi-l ma' tûr*, Cairo, s.e., 6 voll., 1869.

- 88 al-Ṭabarī, *Vita di Maometto*, a cura di Noja, S., Milano, BUR, 1992.
- 89 Tomasello, D., *Simboli della tradizione islamica. Lessico ragionato in 33 voci*, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2007.
- 90 Wensinck, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London, Cambridge University Press, 1932.
- 91 Wesley, Williams W., *Tajallī wa-Ru'ya: a Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'ān and Early Sunni Islam*, Ph.D. diss., University of Michigan, 2008.
- 93 Zilio-Grandi, I. (a cura di), *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, Torino, Einaudi, 2010.
- 94 Zwemer, Samuel M., *The Worship of Adam by Angels (With Reference to Hebrews 1.6)*, in «The Muslim World», XXVII (1937) pp. 115-127.

L'acqua tra Corano e tradizioni islamiche

L'acqua, accanto ad aria, terra e fuoco, è uno degli elementi fondanti della natura ed è riscontrabile nel suo valore materiale e simbolico-rituale in tutte le tradizioni religiose.

Nelle società secolarizzate è sottoposta ad un costante processo di desacralizzazione, dal momento che è percepita quasi esclusivamente nel suo aspetto utilitaristico. Ma come dispositivo simbolico continua ad avere molte accezioni, generalmente raggruppate in: vita, morte, rinascita e purificazione.

L'acqua, per le popolazioni arabe tra cui si è diffusa la religione islamica, non presenta soltanto la funzione materiale di sussistenza ma costituisce soprattutto un fondamento di ordine spirituale e simbolico che sostanzia il ciclo vitale degli individui.

In questo contributo si affronta la natura di tale sostanza da due prospettive di studio diverse, quella dell'islamologo e quella dell'antropologa, ma connesse e imprescindibili. Nella prima parte l'elemento acqua è analizzato nella sua ricorrenza e nei diversi nuclei tematici presenti nel testo sacro della religione islamica, il

Corano. Le citazioni dei brani coranici in tema condurranno il lettore a verificare direttamente la rilevanza della sostanza per i musulmani. Verrà quindi preso in considerazione il suo ruolo nella cosmogonia islamica, nella profetologia, nelle realtà ultraterrene e nelle prescrizioni di purificazione ma anche come metafora della fede. Nella seconda parte si esamineranno gli usi rituali e simbolici dell'acqua nella pratica religiosa in Egitto. In particolare, con riferimento a una zona emblematica del Cairo, il cimitero musulmano storico di *al-Qarāfa*, saranno sondati le funzioni e i processi di simbolizzazione nei rituali funebri, nella devozione ai "santi", nella medicina popolare e nelle pratiche magico-religiose

1. L'acqua nel Corano

Nel Corano, per i musulmani la diretta trascrizione della Parola di Dio ricevuta dal profeta

Muḥammad per il tramite dell'arcangelo Gabriele (Ġibrā'īl)², il termine mā' (ماء), "acqua", ricorre più di 60 volte, presentandosi nella sue svariate forme (pioggia, rugiada, sorgente, mare, fiume, ecc.):³ i riferimenti dunque sono numerosi. Anzitutto è posta come uno tra gli innumerevoli e straordinari elementi di cui Iddio ha fornito l'universo. È un "segno"⁴ su cui è chiamata a riflettere gente "dotata d'intelletto"⁵. Il Corano si riferisce a un uditorio costituito da genti prevalentemente nomadi, dedite alla pastorizia transumante, ma forse proprio per questo maggiormente abituate ad un contatto diretto con la natura:

Ma guardi dunque l'uomo il suo cibo! Versammo l'acqua a fiumi dal cielo, spaccammo in solchi la terra e dentro facemmo germinare il grano e uve e verdure e ulivi e palme e orti folti di piante e frutti e paschi a godimento vostro e de' greggi.
[Cor 80:24-32]

Utilizzata sia in senso fisico che metaforico, l'acqua nel Corano è riscontrabile in diversi nuclei tematici. È il segno dell'onnipotenza creativa, della misericordia o del castigo di Dio. È l'elemento integrante nella storia di alcuni profeti. È il mezzo attraverso il quale l'essere umano si purifica. È una delizia del paradiso o una pena dell'inferno. È infine il supremo simbolo della resurrezione come evento finale⁶, ma anche come rinascita spirituale.

1.1 L'acqua e la Creazione

Nell'islam nascente, come nel resto di tutte le grandi civiltà, l'osservazione dei fenomeni naturali fu alla base della visione dell'universo e dell'essere umano, una visione poi inevitabilmente proiettata anche sull'aldilà. Ad esempio, l'abbondanza di fonti e giardini che Dio concede nel mondo terreno⁷ serve a prefigurare ciò che gli

eletti troveranno in eterno nell'aldilà. Il riferimento è a doni tanto mirabili, quanto effimeri, come ben sapevano le genti del deserto, a richiamo e monito verso una vita futura ancorata a quella presente da saldi vincoli di carattere etico, nella certezza che non vi è nulla che sfugge alla conoscenza dell'Altissimo

In verità abbiamo creato sopra di voi sette grandi Vie⁸: e certo non abbiamo

trascurato il creato; abbiamo fatto scendere acqua dal cielo in misura dovuta, le abbiamo dato dimora sulla terra e certo ben potremmo anche farla sparire. E con [quell'acqua v'abbiam preparato giardini di palme e di vigne, pieni di frutti molti per voi, di cui vi cibate. E un albero che spunta dal monte Sinai e che produce olio⁹ e condimento pel cibo. E certo anche nei greggi avete insegnamento chiaro: Noi vi abbeveriamo del liquido c'hanno nel ventre e vantaggi ne avete molti, e d'essi vi cibate, e su di essi come su navi viaggiate. [Cor 23:17-22]

Molto spesso tra i passaggi coranici si esprime chiaramente la finalità antropocentrica della

Creazione, partendo dal presupposto che "Dio ha creato tutti gli esseri viventi dall'acqua": un'affermazione ricorrente svariate volte nel Corano, con alcune varianti

Iddio ha creato tutti gli animali dall'acqua, e ve ne sono di quelli che camminano sul ventre e di quelli che camminano su due zampe e di quelli che camminano su quattro zampe. Iddio crea quel che vuole e Dio è su tutte le cose potente. [Cor 24:45]

Ed è Lui che ha creato l'uomo dall'acqua¹⁰ traendone discendenza maschile e femminile: il tuo Signore è potente. [Cor 25:54]

¹⁸ 2 Cfr. al-Ṭabarī, *Vita di Maometto*, S. Noja (a cura di), Milano, BUR, 1992, pp. 59-64; 2 A. Cuciniello, *Muḥammad e Gabriele tra Rivelazione e ascensus celeste*, in «Quaderni asiatici», n. 101, marzo 2013, pp. 7-42.

³ Cfr. V. Teti, *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma, Donzelli Editore, 2003, p. 385sgg

⁴ Vedi Montgomery Watt, W., *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edimburgh, Edimburgh University press, 1991, pp. 121-127.

⁵ Cfr. Cor 2:164; 14:52.

⁶ Cfr. J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (1^a ed. Albany-New York, State University of New York Press, 1981)

⁷ Cfr. J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (1^a ed. Albany-New York, State University of New York Press, 1981). Cfr. Cor 26:134, 147; 36:34.

Non v'abbiam Noi creati d'acqua sozza in ricettacolo sicuro¹¹ posta fino a un termine fisso? Questo potemmo, e ben siamo Potenti! [Cor 77:20-23]

Guardi dunque l'uomo di che cosa fu creato: fu creato di liquido effuso ch'esce di fra i lombi e le costole. [Cor 86:5-7]

Si sottolinea al contempo l'atteggiamento di ingratitudine dei miscredenti:

È Dio che ha creato i cieli e la terra, e fa scendere acqua dal cielo e per essa trae dalla terra provvigione per voi, e v'ha soggiogato le navi ché corrano sul mare al Suo comando, e v'ha soggiogato i fiumi e v'ha soggiogato il sole e la luna che si rincorrono in cielo¹², e v'ha soggiogato¹⁹ 2:164¹ la notte, e il giorno. E v'ha dato di tutto quel che Gli avete chiesto, che se voleste contare i favori di Dio non riuscireste a numerarli. Ma l'uomo è ingiusto protervo. [Cor 14:32-34]¹³

Non vedono dunque gli empi che i cieli e la terra erano un tempo una massa confusa e noi li abbiam separati, e dall'acqua abbiam fatto germinare ogni cosa vivente? E ancora non credono? [Cor 21:30]

L'antropologia coranica è esplicitata principalmente in un rapporto di sottomissione assoluta e incondizionata, dal momento che l'uomo dipende dai numerosi favori di Dio. Alla meraviglia destata dal creato, l'unica risposta adeguata e indicata dal Corano è la gratitudine:

Non riflettete all'acqua che bevete? Siete voi che la versate dalle nubi, o Noi siamo? E se volessimo la faremmo amara. Perché allora non siete grati? [Cor 56:68-70]

⁸ ¹⁹ Si tratta dei sette cieli che replicano i sette piani concentrici dell'inferno. Questo tema è amplificato nei racconti del viaggio ultraterreno di *Muhammad*; cfr. *Il Libro della scala di Maometto [Liber Scalae Machometi]*, tr. it. di R. Rossi Testa, con saggio e note a cura di C. Saccone, Milano, L'altra Biblioteca (SE), 1991.

⁹ L'olivo è chiamato anche "albero benedetto" in *Cor 24:35; 95:1*. Del resto anche nella letteratura giudaico-cristiana questo albero ha una valenza sacrale, oltre ad essere un noto simbolo cosmologico in molte religioni.

¹⁰ È probabile che qui si tratti di acqua come liquido seminale come in *Cor 24:45*. Sull'origine delle creature si veda *Cor 23:12-14*.

¹¹ L'"acqua sozza" è il liquido seminale, la cui fuoriuscita determina impurità rituale, mentre il "ricettacolo sicuro" è l'utero materno.

¹² L'idea di una corsa infinita degli astri è mitigata dal passaggio coranico *13:2*, in cui si dice che questi fenomeni avranno un termine "e tutto corre verso un termine fisso".

¹³ Cfr. *Cor 10:5; 15:19-20; 16:5; 25:62; 79:30-33*.

¹⁴ Questo passaggio riecheggia il mito cosmogonico biblico, secondo il quale la Creazione è il risultato della separazione delle acque superiori da quelle inferiori da cui infine venne fuori la terra, cfr. *Gen 1:6-10*.

¹⁵ Cfr. *Cor 77:25-28*.

¹⁶ J. Ries, *Le costanti del sacro. Mito e rito*, Milano, Jaca Book, 2008 (*Opera omnia* vol. 4/2), p. 234.

Straordinari riferimenti relativi alla cosmogonia e alla nascita della vita sulla terra, non raramente, si inframmezzano a esperienze quotidiane, in un approccio che non rifiuta accostamenti insoliti.

Non vedono dunque gli empi che i cieli e la terra erano un tempo una massa confusa e noi li abbiamo separati¹⁴, e dall'acqua abbiamo fatto germinare ogni cosa vivente? E ancora non credono?

E ponemmo sulla terra montagne immobili, che la terra non si scotesse sotto i piedi degli uomini, e ponemmo fra i monti dei passaggi, a guisa di strade, che gli uomini potessero dirigersi nel loro cammino, e ponemmo il cielo come un tetto saldamente tenuto. Eppure essi s'allontanano dai Nostri Segni sdegnosi! E pure è Lui che ha creato la notte e il giorno, e il sole e la luna, ciascuno navigante nella sua sfera. [Cor 21:30-33]

Egli ha creato i cieli senza pilastri visibili e ha piantato sopra la terra monti fermi, a che non vi oscilli essa sotto i piedi, e vi ha sparso sopra ogni specie di bestie. E abbiamo fatto discendere acqua dal cielo, e con quella abbiamo fatto crescere ogni specie preziosa di piante. Questa è la Creazione di Dio: mostratemi ora che cosa han creato mai quelli che non sono Dio. [Cor 31:10-11]¹⁵

Nella specifica Creazione degli esseri viventi, "il simbolismo delle acque che precedono ogni forma costituisce il supporto della Creazione"¹⁶

Iddio ha creato tutti gli animali dall'acqua¹⁷, e ve ne sono di quelli che camminano sul ventre e di quelli che camminano su due zampe e di quelli che camminano su quattro zampe. Iddio crea quel che vuole e Dio è su tutte le cose potente. [Cor 24:45]

Attraverso il tema della creazione, in cui il motivo dell'acqua è sempre presente, vengono introdotti altri temi teologici. Per esempio gradualmente ma inesorabilmente, si giunge anche alla condanna d'ogni falsa idolatria e alla professione del più intransigente monoteismo

Fino a quando arriva esplicitamente il richiamo alla giustizia nei confronti dell'"oppresso", ponendo un saldo parallelo tra il macrocosmo dell'universo e il microcosmo di ogni vita morale

Colui che ha creato i cieli e la terra, e ha fatto scender per voi acqua refrigerante dal cielo, e ne ha fatto crescere orti fiorenti i cui alberi voi non sapreste far germinare mai, potrebbe mai esservi accanto a Lui, Dio, un altro dio? Eppure essi sono un popolo che eguaglia a Dio altri dei! Colui che ha reso ferma la terra e che v'ha posto frammezzo scorrenti fiumi, e sopra monti solidi, e che ha diviso d'una barriera i due mari, potrebbe mai esservi accanto a Lui, Dio, un altro dio? Eppure i più fra loro non sanno! Colui che esaudisce l'oppresso quando Lo prega e ne allontana il male, e ha fatto di voi gli eredi delle generazioni morte sulla terra, potrebbe mai esservi accanto a lui, Dio, un altro dio? Eppure quanto pochi siete a riflettere! [Cor 27:60-61]

Costante è anche l'appello alle facoltà razionali le quali, se rettamente intese, guidano alla scoperta del trascendente attraverso i fenomeni naturali:

È Lui che fa scendere acqua dal cielo per voi, e ne bevete, e ne crescono gli alberi fra i quali spingete a pascolare gli armenti; e ne fa crescer per voi e il frumento e l'olivo e le palme e le viti e ogni specie di frutti: e certo un Segno è ben questo per gente che sa meditare; [...] e questo perché possiate bramarNe la Grazia, possiate esserGli grati. E ha piantato montagne immote sulla terra, che non v'oscilli sotto i

piedi, e fiumi, e strade, che non smarriate la via e Segni, e con gli astri ancora si guidano gli uomini. O che forse Chi crea è come chi non crea?¹⁸ Non meditate dunque? E se voleste contare i favori di Dio non riuscireste certo a numerarli: in verità Dio è indulgente clemente. [Cor 16: 10-18]¹⁹

Non vedi come Dio fa discendere acqua dal cielo e la conduce a fonti ascose in seno alla terra e ne fa germinare variopinte sementi, e poi si disseccano e le vedi ingiallirsi, e poi Ei le riduce a bricioli secchi di paglia? E certo v'ha un monito, in questo, per gente di sano intelletto! [Cor 39:21]

Al contempo si allude all'atto creativo come prova da sottoporre a tutte creature per verificare la loro adesione al Suo messaggio e l'applicazione dei Suoi comandamenti²⁰:

²¹È Lui che ha creato i cieli e la terra in sei giorni, mentre il Suo trono si librava sull'acque, per provarvi, e vedere chi di voi avrebbe meglio operato. [Cor 11:7]²¹

¹⁷ È probabile che qui si tratti di acqua come liquido seminale come in *Cor 25:54*. Le rivelazioni pongono alla base dell'antropogonia, in genere legata alla cosmogonia, vari elementi che danno vita a stadi successivi. Ad esempio, in *Cor 23:12-14* sono presenti l'argilla finissima, una goccia di sperma, il grumo di sangue, la massa molle, le ossa e la carne. Altresi in *Cor 71:17* si dice: "E Dio v'ha fatto germinar dalla terra come piante".

¹⁸ Nel Corano per combattere un approccio relativistico della vita, non raramente, viene usata una tecnica linguistica che si può definire come "la non parità dei contrari" (*cfr. Cor 5:100; 13:19; 35:19-22*), nel senso che i contrari non sono sullo stesso livello e quindi esiste una gerarchia di valori insita nelle cose; *cfr. A. Ventura (a cura di), Il Corano*, (trad. di I. Zilio-Grandi, com. di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi e M. A. Amir-Moezzi), Milano, Mondadori, 2010, p. 613-614.

¹⁹ *Cfr. Cor 30:22; 35:27.*

²⁰ In *Cor 33:72* è solo l'uomo ad accettare "il pegno" divino.

²¹ L'allusione è al racconto biblico della Creazione (*Gen 1:1*), in cui per ciascuno dei sei giorni viene ripetuta la formula "Vi è una sera e vi è un mattino". In seguito "al settimo giorno, Dio concluse la Sua opera e si riposò". Il Corano aggiunge il seguente dettaglio: i cieli e la terra furono creati quando un'entità, il trono divino, già esisteva; *cfr. Cor 2:255; K. Dmitriev, An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World*, in A. Neuwith, N.

Di fronte all'immane potenza creativa e al messaggio che vi è insito, il peccato supremo è allora quello dell'orgoglio insensibile e protervo. Allo stesso tempo, l'andamento ciclico della vegetazione è usato come metafora della vita umana premiata dalla resurrezione finale

E chi troppo è orgoglioso sappia che gli esseri che son più presso il Signore cantano le Sue lodi di giorno e di notte e mai s'affaticano. E uno dei Suoi Segni è questo, che tu vedi umile la terra e quando Noi riversiamo su lei l'acqua, freme tutta e si gonfia: certo, Colui che dà vita alla terra saprà ben dar la vita ai morti; Egli è su tutte le cose potente! [Cor 41:38-39]

I beni e i piaceri della vita non sono condannati, sempre che non siano fine a se stessi. Come spesso accade nel Corano, la precarietà e la transitorietà delle cose e delle opere umane sono evocate attraverso un paragone mutuato dal mondo vegetale²². Oggetto di una significativa simbologia, la natura possiede miracolosamente dalle rocce: è promessa di abbondanza e segno della misericordia di Dio e di ogni genere di benedizioni: materiali, spirituali, morali. Ma

evidentemente caratteristiche uniche in un ambiente semidesertico quale quello dell'islam degli albori. Pertanto può ben rappresentare la provvisorietà della vita umana²³. L'acqua dolce – e torniamo al nostro tema - può sgorgare chi invoca gli idoli al posto di Dio è “come chi stende le mani all'acqua per portarsela fresca alla bocca e non riesce a farlo”²⁴:

Sappiate che la vita terrena è gioco trastullo orpello, vanagloria fra voi; e i vostri sforzi per moltiplicare ricchezze e figli s'assomigliano a una pioggia, una pioggia che fa germinare erbe, che piacciono agli empi; poi inaridiscono, ed ecco le vedi ingiallite e poi divengon aride stoppie. Così nella vita dell'Oltre vi sarà castigo violento (e perdono e compiacimento da parte di Dio pei buoni), ma la vita terrena non è che materia d'inganno. [Cor 57:20]²⁵

E proponi loro l'esempio della vita terrena, che è come acqua che abbiam fatto scender dal cielo, e imbeve l'erbe della terra, e al mattino dopo queste son già stoppia dispersa da' venti, e Dio è sopra tutte le cose possente. [Cor 18:45]

Interagendo con il resto del creato, l'uomo pretende di poter realizzare ogni cosa nella materialità della permanenza terrena. Al contrario, le catastrofi naturali e la morte rendono tutto vano: solo la sua fede unita alle opere avrà un peso. Nella metafora dell'acqua, bene prezioso quanto raro, si riflette l'intera esistenza terrena:

Sinai and M. Marx, *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 349-387.

²² Cfr. Cor 18:32-42

E quelli che avran repugnato alla Fede, le azioni loro saranno come miraggio nel deserto, miraggio che l'assetato crede acqua ed ecco che, quando lo raggiunge, non vi trova nulla, ma trova, accanto, Dio, per saldargli il conto, ch  Dio rapidissimo conta. [Cor 24:39]²⁶

La vita della terra somiglia ad acqua che facciam discender dal cielo e che si mescola all'erbe della terra, che nutrono gli uomini e i greggi, cos  che quando la terra si veste dei suoi ornamenti e s'adorna di lussureggiante bellezza e quelli che l'abitano s'illudono di possederla, le giunge un Ordine nostro, nelle tenebre della notte o nel chiarore del giorno, ed eccola mietuta e la ricchezza di ieri come non fosse stata. Cos  Noi precisiamo i Nostri Segni per gente capace di meditare. [Cor10:24-25]

Eppure, dopo aver ammirato i segni del cosmo e quelli della Rivelazione, risulta paradossale che gli uomini rinneghino il suo Creatore, seppur omogeneamente "irrigati" dallo stesso messaggio divino^{27z}

  Dio colui che ha innalzato i cieli senza pilastri visibili, e poi s'assise sul Trono; e soggiog  il Sole e la Luna, e tutto corre verso un termine fisso. Egli governa la Causa, Egli precisa i Suoi Segni, a che possiate con ferma certezza credere che un d  Lo incontrerete!   Lui che ha spianato la terra e v'ha messo montagne immobili e fiumi, e d'ogni frutto v'ha messo una coppia, e ravvolge il giorno della veste nera della notte. Per certo vi son Segni, in tutto questo, per gente capace di riflettere. E sulla terra vi sono terreni vicini, e giardini di vigne, e grani, e palme a coppia e sole: e tutto   da una sola acqua abbeverato, eppure l'una cosa la facciam pi  buona dell'altra al palato.

Per certo anche in questo vi son Segni per gente che intenda. [Cor 13:2-4]

Dio fa scendere l'acqua per tutti, come simbolo di grazia. Ma non sempre l'animo umano la recepisce come dovrebbe. Paragonando la rivelazione all'acqua che scende dal cielo, il Corano afferma che ogni uomo ne potr  ricevere nella misura della sua ricettivit  spirituale: la Parola riempie i cuori in base alla loro

²³ Cfr. Cor 42:20.

²⁴ Cor 13:14.

²⁵ Cfr. Cor 18:32; 78:12-16.

²⁶ Si vedano anche i seguenti versetti coranici: 9:16; 14:18; 18:103-105; 24:39; 25:23.

²⁷ Si osservi a questo proposito la parabola evangelica del seminatore (Mt 13:1-23; Mc 4:1-20; Lc 8:4-15).

²⁸ Cfr. M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano, Mondadori, 2007, p. 275.

²⁹ Anche se con qualche differenza di base, cfr. Mt 13:4 segg; Mc 4:3 segg; Mt 7:24 segg.

comprensione e alla loro capacità di far risalire il senso in superficie²⁸. Il non relativismo dei valori è evidente: il bene e il male non sono affatto la stessa cosa, e la “corrente spumeggiante schiuma” andrà via come “inutil detrito”:

Ha fatto scendere acqua dal cielo e se ne riempiono a corsa, secondo l'ampiezza loro, le valli, e trasporta via la corrente spumeggiante schiuma, come la schiuma che vien di metalli che gli uomini mettono a fondere al fuoco, bramosi d'utili oggetti o di monili (così Dio paragona in parabole il Vero ed il Falso); e vanisce via la schiuma come inutil detrito e sulla terra rimane quello ch'è utile all'uomo. In tal modo racconta parabole Iddio. [Cor 13:17]

Ma il testo invita anche coloro che uniscono la fede alle opere ad avere un atteggiamento sincero e a non ostentare le proprie buone azioni:

voi che credete, non rovinare le vostre elemosine rinfacciandole e offendendo, come colui che dona i suoi beni per farsi veder dalla gente e non crede in Dio e nell'Ultimo Giorno. Di lui sarà come d'una roccia coperta di terriccio, che la colpisce un acquazzone e la lascia nuda: così quelli non avranno alcun potere su ciò che avran guadagnato, ché Dio non guida gente infedele! Invece, di quelli che donano dei loro beni bramosi solo di soddisfare Iddio e di confermare se stessi, sarà come di un giardino sopra un'altura, che lo colpisce un acquazzone e produce i suoi frutti due volte tanti. E se non lo colpirà un acquazzone vi cadrà leggera la rugiada. Ché Iddio ciò che fate l'osserva.” [Cor 2:264-265]²⁹

Tra gli elementi di base che costituiscono l'universo, nel Corano l'aria (il soffio cosmologico) mette in movimento l'acqua celeste (lo “sperma” cosmologico) per portarla verso la terra³⁰ arida e rivivificarla³¹. Il Testo spesso attraverso i fenomeni naturali presenta la potenza di Dio. La pioggia è il simbolo della misericordia divina e *conditio sine qua non* della vita nel mondo:

E Noi facciam scendere dal cielo acqua purissima per vivificare con essa un paese morto, e per abbeverarne di fra le nostre creature armenti e uomini molti. E la distribuiamo fra loro perché meditino, ma i più degli uomini tutto rifiutarono fuorché l'ingratitude empia.” [Cor 25:48-50]

In verità, nella Creazione dei cieli e della terra, nell'alternarsi della notte e del giorno e nelle navi che solcano il mare cariche di cose utili agli uomini, e nell'acqua che Dio fa scender dal cielo vivificandone la terra morta, nella quale Egli dissemina ogni sorta di bestie, e nel cangiare dei venti e delle nubi soggiogati fra il cielo e la terra, vi son Segni per gente dotata d'intelletto. [Cor2:164]³²

E certo se tu domandi loro: “Chi ha fatto scendere acqua dal cielo suscitando di nuovo a vita la terra morta?” Risponderanno: “Dio!” Di: “Sia lode a Dio! Ma i più di essi nulla comprendono!” [Cor 29:63]

E uno dei Suoi Segni è che vi fa vedere il lampo³³, a timore vostro e speranza, e fa scendere acqua dal cielo e ne vivifica la terra già morta. E certo in questo havvi un Segno per gente che sa ragionare! [Cor 30:24]

L'acqua che bagna la terra arida è spesso anche metafora della fede che rivivifica le anime inaridite a causa della lontananza da Dio:

E Dio fa scender acqua dal cielo e ne fa viva la terra che prima era morta, e certo un segno è ben questo, per gente capace d'udire. [Cor 16:65]

Non hai visto come Dio ha fatto scendere acqua dal cielo e al mattino s'è fatta verdeggiante la terra? Certo sottile è Dio e di tutto ha contezza. [Cor 22:63]

Ed è Lui che manda i venti messaggeri di buone novelle avanti alla Sua misericordia, finché quando essi son carichi di nuvole pregne, le spingiamo a un paese morto, e l'irroriamo d'acqua suscitando con essa ogni specie di frutti: così susciteremo i morti, a che, forse, riflettiate. E la terra buona, vi crescono piante molte col permesso di Dio, ma se è cattiva crescono rare. Così precisiamo i Nostri Segni a gente capace d'esser grata." [Cor 7:57-58]

²³La terra morta che ritorna a nuova vita grazie alla pioggia, rappresenta altresì il "segno" del ciclo per la vita umana, fino al dì della resurrezione³⁴. Specialmente nell'esegesi mistica, l'ordinamento celeste, sottoposto all'ordine divino, è letto come carico di segni che invitano alla riflessione e all'incontro con Dio.

A chi nega la resurrezione, il Corano risponde proponendo la metafora della terra rivivificata dalla pioggia. Il testo dunque, attraverso il mondo immaginifico dei segni, invita ad una lettura incrociata tra scrittura sacra e realtà fisica, in una triplice riflessione che coinvolge Creazione, rivelazione e resurrezione³⁵. L'ammirazione per la potenza creatrice di Dio comporta la fede nella vita futura: Egli sarà in grado di *ri*-suscitare ogni persona così come ha suscitato dal nulla la vita terrena:

E abbiam fatto scendere acqua benedetta dal cielo, con la quale facemmo germinare giardini, e il grano delle messi e le palme alte, dalle spate sovrapposte,

³⁰ ²³²³²³In arabo *ard*, di genere femminile.

³¹ Cfr. Cor 31:27.

³² Nell'assoluto teismo coranico non si fa alcuna differenza tra fenomeni naturali (es. l'alternarsi del giorno e della notte) e altri di ordine tecnico, opera dell'uomo. "Ogni *causa secunda* si affievolisce, tutto è diretta opera di Dio"; cfr. *Il Corano*, a cura di A. Bausani, *cit.*, pp. 510-511.

³³ Cfr. anche Cor 13:12 in cui il cielo nuvoloso accompagnato da lampi è simbolo di speranza, di un'acqua che rivivifica la terra arida.

³⁴ Cfr. Cor 30:19; 41:39.

³⁵ Cfr. M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *cit.*, pp. 274-275.

³⁶ È la resurrezione dei corpi che precede il giudizio e segue la fine del mondo

³⁷ Cfr. W. Montgomery Watt, *cit.*

³⁸ Il parallelismo prima/seconda vita era già noto presso gli scrittori cristiani antichi, quali Teofilo D'Antiochia

(? – 183/5), Ireneo (130-202), Atenagora di Atene (c. 133 - c. 190), Tertulliano (c. 155-230); cfr. E. Cattaneo, G. De Simone, L. Longobardo, *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei padri della chiesa*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2007

*colme di datteri provvidenza ai Miei servi, colla quale vivificammo un paese morto: simile a questo sarà l'uscita dei Morti*³⁶. [Cor 50:9-11]

Dunque – si argomenta - perché negare la resurrezione? Forse la Creazione dell'uomo è più ardua di quella del cielo?

Siete voi più difficili a creare, o 'l cielo ch'ha edificato? Ne ha innalzato la volta, e l'ha forgiato, la notte sua ha offuscato, e lucida n'ha tratta l'alba, e poi ha spianato la terra e ne ha tratto fuori acqua e pascolo. [Cor 79:27-31]

Quest'ultimo elemento, uno dei temi maggiormente ricorrenti durante la primissima predicazione di *Muhammad*, fu anche uno degli aspetti maggiormente derisi dai politeisti meccani³⁷. Ma il messaggio era chiaro: Dio ha creato l'uomo nel ventre della madre, pertanto ridarà la vita ai cadaveri nella tomba, così come la terra secca irrorata riproduce frutto³⁸.

*O uomini! Se voi siete in qualche dubbio sulla Resurrezione, ebbene sappiate che Noi vi creammo di terra, poi facemmo di quella terra una goccia di sperma, poi un grumo, poi un pezzo di carne*³⁹ *informe e formato, per manifestarvi la potenza Nostra; poi, secondo la Nostra volontà, lo facciam restare nel seno materno sino a un termine fisso, poi ve ne traggiamo in forma di bambino, poi lasciamo che raggiungete l'età matura, e c'è di voi chi è fatto morire prima, ed altri son trattenuti fino a più miserevole età, quando nulla più egli ricorda di quanto prima sapeva. E tu vedi la terra arida, ma quando vi riversiamo sopra l'acqua, ecco che freme e si gonfia, e produce ogni specie d'erbe gioiose. E questo è perché Dio è la Verità, ed Egli vivifica i morti, ed Egli è sopra tutte le cose potente!* [Cor 22:5-6]

Se tu chiedi loro⁴⁰: “Chi ha creato i cieli e la terra?”⁴¹ Risponderanno: “Li ha creati il Possente Sapiente!” *Colui che v'ha fatto della terra una culla e vi ci ha messo sentieri, a che non vi sperdiate. Colui che ha fatto scender dal cielo acqua secondo misura, acqua con la quale risuscitiamo una contrada morta: in simile modo voi sarete tratti fuor dei sepolcri.* [Cor 43: 9-11]

In molti miti cosmogonici, l'acqua simboleggia l'origine di ogni forma di vita⁴², spesso con la prevalenza dell'elemento femminile, a sottolineare la fecondità dell'acqua stessa⁴³ (il feto cresce, si sviluppa e matura nel liquido amniotico)⁴⁴. Nella speculazione islamica, la cui base è chiaramente rappresentata dal testo coranico, la questione della Creazione è una delle più incisive e indiscusse, ed è vissuta come “segno” divino, una caratteristica tipica degli ambienti semitici, ebrei e cristiani.

Già nella civiltà araba preislamica la religione, predominante e penetrante tutti gli aspetti della vita, si richiamava essenzialmente ad un concetto naturalistico di credo basato su forze cosmiche, in cui cielo e terra, sole e luna erano divinizzati a misura d'uomo, conformando il macrocosmo al microcosmo⁴⁵

La rivoluzione del messaggio portato da *Muhammad* si esplicitò nel fatto che al posto delle diverse divinità rappresentanti le forze cosmiche fu collocato il Creatore di esse. Si sostituì dunque al mito la fede nel Dio Unico⁴⁶. Con l'avvento dell'islam il culto naturalistico decade: la natura e l'essere umano si "abbandonano" alla superiore volontà di Dio (che corrisponde al concetto di *islam*), Autore di tanta stupefacente magnificenza:

È Dio che spacca il granello e il nocciolo e fa uscire il vivo dal morto e il morto dal vivo. Ecco chi

è Dio: come dunque v'allontanate da Lui? È Lui che spacca il cielo all'aurora e ha fatto della notte riposo e del sole e della luna mezzi pel conto del tempo. Così ha decretato il Potente, il Saggio. Ed

è Lui che ha fatto per voi le stelle perché con loro possiate guidarvi nelle tenebre della terra e del mare. Noi precisiamo i Nostri Segni per gente capace di conoscere. Ed è Lui che v'ha fatto nascere da un solo individuo e v'ha dato un ricettacolo ed un deposito: precisiamo i Nostri Segni a gente capace di comprendere. Ed è Lui che fa discendere acqua dal cielo con la quale Noi facciam spuntare germogli d'ogni specie e da essi verde fogliame e da questo granelli agglomerati, e dalle spate delle palme grappoli bassi di datteri, e giardini di vigne, e olivi e melograni, simili e dissimili. Guardate il loro frutto quando nella sua stagione matura, ché certo in tutto questo v'han Segni per gente che crede! [Cor 6:95-99]

³⁹ All'interno del Corano la questione dell'embriogenesi è al centro di quella relativa alla Creazione dell'uomo.

H. Tolle (*Le Coran rivisité: le feu, l'eau, et la terre*, Damas, Institut français de Damas, 1999) ha dichiarato che nel testo coranico esistono almeno sei diverse antropogonie: sangue coagulato misto ad una goccia d'acqua di sperma; argilla; goccia d'acqua di sperma e argilla; acqua; emersione dalla terra; prototipo umano modellato nell'argilla da Dio. Quest'ultima modalità, maggiormente messa in evidenza nel testo coranico, corrisponde evidentemente a quella del racconto biblico in *Gen 2:7*.

⁴⁰ Ci si riferisce agli idolatri meccani che già conoscevano una divinità superiore a tutte le altre di nome *Allāh*; cfr. anche *Cor 29,61*.

⁴¹ La stessa domanda si riscontra nei seguenti versetti coranici: 29:61; 31:25; 39:38.

⁴² Il concetto dell'acqua che genera la vita, elaborato in Babilonia, passò all'ebraismo e quindi al cristianesimo e all'islam; cfr. J. Dammen McAuliffe (Gen. Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden-Boston-Köln, Brill, vol. 2, 2002, pp. 410-412.

⁴³ Cfr. J. Ries, *Le costanti del sacro*, cit.; J. Ries, *Il mito e il suo significato*, Milano, Jaka Book, 2005.

⁴⁴ Cfr. *Cor 71:14*.

⁴⁵ Cfr. *Il Corano*, a cura di F. Peirone, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1984, p. 309 (nota a sura 10).

O uomini! Adorate dunque il vostro Signore che ha creato voi e coloro che furono prima di voi, a che possiate divenir timorati di Dio, il quale ha fatto per voi della terra un tappeto e del cielo un castello, e ha fatto scendere dal cielo acqua con la quale estrae dalla terra quei frutti che sono il vostro pane quotidiano; non date dunque a Dio degli eguali, mentre voi sapete tutto questo! [Cor 2:21-22]

Dio è causa efficiente di ogni fenomeno naturale. La sua forza non ha limiti: tra i Suoi nomi si riscontrano *al-Ġabbār*, “Colui che costringe al Suo volere”, e *al-Qahhār*, “Colui che prevale”⁴⁷. Ne deriva una visione totalmente teocentrica. Il volere divino, vera causa prima e unica d’ogni evento, si dispiega senza alcun limite, anche in riferimento all’acqua. L’uomo infatti non è in grado di crearne il ciclo, nel quale i venti «fecondano» le nubi (metafora presa a prestito dalla cultura²⁵ agricola araba) che di conseguenza diventano “pregnanti” d’acqua⁴⁸. Gli esseri umani sono i beneficiari privilegiati della Creazione: insieme alle altre creature godono di quanto Dio ha creato, ma solo essi sono in grado di averne consapevolezza piena. Si tratta però solo di un usufrutto, non ne sono certamente i padroni. Dovranno darne quindi conto dell’utilizzo fatto quando tutto il creato ritornerà al Creatore²⁶

E la terra spianammo, e vi piantammo immote montagne⁴⁹ e vi crescemmo piante armoniose e là deponemmo cibo per voi e gli esseri tutti cui voi non provvedete⁵⁰; e non v’è cosa che non n’abbiamo tesori presso di Noi, ma in misura contata ve la mandiamo. E venti inviammo fecondi di nubi, ed acqua versammo dal cielo perché ne beveste, acqua che non voi serbaste in cisterne. E certo siam Noi che diamo la vita e uccidiamo, di tutto siamo gli eredi. [Cor 15:19-23].

L’onnipotenza divina è manifesta ad ogni creatura: elemento di grande bellezza è anche la figura del tuono, inno cosmico della natura, che canta le lodi all’Altissimo:

È Lui che vi fa balenare la folgore, folgore di paura, folgore di speranza, è Lui che plasma nel cielo le nuvole grevi di pioggia. E il tuono canta la Sua lode, e gli angeli pure, pieni di santo spavento; e i fulmini manda sul mondo, e ne colpisce chi vuole, mentre essi discutono di Dio, ed Egli è violento nell’ira! Lui solo s’invoca davvero, e coloro che invocano altri, invece di Lui, non otterranno da loro risposta,

⁴⁶ Cfr. T. Andrae, *Maometto. La sua vita e la sua fede*, tr. it., Bari, Laterza, 1934, pp. 54-102; C. Lo Jacono, *Le religioni dell’Arabia preislamica e Muḥammad*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 44-62.

⁴⁷ Cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, Cerf, 1988.

⁴⁸ Cfr. *Cor* 6:99; 16:10-11.

⁴⁹ Questa stessa rappresentazione è riscontrabile anche nel testo biblico di *Sal* 104:5.

⁵⁰ Il riferimento è chiaro: si colpiscono i politeisti e la loro pretesa di dover alimentare gli idoli che adorano.

²⁵

51551 Cfr. A. Ventura (a cura di), *Il Corano*, cit., p. 509.

e sarà di loro come chi stende le mani all'acqua per portarsela fresca alla bocca e non riescono a farlo; ch  l'invocazione degli empi   solo null'altro che errore. [Cor 13:12-14]

Pure il vento, elemento essenziale nel ciclo dell'acqua, ha un ruolo benefico ed   portatore di grazia.

Un detto del Profeta infatti proibisce di imprecare contro di esso, in quanto   "l'alito del Misericordioso"⁵¹:

  Dio che manda i venti che sollevano nubi nell'aria e le stende ampie nel cielo come Egli vuole, e poi le sfilaccia in frammenti e tu vedi dal loro seno sgorgar leggera la pioggia, e quando ne bagna coloro che Egli vuole, fra i Suoi servi, ecco ch'essi son pieni di gioia. [Cor 30:48]

Al contempo per  causa anche cataclismi che distruggono le opere degli uomini che "hanno rifiutato la fede": le opere senza il supporto della fede sono vane⁵²

Ed ecco la simiglianza di quelli che han rifiutato fede al loro Signore: le opere loro saran come ceneri sulle quali infuri il vento in giorno di tempesta. Non avranno potere alcuno sulle loro azioni: sar , questa, l'erranza lontana. [Cor 14:18]

Ma quei che rifiutan la Fede, ebbene non varranno loro nulla le ricchezze n  i figli di fronte a Dio: saranno dannati al fuoco, ove rimarranno in eterno. E sar  uel ch'essi donano in questa vita terrena, come di un vento pregno di gelo che gir  il campo di coloro che han fatto ingiustizia a se stessi e lo annienter , e con ci  Dio non li avr  trattati male, saranno anzi loro che avran maltrattato se stessi. [Cor 3:116-117]

1.2 L'acqua e i profeti

Il testo sacro dei musulmani, attraverso le storie dei profeti, mette spesso in guardia i fedeli, trasmettendo notizie relative alla triste fine dei rinnegatori. Tra questi il castigo terreno che colp  due popoli d'Arabia, i *Tham d*⁵³ a cui fu inviato il profeta *Šalih*⁵⁴, e in particolare gli *‘Ad* che rifiutarono la missione del profeta *H d*⁵⁵ e furono perci  castigati con un vento duraturo violentissimo:

Mi smentirono gli ‘Ad, e qual non fu il Mio castigo, il Mio avvertimento! Mandammo infatti contro di loro un vento glaciale violento, in un giorno di calamit  senza fine e il vento strappava via gli uomini come radici di palme divelte. E qual non fu il Mio castigo, il Mio avvertimento! E facile facemmo il Corano, ad ammonire: c'  chi accolga il M nito? [Cor 54:18-22]⁵⁶

In islam l'invio dei profeti⁵⁷ ai diversi popoli nel corso della storia   considerato come un infinito atto di misericordia divina. Il fine dichiarato   sempre quello di allontanare le genti dal male e riportarle sulla Retta Via (*al-šir t al-mustaq m*). I profeti sono presentati nel Corano anzitutto come "musulmani", nel senso di

autentici sottomessi al volere divino: oltre a figurare come guide e ammonitori, la loro condotta è portata ad illustrazione del vero islam⁵⁸. La profetologia in islam è
27

pertanto un importante articolo di fede che ha principalmente valore di segno divino, inserendosi direttamente nel discorso che concerne la Creazione del mondo e la resurrezione finale.

La tematica dell'acqua, come elemento testimoniante l'onnipotenza divina e la forza distruttrice che punisce l'incredulità del popolo, è riscontrabile in diversi racconti profetici del Corano. La storia di Mosè, per esempio,⁵⁹ ha inizio con l'acqua, quando Dio rivelò a sua madre:

Mettilo nella cassa e getta la cassa nel fiume e l'onda lo getti su la riva, e ivi lo prenda un Mio e suo nemico⁶⁰ e lanciai sopra di te un Mio atto d'amore, perché tu venissi allevato sotto i miei occhi.

[Cor 20:39]⁶¹

⁵² Cfr. Cor 6:99; 16:10-11.

⁵³ Cfr. Cor 7:73-78; 9:70; 11:61-68; 14:9; 17:59; 25:38; 26:140-159; 27:45-53; 29:38; 38:13; 40:31; 41:13-18; 50:12; 51:43-45; 53:51; 54:23-32; 69:4-5; 85:18; 89:9; 91:11-15.

⁵⁴ Si tratta di un profeta del tutto sconosciuto in fonti extracoraniche e pertanto si presenta come puramente arabo. Il segno che lo caratterizza è la 'cammella di Dio'. "; cfr. Cor 7:73; 11:64; 26:155.

⁵⁵ Anche questo è un profeta completamente sconosciuto e al quale è dedicato il titolo della sura 11 del Corano. Figura come inviato alla tribù degli 'Ād, un appellativo presente anche in lingua saabea e associato ad un popolo misterioso, non situabile in un contesto socio-geografico preciso. Noto anche ai profeti preislamici, sarebbe vissuto, in base alla concezione ciclica della profezia, subito dopo il popolo di Noè; cfr. A. Bausani (a cura di), *Il Corano*, cit., p. 550.

⁵⁶ Cfr. Cor 29:40; 41:16; 51:41-42; 69:6.

⁵⁷ I nomi dei profeti riscontrabili sono per la maggior parte quelli della tradizione biblica, pur risultando assenti alcuni dei messaggeri biblici maggiori come Isaia, Geremia e Osea; cfr. R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia, Paideia, 1999.

⁵⁸ Cfr. Cor 2:213.

⁵⁹ È sicuramente il profeta biblico più spesso menzionato nel Corano; cfr. Cor 2:51-55, 60-61, 67-71, 92, 108, 136, 248; 4:153, 164; 5:20-26; 6:91, 153; 7:103-131; 138-145, 148-156, 159; 10:75-88; 11:17, 110; 14:5-8; 17:2-3, 101; 18:60-82; 19:51-53; 20:9-98; 26:10-66; 27:7-12; 28:3-48, 76; 33:69; 37:114-120; 41:45; 42:13; 43:46-49; 61:5; 79:15-20; 87:19. Vedi R. Tottoli, *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palermo, Sellerio, 1992.

⁶⁰ Sarà la moglie del sovrano d'Egitto e non la figlia, come nel racconto biblico, a prenderlo; cfr. Es 2:1-10.

⁶¹ Cfr. Cor 28:7.

⁶² Cfr. Cor 7:103.

⁶³ *Pluralis maiestatis* che si riferisce a Dio: non è raro riscontrare nei passaggi coranici digressioni con un improvviso cambio di soggetto.

In seguito, ricevuta l'investitura a profeta, così come farà *Muḥammad* con i meccani, Mosè professa davanti al Faraone la sua fede nel Dio unico, descrivendo i Suoi segni. Ma l'annuncio risulta vano e la fine chiara⁶²:

E disse Faraone: "E chi è il vostro Signore, o Mosè?" Rispose: "Il nostro Signore è Colui che a tutte le cose diè forma e poscia le guida!" Disse Faraone: "E allora quale sarà la sorte delle generazioni passate? Rispose: "La conosce il Signore, scritta in un Libro: non s'inganna, non oblia, il Signore! Egli è Colui che vi fece della terra una culla e sopra vi tracciò delle vie e fè scendere acqua dal cielo, per la quale traemmo⁶³ dalla terra molte specie d'erbe svariate. 'Mangiate e pascete i vostri greggi, ché certo in questo son Segni per gente di chiaro intelletto!

Dalla terra vi creammo, nella terra vi riconduciamo, dalla terra, poi, vi trarremo ancora una volta'." [Cor 20:49-55]

Facemmo allora passare il mare ai figli d'Israele e li inseguirono Faraone e i suoi eserciti in accanita corsa, fino a che, sul punto d'essere inghiottito dall'acque, disse Faraone: "Credo ora che non c'è altro Dio che quello in cui han creduto i Figli d'Israele, ed io tutto mi rimetto a Lui!" [Cor 10:90-91]⁶⁴

²⁸ In base al racconto biblico che si riscontra nel *Libro dell'Esodo* (cap. 17), dopo l'uscita dall'Egitto gli israeliti, secondo l'ordine del Signore, levarono l'accampamento dal deserto di Sin per andare a Refidim. Ma qui il popolo rimproverò a Mosè di averlo portato in un deserto a morire di sete:

"Dateci acqua da bere!". Mosè allora chiese a Dio: "Che farò io per questo popolo?". Allora il Signore gli disse: "Prendi in mano il bastone con cui hai percorso il Nilo, e va'! Ecco, io starò davanti a te sulla roccia, sull'Oreb; tu batterai sulla roccia: ne uscirà acqua e il popolo berrà". Il popolo di Israele poté così dissetarsi e proseguire il suo viaggio.

⁶⁴ Cfr. *Cor* 2:50; 3:11; 7:136; 10:90; 17:103; 26:63; 28:40; 40:45; 43:48; 51:40; 54:42; 59:10-11; 73:16; 79:25; 89:13.

⁶⁵ Cfr. al-Buḥārī, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, (a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro), Torino, UTET, 2003, pp. 175-179; A. Ventura (a cura di) *Il Corano*, cit., p. 439. Già nell'Arabia meridionale in periodo preislamico si svolgevano particolari cerimonie finalizzate ad implorare la pioggia. In un'iscrizione del tempio di *Awwam*, a 4 km dalla città di *Mārib*, ci si rivolge al dio *Almaqah* della tribù di *Saba' Kahlan* per ringraziarlo della pioggia ottenuta; cfr. J. Ryckmans, *Un rite d'istisqā' au temple sabéen de Mārib*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire

Orientalis et Slavica», 1968-72 (XX), Bruxelles, 1973, p. 379.

⁶⁶ Cfr. *Cor* 7:160.

⁶⁷ La prova del fiume si trova nel cap. 7 del *Libro dei Giudici*, dove tuttavia il protagonista dell'episodio non è Saul (*Tālūt*), ma Gedeone²⁸

Lo stesso episodio ricorre anche nel Corano. Si tratta di un passaggio che secondo i giuristi musulmani, seguendo in ciò anche l'esempio di *Muhammad*⁶⁵, prova che è lecito chiedere acqua a Dio. Permette pertanto, in caso di siccità, il compimento di particolari preghiere per ottenere la pioggia

E quando Mosè chiese acqua per il suo popolo e gli dicemmo: "Batti la roccia con la tua verga" e ne sgorgarono dodici sorgenti e ogni tribù seppe a quale doveva bere. Bevete e mangiate ciò che Iddio vi manda e non portate malignamente corruzione sulla terra! [Cor 2:60]⁶⁶

Ma nonostante il soccorso divino i loro cuori

s'indurirono e divennero come le pietre, anzi più duri ancora, ché vi son pietre dalle quali sgorgano i fiumi, ed altre si spaccano e n'esce l'acqua, ed altre crollano pel terrore di Dio; ma ²⁹Iddio non è ignaro di ciò che voi fate! [Cor 2:74]

L'acqua diventa anche elemento di prova divina per coloro che hanno scelto di seguire il Signore. Così nella storia del regno di Saul⁶⁷, è rivelatrice dell'adesione da parte dei Figli di Israele alla volontà di Dio:

E quando Saul partì con le truppe, disse: "Iddio vi metterà alla prova con l'acqua di un fiume, e chi ne berrà non sarà dei miei, mentre chi non ne gusterà affatto, a meno che non ne prenda un sorso nel cavo della mano, sarà dei miei". E ne bevvero tutti, eccetto pochi; quando dunque egli, e quei che con lui credettero, ebbero trovato il fiume, gli altri dissero: "Oggi non abbiamo forza alcuna di resistere a Golia e ai suoi eserciti"⁶⁸. Ma quei che pensavano che un giorno avrebbero incontrato Dio dissero invece: "Quanti piccoli eserciti non han vinto un esercito numeroso, col permesso di Dio! Ché Iddio è coi pazienti." [Cor 2:249]

Come per i precedenti profeti, il popolo di *Ṣālih*⁶⁹ chiese un segno a conferma della veridicità della sua missione:

E i Thamúd ancora smentirono gli ammonitori. "Dovrem forse seguire un uomo solo dei nostri?

No, ché saremmo allora in folle errore! È stato forse ispirato il Mònito a lui solo di fra noi? No!

Ch'è un bugiardo insolente! "Conosceranno domani chi è il bugiardo insolente! Ché Noi manderemo la Cammella, a prova per loro, ma tu osservali e attendi paziente. E informali che l'acqua dovrà esser divisa fra loro, e ogni razione d'acqua sarà in presenza della Cammella"⁷⁰!

[Cor 54:23-28]

Allora il profeta li invitò ad andare su una collina per mostrare loro un segno:

"Ecco, questa è una cammella cui spetterà una porzione d'acqua potabile, come pure spetta a voi, in un giorno fissato: non fatele male alcuno, altrimenti vi coglierà il Castigo d'un giorno tremendo!" [Cor 26:155-156]⁷¹

Alla cammella sacra spettava una porzione d'acqua come agli uomini, in giorni determinati in cui l'acqua "veniva ad esser tabù per gli uomini"⁷². La gente di *Šāliḥ* doveva lasciare la cammella dissetarsi liberamente all'acqua dei pozzi un giorno su due. Ma il popolo disubbidì a quest'ordine e a quello di non farle del male. Le furono infatti tagliati i garretti e inevitabile giunse la punizione⁷³:

"Godete ora nelle vostre case, tre giorni. Poi sarà la fine. E questa è un'infallibile Promessa!"[Cor 11:65]

Sotto forma di pioggia, l'acqua cade per testimoniare la benevolenza e il supporto di Dio, in aiuto dei fedeli pronti a combattere per la Sua causa⁷⁴. Per i musulmani ha una funzione sia spirituale, in quanto rafforza gli animi, sia materiale, compatando il terreno di battaglia, o rendendo fangoso e scivoloso quello dei nemici:

E quando chiedevate aiuto al vostro Signore ed egli vi rispose: "Son io che vi aiuterò con mille angeli accorrenti a schiere!" E questa promessa Dio vi fece sol per uarvi buona novella e per tranquillarvi il cuore. Il trionfo non è che di Dio, ché Dio è potente sapiente. E quando vi avvolse nel velo della sonnolenza, in segno di sicurtà, e fece scender su voi acqua dal cielo per purificarvi e detergervi dalla turpitudine di Satana, per confermarvi il cuore, per rafforzare i passi vostri. [Cor 8:9-11]⁷⁵

Per Maria⁷⁶, madre di Gesù, come per altri personaggi coranici, l'acqua è segno dell'aiuto e della misericordia divina. In forma di ruscello placa le doglie del parto, quando una voce misteriosa, identificata con quella di Gesù o dell'arcangelo Gabriele⁷⁷, la chiama:

Ora le doglie del parto la spinsero presso il tronco d'una palma⁷⁸ e disse: "Oh fossi morta prima, oh fossi ora una cosa dimenticata e obliata!" E la chiamò una Voce di sotto la palma: "Non rattristarti, ché il Signore ha fatto sgorgare un ruscello ai tuoi piedi: scuoti verso di te il tronco della palma e questa farà cadere su te datteri freschi e maturi. Mangiane dunque e bevi e asciuga gli occhi tuoi. E se tu vedessi qualcuno digli: 'Ho fatto voto al Misericordioso di digiunare e non parlerò

⁶⁸ L'uccisione di Golia (*Jālūt*) per mano di Davide, nel Corano appena accennata, è narrata con maggiori dettagli nel cap. 17 del *Primo Libro di Samuele*.

⁶⁹ I passaggi coranici in cui si parla di questo profeta sono i seguenti: 7:73-84; 11:61-68; 26:141-158; 27:45-52; 55:23-31; 91:11-14; cfr. al-Tarafī, *Storie dei profeti*, (ed. ital. a cura di R. Tottoli), Genova, Il melangolo, 1997, pp. 113-19

19

⁷⁰ La tradizione vuole che la cammella sia stata miracolosamente prodotta dal profeta da una roccia; cfr. A. Bausani (a cura di), *Il Corano, cit.*, p. 551.

⁷¹ Cfr. Cor 7:78.

⁷² A. Bausani (a cura di), *Il Corano, cit.*, p. 670.

⁷³ Cfr. Cor 26:155-158³⁰

oggi a alcun uomo'.⁷⁹ [Cor 19:23-26]

Allo stesso modo Giobbe, figura profetica, modello di pazienza, sincerità e fedeltà, è messo alla prova⁸⁰. Ma Dio gli ordina di battere con il piede la terra e di dissetarsi dall'acqua che ne sgorga:

E rammenta ancora il Nostro servo Giobbe, allorché chiamò il Signore gridando: "M'ha colpito Satana di pena e tormento!" "Percuotì col piede la terra, dicemmo, ed ecco sgorgherà acqua fresca buona a lavarti e da bere"⁸¹ [Cor 38:41-42]

Al contrario, l'eccesso d'acqua si rivela una punizione contro la trasgressione e la disubbidienza umana. Con il diluvio l'acqua si precipita dalle porte del cielo e le fonti sgorgano e straripano dalla terra ribollendo:

Ma gli iniqui fra di loro misero altre parole al posto di quelle che eran state loro dette, e Noi mandammo contro di loro un flagello dal cielo, per le loro iniquità. E chiedi loro di quella città⁸² ch'era sulla riva del mare, di quando laggiù violavano il sabato, di come venivano a loro i pesci, quando essi osservavano il sabato, a fior d'acqua, mentre non venivano il giorno ch'essi violavano il sabato: così noi li provammo, per la loro empietà. [Cor 7:162-163]⁸³

Ugualmente Noè⁸⁴, il cui destino non è tanto diverso da quello degli altri inviati divini, spera di convincere il suo popolo a credere in Dio, promettendo "giardini e ruscelli":

74 Si consideri l'evento straordinario della pioggia che caratterizzò la battaglia di Badr (624); cfr. al-Ṭabarī, *Vita di Maometto*, (a cura di S. Noja), Milano, Rizzoli, 1985, pp. 144-189.

75 Cfr. Cor 3:124-127.

76 Pur non essendo una figura profetica, Maria occupa nella storia dell'islam una posizione elevata, dopo suo figlio e gli altri profeti. È inserita nella lista delle donne perfette, coloro che raggiunsero la perfezione spirituale. A completare il gruppo ci sono: Āsiya, la sposa del Faraone, *Khadiġa* e 'A'īša, mogli del Profeta, e *Fāṭima*, sua figlia, facenti parte della *ahl al-bayt* ("gente della casa"), ossia della famiglia del Profeta; cfr. Cor 33:32; 66:11-12. Sulla questione dell'elezione di Maria cfr. Cor 3:42-46. Fra loro però Maria sembra avere un primato. A lei è accordato l'epiteto di "santa" o "veridica" (cfr. Cor 5:75), motivo per cui è stata inserita nel gruppo dei profeti da parte di alcuni teologi musulmani; cfr. J. M. Abd-el-Jalil, *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950.

77 Cfr. G. Basetti-Sani, *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo, I.L.A., 1989, p. 65; G. Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, London, Sheldon, 1965, pp. 76-77.

78 La palma indica la vergogna di Maria rispetto alla gravidanza, perciò si allontana dagli spazi abitati per scampare alla lapidazione.

79 Una scena simile è riscontrabile negli apocrifi (*Pseudo-Matteo* XX), posta durante la fuga in Egitto. Il racconto evangelico di Luca (2:6) differisce. Alcuni elementi, quali la palma, sono riscontrabili nello *Pseudo-Matteo*.

80 Il suo esempio ricorda le vicissitudini affrontate da *Muḥammad* nel corso della sua missione; cfr. Cor 21:83-84; 38:41-44.

81 L'episodio dell'acqua ottenuta battendo il piede per terra è di provenienza incerta.

31

Chiedete perdono al Signore, ché indulgentissimo è Lui – e manderà sopra di voi cielo ricolmo di piogge – e vi darà copia di ricchezze e figli, e vi darà giardini e vi darà ruscelli [Cor 71:10-12]

La sua storia nell'economia coranica si pone come segno del castigo di Dio, ma anche della Sua misericordia per chi lo teme:

Già prima smenti la gente di Noè, il Nostro servo anche smentirono, e lo dissero pazzo, e fu scacciato; e invocò allora il Signore: “Io son sconfitto, Tu vinci!”

E spalancammo le porte dei cielo a torrenziale acqua, e la terra tutta facemmo sgorgare di fonti, e in decretata misura s'incontrarono l'acque. E lo portammo su un naviglio formato di tavole e chiodi, che correva sotto gli occhi Nostri sull'acque, compenso per chi era stato rifiutato dal popolo, e lo lasciammo qual Segno. [Cor 54:9-15]

Ma alla fine, come nel racconto biblico⁸⁵, il castigo divino inevitabilmente si abbatte su coloro che non ascoltano il Suo messaggio⁸⁶:

E Noè si mise a costruire l'Arca, e quando i capi del suo popolo gli passavano accanto lo schernivano. E disse loro: “Se voi ora ci schernite, poi noi scherniremo voi come voi ora schernite noi! E presto saprete su chi cadrà un castigo obbrobrioso, su chi scenderà un castigo eterno!” Fino a che, quando giunse l'ordine Nostro e traboccò l'acqua dalla fornace ardente⁸⁷, dicemmo a Noè:

“Entra nell'Arca d'ogni animale un paio, e la tua famiglia, eccetto colui contro il quale fu già detta la parola di condanna, e tutti quei ch'han creduto!” Ma solo pochi credettero con lui. [Cor 11:38-40]

Ed essa correva con loro sull'onde simili ai monti; e Noè gridò al figlio suo ch'era rimasto in disparte: “Figliuol mio! Sali con noi e non restartene con gli infedeli!” Rispose: “Mi rifugerò su una montagna che mi difenda dall'acque!”. “Non v'è oggi difensore, disse Noè, contro l'ordine di Dio, se non Colui che solo è misericordioso!” E si frappose fra loro l'onda, ed ei s'annegò con gli altri. E s'udì una Voce – “O terra, ingoia le tue acque!” e “O cielo, risucchiale!” E decrebbero l'acque, e il decreto fu compiuto. E si posò l'Arca sul monte al-Gudj⁸⁸ e disse una Voce: “Lungi di qui la stirpe degli iniqui!” [Cor 11:42-44]

“E Noi gli rivelammo: “Costruisci l'Arca sotto i Nostri occhi, secondo la Nostra rivelazione, e allorché il Nostro ordine giungerà e la Fornace ribollirà, introducivi una coppia di ciascuna specie di animali e la tua famiglia, eccetto coloro per i quali fu già pronunziata sentenza di morte⁸⁹; e non mi parlare in favore di quelli che furono iniqui, ché essi tutti saranno inghiottiti dall'acque. [Cor 23:27]

⁸² ³²La città in questione sarebbe al-Ayla (Elath) sul golfo di Aqaba o, secondo altri, Tiberiade; cfr. A. Bausani, (a cura di), *Il Corano*, cit., p. 553.

1.3 L'acqua e la purificazione rituale

L'abluzione e la purità rituale, pratica presente in pressoché tutte le religioni, è un tema comune anche all'Ebraismo e al Cristianesimo⁹⁰. In questa pratica islamica l'acqua ha un ruolo essenziale, ma non esclusivo. I seguenti versetti rappresentano le basi coraniche delle relative prescrizioni canoniche. Più specificamente, nel secondo passaggio si precisano nei dettagli le procedure enunciate più sinteticamente nel primo:

O Voi che credete, non accingetevi alla preghiera in stato di ebbrezza, ma attendete di poter sapere quello che dite; né in stato di impurità (a meno che non siate in viaggio) prima di aver fatto l'abluzione; ma quando siate malati o in viaggio, o esca uno di voi dalla latrina, o abbiate avuto rapporti con donne e non troviate acqua, prendete della sabbia pura e passatevela sul volto e sulle mani, ché Dio è indulgente clemente. [Cor 4:43]

⁸³ Cfr. Cor 2:65-66. Prima che gli abitanti trasgredissero il riposo del sabbatico, spiegano i commentatori, i pesci andavano a posarsi ogni sabato sulle rive del mare, sicuri dell'incolumità, visto che nessuno andava a pesca. Ma quando alcuni uomini iniziarono a trasgredire il sabato, inutilmente ammoniti da Dio, furono tramutati in scimmie e fu tolta loro la capacità di generare, per cui nessuno di essi ebbe una discendenza; cfr. A. Bausani, (a cura di), *Il Corano, cit.*, p.441

⁸⁴ La sua storia occupa per intero il cap. 71 (vv. 1-28) del Corano. Altri accenni si trovano sparsi in diversi altri contesti: 7:59-64; 10:71-73; 11:25-49; 17:17; 21:76-77; 23:23-30; 26:105-122; 29:14-15; 37:75-82; 51:46; 53:52; 54:9-19 Rappresenta la storia di punizione per eccellenza, motivo per cui è riscontrabile in svariati passaggi coranici

⁸⁵ Gen cap. 7; cfr. Cor 54:11.

⁸⁶ Si tratta del motivo coranico ricorrente della punizione degli increduli, che ricorda anche la missione di *Muhammad*, deriso e scacciato dai capi e dai nobili meccani; cfr. Cor 6:8-9; 11:12; 25:7.

⁸⁷ Questo elemento è riscontrabile anche nei racconti tradizionali ebraici; cfr. D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans le vies des prophètes*, Paris, P. Geuthner, 1933, p. 26.

⁸⁸ Montagna che raggiunge i 4000 metri a nord est di Diyarbakir. Il nome fu dato in seguito alla conquista araba, mentre per i contemporanei del Profeta designava una montagna in Arabia; cfr. A. Bausani (a cura di), *Il Corano, cit.*, p.569 Alcuni commentatori lo associano alla catena montuosa del *Jordi* (odierno Kurdistan) o al monte *Qardū* (altro nome dell'Ararat o ancora a una montagna dell'Arabia chiamata *Jūdī*. *Gli easwegwti classici lo identificano con l'Ararat citato dalla Bibbia (Gen 84, sul quale si adagiò l'arca di Noè, cfr. A. Bausani (a cura di), Il Corano, cit.*, p. 564.

⁸⁹ Si tratta della 'sentenza dixstigo'

⁹⁰ Cfr. H. Wahle, *Ebrei e cristiani in dialogo. Un patrimonio comune da vivere*, Roma, Paoline Editoriale Libri, 2001, p. 144.

⁹¹ Cfr. al-Buhārī, *cit.*, pp. 108-121.

⁹² *Ibid.*, pp. 122-125.

O voi che credete, quando vi levate a pregare lavatevi il volto e le mani fino ai gomiti, e strofinate con la mano bagnata la testa e i piedi fino alle caviglie, e se siete in stato di impurità, purificatevi; e se siete malati o in viaggio, o se uscite dalla latrina o avete avuto rapporti con donne e non trovate acqua, usate allora buona sabbia e passatevela sul volto e sulle mani. Iddio non vuole imporvi alcunché di gravoso, bensì purificarvi e compiere su voi la Sua grazia a ché voi siate a Lui riconoscenti. [Cor 5:6]

È interessante osservare che l'impurità è considerata un fatto di natura, e non è associata ad un concetto morale. Basandosi su dati coranici e su tradizioni⁹¹, infatti, i giuristi musulmani precisano che lo stato di impurità può essere maggiore (*ḥadaṭ akbar* o *ḡunub/ḡanāba*), provocato essenzialmente dal rapporto sessuale e per le donne dalle mestruazioni⁹² e dal puerperio, o minore (*ḥadaṭ aṣgha*), causata dal Chi è in stato di impurità non può fare la preghiera canonica⁹³, non può, prendendo alla lettera il relativo passaggio coranico, toccare il Corano⁹⁴ o recitarlo, né fare il *ṭawāf*, il giro rituale della *Ka'ba* nel corso del pellegrinaggio alla Mecca. Prima di effettuare le abluzioni si esprime mentalmente l'intenzione (*niyya*), (es. "lo intendo ora compiere..."), (..."), proseguendo con la formula *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* ("nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso")⁹⁵. Per rimuovere l'impurità maggiore si usa l'abluzione totale del corpo (*ghusl*), mentre per quella minore bisogna compiere tre volte le seguenti azioni: lavarsi le mani, sciacquarsi la bocca, pulirsi con acqua, inalandola, le narici, gettarsi acqua in faccia con il palmo della mano, lavarsi gli avambracci fino ai gomiti, passarsi la mano bagnata sulla testa e sul collo e, se c'è, sulla barba, pulirsi le orecchie con un dito e lavarsi i piedi fino alle caviglie (*wuḍū*). A dimostrazione del carattere simbolico del rito, in mancanza di acqua, o nel caso sia sconsigliato servirsene per motivi di salute o impurità dell'acqua, l'abluzione viene ammessa, in una procedura ridotta, con sabbia o polvere (*tayammum*)⁹⁶, battendo le mani sulla terra (roccia, sabbia, ecc.), scuotendole e passandole sul viso e sulle braccia.

1.4 L'acqua e le realtà ultraterrene

Nella Sunna⁹⁷ c'è un detto (*ḥadīṭ*) del Profeta *Muḥammad* che dice che la fede islamica "consiste nel credere in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi profeti e messaggeri, nell'Altra Vita e nella predestinazione per il bene o per il male"⁹⁸. A conferma di ciò, tenendo anche presente che nell'islam se venisse meno il credo nell'Altra Vita, la fede del credente non sarebbe accettata:

O voi che credete! Credete in Dio e nel Suo Messaggero e nel Libro che Egli ha rivelato al Suo Messaggero, e nel Libro che rivelò prima; e chi rinnega Dio, i Suoi

*Angeli, i Suoi Libri, i Suoi Messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano. [Cor 4:136]*³³

⁹³ È uno dei cinque pilastri dell'islam, accanto alla professione di fede, all'elemosina rituale, al digiuno e al pellegrinaggio. Un detto di *Muhammad* afferma: "L'islam è costruito su cinque cose: l'attestazione per cui non vi è divinità all'infuori di Dio, l'esecuzione della preghiera, l'elargizione dell'elemosina, l'adempimento del digiuno nel mese di *Ramaḍān* ed il pellegrinaggio alla casa di Dio".

⁹⁴ Cfr. *Cor* 56:79.

⁹⁵ È una formula devozionale di origine quasi certamente ebraica. Si trova premessa a tutti i capitoli del Corano, eccetto il nono, ed è usata dai musulmani come introduzione sacralizzante nelle più varie occasioni del quotidiano e della vita in generale.

⁹⁶ Si tratta di una peculiarità risalente a una spedizione militare nel deserto nell'anno 627, durante la quale si fronteggiarono meccani e medinesi. La pratica ha un suo corrispettivo nella *lustratio pulveralis* prevista nella cultura religiosa dell'antica Roma. Cfr. al-Buḥārī, *cit.*, pp. 126-129.

⁹⁷ Costituita dai detti e dai fatti del Profeta dell'islam, può essere considerato una sorta di commento vivente al

Corano e un modello di imitazione per i musulmani (*imitatio Muhammadis*). È, dopo il testo sacro, la principale fonte di riferimento per i giuristi musulmani.

⁹⁹ Cfr. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London, Cambridge University Press, 1932, p. 197; al-Buḥārī, *cit.*, p.84

⁹⁹ Cfr. L. Lockhart, *ap. The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, B. Lewis, CH. Pellat, J. Schacht (edited by), vol. 2, Leyden, Brill, 1991, s.v. *Djanna*, pp. 447-452; J. Dammen McAuliffe (Gen. Ed.), *cit.*, vol. 4, 2004, pp. 12-20; A.M. di Nola, *L'Islam: storia e segreti di una civiltà*, Roma, Newton & Compton Editori, 1989, pp. 141-142; A. Cuciniello, *Il Paradiso islamico: tra Corano e Tradizione*, in AA.VV., *Paradiso, Giardino di Speranza*, Roma, Borla, 2012, pp. 23-58

¹⁰⁰ Cfr. *Cor* 6:127; 7:46; 10:25; 13:24; 14:23; 16:32; 19:62; 25:75; 33:44; 36:58; 39:73; 56:26, 91.

¹⁰¹ Sulla terra l'acqua del paradiso è rappresentata dalla pioggia che fertilizza e rivivifica la terra. Dio ha tratto dalla terra "acqua e pascolo" (*Cor* 79:31) e "fonti" (*Cor* 26:134). Vi ha collocato dei fiumi, messi a disposizione di tutti gli esseri. "Ha lasciato scorrer liberi i due Mari" (*Cor* 25:53) tra i quali ha posto "una barriera": l'acqua dell'uno è dolce e di gradevole gusto, quella dell'altro è salata e amara (cfr. *Cor* 25:53; 35:12). L'aggettivo "amaro" (*uḡāḡ*) risale ad una radice che significa "bruciare/fiammeggiare". Diversi lessicografi attribuiscono anche il significato di "caldo", perciò potrebbe essere che l'acqua marina sia concepita come il risultato di acqua piovana "celeste" mista a fuoco ctonio, cfr. M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *cit.*, p. 16.

¹⁰² Cfr. *Cor* 56:31.

¹⁰³ Sing. *ayn* (*Cor* 76:6); duale *aynān* (*Cor* 55:50); plur. *uyūn* (*Cor* 15:45). Spesso sono seguiti da un qualificativo *ḡāriya*, "corrente" (*Cor* 88:12) o *naḍḍākhatān*, "copiosissime" (*Cor* 55:66), ecc.

¹⁰⁴ Sing. *nahar* (*Cor* 54:54), pl. *anhār*, conta circa 40 occorrenze coraniche.

¹⁰⁵ Alcuni ritennero, sotto l'influenza di tradizioni ebraiche e cristiane, che l'Eufrate, il Nilo, il *Sayhūn* (o *Syr Daria*) e il *Jayhūn* (o *Amū Daria*) fossero prolungamenti di quattro fiumi del paradiso, cfr. M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *cit.*, p. 321

Nel testo coranico ci si riferisce al paradiso con il termine *Ġanna*, (“Giardino”), *Ġannat ‘adn*, (“Giardino di Eden”), mentre compare una sola volta il nome in persiano *Firdawas* o *Ġannat al-Firdaws*⁹⁹. Questo spazio trascendente è concepito come l’insieme di quattro giardini, dove i beati godranno di un ampio ristoro, dopo essere stati purificati di ogni elemento contrario alla Dimora a cui sono destinati. Si saluteranno reciprocamente con il saluto “pace”, la sola parola che essi sentiranno:

*Ed ivi sarà il loro grido: “Sia gloria a Te, o Dio mio!”, ed ivi il loro saluto: “Pace!”, ed ivi così terminerà la loro preghiera: “La lode è di Dio, il Signor del Creato!” [Cor 10:10]*¹⁰⁰

L’acqua è l’elemento che dona e *ri*-dona la vita, in questo mondo e nell’altro¹⁰¹. Il paradiso, i cui giardini straripano d’acqua viva¹⁰², abbonda di fiumi, fontane e sorgenti¹⁰³. I fiumi¹⁰⁴ sono associati ai giardini, infatti spesso ricorrono all’interno dell’espressione *ġannāt taġrī min taḥti-hā al-anhār*, “giardini alle cui ombre scorrono i fiumi”¹⁰⁵

*E ci saranno in quel giorno volti dolci lieti dello sforzo compiuto, in un Giardino alto*¹⁰⁶, *che non v’udresti una parola vana: c’è una fonte d’acqua corrente, ci sono letti elevati e coppe dinnanzi e cuscini in fila e tappeti distesi.* [Cor 88:8-16] Alcuni fiumi¹⁰⁷ sono esplicitamente citati con un nome specifico:

*e bevveranno i pii da una coppa, il cui licore sarà miscelato di Canfora,*¹⁰⁸ *sorgente cui i Servi di Dio attingeranno, che faranno sgorgare sgorgante* [Cor 76:5-6]

*saranno abbeverati da una coppa il cui licore è miscela di zenzero d’una fonte colà che ha nome Salsabil.*¹⁰⁹ [Cor 76:17-18]

*In verità i Pii vivranno fra le delizie, stesi su alti giacigli si guarderanno placidi attorno, e si scorgerà luminoso sui loro volti il fiorir della gioia; saranno abbeverati di vino squisito suggellato, suggellato di suggello di muschio (oh, possano bramarlo gli uomini quel vino, di brama grande!) mesciuto con acqua di Tasnim*¹¹⁰, *la fonte alla quale bevono i Cherubini.*” [Cor 83:25-27]

L’acqua che ne esce è definita “incorruttibile” (*ghayr āsin*)¹¹¹, rinvigorisce tutta la vegetazione ivi presente ed è connessa con le delizie del paradiso riservate ai pii: “In verità, i pii saranno in giardini e fiumi” [Cor 54:54]¹¹²

Altrove vengono evocati anche fiumi di vino¹¹³, latte e miele¹¹⁴. È noto che questi tre elementi, mescolati o meno all’acqua, erano bevande sacre in Medio Oriente. Per i babilonesi il miele era l’offerta agli dei per eccellenza¹¹⁵ e sembra che il vino in periodo preislamico fosse connesso al culto dei morti¹¹⁶. Anche nell’Antico Testamento si dice che la “Terra promessa” sarà caratterizzata dalla presenza di

torrenti di latte e miele¹¹⁷, parimenti è ben noto il ruolo che acqua e vino hanno nel Nuovo Testamento.³⁴

¹⁰⁶ L'espressione evoca gli splendidi giardini di Babilonia di cui gli arabi avevano sicuramente sentito parlare, per loro una delle sette meraviglie del mondo, *cf.* A. Bausani (a cura di), *Il Corano, cit.*, p. 869.

¹⁰⁷ *Cfr. Cor* 15:45; 44:52; 51:15; 55:50, 66; 77:41; 88:12.

¹⁰⁸ Secondo alcuni commentatori sarebbe il nome proprio di una fonte (*cf.* a cura di A. Ventura, *Il Corano, cit.*, p. 852), a cui va aggiunto anche *Kawthar* (*Cor* 108:1) che, secondo la tradizione, sarebbe uno dei quattro fiumi paradisiaci.

¹⁰⁹ Dalla sua etimologia sembra significare "liscio, scorrevole, piacevole a deglutirsi, dolce".

¹¹⁰ Etimologicamente pare significhi "zampillo alto" oppure "acqua che cade dall'alto"; *cf.* Agamben, G., Coccia, E. (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Milano, Neri Pozza, 2009, p. 1642.

¹¹¹ *Cfr. Cor* 47:15.

¹¹² *Cfr. Cor* 15:45; 52:17; 72:16-17.

¹¹³ Si tratta di una bevanda "che non darà male al capo e non ne saranno inebriati" (*Cor* 37:47), "da" quali non avranno emicrania né offuscamento di mente" (*Cor* 56:19).

¹¹⁴ *Cfr. Cor* 47:15.

¹¹⁵ *Cfr.* J. Ries, *La via dell'antropologia religiosa. L'uomo alla ricerca di Dio*, Milano, Jaca Book, 2009, vol. 1, p. 208

¹¹⁶ *Cfr.* J.-R. Pitte, *Il desiderio del vino. Storia di una passione antica*, Bari, Dedalo, 2010, p. 116.

¹¹⁷ *Cfr. Es* 33:3.

¹¹⁸ "Figli di Hinnom", da cui deriva in greco "Geenna". Il termine si riferisce al profondo avvallamento a sud di Gerusalemme, noto per i culti idolatri ivi realizzati: "Egli bruciò incenso nella valle del figlio di Hinnom e bruciò nel fuoco i suoi figli, seguendo le abominazioni delle nazioni che l'Eterno aveva scacciato davanti ai figli d'Israele" (2 *Cr* 28:03).

¹¹⁹ . *Cfr.* L. Gardet, *ap. The Encyclopaedia of Islam*^{n.e.}, *cit.*, vol. 2, s.v. *Djahannam*, pp. 381-382; J. Dammen McAuliffe (Gen. Ed.), *cit.*, vol. 2, p. 49; C. Saccone, *Allah. Il Dio del Terzo Testamento. Letture coraniche*, Milano, Medusa, 2006, p. 172.

¹²⁰ *Cfr. Cor* 2:24, 31, 80, 81, 126, 167, 175, 201, 217, 221, 257, 275; 3:10, 16, 24, 103, 116, 130, 151, 185, 191, 192; 4: 14, 30, 56, 145; 5:29, 37, 72; 6:128; 7:36, 38, 44, 48, 50; 8:14; 9:17, 109; 10:8, 27; 11:16, 17, 98, 106, 113; 13:5, 35; 14:30; 16:62; 18:53; 22:9, 22, 51, 72; 23:107, 108; 24:57; 27:90; 28:41, 61; 29:24, 25; 32:20; 33:66; 34:12, 42; 38: 27, 59, 61, 64; 39:8, 19; 40: 6, 41, 47, 49, 72; 41:19, 24, 27, 40; 42:45; 45:34, 35; 46:20, 34; 47:12, 15; 51:13; 52:14; 54:47; 57:15; 58:17; 59:3, 17, 20; 64:10; 66:6, 10; 67:5, 10; 69:31; 71:25; 74:31; 83:17; 85:5, 10; 87:12; 88:4; 92:14; 96:18; 101:11; 111:3.

¹²¹ *Cfr. Cor* 22:4; 25:11; 42:7; 48:13; 77:31.

¹²² *Cfr. Cor* 104:4, 5. Si tratta di un termine, piuttosto raro per riferirsi all'inferno nel Corano, che deriva dalla radice *HTM* che significa "consumare", *cf.* A. Bausani, *cit.*, p. 728.

¹²³ *Cfr. Cor* 3:181; 8:50; 22:9, 22; 85:10.

¹²⁴ *Cfr. Cor* 54:48; 74:26, 27, 42.

¹²⁵ *Cfr. Cor* 23:27.

¹²⁶ *Cfr. Cor* 101:9.

¹²⁷ *Cfr. Cor* 70:15.

¹²⁸ M. A. Palacios, *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1997, pp. 138-149. L'altra rappresentazione è quella di una

Quando si parla di realtà ultraterrene chiaramente ci si riferisce anche agli inferi. Generalmente, sono indicati nel Corano con il termine *ġahannam*, dall'ebraico *gē-Hinnom*¹¹⁸, ma anche con altri termini¹¹⁹: *nār* ("fuoco")¹²⁰, *sa'īr* ("vampa")¹²¹, *ḥuṭām* ("voragine")¹²², *harīq* ("fuoco bruciante")¹²³, *saqar* ("calore bruciante")¹²⁴, *ġaḥīm* ("fornace")¹²⁵, *hāwiya* ("baratro")¹²⁶, *lazā* ("cosa che avvampa")¹²⁷. Nel testo tacro dei musulmani è rappresentato principalmente come luogo dei dannati caratterizzato dalla presenza di porte¹²⁸:

E in verità la gehenna è il luogo a tutti loro¹²⁹ promesso. Ed essa ha sette porte, e ciascuna una schiera distinta [Cor 15:43-44]

L'aldilà coranico è generalmente tutto costruito sull'antitesi: "quei della destra" e "quei della sinistra", l'acqua e il fuoco¹³⁰. Tutti i dettagli sono finalizzati a colpire l'immaginazione dei popoli del deserto. L'acqua non è né stagnante né all'interno di pozzi, ma è "scorrente" per i pii e "bollente/bruciante" per dannati:

Quei della destra! Oh, quei della destra! S'aggireranno fra piante di loto senza spina¹³¹ e acacie¹³² copiose di rami e ombra ampia e acqua scorrente e frutti, molti mai interrotti e mai proibiti, e alti giacigli. [Cor 56:27-34]¹³³

E quei della sinistra! Oh quei della sinistra! Si aggireranno in vento bruciante, in acqua bollente e in ombra di fumo nerissimo non fresca non generosa. [Cor 56:41-44]

E allora l'albero Zaqqūm¹³⁴ sarà cibo dei peccatore come feccia che bolle nel ventre del bollir dell'acqua bruciante. "Prendetelo, e trascinatelo nel mezzo delle vampe d'Inferno! Versategli sul capo tormento bollente! Gustane tu, ch'eri possente, ch'eri nobile! Ecco quello di cui dubitosi disputavate!" [Cor 44:43-50]

La stessa opposizione è riscontrabile per le fonti nel paradiso e nell'inferno. In quest'ultimo il liquido che ne scaturisce riservato ai dannati, tra le altre pene infernali¹³⁵, è definito *ḥamīm*

("bevanda/acqua bollente") o *ānin* ("ardente"):

Coloro che si saranno perduti per quel che si saranno meritati con le loro azioni, avranno bevanda bollente e tormento crudele per la loro empietà. [Cor 6:70]¹³⁶

E ora s'aggireranno fra di essa e acqua bollente ardente [Cor 55:44]

In altri contesti si dice che l'acqua di questa fonte è caratterizzata dall'essere *ṣadīd* ("infetta"), un misto di sangue e pus, o come *muhl* ("rame fuso")¹³⁷:

Ecco la Provvidenza Nostra che non avrà mai fine! Così pei buoni; ma ai ribelli tristo soggiorno: la gehenna dove essi arderanno, oh, quale letto tremendo!

bestia mostruosa di un'ira senza fine, con la bocca fiammeggiante che ingoia i peccatori e cammina su quattro zampe; cfr. Cor 25:12-13; 50:30; 67:6-8.

¹²⁹ I traviati da Satana.

¹³⁰ Cfr. ad esempio Cor 7:40-50; 18:29-31; 19:85-87; 22:19-24; 38:49 -64; J. Dammen McAuliffe (Gen. Ed.), *cit.*, vol. 2, 2002, pp. 414-420; M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *cit.* op. 320-322.

Ecco, lo gustino ora: acqua bollente e liquidi infetti! E altre specie di simil tormento.
[Cor 38:54-58]¹³⁸

I dannati ne berranno direttamente dalla fonte in ebollizione, e altra ne sarà versata sulla testa:

“La Verità viene dal vostro Signore: chi vuole creda, chi non vuole respinga la Fede¹³⁹. Per vero abbiam preparato per gli empi un fuoco il cui turbinare fumoso li avvolgerà d’ogni parte e se imploreranno soccorso saran soccorsi con acqua come rame fuso che abbrustolirà loro il volto. Quale orrenda bevanda, qual tristo giaciglio^{140!}” [Cor 18:29]

Ecco due schiere avverse che s’avversano a proposito del Signore. Ma per quei che Lo rinnegano saran tagliate vesti di fuoco, e versata sarà sul lor capo acqua bollente, che corroderà quel che hanno nel ventre e la pelle. [Cor 22:19-20]

Si tratta però di una bevanda che non disseta, perciò, pur vagando tra le fiamme, troveranno solo questa fonte a loro disposizione, e ne usufruiranno come “beve il cammello morente di sete”¹⁴¹. Invano, grideranno aiuto ai pii del paradiso:

“Versate su di noi dell’acqua o di quel che la provvidenza di Dio colà vi dona”. E risponderanno: “Queste cose Iddio le ha interdette agli empi i quali hanno preso la loro religione a scherzo e gioco e la vita della terra li ha sedotti” [Cor 7:50-51]

¹³¹ Cfr. ad esempio Cor 7:40-50; 18:29-31; 19:85-87; 22:19-24; 38:49 -64; J. Dammen McAuliffe (Gen. Ed.), *cit.*, vol. 2, 2002, pp. 414-420; M. A. Amir-Moezzi (a cura di), *cit.*, pp. 320-322.

¹³² Si tratta di *zizyphus lotus*, giuggiolo senza spine; cfr. A. Bausani (a cura di), *Il Corano, cit.*, p. 673.

¹³³ È la mimosa gummifera dei luoghi desertici; cfr. *Ibid.*

¹³⁴ Cfr. Cor 67:30.

¹³⁵ È l’albero che cresce sul fondo dell’inferno menzionato anche in Cor 37:62; 44:43; 56:52. Ha frutti amarissimi e disgustosi a forma di teste di demoni. È la controparte di *Ṭūbā*, l’albero del paradiso.

¹³⁶ Cfr. Cor 14:50; 40:70-72.

¹³⁷ Cor 18:29.

¹³⁸ Questo versetto è, per i fautori del libero arbitrio, uno dei punti forti della loro speculazione dottrinale e filosofica.

¹³⁹ In questo versetto abbiamo un esempio del simbolismo coranico connesso con il consumo dei pasti. Si leggano anche i seguenti passi: 44:55; 56:54-55.

¹⁴⁰ Cor 56:55. Secondo il commento che ne è stato dato, si tratta di una sete patologica che spinge a bere in continuazione, cfr. A. Ventura (a cura di) *Il Corano, cit.*, p. 802.

¹⁴¹ Cfr. T. J. O’Shaughnessy, *The seven names of hell in the Qur’ān*, in «Bulletin of School of Oriental Studies»,

(1961), pp. 444-469

Cfr. Cor 14:16; 78:21-29.

³⁵

Da ciò si evince che la fonte infernale è composta da una sostanza liquida più affine al fuoco che non all'acqua¹⁴².

APPENDICE

Anna Tozzi di Marco

Dal testo sacro alla pratica religiosa: usi dell'acqua in *al-Qarāfa*, il cimitero musulmano storico del Cairo¹⁴³.

L'acqua è chiaramente un tema portante nella cosmogonia e nell'iconografia religiosa islamica, vedremo di seguito come lo sia anche nella vita quotidiana, in particolare in una zona emblematica della capitale egiziana, Il Cairo, ovvero nel cimitero musulmano storico, *al-Qarāfa*¹⁴⁴. Caratterizzato dalla presenza di un tessuto misto di abitazioni e tombe, è l'unico cimitero dove la coesistenza tra vivi e defunti è insita nelle radici stesse della cultura e storia egiziane¹⁴⁵. In tale contesto si analizzerà la funzione dell'acqua come condizione fondamentale all'origine della coabitazione vivi/defunti, quale cardine nelle diverse fasi del rituale funebre e di commemorazione dei defunti, infine quale fulcro di svariati culti magico-religiosi.

Lo storico delle religioni Mircea Eliade così scriveva a proposito dell'uso dell'acqua nei riti funebri:

Il uso funebre dell'acqua si spiega con lo stesso complesso che rende valida la sua funzione cosmogonica, magica e terapeutica; le acque placano la sete del morto...lo rendono solidale con le semenze;...nei diversi concetti della morte il defunto non muore definitivamente...In attesa del ritorno nel circuito cosmico o della liberazione definitiva, l'anima del morto soffre e questa sofferenza per solito è espressa dalla sete¹⁴⁶.

Tale elemento liquido, data la natura ambivalente (fecondante o distruttiva) del suo polimorfismo (pioggia, mare, fiume, sorgenti, diluvio, ecc.), interviene così nel

ciclo cosmico di nascita/morte/rigenerazione proprio di ogni cultura umana. Riguardo alla civiltà islamica è stato descritto nel paragrafo precedente il legame tra acqua e vita, più volte citato nel Corano. Anche al Profeta *Muḥammad* sono riferiti comportamenti (*aḥādīth*) nei quali emerge l'importanza attribuita dalla comunità dei fedeli (*ummah*) a tale elemento naturale e ai suoi derivati. Si racconta ad esempio che uno dei suoi seguaci possedeva un'ampolla contenente il sudore di Maometto raccolto mentre dormiva e che l'avrebbe utilizzato per mescolarlo con il suo profumo. Anche l'acqua usata dal Profeta per lavarsi era molto contesa, poiché considerata una grande benedizione cospargersela sul viso o sulla testa. Molti altri ancora sono gli usi riferiti nella Sunna che nella pratica devozionale si traducono in uno stretto nesso tra la venerazione tributata a *Muḥammad* e l'uso rituale e simbolico dell'acqua. Ad esempio ad Aleppo, nella moschea *al-Karimiyya* su un'impronta del Profeta posizionata in senso verticale vi scorre dell'acqua in modo tale da essere sacralizzata e così raccolta in un bicchiere per essere bevuta dai fedeli.

143 Il presente contributo costituisce un'estrapolazione e sviluppo dell'articolo di A. Tozzi Di Marco, *Un'analisi comparativa della simbolica dell'acqua nell'universo funerario del Meridione italiano e della Città dei Morti del Cairo*, in «Odisseo», n. 3, 2013, p. 57. (<http://www.centrostudibruttium.org/it/news.php?action=show&id=183>).

¹⁴⁴ *Al-Qarāfa* è il cimitero storico urbano sorto appena dopo la fondazione di *al-Fuṣṭāṭ* nel 642 d.C.. Denominato comunemente dagli occidentali "città dei morti" *al-Qarāfa* è abitato fin dal X secolo. Per un approfondimento sulle sue origini ed evoluzione storica nonché sugli aspetti sociologici e antropologici vedi Tozzi Di Marco A., *Il Giardino di Allah. Storia della necropoli musulmana del Cairo*, Torino, Ananke, 2008; Tozzi Di Marco A., *Egitto inedito. Taccuini di viaggio nella necropoli musulmana del Cairo*, Torino, Ananke, 2010.

145 Vedi A. Tozzi Di Marco, *Funerary rituals in Cairo's city of the dead: the sacred and the profane, considerations from the field*, in D. Blanks, B. S. Clough (edited by), *Humanist perspectives on sacred space*, Cairo, The AUC Press, 2011

¹⁴⁶ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976 pp. 204 -05.

¹⁴⁷ Il Nilo terrestre era il prototipo di quello celeste nel mondo sovranaturale. Il dio *Nun*, padre di tutti gli dei, poteva riaffiorare dal *Duat* sulla Terra sotto forma d'inondazione periodica del Nilo, fertilizzando i campi e quindi concedendo la vita, ma anche attraverso la pioggia che gli egizi denominavano come "inondazione dal cielo".

¹⁴⁸ Ibn Taghribirdī, *Al Nujum al Zahira fi muluk Misr wa al-Qahira*, Cairo, Dār al-Koutub, 1932-1972, v. 14, pp. 337-38.

149 Ina descrizione precisa di questa preghiera si ha in Muḥammad ibn al-Ḥasan Ṭisī (trans. A. Ezzati) *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*, London, Icas Pres, 2008 p. 106.

In particolare in Egitto l'acqua nella sua forma fluviale è stata sempre elemento vitale per lo svilupparsi della civiltà egiziana fin dagli albori. Il Nilo era considerato alla stessa stregua di un dio¹⁴⁷ e in associazione quindi con la vita del paese e della sua gente. L'arrivo della piena era celebrato annualmente con grandi festeggiamenti fino ai secoli passati, a cui partecipava oltre a tutta la popolazione anche la corte.

Vi è tuttavia un nesso attraverso il rito di invocazione delle precipitazioni e della piena del fiume che mette in relazione il fiume sacro e *al-Qarāfa*. Lo storico mamelucco Ibn Taghrībirdī riporta come nei periodi di siccità i cairoti si riunissero nel cimitero cittadino, dopo tre giorni di digiuno, per recitare la *salat al-istisqa'*, preghiera condotta dallo *shaikh*¹⁴⁸, seguendo l'esempio del Profeta a riguardo. La cerimonia oltre alle suppliche collettive a Dio, prevedeva il rito³⁷ dell'inversione del mantello, rivoltandolo da destra a sinistra e viceversa, un atto simbolico che sta a prefigurare la richiesta a Dio che cambi la siccità in pioggia¹⁴⁹. Il cimitero in tal caso fungeva da spazio liminale e i defunti come intermediari tra il sovrannaturale e il terreno. La *salat al-istisqa'* poteva svolgersi anche presso la tomba di qualche "santo" particolarmente rinomato e venerato da tutta la popolazione.

Pertanto nel cimitero urbano della capitale egiziana l'immaginario connesso all'acqua agisce a più livelli di significazione, a partire dai rituali funebri. La incontriamo innanzitutto come agente di purificazione con cui segna il passaggio dall'esteriorità verso l'interiorità, dallo spazio profano al luogo sacro, dal tempo normale a quello spirituale e festivo. Oltre alla purificazione attraverso la semplice abluzione, prima della preghiera canonica, vi è anche quella denominata *al-ghusl*, lavanda estesa a tutto il corpo, prescritta in momenti di particolare rilevanza nella del fedele, tra cui la morte per ragioni naturali (o in caso di impurità maggiori). In particolare il suo differente uso e le sue funzioni durante i vari stadi del rituale funerario svelano il quadro di riferimento ideologico sottostante. La salma viene sottoposta ad alcuni riti eseguiti dal congiunto più stretto che preparano il defunto per l'aldilà. Nella fase di separazione dopo la lavanda che avviene secondo precise regole, soprattutto in numero di volte sempre dispari, il corpo defunto viene asperso con acqua del pozzo di *Zamzam*¹⁵⁰ unita a canfora, poi profumata con acqua di rose e vestita con il sudario e alla fine trasportata nella bara entro 24 ore dalla morte sul luogo della tomba. Durante il corteo funebre, riporta lo storico Edward William Lane, anche gli astanti venivano spruzzati con acqua di rosa, contenuta in un recipiente di argento o bronzo, portato da uno degli accoliti¹⁵¹. Il corteo funebre era seguito da un gruppo di prefiche (*naddabeh* in lingua araba-egiziana) che piangevano il morto, una costumanza diffusa in tutto il Mediterraneo antico in uso fino al secolo scorso¹⁵². Tuttavia questa tradizione delle lamentazioni funebri ad opera di donne prezzolate era ed è proibita dall'islam normativo, perché le lacrime vengono associate anziché all'acqua, al fuoco e bruciano il morto. Al giorno d'oggi

le prefiche si limitano a sostare nei pressi della tomba e a confortare le parenti del defunto. Il divieto islamico si spiega in parte con l'intento di rigettare le tradizioni della *jāhiliyyah*, l'era pagana preislamica, e in parte con il proposito di accettazione e sottomissione totale al volere di Dio¹⁵³. A sepoltura avvenuta sulla tomba si versa dell'acqua, come riporta l'etnologo egiziano

وهم يأتونها ويغتسلون بها ويأخذون الماء من الآبار ويأخذون الماء من الآبار ويأخذون الماء من الآبار و si fanno le abluzioni per purificarsi dalla sozzura che comporta il contatto con la morte¹⁵⁴. Il periodo del lutto termina al 40° giorno dopo il decesso, durante cui si visita l'estinto trascorrendo nel cortile funebre l'intera giornata. In tale occasione, ho avuto modo di osservare la consuetudine d'innaffiare il terreno di copertura della sepoltura. Nell'ultima fase di integrazione del defunto nella famiglia degli antenati e di reincorporazione dei condolenti nella collettività, e durante gli anniversari della morte assume particolare importanza il banchetto funebre consumato sulla tomba, in cui l'acqua ha la finalità di dissetare i morti¹⁵⁵. Le offerte e il consumo dei pasti, quali riti conviviali, rappresentano un atto di pietà popolare verso i morti e i poveri, una *sadaqa*, cioè un'azione meritoria, di riconoscenza a Dio.

Anche la possibilità d'intercessione di Maometto per il defunto, contestata dall'islam più ortodosso, si avvale dell'immaginario dell'acqua. Nella Sunna si racconta che il Profeta intercede presso Dio accanto ad una vasca, le cui acque dissetano il morto, in contrapposizione con la sete e il fuoco dell'Inferno¹⁵⁶. Nel Corano tuttavia l'Inferno non è mai definitivo, poiché si dice che coloro che nel cuore racchiudano una seppur piccola parte di fede, ne usciranno e verranno immersi nel torrente delle acque piovane, nel fiume della vita. Vi è quindi una simmetria tra acqua materiale e acqua celeste. L'acqua diventa così strumento di

¹⁵⁰ Il pozzo risale alla storia di Abramo, la sua schiava Agar e il loro figlio Ismaele, raccontata nell'Antico Testamento (Gn 21, 11). Il racconto, ripreso dalla tradizione musulmana, narra del vagabondaggio di Agar e suo figlio, cacciati via da Abramo. Nei pressi della Mecca Ismaele scopre una fonte d'acqua ristoratrice, la fonte di Zamzam che tuttavia era già luogo di un culto preislamico.

¹⁵¹ E.W. Lane, *An account of Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Cairo, The AUC Press, 2003, p. 519

¹⁵² *Ibidem*, p. 506.

¹⁵³ Tuttavia il Corano non menziona l'istituto delle prefiche nei riti funebri, bensì se ne parla nella Sunna.

¹⁵⁴ M. Galal, *Essaye d'observation sur les rites funeraires en Egypte*, in «Revue des etudes Islamiques», XI, 1937, p. 198.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ P. Hidirolou, *Acqua divina. Miti, riti, simboli*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2007 p. 137.

¹⁵⁷ Note di campo della scrivente, relative alla missione di ricerca sui cimiteri musulmani nei villaggi del sud del paese (maggio 2005).

immortalità. Infatti in altri contesti funerari egiziani, ho notato tra le raffigurazioni sulla lapide una brocca d'acqua che sta a significare simbolicamente la perenne sete dei deceduti¹⁵⁷. In conclusione la simbolica dell'acqua soggiacente ai riti funebri, interviene rafforzando il potere della vita, al fine di "addomesticare" la morte.

Nel cimitero *al-Qarāfa* il tema della sete è molto presente e ad ogni angolo di strada è possibile trovare delle giare d'acqua (*zir*) per dissetare i passanti e i parenti dei defunti, riempite di volta in volta dai guardiani delle tombe. Talmente indispensabile elargire l'acqua per dissetare sia i vivi che i morti che simbolicamente la sua offerta è stata rappresentata anche iconograficamente sulle mura di recinzione di alcuni cortili funerari. *Al-Qarāfa* è anche disseminato di fontane istituite come opere di carità da un benefattore per il defunto. Una volta il Profeta affermò che "*The gifts of the living to the dead are prayer and the petitioning of God for his forgiveness*"¹⁵⁸.

Anche nella *zakāt*¹⁵⁹, o elemosina rituale, che aveva la funzione di evitare l'accumulo di ricchezze in una stessa persona garantendo una più equa ripartizione delle stesse, l'acqua assume una precisa valenza: distribuirne ai bisognosi è quindi un atto di gratitudine verso Dio. La religione islamica sprona quindi i fedeli a elargire opere di carità, e tra queste alcune donazioni peculiari, quali il *sabil* e il *waqf*. *Sabil* è una costruzione che contiene una fontana pubblica normalmente costruita da ttori, espressione della generosità, del precetto di condividere con gli indigenti una quota del guadagno del proprio lavoro. Molto presto accanto al *sabil* sorsero edifici che ad esso si integrarono, diventando punti di riferimento nelle architetture urbane delle città islamiche. L'associazione delle fontane con la *madrasa*, la scuola coranica, sulla scorta delle parole del Profeta per il quale "due tra le maggiori grazie sono l'acqua per gli assetati e la conoscenza per gli ignoranti"¹⁶⁰, denominati *sabil-kuttub* (metaforicamente "fonti del sapere") sono ancora presenti in vecchi quartieri come *al-Qarāfa*, a testimoniare l'importanza di un tempo. Soprattutto però ritroviamo delle fontane sulle mura dei cortili funebri di famiglie nobili e di notabili, sebbene siano ormai in disuso e in stato di abbandono e disfacimento. *Waqf* è invece l'istituzione che riguarda l'assegnazione in beneficenza dei profitti provenienti da beni al fine di aiutare i poveri, i viaggiatori e i pellegrini¹⁶¹. Esso può prendere anche la forma di un pozzo o una cisterna destinati all'uso comune; oppure un fondo destinato alla realizzazione di tali opere

Un altro ambito di simbolizzazione in cui interviene l'acqua, è l'ultimo pilastro dell'islam: il pellegrinaggio a La Mecca (*ḥaǧǧ*). Per entrare nel perimetro sacro del *ḥarām* bisogna essere in uno stato di purità e compiere una serie di rituali, tra cui bere alla fonte di *Zamzam*, situata poco distante dalla *Ka'ba*. L'acqua del pozzo

miracolosa e benedetta perché sgorgata per volere di Dio, si beve dopo i sette giri intorno alla *ka'aba*, oltre a bagnarsi la testa, il viso e il petto. Bere l'acqua santa

Zamzam non significa solo adempiere ad una prescrizione del *ḥağğ* ma anche e soprattutto integrarne tutte le virtù propiziatriche o apotropaiche e curative. Non ci si limita a dissetarsi soltanto ma ci si purifica anche esteriormente aspergendo il proprio *iḥrām*, il panno bianco con cui è avvolto il pellegrino testimoniando lo stato di purità. L'abito della sacralizzazione servirà poi a ricoprire il proprio corpo dopo la morte. I rituali legati all'acqua durante il *ḥağğ* rafforzano nel credente musulmano la speranza di essere purificato non solo attraverso la natura stessa dell'acqua, beneficio di Dio, ma anche attraverso l'epopea di quest'acqua divina. Con quest'acqua divina si lava la *Ka'ba* due volte l'anno alla presenza delle autorità saudite.

Tale acqua, simbolo così di eternità, viene acquistata in bottigliette per donarla ad amici e parenti e conservata per l'aspersione ultima. Nel cimitero caiota sono ancora visibili le raffigurazioni dell'avvenuto pellegrinaggio alla Mecca che si collocano in un ambito di tradizione popolare che travalica l'ortodossia¹⁶².

Allo stesso modo nel cimitero caiota, tuttora luogo di pellegrinaggi minori per la presenza di innumerevoli tombe sante che appartengono agli *awliyā*, personaggi sacri dell'islam ufficiale come ad es. i membri della famiglia di Maometto, e locale come i tanti mistici vissuti e morti al Cairo, l'acqua ha un valore altamente simbolico. Un esempio è l'uso che se ne fa nei pressi della moschea di *Sayyeda Nafisa*, con annessa tomba¹⁶³. Gli egiziani sono molto devoti alla "santa" che è una delle tre patronne del Cairo. Sicché si recano a pregare sul suo cenotafio, per chiedere la grazia, l'intercessione verso *Allāh* per la risoluzione di qualche proprio problema di salute o finanziario. I personaggi sacri all'interno della propria tomba sono percepiti come vivi. Pertanto sia da vivi che da morti dispensano la *baraka*, la

¹⁵⁸ Al Ghazali, *The remembrance of death and afterlife*, (transl. with an introduction and notes by T.J. Winter), UK, Islamic Texts Society, 1989, p. 116.

¹⁵⁹ La *zakāt*, cioè l'elemosina rituale annuale, è uno dei 5 pilastri su cui si fonda l'islam.

¹⁶⁰ F. De Chatel, *Drops of Faith: Water in Islam*, (2002) (<http://islamonline.net/english/Contemporary/2002/11/Article02.shtml>).

¹⁶¹ Nell'antica civiltà egizia era una fondazione pertinente al mantenimento dei sacerdoti che provvedevano all'esercizio del culto funebre e alla cura delle tombe. Tale sistema fu ripristinato dai califfi fatimidi e patrocinato dai nobili, le cui rendite vi venivano allocate.

³⁹

grazia divina. Tutto ciò che è interno alla tomba santa ma anche nelle vicinanze contiene la *baraka* che può essere trasmessa ai vivi¹⁶⁴.⁴⁰

L'acqua è presa dalla fontana della moschea e viene sacralizzata non solo per la presenza della *baraka*, posseduta dalla tomba santa, ma anche dalla presenza di incisioni all'interno e all'esterno della tazza di versetti coranici. La scrittura coranica, difatti, ha un alto valore sacrale essendo la Parola di Dio rivelata. Al centro della tazza vi è una parte rialzata da cui pendono delle piastrine con incisi alcuni degli attributi di *Allāh*, in totale novantanove. L'acqua ha così una funzione apotropaica, di protezione. *Fatma* si ritrova anche ogni martedì presso un'altra moschea che contiene la tomba del santo di nome *Abu Seoud*. Questo personaggio è particolarmente venerato dalle donne con problemi di sterilità perché rinomato per i suoi miracoli in questo ambito. In tal caso la vecchietta si rifornisce di acqua da un pozzo nel recinto della moschea, e la sua acqua benedetta aiuta a curare dai problemi di salute. D'altronde le donne sterili usano effettuare dei lavaggi in acqua

con aggiunta di svariate erbe, consigliati dalla *sitt kabīra*, una donna anziana specializzata nella cura dell'infertilità secondo i principi della medicina popolare¹⁶⁶. L'elemento liquido come medium terapeutico è attestato anche dopo il pellegrinaggio alla tomba dell'*Imām al-Shāfi'ī*, nell'usanza di bagnarsi nel lago originatosi dalla sorgente *'Ain Sira*, allo scopo di godere delle virtù termali dell'acqua minerale. Situata in pieno cimitero, le sue acque erano utilizzate per curarsi dalle malattie della pelle o dai reumatismi, attribuendo poi la guarigione alla *baraka* del santo¹⁶⁷.

In conclusione, in tutte le circostanze menzionate è evidente il legame stretto tra l'acqua e *al-Qarāfa*, il cimitero cairota, nell'immaginario degli egiziani, come può ben testimoniare un'altra metafora legata alla sostanza liquida che fa della tomba un'anticipazione del giardino paradisiaco (colmo di acque fresche) o dei tormenti infernali (tra cui acque bollenti).

¹⁶² Per un approfondimento vedi A. Tozzi Di Marco, *Al Qarafa, ovvero la città dei morti del Cairo: iconografia sacra nell'Islam popolare egiziano*, in Atti del 2° convegno internazionale di studi «Antropologia e Archeologia a confronto: Rappresentazioni e Pratiche del Sacro», E. Celli, G. Melandri e V. Nizzo (a cura di), Roma, Edizioni Archè, 2012, pp. 791-800.

¹⁶³ Pronipote del Profeta visse al Cairo nel IX secolo. Poco prima di morire si scavò la sua tomba all'interno della casa e lì fu sepolta dal marito. In seguito attorno ad essa si sviluppò la zona sepolcrale il cui toponimo è il suo nome. La moschea fu costruita poi successivamente.

¹⁶⁴ Per un approfondimento sul concetto di *baraka* vedi A. Mekki Berrada, *Le concept organisateur de Baraka*, Presses de l'Université Laval, 2013.

Bibliografia

1. Abd-el-Jalil J. M., *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950.
2. Abdel-Haleem M., Water in the Qur'ān, *Islamic Quarterly*, 33 (1), 1989, pp. 34-50.
3. Agamben G. e Coccia E. (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, Milano, Neri Pozza, 2009.
4. Amenta A., Luiselli M. M., Sordi M. N. (a cura di), Atti del I° Convegno Internazionale dei Giovani Egittologi *L'acqua nell'Antico Egitto. Vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005.
5. Amir-Moezzi M. A. (a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano, Mondadori, 2007. Andrae T., *Maometto. La sua vita e la sua fede*, Bari, Laterza, 1934.
7. Bachelard G., *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1942.
8. Basetti-Sani G., *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo, I.L.A., 1989. Bausani A. (a cura di), *Il Corano* (introd., trad., com.), Milano, BUR, 1996⁶.
9. al-Buḥārī, *Detti e fatti del profeta dell'islam*, Vacca V., Noja S. e Vallaro M. (a cura di), Torino, UTET, 2003.
10. Cattaneo E., De Simone G. e Longobardo L., *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei padri della chiesa*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2007.
11. Chabel M., *Dizionario dei simboli islamici. Riti, mistica e civilizzazione*, Roma, Edizioni Arkeios, 1997.
12. Cheleb M., *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, Quadrige/Puf, 1993.
13. Cuciniello A., *Il Paradiso islamico: tra Corano e Tradizione*, in AA.VV., *Paradiso, Giardino di Speranza*, Roma, Borla, 2012, pp. 23-58.
14. Cuciniello A., *Muḥammad e Gabriele tra Rivelazione e ascensus celeste*, *Quaderni asiatici*, n. 101
15. marzo 2013, pp. 7-42.

¹⁶⁵ Riguardo il nesso tra vecchiaia, defunti e acqua cfr. L. Lombardi Satriani, M. Melegnano, *Il ponte di San Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina del sud*, Milano, Rizzoli, 1982, p. 101.

¹⁶⁶ Vedi M.C. Inhorn, *Quest for conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*, USA, University of Pennsylvania Press 1994, p. 98.

¹⁶⁷ Y. Ragib, *Le site du Moqattam*, «Annales Islamologiques» 33, Cairo, Ifao, 1999, pp. 167-168.

16. Cuciniello A., *Dimore e castighi infernali nelle scritture islamiche*, in AA.VV., *Le religioni e il problema del male*, Livorno, Pharus Editore Librario, 2014, pp. 157-189.
17. El Kadi G., Bonnamy A. *La Cité des Morts, Le Caire*, Paris, IRD-Mardaga, 2001. El Saleh S., *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1971.
18. Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976.
Filoramo G. (a cura di), *Islam*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
19. Galal M., *Essaye d'observation sur les rites funeraires en Egypte*, in *Revue des etudes Islamiques*, XI, 1937.
20. Gimaret D., *Les noms divins en Islam*, Paris, Cerf, 1988.
21. Hamza H., *The Northern cemetery of Cairo*, Cairo, American University Press in Cairo, 2001. Hidioglou P., *Acqua divina. Miti, riti, simboli*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2007.
22. Inhorn M.C., *Quest for conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*, USA,
23. University of Pennsylvania Press, 1994.
24. Lane E.W., *An account of the manners and the customs of modern Egyptians*, Cairo, The AUC press, 2003.
25. *Il Libro della scala di Maometto [Liber Scalae Machometi]*, tr. it. di R. Rossi Testa, con saggio e note a cura di C. Saccone, Milano, L'altra Biblioteca (SE), 1997; nuova ed. Oscar Mondadori,
26. Milano 1999.
27. Lombardi Satriani L. e Melegrana M., *Il ponte di San Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina del sud*, Milano, Rizzoli, 1982.
28. Masson D., *L'Eau, le feu, la lumière. D'après le Coran et les traditions monothéistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
29. McAuliffe J. D. (Gen. Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden-Boston-Köln, Brill, voll. 1-5 plus Index vol., 2001-2006.
30. Mekki Berrada A., *Le concept organisateur de Baraka*, Québec, Presses de l'Université Laval,
31. 2013.
32. Modenini D., *Mitologia delle origini. Simboli, Dei, Miti, attraverso la letteratura mitologica*, Roma, Spaziote, 2000.
33. Montgomery Watt W., *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edimburgh, Edimburgh University press, 1991.

34. Neuwith A., Sinai N. and Marx M., *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
35. di Nola A. M., *L'Islam: storia e segreti di una civiltà*, Roma, Newton & Compton Editori, 1989.
36. O'Shaughnessy T. J., The seven names of hell in the Qur'ān, *Bulletin of School of Oriental Studies*, 24 (1961), pp. 444-469.
37. Palacios M. A., *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1997.
38. Parrinder G., *Jesus in the Qur'ān*, London, Sheldon, 1965.
39. Peirone F. (a cura di), *Il Corano* (introd., trad., com.), Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1984. Pitte J.-R., *Il desiderio del vino. Storia di una passione antica*, Bari, Dedalo, 2010.
40. Ragib Y., *Le site du Moqattam*, in *Annales Islamologiques* 33 (1999), Cairo, Ifao, pp. 167-168. Ries J., *La via dell'antropologia religiosa. L'uomo alla ricerca di Dio*, Milano, Jaka Book, 2009. Ries J., *Le costanti del sacro. Mito e rito*, Milano, Jaka Book, Opera omnia vol. 4/2, 2008.
41. Ries J., *Il mito e il suo significato*, Milano, Jaka Book, 2005.
42. Ryckmans J., Un rite d'istisqā' au temple sabéen de Mārib, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slaves*, 1968-72 (XX), Bruxelles, 1973, pp. 379-388.
43. Saccone C., *Lecture Coraniche. Vol. I: Allah. Il Dio del Terzo Testamento*, Milano, Medusa, 2006; Vol. II: Iblis, Il Satana del Terzo Testamento, Centro Essad Bey, Padova 2012 (ebook Amazon-Kindle Edition)
44. Sidersky D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans le vies des prophètes*, Paris, P. Geuthner, 1933.
45. Smith J. I. e Haddad Y. Y., *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (1^a ed. Albany-New York, State University of New York Press, 1981). al-Ṭabarī, *Vita di Maometto*, a cura di Noja S., Milano, BUR, 1992.
46. al-Ṭarafī, *Storie dei profeti*, a cura di Tottoli R., Genova, Il melangolo, 1997.
47. Teti V., *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Roma, Donzelli Editore, 2003. Toelle H., *Le Coran revisité: le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, Institut français de Damas, 1999. Tottoli R., *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palermo, Sellerio, 1992.
48. Tottoli R., *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia, Paideia, 1999.
49. Tozzi Di Marco A., Un'analisi comparativa della simbolica dell'acqua nell'universo funerario del Meridione italiano e della Città dei Morti del

Cairo, in *Odisseo*, n. 3, 2013, p. 57.

(<http://www.centrostudibruttium.org/it/news.php?action=show&id=183>).

50. Tozzi Di Marco A., *Al Qarafa, ovvero la città dei morti del Cairo: iconografia sacra nell'Islam popolare egiziano*, in E. Celli, G. Melandri e V. Nizzo (a cura di), *Atti del 2° convegno internazionale di studi*
51. *Antropologia e Archeologia a confronto: Rappresentazioni e Pratiche del Sacro*, Roma, Edizioni Archè, 2012, pp. 791-800.
52. Tozzi Di Marco A., *Funerary rituals in Cairo's city of the dead: the sacred and the profane, considerations from the field*, in D. Blanks, B. S. Clough (edited by), *Humanist perspectives on sacred space*, The AUC Press, Cairo, 2011.
53. Tozzi Di Marco A., *Egitto inedito. Taccuini di viaggio nella necropoli musulmana del Cairo*, Ananke, Torino, 2010.
54. Tozzi Di Marco A., *Il giardino di Allah. Storia della necropoli musulmana del Cairo*, Ananke, Torino, 2008.
55. al-Ṭūsī, (trans. A. Ezzati) *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*, London, Icas Press, 2008.
56. Ventura A. (a cura di), *Il Corano* (trad. di Zilio-Grandi I., com. di Ventura A., Yahia M., Zilio-Grandi I. e Amir-Moezzi M, A.), Milano, Mondadori, 2010.
57. Wahle H., *Ebrei e cristiani in dialogo. Un patrimonio comune da vivere*, Roma, Paoline Editoriale Libri, 2001.
58. Wensinck A. J., *The Muslim Creed*, London, Cambridge University Press, 1932.

