UNIVERSITE DE PROVENCE
AIX-MARSEILLE 1

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“L’ORIENTALE”

**LE PROVE DELLA VERIDICITÀ
DELLA PROFEZIA
SECONDO IL TEOLOGO AL-MĀWARDĪ
(m. 450/1058)**

L'autore, l'opera e il suo approccio teologico

**“LES PREUVES DE LA VÉRACITÉ
DE LA PROPHÉTIE SELON LE THÉOLOGIEN
AL-MĀWARDĪ (m. 450/1058)”**

L'auteur, l'œuvre et son approche théologique

THÈSE DE DOCTORAT

Giuseppe PALUMMIERI

Directeur: Monsieur le
Professeur Claude GILLIOT

Co-Directeur: Monsieur le
Professeur Roberto TOTTOLI

Aix-en-Provence IREMAM

21 Décembre 2011

Naples

Autres Membres du jury: Messieurs
les Professeurs:

Pierre LARCHER

Bartolomeo PIRONE

INTRODUCTION

“Magari non mi occupassi del discorso teologico!!!”

(Fahr al-Dīn al-Rāzī)

Nous avons divisé notre travail sur les *A‘lām al-nubuwwa* (“les signes de la prophétie”) d’al-Māwardī en trois parties: une biographie de l’auteur; le genre littéraire de cette ouvrage ainsi qu’un examen des différentes éditions imprimées de ce texte; la portée théologique de cette œuvre. Nous nous sommes essentiellement assigné pour but d’examiner les aspects théologiques des *A‘lām al-nubuwwa* d’al-Māwardī, considérant la véracité (ṣidq) de la prophétie comme le noyau de son livre. De la sorte, l’auteur apparaîtra ici surtout comme un théologien, contrairement à ce que donne à penser l’historiographie musulmane qui le présente d’abord comme un juriste.

Les notices biographiques¹ sur notre auteur le présentent

¹ La biographie est le genre littéraire le plus répandu dans la littérature arabe. La forme typique la plus ancienne de ce genre est le dictionnaire biographique, bien que les écrits biographiques aient eu une diversité de formes dans les premiers stades de leur évolution. En arabe, les mots les plus utilisés pour biographie sont: *sīra* pour indiquer des biographies assez longues; *tarğama* pour se référer à de brèves notices biographiques; ou encore le vocable moins commun *ta‘rīf* (définition) utilisé surtout vers la fin de la période abbaside (Young, M.J.L., *Arabic Biographical Writing, in Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, éd. Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Ser Jeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 168). En outre, plusieurs œuvres littéraires ont été consacrées à des récits de vie plus qu’à des événements ponctuels. Elles portaient le fameux titre *sīra*. Cependant d’autres ont portés des titres aussi suggestifs comme *manāqib* (vertues), *mathālib* (vices),

comme un partisan du sunnisme, sachant se faire diplomate et se montrer un habile juriste. Ce n'est pas un hasard si parmi les diverses œuvres qui lui sont attribuées (de type religieux, politico-administratif, législatif et linguistique-littéraire), la plus connue et étudiée semble être le *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, où sont exposées ses idées sur califat musulman²; cependant Gibb y trouve une critique théologique

maqal (récit de mort), *ṭabaqāt* (générations), *ta'riḫ* (liste de date de décès) et plus largement *akhbār al-nās* (biographies de fameux personnes)" (Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 18).

Le genre du dictionnaire biographique, élaboré notamment dans la période abbaside, s'est développé en étroite connexion avec l'étude de *ḥadīṭ* parce que, pour prouver la crédibilité de leurs récits, il était important de connaître dans le moindre détail la vie des transmetteurs (cf. Young, *Arabic...*, 169). Selon les critères de sélection adoptés pour la compilations des données historiques, les dictionnaires biographiques arabes peuvent être divisés en trois groupes principaux: ceux qui sont dédiés aux personnalités de certains domaines de la connaissance ("traditionistes", juristes, philosophes); ensuite en deuxième lieu, les dictionnaires géographiques, ceux qui se sont consacrés aux biographies des hommes célèbres d'une certaine région ou ville; enfin, les dictionnaires généraux qui traitent de n'importe quelles grandes personnalités sans que la compilation soient nécessairement déterminée par des critère de lieu ou de professions (*ibid.*, 171; cf. Nawas, John A., *Biography and Biographical Works, Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, éd. Meri, Josef W., New York, Routledge, 2006, 110-112).

² La notoriété de cette œuvre pourrait revenir en partie à l'importance historique que la biographie arabe octroie à al-Māwardī en tant qu'homme politique, et en autre partie cette notoriété pourrait être probablement liée à des raisons d'ordre purement rédactionnel puisque, selon George Atiyeh, c'est seulement en 1727 qu'il est devenu permis d'imprimer en caractères arabes les œuvres qui ne traitent pas de religion (Atiyeh, George N., *The Book in the Modern Arab World: the Cases of Lebanon and Egypt*, in Atiyeh, George N. (éd), *The Book in the Islamic World. The Written Word*

de la part de l'auteur³. En outre, le rôle proprement religieux de l'auteur est associé à sa fonction de *imām* de l'école šāfi'ite, mais alors que cela émerge des sources en passant, sa production au contraire (*Tafsīr, A'lām al-nubuwwa, Adab al-dunyā wa 'l-dīn*) révèle un savant d'un haut niveau intellectuel. Les notices biographiques qui lui sont consacrées reproduisent le modèle de la biographie d'un juriste⁴, avec la mention de ses maîtres, eux-mêmes juristes. Quant à nous, nous mettrons essentiellement en valeur les positions théologiques de notre auteur.

Notre formation, purement historique et théologique, s'est initialement basée sur les critères méthodologiques de la théologie chrétienne, par la suite enrichis par l'étude et la recherche dans le domaine socio-religieux islamique. Ayant eu l'occasion d'étudier dans le passé la prophétologie islamique, à travers la figure de Jean Babbist (Yaḥyā ibn Zakariyyā)⁵, nous avons maintenant concentré notre

and Communication in the Middle East, New York, State University New York Press, 1995, 235).

³ "The term would hardly cover the famous treatise on the *Principles of Government* by al-Māwardī, were it not that it describes in fact the ideal government of the theocratic state with but slight concessions to what the theologians regarded as the corrupt and illegal practice of the day" (Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, *Arabic Literature*, Londres, Oxford University Press, 1926, 66-67).

⁴ "Legal biographical anecdotes fall into a class of their own, since here the interaction of personalities must develop within the artificial constraints of the juridical situation" (Young, *Arabic...*, 182).

⁵ Au début, nous avons étudié ce personnage dans les sources islamiques. La recherche consistait principalement à rassembler les traditions sur la figure de Yaḥyā transmises par les commentateurs musulmans les plus importants. Ensuite, nous

intérêt sur le rôle du prophète au sens large, et sur la signification que la prophétie prend dans la vision historique et religieuse de l'humanité. En particulier, nous nous sommes attaché à examiner ce qui fait un prophète en tant que tel et le rend véridique. Étant donné l'immensité des matériaux musulmans traditionnels disponibles et des arguments qu'ils renferment, il a paru nécessaire de limiter le domaine de recherche à l'étude d'un aspect particulier et d'un auteur exemplaire, qui se prêtent de toute façon à des comparaisons, abstractions et déductions.

Depuis l'aube de la littérature religieuse et juridique islamique les juristes, les traditionistes (*muḥaddiṭūn*) e les théologiens dialectiques (*mutakallimūn*⁶) ou non, écrivant sur la prophétie ont essayé d'en démontrer surtout l'authenticité et la véracité; un plus petit dénominateur commun émerge des titres des nombreux textes qui ont été produits: *A'lām al-nubuwwa*, *Dalā'il al-nubuwwa*, *Ḥuḡaḡ al-nubuwwa*, *Itbāt al-nubuwwa*. De par leurs éléments communs il a paru

avons examiné la figure du prophète à travers l'œuvre de Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ Madīnat Dimāšq*. La prophétie de Yaḥyā, comme celle d'autres prophètes, se révèle comme un élément important pour légitimer la "dernière" prophétie celle de Muḥammad.

⁶ Ce sont ceux qui se donnent à la science du *kalām*, la "théologie", c'est-à-dire les "théologiens". "Il *kalām*, scolastica dell'islam, ha il carattere di una dialettica razionale pura, che opera sui concetti teologici [...]. Inoltre, come è stato sottolineato dai filosofi [...], i *mutakallimūn* sono soprattutto degli apologeti, preoccupati non tanto di una verità dimostrata o dimostrabile, quanto di sostenere, con tutte le risorse della loro dialettica teologica, gli articoli del loro credo religioso tradizionale" (Corbin, Henry, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, Milan, Adelphi, 1991, 115).

utile les considérer comme faisant partie d'un genre littéraire caractéristique, mais non étranger aux autres genres de la littérature religieuse. En effet, ils empruntent aussi des éléments aux traditions canoniques et non-canoniques: histoires des prophètes, collections des paroles de Muḥammad, exégèse coranique et historiographie. Les contenus de ces écrits visent principalement et unanimement à confirmer la chaîne prophétique de l'islam comprenant essentiellement des prophètes d'origine biblique⁷, comme un prélude et une confirmation de la mission de Muḥammad, considéré, peut-être seulement après sa mort, comme le "dernier" des prophètes. C'est pourquoi le développement des miracles est leur point fort: absents du Coran, mais rapportés surtout par la Tradition et par la littérature religieuse, ils sont interprétés comme des signes de Dieu, en premier lieu "l'inimitabilité du Coran" (*i'ğāz*). Compte tenu de cette identité de contenu, les œuvres diffèrent dans la forme stylistique: en fonction de leur formation intellectuelle et professionnelle, de base, la plupart des auteurs utilisent la méthode des traditionnistes (*muḥaddiṭūn*), qui consiste à transmettre simplement les récits acquis; seulement certains ajoutent à l'utilisation des traditions, une plus vaste argumentation théologique et philosophique. Parmi ces derniers al-Māwardī avec son

⁷ Le Coran parle de vingt-cinq prophètes dont une majorité est formée de personnages bibliques: Ādam, (Adam), Ibrāhīm (Abraham), al-Yasa' (Élisée), Ayyūb (Job), Dāwūd (David), Hārūn (Aaron), Idrīs (Enoch), Iliyās (Élie), 'Īsā (Jésus), Ishāq (Isaac), Ismā'īl (Ismaël), Lūṭ (Lot), Mūsā (Moïse), Nūḥ (Noé), Sulaymān (Salomon), Ya'qūb (Jacques), Yaḥyā (Jean), Yūnus (Jonas), Yūsuf (Joseph), Zakariyyā (Zacharie). D'autres, par ailleurs, sont des arabes: Muḥammad, Dhū 'l-Kifl, Hūd, Ṣāliḥ, Ṣu'ayb.

texte *A'lām al-nubuwwa*, jamais étudié à fond par les spécialistes occidentaux, occupe une place de grande importance.

L'œuvre ici examinée, nous est parvenue à travers des manuscrits et elle a été publiée dans une douzaine d'éditions en arabe, qui ne sont pas toutes faciles à trouver. Malheureusement elles comportent peu souvent un appareil critique. Toutefois leur analyse critique nous a permis de mieux aborder le contenu plus proprement théologique de ce livre, en particulier la question de la véracité (*ṣidq*) de la prophétie qui nous occupe ici.

Après avoir confronté les microfilms des manuscrits du Caire entre eux et avec les éditions imprimées, nous avons remarqué une ressemblance substantielle entre les microfilms et ces éditions. C'est pourquoi pour éviter d'établir une édition critique qui, en partie, existe déjà dans les textes édités, nous avons décidé de fonder notre recherche sur les diverses éditions de l'ouvrage, signalées ci-après. De la sorte, nous pensons avoir pu établir pour nous-même un texte de référence. Celui-ci pourra nous servir comme base d'une étude ultérieure, voire d'une édition ou d'une traduction du texte. Pour lors, notre recherche sur les textes imprimés nous permettra d'évaluer de leur diffusion.

Nous avons décidé de suivre à cet égard la méthode de la "philologie des textes imprimés" ou "bibliographie textuelle"⁸ qui

⁸ Elle est distincte de la discipline qui établit les règles de l'édition critique. Elle est gouvernée par ses propres lois et procédures. On pourrait dire que la bibliographie textuelle est une technique de *recensio* de textes imprimés, elle a été parfois confondue avec la technique propre à l'édition critique des manuscrits surtout quand

analyse le procédé de rédaction, pour avoir une idée du processus de production⁹ qui ont été à la base des diverses éditions¹⁰.

il s'agit de traiter avec *examinatio* et *emendatio* (cf. Stoppelli, Pasquale (éd), *Filologia dei testi a stampa*, Bologne, Il Mulino, 1987, 12). Bien qu'il s'agisse d'une science relativement nouvelle, elle utilise des méthodes d'une philologie désormais autonome par rapport à celle des manuscrits. Elle cherche à déterminer les caractéristiques, la modalité de transmission, la tradition et la réception des textes imprimés. De toute façon, il s'agit d'un secteur qui attend encore une enquête plus approfondie à caractère méthodologique (cf. *Filologia dei testi stampati in Italia e in Europa*, in http://www.ricercaitaliana.it/prin/dettaglio_prin-2004103113.htm, 03/07/09). La bibliographie textuelle est née entre les deux guerres mondiales grâce à des chercheurs anglais comme Ronald B. McKerrow et W. W. Greg. Elle se concentrait sur les œuvres de la première production imprimée manuellement. Elle s'est ensuite développée grâce surtout à la contribution de chercheurs américains comme Fredson Bowers et l'anglais Philip Gaskell qui ont appliqué aux problèmes de l'édition de textes imprimés des techniques similaires à celles utilisées pour les manuscrits (cf. Fahy, Conor, *Saggi di bibliografia testuale*, Padoue, Antenore, 1988, 33-37).

⁹ "L'analisi bibliografica costituisce, nella maggioranza dei casi, la fonte precipua della nostra conoscenza delle vicende storiche della stampa di un'edizione, e quindi, in certi casi, dell'atto conclusivo, che può anche essere l'unico, o meglio l'unico a noi conosciuto, della storia della costituzione di un testo" (Fahy, *Forme tipografiche e varianti interne: appunti bibliografici e filologici*, in *Dalla Textual bibliography alla filologia dei testi italiani a stampa*, éd. Antonio Sorella, Pescara, Libreria dell'Università Editrice, 1998, 39).

¹⁰ Les concepts fondamentaux de la classification bibliographique sont au nombre de quatre: l'édition, l'impression, l'émission et l'état. L'édition est définie comme étant tous les exemplaires d'un livre. Le critère pour distinguer les différentes éditions d'une même œuvre est seulement typographique. Quant à l'impression, elle est définie comme étant tous les exemplaires d'une édition. C'est une procédure moins chère que celle d'une nouvelle édition. L'émission est tous les exemplaires d'une

La partie centrale de notre travail est consacrée au contenu des *A'lām al-nubuwwa*. Le choix de passages retenus et traduits ici permettra d'étudier la méthodologie d'al-Māwardī.

L'œuvre est divisée en vingt et un chapitres. L'auteur commence par définir la prophétie. Ensuite il cite des traditions du Prophète concernant la prophétie, les signes et miracles qui la confirment. L'une de ces preuves la plus éminente, selon lui, est "l'inimitabilité du Coran" (*i'ğāz*). D'autres preuves sont fournis par les autres prophètes, le *ğinn*, ainsi que des personnages divers. D'autres preuves de la prophétie ressortissent à la personne de Muḥammad lui-même: ses origines, son lignage, sa naissance, les traits de sa personnalité physique et morale, de son caractère. Ce faisant, l'auteur soutient certes la véracité de la prophétie de Muḥammad, mais la défend aussi contre ses négateurs ou supposés tels.

Si l'on compare la disposition des matériaux utilisés par al-Māwardī que nous venons d'énumérer (récits, tradition du Prophète ou autres traditions, versets coraniques, déclarations de juristes ou de théologiens, etc.) avec celle de quelques ouvrages sur les preuves de la

édition ou d'une impression. C'est le résultat de la décision de présenter au public une nouvelle offre. Finalement, l'état est défini comme une composition déterminée ou une forme typographique et la nécessité d'avoir plusieurs états est liée surtout au désir de corriger ultérieurement le texte imprimé (cf. Fahy, *Saggi di bibliografia...*, 69-87). L'un des concepts centraux de la bibliographie textuelle inapplicable aux transmissions manuscrites, où au contraire chaque élément constitue un individu, est le concept d'"exemplaire standard ou idéal" défini comme la reconstitution historique des exemplaires d'une impression ou d'une émission (Stoppelli (éd.), *Filologia dei testi a stampa*, 12).

prophétie, notamment les *Dalā'il al-nubuwwa* d'al-Bayhaqī, on constate qu'elle est plus hétérogène. Cela dit, al-Māwardī semble avoir un fil conducteur plus logique que d'autres. En effet, au début des chapitres il expose d'une manière plus philosophiques la nécessité de l'existence de la prophétie, en général, et la spécificité de la véracité de la prophétie, laquelle a son accomplissement total en Muḥammad. Même le fait qu' al-Māwardī recourt à de nombreuses traditions "faibles"¹¹ selon les critères des spécialistes musulmans ès-traditions sert l'objectif général qu'il s'est assigné: la véracité de la prophétie. Il se réfère également volontiers à des courants de pensée différents (šāfi'ites, ašā'rites), le plus souvent sans nommer l'un ou l'autre savant, mais il ne semble pas prendre partie, dans la mesure où cela n'infirmerait pas ses positions.

A l'issue d'une première lecture de cet ouvrage, on est frappé par la variété des sujets qui y sont abordés. Puis on constate assez rapidement que ce qui en fait l'unité c'est la véracité (*ṣidq*) de la prophétie. C'est là visiblement la colonne vertébrale que l'auteur a voulu pour son livre. Le cadre dialectique dans lequel l'ensemble de l'ouvrage est englobé est celui de l'apologétique défensive, surtout à l'égard des juifs et des chrétiens. Rien d'étonnant à cela, dans la mesure où le Coran, puis l'islam ont beaucoup puisé dans l'héritage

¹¹ Par exemple, le savant Kāmil soutient que al-Māwardī, en dépit de sa vaste connaissance de la science de la véracité de la tradition, "mentionne souvent des *ḥadīth* faibles ou apocryphes sans faire attention" (cf. 'Uwayḍa, Kāmil Muḥammad Muḥammad, *al-Māwardī Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Faqīh al-Šāfi'ī. A'lām al-fuqahā' wa 'l-muḥaddiṭīn*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996, 31).

des juifs et des chrétiens, voire surtout dans celui de groupes judéo-chrétiens.

Le thème de la prophétie représente une partie importante de la *Summa theologica islamica*¹², et de ce point de vue les *A'lām al-nubuwwa* peuvent être considérés comme une œuvre théologique. Al-Māwardī apparaît à cet égard comme un vrai théologien dialectique dans la ligne du courant sunnite, mais avec une orientation aš'arite, même s'il a été plusieurs fois soupçonné d'appartenir au mu'tazilisme¹³.

Le mot “théologie” dans le monde arabe islamique est *kalām*, littéralement “mot”, et les “théologiens” sont appelés *mutakallimūn*; la théologie, en tant qu'étude de la Parole de Dieu, est la systématisation doctrinale de ce qu'Il a donné et dit. Dans le monde chrétien elle est surtout le produit d'une élaboration et application historico-philosophique de la relation que Dieu a mûri avec l'homme¹⁴. Mais la prophétologie islamique n'est donc pas cela? Certainement dans le monde sunnite on insiste sur la forme indirecte de ce rapport: la transcendance divine est sauvegardé par l'entremise de la Parole et de la prophétie. C'est cet intermédiaire-ci que, sous l'impulsion d'un interpellateur éducation théologique, nous allons examiner.

¹² Par *Summa theologica*, nous ne pensons pas à une œuvre, mais à une compilation systématique de la doctrine.

¹³ Cf. Appendice III.

¹⁴ À cet égard, voir la note 6, p. 6.

CHAPITRE I:
NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR
AL-MĀWARDĪ

Nous commencerons par présenter l’auteur et le contexte culturel et historique dans lequel il s’est formé et a travaillé¹⁵, en nous basant sur les notices biographiques qui lui sont consacrées. Les informations biographiques qu’on y puise, comme c’est souvent cas dans le genre biographique en islam¹⁶, sont fragmentaires¹⁷.

Nous avons consulté, hormis ces sources, pour ce qui est des articles, la notice de Brockelmann¹⁸, très détaillées des références, celle de Henri Laoust¹⁹, notable comme étude sur la pensée politique de l’auteur, et celle de Sarkis²⁰, qui reporte une biographie succincte. Pour ce qui est des livres, nous avons puisé par Kāmil Muḥammad

¹⁵ “[...] Effective characterization of the subjects of biography often emerges from the recorded incidents in which they play a part, and clear pictures of personalities can often be discerned by implication from the anecdotal information which the biographer provides” (cf. Young, *Arabic...*, 180).

¹⁶ Pour plus d’informations sur l’évolution historique du genre de la biographie arabe et sur sa signification culturelle et politique cf. Cooperson, *Classical arabic...*, 1-23; al-Qāḍī, Wadād, *Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance*, in Atiyeh, *The book in the Islamic World...*, 93-122; Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 46-84.

¹⁷ En effet, les informations sur la vie de l’auteur à notre disposition ne relèvent pas du genre *sīra* mais plutôt de *tarğama*.

¹⁸ Brockelmann, Carl, *al-Māwardī*, in *EP*.

¹⁹ Laoust, Henri, *La pensée et l’action politique d’al-Māwardī*, *Revue des études islamiques*, XXXVI, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968.

²⁰ Sarkis, Joseph Elian, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Le Caire, Imprimerie Sarkis, 1928, 1611-12.

Muḥammad ‘Uwayḍa²¹ et al-Aẓmah Azīz²², mais ce de Sulaymān Dāwūd et Aḥmad²³ est pour nous sans doute le plus complet. Pour ce qui est des sources, nous avons examiné avec un soin particulier les notices de deux contemporains de notre auteur, à savoir al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (392-463/1002-1071)²⁴ e Abū Ishāq al-Šīrāzī (393-450/1003-1058)²⁵. Deux siècles plus tard, al-Subkī (environ 727-756/1327-1355)²⁶, écrivit une notice plus riche qui mérite une exploitation plus détaillées. À nous ont été également utiles les notices des auteurs suivants qui reprennent peu ou prou certaines des données de leurs prédécesseurs, mais y ajoutent aussi parfois: al-Sam‘ānī (506-

²¹ ‘Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 1996.

²² al-Aẓmah, Azīz, *al-Māwardī*, Beyrouth, Riyāḍ al-Rayā li 'l-Kutub, 2000.

²³ Dāwūd, Muḥammad Sulaymān – Aḥmad, Fu’ād ‘Abd al-Mun‘im, *al-Imām Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī: al-muḥaddiṯ, al-faqīh, al-uṣūlī, al-siyāsī, al-qādī, al-mutakallim, al-faylasūf, al-aḥlāqī*, Alexandrie, Mu’assasat Šabāb al-Ġāmi‘a, 1978.

²⁴ al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Tābit al-Ḥāfīz, *Tārīḥ Baġdād*, XII, Le Caire, Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1931, 102-103. Cette œuvre est considérée comme l’une des premières compilations de dictionnaires destinées à recueillir des biographies d’intellectuels, juristes et théologiens de certaines villes particulières en occurrence Baġdād. Ce texte a été considéré comme le modèle de référence pour les dictionnaires biographiques suivants consacrés à des personnalités de ville déterminée (cf. Young, *Arabic...*, 174).

²⁵ al-Šīrāzī, Abū Ishāq al-Šāfi‘ī, *Ṭabaqāt al-fuqahā*, éd. ‘Abbās Iḥsān, Beyrouth, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 1981, 131.

²⁶ al-Subkī, Tāġ al-Dīn Abū Naṣr ‘Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya al-kubrā*, III, Le Caire, al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, s.d., 303-304.

562/1113-1166)²⁷, Ibn al-Ġawzī (510-597/1126-1201)²⁸, Yāqūt (circa 574-626/1179-1229)²⁹, Ibn Ḥallikān (608-681/1211-1282)³⁰, Ibn Kaṭīr (m. 774/1373)³¹, al-Asnawī (m. 772/1370)³², Ibn Qādī Šuhba (779-851/1377-1448)³³. Toutes ces notices ont été traduites par nous et placées dans l'Appendice I.

²⁷ al-Sam‘ānī, Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Maṣṣūr al-Tamīmī, *al-Ansāb*, V, éd. al-Bārūdī, ‘Abd Allāh ‘Umar, Beyrouth, Dār al-Ġinān, 1988, 181-182.

²⁸ Ibn al-Ġawzī, Abū ‘l-Faraġ ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, *al-Muntaẓam fī tāriḥ al-mulūk wa ‘l-umam*, VIII, Ḥaydarābād, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1940, 199-200.

²⁹ Yāqūt al-Rūmī, ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī, *Kitāb Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb al-ma‘rūf bi-Mu‘ġam al-udabā’ aw Ṭabaqāt al-udabā’*, V, éd. Margoliouth David Samuel, Londres, Luzac, 1929, 407-409. Ce texte est compté parmi les dictionnaires biographiques destinés à recueillir des biographies d’éminents philologues et illustres écrivains (cf. Young, *Arabic...*, 174).

³⁰ Ibn Ḥallikān, Abū ‘l-‘Abbās Šams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’ abnā’ al-zamān*, II, éd. Muḥyī al-Dīn, Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd, Le Caire, Maktabat al-Naḥḍa al-Miṣriyya, 1950, 444-445. Cette œuvre est considérée comme le premier dictionnaire biographique général pour la période qui suit l’ère des Disciples du Prophète. Il traite les personnalités de tous les domaines de la connaissance et d’origine géographique différente (cf. Young, *Arabic...*, 175).

³¹ Ibn Kaṭīr, ‘Imād al-Dīn Abū ‘l-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar al-Qurašī al-Dimašqī, *al-Bidāya wa ‘l-Nihāya fī ‘l-tāriḥ*, XII, Le Caire, Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1932, 80.

³² al-Asnawī, Ġamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, II, éd. al-Ġubūrī, ‘Abd Allāh, Riyad, Dār al-‘Ulūm, 1981, 387-388.

³³ Ibn Qādī Šuhba, Taqī al-Dīn Abū Bakr ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Dimašqī, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, I, Ḥaydarābād, Maṭba‘at Dār al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1978, 240-243.

A partir de ces sources anciennes et modernes nous avons essayé de reconstruire la biographie de notre auteur, distinguant les informations pertinentes la vie de al-Māwardī, ses maîtres et ses disciples, sa production et sa pensée.

1.1 VIE

Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī conosciuto come al-Māwardī nasce nel 364/974³⁴ a Baṣra. Come ci tramanda al-Sam‘ānī, la sua *nisba* fa riferimento alla vendita e produzione dell’acqua di rose che molto probabilmente alcuni dei suoi antenati, tra cui suo padre, producevano o vendevano³⁵. Al-Māwardī trascorre i suoi primi anni di formazione culturale a Baṣra dove apprende il diritto sotto la direzione del maestro Abū ‘l-Qāsim al-Ṣaymarī (386/997). Si trasferisce poi a Baġdād, centro di scienza e conoscenza³⁶, dove continua i suoi studi accanto al grande maestro Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī (344-406/956-1016), importante teologo aṣ‘arita e giurista šāfi‘ita. Dopo aver completato gli studi a Baṣra e a Baġdād, diviene insegnante lavorando per molti anni in entrambe le

³⁴ Nell’introduzione all’edizione del 1987 degli *A‘lām al-nubuwwa*, il curatore indica il 370 come l’anno di nascita di al-Māwardī (al-Māwardī, Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Baṣrī al-Šāfi‘ī, *A‘lām al-nubuwwa*, a cura di al-Mu‘taṣim, Muḥammad bi ‘l-Lāh al-Baġdādī, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987, 10). Questa data non trova riscontro in nessuna delle fonti antiche e moderne da noi consultate.

³⁵ al-Sam‘ānī, *al-Ansāb*, 181.

³⁶ Per un’introduzione storica sui contributi culturali all’islam sotto il periodo abbaside da parte delle altre civiltà cf. Gibb, *Arabic Literature*, 33-37.

città. Viene nominato giureconsulto, *qādī*, ed esercita questa carica in varie città, in particolare a Ustuwā, nei pressi di Nīšābūr, prima di essere nominato tale a Baġdād. Diviene *imām* e *ḥāfiẓ* della scuola šāfi‘ita e avendo raggiunto la perizia completa nelle scienze in circolazione³⁷ scriverà molte opere di grande interesse che riguarderanno il diritto, le sue fonti, l’esegesi, la politica, la letteratura e tra queste alcune saranno composte per la scuola. Alcuni studiosi lo menzionano come poeta³⁸ e tra questi Ibn Hallikān secondo cui al-Māwardī in alcuni dei suoi versi esprime la nostalgia del distacco da Baṣra mentre si muove verso Baġdād e la gioia del ritorno ad essa: “Si dice che Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī mentre usciva da Baġdād di ritorno a Baṣra declamava i versi di al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf³⁹. Yāqūt dice di aver letto nel libro *Sirr al-Surūr* di Maḥmūd al-Nīsābūrī alcuni versi poetici di al-Māwardī, riportandoli:

*“E nell’ignoranza dopo la morte c’è la morte della sua gente
e i loro corpi sono tombe senza tombe
e certamente il cuore di un uomo non vive di scienza
né risorge fino alla resurrezione”*⁴⁰.

La società in cui vive al-Māwardī è generalmente considerata il periodo più florido della cultura islamica e il più evoluto dei secoli

³⁷ Le scienze in cui un uomo religioso dotto era a quel tempo istruito sono da intendersi la buona conoscenza del Corano e tutto ciò che da esso deriva come i suoi Commentari, il diritto, la grammatica ed altro.

³⁸ Cf. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ*..., 103.

³⁹ Ibn Hallikān, *Wafayāt*..., 445.

⁴⁰ Yāqūt, *Kitāb Iršād*..., 407-408.

della dinastia abbaside⁴¹. Egli vive nel secondo periodo del governo abbaside che si distingue col dominio dei Buyidi sul califfato abbaside⁴². Questo periodo è considerato il momento d'oro della letteratura dottrinale dei duodecimani che conobbero allora i loro grandi teorici⁴³; come anche fu il tempo dell'apogeo del califfato

⁴¹ In questo periodo la dinastia abbaside raggiunse il più alto livello di progresso scientifico, in cui si distinsero molti dotti eminenti e specialmente teologi che misero insieme la cultura islamica, la filosofia greca, la logica e il sillogismo e apparvero molti uomini di scienza e pensatori musulmani tra cui: l'aš'arita Abū Ishāq al-Isfarā'īnī, il giureconsulto mu'tazilita 'Abd al-Ġabbār Aḥmad (m. 415/1025), il rāfiḍita al-Muqtadir Muḥammad ibn al-Ḥaṣam membro della setta teologica Karāmiya e il ṣufi 'Abd al-Raḥman al-Sulamī (325-412/937-1022). Per un completo studio sulla produzione letteraria sotto il califfato abbaside cf. Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B. (a cura di), *Religion, Learning and Science in the 'abbasid Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁴² Le sorti vogliono che l'inizio della manifestazione dei Buyidi sull'orizzonte politico avviene nell'anno 325/937 circa, in prossimità della nascita di al-Māwardī; nel 334/945 i Buyidi conquistano Baġdād governando l'Iraq e la Persia occidentale; mentre nel 366/976 cominciano a subire una grossa divisione interna che li porterà nel 447/1055 al declino del loro regno per mano selgiuchide. "I Buyidi lasciarono i califfi nella loro posizione di legittimi capi dello stato, ne riconobbero l'autorità su tutti i musulmani sunniti e il diritto di nominare i titolari delle cariche religiose, e accettarono l'idea che il loro stesso diritto di governare si fondasse sul riconoscimento califfale" (Lapidus, Ira M., *Storia delle società islamiche. Le origini dell'Islam*, I, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1993, 151). Cf. Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, Brill, 1992.

⁴³ Ricordiamo in particolare i teologi: Muḥammad al-Bākir (m. 114/732 o 117/735) teorizzatore della dottrina dell'imamato; Hišām ibn al-Ḥakam (m. 179/795) sostenitore della tesi sulla protezione dall'errore dell'*imām* e della definizione sulla corporeità divina; Zurāra ibn A'yān (m. 150/767) autore di argomenti quali il determinismo e la capacità dell'azione; al-Faḍl ibn Ṣadān (m. 260/873) difensore della dottrina del ritorno dell'*imām* (*raġ'a*). Successivamente ai teologi e in

fatimide (297-567/909-1171)⁴⁴. Gli sforzi missionari sia degli ismailiti fatimidi che degli imāmīti buyidi, non lasciarono certo indifferente il

polemica con essi si sostituiscono i tradizionalisti di Qumm il cui maggior esponente è al-Kulaynī (m. 329-941), autore della raccolta di tradizioni *al-Uṣūl min al-Kāfī* dove è evidente la negazione della corporeità divina e l'influsso mu'tazilita. La dottrina šī'ita, che cominciò a svilupparsi quando l'impero abbaside era ancora nel pieno delle sue forze, raggiunge il suo apogeo durante il periodo buyide: Abū Ġa'far Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābawayhi (o Bābūya) al-Šadūq (m. 381-991) autore delle opere *Risālat al-i'tiqādāt* e *Kitāb al-tawḥīd* dove spiega e commenta le tradizioni denunciando la teologia; mentre il suo allievo Šayḥ al-Mufīd Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Nu'mān (m. 413-1022) indirizza la teologia šī'ita verso una direzione più mu'tazilita; 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Šarīf al-Murtaḍā (m. 436-1044) autore di *al-Kitāb al-Šāfi fī 'l-imāma*, anch'egli influenzato dalla mu'tazila accentua l'importanza della ragione; Abū Ġa'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Tūsī (m. 460-1067) anch'egli influenzato dal metodo razionalista sulla scia dei suoi due ultimi predecessori, rappresenta uno degli ultimi esponenti della teologia šī'ita sotto la dinastia buyide (cf. Howard, I.K.A., *Šī'ī Theological Literature*, in *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, a cura di Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 17.19-24.27-31).

⁴⁴ Nel 969 i Fatimidi conquistano l'Egitto e nel 978 la Siria meridionale fondando un nuovo califfato d'ispirazione ismailita, la cui importanza è sintetizzabile in alcune peculiarità: "the Faṭimid *da'wa* (mission), unlike any other mission, did not simply create a state, but continued to guide it throughout its existence and created an extensive literature. Never in Faṭimid history was its mission geared to mass proselytization. [...] The majority of the Muslim population in Egypt and Syria during the Faṭimid period had always been Sunnī" (Hamdani, Abbas, *Faṭimid Literature*, in *Religion, Learning...*, 234). Degno di nota fu il centro Dār al-'Ilm, fondato dal califfo fatimide al-Ḥākīm (al potere dal 386/996 al 411/1021) e divenuto luogo di una vasta attività letteraria e scientifica oltre che di diffusione della *da'wa* fatimide (*ibid.*, 241). Per un'introduzione storica sul califfato fatimide cf. Lapidus, *Storia delle società islamiche. La diffusione dell'Islam*, II, 1994, 111-116.

califfato abbaside di Baġdād promotore del sunnismo⁴⁵. “Per reazione a queste sfide gli *ulamā* sunniti furono spinti a rafforzare la propria concezione dell’islam, sotto il profilo culturale definendone più rigorosamente i contenuti e, sotto quello sociale, rinsaldando il tessuto della vita collettiva”⁴⁶.

Le eccezionali doti giuridiche di al-Māwardī lo rendono uno tra i più grandi ed eminenti giureconsulti šāfi‘iti del suo tempo tanto da guadagnarsi la stima dei califfi che gli affidano incarichi di governo inviandolo in diversi Paesi ad amministrare la giurisprudenza, a gestire negoziazioni diplomatiche e a dirimere controversie tra i califfi e i principi⁴⁷. Contemporaneo dei califfi al-Qādir bi ‘l-Lāh (381-422/991-1031), al-Qā‘im bi-Amr Allāh (422-467/1031-74) e anche dei principi buyidi Šaraf al-Dawla (m. 379/990), Bahā’ al-Dawla (m. 403/1013), Sulṭān al-Dawla (m. 413/1023), Ğalāl al-Dawla (m. 435/1044), Abū Kālīġār (m. 440/1049), al-Malik al-Raḥīm (m. 447/1056), viene scelto come ambasciatore sia tra gli ufficiali della dinastia abbaside difensori del sunnismo che della famiglia buyide sostenitrice dell’imamismo šī‘ita⁴⁸. Al-Qādir bi ‘l-Lāh, di scuola šāfi‘ita, nemico dei mu‘taziliti e quindi dei sostenitori della creazione del Corano, si presenta come il detentore della sovranità e il degno

⁴⁵ Cf. Laoust, Henri, *Les schismes dans l’islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Parigi, Payot, 1965.

⁴⁶ Lapidus, *Storia delle società ...*, I, 185.

⁴⁷ Brockelmann, *S I*, 668.

⁴⁸ I principi della dinastia buyide gli conferiscono un incarico come ambasciatore inviandolo a Tūsṭāt, godendo così della sua mediazione nel rispetto delle sue decisioni (cf. Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 407).

successore del Profeta⁴⁹. Egli ha alta stima di al-Māwardī a tal punto da impiegarlo non solo nel condurre le sue negoziazioni con i Buyidi, ma anche nel proposito di restaurare il sunnismo. A tale proposito Yāqūt ci racconta che al-Qādir ordinò a quattro *imām* del suo tempo delle quattro scuole giuridiche di comporgli ciascuno un compendio sulla propria scuola, e al-Māwardī gli compose il *Kitāb al-Iqnā'*, e il califfo, meravigliato, lo lodò dicendo: «Dio ti custodisca la tua religione come tu ci hai custodito la nostra»⁵⁰.

Anche il suo successore, al-Qā'im bi-Amr Allāh⁵¹, lo invia per compiere missioni di carattere diplomatico e giuridico dapprima, negli anni 422-434/1031-1042, presso i principi buyidi le cui pretese tendono a inquietare l'autorità califfale e infine, nel 435/1043, presso il sultano selgiuchide Ṭoḡril-Beg⁵² (m. 455/1063) il cui potere tendeva ad aumentare lasciando commettere al suo esercito razzie di ogni genere facendo sollevare così l'indignazione della popolazione su cui il califfo sentiva di dover garantire la sicurezza. La prima missione che il califfo affida ad al-Māwardī nel 423/1032 presso Abū Kālīḡār⁵³ ad al-Ahwāz sembra assumere principalmente un carattere informativo e diplomatico. Abū Kālīḡār chiede all'emissario del califfo che questi gli dia il titolo di *al-sulṭān al-a'zam* e di *mālik al-umam*; al-Māwardī rigetta queste pretese sostenendo che i titoli appartenevano al califfo, alla fine però Abū Kālīḡār riceverà il titolo di

⁴⁹ Cf. Lapidus, *Storia delle società islamiche...*, I, 185.

⁵⁰ Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 408.

⁵¹ Cf. Lapidus, *Storia delle società...*, I, 185.

⁵² Cf. Bosworth, C.E., *Ṭoḡril (I) Beg*, in *EP*.

⁵³ Cf. Bowen, Harold, *Abū Kālīdjār*, in *EP*.

mālik al-dawla. Al-Māwardī affronta poi la questione delle donazioni che il principe dovrà fare al califfo e così riesce a portare a Bagdād importanti somme di *dīnār* e *dirham*, oltre a sontuosi regali⁵⁴. Nel 428/1037 è affidata ad al-Māwardī un'altra missione in cui il califfo ricorre al suo ausilio per imporre un arbitrato tra i due principi buyidi in continuo conflitto, Abū Kālīgār e Ğalāl al-Dawla⁵⁵.

Nel 429/1038 Ğalāl al-Dawla chiede al califfo di riconoscergli il titolo di *šāhanšāh*⁵⁶ ovvero *mālik al-mulūk*. Il califfo dapprima acconsente ordinando che questo nuovo titolo compaia nella *huṭba*, ma la concessione viene accolta male e sorgono manifestazioni e gravi conflitti contro la decisione del califfo. Così questi decide di affidare la questione ai giuristi. Il ḥanafita Abū 'Abd Allāh al-Šaymarī (m. 435/1043), lo šāfi'ita Abū 'l-Ṭayyib al-Ṭabarī (m. 450/1058), il ḥanbalita Abū Muḥammad al-Tamīmī ammettono la liceità di questo titolo mentre al-Māwardī ugualmente consultato si rifiuta di dare un assenso, ma la posizione che egli adotta è diversamente riportata dalle fonti. Secondo una versione egli avrebbe dato una risposta favorevole come gli altri giureconsulti; secondo un'altra fonte, e qui si sottolinea il suo coraggio per la verità, egli avrebbe rifiutato categoricamente di riconoscere a un sovrano buyide un titolo già precedentemente rifiutato ad Abū Kālīgār. Un aneddoto riportato da Ibn al-Ġawzī racconta che Ğalāl al-Dawla lo avrebbe convocato per dimostrargli la

⁵⁴ Sulla missione del 423 cf. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam...*, 65-66.

⁵⁵ Cf. Zetterstéen, K.V., *Djalāl al-Dawla*, in *EP*. Sull'arbitraggio del 428 cf. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam...*, 90.

⁵⁶ È il titolo che portavano i re persiani prima della conquista islamica (cf. De Blois, F.C., *Šāhanšāh*, in *EP*)

sua stima per la sua autonomia di spirito dicendogli: «Sono sicuro che se tu avessi favorito qualcuno lo avresti fatto con me, per quanto c'è tra me e te. Qual è il tuo compito se non la religione? In questo modo la tua considerazione presso di me è cresciuta»⁵⁷. Yāqūt ci racconta che nello stesso anno il califfo attribuisce ad al-Māwardī il titolo di *aqdā al-quḍāt* equivalente a “supremo giureconsulto” e ciò benché alcuni eminenti giureconsulti, come Abū 'l-Ṭayyib al-Ṭabarī e al-Ṣaymarī, ne negassero la legalità⁵⁸.

Nel 434/1042, mentre i Selgiuchidi avanzano rapidamente, una nuova crisi si apre tra il califfo e il principe buyide; Ğalāl al-Dawla ordina che le tasse pagate dai cristiani ed ebrei, *ğawālī*, vengano percepite da lui e non dal califfo come d'abitudine. Al-Qā'im accetta la sfida e decide di abbandonare Baġdād ordinando ai giureconsulti di partire con lui, minacciando di sospendere la preghiera del venerdì e di chiudere le moschee. Al-Māwardī ebbe l'incarico di trasmettere questa decisione califfale al principe che, immediatamente, davanti

⁵⁷ Sui vari aneddoti riportati cf. Ibn al-Ğawzī, *al-Muntaẓam...*, 97.

⁵⁸ “Alcuni giureconsulti come Abū 'l-Ṭayyib al-Ṭabarī e al-Ṣaymarī rifiutarono il titolo di *aqdā al-quḍāt* dicendo che non era necessario che qualcuno si chiamasse con questo titolo, dopo aver discusso la possibilità di denominare Ğalāl al-Dawla ibn Bahā' al-Dawla ibn 'Aḍud al-Dawla con l'appellativo di *mālik al-mulūk al-'azam*; ma non presero in considerazione la loro opinione ed egli mantenne questo titolo fino alla morte poi lo assunsero i giudici fino a questi nostri giorni. La condizione per essere soprannominato con questo titolo era che non [si] avesse mai il titolo di “*qāḍī al-quḍāt*” fino a questi nostri giorni come termine tecnico, altrimenti sarebbe stato più adeguato che *aqdā al-quḍāt* fosse una carica più alta” (Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 407).

alla crisi annunciata, restituisce al califfo tutte le somme di denaro da lui percepite⁵⁹.

Nel 435/1043 al-Māwardī viene nominato dal califfo per la sua ultima missione diplomatica e giuridica, non più presso un principe buyide ma presso il sultano selgiuchide ʿOgriq-Beg che, impadronendosi della città di Rayy, non impedì al suo esercito le razzie e i massacri che la storiografia racconta ampiamente. L'oggetto esatto della missione di al-Māwardī è diversamente presentato dalle fonti: secondo una versione al-Māwardī è inviato a portare una lettera del califfo in cui questi nomina il sultano *mawla* (del principe dei credenti) invitandolo a trattare con più equità i suoi sudditi; il sultano sembra onorare il califfo nella persona del suo inviato⁶⁰. Una seconda versione racconta che al-Māwardī abbia avuto il compito di migliorare le relazioni tra il sultano, da una parte, e i due principi buyidi, dall'altra. A Ğurgān incontra il sultano e fino al 436/1044 si ferma presso la sua dimora per poi rientrare a Baġdād, dopo la morte di Ğalāl al-Dawla e l'arrivo di Abū Kālīġār, per informare il califfo delle eccellenti disposizioni del sultano a suo servizio⁶¹.

A partire dall'anno 437/1045 il nome di al-Māwardī non appare più, come prima, tra i protagonisti difensori del califfato e del sunnismo, pur facendo parte dell'*entourage* dell'energico vizir Ibn al-Muslima (m. 450/1058) al quale dedica una delle sue opere sul "vizirato". Al-Māwardī si stabilisce definitivamente a Baġdād e qui vi

⁵⁹ Cf. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam...*, 113-114.

⁶⁰ *Ibid.*, 116.

⁶¹ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya...*, 51.

rimane fino alla morte che lo coglie martedì alla fine del mese di Rabī‘ al-Awwal⁶² dell’anno 450/1058 all’età di ottantasei anni, dopo undici giorni dalla morte del giureconsulto Abū 'l-Ṭayyib al-Ṭabarī. Venne sepolto l’indomani nel cimitero di Bāb Ḥarb alla presenza di grandi dotti e capi.

A partire da queste notizie sembra che i biografi sottolineino soprattutto le grandi capacità giuridiche e diplomatiche di al-Māwardī piuttosto che il suo sapere teologico, ma viene ricordato anche per le sue doti umane; difatti uno dei suoi allievi, ‘Abd al-Malik al-Hamaḍānī (m. 483/1091), ha detto di lui: «Non ho mai visto una persona più dignitosa di lui e non ho mai sentito una facezia da lui e da quando l’ho frequentato finché è morto non ho mai visto il suo braccio dividere la gente»⁶³. Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) inoltre aggiunge su di lui che era “gentile, dignitoso e cortese e i suoi compagni non videro mai la sua prepotenza data la sua forte compostezza ed educazione”⁶⁴.

Di se stesso l’autore racconta un aneddoto, riportato da al-Subkī, da dove sembra emergere un carattere modesto: «Mentre ero nel mio studio, mi si sono presentati davanti due beduini e mi hanno chiesto su una vendita, che avevano concluso nel deserto, le cui condizioni comprendevano quattro questioni e su una di queste non avevo risposto. Mi misi a pensare sia alla mia che alla loro situazione e dissero: “Non hai una risposta alla domanda che ti abbiamo posto

⁶² Corrisponde circa al 27 Maggio.

⁶³ Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 408.

⁶⁴ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya...*, 80.

mentre tu sei un capo di questa comunità?” E risposi: “No”. E loro: “Ci meravigliamo di te!” e se ne andarono. Poi andarono da un mio compagno più bravo e gli fecero domande e lui rispose prontamente, soddisfacendoli, e si congedarono da lui soddisfatti per le risposte avute lodando la sua scienza. Al punto che io rimasi sconcertato e imbarazzato per la mia e la loro situazione; forse non avevo speso molto del mio tempo su questo quesito»⁶⁵.

1.2 MAÎTRES ET DISCIPLES

Al-Māwardī fu uno dei dotti più istruiti del suo tempo e il suo sapere comprendeva una molteplicità di discipline tra cui la grammatica, la letteratura, la retorica e la filosofia. Ci appare indiscutibilmente evidente che conobbe perfettamente queste scienze come d'altronde gli esperti del secolo nel quale visse. Difatti era il periodo delle scienze enciclopediche e gli studiosi eclettici erano quelli che non consideravano dotto nessuno di loro finché non avesse studiato a fondo ciascun ramo delle scienze e arti note in quel periodo. Al-Māwardī perciò non poteva differenziarsi in ciò dagli altri studiosi del suo tempo e i suoi libri, a noi giunti, ci confermano che egli conobbe di esse quanto la fortuna, il tempo e lo zelo da lui profuso gli permisero. Inoltre, poiché le scienze più illustri erano rappresentate dal diritto e dalla tradizione islamica⁶⁶, e non è un caso che l'autore viene ricordato per le sue competenze giuridiche all'interno di una

⁶⁵ al-Subkī, *Ṭabaqāt...*, III, 304.

⁶⁶ Cf. Lapidus, *Storia delle società...*, I, 177.

“biografia legale”, i testi di storia hanno più volte trascurato di trasmetterci i nomi dei suoi maestri nelle altre scienze in cui si formò, mentre ricordiamo quelli del diritto e della tradizione.

Tra i suoi più celebri insegnanti da cui apprese il diritto, menzioniamo: Abū 'l-Qāsim al-Şaymarī⁶⁷, Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī⁶⁸ e Abū Muḥammad al-Ḥwārizmī (m. 398/1008)⁶⁹. Invece, tra i suoi più grandi maestri da cui attinse lo studio e la trasmissione dei *ḥadīṭ*, ricordiamo: al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Ġabalī⁷⁰, compagno di Abū Ḥalīfa al-Ġumaḥī⁷¹, e da Muḥammad ibn 'Adī ibn Zaḥr al-

⁶⁷ Abū 'l-Qāsim 'Abd al-Wāhid ibn Ḥusayn al-Şaymarī visse a Baṣra, fu *ḥāfiẓ* della scuola šāfi'ita e seguì questa corrente nei suoi scritti (Şīrāzī, *Ṭabaqāt...*, 131). Tra le sue opere ricordiamo: “*Īdāh fī 'l-furū'*” in sette volumi; a lui si attribuisce un libro sull'analogia (*qiyās*) e sulle cause (*'ilal*), inoltre un piccolo libro sull'educazione del giureconsulto e di chi lo interpella e un libro sulle condizioni. Queste opere incisero con molta probabilità sulla formazione intellettuale di al-Māwardī e quindi sui suoi scritti.

⁶⁸ Abū Ḥāmid Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Isfarāyīnī giunse a Baġdād dove studiò e lavorò come *imām* della scuola šāfi'ita (Şīrāzī, *Ṭabaqāt...*, 131). Tra le sue opere ricordiamo un libro sulle fonti del diritto e un compendio di diritto šāfi'ita chiamato *al-Rawnaq*. Cf. Gilliot, Claude, *al-Isfarāyīnī Abū Ḥāmid*, in *EP*.

⁶⁹ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥwārizmī, giureconsulto, esercitò il suo lavoro da insegnante a Baġdād (cf. al-Asnawī, *Ṭabaqāt...*, I, 1970, 191).

⁷⁰ Cf. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ...*, 102; mentre il curatore dell'edizione 1987 degli *A'lām* è l'unico a riportare, nell'introduzione all'opera, al posto del nome al-Ġabalī quello di al-Ġaylī [o al-Ġīlī] (cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1987, 10).

⁷¹ Cf. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ...*, 102; al-Sam'ānī omette al-Ġumaḥī (cf. al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, 182). al-Subkī modifica la trasmissione di al-Baġdādī dicendo: al-Ḥasan ibn 'Alī al-Ḥanbalī, compagno di Abū Ḥalīfa (cf. al-Subkī, *Ṭabaqāt...*, III, 303). L'autore di una biografia su al-Māwardī dice invece: al-Ḥasan ibn 'Alī al-Ḥalīlī compagno di Abū Ḥalīfa (cf. 'Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 18).

Munqarī⁷², Muḥammad ibn al-Ma‘lī⁷³, Ğa‘far ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Baġdādī⁷⁴. Una fonte ricorda che al-Māwardī studiò lingua e letteratura dall’Imām Abū Muḥammad al-Bāqī (m. 398/1008)⁷⁵.

Al-Māwardī in qualità di *imām* della scuola šāfi‘ita ebbe al suo seguito dei discepoli e tra questi ne ricordiamo solo alcuni, ossia al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071)⁷⁶; Ibn Ḥayrūn al-Baġdādī (m. 488/1095)⁷⁷; ‘Abd al-Malik al-Hamaḍānī al-Farḍī (m. 483/1091)⁷⁸; Abū ‘l-Faḍā’il⁷⁹ e Abū ‘l-‘Az ibn Kādiš⁸⁰, il quale sembra essere stato l’ultimo del gruppo dei suoi allievi.

⁷² Cf. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ...*, 102; al-Subkī modifica la trasmissione di al-Baġdādī dicendo: al-Muqrī (cf. al-Subkī, *Ṭabaqāt...*, III, 303).

⁷³ Cf. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ...*, 102; al-Sam‘ānī aggiunge al-Azdī (cf. al-Sam‘ānī, *al-Ansāb*, 182); un’altra citazione riporta al-Asadī (cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1989, 7).

⁷⁴ Cf. al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ...*, 102.

⁷⁵ ‘Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 19.

⁷⁶ Cf. al-Sam‘ānī, *al-Ansāb*, 182.

⁷⁷ Abū ‘l-Faḍl Aḥmad ibn al-Ḥussayn ibn Ḥayrūn al-Baġdādī (cf. Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 24).

⁷⁸ ‘Abd al-Malik ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad Abū ‘l-Faḍl al-Hamaḍānī al-Farḍī, conosciuto come Maqdisī, visse e morì a Baġdād, asceta e credente devoto, si dice che fosse mu‘tazilita e al-Ḥaṭīb dice che lui abbia attinto il diritto da al-Māwardī (cf. al-Asnawī, *Ṭabaqāt...*, II, 259; Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 24).

⁷⁹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Muḥammad ibn Ṭawq apprese da al-Māwardī il diritto (cf. Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 24).

⁸⁰ Abū ‘l-‘Az Aḥmad ibn ‘Ubayd Allāh ibn Kādiš al-‘Akbarī (cf. al-Sam‘ānī, *al-Ansāb*, 182).

1.3 ŒUVRES

Yāqūt al-Ḥamawī ha scritto che al-Māwardī fu autore di opere serie che riguardano ogni genere di arte⁸¹. Difatti egli ci ha lasciato opere che gli studiosi continuano ad analizzare⁸². Muṣṭafā al-Saqqā nell'introduzione all'opera *Adab al-dunyā wa 'l-dīn*⁸³ classifica i lavori di al-Māwardī in opere di carattere religioso, politico e linguistico-letterario. Concordando con Saqqā su questa classificazione, riteniamo più corretto inserire anche alcune opere religiose fra quelle di carattere più specificamente giuridico.

1.3.1 Œuvres religieuses

1. *Kitāb Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm* anche conosciuto come *al-Nukat wa 'l-'uyūn fī-ta'wīl āyāt al-Qur'ān al-Karīm*⁸⁴.

⁸¹ Cf. Yāqūt, *Kitāb Irṣād...*, 408.

⁸² Sui testi di al-Māwardī editi in Egitto cf. Gilliot, *Textes arabes anciens édités en Égypte*, *MIDEO*, 18 (1988), n° 23; 19 (1989), n° 80; 20 (1991), n° 100, n° 269-72; 21 (1993), n° 195-196; 22 (1995), n° 38, n° 122; 23 (1997), n° 151; 25-26 (2004), n° 216. Per quel che riguarda le copie manoscritte delle opere di al-Māwardī qui di seguito riportate cf. Brockelmann, *S I*, 668; *GAL*, I, 386; cf. anche Gilliot, *Textes arabes...*

⁸³ Ed. in appendice del *Kaṣkūl* di al-'Āmilī, Cairo, 1898-9; a cura di al-Saqqā Muṣṭafā, Cairo 1955.

⁸⁴ Alcune fonti riportano soltanto parti del titolo: *Tafṣīr al-Māwardī* (cf. al-Ḥāğğī Ḥalīfa, Kātib Ḥalebi Muṣṭafā ibn 'Abd Allāh, *Kaṣf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa 'l-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, II, ad codicum vindobonensium parisisiensium et berlinensis primum edidit, latine vertit et

2. *Kitāb A'lām al-nubuwwa*⁸⁵: ruota intorno a questioni prettamente teologiche, comprendendo la dottrina dell'autore sulle verità divine quali l'inimitabilità del Corano, sull'attestazione delle profezie e loro condizioni e sulla dimostrazione della profezia di Muḥammad. *A'lām al-nubuwwa* risulta quindi ricco di una gran quantità di notizie sulla vita personale del Profeta, sulle sue campagne militari *al-maḡāzī* e sul suo carattere dove spiccano soprattutto le sue opere buone e i suoi miracoli. Inoltre l'autore usa le prove razionali e la Tradizione rivelata per accertare la profezia di Muḥammad e in alcuni casi trae ispirazione dai Vangeli Canonici. Secondo il curatore di un'edizione, Muḥammad al-Mu'taṣim, il libro è un'opera singolare⁸⁶. Muḥammad Šarīf dice invece che si tratta di un'opera meritevole di lettura per coloro che amano conoscere i miracoli del

commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel, Leipzig, New York, Johnsons Printing Corporation, 1964, 377); *al-'Uyūn fī...* (cf. al-Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, IV, 291); *al-'Uyūn wa 'l-nukat* (cf. *ibid.*, 293); *al-Nukat wa 'l-'uyūn* (cf. al-Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, VI, 384; Brockelmann, *S I*, 668). Edito sotto il titolo di *al-Taḡsīr al-musammā al-nukat wa 'l-'uyūn* da Ḥaḍīr M. Ḥaḍīr, I-IV, Cairo, Dār al-Šafwa, 1993. Esiste un'altra edizione annotata e rivista da al-Sayyid ibn 'Abd al-Maqṣūd ibn 'Abd al-Raḥīm, I-VI, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya/Mu'assasat al-Kutub al-ṭaqāfiyya, 1992 (cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 22 (1995), n° 38, 296-297). Secondo Gilliot qualitativamente l'opera, sia nelle dimensioni che nel contenuto, non può essere considerata al pari dei grandi commentari coranici classici (cf. *ibid.*).

⁸⁵ Cf. al-Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, I, 361 ; Brockelmann, *S I*, 668; *GAL*, I, 386. Sulla presenza delle varie edizioni dell'opera rimandiamo al capitolo successivo.

⁸⁶ al-Māwardī, *A'lām...*, 1987, 8.

Profeta poiché l'autore li ha spiegati in modo accattivante⁸⁷. Il curatore dell'edizione 1994, parla di un testo chiaro, elevato dove l'autore ha prodigato estremo zelo ed ampio studio scientifico⁸⁸. Inoltre scrive che questo libro è un invito (*da'wa*) alla conoscenza dei segni della profezia del Profeta e delle prove dei suoi miracoli; ed è inoltre un invito alla conoscenza basata sulle prove e sulle dimostrazioni⁸⁹.

3. *Kitāb Adab al-dunyā wa 'l-dīn*⁹⁰: si presenta come una raccolta di sentenze, esortazioni, analogie e indicazioni. Questo libro tratta a fondo i costumi e le consuetudini e abbraccia capitoli sull'eccellenza dell'intelletto, la disapprovazione della passione, l'incitamento alla scienza, i costumi dei dotti, le consuetudini religiose e mondane; ivi compreso quanto migliora la condizione dell'uomo in fatto di etica e quanto lo riguarda come la bontà d'animo, il pudore, la mitezza, l'onestà, e i loro opposti; in esso troviamo riflessioni sulla parola e il silenzio, la tolleranza e l'impazienza, la consultazione e il mantenimento del segreto, la burla e il riso. Esso quindi si presenta

⁸⁷ al-Māwardī, *A'lām al-nubuwwa*, a cura di Šarīf, Muḥammad, Beirut, Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1988, 5.

⁸⁸ al-Māwardī, *A'lām al-nubuwwa*, a cura di al-'Ak, Ḥālid 'Abd al-Raḥmān, Beirut, Dār al-Nifā'is, 1994, 11.

⁸⁹ *Ibid.*, 16.

⁹⁰ Cf. al-Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, I, 219; *GAL*, I, 386; Daiber Hans, *Bibliography of islamic philosophy*, I, Leiden, Brill, 1999, 627. Il testo è pubblicato ed edito con apparato critico da M. al-Saqqā, al Cairo nel 1955; e nel 1983 a Beirut da Muḥammad Karīm Rāḡih. Conosciuto anche come *Kitāb al-Buḡya al-'ulya fī-adab al-dunyā wa 'l-dīn* (cf. Brockelmann, *S I*, 668).

come espressione del pensiero islamico sulla filosofia morale in cui al-Māwardī è orientato a svelare lo studio dei comportamenti del singolo e della comunità, basandosi sul Corano, la *sunna*, i proverbi e sulle citazioni dei poeti e dei letterati.

1.3.2 Œuvres politico-administratives

4. *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*⁹¹: tradotto in francese sotto il titolo *Traité des statuts gouvernementaux or constitutiones politicae*⁹², è considerato un'opera classica di diritto pubblico in cui emergono le teorie dell'autore sul califfato islamico⁹³. È il libro più famoso di al-

⁹¹ Cf. al-Hāggī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn...*, I, 171; *GAL*, I, 386; Brockelmann, *S I*, 668; Daiber, *Bibliography...*, 627. Sotto questo titolo è edito da A. Mubārak al-Baḡdādī, Cairo/Kuwayt, Maktabat al-Wafā', Dār Ibn Qutayba, 1989; per Gilliot questo lavoro "rappresenta un grande progresso in rapporto alle edizioni precedenti" (Gilliot, *Textes arabes...*, 20 (1991), n° 269, 450). E sempre sotto il medesimo titolo viene edito da: 'Ar. al-'Umayra, Cairo, Dār al-I'tiṣām, 1994-95; secondo Gilliot questa si presenta come "un'edizione commerciale" (Gilliot, *Textes arabes...*, 23 (1997), n° 151, 390-391).

⁹² Editto nel 1853 a Bonn da M. Enger sotto il titolo *Mawardi constitutiones politicae*; negli anni 1901-1906 in due volumi è edito a Parigi dal conte Léon Ostrorog sotto il titolo *Traité de droit public musulman*; nel 1915 ad Algeri da E. Fagnan sotto il titolo *Traité des statuts gouvernementaux or Constitutiones politicae*; la nuova edizione sempre edita da E. Fagnan esce col titolo *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Parigi, Le Sycomore, nel 1982; nel 1996 è tradotto in inglese da Asadullah Yate, sotto il titolo *The laws of islamic governance*, London, Ta-Ha Publishers Ltd, s.d.

⁹³ Per un approfondimento su quest'opera cf. Gibb, H.A.R., *al-Mawardi's Theory of the Caliphate, Studies on the Civilization of Islam*, a cura di Shaw, Stanford J. – Polk, William R., Boston, Beacon Press, 1962, 151-165. Interessante lo studio

Māwardī, che lo ha reso noto in occidente⁹⁴. L'intenzione principale dell'autore con questo libro sembra sia stata la legittimazione del califfato abbaside all'interno di una difesa più generale del califfato sunnita⁹⁵. L'opera appare come la Costituzione di uno Stato poiché illustra i fondamenti valoriali di uno Stato, le condizioni per realizzare il califfato, le qualità e i poteri del califfo secondo cui egli agisce e le cose secondo cui è giusto che egli si comporti, la funzione del ministro e quella del giudice; ma tratta anche dell'ufficio del *ḡihād* e le sue divisioni, della giurisprudenza e dei presupposti che seguono correttamente la tradizione, della corporazione secondo il lignaggio, e alcuni capitoli sull'amministrazione del pellegrinaggio e quella dell'elemosine, la *ḡizya* e il *harāḡ*, l'assetto degli uffici di governo e la loro tipologia, e ciò che contraddistingue l'erario, le regole della *hisba*⁹⁶, ed altre regole sciaraitiche che il ricercatore non trova in altri libri.

Sembra che al-Māwardī sia stato il primo ad aver esaminato questo argomento rendendolo materia per un libro; difatti nessuno prima di lui ha reso gli affari di governo oggetto di un'opera

comparatistico sulla teoria del califfato tra al-Māwardī e il teologo indiano del diciottesimo secolo Walī Allāh (1703-1762): Aziz, Aḥmad, *An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate*, *Studia Islamica*, 28 (1968), 135-144.

⁹⁴ Cf. Laoust, *La pensée...*, 23.

⁹⁵ Cf. *ibid.*

⁹⁶ Nella dottrina giuridica islamica la *hisba* è l'insieme di norme che mirano a garantire che ogni negozio secondo cui ogni cosa deve essere mantenuta in ordine, all'interno del quadro legislativo garantito da Dio.

monografica⁹⁷. L'opinione prevalente è che l'autore, durante la collazione e la sistemazione di *al-Ḥāwī*, abbia pensato che questo argomento potesse costituire la monografia di un libro specifico malgrado lo si trovi diffusamente in diversi libri di diritto e nei volumi di *al-Ḥāwī*⁹⁸.

5. *Kitāb Qawānīn al-wizāra*⁹⁹ *wa-siyāsāt al-mulk*¹⁰⁰: è un testo che fa riferimento alla politica, sociologia, fonti di governo, relazioni tra governante e sudditi.

⁹⁷ al-Māwardī, *A'lām al-nubuwwa*, a cura di al-Laḥām, Sa'īd Muḥammad, Beirut, Dār wa maktabat al-Hilāl, 1989, 10. È inoltre da tenere in considerazione la presenza di un'altra opera con lo stesso titolo del contemporaneo e ḥanbalita Abū Ya'lā Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn al-Farrā' (m. 458/1065).

⁹⁸ al-Māwardī, *A'lām...*, 1989, 11.

⁹⁹ Cf. *GAL*, I, 386. Riportato dalle fonti con leggere varianti quali: *Qawānīn al-wuzarā'* (Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam...*, 199); *Qānūn al-wizāra* (Ibn Ḥallikān, *Wafayāt...*, 444; al-Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, IV, 503); *Qānūn al-wazīr wa-siyāsāt al-mulk* (Brockelmann, *S I*, 668). Sotto il titolo *Qawānīn al-wizāra*, edito da Ṣalāh al-Dīn Basyūnī Rasalān, Cairo, Maktabat nahḍat al-šarq, 1986 (Cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 20 (1991), n° 272, 451); sotto lo stesso titolo un'altra edizione di Dāwūd, Muḥammad Sulaymān – Aḥmad, Fu'ād 'Abd al-Mun'im, Alessandria, Mu'assasat Šabāb al-Ġāmi'a, 1991 (Cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 21 (1993), n° 195, 510).

¹⁰⁰ Sotto questo titolo cf. al-Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, III, 634; sotto l'intero titolo cf. Daiber, *Bibliography...*, 628. Edito nel 1929 al Cairo da Ḥasan al-Ḥādī Ḥusayn sotto il titolo *Adab al-wazīr* e nel 1979 a Beirut da Riḍwān al-Sayyid. Mentre la pubblicazione del 1976 esce con l'edizione critica, dalla copia di Istanbūl, sotto il titolo *al-wizāra*. L'opera è fra i suoi libri tradotti in molte lingue europee e in

6. *Kitāb Tashīl al-naẓar wa-ta'ǧīl al-zaḡfar*¹⁰¹: qui al-Māwardī discute due argomenti importanti: il primo sulle fonti della morale dal punto di vista teorico, e con ciò l'autore si rende visibile come filosofo morale assumendo un posto tra i filosofi del suo tempo. Il secondo sulla politica del regno, i suoi fondamenti, le qualità del re e le differenti forme di governo.

7. *Kitāb Naṣīḡhat al-mulūk*¹⁰².

particolare in tedesco e in francese dopo che è stato tradotto originariamente in epoca passata in latino.

¹⁰¹ Cf. *GAL*, I, 386; Daiber, *Bibliography...*, 628. Alcune volte il titolo lo si trova con la prima e la terza parola invertite. Pubblicato sotto il titolo: *Tashīl al-naẓar wa-ta'ǧīl al-zaḡfar fī aḡlāq al-malik wa-siyāsāt al-mulūk*, a cura di Riḡwān al-Sayyid, Beirut, Dār al-'ulūm al-'arabiyya, 1987; Gilliot definisce questa edizione “un lavoro molto curato” (cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 19 (1989), n°80, 361). Alcuni riportano il titolo con delle leggere varianti: *Kitāb Ta'ǧīl al-naṣr wa tashīl al-zaḡfar* (cf. Yāqūt, *Kitāb Irṣād...*, 408); *Tashīl al-naṣr* (cf. al-Ḥāǧǧī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn...*, II, 296).

¹⁰² Cf. *GAL*, I, 386; Daiber, *Bibliography...*, 628. Edito da Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḡmad, Alexandrie, Mu'assasat Ṣabāb al-Ġāmi'a, 1988 (cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 21 (1993), n° 196, 511).

1.3.3 Œuvres législatives

8. *Kitāb al-Ḥāwī al-kabīr fī 'l-furū'*¹⁰³: enciclopedia composta da trenta volumi circa ed è considerata come un commentario del compendio di al-Muzanī. Esso si presenta come una profonda ricerca sulle fonti del diritto e mostra quelle su cui si poggia il giureconsulto nella sentenza: il Corano, la *sunna*, l'*iğmā'*, il *qiyās*. In particolare tratta di diritto šāfi'ita rivolgendo l'attenzione su ogni questione del diritto islamico, comprendendo oltre le *'ibādāt*, tutte le ramificazioni del codice privato e pubblico, dalle *mu'āmalāt*, al codice penale, a quello finanziario.

Yāqūt riporta una tradizione di Muḥammad ibn 'Abd al-Malik al-Hamaḍānī il quale racconta che suo padre avrebbe sentito al-Māwardī dire: «Ho scritto sul diritto in quattromila fogli e l'ho

¹⁰³ Cf. al-Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn...*, III, 10; Brockelmann, *S I*, 668; *GAL*, I, 386. Un'edizione completa dell'opera in 21 volumi è a cura di 'Alī Muḥammad Mu'awwad – 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawğūd, I-XXI, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994. La nona parte di quest'enciclopedia giuridica è edita sotto il titolo: *Min uṣūl al-iqtisād al-islāmī al-muḍāraba li 'l-Māwardī. Muqārana bayna 'l-madāhib al-fiqhiyya*, a cura di 'Abd al-Wahhāb al-Sayyid, Cairo, Dār al-Anṣār, 1983 (cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 19 (1989), n° 80, 360). Altre edizioni riguardano sezioni dell'opera quali: al-Māwardī, *Ḥukm al-murtadd min al-Ḥāwī al-kabīr*, a cura di Ibrāhīm 'Abd Fathī, Cairo, al-Madanī, 1987 (cf. Id., *Textes arabes...*, 20 (1991), n° 271, 451); al-Māwardī, *al-Aḥ'ima min al-Ḥāwī al-kabīr*, a cura di Ibrāhīm ibn 'Aḥmad Ṣanduqğī, Cairo, Dār al-Manār, 1992 (cf. Id., *Textes arabes...*, 22 (1995), n° 122bis, 346); al-Māwardī, *al-Ṣayd wa 'l-dabā'ih min al-Ḥāwī al-kabīr*, a cura di Ibrāhīm ibn 'Aḥmad Ṣanduqğī, Cairo, Dār al-Manār, 1992 (cf. Id., *Textes arabes...*, 22 (1995), n° 122ter, 346); al-Māwardī, *Kitāb al-Ḍaḥāyā min al-Ḥāwī al-kabīr*, a cura di Ibrāhīm ibn 'Aḥmad Ṣanduqğī, Cairo, Dār al-Manār, 1993 (cf. Id., *Textes arabes...*, 22 (1995), n° 122, 345).

riassunto in quaranta» intendendo con ciò il libro *al-Ḥāwī*, che consta appunto di quattromila fogli, mentre per riassunto intende il libro *al-Iqnā*¹⁰⁴. Inoltre Ibn Ḥallikān ci racconta che al-Māwardī scrisse il *Kitāb al-Ḥāwī* per la scuola šāfi‘ita e “che nessuno l’ha studiata [l’opera] senza attestarne la profondità e la conoscenza completa della scuola [šāfi‘ita]”¹⁰⁵. Secondo al-Laḥām, il fatto che l’autore abbia denominato questo libro *al-Ḥāwī al-kabīr* significa che probabilmente ne esiste un altro sullo stesso argomento denominato *al-Ḥāwī al-ṣaġīr*: forse quindi *al-Iqnā* era il nome originale o il primo nome dell’altro testo¹⁰⁶.

9. *Kitāb al-Iqnā*¹⁰⁷: un compendio dettagliato in quaranta fogli di diritto šāfi‘ita dell’opera precedente.

10. *Kitāb Adab al-qāḍī*¹⁰⁸: di fatto rappresenta due delle tre sezioni di *al-Ḥāwī*.

¹⁰⁴ Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 408.

¹⁰⁵ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt...*, 444.

¹⁰⁶ al-Māwardī, *A‘lām...*, 1989, 9.

¹⁰⁷ Cf. al-Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn...*, I, 385. Su di esso riferisce l’Imām al-Nawawī (m. 671/1273): cf. al-Nawawī, *al-Maġmū‘*, I, Cairo, 394. 499/II, 91. 200. 248/III, 41; come anche al-Ramlī. Cf. al-Ramlī, *Fatāwā*, I, 1939, 51. Edito da: Ḥiḍr M. Ḥiḍr, Kuwayt, Maktabat Dār al-Ma‘ārif li ‘l-našr wa ‘l-tawzī‘, 1982 (cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 25-26 (2004), n° 216, 379).

¹⁰⁸ Cf. Brockelmann, *S I*, 668. Il testo edito a cura di Muḥāī Hilāl al-Sarḥān, IV, Bagdad, Dīwān al-Awqāf, 1971.

1.3.4 Œuvres linguistico-littéraires

11. *Kitāb fī 'l-naḥw*¹⁰⁹: è un testo sulla grammatica. Ne conosciamo l'esistenza solo grazie a Yāqūt che lo menziona dicendo di averlo visto “nel formato dell'*Īdāḥ* o anche più grande”¹¹⁰.

12. *Kitāb al-Amṭāl wa 'l-ḥikam*¹¹¹: è una collezione di trecento *ḥadīṭ*, trecento proverbi e trecento versi in dieci capitoli¹¹². Nell'introduzione al testo, lo stesso al-Māwardī chiarisce: “Ho considerato ciò che è raccolto dalla *sunna* 300 *ḥadīṭ*, e dalla saggezza 300 massime, e dalla poesia 300 versetti e ho ripartito ciò in dieci capitoli. Ho collocato in ciascun capitolo 30 *ḥadīṭ*, 30 massime e 30 versetti e invito a studiare e a notare le differenze di genere presenti nei capitoli”. Non si conosce bene la ragione di questa divisione, “il semble que ce soit uniquement pour en rendre la mémorisation plus facile”¹¹³. Secondo Kāmil Muḥammad quest'opera si presenta come uno strumento educativo in cui si ammonisce ed esorta, incoraggia e rimprovera; e dove gli istruttori spronano i loro studenti all'apprendimento dei proverbi e delle sentenze che in minima parte rappresentano le armonie linguistiche dei popoli in cui si riflettono la

¹⁰⁹ Conosciuto anche come *Kitāb al-'Uyūn fī 'l-luġa*. Il testo è andato perduto.

¹¹⁰ Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 408. L'*Īdāḥ* è un libro di grammatica di Abū 'Alī al-Fārisī.

¹¹¹ Cf. *GAL*, I, 386; al-Hāġī riporta il titolo *Amṭāl al-Qur'ān* (cf. al-Hāġġī Halīfa, *Kašf al-zunūn...*, I, 436).

¹¹² Edito da Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, Alessandria, Mu'assasat Šabāb al-Ġāmi'a, 1981 (Cf. Gilliot, *Textes arabes...*, 18 (1988), n°23, 264).

¹¹³ Cf. *ibid.*, 265.

poesia e il pensiero, le usanze degli individui e le loro tradizioni. Inoltre il contenuto antropologico dell'opera permette una descrizione sulle caratteristiche umane: sul bene e il male, sulla felicità e l'infelicità, sulla virtù e il vizio; aspetti che gli uomini hanno sempre conosciuto in ogni tempo¹¹⁴.

13. *Kitāb Ādāb al-takallum*: questo testo è una selezione dei lavori di al-Māwardī ad opera di Muḥammad ibn 'Āli al-Zuhra.

14. *Kitāb Ma'rifat al-faḍā'il*¹¹⁵: attribuito ad al-Māwardī. Kāmil Muḥammad sostiene che dal titolo si tratti di una parte del libro *al-Dunyā wa 'l-dīn* o *Tashīl al-naẓar*¹¹⁶.

Al-Māwardī stesso ricorda nel suo libro *Adab al-dunyā wa 'l-dīn* di aver compilato una monografia sulle “Compravendite”, che difatti costituisce una parte di *al-Ḥāwī*¹¹⁷, e dice: «Ho composto un libro “sulle compravendite” in cui ho raccolto quanto ho potuto dei discorsi della gente e mi sono sforzato cimentando il mio talento, al punto che, quando esso è stato riveduto e completato, quasi mi sono

¹¹⁴ 'Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 28-29.

¹¹⁵ Cf. GAL, I, 386. “*Tractatus paroeneticus de virtutibus moralibus*”.

¹¹⁶ 'Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 25.

¹¹⁷ Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 27.

meravigliato e ho immaginato di essere il più esperto nella sua scienza»¹¹⁸.

Ibn Hallikān ricorda nelle *Wafayāt* che egli non pubblicò nulla delle sue opere in vita e soltanto quando si avvicinò alla morte dispose per testamento ad uno dei suoi compagni di fiducia di mettere la sua mano in quella di lui: se lo avesse visto stringere forte la sua mano non avrebbe pubblicato nulla delle sue opere, se invece avesse steso la sua mano cioè come segno del suo consenso allora le avrebbe pubblicate: «I libri che si trovano in tale posto sono opere mie e non le ho pubblicate soltanto perché la mia intenzione non era pura. E giacché vedo la morte e mi sento in agonia metti la tua mano nella mia e se la stringo forte saprai da essa che niente di me è consenziente. Prendi i libri e gettali nel Tigri di notte. Invece se la stendo e non la stringo sulla tua saprai che essa acconsente e io ho realizzato l'intenzione pura che speravo». Ma quella persona rispose: «Quando si avvicinò la morte posi la mia mano nella sua e lui la stese senza stringere la mia e seppi che era un segno di consenso e quindi pubblicai le sue opere postume»¹¹⁹ e al-Subkī aggiunge: “autografe”. Inizialmente questi pensava che al-Māwardī si riferisse soltanto a un'opera non pubblicata cioè il *Kitāb al-Ḥāwī* senonché notò che “tra le sue opere un gran numero erano autografe”¹²⁰ e alcune anche

¹¹⁸ al-Subkī, *Ṭabaqāt...*, III, 304.

¹¹⁹ Ibn Hallikān, *Wafayāt...*, 444. Secondo Muḥammad al-Mu'taṣim, questo racconto non sembra essere veritiero per la presenza dell'espressione correttiva usata dai tradizionalisti “si dice” che indica l'impersonale; cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1987, 11.

¹²⁰ al-Subkī, *Ṭabaqāt...*, III, 304.

compile poiché “qualcuno, mentre al-Māwardī era in vita, ne completava la stesura”¹²¹.

1.4 L’UTILISATION DES SOURCES PAR AL-MAWARDI

Al-Māwardī è un autore del suo tempo, influenzato dalle tendenze e dalle dottrine politico-religiose dominanti nel mondo arabo-islamico a lui contemporaneo¹²²: l’imāmismo, l’ismailismo¹²³ e il sunnismo strettamente connessi al mecenatismo politico; nonché la *da’wa* imāmīta sostenuta dai Buyidi, quella ismailita tutelata dai Fatimidi e la sunnita patrocinata dagli Abbasidi¹²⁴. La sua opera di carattere politico, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, gli ha garantito la fama di uno tra i più autorevoli espositori della teoria politica dell’islam

¹²¹ Cf. *ibid.*

¹²² Sulle divisioni all’interno del mondo islamico van Ess ha cercato di dare un’interessante spiegazione: le prime lotte all’interno dell’islam furono percepite dai musulmani come un trauma; e la ragione di ciò sta nel fatto che il Corano invita all’unità dei musulmani e la considera una benedizione mentre la divisione è imputata agli infedeli (cf. *Cor XI*, 118-119). Ed allora, perché le lotte e divisioni? Le diverse risposte sembra abbiano dato origine a processi paralleli ma differenti nella storiografia, nella politica e nella religiosità islamica (Van Ess, Josef, *Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28 n°2, 2001, 154).

¹²³ Sull’elaborazione teologica dei due movimenti šī’ita cf. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy...*, 122-128.

¹²⁴ Cf. Laoust, *La pensée...*, 43.

sunnita¹²⁵. In quanto negoziatore diplomatico in un periodo di restaurazione della supremazia abbaside, si sforzò di centralizzare in quest'opera le funzioni dello Stato sul califfato, sistematizzando ed elaborando le visioni dei suoi predecessori non senza apportare un suo personale giudizio¹²⁶.

La sua teoria politica, analogamente a quella degli altri giureconsulti sunniti, si basò su interpretazioni delle fonti religiose alla luce degli avvenimenti politici, trovando sostegno nel principio di infallibilità dell' *iğmā'* e in quello della direzione divina della comunità¹²⁷. La sua abilità nel coniugare le antiche dispute dogmatiche con le situazioni politiche contemporanee gli permise di rispondere a problemi pratici quali: chi dovrebbe essere califfo? Dovrebbe essere eletto? E in che modo? Potrebbe essere depresso? È necessità assoluta l'esistenza dello Stato?

Alcune risposte che riportiamo in termini molto riassuntivi ci sono utili per comprendere anche l'inclinazione politico-religiosa

¹²⁵ Cf. Gibb, *al-Mawardi's Theory...*, 151.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, 153. Come in altri campi dell'attività giuridica, anche qui la base teorica si è creata a partire da elementi congiunti presenti nel Corano e nella *sunna*; successivamente, la prima dottrina delle funzioni e mansioni dei governanti fu esclusivamente di carattere etico (*ibid.*, 154). La razionalizzazione di una dottrina e l'elaborazione dei dettagli pratici è stata un processo graduale, che ha seguito le dispute dottrinali dei primi tre secoli; a tal proposito uno studio attento sull'elaborazione delle varie ideologie politiche nei primi secoli dell'islam lo troviamo in: Van Ess, *Political Ideas...*, 151-164.

¹²⁷ *Ibid.*, 155. Cf. Rosenthal, Erwin Isak Jacob, *Political Thought in Medieval Islam. An introductory Outline*, Cambridge, University Press, 1962, 27-37.

dell'autore¹²⁸: il califfato (o imāmato) è obbligatorio per rivelazione e non per ragione, concetto questo più vicino alle teorie degli aš'ariti che non a quelle dei mu'taziliti. Sulla questione della successione l'autore sostiene che essa debba avvenire per elezione, contrariamente alla dottrina šī'ita della designazione; un califfo (o *imām*) potrebbe però mettere da parte gli eventuali successori indicati dal suo predecessore in favore di sue personali nomine. Non condivide la possibilità che un califfo (o *imām*) debitamente eletto possa essere rimpiazzato da un candidato più meritevole, giustificando così molti esempi storici di califfi indegni, indicizzati in ambito mu'tazilita e šī'ita. Non appoggia l'idea dell'esistenza contemporanea di due califfi (o *imām*), opinione accettata dalla dottrina aš'arita, ma solo in due territori lontani e separati.

Omettendo spesso gran parte dei riferimenti e accennando soltanto brevemente alle dispute, al-Māwardī dà alle sue dichiarazioni un tono assertivo¹²⁹; tuttavia il suo grande merito di aver sistemato e descritto i concetti politici elaborati fino ad allora, che rendono quest'opera un importante riferimento in materia, non sembra aver affiancato un pensiero innovativo, che viceversa resta secondo van Ess "vecchio quanto l'islam stesso"¹³⁰.

Anche nelle altre opere, in particolare nei testi di carattere religioso, al-Māwardī utilizza una metodologia simile a quella adottata negli scritti politici, coniugando con grande sottigliezza le proprie

¹²⁸ Gibb, *al-Mawardi's Theory...*, 155-158.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 155.

¹³⁰ Van Ess, *Political Ideas...*, 164.

opinioni con i dettami del Corano e della *sunna*¹³¹ e prodigandosi al massimo nel riportare i racconti di chi lo aveva preceduto¹³², come al-Mu‘allā, al-Ġabalī, Ġa‘far ed altri¹³³, anche se talora però si appoggia su *ḥadīṭ* considerati come deboli¹³⁴. Nel suo noto *Tafsīr*, egli assicura la spiegazione di ciascun versetto coranico sotto vari aspetti, ricorrendo agli esegeti tradizionali¹³⁵ e in ultima analisi rinviando anche alle argomentazioni di filologi, linguisti e poeti; talora propone anche una sua nuova opinione specifica¹³⁶ o quanto diverge dal suo parere personale. Egli cita inoltre alcuni testi coevi di *Qirā‘āt*, senza menzionarne gli autori, nonché quelli degli *imām* delle scuole giuridiche in particolar modo di quella šāfi‘ita di cui è massimo esponente¹³⁷.

¹³¹ Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 30.

¹³² *Ibid.*, 64.

¹³³ Cf. *ibid.*, 63.

¹³⁴ Sembra ciò concordi con il metodo da lui impiegato per i *ḥadīṭ* riguardanti le *mu‘āmalāt*: “Nelle tradizioni delle *mu‘āmalāt* non viene rispettata la correttezza della notizia, in esse si rispetta soltanto la quiete dell’anima nel tramandare [la notizia], e accogliamo da ogni giusto e adultero, musulmano ed eretico, piccolo e adulto” (al-Māwardī, *Adab al-Qādī*, I, 375).

¹³⁵ Sembra che il *Tafsīr* di al-Māwardī sia stato particolarmente influenzato da quello di al-Ṭabarī, da cui l’autore avrebbe attinto in parte liberamente e in parte alla lettera (Cf. ‘Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 44). Parimenti le citazioni dei tradizionalisti-teologi vengono attinte da al-Ṭabarī, anche se non sempre in maniera esplicita (Cf. *ibid.*, 45). Lo stesso dicasi per le citazioni degli *imām* delle scuole giuridiche, eccettuato Aḥmad ibn Ḥambal, trascurato da entrambi (Cf. *ibid.*, 87).

¹³⁶ Cf. Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 32.

¹³⁷ ‘Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 86.

CHAPITRE II:
TEXTE DES
A‘LĀM AL-NUBUWWA

*“O compagni! Non occupatevi della teologia,
e se avessi saputo che la teologia avrebbe raggiunto ciò che ha raggiunto
non mi sarei occupato di essa!”
(Abū 'l-Ma'ālī al-Ġawaynī)*

“*Les Signes*” de la prophétie d'al-Māwardī appartiennent à un genre littéraire bien connu en islam. Il consiste à produire (dans le sens de: mettre en avant) des textes, des récits en tradition et des arguments susceptibles d'attester la possibilité de la prophétie et surtout la véracité de celle qui a échu à Muḥammad. On y trouve aussi des preuves avancées et des signes illustrant le fait que la prophétie de Muḥammad constitue la conclusion, l'accomplissement, voire la fin de la série et la chaîne des prophètes.

Ce type de littérature se trouve dans des ouvrages spécifiques qui ont nom: *Dalā'il al-nubuwwa*, *A'lām al-nubuwwa*, *Itbāt al-nubuwwa*, *Ḥuḡaḡ al-nubuwwa*. Mais des éléments, parfois développés, de ce type de littérature figurent aussi dans des ouvrages qui ne sont pas spécifiquement consacrés aux preuves ou signes de la prophétie: *sīra*, *ḥadīth*, *tafsīr*. Il n'y a rien d'étonnant à cela, dans la mesure où les matériaux traditionnels que contient le genre littéraire de signes de la prophétie sont puisés dans la *sīra*, *ḥadīth*, *tafsīr*.

2.1 LE GENRE LITTERAIRE DES “SIGNES DE LA PROPHEETIE”

Il metodo utilizzato dalla maggior parte degli autori che trattano questo genere è quello dei tradizionalisti (*muḥaddiṭūn*) che, risalendo a Muḥammad o ai suoi Compagni, riportano le notizie più importanti e certe riguardo i miracoli del Profeta, i suoi discorsi e le sue premonizioni. Il primo e più grande miracolo riconosciuto dal credo islamico è il Corano: la sua inimitabilità (*i'ḡāz*) è difatti la prova più evidente della profezia di Muḥammad; sul suo splendore linguistico e contenutistico si soffermano quasi tutti gli scrittori, sottolineandone la compiutezza rispetto ai Libri sacri precedenti.

Di massima, lo schema che gli autori utilizzano è quasi sempre il medesimo: si introduce il lettore a scorgere nella creazione i segni di Dio; lo si conduce a riconoscere il monoteismo professato a partire da Adamo; si menzionano i profeti più importanti e i loro miracoli più significativi fino ad arrivare a Muḥammad; a questo punto si ripercorre la vita del Profeta (*Sīrat al-nābī*) dalla nascita alla morte, assieme ai miracoli da lui compiuti, il più nobile dei quali resta l'*i'ḡāz* del Corano. Questo schema subisce tuttavia delle leggere variazioni a seconda dell'argomento su cui ci si vuole maggiormente soffermare: in alcune opere ad esempio non troviamo il racconto della creazione ma direttamente si introduce il lettore alla vita del Profeta e ai suoi miracoli.

Delle numerose opere che rientrano nel genere letterario qui descritto solo una minima parte è stata edita o pubblicata, in lingua

araba, e nessuna di esse è stata, per quanto ci risulta, mai tradotta in lingua occidentale¹³⁸.

2.2 DIVERS AUTEURS DES “SIGNES DE LA PROPHEETIE”

2.2.1 Auteurs des œuvres publiées

In particolare, oltre al testo *A'lām al-nubuwwa* di al-Māwardī qui preso in esame, sono attualmente reperibili le opere a stampa di una decina di autori classici qui di seguito elencati:

- al-Ġāḥiẓ (160-255/776-868), noto scrittore e teologo mu'tazilita¹³⁹, autore delle *Rasā'il*¹⁴⁰ suddivise in tre sezioni (*al-Rasā'il al-adabiyya*; *al-Rasā'il al-siyāsiyya*; *al-Rasā'il al-kalāmiyya*),

¹³⁸ In questo contesto non consideriamo il genere che riguarda solo e specificamente i miracoli di Muḥammad, su cui tralaltro troviamo traduzioni e studi in lingua occidentale, tra cui il testo di Ibn 'Iyād, *I miracoli del Profeta*, a cura di Zilio-Grandi, Ida, Ravenna, Einaudi, 1995.

¹³⁹ al-Ġāḥiẓ “a été d'une grande fécondité. Un inventaire de ses ouvrages (voir *Arabica*, 1956/2) fait apparaître près de 200 titres [...]. Mu'tazilite en politique, al-Ġāḥiẓ l'est aussi en théologie, mais sa doctrine ne paraît guère présente de traits originaux” (cf. Pellat, Charles, *al-Ġāḥiẓ*, in *EP*, 396-397).

¹⁴⁰ al-Ġāḥiẓ, 'Amr ibn Baḥr, *Rasā'il*, a cura di Hārūn, 'Abd al-Salām Muḥammad, Cairo, Maktaba al-Ḥānḡī, 1979, 223-281.

l'ultima delle quali comprendente una cinquantina di pagine dedicate alle *Ḥuḡaḡ al-nubuwwa*. Egli introduce l'argomento adottando un linguaggio e un'analisi di carattere filosofico, ben diverso da quello dei tradizionalisti, al fine di dimostrare l'autenticità della profezia di Muḥammad anche attraverso i miracoli riportati dalla Tradizione;

- al-Firyābī (207-301/823-913) che scrisse le sue *Dalā'il al-nubuwwa*¹⁴¹ edite dalla Dār al-Ṭayba di Riyad. Egli, seguendo la classica metodologia dei tradizionalisti, fu un semplice compilatore di *ḥadīṭ* sui miracoli e segni di Muḥammad¹⁴²;

- Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934), il noto teologo e filosofo qarmata di formazione ismā'īlita del periodo fatimide¹⁴³, la cui opera *A'lām al-nubuwwa*¹⁴⁴ è di grande interesse anche per il confronto

¹⁴¹ al-Firyābī, Abū Bakr Ḡa'far ibn Muḥammad, *Dalā'il al-nubuwwa*, a cura di Umm 'Abd Allāh bint Maḥrūs al-'Isalī, Riyad, Dār al-Ṭayba, 1985; Id., a cura di 'Āmir Ḥasan Ṣabrī, Mecca, Dār Ḥirā', 1986.

¹⁴² Cf. Reynolds, Gabriel Said, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden, Brill, 2004, 181.

¹⁴³ Cf. Stern, S.M., *Abū Ḥātim al-Rāzī*, in *EP*. Inoltre cf. Daftari, Farhad, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres- New York, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 2004, 147-148.

¹⁴⁴ al-Rāzī, Abū Ḥātim, *A'lām al-nubuwwa*, a cura di al-Ṣāwī, Ṣalāḥ e A'wānī, Ġulām, Téhéran, Iranian Academy of Philosophy, 1977. Segnaliamo che il curatore di questa edizione sostiene di aver adoperato i migliori manoscritti esistenti.

filosofico con le idee del grande pensatore Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī (m. 313/925 o 323/935)¹⁴⁵;

- ‘Abd al-Ġabbār (415/1025), giurista šāfi‘ita e teologo mu‘tazilita, il cui *Taṭbīt dalā’il al-nubuwwa*¹⁴⁶, scritto intorno al 385/995, sembra essere finalizzato, oltre che all’attestazione della profezia di Muḥammad, anche alla confutazione del Cristianesimo¹⁴⁷;

- Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (336-430/948-1038), tradizionalista (*muḥaddiṭ*) e aṣ‘arita¹⁴⁸, le cui *Dalā’il al-nubuwwa*¹⁴⁹ ricalcano ancora lo schema classico già descritto;

¹⁴⁵ Cf. Nasr, Seyyed Hossein, *Introduction*, in al-Rāzī, Abū Ḥātim, *A‘lām...*, 358-362.

¹⁴⁶ ‘Abd al-Ġabbār, ibn Aḥmad al-Hamadānī, *Taṭbīt Dalā’il al-nubuwwa*, I-II, a cura di ‘Abd al-Karīm, ‘Uṭmān, Beirut, Dār al-‘Arabiyya, 1966.

¹⁴⁷ Cf. Stern, S.M., *‘Abd al-Ġabbār*, in *EP*. Alcuni autori, tra cui Pines e Stern, discutono se questo lavoro risenta di eventuali influenze da materiali pre-islamici giudeo-cristiani (Cf. Pines, Shlomo, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, Gerusalemme, The Academy of Sciences and Humanities, 1966, 51). L’interesse dell’opera è dato anche dall’importanza degli argomenti affrontati: le polemiche contro le principali eresie cristiane; la figura di Paolo, visto come manipolatore della Chiesa primitiva; la negazione della figliolanza divina e della crocifissione di Gesù; la discrepanza tra il testo evangelico cristiano e quello islamico. Su quest’opera degno di nota è lo studio di Reynolds (cf. Reynolds, *A Muslim...*, 2004).

¹⁴⁸ “Il fut reconnu comme l’une des plus grandes autorités du ḥadīṭ” (Pedersen, J., *Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī*, in *EP*, 146).

- al-Bayhaqī (384-458/994-1066), tradizionalista (*muḥaddiṭ*) del rango di al-Firyābī e Abū Nu‘aym, la cui opera *Dalā’il al-nubuwwa wa-ma‘rifat aḥwāl ṣāhib al-ṣarī‘a*¹⁵⁰ è una compilazione di più volumi che comprende una gran quantità di *ḥadīṭ* attinti dalle più autorevoli collezioni, sia precedenti che a lui contemporanee¹⁵¹;

- Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī (457-535/1065-1141), anch’egli compilatore delle sue *Dalā’il al-nubuwwa*¹⁵² dove si contraddistingue per l’estrema fedeltà nel riportare gli *isnād*, al contrario di quanto fanno alcuni suoi predecessori molto più sobri ed essenziali come al-Māwardī¹⁵³;

¹⁴⁹ Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh, *Dalā’il al-nubuwwa*, I-II, a cura di Qal‘aḡī, Muḥammad Rawwās e ‘Abbās, ‘Abd al-Barr, Beirut, Dār al-Nafā’is, 1991.

¹⁵⁰ al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn, *Dalā’il al-nubuwwa wa-ma‘rifat aḥwāl ṣāhib al-ṣarī‘a*, I-VII, a cura di Qal‘aḡī, ‘Abd al-Mu‘ṭī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985.

¹⁵¹ Cf. Robson, *al-Bayhaqī*, in *EP*.

¹⁵² Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, Ismā‘īl ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Taymī, *Dalā’il al-nubuwwa*, I-IV, a cura di al-Rāšid al-Ḥamīd Musā‘id Sulaymān, Riyad, Dār al-‘Āšima, 1991.

¹⁵³ Cf. Abū 'l-Qāsim, *Dalā’il...*, 197.

- Abū 'l-'Abbās Ḍiyā' al-Dīn Aḥmad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Anṣārī al-Andalusī al-Qurṭubī (m. 656/1258), autore di *Iṭbāt nubuwwat Muḥammad*¹⁵⁴.

- Ibn Kaṭīr (701-774/1301-1373), storico ed esegeta (*mufassir*) ṣāfi'ita noto soprattutto per il suo *Tafsīr* e la sua grande opera storica sull'islam *al-Bidāya wa 'l-nihāya*¹⁵⁵, che scrisse altresì le *Ṣamā'il al-Rasūl*¹⁵⁶, probabilmente in appendice alla *Sīra nabawiyya*¹⁵⁷, articolate in tre sezioni. La seconda di esse, intitolata *Dalā'il al-nubuwwa*, attinge ampiamente agli autori precedenti fra cui Abū Nu'aym e al-Bayhaqī.

- Ibn Sīnā (m. 980/1037), insigne scienziato e filosofo di origine persiana, compositore di una *Risāla fī Iṭbāt al-nubuwwa*¹⁵⁸ ove egli si sforza di interpretare il linguaggio metaforico e simbolico espresso dalla rivelazione profetica. Inoltre egli affida al profeta una specifica funzione teologica all'interno di un più vasto contesto

¹⁵⁴ al-Qurṭubī, Abū 'l-'Abbās Ḍiyā' al-Dīn Aḥmad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Anṣārī al-Andalusī, *Iṭbāt nubuwwat Muḥammad*, a cura di Aytu Bil'īd, Aḥmad, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.

¹⁵⁵ Laoust, *Ibn Kaṭīr*, in *EP*, 841-842.

¹⁵⁶ Ibn Kaṭīr, *Ṣamā'il al-Rasūl wa-dalā'il al-nubuwwa wa-faḍā'iluhu wa-ḥaṣā'ishuhu*, a cura di 'Abd al-Wāḥid, Muṣṭafā, Cairo, Maṭba'at 'Īsa al-Bābī al-Ḥalabī, 1967.

¹⁵⁷ Cf. 'Abd al-Wāḥid, Muṣṭafā, prima pagina dell'introduzione in *ibid.*

¹⁵⁸ Marmura, Michael (a cura di), *Risāla fī Iṭbāt al-nubuwwa li-Ibn Sīnā*, Beirut, Dār al-Nahar, 1991.

cosmologico: il profeta in questo sistema è colui che lega il mondo celeste con quello terrestre e, in quanto tale, mezzo necessario per realizzare il “buon ordine”¹⁵⁹.

2.2.2 Auteurs des œuvres manuscrites

Oltre a questi testi pubblicati vanno considerate le opere ancora manoscritte di altri sei autori:

- Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Ya‘qūb al-Ġūzaġānī (m. 259/873) autore di *Amārāt al-nubuwwa*¹⁶⁰;

- ‘Abd Allāh ibn Muslim Ibn Qutayba al-Dīnawarī (m. 276/889), che compose *A‘lām Rasūl Allāh al-munazzala ‘ala Rusulihī fī ‘l-Tawra wa ‘l-Inġīl wa ‘l-Zabūr wa ‘l-Qur’ān wa ġayr dalik wa dalā’il nubuwwatihī min al-barāhīn al-nayyira wa ‘l-dalā’il al-wādiha*¹⁶¹;

¹⁵⁹ *Ibid.*, introduzione, VII, XII-XIII. Per uno studio sulla teoria della conoscenza e della creazione in Ibn Sīnā cf. Gòmez Nogales, Salvador, *Ibn Sīnā*, in *Religion...*, 395-404).

¹⁶⁰ *Damasco*, Dār al-Kutub al-Zāhiriyya, maġ. 104, 162^a-169^a. Cf. GAS, I, 135; Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 221; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 7.

¹⁶¹ *Damasco*, Dār al-Kutub al-Zāhiriyya, 164 *hadīṭ*, 127-159 (la copia è mutila). Cf. Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 222; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 7; al-Bayhaqī, *Dalā’il...*, I, 91.

- Yaḥyā ibn al-Ḥusayn al-Hādī ilā 'l-Ḥaqq al-Rassī (m. 298/911), cui è attribuito un *Tatbīt nubuwwat Muḥammad*¹⁶²;

- Abū Ya'qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Siğzī (m. 361/971), che ha scritto un *Itbāt al nubuwwa*¹⁶³.

- Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Hārūn al-Buḥḥānī Abū 'l-Ḥusayn al-Mu'ayyad bi-'llāh (m. 411/1020), che ha scritto *Itbāt nubuwwat al-Nabi*¹⁶⁴.

- Abū 'l-'Abbās Ġa'far ibn Muḥammad ibn al-Mu'tazz al-Nasafī al-Mustagfīrī (m. 432/1041), che ha scritto *Dalā'il al-nubuwwa*¹⁶⁵.

¹⁶² *San'a*, Maktabat al-Ġāmi' al-Kabīr, 'Ilm al-Kalām, 39. Cf. Reynolds, *A muslim...*, 180; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 91; cf. GAS, I, 565, dove è menzionato un *al-Dalīl 'alā nubuwwat Muḥammad*.

¹⁶³ *Bombai*, Fyzee Coll., 13, ff. 144; cf. GAS, I, 575.

¹⁶⁴ *Berlino*, 10280/3, ff. 2-32; *Vaticano*, 1019/2, ff. 72-169; *Cairo*, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Kalām 1567, ff. 91; cf. GAS, I, 570.

¹⁶⁵ *Parigi*, Bibliothèque Nationale, 6325. Cf. Vajda, Georges, *Un manuscrit du Kitāb Dalā'il al-nubuwwa de Ja'far al-Mustaghfīrī*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, 567-72; GAS, I, 353; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 91; Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 226; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 9.

2.2.3 Compilateurs des œuvres perdues mais recensées

Infine vanno annoverati numerosi altri autori di opere similari di cui si ha notizia presso i grandi biobibliografi arabi antichi e moderni¹⁶⁶, e che a tutt'oggi non risultano ancora del tutto conosciute.

Compilatori del IX secolo: 'Abd Allāh ibn Hārūn ibn al-Mahdī al-'Abbāsī (m. 218/834)¹⁶⁷; Abū Bakr 'Abd Allāh ibn al-Zubayr al-Ḥumaydī al-Makkī (m. 219/834)¹⁶⁸; Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Abd Allāh al-Madā'inī al-Baṣrī al-Aḥbārī (m. 235/850)¹⁶⁹; 'Ubayd Allāh ibn 'Abd al-Karīm Abū Zur'a al-Rāzī (m.

¹⁶⁶ al-Nadīm, Abū 'l-Farğ Muḥammad ibn Abī Ya'qūb Iṣḥāq ibn Muḥammad al-Warrāq al-Bağdādī, *Kitāb al-Fihrist*, I-II, a cura di Flügel, Gustav, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1871-72; Id., tradotto e curato da Bayard, Dodge, I-II, New York, Columbia University Press, 1970; al-Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn...*, I-VII, 1964; al-Saḥāwī, Šams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān, *al-I'lān bi 'l-tawbīḥ li-man ḍamm al-tā'rīḥ*, Cairo, al-Qudsī, 1930; Id., Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1978; al-Dahabī, Šams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uṭmān al-Šāfi'ī, *Siyar al-lām al-nubala'*, XXV, Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1981-88; al-Maqqarī al-Tilimsānī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Naḥḥ al-ḥib min ġuṣn al-andalus al-raṭīb*, II, a cura di 'Abbās, Iḥsān, Beirut, Dār Šādir, 1968; ibn Šākir, Muḥammad al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt wa 'l-dayl 'alayha*, a cura di 'Abbās, Iḥsān, Beirut, Dār Šādir, 1973.

¹⁶⁷ *A'lām al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 221; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 7).

¹⁶⁸ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 221). Sull'autore cf. anche GAS, I, 101-102.

¹⁶⁹ *Āyāt al-Nābī* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 221; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 7, dove viene indicata quale data di morte il 215). Sull'autore cf. anche GAS, I, 314-315.

264/878)¹⁷⁰; Abū Sulaymān ibn Dāwud ibn ‘Alī ibn Dāwūd ibn Ḥalaf al-Iṣfahānī (m. 270/884)¹⁷¹; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Aṣ‘aṭ al-Siġistānī (m. 275/889)¹⁷²; Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Hayṭam ibn al-Muhallab al-Baladī al-Baġdādī (m. 277/891)¹⁷³; Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Ubayd ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894)¹⁷⁴; Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Ishāq al-Ḥarbī (m. 285/898)¹⁷⁵.

Compilatori del X secolo: Abū 'l-Qāsim Ṭābit ibn Ḥazm al-Saraqustī (m. 313/926)¹⁷⁶; Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Ḥammād ibn Ishāq al-Baġdādī al-Mālikī (m. 320/932)¹⁷⁷; Abū Aḥmad Muḥammad ibn

¹⁷⁰ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 222; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 7). Sull'autore cf. anche GAS, I, 145.

¹⁷¹ *A'lām al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 222; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 7)

¹⁷² *A'lām al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 222; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 7; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 90, dove l'opera è menzionata come *Dalā'il al-nubuwwa*).

¹⁷³ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 223; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 7).

¹⁷⁴ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 223; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 8; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 90). Allo stesso autore è attribuito ugualmente un *A'lām al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 223). Sull'autore cf. anche GAS, VII, 349.

¹⁷⁵ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. GAS, VIII, 172; Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 223; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 8; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 90).

¹⁷⁶ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 223-224; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 8).

¹⁷⁷ *Dalā'il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 224; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 8; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 90).

Aḥmad ibn Ibrāhīm al-‘Assāl al-Iṣfahānī (m. 349/961)¹⁷⁸; Abū Bakr Muḥammad ibn Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ziyād Naqqāš (m. 351/962)¹⁷⁹; Abū 'l-Qāsim al-Ṭabarānī al-Ḥāfiẓ (m. 360/971)¹⁸⁰; Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Šāšī al-Qaffāl (m. 365/976)¹⁸¹; Abū 'l-Šayḥ ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ḥayyān al-Iṣfahānī (m. 369/980)¹⁸².

Compilatori del XI secolo: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Iṣḥāq ibn Manda (m. 395/1005)¹⁸³; Abū 'l-Ḥusayn Aḥmad Ibn Fāris ibn Zakarīyā’ (m. 395/1005)¹⁸⁴; Abū 'l-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn Fuṭays al-Andalusī al-Qurṭubī (m. 402/1012)¹⁸⁵; Abū

¹⁷⁸ *Dalā’il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 224; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 8; al-Bayhaqī, *Dalā’il...*, I, 90).

¹⁷⁹ *Dalā’il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 224; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 8; al-Bayhaqī, *Dalā’il...*, I, 91, dove viene indicato come Abū Bakr Muḥammad ibn Ḥasan al-Naqqāš al-Mawṣilī, m. 851/1448). Sull’autore cf. anche GAS, I, 44-45.

¹⁸⁰ *Dalā’il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 224; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 9, cita un Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, m. 430/1039).

¹⁸¹ *Dalā’il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 224; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 9, dove è scritto erroneamente Muḥammad ibn ‘Alī al-Qaffāl al-Šāšī, m. 366/977). Sull’autore cf. anche GAS, I, 497-498.

¹⁸² *Dalā’il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 225; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 9; al-Bayhaqī, *Dalā’il...*, I, 91).

¹⁸³ *Dalā’il al-nubuwwa* (cf. Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 225; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 9; al-Bayhaqī, *Dalā’il...*, I, 91). Sull’autore cf. anche GAS, I, 214-215.

¹⁸⁴ *A’lām al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 225; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 9). Sull’autore cf. anche GAS, VII, 360-361; VIII, 209-214.

¹⁸⁵ *A’lām al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 225; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 9 dove reca il titolo di *A’lām al-nubuwwa fī dalālāt al-Risāla*).

Sa'd 'Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Wā'iz al-Ḥarkūšī al-Nīsābūrī (m. 406/1015)¹⁸⁶; Abū Darr 'Abd ibn Aḥmad al-Harawī (m. 435/1044)¹⁸⁷; Aḥmad ibn 'Umar ibn Anas al-'Udrī ibn Dilhāt (m. 478/1086)¹⁸⁸; Abū 'Ubayd 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz al-Bakrī al-Qurṭubī (m. 487/1094)¹⁸⁹.

Compilatori dei secoli XII-XIII: Šams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Zafar al-Makkī (m. 565/1170)¹⁹⁰; Abū 'l-Ḥattāb 'Umar ibn al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Diḥya (m. 633/1235)¹⁹¹; Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Wāḥid al-Diyā' al-Maqdisī al-Dimašqī (m. 643/1246)¹⁹².

¹⁸⁶ *Dalā'il al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 225; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 91). Sull'autore cf. anche GAS, I, 670-671.

¹⁸⁷ *Dalā'il al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 226; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 10; al-Bayhaqī, *Dalā'il...*, I, 91). Sull'autore cf. anche GAS, I, 231.

¹⁸⁸ *Dalā'il al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 226).

¹⁸⁹ *A'lām al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 227; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 10).

¹⁹⁰ *A'lām al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 227; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 10).

¹⁹¹ *Āyāt al-bayyināt fī-dīkr mā fī-a'dā' Rasūl min al-mu'ǧizāt* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 227; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 11). Sull'autore cf. anche GAS, II, 669.

¹⁹² *Dalā'il al-nubuwwa* (Abū 'l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā'il...*, I, 227 dove è menzionato come *Dalā'il al-nubuwwa wa 'l-Ilāhiyyāt*; al-Firyābī, *Dalā'il...*, 11, dove è riportato con il nome 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Wāḥid al-Maqdisī al-Diyā').

Compilatori dei secoli XIV-XV: ‘Amād al-Dīn Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Wāsiṭī (m. 711/1311)¹⁹³; Ibn Ġuṣn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Iṣbīlī al-Anṣārī (m. 723/1323)¹⁹⁴; ‘Alā’ al-Dīn al-Muġaltāi ibn Qalīġ ibn ‘Abd Allāh al-Miṣrī (m. 762/1361)¹⁹⁵; al-Sirāġ ibn al-Mulaqqin (m. 804/1402)¹⁹⁶; Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Tilimsānī al-Mālikī noto come Ibn Marzūk al-Ḥafīd (m. 842/1439)¹⁹⁷.

2.3 LE TEXTE DES A ‘LĀM AL-NUBUWWA D’AL-MĀWARDĪ

All’interno di questo vasto panorama di copie manoscritte e a stampa che vanno catalogate nel genere delle *Dalā’il al-nubuwwa*, l’opera *A’lām al-nubuwwa* di al-Māwardī, per la prima volta qui

¹⁹³ *Iḥtiṣār Dalā’il al-nubuwwa* (Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 227; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 11).

¹⁹⁴ *Mu’ġizāt al-Nābī* (Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 227-228; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 11, dove è menzionato come *Mu’ġizāt ḥayr al-barriyya*).

¹⁹⁵ *A’lām al-nubuwwa* (Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 228; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 11).

¹⁹⁶ *Iḥtiṣār Dalā’il al-Bayhaqī* (Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 228; al-Bayhaqī, *Dalā’il...*, I, 91).

¹⁹⁷ *al-Āyāt al-waḍiḥāt fī-waġḥ dalāla al-mu’ġizāt* (Abū ‘l-Qāsim al-Iṣfahānī, *Dalā’il...*, I, 228; al-Firyābī, *Dalā’il...*, 12).

oggetto di studio teologico più approfondito, è attualmente conservata, per quanto ci risulta, nei seguenti manoscritti¹⁹⁸:

1. Berlino, Königlichen Staatsbibliothek 2527, ff. 1^a-122^a¹⁹⁹;
2. Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya²⁰⁰ 1244 *ḥadīṭ*, ff. 147²⁰¹;
3. Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya 15 *ḥadīṭ* m., ff. 137²⁰²;
4. Ḥaydarābād, Āṣafiyya 12²⁰³.

I due manoscritti del Cairo, che come si vedrà sembrano costituire la fonte principale delle edizioni a stampa, sono risultati

¹⁹⁸ Esistono altri manoscritti che andremo a considerare in futuro come i due presenti nelle biblioteche turche, non indicati dal Brockelmann, di cui uno è datato nel 556/1161, quindi il più anziano e scritto un secolo dopo la morte dell'autore. Un altro ancora è datato nel 1309/1891 presente a Riyad.

¹⁹⁹ Ahlwardt, Wilhelm, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, [I-II], II, 1889, 593 n° 2527; cf. GAL, I, 386. I fogli 66^b-71^a (equivalenti alle pagine 227ss. dell'edizione di Beirut 1994) sono stati editi, con apparato critico, in Schreiner, Martin, *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur, Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Kohut Alexander*, XXXV, Berlino, S. Calvary & Co., 1897, 495-513, ripreso da Schreiner, Martin – Schriften, Gesammelte, *Beiträge zur...*, Hildesheim, Georg Olms, 1983, 347-365.

²⁰⁰ Farebbe riferimento alla biblioteca “al-Kutubhāne al-Ḥidīwīyya”.

²⁰¹ Questa copia reca nel colofone il nome del copista: “Muḥammad ibn [...] Muḥammad al-Bāḡūrī”; e di fianco la data: “yawm al-arba‘ā’ 16 [dū] 'l-qa‘da 1313” corrispondente al 28 aprile 1896. Cf. *Fihris al-Kutub al-‘arabiyya al-mauḡūda bi Dār al-Kutub al-Miṣriyya li-ḡāyat šahr September*, I, Cairo, 1924, 90; cf. GAL, SI, 668.

²⁰² Il manoscritto non reca né data né nome del copista. Cf. *Fihrist al-Kutub al-‘arabiyya al-maḥfūza bil Kutubhāne al-Ḥidīwīya al-Miṣriyya*, I, Cairo, 1888, 270; cf. GAL, I, 386.

²⁰³ *Fihrist i Kutubi ‘arabi wa fārisī wa urdu maḥzūna i Kutubhāna i Āṣafiyya i Sarkari i ‘Alī*, I, Ḥaydarābād, 1914, 1292-1293; cf. GAL, SI, 668.

sostanzialmente identici: in particolare il primo (Dār al-Kutub al-Miṣriyya al-Kutubhāne al-Hidīwīyya 1244 *ḥadīṭ*, datato 1313/1896) ingloba nel testo le note a margine del secondo (Dār al-Kutub al-Miṣriyya 15 *ḥadīṭ* m., non datato). Da ciò si potrebbe dedurre che quest'ultimo sia precedente ed eventualmente dubitare che le parti contenute nelle sue annotazioni, ma inglobate nel testo del manoscritto del 1896 e quindi nelle edizioni a stampa, appartengano all'opera originale. Nella Biblioteca Dār al-Kutub al-Miṣriyya è consultabile poi un altro manoscritto catalogato come *Kitāb A'lām al-nubuwwa* ascritto ad al-Māwardī (*maktūb 'alayhi annahu al-Māwardī*)²⁰⁴: a un attento esame il testo, suddiviso in sette capitoli, non corrisponde all'opera summenzionata, ma si rivela un compendio di brani tratti da vari autori sui segni della profezia. Il titolo *Kitāb A'lām al-nubuwwa* e il nome del suo autore, premesso al trattato con identica grafia, non sono infatti riportati né nell'*incipit* né nel colofone, cosa che aveva già probabilmente insospettito, come già accennato, lo stesso catalogatore.

Gli *A'lām al-nubuwwa* sono inoltre disponibili almeno in una decina di edizioni in lingua araba:

1. Cairo, Maṭba'at al-Bahīya, 1901²⁰⁵;
2. Cairo, Maṭba'a al-Maḥmūdiyya al-Tiġāriyya, 1935;
3. Cairo, Maktabat al-Kuliyāt al-Azhariyya, a cura di 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, 1971;
4. Beirut, Dār al Kutub al-'Ilmiyya, 1973;

²⁰⁴ 317 *ta'rīḥ* [...non si decifra...] pp. 1-150.

²⁰⁵ Cf. Lings, Martin – Safadi, Yasin Hamid, *Third Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library 1958-1969*, II, Londra, The British Library Board, 1977, 142.

5. Beirut, Dār al Kutub al-‘Ilmiyya, 1986;
6. Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, a cura di Muḥammad al-Mu‘ataṣim bi ‘l-Lah al-Baġdādī, 1987;
7. Cairo, Maktabat al-Ādāb, 1987;
8. Beirut, Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, a cura di Muḥammad Šarīf, 1988;
9. Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, a cura di Sa‘īd Muḥammad al-Laḥām, 1989;
10. Beirut, Dār al-Nifā’is, a cura di Ḥālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Ak, 1994²⁰⁶.

Tra queste varie edizioni abbiamo scelto di localizzare il campo di indagine e confrontarne cinque: quattro edite a Beirut (1986, 1987, 1988 e 1994) e una al Cairo (1901); la scelta ha quindi incluso la prima e l’ultima (Cairo, 1901 e Beirut, 1994), mentre tra le edizioni intermedie abbiamo ritenuto di preferire quelle beirutine 1986, 1987, 1988, scegliendo quindi di escludere dal confronto le altre edizioni del Cairo (1935, 1971, 1987) così come le rimanenti due beirutine (1973, 1989) che abbiamo tuttavia consultato di volta in volta per casi specifici. La scelta delle edizioni di Beirut è stata dettata soprattutto dalle valutazioni storiche della produzione editoriale araba: il 1970 segna il declino dell’editoria cairota per la mancata modernizzazione del mondo editoriale e il ritorno in auge di Beirut²⁰⁷; le edizioni

²⁰⁶ Per le edizioni Cairo 1935 e Cairo 1987 cf. Gilliot (Gilliot, *Textes arabes...*, 20 (1991), n°100, 376) che definisce quest’ultima «commerciale e di cattiva stampa»; per l’edizione Cairo 1971 cf. Stroumsa, Sarah, *The Signs of Prophecy: the Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature*, *Harvard Theological Review*, 78/1-2 (1985), 103.

²⁰⁷ Fino al 1885 Beirut contava su una stampa libera e florida (Atiyeh, *The Book in the Modern Arab World...*, in *The Book in the Islamic World...*, 240). Con le censure ottomane il centro di produzione si era spostato successivamente al Cairo: “Its new

beirutine di quel periodo sono pertanto inserite in un contesto editoriale e culturale più moderno²⁰⁸.

Data quindi la pubblicazione ampia di edizioni abbiamo ritenuto utile indagare nella trasmissione del testo a stampa al fine di individuare gli elementi che comunque caratterizzano la produzione del materiale bibliografico (le omissioni, le correzioni, le aggiunte)²⁰⁹. Siamo tuttavia consapevoli che la trasposizione metodologica dell'analisi bibliografica alle problematiche della trasmissione dei testi arabi a stampa è una tendenza inedita²¹⁰.

socialized structure alienated Egypt from other Arab countries culturally, and from the technological devolution in printing that was taking place in the 1970. The decline of book publishing in Cairo took place at the same time as Lebanese publishers were modernizing their equipment and becoming big and efficient distributors of books all over the Arab world. Beirut became the Arab publishing capital, replacing Cairo”(*ibid.*, 249). Il successo dell'editoria egiziana declinò tuttavia nel 1970 quando la *leadership* ritornò appunto al Libano.

²⁰⁸ Difatti “il bibliografo testuale è portato a occuparsi soprattutto di stampe prodotte nei centri maggiori” (Fahy, *Saggi di bibliografia...*, 7-8).

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, 54. “La filologia dei testi a stampa [...] ha tre compiti essenziali: l'identificazione dell'operato del personale dell'officina – il compositore, il correttore delle bozze ecc. – nella produzione del testo; l'individuazione delle differenze all'interno di un prodotto in apparenza uniforme, cioè delle varianti generate in corso di tiratura o tramite un nuovo atto di composizione; e, infine, l'interpretazione del nesso sottile tra la funzione meccanica e lo spirito umano, perché i processi di stampa cambiano la natura stessa del testo trasmesso” (Harris, Neil, *Filologia dei testi a stampa*, in Stussi, Alfredo (a cura di), *Fondamenti di critica testuale*, Bologna, Il Mulino, 1998, 301-302).

²¹⁰ L'analisi bibliografica occidentale concentra i suoi studi sulla situazione linguistica cinquecentesca e seicentesca che vede coinvolti, nella produzione di un libro, più figure: l'autore, il curatore, lo stampatore e il compositore (cf. *ibid.*, 25-

L'edizione Cairo 1901 manca di introduzione del curatore, segni di interpunzione e note; i capitoli sono suddivisi in paragrafi non titolati ma introdotti dal termine *faṣl* in parentesi tonda; il Corano entra a far parte del testo ma non è evidenziato come nelle edizioni successive, nè citato in nota; sul frontespizio troviamo due righe introduttive sull'autore e l'opera, attinte dal *Kaṣf al-zunūn*²¹¹ e, dopo il colofone, 15 righe esplicative in cui il curatore nomina oltre se medesimo anche il promotore dell'edizione²¹², senza però menzionare alcuna fonte manoscritta o edita da cui avrebbe attinto:

حضرة الحاج حمد أفندي العسافى بيغداد جزاه الله على هذا الصنع
الجميل أحسن جزاء [...] . حضرة محمد أفندي مصطفى .

L'edizione Beirut 1986 è, come la precedente, priva di introduzione del curatore, corredata dalla breve descrizione tratta dal

26); mentre come abbiamo già accennato, la riproduzione dei testi arabi a stampa vede il suo sviluppo tre secoli dopo e i soggetti implicati nella trasmissione dei testi sarebbero il curatore e al massimo anche lo stampatore. Una problematica di natura pratica riscontrata da Fahy agli inizi dei suoi studi in campo italiano e analoga alla scena araba è la mancanza di catalogazione: “È necessario, in primo luogo, disporre di elenchi di libri italiani del sedicesimo secolo, che permettano al critico testuale di concentrarsi sul suo compito editoriale, senza spendere energie nella raccolta del materiale sul quale dovrà lavorare. Ciò comporta un'opera di catalogazione su larga scala [...]. Inoltre il curatore di testi ha bisogno di conoscere molto di più [...] sulle circostanze in cui le stampe che egli sta esaminando furono prodotte” (*ibid.*, 30).

²¹¹ al-Ḥāggī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn*..., I, 361 e da notare che qui si usa il verbo *ضمن على* al posto di *اشتمل على*.

²¹² Edita nell'anno 1319 del mese di Rabī' al-Awwal e cioè il 17 Giugno del 1901 (al-Māwardī, *A'lām*..., 1901, 165). Sarkis cita di quest'opera il curatore facendo intendere inoltre che si tratta della prima edizione: “[1901] 1319 مط محمد مصطفى” (Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique*..., 1612).

*Kašf al-ḡunūn*²¹³ e da poche righe conclusive²¹⁴ in cui si ringrazia la casa editrice²¹⁵ e suddivisa in paragrafi, ma titolati; anche qui manca la menzione della fonte, manoscritta o edita, di riferimento. Questa edizione presenta puntuali riferimenti ai passi coranici menzionati nel testo.

L'edizione Beirut 1987 è la prima ad essere munita di un'introduzione del curatore sulla vita, le opere e il pensiero dell'autore²¹⁶; i paragrafi, qui titolati, sono in parentesi quadra; le note, numerose e importanti, riportano per la prima volta i tradizionalisti cui l'autore si ispira; il curatore aggiunge degli schemi esemplificativi²¹⁷ per chiarire il contenuto del testo. Anche qui mancano indicazioni sulle fonti, sia manoscritte che edite, consultate.

L'edizione Beirut 1988 presenta come la precedente un'introduzione sulla vita e le opere di al-Māwardī, ma le note scarseggiano e si limitano per lo più a chiarificazioni lessicali. Il curatore afferma di aver reso il testo conforme ai moderni metodi editoriali²¹⁸, spiegando alcune espressioni poco chiare, verificando e vocalizzando la correttezza dei versetti coranici citati, suddividendo i

²¹³ al-Hāggī Halīfa, *Kašf al-ḡunūn...*, 361 e da notare che anche qui, come per la prima edizione, si usa il verbo *اشتمل على* al posto di *اشتمل على*.

²¹⁴ Le prime otto sono simili alla prima edizione mentre le ultime due sono proprie del curatore.

²¹⁵ al-Māwardī, *A 'lām...*, 1986, 208.

²¹⁶ al-Māwardī, *A 'lām...*, 1987, 9-17.

²¹⁷ *Ibid.*, 26. 30.

²¹⁸ أنا لم أغير حرفاً مما دونَ عالمنا الكبير القاضي الماوردي وإنما نظمت ما كتبه وفق الأساليب الطباعية الحديثة مساعدة مني (al-Māwardī, *A 'lām...*, 1988, 10-11).

capitoli in paragrafi e sottoparagrafi titolati, nonché correggendo gli errori linguistici e grammaticali della prima edizione (Cairo, 1901)²¹⁹:

هذا وإن عملي الذي قمت به يتلخص في أنني صححت الأخطاء
اللغوية والنحوية التي ربما وقعت في الطبعة الأولى سهواً

L'edizione Beirut 1994 si basa, a detta del curatore, sul confronto fra la prima edizione (Cairo, 1901) con quelle più recenti: pur salvaguardando l'integrità del testo, egli sostiene di averlo emendato da errori grammaticali e ortografici, sviste di copiatura, errori di stampa e omissioni. Il testo è suddiviso in paragrafi titolati in parentesi quadra e arricchito di ampie citazioni e rimandi a versetti coranici e *ḥadīṭ* profetici, note critiche esplicative²²⁰, nonché da indici su argomenti, personaggi, luoghi, versetti coranici e *ḥadīṭ*²²¹.

Oltre alle cinque edizioni utilizzate per il confronto ci siamo avvalsi, per la consultazione, di altre due edizioni: Beirut 1973 e Beirut 1989: mentre la prima non presenta differenze rilevanti con quelle precedenti, la seconda fornisce interessanti chiarificazioni terminologiche e fa esplicito riferimento al manoscritto *Cairo*, Dār al-Kutub al-Miṣriyya²²². Di entrambi abbiamo utilizzato le introduzioni su al-Māwardī.

²¹⁹ *Ibid.*, 10.

²²⁰ L'editore afferma che l'autore cita le narrazioni non attendibili e alcune volte menziona gli *ḥadīṭ* apocriefi che venivano diffusi dai narratori e la cui veridicità non era a lui evidente (cf. Id., *A'lām...*, 1994, 19).

²²¹ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 20.

²²² Lo pone sotto la non chiara dicitura in arabo di “6 š Teologia” (Id., *A'lām...*, 1989, 10).

L'analisi comparativa fra le summenzionate edizioni aiuta a far emergere il processo di trasmissione del testo a stampa. Purtroppo, in mancanza di riferimenti espliciti, non ci è dato di individuare, come si è visto, quali sono le fonti manoscritte cui si rifanno le singole edizioni, ma si può presumere che la prima edizione (Cairo, 1901) sia basata sui due manoscritti del Cairo (Dār al-Kutub al-Miṣriyya al-Kutubhāne al-Hidīwīyya 1244 ḥadīṭ e Dār al-Kutub al-Miṣriyya 15 ḥadīṭ m.), sostanzialmente uguali nel contenuto. Non si può escludere con certezza che le edizioni successive non si siano avvalse del confronto diretto su qualcuno dei manoscritti esistenti. Senz'altro si può affermare che l'edizione Cairo 1901 è il testo base²²³ cui hanno fatto riferimento le edizioni successive da noi prese in esame; altro dato certo, perché sostenuto dallo stesso suo curatore, è che l'edizione Beirut 1994 si è fondata su tutte quelle precedenti, fatto che la fa risultare particolarmente ricca e preziosa per lo studio della trasmissione del testo. Alcune singolarità che come si vedrà contraddistinguono l'edizione Beirut 1988 la fanno ritenere anch'essa di importanza fondamentale per la consultazione, nonostante risulti comunque meno ricca di quella del 1994.

Allo scopo di far luce su queste problematiche, riportiamo qui di seguito un dettagliato confronto lessicale delle edizioni da noi prese in esame: esse presentano quasi tutte l'Introduzione dell'autore con la suddivisione dell'opera in ventuno capitoli titolati; le differenze che contraddistinguono le diverse edizioni, rispetto a quello che abbiamo

²²³ “Nella moderna pratica editoriale si sceglie quel testo che sembra riportare più fedelmente ciò che l'autore scrisse e lo si segue modificandolo il meno possibile” (Greg, Walter W., *Il criterio del testo base*, in Stoppelli, Pasquale (a cura di), *Filologia dei testi...*, 35).

considerato testo base (Cairo, 1901), saranno elencate qui di seguito, ordinate per gruppi: varianti, correzioni, sviste inconscie, omissioni, aggiunte, uso della *tā' marbuṭa*, sostituzione di preposizioni, sostituzione di pronomi, uso dei numerali.

2.3.1 Variantes

Nel confronto tra le varie edizioni si possono notare varianti che contraddistinguono una sola edizione, da noi suddivise in verbali o nominali, e varianti collettive, su cui concordano diverse edizioni.

Il primo tipo raggruppa le varianti che sembrano legate a riletture individuali del testo e che dal punto di vista semantico non lo alterano significativamente; in particolare qui di seguito riportiamo quelle verbali²²⁴:

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
استدل	استدلال	1988, I, §4, rg8
تكون	يكون	1988, II, §2, rg14
كلف	كلفت	1988, IV, §4, fine rg12
يتمتع	يتمتع	1988, IV, §6, rg3.9
يدفع	ندفع	1994, IV, §4, fine rg43

²²⁴ L'elemento che viene sostituito è chiamato *cancellandum* o, al plurale, *cancellanda* (cf. Harris, *Filologia dei testi...*, in Stussi (a cura di), *Fondamenti di critica...*, 317). L'elemento ricomposto che lo sostituisce è chiamato *cancellans* o, al plurale, *cancellantia* (*ibid.*). Nella collocazione sono riferiti in ordine: l'anno dell'edizione, il capitolo, il paragrafo e il rigo.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
تصح	تصلح	1988, IV, §7, rg1
فيصح	فيصبح	1988, IV, §7, rg10
نكون	تكونا	1987, V, rg41
يدون	يدرون	1986, VII, rg13; 1987, rg14
فيمن	فيمكن	1986, VII, §7, rg6
فخصوا من	فظنوا أن	1988, VII, §1, fine rg20
يتتضلوا	يتتصلوا	1988, VII, §10, rg12
فندموا على	فقدموا عني	1988, VIII, §7, rg35
فأخبرني	فأخبروني	1988, IX, §2, rg35
أقبل	أنس	1988, IX, §2, rg49
مضى	مات	1988, X, §13, rg2-4
يخاف	تخاف	1994, X, §2, rg23
عجب	أعجب	1988, XIII, §2, rg6
فيأكله فلما	فيأتي	1988, XIII, §4, rg4
تقدمت	قدمت	1988, XV, §1, inizio rg5
يصلي	نصلي	1988, XV, §19, rg14
يرضيني	يرضيي	1994, XV, §1, rg12
يحقونك	يحقون	1994, XV, §1, rg8
يقرؤها	يقرأها	1988, XVI, §4, rg1
قال	قالت	1994, XVII, rg207
لتنصبت	لنصبت	1988, XVII, §1, rg5
فتصارع	فتسارع	1988, XVII, §4, rg6

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
فاجتمعوا	فاجتمعن	1988, XVII, §5, rg2
فأيتكن	فأيتكن	1988, XVII, §5, rg3
شيخين	شيوخا	1988, XVII, §13, rg21
يجب	يجيب	1986, XVIII, rg188
انبسطت	انبسط	1988, XVIII, §3, rg1
يفارق	بفارق	1988, XVII, §10, rg7
كانوا	كان	1994, XVIII, rg121
تنقاد	تقاد	1988, XVIII, §15, rg10
لقد	لقط	1987, XIX, §2, fine rg10
قال	قالوا	1988, XIX, penultimo §, rg3
يناويه	يناديه	1994, XX, ultimo §, rg64
يشكين	يستكين	1988, XX, §4, rg3
حفص	حفف	1988, XX, §6, inizio rg5
يحفر	يحفز	1988, XX, §7, rg3
أوتى	أتى	1988, XX, §9, rg2
يظفر	يظهر	1988, XX, §12, rg110
يشتمل	بشتمل	1986, XXI, ultimo §, rg1
قالت	قال	1987, XXI, §2, rg68
استسر	استستر	1994, XXI, §2, rg103

Allo stesso tipo appartengono le varianti nominali seguenti:

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
المدلول	الدليل	1988, I, rg2
كآحاد	كأحد	1988, I, §3, fine rg5
الموجب	الوجب	1994, I, fine §2
الأبعاض	الأبعاد	1988, II, rg31
أحدهما	حدهما	1987, IV, §6, rg35
عصى	عصا	1988, IV, rg48
خطا به	خاطبه	1988, IV, §14, rg1
زهر	زهير	1987, V, §1, rg3 ²²⁵
مسميات	مسماة	1994, V, §1, rg54
أعم	أعلم	1988, VI, §5, rg25
التفاضل	التفاصيل	1986, VII, §2, rg5
هذه	هذا	1988, VII, §9, inizio rg18
تعديه	تعديله	1988, VII, §16, fine rg6
قرنت	قورنت	1988, VII, §15, inizio rg15
إلّ	إله	1988, VII, §21, fine rg3
جنا	جانا	1988, VII, §23, rg8
فباعجازه	فإعجازه	1988, VII, §25, rg1
الاجماع	الاجتماع	1988, VII, ultimo §, inizio rg5
تملكك	تملكك	1986, VIII, §1, rg67
عيانه	بيانه	1988, VIII, §1, inizio rg6
جماعته	جماله	1988, VIII, ultimo §, rg27
جمل أورك	أجمل ورق	1986, X, §2, rg77
كثير	كبير	1988, X, §4, rg10

²²⁵ L'edizione del 1986 nel primo paragrafo, terzo rigo, usa زاهر.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
حفارة	غفارة	1988, X, §6, inizio rg4 ²²⁶
أدال	دال	1988, X, §12, rg2
إلى ما	إلام	1988, X, §21, rg5
عبطلة	عطيلة	1986, XI, rg42
فقهه	فقه	1986, XI, rg118
التقت	ألقت	1988, XI, §7, rg13
المزور	المزود	1988, XI, §11, rg4
الادب	الأديب	1986, XII, rg31
أنتم	أنت	1988, XIII, §2, rg6
دلا	ذلا	1988, XIV, §1, rg9
حسا	حصى	1988, XIV, §8, rg2
الجواهر	الجوهر	1988, XIV, §17, rg8
تسميه	تسمينه	1988, XV, §2, rg5
الفلوات	العلوات	1988, XV, §8, rg2
الأودية	الأدوية	1988, XV, §8, rg7
البشائر به	البشائرية	1994, XV, titolo primo §
شعيا	أشعيا	1994, XV, §1, rg4
هناك	هنا	1994, XV, §7, rg2
مياها	مباها	1987, XV, §1, rg24
تخيلوا	علموا	1988, XVI, §3, rg9
مقالي	مقالتي	1988, XVI, §9, rg31
مد	مند	1988, XVI, §9, inizio rg42
ذريح يا ذريح	زريح يا زريح	1988, XVI, §10, inizio rg6
جوز	جواز	1994, XVI, §1, rg35

²²⁶ Ne spiega anche in nota il significato di غفارة.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
إذ صاح	إنصاح	1994, XVI, §2, rg57
المطلب	الملك	1986, XVII, rg100
الإلهام	الإسلام	1994, XVII, rg83
معاشر	معشر	1988, XVII, §4, rg3
كل ما	كما	1988, XVII, §8, fine rg62
اليط	سال	1988, XVII, §13, fine rg20
هانء	هاني	1988, XVII, §14, rg2
شرافة	شرفه	1988, XVII, §14, rg5
أتي	أحضر	1988, XVII, §14, rg15
سودد	سؤد	1986, XVIII, rg192
ولاية	مولاة	1988, XVIII, §8, rg11
التفتش	التفتيش	1988, XVIII, §10, rg7
انها	لأنها	1988, XVIII, §10, rg10
أظفاره	أظافره	1988, XVIII, §21, rg8
كمخاليب	كمخالب	1994, XVIII, rg339
بالحج	بالجمع	1994, XVIII, rg101
علت	علقت	1994, XIX, §5, rg10
ما رواني	فأرواني	1994, XIX, §2, rg9
عمر	عمرو	1987, XX, §7, rg8
أنا	أننا	1987, XX, §7, rg55
فهم	فنو	1987, XX, §20, rg6
لممايلة	لممائلة	1988, XX, §2, rg15
أو	وهو	1988, XX, §4, inizio rg4
تجسسا	تجسسنا	1994, XX, §4, rg39
عسسا	عسا	1988, XX, §5, rg52
كباثر	كبار	1988, XX, §8, rg2
الأداب	الأدب	1988, XX, §9, rg29

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
مسجد	مساجد	1988, XX, §9, rg73
هدرا	هذرا	1988, XX, §9, rg60
أنجاد	نجد	1988, XX, §12, rg64
الخشب	الخشن	1988, XX, §12, rg81
أواقى	أواق	1988, XX, §12, fine rg95
جد	جدل	1988, XX, §12, rg110
الفره	الضره	1994, XX, §17, rg2
غسل	سل	1994, XXI, §2, rg25

Nel caso ci si trovi dinanzi a varianti collettive ripetute da più curatori, se ne può attribuire l'origine all'identità delle fonti manoscritte o anche alla fedeltà alle edizioni precedenti. Quelle riscontrate nel nostro testo sono le seguenti:

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
الباطنة	الباطنية	1986, III, rg5 // 1987, 1994
ذكروه	ذكر	1986, IV, §1, rg34 // 1987
الهوى	الهواء	1987, IV, §1, rg38; 1988, §6, rg9; 1994, §4, rg39
استصحابه	اصطحابه	1986, IV, §2, rg18 // 1987; 1994, rg19
يمكن	يكن	1986, IV, §8, rg11; 1987, rg9
نفدت	نفذت	1987, IV, §4, rg4; 1994, §7, fine rg4
ثبت	أثبت	1986, IV, §2, rg1 // 1987
ابتدىء	ابتدى	1986, V, rg21 // 1994; 1987, rg20

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
فهمها	فَنَهْمَتْهَا	1987, V, §1, rg20; 1994, fine rg23
خمسا	إحدى	1986, V, §3, rg33 // 1987; 1994, rg32
أسد	أسيد	1987, V, §4, rg26; 1994, rg27
السكسكي النظر أبو	السكسي النظر أبو	1986, V, rg44; 1987, rg45; 1994, rg46
البر	البتر	1987, V, ultimo §, rg34; 1994, rg31
الحالين	الحالتين	1986, VI, rg8 // 1987, 1994
مبسوطه	معانيه	1986, VII, §2, rg9; 1987, rg10 // 1994
حكهما	حذفهما	1994, VII, §3, rg36 ²²⁷
الحدس	الحديث	1986, VII, §8, rg11 // 1987; 1994, rg12 ²²⁸
يختلف	يختل	1986, VII, §12, rg5 // 1987
يزاد	يزداد	1987, VII, §15, rg1; 1988, §16, rg1
جهر	جهل	1986, VII, penultimo §, rg18; 1987, rg20
قدمنا	أقدمنا	1986, VIII, §1, rg111; 1987, rg108
استظهارا	إظهارا	1986, VIII, rg4 // 1987, 1994
تفجر	تهجر	1986, VIII, §1, rg53; 1987, rg52; 1994, rg51

²²⁷ L'edizione del 1987 nel settimo capitolo, rigo 34 del terzo paragrafo, usa حرفهما e potrebbe trattarsi di un errore di stampa poi corretto nell'edizione del 1994.

²²⁸ L'edizione del 1988 nel nono paragrafo alla fine del rigo 15 usa الحديث.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
حمر لا يبصرون	حمّ لا ينصرون	1987, VIII, §1, fine rg20; 1994, rg21
قالت	قال	1988, IX, §2, rg 12; 1994, rg15;
باليمين	باليمنى	1986, IX, rg114; 1987, rg110; 1994, rg113
بملك	بمهلك	1986, X, rg18 // 1987; 1994, rg19
شك	شط	1986, X, §1, rg11 // 1987; 1994, rg12
الخبرين	المخبرين	1986, X, §1, rg39 // 1987; 1994, rg42
ورقاء	زرقاء	1987, X, §2, rg77; 1994, rg78
حضير	حضير	1987, X, §2, rg92; 1994, rg94
صوحان ابن	صوحان ابن	1986, X, §2, rg85 // 1987; 1994, rg87
سمرة	شجرة	1987, X, §2, rg115; 1994, rg117
ستسأم	ستسأل	1987, X, §2, rg137; 1994, rg139
لنلثغ	لبلثغ	1987, X, §2, rg140; 1994, rg142
سهيل	سهل	1986, X, §2, rg140 // 1987
يعتوره	يعترها	1987, X, ultimo rg // 1994
تعني	يعني	1986, XII, rg51; 1987, rg50
الحوءب	الحوأب	1988, XII, §7, rg3.6.8; 1994, rg29.32-33
فانتهاها	فانتهاها	1986, XIII, rg16; 1987, rg14
مكلم	مسلم	1986, XIII, rg20 // 1987

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
ذريح	ذريح	1987, XIII, rg59 // 1994
دكا دكا	دكاكا	1986, XV, §1, rg26; 1987, rg25
يرصفينا	صفينا	1987, XV, titolo §7 // 1994
تعمرڪ	تعمرڪ	1988, XV, §7, rg7; 1994, §1, rg9
فتسلط	فتسقط	1986, XV, §10, rg17 // 1994; 1987, rg16
ليتهتفوا	لتهتفوا	1986, XV, §1, inizio rg30; 1987, rg29 // 1994 ²²⁹
صيلون	صيفون	1987, XV, §12, rg1; 1994, rg4
فاني	فأنا	1986, XVI, §2, rg26 // 1987, 1994
كريب	كرب	1987, XVII, rg11 // 1994
يحمل	يحمل	1986, XVII, rg106; 1987, rg105; 1994, rg103
ربحلا	بحلا	1986, XVII, rg111; 1987, rg109; 1994, rg108
الآيات	الآفات	1987, XVII, rg173; 1994, rg174
أمور	أمر	1987, XVII, rg144
رقية	رقية	1987, XVII, rg204; 1994, rg207
ضبعي	صيفي	1987, XVII, rg204; 1994, rg207
أيفع	أيفعت	1987, XVII, rg215; 1994, rg218

²²⁹ L'edizione del 1988 al rigo 12 del paragrafo 8 usa ليهتفوا.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
اليط	ألط	1987, XVII, rg218;1994, rg222 ²³⁰
النحلي	البحلي	1987, XVII, inizio rg225;1994, rg229
فغتم	فغتم	1986, XVII, rg220; 1987, rg210
تخرجوا	تخرجوا	1987, XVIII, §1, rg44; 1988, ultimo §, rg48
أصبح	صبح	1986, XVIII, rg281; 1987, rg273
قول الشاعر	يقول	1986, XVIII, rg152; 1987, rg147; 1994, rg146
خليل	جليل	1987, XVIII, rg84.86.88-89; 1994, rg83.85-87
يصان	يصفاف	1987, XVIII, rg183 //1994
الوفادة	الرفادة	1987, XVIII, rg220; 1994, rg219
صيدوت	صيدون	1987, XVIII, rg309; 1994, rg308
قالت	قال	1986, XIX, §2, inizio rg15 // 1987
ليأخذ	لتأخذ	1986, XIX, ultimo §, rg36 // 1994; 1987, rg34
انتفضت	انتفضت	1986, XIX, ultimo §, rg28; 1987, rg27
ابن	أبو	1986, XIX, rg17 // 1994; 1987, rg16
متبعين	متبعين	1986, XIX, rg82; 1987, rg81; 1994, rg83
يهد	يهدد	1986, XX, §6, rg4 // 1987; 1994, §3, rg4

²³⁰ L'edizione del 1986 al rigo 228 usa المحيط.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
الضعف	الضعيف	1986, XX, §6, rg5 // 1987; 1994, §3, rg5
يوجد	توجد	1987, XX, §9, rg3; 1994, §6, rg3
يحر	يدر	1987, XX, §15, rg7; 1994, §12, rg7
مرقوما	مرموقا	1986, XX, §16, rg3 // 1987; 1994, §13, rg3
تراعوا	ترغوا	1987, XX, ultimo §, rg27 ²³¹
تقدم	تم	1986, XXI, ultimo §, rg12; 1987, fine rg11; 1994, rg13
تجراه	تجراة	1987, XXI, §2, rg12; 1994, rg11

²³¹ L'edizione del 1994 al rigo 29 del paragrafo 22 usa تراغوا.

2.3.2 Corrections

In molteplici casi ci si trova dinanzi a varianti riportate da uno o più autori che nel significato contestuale sembrano avere una funzione correttiva:

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
مكافيا	مكافيء	1987, IV, rg67 ²³²
لأن	لألاً	1986, IV, §4 rg4 // 1987 ²³³
محموجا	محموبا	1986, IV, §2, rg21 // 1987; 1986, VIII, rg5 // 1987 ²³⁴
درج	درجات	1986, V, rg8 // 1987; 1994, rg9
نبوة	نبرة	1986, V, §2, rg2 // 1987
تموت	تموت	1986, V, §2, rg10 // 1987, 1994; 1988, §8, rg12
زوجا	زوجين	1986, V, §3, rg6 // 1987, 1994
اسحق	اسحاق	1986, V, §3, rg39.46; 1987, rg38.46; 1994, rg37.44 passim
مبادى	مباديء	1986, VII, §1, rg6 // 1987; 1994, rg10. 1986, XX, §5, rg4 // 1987; 1994, §2, rg3.

²³² L'edizione del 1986 al rigo 68 usa مكافأ; mentre l'edizione del 1988 al rigo 46 del terzo paragrafo e l'edizione del 1994 al rigo 42 del terzo paragrafo usano مكافيا.

²³³ L'edizione del 1994 alla fine del rigo 4 del settimo paragrafo usa لئلاً.

²³⁴ L'edizione del 1986 nel sesto capitolo al rigo 57 e quella del 1987 al rigo 55 usano حمجاا al posto di حمجاا.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
		1986, XXI, ultimo §, rg27; 1987, rg25; 1994, ultimo rg
فمازجها	فمازجها	1986, VII, §15, rg2 // 1987, 1994
ممتازة	ممتنع	1987, VII, §18, rg1 // 1994 ²³⁵
تشتت	تشتيت	1986, VIII, §1, rg71; 1987, rg69; 1994, rg68
الغيوب	الغيوب	1986, X, rg5 ; 1988, §1, rg4
ادخر	أخر	1986, X, rg11 // 1987, 1994
توضوا	توضوا	1986, X, §2, rg109 ; 1987, rg108; 1994, rg111
فيزور	فيروز	1986, X, §2, rg38-40. 42-43.46-47; 1987, rg38-40.42.45-46; 1994, rg40-42.44-45.48; 1988, §9, rg13
فأذن	فأذن	1986, X, §2, rg177; 1987, rg176; 1994, rg178
ليكون	ليكونوا	1986, XI, rg2 // 1987, 1994
ترتد وشزرا	شذرا وترتعد	1986, VIII, rg10 // 1987, 1994
ترعد	ترتعد	1986, XI, rg7-8 // 1987, 1994
رؤسهم	رؤوسهم	1986, XI, rg10 // 1987, 1994; 1988, §2, rg10
بصطبح	بصيح	1987, XI, rg68 // 1994

²³⁵ L'edizione del 1994 dice espressamente che si tratta di un errore, per cui lo corregge.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
هنيئاً	هنيئاً	1987, XI, rg102; 1994, rg101 ; 1988, §8, rg11 ²³⁶
مخفقه	مخفقه	1987, XI, rg127 // 1994; 1988, §12, rg4
تفيؤون	تفيؤون	1986, XIV, rg24; 1987, rg23 // 1994 ²³⁷
ليأتون	ليأتوا	1986, XV, §7, rg4 // 1994; 1987, fine rg3; 1988, §14, inizio rg5
تسمه	تسمه	1986, XVI, rg7 // 1987, 1994
فينقلونها	فينقلونها	1986, XVI, §1, rg42; 1987, rg43; 1994, rg41
مسؤول	مسؤول	1986, XVII, rg226; 1987, rg216; 1994, rg219 ²³⁸
فتنامت	فتنامت	1987, XVII, rg212; 1994, rg216
بطعام	لطعام	1986, XVIII, rg38; 1987, rg36
بزمر	مر	1987, XVIII, rg74; 1994, rg72
صرفه	صوفه	1987, XVIII, rg74 // 1994
رؤوس	ورؤوس	1988, XVIII, §8, rg1; 1994, rg93
ينتا	ينتاوها	1987, XVIII, rg292; 1994, rg291; 1988, §18, rg69 ²³⁹

²³⁶ L'edizione del 1986 al rigo 102 usa هنيئاً e potrebbe trattarsi di un errore di stampa poi corretto dalle edizioni successive.

²³⁷ L'edizione del 1988 al rigo 26 del primo paragrafo usa تفيؤون.

²³⁸ L'edizione del 1988 nel paragrafo 13 al rigo 18 usa مسئول.

²³⁹ L'edizione del 1986 al rigo 299 usa ينتاوها.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
الحرث	الحرب	1987, XVIII, inizio rg118; 1994, rg115 ²⁴⁰
رهبيا	رهبية	1986, XVIII, rg345; 1987, rg335; 1994, rg336
صواحي	صاحي	1986, XIX, §2, rg6 // 1987, 1994
قائل	ثائل	1986, XIX, rg65; 1987, rg64; 1994, rg66
فكف	فكيف	1986, XIX, rg90; 1987, rg89
احزألت	احزألت	1994, XIX, §5, rg9 ²⁴¹
الشّرّ	البشر	1987, XX, §1, rg1 // 1994; 1988, §2, rg1
تبعاتها	تباعتها	1986, XX, §7, rg27; 1987, rg26; 1994, §4, rg26
رؤفا	رؤوفا	1986, XX, §9, rg5 // 1987; 1988, §7, rg5; 1994, §6, rg5
مشتبهات	مشتابهات	1986, XX, §11, rg7 // 1987; 1994, §8, rg8
استزاده	استزادة	1988, XX, §12, rg24; 1994, §21, rg3 ²⁴²
عباه	عباءه	1994, XX, ultimo §, rg55 ²⁴³

²⁴⁰ L'edizione del 1988 nel paragrafo 18 al rigo 59 usa الحارث; e ancora nel settimo capitolo, paragrafo 21, rigo 8, e ottavo capitolo, terzo paragrafo, all'inizio del secondo rigo e al rigo 26.

²⁴¹ L'edizione del 1994 spiega il termine corretto. Inoltre l'edizione del 1987 nel quinto paragrafo al nono rigo usa احزألت.

²⁴² L'edizione del 1986 e del 1987 nel paragrafo 24 al terzo rigo usano استزاده.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
شأ	شيئا	1986, XX, ultimo §, rg61; 1987, rg60; 1994, rg62
قبيل	قليل	1987, XX, §20, rg17; 1988, §11, rg19; 1994, §17, rg17
فترة	فطرة	1986, XX, §20, rg16; 1987, rg15; 1988, rg17, §11
تفجأه	تفاجته	1986, XXI, §1, rg13 // 1987, 1994
الملاة	الملاءة	1986, XXI, §2, rg27; 1987, rg26; 1988, §7, rg13; 1994, rg25 ²⁴⁴
عنيسة	عبسة	1987, XXI, §2, rg116; 1994, rg119
تباله	تبالك	1987, XXI, §2, rg142; 1994, rg145

²⁴³ L'edizione del 1986 nell'ultimo paragrafo al rigo 54 e quella del 1987 al rigo 53 usano عباة; mentre l'edizione del 1988 al rigo 99 del paragrafo 12 usa عباؤه.

²⁴⁴ Nel decimo capitolo l'edizione del 1988 nel paragrafo 17 al rigo 25 usa ملأوه al posto di ملوه. Nell'undicesimo capitolo le edizioni del 1987 e del 1994 al rigo 67 usano الملاني al posto di الملالي. Sempre nell'undicesimo capitolo, l'edizione del 1988 nel sesto paragrafo al rigo 11 usa ملأوا e l'edizione del 1994 al rigo 65 usa ملأوا al posto di ملوا.

2.3.3 Fautes involontaires

Numerose varianti riportate da un solo curatore, che non sembrano attenersi al contesto semantico, vanno attribuite a possibili sviste oppure a errori di stampa o di composizione del volume; nel nostro testo le sviste inconscie²⁴⁵ sono le seguenti:

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
غاية	عاية	1988, I, §1, rg5
عرف	عزف	1986, IV, §8, rg12
توقيف	نوقيف	1987, IV, §6, rg36
يشتهبه	يشتهيه	1986, IV, §1, rg17
فيهم	فهم	1988, IV, §3, rg20
يمكن	يكن	1994, IV, §6, rg37
توفي	نوفي	1986, V, rg15
توفي	توقي	1988, V, §1, rg19
بالوقوف	بالوقوق	1988, VII, §3, rg19
فصلع	فصلح	1986, IX, rg75
قد مدّ	قد رمد	1986, IX, rg52

²⁴⁵ Per una distinzione tra varianti conscie e inconscie cf. Fahy, *Forme tipografiche...*, in *Dalla Textual bibliography...*, 41-42.

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
ليلتك	ليتلک	1986, IX, rg102
مؤتة	موتة	1986, X, §2, rg66
تقدم	تقد	1986, X, §2, rg67
المستهزين	المستهزين	1987, XI, rg28
فجاؤا	فجاءوا	1988, XI, §4, rg3
يلهف	يلهث	1988, XIII, §2, rg3
العالمين	العاملين	1988, XIV, §1, rg15
موؤدة	موؤودة	1988, XIV, §1, rg12
النبوات	النبرات	1986, XV, §13, rg52
الإبل	ازبل	1987, XV, §1, rg9
نوال	يوال	1987, XV, §2, nel titolo
عويدا	عويدا	1987, XV, §3, nel titolo
كالرجل	كالرجع	1987, XV, §8, rg1
صيفون	صيقون	1988, XV, §19, rg7
أشخاصهم	أشخاهم	1994, XVI, inizio rg2
شعب	شعيب	1986, XVI, §1, rg15
صغره	صغيره	1986, XVII, rg50
الملك	الملك	1994, XVII, rg18
معلقها	معلقها	1988, XVII, §8, rg23

Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
بعد	بعض	1988, XVII, §8, rg54
فحي هلا	فحيهلا	1988, XVII, §13, rg5
كلبة	كلكبة	1986, XVIII, rg45
أطول	أصول	1986, XVIII, rg180
حتى	حتلى	1987, XVIII, rg25
فساروا	فسادوا	1988, XVIII, §13, fine rg1
بريمان	بريمان	1988, XVIII, §17, rg3
عمرو	عمر	1988, XVIII, §18, rg28
توسم	ترسم	1988, XIX, §11, rg14
مفاد	مقاد	1994, XX, §10, rg5
منتزعة	منتزعة	1988, XX, §12, rg5
المؤنة	المؤونة	1988, XX, §10, rg8
جد	وجد	1988, XXI, §4, rg1
ففتني	ففتني	1994, XXI, §2, rg53

2.3.4 Omissions

Nelle diverse edizioni si notano inoltre omissioni di intere espressioni o di singoli termini, queste ultime da noi classificate come collettive o individuali. Esse presuppongono scelte legate al gusto arbitrario del curatore (ad esempio allo scopo di semplificare il testo o evitare ripetizioni) o anche alla consultazione di differenti originali. Elenchiamo qui sotto le omissioni di intere espressioni:

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
يكن قديما	لاحتاج إلى محدث و	1988, II, §2, rg6
الإكراه عنه	بقدرته وانتفاء العبث عنه	1988, II, §2, rg12
علمت	طاعته واختلف في حسنه إذا توجه إلى من علمت	1986, III, rg12 //1987
الرسل	وجوبا ولو كان العقل موجبا لما امتنع أن تأتي به الرسل	1987, IV, §3, rg28; 1994, rg5
	كما يظهر منه كأفعال الأجسام وإن لم يكن جسما	1987, IV, §1, fine rg31; 1994, §4, rg32
الصريح	وبعضه بالرمز الخفي	1988, IV, §14, rg39
	لزمه البلاغ وإن قتل وإن وإن بقي عليه من البلاغ سوى ما يخاف منه القتل	1988, IV, ultimo §, fine rg11
أردت	من شدة ولين وحزن وسهل	1986, V, rg41 //1987

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
	وممتنع وممكن (قالنا أتينا طائعين) أي كما أردت	
	له فصيح التطبع	1988, VI, §5, fine rg28
الموقع	للتدين بالتزامه والتخصيص بإعظامه	1986, VII, §11, rg5 // 1987, 1994
من	العلة لاختلاف في مبادئه وغايته والثاني أن غيره من	1986, VII, §10, rg8; 1987, rg7
التَّحدي	وأقل ما يقع به التحدي	1994, VII, §3, rg30
قال	يا ابن عبد المطلب انا زعيم قريش فيما قالت قال قل قال	1986, VIII, §1, rg65 // 1987, 1994; 1988, §7, rg13
يحكم	ما ترون الفحل خلق قالوا ما نرى شيئاً قال ويحكم	1988, VIII, §5, rg6
غرّرتوه	قالوا ما شأنك قال ما رأيت كاليوم دعوني ترجم إلي نفسي فتركوه ساعة و	1994, VIII, §1, rg35
مصابة	فقال له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كل باليمين فقال يا رسول الله إنها مصابة	1988, IX, §12, rg2
	الخبر ما كان عن ماض فأما المستقبل فيطلق اسم	1988, X, §1, fine rg2
È un ḥadīṭ	ومن إنذاره صلى الله عليه	1994, XII, inizio rg28

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
	وسلم ما روي أنه قال لفاطمة رضي الله تعالى عنها إنك أول أهل بيتي لحاقا بي ونعم السلف انا لك فكانت أول من مات بعده من أهل بيته صلى الله عليه وسلم	
ظهره	وهو منكب ولعب على ظهره	1988, XII, §9, rg4
تلبث	تلك الكرمة أن قلعت بالسخطة وضرب بها على الأرض فأخرجت ثمارها وأتت	1988, XV, §13, rg4
فهشمه	حتى صار كالرماد ألوت به ريح عاصف حتى لم يعرف له مكان ثم عظم الحجر الصلد الذي صك الصنم	1988, XV, §17, rg13
الجنة	ثوابا على إيمانهم فقال الضحاك ومن حوز أن يكون رسلهم منهم يدخلون الجنة	1988, XVI, §5, inizio rg10
	فدانت لهم العرب وتقدموا فيهم بالشرف الخلوهم في الحرم وتكفلهم بالكعبة ثم قيامهم بالحج	1988, XVIII, §8, fine rg11
	وقيل مولاه بولده	1988, XVII, §9, fine rg14

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
	وبكة المسجد كله	1988, XVIII, §11, fine rg8
أزور	وقال أباد هو أبتّر وقال أنمار هو شرود فلم يسيروا قليلا حتى لقيهم رجل يوضع على راحلته فسألهم عن البعير فقال مضر هو أعور قال نعم وقال ربيعة هو أزور قال نعم	1994, XVIII, rg24
إسماعيل	وأنت سيد ولد إسماعيل	1994, XVIII, rg273
آية	بعد أن كان المنع آية	1988, XIX, §8, rg10
القلب	ثم شق القلب	1988, XIX, §14, rg7
È un ḥadīṭ	حب الدنيا رأس كل خطيئة	1994, XX, §4, rg29 ²⁴⁶
مالي	وللدنيا مالي	1988, XX, §5, rg12
منها	صغير ولا كبير ولا شذ عنه منها	1988, XX, §9, rg17
معروف	إلى غير معروف	1988, XX, §12, rg4
المرأة	ورفع الشاب فرفع الغلام والمرأة	1988, XXI, §11, rg9

²⁴⁶ Questa edizione riporta sotto il nome di al-Ḥasan un ḥadīṭ che la prima edizione invece riporta sotto il nome di Abū Ḥakīm; si tratta comunque di tradizioni deboli così come la stessa edizione del 1994 e quella del 1987 nel paragrafo 7 al rigo 29 e 31 riportano in nota.

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
فيه	فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انطلق معي فأرني الوادي فانطلق معه إلى الوادي	1986, IX, rg85 // 1994; 1987, rg82
الميضأة	ماء قليلا ظنا أن يكون نصف الميضأة	1986, X, §2, rg106 // 1987; 1994, rg108
أبو بكر	يليه بعد أبي بكر ثم	1986, XII, rg12 // 1987, 1994; 1988, §2, rg6 ²⁴⁷
وجهان	أحدهما أنه إبليس	1986, XVI, rg10 // 1987
وجهان	أنه إبليس والثاني	1994, XVI, fine rg10
الحمراء	وما أشبهها لمضر وهذا الخباء الأسود وما أشبهه لربيعة وهذه الخادمة	1986, XVIII, rg22; 1987 rg21 // 1994
فرجحتهم	ثم قال زنه بمائة قوزنت بمائه فرجحتهم ثم قال زنه بألف فوزنت بألف فرجحتهم	1987, XXI, §2, inizio rg23; 1994 rg22

Segue l'elenco delle omissioni di singoli termini di tipo collettivo cioè presenti in più di un curatore²⁴⁸:

²⁴⁷ Le edizioni del 1987, 1988 e 1994 non omettono ثم.

²⁴⁸ In questi casi non si tratta di sviste inconsce, né di correzioni, ma di intenzionali soppressioni di termini o parti.

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
السماء	ما	1986, V, rg44; 1987, fine rg45
الحزن	وسهل	1986, V, §1, rg6; 1987, rg5
التراب	فهمه في التراب	1986, V, §1, rg21; 1987, rg20
فلم	يلزم	1986, VII, rg5 // 1987
العباس	بن عتبة	1986, XI, rg106; 1987, rg105
ولئك من	بلد	1986, XV, §1, rg10 // 1987
الأرض	وقابل الأمم	1986, XV, §5, rg4 // 1987
قال	كانت خنعم	1986, XVI, §2, rg4 // 1987
ابن	ذي	1986, XVII, rg134; 1987, rg131
نفسها	لا	1987, XXI, §2, rg73; 1994, rg74

Segue l'elenco di omissioni individuali, da parte di singoli curatori, che comunque non incidono in modo significativo sul senso del testo:

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
ناقص	فإن	1988, I, §4, rg8
الأب	هو	1988, II, §5, fine rg8
الثاني	انهم	1988, IV, rg39
إلى	أهل	1988, V, §2, rg16
والثاني	أنه	1988, V, §3, rg11
فهمها	في	1988, V, §4, rg15
انها	خلقت	1988, V, §5, rg4
الرس	والرس البر	1988, V, ultimo §, fine rg1
	خالد ابن سنان	1988, V, ultimo §, inizio rg5
تستعذبه	الأفواه	1987, VII, §16, rg7
السالفة و	ما	1988, VII, §8, rg2
طوله	مفيدة	1988, VII, §15, rg8
فكتم	كما كتتم	1988, VII, §20, rg7
يعتبر	فيه	1988, VII, §23, rg10
جانا	ولا جانا	1988, VII, §24, rg8

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
الله	ولا كتفى	1994, VII, §3, rg25
	تأويلان	1988, X, §1, fine rg32
هو	قول	1988, X, §3, rg27
على	وقوع	1988, X, §3, rg44
صحة	الخبر	1988, X, §4, rg11
فيزور	سحبا	1988, X, §9, rg9
لو	سلمنا	1988, X, §20, rg11
فأسلم	معه	1988, X, §22, rg26
قال	و	1988, X, §24, rg4
عطش	حتى	1988, XI, §6, rg4
فرثه	فيشربه	1988, XI, §6, rg6
أرض	فيه	1988, XI, §13, rg3
قريش	له	1988, XI, §15, rg2
له	أبي	1988, XII, §1, rg2
علمت	أن	1988, XIII, §4, rg8
	ويبقى نصفها	1988, XIV, §1, fine rg34
	كان	1988, XIV, §11, inizio rg2
تراعى	لها	1988, XV, §2, rg3

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
الجميع	ويد الجميع	1988, XV, §2, rg7
سكن	في	1988, XV, §5, rg5
سبيل	إلينا في	1988, XV, §8, rg7
	على	1988, XV, §23, inizio rg13
قارب	رجل	1988, XVI, §9, rg4
	يقول	1988, XVI, §10, fine rg5
الأخبار	يؤكد صحتها و	1988, XVI, §11, penultimo rg
	القرية	1988, XVII, §3, fine rg7
رفيقا	أو رفيقا	1988, XVII, §8, fine rg60
الاسم	فسمي نزارا	1988, XVIII, §3, rg4
فأكلوا	وأكل	1988, XVIII, §4, rg24
أن	عبد	1988, XVIII, §18, rg1
مدة	الايام	1988, XVIII, §20, rg40
إبراهيم	بن	1988, XIX, §2, rg5
دخل	إلى	1988, XIX, §2, rg8
فهو	القبر	1988, XIX, §2, rg13
منع	عن	1988, XIX, §8, rg1
بالشر	وهو	1988, XX, §4, inizio rg4

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
من	التقاطع و	1988, XX, §9, inizio rg31
أعطي	عبد	1988, XX, §9, rg76
	منه	1988, XXI, §3, fine rg4
أنه	نبي	1988, XXI, §5, rg1
الشيء	بعد الشيء	1988, XXI, §8, rg9
فصار	به	1988, XXI, §10, rg2
قريش	لقريش	1988, XXI, §11, rg28

A volte un'omissione di tipo collettivo fa pensare a una vera e propria correzione linguistica, che però non altera il senso generale:

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
في	الجوهر	1986, II, §1, rg25 // 1987; 1994, rg24
فيكون	بعضه	1987, IV, §6, rg44; 1994, §9, rg46
فيها	ثلاثة	1986, V, §1, rg48; 1987, rg47; 1994, rg54
الأنبياء	لكثرهم	1986, V, ultimo §, rg40 // 1987; 1994, rg38
القاتلة	وشفاء	1986, V, §2, rg22 // 1987, 1994
دليل	يحيج	1986, VI, rg42; 1987, rg41; 1994, rg45

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
منها	توضع	1986, VII, §3, fine rg30; 1987, rg31; 1994, rg34
لنا	فيها	1986, VIII, §1, rg65; 1987, rg64; 1994, rg63
فقالوا	له	1986, VIII, §1, rg47; 1987, rg46; 1994, rg45
فيهما	وجدت	1987, IX, rg85; 1994, rg88
المهيأة	لذلك	1987, XIII, rg67; 1994, rg68
غيره	وعنه إلى غيره	1986, XIV, penultimo rg // 1987, 1994
أهو هو	قال هو هو	1986, XXI, §2, rg22; 1987, fine rg21; 1994, rg20
على	في	1986, XXI, §2, rg24; 1987, rg23 // 1994
فأما	ما	1986, XXI, ultimo §, inizio rg1 // 1987, 1994
حالتها	إلى	1986, IX, rg71 // 1994; 1987, rg69
هي	إلى	1986, IX, rg72 // 1994; 1987, rg70
وردوا	من	1986, X, §2, rg58 // 1987; 1994, rg59
نحو	من	1986, X, §2, rg89 // 1987; 1994, rg91
أخرجت	مكرها	1986, X, §6, rg205; 1987, rg203; 1994, rg206
كان	سكن	1986, XV, rg26 // 1987, 1994
غرس	غرس	1986, XV, §6, rg4 // 1987, 1994
عدلنا	عنها	1986, XVI, rg33; 1987, rg32; 1994, rg34

Parola prima della frase omessa	Espressione omessa	Collocazione
عبيدة	بن الحرث	1986, XVII, rg38; 1987, rg37; 1994, rg36
فقال	بهل	1986, XVII, rg199; 1987, rg192; 1994, rg194
كما قال	لهم	1986, XVII, rg200; 1987, rg193; 1994, rg195; 1988, §11, rg10
هو	آت	1986, XVII, rg257; 1987, rg245; 1994, rg250
حليمة	والله	1986, XIX, §2, rg9 // 1987, 1994
إلى	أثر	1986, XIX, §2, rg22 // 1987, 1994
فإنها	ستعطى	1986, XV, §1, rg21; 1987, rg20 // 1994
العالم	الناطق	1986, XVI, rg1 // 1987, 1994
فقالا	أخرجنا	1986, XX, §7, rg57; 1987, rg55; 1994, §4, rg53
ذل	بهم	1986, XX, §14, rg9; 1987, rg8; 1994, §11, rg8
أن	جمع	1986, XX, §22, rg1 // 1987; 1994, §19, rg1
من	أهل	1986, XX, ultimo §, rg21 // 1994; 1987, rg20

Laddove l'omissione modifica lievemente il significato, non intacca comunque il contenuto del discorso. In particolare si

rinvengono le omissioni di به dopo يدعي vocalizzato in يدَّعي²⁴⁹, di أجل dopo من²⁵⁰; di يستندم dopo إلا²⁵¹.

2.3.5 Rajouts

Si tratta di aggiunte di parole o intere espressioni, alcune delle quali possono modificare il senso della frase (come ad esempio: al posto di يكون و يكون è scritto ولا يكون con l'aggiunta di لا²⁵²). Molto spesso i curatori le utilizzano per sottolineare i concetti esposti:

Parola prima dell'aggiunta	Termine aggiunto	Collocazione
الباطنة	له	1988, III, rg6
إليه	عليه	1988, IV, §12, rg8
أن	مَنْ	1987, V, §2, rg15; 1994, §2, rg15
فصار	الوقت	1988, V, §12, rg18
لعارضوا	هـ	1987, VII, §20, rg3; 1994, rg4

²⁴⁹ Nel quarto capitolo l'edizione del 1986 nel sesto paragrafo al rigo 51, nell'edizione del 1987 al rigo 50 del sesto paragrafo, nell'edizione del 1994 al rigo 53 del nono paragrafo.

²⁵⁰ Nel quindicesimo capitolo l'edizione del 1988 al sesto rigo del settimo paragrafo, quella del 1994 alla fine del rigo 8 del primo paragrafo.

²⁵¹ Nel capitolo 20 l'edizione del 1986 e 1987 nel paragrafo 22 all'inizio dell'ultimo rigo; quella del 1994 alla fine del terzo rigo del paragrafo 19.

²⁵² Nel terzo capitolo l'edizione del 1988 al quarto rigo del quinto paragrafo.

Parola prima dell'aggiunta	Termine aggiunto	Collocazione
أوثر	هـ	1988, VIII, §3, rg10
الشياطين	قد	1988, VII, §24, rg2
	صوت	1994, IX, rg34
	الأفعال	1988, §1, rg38
	والله	1987, XIII, fine rg32 //1994
يجل و	ما	1988, XX, §12, rg36
	يا	1988, XX, §12, fine rg68
استحياب	أو	1994, XXI, §3, rg17
فحكي	عن	1988, XXI, §6, rg8
تعالى	جعل	1988, XXI, §1, rg1
	وقوله	1988, XX, §11, rg5
	من الله	1988, XIX, §13, rg7
بالشام	وكان	1988, XVII, §7, rg13
أوزاع	من	1988, XVIII, §6, rg1
الوقت	نفسه	1994, X, §2, rg38
جبال	في	1987, XV, rg27 // 1994
	أمه	1987, XVIII, §1, inizio rg38 // 1994
بصنعاء	اليمن	1986, XIX, rg9 // 1987,1994; 1988, §2, rg6

A volte l'aggiunta corregge lievemente il testo nella forma ma non nel significato come: هذا prima di هو²⁵³; اللون dopo أصفر²⁵⁴. Alcune volte le aggiunte sembrano corrispondere a errori di stampa (come la doppia ripetizione dell'espressione ممكنة وكانوا²⁵⁵, o di لا²⁵⁶; la ripetizione di حتى²⁵⁷ prima e dopo del verbo) o disattenzioni (l'uso probabilmente superfluo di إلى dopo بعث²⁵⁸). Capita anche che alcuni curatori riportino una notizia in più rispetto ad altri, traendola probabilmente da fonti diverse: ad esempio: تبليبل الألسن إلى مولد إبراهيم²⁵⁹.
أربعمائة وإحدى عشرة سنة ومن

2.3.6 Substitutions des prépositions

Ricorre spesso la sostituzione di una preposizione con un'altra da imputarsi al semplice gusto linguistico del curatore:

²⁵³ Nel quinto capitolo nel primo paragrafo l'edizione del 1986 al rigo 42, quella del 1987 al rigo 41, quella del 1994 al rigo 43.

²⁵⁴ Nel quinto capitolo nel terzo paragrafo l'edizione del 1986 al rigo 41, quella del 1987 al rigo 40, quella del 1994 al rigo 39.

²⁵⁵ Nel capitolo 18 l'edizione del 1988 nel paragrafo 8 al rigo 7.

²⁵⁶ Nel tredicesimo capitolo l'edizione del 1986 al rigo 33.

²⁵⁷ Nell'undicesimo capitolo l'edizione del 1987 alla fine del rigo 111.

²⁵⁸ Nel quindicesimo capitolo l'edizione del 1988 nel paragrafo 22 al quinto rigo.

²⁵⁹ Nel quinto capitolo l'edizione del 1986 nel terzo paragrafo al rigo 33 e quella del 1987 al rigo 32.

Parola prima della sostituzione	Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
	بذلك	في ذلك	1988, I, §4, rg10
	فيه	إليه	1988, IV, §7, rg2
	إلى	في	1988, XX, §12, inizio rg23
	في	على	1988, V, §10, rg17
الأزدي	عن	من	1987, XI, rg49 // 1994
	عن	من	1987, XIV, penultimo rg // 1994
القوم	عن	من	1987, XVII, inizio rg31; 1994 rg29
	من	في	1988, VIII, §4, fine rg20. 1988, XVIII, §18, rg41.
	على	إلى	1986, X, §1, rg1 // 1987, 1994
	عليهما	إليهما	1986, IX, rg88 // 1994; 1987, rg85
	فيهلكوا	ليهلكوا	1988, XI, §8, rg8
ثاب	على	بها	1988, XVI, §5, inizio rg10
	من	ويين	1988, XIX, §7, rg3
وحي	ب	ل	1986, XXI, §2, rg46; 1987 rg45 // 1994
ماء	ب	ل	1986, XXI, §2, rg32
	به	له	1986, VII, §19, fine rg33 // 1987. 1986, XX, ultimo

Parola prima della sostituzione	Cancellanda	Cancellantia	Collocazione
			§, inizio rg70; 1987, fine rg68; 1994 fine rg70
ثاب	بها	إليها	1986, XX, §6, ultimo rg // 1987; 1994, §3, fine rg14

Solo più raramente si tratta di vere e proprie correzioni, che non provocano però alterazione di significato: على al posto di من dopo il verbo يشاهدوا²⁶⁰; عن al posto di من dopo il verbo امتناع²⁶¹. In rarissimi casi la sostituzione genera un lieve cambiamento di significato: في al posto di على dopo il verbo كان²⁶²; فيها al posto di إليها dopo il verbo مشى e seguita da إلى²⁶³.

²⁶⁰ Nel quarto capitolo del secondo paragrafo al rigo 24 nell'edizione del 1987, mentre nell'edizione del 1994 al rigo 25 del quinto paragrafo.

²⁶¹ Nel sesto capitolo l'edizione del 1988 al primo rigo del secondo paragrafo. Da osservare che questa correzione si trova solo in questa edizione.

²⁶² Nel capitolo 21 l'edizione del 1986 dopo إن كان nel secondo paragrafo al rigo 86, quella del 1987 al rigo 83 e del 1994 al rigo 85.

²⁶³ Nel capitolo 18 l'edizione del 1987 al rigo 327, quella del 1994 al rigo 326.

2.3.7 Substitutions des pronoms

I casi non numerosi di sostituzione di pronomi non incidono generalmente sul senso delle frasi. A volte dipendono dalla personale sensibilità linguistica del curatore: ها al posto di ه²⁶⁴; هما al posto di ه²⁶⁵; هي al posto di هو²⁶⁶; ma anche هو al posto di هذا²⁶⁷. Altrove il curatore ha scelto l'uno o l'altro pronome dando volutamente un'interpretazione diversa ai contenuti: هم al posto di ه²⁶⁸; ه al posto di ه²⁶⁹; ه al posto di هم²⁷⁰.

²⁶⁴ Ai verbi يتخلل e يعتور (nel decimo capitolo l'edizione del 1986 nel secondo paragrafo all'ultimo rigo); a ل (nel capitolo 17 l'edizione del 1988 nel sesto paragrafo al rigo 8); alla preposizione ب (nel capitolo 18 l'edizione del 1988 nel quarto paragrafo al rigo 30); a ليمس (nel capitolo 19 l'edizione del 1988 nel paragrafo 13 al primo rigo); a علي (nel capitolo 21 l'edizione del 1987 alla fine del rigo 7, quella del 1994 al rigo 8).

²⁶⁵ Alla parola اقتضائ (nel primo capitolo l'edizione del 1988 al secondo rigo dell'ultimo paragrafo); a إلى (nel secondo capitolo l'edizione del 1994 al rigo 59); alla preposizione في (nel quinto capitolo l'edizione del 1988 al rigo 33 del secondo paragrafo);

²⁶⁶ Nel quarto capitolo l'edizione del 1988 al primo rigo del paragrafo 8. Nel decimo capitolo l'edizione del 1988 nel secondo paragrafo al rigo 8.

²⁶⁷ Nel secondo capitolo l'edizione del 1994 al rigo 21.

²⁶⁸ A عن nel capitolo 19 l'edizione del 1994 nel quarto paragrafo al rigo 17.

²⁶⁹ A ل nel capitolo 18 l'edizione del 1994 alla fine del rigo 307. In questo caso il curatore interviene anche sulla correzione di un nome.

²⁷⁰ A حال (nel quarto capitolo l'edizione del 1986 al rigo 38, nell'ed. 1987 al rigo 36, nell'edizione del 1994 al rigo 13 del terzo paragrafo); a جميع (nel settimo capitolo l'edizione del 1986 e del 1987 alla fine del rigo 10 del nono paragrafo, quella del 1994 al rigo 11); alla parola فأخرجو (nel capitolo 18 l'edizione del 1987 al rigo 61, del 1994 al rigo 57, mentre quella del 1986 al rigo 63 usa ه).

2.3.8 Emploi des numéraux

L'uso dei numerali presenta spesso delle varianti riguardanti il genere (correzione del maschile duale con il femminile duale²⁷¹ oppure viceversa²⁷²), il caso (sostituzione del genitivo/accusativo del numero 80 ثمانين con il nominativo ثمانون²⁷³), il numero ألفا al posto di ألفين²⁷⁴), la determinazione بشماني al posto di ثمان²⁷⁵; ثمانيني al posto di ثمانين²⁷⁶), nonché l'ortografia مئتين al posto di مئين²⁷⁷).

²⁷¹ Nel quinto capitolo l'edizione del 1986 e 1987 al rigo 28 del secondo paragrafo. Inoltre l'edizione del 1986 nel terzo paragrafo al rigo 15. Nell'edizione 1988 sembra essere una scelta quella di usare il numerale femminile al posto di quello maschile, si veda nel paragrafo 10 e 12; mentre nelle edizioni del 1986 e 1987 lo troviamo qualche rarissima volta.

²⁷² Nell'edizione 1988 nel capitolo 18 al secondo rigo del paragrafo 22. Sappiamo anche di una diffusa tendenza nella Spagna araba in cui la forma maschile del numerale "due" ha soppiantato il femminile (cf. Hopkins, Simon, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon Papyri Datable to before 300 A.H./ 912 A.D.*, Oxford, Oxford University Press, 1984, 196-197).

²⁷³ Nel quinto capitolo l'edizione del 1988 nel paragrafo 16 al quinto rigo.

²⁷⁴ Nel quinto capitolo l'edizione del 1988 nel paragrafo 16 al nono rigo.

²⁷⁵ Nel capitolo 17 l'edizione del 1988 nel settimo paragrafo al rigo 11. Nel capitolo 18 l'edizione del 1988 nel paragrafo 22 al sesto rigo.

²⁷⁶ Nel capitolo 20 l'edizione del 1988 nel nono paragrafo al primo rigo; così anche nel paragrafo 12 al primo rigo.

²⁷⁷ Nel nono capitolo l'edizione del 1986 al rigo 31, mentre quella del 1987 al rigo 30.

2.3.9 Emploi de la *tā' marbuta*

Anche l'uso della *ṭ* è soggetto a variazioni nelle diverse edizioni; in genere si tratta di sostituzioni (*ṭ* al posto della *ṭ*²⁷⁸ o addirittura di *هم*²⁷⁹), aggiunte²⁸⁰ o omissioni²⁸¹ a sostantivi. Anche in questo caso le varianti possono ovviamente essere motivate da ragioni molteplici: scelta individuale del curatore, sviste inconsce, refusi di stampa, o forse anche divergenze nelle fonti di attingimento.

²⁷⁸ *حرمة* al posto di *حرمه* (nel quinto capitolo l'edizione del 1986 al rigo 45, quella del 1987 al rigo 46). *نسخة* al posto di *نسخه* (nel sesto capitolo l'edizione del 1986 al sesto rigo). *معصية* al posto di *معصيته* (nel settimo capitolo l'edizione del 1986 al rigo 24, quella del 1987 al rigo 26, e l'edizione del 1994 al rigo 27).

²⁷⁹ Nel capitolo 18 l'edizione del 1986 al rigo 63 (di seguito alla parola *فأخرجو*).

²⁸⁰ Al termine *عبد* (nel sesto capitolo l'edizione del 1987 al rigo 22, quella del 1988 alla fine del primo rigo del quarto paragrafo e del 1994 al rigo 23); alla parola *عز* (nel tredicesimo capitolo l'edizione del 1986 al rigo 41 e 42, quella del 1987 e 1994 al rigo 40 e 41. Nell'edizione del 1988 alla fine del quarto rigo al quinto paragrafo); a *السماء* (Nel capitolo 17 l'edizione del 1986 al rigo 256, quella del 1988 al rigo 26 del paragrafo 14 e quella del 1994 al rigo 249); a *ساو* (Nel capitolo 17 l'edizione del 1987 al rigo 243 e 244, quella del 1988 al rigo 26 del paragrafo 14 e quella del 1994 al rigo 249); alla parola *الحال* (nel capitolo 19 l'edizione del 1988 nel paragrafo 17 alla fine del rigo 18); a *استحال* (nel secondo capitolo l'edizione del 1987 e del 1994 nell'ultimo paragrafo alla fine del rigo 4).

²⁸¹ a *عبيد* (nel capitolo 17 l'edizione del 1988 nel quarto paragrafo al rigo 16); a *خير* (nel capitolo 18 l'edizione del 1986, 1987 e 1994 al primo rigo); a *العشير* (nel capitolo 18 l'edizione del 1988 nel paragrafo 16 all'inizio del rigo 15).

2.3.10 Comparaison des Variantes

Dal precedente lavoro di confronto emerge che l'edizione Cairo 1901 può essere considerata il "testo base" che gli altri curatori hanno tenuto presente in forma diretta o indiretta. Probabilmente ogni edizione si è giovata di un controllo fatto sulle precedenti, anche se solo nell'edizione Beirut 1994, come già detto, ciò viene espressamente dichiarato: lo studio comparato dei testi infatti fa rilevare diverse analogie nelle varianti e correzioni rispetto alla prima edizione. In maniera schematica evidenziamo qui sotto il numero delle varianti simili comuni alle diverse edizioni:

Edizioni comparate	Numero varianti simili
1986, 1987 e 1994	113
1987 e 1994	66
1986 e 1987	34
1986, 1987, 1988 e 1994	14
1987 e 1988	4
1988 e 1994	4
1987, 1988 e 1994	3
1986 e 1988	2

Da ciò si può dedurre, sempre in base al numero delle varianti simili, quali sono le edizioni che maggiormente si avvicinano fra loro:

Edizioni comparate	Numero varianti in comune
1987 e 1994	196
1986 e 1987	161
1986 e 1994	127
1987 e 1988	21
1988 e 1994	21
1986 e 1988	16

Da quest'ultimo schema emerge che l'edizione Beirut 1988 mostra solo uno scarso numero di varianti simili rispetto a qualsiasi altra, come si evince anche dal riquadro successivo che mostra per ciascuna edizione il numero delle varianti proprie rispetto alla prima Cairo 1901:

Edizioni	Numero varianti proprie
1986	19
1987	18
1988	240
1994	44

In sintesi il confronto delle varianti conferma la maggiore completezza dell'edizione Beirut 1994 che ha tenuto in considerazione soprattutto l'edizione Beirut 1987, senza però ignorare quella Beirut

1986, che del resto era servita presumibilmente da fonte a quella del 1987. Va segnalata, come si accennava sopra, la singolarità e importanza dell'edizione Beirut 1988, che mostrando più varianti rispetto all'edizione Cairo 1901, potrebbe verosimilmente essere basata su un altro manoscritto. Purtroppo nessuno dei singoli curatori ci ha lasciato un apparato critico completo che fornisse indicazioni sulle scelte lessicali adottate e sui testi manoscritti o pubblicati, di volta in volta utilizzati.

CHAPITRE III:
CONTENU
DES A‘LĀM AL-NUBUWWA

Dans cette troisième partie de notre travail, nous examinerons, en suivant l'ordre des chapitres d'al-Māwardī, ses idées proprement théologiques. Pour ce faire, nous nous appuierons sur la “dernière” édition des *A'lām al-nubuwwa*, celle de Beyrouth, 1994, pour nous la plus complète. Si dans le deuxième chapitre de notre étude nous avons comparé les diverses éditions du point de vue philologique, ici, pour ce qui est de la compréhension et de la traduction des passages à contenu théologique retenus, nous avons pris en considération les variantes attestées dans plusieurs des éditions.

3.1 CHAP I: INTRODUCTION A LES PREUVES DE LA PROPHETIE

L'auteur inizia la sua opera descrivendo e approfondendo l'argomento delle *adilla* cioè le “prove” evidenti della profezia²⁸². In questo segue il metodo adottato da molti teologi senza mostrarsi particolarmente innovativo; inoltre segue i teologi mu'taziliti e aš'ariti nella loro descrizione della scienza e dei suoi aspetti induttivo e deduttivo²⁸³:

²⁸² Per uno studio interessante sull'uso delle “prove razionali” nell'islam giuridico-teologico in cui alla fine è comunque il *naql* a prevalere sul'*aql* cf. Turki, Abdel Magid, *Argument d'autorité preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*, *Studia islamica*, n° 42 (1975), 59-91.

²⁸³ Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 190. Non è un caso che l'auteur usi il termine '*ilm* e non *ma'rifa* dato che “le '*ilm* en islamologie a communément Dieu pour objet ou du moins pour but final, il revêt une allure de transcendance intellectualisée et a, pour corollaire, la notion de certitude intime ou conviction propre à la foi” mentre “la

والأدلة ما اوصلت إلى العلم بالمدلول عليه، والدليل معلوم بالعقل [...] والعلم الحادث عنه ما تميز به الحق من الباطل، والصحيح من الفاسد، والممكن من الممتنع، وهو على ضربين: علم اضطرار وعلم اكتساب. فأما علم الاضطرار فهو ما أدرك ببداهة العقول. وهو نوعان: حس ظاهر وخير متواتر [...]. وأما علم الاكتساب فطريقة النظر والاستدلال.

“Le prove evidenti giungono alla scienza mediante ciò che viene ad essere dimostrato e la prova è determinata dall’intelletto [...]. E la scienza, che ha luogo attraverso di esso [l’intelletto], è ciò che distingue il vero dal falso, il giusto dal corrotto, il possibile dall’impossibile ed essa si distingue in scienza induttiva e scienza deduttiva. Per quel che riguarda la scienza induttiva, essa procede mediante intuizione e ha due momenti: la percezione esterna e il dato coerente [...]. Per quel che riguarda la scienza deduttiva, essa procede mediante l’osservazione e la dimostrazione”^[284].

L’autore cerca quindi di spiegare il fenomeno religioso non come dato da accettare passivamente ma piuttosto da comprendere attraverso le *adilla ‘aqliyya*, “prove razionali”; la ragione è stata

notion de *ma‘rifa* met plutôt l’accent sur l’aspect subjectif impliqué par la connaissance” (Bernand, Marie, *La notion de ‘ilm chez les premiers mu‘tazilites*, *Studia islamica*, n° 36 (1972), 24-25). Binyamin Abrahamov, nel suo studio sulla teoria della conoscenza nell’ambito della teologia islamica, traduce *‘ilm qarūrī* come ‘necessary knowledge’ mentre *‘ilm muktasab* come ‘acquired knowledge’ (cf. Abrahamov, *Necessary Knowledge in Islamic Theology*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20, n° 1 (1993), 20-21).

²⁸⁴ al-Māwardī *A ‘lām...*, 1994, 33-34. Per “informazione coerente” abbiamo tradotto *ḥabar mutawātir* e si intende la tradizione trasmessa da una serie ininterrotta di narratori. Al-Ġāhiz è uno dei primi teologi mu‘taziliti di cui abbiamo traccia che tratta l’argomento delle prove della profezia e lo fa considerandole dipendenti dall’intelletto: “العقل مضمّن بالدليل والدليل مضمّن بالعقل” (cf. al-Ġāhiz, *Rasā’il*, 226).

infatti donata all'uomo da Dio stesso perché se ne potesse servire quale strumento esplicativo delle norme religiose:

فأما الغريزي فهو الذي يتعلق به التكليف ويلزم به التعبد، وأما المكتسب فهو الذي يؤدي إلى صحة الاجتهاد وقوة النظر [...]. وأما أحكام السمع فمأخوذة عن يلمن طاعته من الرسل، والعقل مشروط في التزامها، وإن لم يكن السمع مشروطاً في قضايا العقول.

“Mentre [la ragione] naturale è legata al taklīf [o disposizione legale] e alla pietà religiosa, [quella] deduttiva conduce alla correttezza del ragionamento e al vigore dell'osservazione [...]. Per quel che concerne le prescrizioni coraniche, esse sono apprese per vincolo di obbedienza a Dio tramite gli inviati e l'intelletto ne è condizione, pur non essendo esse vincolate alle questioni razionali”^[285].

3.2 CAP II: CONNAISSANCE DE DIEU

Nel secondo capitolo della sua opera al-Māwardī afferma la possibilità per l'uomo di conoscere Dio con il metodo razionale della dimostrazione e deduzione: gli è possibile infatti attestare che il mondo è creato e non eterno; che il mondo ha un creatore eterno; che Dio è uno e nessuno può essere a Lui associato²⁸⁶. A proposito di

²⁸⁵ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 37. Con “prescrizioni coraniche” abbiamo tradotto أحكام السمع.

²⁸⁶ Su questi argomenti cf. Wensinck, Arent Jan, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*, Amsterdam, Koninklijke Academie Van Wetenschappen, 1936.

quest'ultimo aspetto l'autore si sofferma a rispondere alle varie tesi che potrebbero minare la dottrina dell'unicità di Dio²⁸⁷:

وذهب الثنوية من المتباينة إلى إثبات قديمين هما عندهم: نور وظلمة يحدث الخير عن النور والشر عن الظلمة، وهذا فاسد [...] أن النور والظلمة لا ينفكان أن يكونا جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا وجميعها محدثة، فدل على حدوثهما [...]. وذهب الجوس إلى أن الله تعالى والشيطان فاعلان، فالله تعالى فاعل الخير وخالق الحيوان النافع. والشيطان فاعل الشر وخالق الحيوان الضار [...]. وجعلوا الله تعالى جسمًا وإن كان قديمًا [...]. أما جعلهم الله تعالى جسمًا: فدللنا على حدوث الأجسام يمنع أن يكون الله تعالى مع قدمه جسمًا [...]. فأما النصرى فقد كانوا قبل أن تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوة عيسى عليه السلام، ثم اختلفوا في عيسى بعد تنصر قسطنطين [...]. فقال أوائل النسطورية إن عيسى هو الله، وقال أوائل اليعاقبة إنه ابن الله، وقال أوائل الملكانية [...] إن الله تعالى جوهر واحد هو ثلاثة أقانيم [...]: أقنوم الأب هو^[288] الذات وأقنوم الابن هو الكلمة وأقنوم روح القدس هو الحياة [...]. أما قولهم: إن الله تعالى جوهر فقد دللنا على حدوث الجواهر فاستحال أن يكون القديم جوهرًا. وأما قولهم: إنه ثلاثة أقانيم فإن جعلوها أشخاصًا، قالوا بالتثليث وامتنعوا من التوحيد، وقد دللنا على أن القديم واحد.

²⁸⁷ Tra i movimenti eterodossi l'islam eredita anche quelli contro cui lo stesso cristianesimo aveva combattuto come le sette dualiste tra cui i manichei (su questo argomento cf. Hamilton, Janet – Hamilton, Bernard, *Christian Dualist Eresie in the Byzantine World (c.650-c.1450)*, Manchester, Manchester University Press, 1998; invece per uno studio sulle controversie tra l'islam e le sette dualiste cf. Guidi, Michelangelo (tr. e cura di), *La lotta tra l'islam e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1927); i zoroastriani (per uno studio storico religioso su ciò cf. Foot More, George, *The Zoroastrianism*, *The Harvard Theological Review*, 5 n° 2 (1912), 180-226).

²⁸⁸ هو è omesso nell'edizione del 1988.

“I Dualisti credono nell’esistenza di due elementi eterni: la luce e la tenebra; la prima crea il bene e la seconda il male. Ma ciò è falso [...] poiché entrambi non cessano di essere un corpo, una sostanza o un accidente, ed entrambi sono creati. Ciò è prova della loro contingenza. [...] I Zoroastriani credono che Dio e il demonio sono due autori, Dio lo è del bene creando gli animali utili, mentre il demonio lo è del male creando quelli feroci. [...] E fanno di Dio un corpo pur essendo eterno. Il fatto che essi fanno di Dio un corpo è la nostra prova della creazione dei corpi che non permette che Dio, con la sua eternità, sia un corpo. [...] Per quel che riguarda i Cristiani, questi, prima che Costantino si convertisse al cristianesimo, credevano correttamente al *tawhīd* e alla profezia di ‘Īsā, mentre dopo la conversione di Costantino presero posizioni diverse su ‘Īsā: [...] per i nestoriani ‘Īsā è Dio; per i giacobiti ‘Īsā è figlio di Dio; per i melchiti [...] Dio è una sostanza e tre ipostasi: [...] quella del padre sua propria, del figlio che è la parola e dello spirito santo che è la vita. Per quanto riguarda il fatto che Dio sia una sostanza abbiamo già dimostrato il carattere creato delle sostanze ed è impossibile che l’eterno sia una sostanza; e quando dicono che Dio è tre ipostasi e le rendono persone, allora parlano di Trinità e si allontanano dal *tawhīd*, e noi abbiamo già dimostrato che l’eterno è uno”^[289].

²⁸⁹ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 46. 47-48. 49-50. Circa la presenza delle varie correnti all’interno della comunità cristiana orientale esse si dividono sostanzialmente sulla dottrina cristologica: tutte sostengono la vera natura umana e divina di Cristo ma ciascuna è tesa a enfatizzare maggiormente uno dei due aspetti. I movimenti si distingueranno in: monofisiti (copti, armeni e siriani dell’ovest o giacobiti), in nestoriani e melchiti (bizantini e maroniti) (cf. Khalil Samir, *Samir Christian Arabic Literature in the ‘Abbasid Period*, in *Religion...*, 451). Per un chiarimento sulla distinzione storico-linguistica di questi movimenti cristiani cf. il primo capitolo del libro di Joseph, John, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors. A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1961, 3-21. Molto interessante su questo argomento la traduzione e

3.3 CAP III: DISPOSITION LÉGALE

Il terzo capitolo, dedicato al *taklīf*²⁹⁰ o “disposizione legale” viene diviso da al-Māwardī in due parti:

ما تعلق بحقه من أمر بطاعة ونهي عن معصية. ما تعلق بحقوق عباده
من تقدير الحقوق وتقرير العقود.

“Ciò che riguarda il diritto divino di imporre l’obbedienza e proibire la disobbedienza, e ciò che riguarda i diritti dei Suoi servi a stabilire i principi e a definire i vincoli legali”^[291].

Per quanto riguarda i diritti degli uomini l’autore, a differenza dei mu‘taziliti²⁹², considera necessario il fondamento divino che sta alla base della religione normativa:

lo studio sulla confutazione di al-Warrāq delle tesi dei nestoriani, giacobiti e melchiti riguardo la dottrina cristologica e trinitaria (cf. Thomas, David (a cura di), *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū ‘Īsā al-Warrāq’s “Against the Trinity”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992). Cf. inoltre Sweetman Windrow, James, *Islam and Christian Theology. A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, I, Londra, Lutterworth Press, 1955, 18-32.

²⁹⁰ Cf. Gimaret, Daniel, *Taklīf*, in *EP*. “Le taklif est l’imposition par Dieu a l’homme d’un comportement dont ce dernier sera responsable devant Lui. [...] Le taklif met l’accent davantage sur la relation entre Celui qui commande et celui qui est commandé, sur la position de l’homme soumis a l’ordre et sur l’effet de charge qui en resulte pour lui. [...] Le probleme concerne et Dieu et l’homme” (Brunschiwig, Robert, *Devoir et pouvoir. Histoire d’un problème de théologie musulmane*, *Studia islamica*, n° 20 (1964), 7-8).

²⁹¹ al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 55.

²⁹² Per questi la fede deve tenere in alta considerazione la ragione e la volontà, “la raison pour connaître les vérités fondamentales et la volonté pour agir

ليس في طباع البشر أن يتفقوا على مصالحهم من غير وازع [...] لحرصهم على اختلاف المنافع.

“Non fa parte dell’indole degli uomini accordarsi sulle cose di loro interesse senza un freno morale, a causa della loro bramosia per le cose diversamente utili”^[293].

Su questo argomento vengono riportate le opinioni dei mu‘taziliti, ash‘ariti e giurisperiti; va segnalato a questo proposito l’atteggiamento oggettivo e imparziale dell’autore che con prudente autonomia dialettica non preferisce mai esplicitamente una posizione rispetto all’altra:

واستحسنه المعتزلة لأن فيه تعريضاً للشواب، ولم يستحسنه الأشعرية لأنه بالمعصية معرض للعقاب [...]. فالذي عليه أكثر الفقهاء: أنه معتبر بالأصلح لأن المقصود به منفعة العباد. وذهب فريق من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه موقوف على مشيئة الله تعالى من مصلحة وغيرها لأنه مالك لجميعها.

“I mu‘taziliti lo approvano perché in esso c’è un’allusione alla ricompensa; mentre gli ash‘ariti non lo approvano perché con la disobbedienza c’è un’allusione alle punizioni [...]. Per molti giurisperiti esso è considerato il più adatto (migliore) poiché il suo scopo è vantaggioso agli uomini; un gruppo di giurisperiti e *mutakallimun* affermano che esso sta alla volontà di Dio come un possibile bene poiché egli è il possessore di ogni beneficio”^[294].

conformément à ces vérités” (Nader, Albert N., *Le système philosophique des mu‘tazila. Premiers penseurs de l’islam*, Beirut, Éditions les Lettres Orientales, 1956, 295).

²⁹³ *Ibid.*, 56.

²⁹⁴ *Ibid.*, 56-57.

3.4 CAP IV: CONFIRMATION DES PROPHÉTIES

Il quarto capitolo, il più lungo e interessante dell'opera, esamina in modo approfondito l'attestazione delle profezie: gli uomini adombrati dalle passioni non riescono a discernere il bene dal male; Dio quindi invia loro i profeti con leggi e ammonimenti. Secondo al-Māwardī, quanti non riconoscono le missioni profetiche possono essere classificati in tre gruppi:

ملحدة دهرية يقولون بقدوم العالم وتدبير الطبايع [...] . براهمة
موحدة يقولون بحدوث العالم ويجحدون بعثة الرسل وييطلون النبوات [...] .
فلاسفة لا يتظاهرون بإبطال النبوات في الظاهر، وهم مبطلوها في تحقيق
قولهم [...] . واختلف من أبطل النبوات في علة إبطالها.

“Gli atei materialisti che credono nell’eternità del mondo e nel regime della natura [...]; i *barāhima* atei che credono nella creazione del mondo ma negano la missione degli inviati e disconoscono le profezie [...]; i filosofi che disconoscono le profezie, non apertamente ma mediante le loro argomentazioni. Coloro che disconoscono le profezie si distinguono tra loro per le cause o ragioni che ne adducono”^[295].

²⁹⁵ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 66-67. Nella letteratura islamica il termine *barāhima* sta a significare una setta idealmente legata a origini indiane con influenze buddiste (cf. Palacios, Asin Miguel, *Abenahazam de Cordoba y su Historia critica de las ideas religiosas*, II, Madrid, 1928, 182). Secondo la Stroumsa nella letteratura arabo-cristiana pre-islamica non si trova menzione dei *barāhima* e molto probabilmente perché la questione ha riguardato l'impatto che sull'islam ebbe l'incontro con le religioni indiane. Ma è strano che l'argomento sia assente anche nella letteratura arabo-cristiana post-islamica, e forse perché essi erano considerati parte dell'eresiologia islamica. Su questa tematica cf. Stroumsa, *The Signs...*, 1985.

I principali motivi che spingono i negatori delle profezie al loro disconoscimento vengono ad uno ad uno elencati e confutati. Questo metodo dialettico di al-Māwardī lo distingue dai mu‘taziliti che non mettono in discussione, come già accennato, la veridicità della profezia, dono della provvidenza divina riconosciuto con certezza dall’intelletto²⁹⁶. Per riconoscere la veridicità della profezia l’autore elenca alcuni elementi: essa garantisce la conoscenza di Dio; reca la promessa di un premio e di un castigo instaurando armonia nel creato e assunzione di verità; si avvale della custodia e conoscenza di alcuni misteri divini arrecando un vantaggio che esula dalla ragione; assicurano la salvaguardia della religione²⁹⁷. La legittimità dei profeti e della loro missione è attestata mediante gli atti di culto (*‘ibādāt*); inoltre essi sono inviati da Dio, tramite la mediazione di un angelo²⁹⁸, con un messaggio per il loro popolo²⁹⁹. Riguardo alle modalità di ricezione del messaggio divino da parte del profeta, al-Māwardī elenca e confuta le diverse opinioni discordanti dalla sua: profezia tramite ispirazione (*ilhām*) e non rivelazione (*wahī*); profezia

²⁹⁶ Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 195. “Tout l’effort de la tradition ash‘arite sur ce point sera donc de défendre le libre choix de Dieu et contre l’obligation morale des mu‘tazilites et des shī‘ites, et contre la nécessité physique des *falāsifa*” (Anawati, Chehata Georges – Gardet, Louis, *Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Dieu et la destinée de l’homme*, Parigi, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, 164).

²⁹⁷ Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 70-71.

²⁹⁸ “La présence testimoniale et l’assistance d’un Ange sera très vite considérée comme nécessaire pour qu’il y ait une réelle révélation prophétique (*wahī*)” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 154).

²⁹⁹ “Le prophète est responsable de l’exactitude mot-à-mot du message transmi: il en est le témoin et le premier fidèle” (*ibid.*).

determinata da acume intellettuale, dono di Dio per giungere alle verità delle questioni dottrinali; etc.³⁰⁰. Per al-Māwardī invece la veridicità della profezia, fondata sulla rivelazione³⁰¹, richiede tre condizioni:

أحدها: أن يكون مدعي النبوة على صفات يجوز أن يكون مؤهلاً لها لصدق لهجته وظهور فضله وكمال حاله، فإن اعتوره نقص، أو ظهر منه كذب، لم يجوز أن يؤهل للنبوة [...]. والشرط الثاني: [...] لتكون مضاهية للأفعال الإلهية، ليعلم أنها منه [...]. ويكون المعجز دليلاً على صدقته، وصدقه دليلاً على صحة نبوته. والشرط الثالث: أن يقرن بالمعجز دعوى النبوة، فإن لم يقرن بالمعجزة دعوى، لم يصير بظهور المعجزة نبياً، لأن المعجز يدل على صدق الدعوى [...]. فإن تقدم ظهور المعجز على دعوى النبوة كان تأسيساً للنبوة.

“La prima condizione è che chi sostiene di essere profeta deve possedere delle qualità che lo abilitino ad essa, quali un linguaggio corretto, una virtù manifesta e uno stato perfetto; se lo coglie l'imperfezione o la menzogna, non può essere abilitato alla profezia^[302] [...]. La seconda condizione è che, [...] poiché il miracolo sia conforme all'azione divina e si sappia che esso derivi da Dio [...], esso sia una prova della veridicità profetica e questa della sua autenticità. La terza condizione è che, poiché il miracolo dimostra la veridicità della chiamata profetica, questa si accordi col miracolo e se ciò non accade questi non è profeta alla

³⁰⁰ Cf. *ibid.*, 72-74.

³⁰¹ “La descente du *wahī* [...] est ce qui constitue en propre un homme comme prophète”(Anawati – Gardet, *Les grands...*, 177).

³⁰² *Ibid.*, 77.

manifestazione del miracolo [...]. E se questo precede la chiamata profetica esso diventa fondamento della profezia”^[303].

Solo se correlato all’annuncio il miracolo che comprova la profezia assume valore. Il suo significato viene così esplicitato:

وإذا كانت حُجَجُ الأنبياء على أممهم، هو المعجز الدال على صدقهم، فالمعجز ما خرق عادة البشر من خصال لا تستطاع إلا بقدره إلهية.

“Se si tratta di prove di profeti verso i loro popoli allora è il miracolo che dimostra la loro veridicità. Il miracolo, che non è possibile se non per potenza divina, è ciò che infrange le abitudini normali dell’uomo”^[305].

Non tutti i miracoli sono accettabili in quanto tali: ad esempio non sono da considerarsi miracoli gli eventi straordinari allestiti da prestigiatori o bugiardi, fra i quali al-Māwardī, fedele alla tradizione islamica, include anche l’apostolo cristiano Paolo, accusato di aver alterato il significato originario del messaggio di Gesù definendolo figlio di Dio³⁰⁶:

³⁰³ *Ibid.*, 78.

³⁰⁴ هي nell’ed. del 1988.

³⁰⁵ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 79. Questa definizione di miracolo è in “parfaite cohérence avec les présupposés de l’ash’arisme” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 195).

³⁰⁶ Cf. *ibid.*, 82-83. Cf. al-Ġāhiz, *Rasā’il*, 252. Per uno studio completo sulla figura di Gesù nell’islam cf. Zwemer, Samuel Marinus, *The Moslem Christ. An Essay on the Life, Character, and Teachings of Jesus Christ according to the Koran and Orthodox Tradition*, Londra, Oliphants Ltd., 1912; Roger, Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, Parigi, Desclée, 1988.

فقد جاء زرادشت وبولص بآيات مبهرة ولم تدل على صدقهما في دعوى النبوة [...] لأنهما قد أكذبا أنفسهما ما ادعياه في الله تعالى مما يدل على جهلهما به لأن بولص يقول إن عيسى إله.

“Zaratustra e Paolo giunsero con segni sorprendenti che però non sono prova della loro veridicità nell’arrogarsi la missione profetica [...] essi stessi infatti smentirono quanto sostenevano di Dio. Ciò prova la loro stoltezza, difatti Paolo professa che Gesù è Dio”^[307].

L’autore elenca poi tre modalità legittime e riconosciute di chiamata alla profezia: senza intermediari, come accadde per Mosè³⁰⁸; tramite angeli intermediari³⁰⁹; o per visione in sogno come si verificò per Muḥammad³¹⁰. Nel secondo caso si verifica che così come l’angelo funge da intermediario (*wāsiṭa*) tra il profeta e Dio, anche il profeta lo è tra l’angelo e il popolo; inoltre così come l’angelo annuncia al profeta il Corano e la rivelazione analogamente questi le trasmette al popolo:

فأما القرآن فيلزم الملك أن يؤديه إلى الرسول بصيغة لفظه. وليس للملك ولا للرسول أن يعدل بلفظه إلى غيره، ويكون ما تضمنه من الخطاب المتزل متوجهاً إلى الرسول وإلى أمته. وأما الوحي إذا تضمن تكليفاً بأمر أو نهي [...] أن يكون نصاً غير محتمل، وصريحاً غير متأول.

³⁰⁷ al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 82-83.

³⁰⁸ Cf. al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 85.

³⁰⁹ Cf. *ibid.*, 86-87.

³¹⁰ Egli avrebbe detto: “Vi confermo una visione, vi confermo un *ḥadīṭ*” (cf. *ibid.*, 88).

“Per quel che riguarda il Corano, è necessario che l’angelo lo consegni all’inviato così come esso va espresso; e né l’angelo né l’inviato possono modificare la sua espressione in un’altra, che è ciò che comprende la parola rivelata diretta all’inviato e alla sua comunità. Per quel che riguarda la rivelazione essa comprende il *Taklīf* (disposizione legale) fatto di ordini e proibizioni [...] e contiene un messaggio sostenibile, chiaro e non soggetto a interpretazione allegorica”^[311].

È chiaro come al-Māwardī segua un ordine logico nel trattare le manifestazioni della profezia, partendo dagli avvenimenti collegati alla chiamata e giungendo a quelli relativi alla missione attraverso la manifestazione dei miracoli. La nozione di messaggio implica che esso non sia menzognero o lasci solo implicito l’adempimento richiesto da Dio³¹². Il capitolo termina con la classica distinzione tra profeta e inviato³¹³ partendo dalle parole del Corano che recita: «Non inviammo prima di te nessun messaggero e nessun profeta senza che Satana si intromettesse nella sua recitazione. Ma Allāh abroga quello che Satana suggerisce. Allāh conferma i Suoi segni. Allāh è sapiente, saggio»³¹⁴. Come di consueto vengono elencate le opinioni dei diversi studiosi: secondo alcuni non c’è alcuna differenza tra profeta e inviato se non nel fatto che l’inviato è portatore della missione mentre il profeta dell’annuncio; secondo altri i due termini comportano una distinzione più marcata: l’inviato sarebbe colui cui gli angeli recano la

³¹¹ *Ibid.*, 86-87.

³¹² Cf. *ibid.*, 90-91.

³¹³ Cf. Urvoy, Marie Thérèse, *Profeti e profetologia*, in Amir-Moezzi, Mohammad Ali (a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano, Mondadori, 2007, 677.

³¹⁴ *Cor XXII*, 52.

rivelazione; il profeta invece colui che la riceve in sogno³¹⁵. Al-Māwardī considera necessaria la trasmissione del messaggio da parte del profeta anche a costo della propria vita:

وإذا نزل الوحي على الرسول، وعين له زمان الإبلاغ لم يكن له تقديمه عليه، ولا تأخيره عنه [...] فإن خاف من تبليغ ما أمر به شدة الأذى [...]، لزمه البلاغ ولم يكن الأذى عذراً له في الترك والتأخير، لأن الأنبياء يتكلفون من احتمال المشاق.

“Appena scende la rivelazione sull’inviato è giunto per lui il tempo della trasmissione senza né anticiparla né posticiparla [...]; e se teme che la trasmissione gli imponga un forte rischio, [...] egli deve annunciare e il rischio non può essere un pretesto perché lui abbandoni o rinvi, poiché i profeti hanno l’obbligo di sopportare la difficoltà”^[316].

3.5 CAP V: CREATION DU MONDE ET GENEALOGIE DES PROPHETES

Nel quinto capitolo al-Māwardī tratta il tema della creazione del mondo e dell’uomo³¹⁷ e descrive l’origine e l’evoluzione della genealogia profetica. Conferma che il mondo ha settemila anni secondo quanto fissato dalla Torah e trasmesso dal Profeta in un *ḥadīṭ*

³¹⁵ Cf. al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 93-94.

³¹⁶ *Ibid.*, 94.

³¹⁷ Per uno studio approfondito e comparativo sul pensiero filosofico teologico della creazione del mondo cf. Wolfson, Austryn Harry, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, 359-410.

debole: «La terra ha settemila anni, io mi trovo nel suo ultimo millennio»³¹⁸; mentre il Corano recita: «In verità la scienza dell’Ora è presso Allah, Colui che fa scendere la pioggia e conosce quello che c’è negli uteri. Nessuno conosce ciò che guadagnerà l’indomani e nessuno conosce la terra in cui morrà. In verità Allah è il Sapiente, il Ben informato»³¹⁹.

Elenca quindi diverse opinioni, a lui note in ambito cristiano e musulmano, circa l’inizio della creazione; le confronta quindi col Corano: riguardo all’affermazione che la terra è stata creata il primo e il secondo giorno nel Corano è scritto: «Vorreste forse rinnegare Colui che in due giorni ha creato la terra [e vorreste] attribuirGli consimili? Egli è il Signore dei mondi»³²⁰; dinanzi a quanti sostengono che i cieli sono stati creati prima della terra il primo e il secondo giorno il Corano recita: «Stabili in due giorni i sette cieli e ad ogni cielo assegnò la sua funzione. E abbellimmo il cielo più vicino di luminarie e di una protezione. Questo è il decreto dell’Eccelso, del Sapiente!»³²¹; sulla tesi che il cielo vaporoso è stato creato prima della terra e poi dopo questa sono stati creati i sette cieli nel Corano si trova: «Poi si rivolse al cielo che era fumo e disse a quello e alla terra: “Venite entrambi, per amore o per forza”. Risposero: “Veniamo obbedienti!”»³²².

³¹⁸ Cf. ‘Abd al-Raḥman Abū Bakr ibn Muḥammad Ğalal al-Dīn al-Miṣrī al-Suyūṭī al-Šaf‘ī al-Aš‘arī, *al-Ĝām‘ al-Šaġīr*, 156. Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 97.

³¹⁹ *Cor XXXI*, 34.

³²⁰ *Cor XLI*, 9.

³²¹ *Cor XLI*, 12. Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 100.

³²² *Cor XLI*, 11. Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 101.

L'autore entra quindi nel lungo dibattito sulla creazione di Adamo ed Eva: Adamo fu creato di venerdì, come ultima cosa, dalla polvere della terra; gli fu insufflata la vita e poichè si stava inselvaticando gli creò Eva. Sulla creazione di quest'ultima si tramandano due tradizioni: creata allo stesso modo di Adamo³²³, oppure a partire dalla costola di questi; in merito a ciò il Corano recita: «Uomini, temete il vostro Signore che vi ha creati da un solo essere, e da esso ha creato la sposa sua, e da loro ha tratto molti uomini e donne. E temete Allah, in nome del Quale rivolgete l'un l'altro le vostre richieste e rispettate i legami di sangue. Invero Allah veglia su di voi»³²⁴. Dopo la creazione Dio insegna ad Adamo i nomi delle cose create nel luogo in cui viveva prima della caduta, cioè il paradiso; le opinioni su quest'ultimo sono divergenti: per alcuni esso è eterno e situato in cielo; per altri rappresenta un luogo di prova e si trova sulla terra³²⁵.

Va sottolineato che la profezia di Adamo rappresenta solo l'inizio di una genealogia profetica:

وكانت نبوة آدم مقصورة عليه.

“La profezia di Adamo fu limitata”^[326].

A partire dalle varie fonti al-Māwardī segue l'evoluzione dell'intera genealogia profetica: successore di Adamo sarebbe stato

³²³ Cf. *ibid.*, 102-103.

³²⁴ *Cor IV*, 1. Cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 103.

³²⁵ Cf. *ibid.*, 104-105.

³²⁶ *Ibid.*, 106.

suo figlio Set o Šīt, ma circa la sua profezia e la sua chiamata vi sono discordanze:

واختلف أهل الكتاب في نبوة شيث [...] . واتفق أهل الكتاب أنه لم يكن بين شيث وإدريس نبي غير إدريس [...] . أحنوخ بن يارد وهو إدريس [...] وهو نبي في^[327] قول جميع أهل الملل [...] . وقال من زعم أن شيئاً ليس بنبي أن إدريس أول الأنبياء [...] . نوح بن ملك بن متوشلخ بن أحنوخ وهو إدريس وهو آخر نبي بعث قبل الطوفان على قول من زعم أن شيئاً نبي.

“La Gente del Libro differisce sulla profezia di Set [...]. Essi concordano che tra Set e Idrīs^[328] non ci sia stato altro profeta che Idrīs. Ahnūh ibn Yārid cioè Idrīs [...] questi per le confessioni di ogni orientamento è un profeta. Chi sostiene che Set non sia un profeta dice che Idrīs è il primo dei profeti [...]. Chi sostiene che Set è un profeta, considera Nuḥ [Noè] ibn Lamik ibn Matūšaliḥ ibn Ahnūh (cioè Idrīs) l’ultimo profeta inviato prima del diluvio”^[329].

Dopo essersi soffermato sulla storia di Noè, parlando della costruzione dell’arca e del diluvio, l’autore segue l’evoluzione della genealogia profetica soffermandosi sulla missione di Abramo e poi, senza trascurare di menzionare il tempo di percorrenza tra un evento e l’altro³³⁰, passa a trattare la storia di Mosè con la narrazione della fuga dall’Egitto, nonché la sequenza dei profeti fino a Gesù:

³²⁷ على nell’ed. del 1988.

³²⁸ In genere viene identificato con Enoch.

³²⁹ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 108-110.

³³⁰ Cf. *ibid.*, 110-111.

وأول نبي بعد نوح، إبراهيم [...] وكان داعياً إلى عبادة الله تعالى وتوحيده. ثم ولده^[331] إسحاق بن إبراهيم، ولد له عيصو ويعقوب توأمين [...] وأول نبي من بني إسرائيل موسى وآخرهم عيسى. وكانت نبوة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ومن بعده من ولده قبل موسى مقصورة [...] وبين موسى وعيسى عليهما السلام من الأنبياء: شعيا، [...] حزقييل، [...] دانيال، [...] الياس، [...] اليسع، [...] يونس بن متى، [...] زكريا، [...] يحيى [...].

“Il primo profeta dopo Noè fu Abramo, [...] e chiamava all’adorazione di Dio e al Suo *tawhīd*; da lui nacque Isacco e da questi i gemelli Esaù e Giacobbe. [...] Il primo profeta della casa d’Israele fu Mosè e l’ultimo fu Gesù. Infatti da Giacobbe [...] fino a Mosè la profezia fu limitata^[332]. [...] I profeti [che vissero] tra Mosè e Gesù furono: Isaia, Ezechiele, Daniele, Elia, Eliseo, Giona, Zaccaria e Giovanni”^[333].

Al-Māwardī inoltre cita Wahb ibn Munabbih (34-101/654-719)³³⁴ il quale avrebbe sostenuto che i profeti sono centoventiquattromila; trecentoquindici di essi sarebbero inviati e tra questi ultimi cinque ebrei (Adamo, Caino, Enoch, Noè, Abramo) e cinque arabi (Hūd, Šāliḥ, Ismaele, Šu‘ayb e Muḥammad). Il capitolo termina con il racconto dei Compagni della caverna³³⁵ e del sapiente Luqmān³³⁶.

³³¹ nell’ed. del 1988.

³³² al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 111-112.

³³³ *Ibid.*, 116.

³³⁴ Cf. Khoury, Raif Georges, *Wahb ibn Munabbih* in *EP*.

³³⁵ Cf. al-Buḥārī, *Les traditions islamiques*, II, tradotto e curato da Houdas, Octave e Marçais, William, Parigi, Imprimerie Nationale, 1906, 527-528. Una lettura

3.6 CAP VI: PROPHEETIE DE MUḤAMMAD

Il sesto capitolo è dedicato alla profezia di Muḥammad. L'autore, pur dedicando il capitolo a quanti l'attestano, risponde alle accuse di quanti la negano: agli ebrei che sostengono che accettarla significherebbe abrogare la legge di Mosè³³⁷, egli risponde che anche quest'ultimo ha abrogato le leggi precedenti. A quanti affermano che Muḥammad sia il profeta esclusivo del popolo arabo, al-Māwardī replica che pur essendo stato riconosciuto come profeta dagli arabi, Muḥammad è il sigillo dei profeti dell'umanità, latore di una missione rivolta al mondo intero. Quanti sostengono che Muḥammad sia un profeta antinomista sono in torto: egli respinge l'abrogazione della legge e invita alla legittimazione di essa³³⁸. A coloro che osservano la mancanza di miracoli sorprendenti di Muḥammad che avvalorino la sua profezia, come si verifica invece per Mosè e Gesù³³⁹, l'autore, in linea con la teologia islamica classica, ribadisce che l'*i'ḡāz* del Corano

filosofica di questo racconto, presentato nel Corano XVIII, è data da Campanini, Massimo, *La Sūrah della Caverna. Meditazione filosofica sull'unicità di Dio*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1986.

³³⁶ Cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 117-118. Luqmān è la figura leggendaria di un saggio uomo abissino della casa di Israele vissuto al tempo di Davide e a cui sono attribuite numerose sentenze morali, e che secondo alcuni è profeta (cf. Heller, Benjamin – Stillman, Norman Arthur, *Luqmān in EP*).

³³⁷ Cf. *ibid.*, 119-120.

³³⁸ Cf. *ibid.*, 120-121. Sulla questione dell'abrogazione della legge mosaica e cristiana cf. Anawati – Gardet, *Les grands...*, 216-218.

³³⁹ Cf. *ibid.*, 121.

è il miracolo più sorprendente in assoluto³⁴⁰, e in quanto tale sufficiente per la veridicità:

وقد ظهر في نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثرها مع ما تقدمها من إنذار وظهر بها من آثار، وتحقق بها من أخبار فصارت أعلم^[341] النبوات إعجازًا، وأوضحها طريقة وامتيازًا، وأكثرها تأييدًا إلهيًا وتعبدًا شرعيًا، تقهر شواهدا من باين وعاند، وتنج دلائلها من ناكر وجاحد.

“Nella profezia di Muḥammad sono apparsi molti miracoli preceduti da ammonimenti, e manifestati da segni, e accertati da notizie, si da divenire la più universalmente riconosciuta per il carattere prodigioso, la più chiara tra esse per metodo e discernimento, la più ricca per conferma divina e pratica religiosa prescritta dalla legge. Le sue testimonianze hanno vinto gli oppositori e gli ostinati e i suoi segni hanno confutato gli apostati”^[342].

Al-Māwardī, dopo aver accennato brevemente alle virtù di Muḥammad pur essendo considerato semplice analfabeta, sostiene che le argomentazioni fin qui esposte sono più che sufficienti ad attestarne la profezia; esprime tuttavia il suo intento di proseguire il discorso solo per smentire con più certezza ogni oppositore:

³⁴⁰ “La preuve apodictique de la mission de Muḥammad, et preuve qui a valeur absolue, est le Coran lui-même, Telle est la doctrine courante aussi bien du *kalām* que des 'pieux Anciens” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 218).

³⁴¹ أعلم nell’ed. del 1988.

³⁴² al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 122.

وحسبك بهذا شاهداً لو اقتصرنا عليه، وحجاجاً لو اكتفينا به.
ولكن سنذكر من معجزاته الفاخرة وبراهينه الواضحة، ما يرد كل جاحد،
ويصدُّ كل معاند.

“Se ci limitassimo a ciò, ti basterebbe questa come testimonianza, e se ci accontentassimo di ciò, [ti basterebbe questa] come prova; ma menzioneremo i suoi miracoli grandiosi e le sue argomentazioni chiare e ciò confuta ogni miscredente e distoglie ogni oppositore”^[343].

A questo punto del libro al-Māwardī spiega il metodo che intende adottare nel prosieguo del suo lavoro e sottolinea che il suo testo non intende spiegare la biografia di Muḥammad ma, pur attingendo da essa, dimostrare la veridicità della sua profezia³⁴⁴:

وسنذكرها أبواباً مفصلة وأنواعاً متميزة لتكون أصح بيانا، وأوضح برهاناً، وأحقها بالسابقة والتقديم (إعجاز القرآن) لأنه أصل شرعته، ومستودع رسالته، [...] ولكن هذا باب حجاج لرسالته وليس بشرح لسيرته فوجب ابتداءه بأخصها، ثم ذكر سيرته على ترتيبها.

“E menzioneremo i miracoli in capitoli separati e parti distinte, per essere più precisi nell’esposizione e più chiari nella dimostrazione. Il più veritiero di essi per priorità e precedenza è *i’ḡāz al-Qur’ān*, perché esso è la fonte della Sua *ṣarī’a* e il “ricettacolo”^[345] della Sua missione. [...] Questo è il capitolo delle

³⁴³ *Ibid.*, 123.

³⁴⁴ Difatti l’autore in linea con l’opinione teologica più comune ammette che “aucun de ces miracles pris à part ne peut être considéré comme objet de foi nécessaire” e in oltre “ils reçoivent [...] comme une valeur corroborative du miracle type qu’est le texte du Coran” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 222).

³⁴⁵ Cf. *Cor* XI, 8.

prove della sua missione e non è la spiegazione della sua biografia, quindi è necessario iniziare con la cosa più specifica, per poi menzionare la sua biografia in modo sistematico”^[346].

3.7 CAP VII: INIMITABILITÉ DU CORAN

A partire dal settimo capitolo sono menzionati tutti i generi di miracoli che la tradizione islamica attribuisce a Muḥammad: il primo e più sbalorditivo con cui egli è stato chiamato alla profezia è il Corano stesso:

فصدع فيه برسالته وخص بإعجازه من جميع رسله.

“Grazie ad esso ha proclamato la sua missione e si è distinto da tutti gli inviati per l’*i‘ğāz*”^[347].

Secondo l’autore i miracoli si differenziano a seconda del contesto culturale dei destinatari e della loro capacità di comprensione dell’evento miracoloso. Interessante è a questo proposito il confronto con Mosè e Gesù:

لأن موسى عليه السلام حين بعث في عصر السحرة خص من فلق البحر [...] وأذل كل كافر. وبعث عيسى عليه السلام في عصر الطب، فخص من إبراء الزمنى وإحياء الموتى [...] وأذهل كل لبيب. ولما بعث محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر الفصاحة والبلاغة خص بالقرآن في إعجازه وإعجازه. [...] وكان في بني إسرائيل من قوم موسى وعيسى بلادة

³⁴⁶ al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 123-124.

³⁴⁷ *Ibid.*, 125.

وغباوة لأنه لم ينقل عنهم ما يدون من كلام مستحسن، أو يستفاد من معنى مبتكر. [...] والعرب اصحُّ الناس أفهاماً وأحدُّهم أذهاناً قد ابتكروا من الفصاحة أبلغها، ومن المعاني أغربها، ومن الآداب أحسنها، فخصُّوا من معجز القرآن بما تجول فيه أفهامهم وتصل إليه أذهانهم.

“Difatti Mosè quando fu inviato nel tempo della magia, si distinse per aver aperto le acque del mare [...] umiliando gli eretici; e Gesù fu inviato nel tempo della medicina e si distinse guarendo gli storpi e ridando vita ai morti [...] turbando i sagaci. Quando fu inviato Muḥammad nel tempo della purezza del linguaggio e della eloquenza, si distinse col Corano per il suo carattere conciso e la sua inimitabilità. [...] Il popolo israelitico di Mosè e Gesù fu idiota e stupido poiché non trasmise [il messaggio] in maniera appropriata o [conservandone] il significato originale. [...] Gli arabi invece sono stati il popolo più intelligente e il più acuto; escogitarono la più seria espressione linguistica, i significati più originali e la migliore etica. Così si distinsero per il miracolo del Corano e per il modo in cui sono stati capaci di comprenderlo”^[348].

Al-Māwardī si sofferma a descrivere l’inimitabilità (*i’ḡāz*) del Corano³⁴⁹ ed elenca venti caratteristiche tra cui: la purezza del linguaggio, la brevità e perfezione del contenuto; l’elevatezza della prosa rimata; la molteplicità dei significati; le ineguagliabili conoscenze che contiene; le inconfutabili prove del *tawḥīd*; gli avvenimenti dei secoli passati e le narrazioni delle comunità precedenti; la scienza del mistero (*‘ilm al-ḡayb* letteralmente “scienza

³⁴⁸ *Ibid.*, 126-127. Cf. al-Ḡāḥiz, *Rasā’il*, 278-279.

³⁴⁹ Sul miracolo del Corano argomento connesso alla discussione sulla sua natura creata o increata cf. Wolfson, *The Philosophy...*, 235-278. Sulla superiorità linguistica del Corano usata come elemento apologetico cf. Gilliot – Larcher, Pierre, *Language and Style of the Qur’ān*, in *EQ*, III, Leyde, Brill, 2003, 109-135.

di ciò che è nascosto”); i segreti dei cuori noti solo a Dio; l’eloquenza insolita abbinata a semplicità di stile. Il Corano inoltre, trasmesso con espressioni rivelate, risulta ovviamente anche secondo al-Māwardī definitivo rispetto alla Torah e al Vangelo:

وأداه الرسول إلى الأمة بمثله، فلم ينخرم فيه لفظ، ولا اختل فيه معنى، ولا تغير له ترتيب، [...] تستمر به الأعصار على شاكلته. [...] فإن التوراة ألقى الله تعالى معانيها إلى موسى عليه السلام، فذكرها بلفظه وعبر عنها بكلامه. [...] وأما الإنجيل فهو ما أخبر به عيسى عليه السلام عن ربه وعن نفسه، فجمعه تلامذته بألفاظهم وجعلوه كتاباً متلوا.

“E il Profeta lo ha portato al suo popolo tale e quale, senza abrogare un’espressione o compromettere un significato o cambiare l’ordine; [...] e perdura nei secoli allo stesso modo. [...] Mentre per la Torah, Dio riferisce il suo significato a Mosè e questi la cita con il suo linguaggio e la espone con la sua parola. Invece per il Vangelo, esso è quanto ha comunicato Gesù sul suo Signore e su se stesso, ma i suoi discepoli lo hanno raccolto con le loro espressioni rendendolo un libro recitato”^[350].

Il testo prosegue nell’elencazione delle caratteristiche dell’*i’ğāz*: la correlazione fra significati eterogenei e simili nei differenti capitoli; la diversa lunghezza dei versetti che non incide sulla regolarità dello stile; la ridondanza della recitazione che non inficia la purezza espressiva; la comprensibilità per i parlanti altre lingue; la massima elevatezza linguistica; la dissuasione verso gli oppositori³⁵¹.

³⁵⁰ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 142-143.

³⁵¹ Cf. *ibid.*, 143-152.

Dimostrato in tal modo che il Corano è il miracolo per eccellenza donato a Muḥammad³⁵², al-Māwardī ribadisce che questi entra dunque a pieno titolo nella genealogia profetica:

فإذا ثبت إعجاز القرآن من هذه الوجوه كلها، صح أن يكون كل واحد منها معجزاً، فإذا جمع القرآن سائرهما، كان إعجازه أقهر وحجابه أظهر، وصار كفلق البحر وإحياء الموتى، لأن مدار الحجة في المعجزة إيجاد ما لا يستطيع الخلق مثله، سواء كان جسماً مخترعاً، أو جرمًا مبتدعاً، أو عرضاً متوهماً.

“Se l’*i’ḡāz* del Corano è confermato da questi aspetti, è giusto che ciascuno di essi sia un miracolo. E se il Corano li raccoglie tutti, il suo *i’ḡāz* è più inconfutabile e le sue prove più evidenti, proprio come [i segni della] divisione delle acque del mare e [della] resurrezione dei morti^[353], poiché la prova consistente del miracolo sta nell’impossibilità di essere prodotto dalle creature; sia che si tratti di una sostanza da inventare o di un corpo da creare, o di una qualità da immaginare”^[354].

Alla fine del capitolo l’autore insiste sul fatto che la fonte del Corano è Dio:

فلو أراد الرسول أن يقول مثله لم يقدر عليه لأنه من البشر. إلا أن يمدّه الله تعالى بعون منه فيصير قادراً عليه، ومعجزاً له لو لم يضيف القرآن إلى الله.

³⁵² “La réponse la plus habituelle fait dépendre l’ *i’ḡāz* et de la composition, et de l’*éloquence* du Coran” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 220).

³⁵³ I due miracoli alludono chiaramente agli episodi biblici della divisione delle acque del mare compiuta da Mosè (Esodo 14, 15-31) e della resurrezione di Lazzaro compiuta da Gesù (Giovanni 11, 1-44).

³⁵⁴ *Ibid.*, 153.

“Se il Profeta avesse voluto dire qualcosa di simile, non ci sarebbe riuscito perché è un essere umano. Se Dio non gli avesse concesso il suo aiuto ed egli fosse divenuto in grado di farlo e [non gli conceda] un miracolo il Corano non sarebbe stato fatto risalire a Dio”^[355].

Di conseguenza l’obbedienza al Corano è un dovere necessario: «O voi che credete, obbedite ad Allāh e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l’autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allāh e al Messaggero, se credete in Allāh e nell’Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l’interpretazione più sicura»³⁵⁶.

3.8 CAP VIII: INFALLIBILITÉ DU PROPHÈTE

Nell’ottavo capitolo al-Māwardī sostiene che l’*i’ğāz* del Corano è comprensibile mediante dimostrazione:

يكون إعجاز القرآن مدرکًا بالخواطر الثاقبة تفکرًا واستدلالًا [...] فيكون البليد مقهورًا بوجهه وعیانه^[357]، واللبیب محجوجًا بفهمه وبیانه، لأن لكل فريق من الناس طریقًا هي عليهم أقرب، ولهم أجذب.

“L’*i’ğāz* del Corano è comprensibile agli spiriti acuti mediante un ragionamento e una dimostrazione. [...] Mentre lo

³⁵⁵ *Ibid.*, 155.

³⁵⁶ *Cor IV*, 59. Cf. al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 156.

³⁵⁷ بیانه nell’ed. del 1988.

stupido viene sopraffatto dalla sua fantasia e dalla sua incapacità, l'intelligente viene confutato dalla sua comprensione e dalla sua eloquenza, poiché per ogni tipo di persone c'è un metodo a loro più proprio, e a loro più attraente”^[358].

Successivamente vengono riportati alcuni episodi riguardanti i nemici di Muḥammad all'inizio della sua predicazione come Abū Lahab³⁵⁹ e Šayba ibn ‘Uṭmān ibn Abī Ṭalḥa³⁶⁰, che furono costretti a desistere grazie all'inviolabilità/impeccabilità (*‘iṣma*) miracolosa del Profeta³⁶¹:

فمن معجزاته: عصمته من أعدائه وهم الجم الغفير. والعدد الكثير
وهم على أتم حنق عليه، وأشد طلب لنفسه^[362]، وهو بينهم مسترسل قاهر

³⁵⁸ al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 157-158.

³⁵⁹ Cf. Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, tradotto da Guillaume, Alfred, Oxford, Oxford University Press, 1980, 159.161.170.191.195.

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 569.

³⁶¹ al-Māwardī non si discosta dal senso comune in cui la teologia islamica ha interpretato l'*‘iṣma* generalmente tradotta con *impeccabilità*: “les mu‘tazilites avaient écarté toute possibilité pour le prophète de commettre de grandes et même de petites fautes qui entacheraient sa réputation. La première tendance ash‘arite au contraire fut de n’admettre l’impeccabilité du prophète [...]. Par la suite, sous la double influence du shī‘isme et de la *falsafa*, tout un courant se fera jour pour affirmer l’impeccabilité du prophète” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 184); e la corrente ḥanafita puntualizza nel *Fiqh Akbar II* che “[art. 8] All the Prophets are exempt from sins, both light and grave, from unbelief and sordid deeds. [art. 9] Muḥammad [...] never committed a light or a grave sin” (Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Londra, Frank Cass & Co. Ltd., 1965, 192).

³⁶² لفيهِ nell’ed. del 1988.

[...] وما كان ذلك إلا بعصمة إلهية وعده الله تعالى بما فحققتها حيث يقول:
"والله يعصمك من الناس".

“Tra i suoi miracoli c’è l’incolumità a lui concessa contro i suoi numerosi e abbondanti nemici che erano inaspriti verso di lui e desiderosi di eliminarlo ma lui era tra loro benevolo e aveva la meglio [...] e ciò avvenne se non per incolumità che Dio altissimo gli aveva promesso e resa concreta là dove dice: «Dio ti proteggerà dalla gente»»^[363].

3.9 CAP IX: ŒUVRES MIRACULEUSES DU PROPHETE

Il nono capitolo contiene la narrazione degli altri miracoli riportati dalla Tradizione a testimonianza della veridicità della profezia di Muḥammad³⁶⁴. In particolare vengono elencate qui le opere miracolose da lui compiute quali il far sgorgare l’acqua da un pozzo³⁶⁵, la guarigione di un lebbroso e quella di un cieco³⁶⁶, miracoli

³⁶³ *Cor V*, 67. al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 158.

³⁶⁴ A questo punto l’autore dedica il resto del suo lavoro all’agiografia dopo aver chiarito l’importanza teologica del Corano che, come miracolo profetico di Muḥammad, “il suffirai, certes, à garantir sa mission, quand bien même feraient foi certains teste coraniques qui semblent écarter de lui tout pouvoir extraordinaire. Car ces textes ont pour objet non de nier ce pouvoir, mais d’affirmer que Muḥammad est un homme, et rien qu’un homme. En fait, les traditions musulmanes enregistèrent très tôt toute une série de 'miracles' attribués au Prophète” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 221).

³⁶⁵ Cf. al-Buḥārī, *Les traditions...*, III, 1908, 144-145.

³⁶⁶ *Ibid.*, II, 524-525.

paragonati per somiglianza a quelli compiuti da Gesù e Mosè³⁶⁷. Interessante la spiegazione del significato e utilità delle azioni miracolose:

إن الله تعالى قدر لعباده أفعالاً، كما قدر لهم أجساماً وآجالاً [...] لتكون أفعالهم مقصورة على عرف مألوف، وحد معروف [...] فيعلمون أن ما تجاوزها وخرج عن عرفها من أفعال الله تعالى فيهم لا من أفعالهم، فإن أظهرها في أحدهم دلّ على اختصاصه بالله تعالى دونهم [...] فلذلك صارت الأفعال المعجزة شاهدة على صحة النبوة.

“Dio ha determinato per i suoi servi delle azioni, come ha determinato per loro un corpo e una fine; [...] perché le loro azioni siano limitate all’uso abituale e al limite conosciuto [...] e sappiano che ciò che eccede e si allontana dalla loro abitudine proviene dalle azioni di Dio e non dalle loro stesse azioni. La manifestazione di queste azioni in uno di loro indica l’essere contraddistinti da Dio con l’esclusione degli altri; [...] per questo le azioni miracolose sono diventate una testimonianza della veridicità della profezia”^[368].

Non tralasciando neanche la controversia su questo argomento, l’autore rivaluta i racconti trasmessi da singole fonti:

إن رُواة الأحاد قد أضافوه إليه في جمع كثير قد شاهدوه، وسمعوا راويه فصدقوه، ولم يكذبوه [...] أنها أخبار وردت من طرق شتى، وأمور متغايرة، فامتنع أن يكون جميعها كذباً.

“I trasmettitori singoli aggiungono qualcosa [al processo di attestazione delle profezie] in una raccolta abbondante che hanno testimoniato e hanno visto di persona e accertato e non lo hanno

³⁶⁷ Cf. al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 173.

³⁶⁸ *Ibid.*, 167.

considerato falso^[369]. [...] Le notizie sono giunte in vari modi, e con questioni eterogenee ma è lungi considerarle nel loro insieme una menzogna^[370].

3.10 CAP X: EXPRESSIONS MIRACULEUSES DU PROPHETE

Il decimo capitolo dimostra, a partire dal commento alla *sura* VI, 50, l'attendibilità dei discorsi di Muḥammad in quanto segni miracolosi e prova della veridicità della sua profezia:

ويصح من النبي صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كُلِّ خَبْرٍ لِأَنَّهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى الْمَحِيطُ بِعِلْمِ الْغُيُوبِ كَمَا قَالَ لِنَبِيِّهِ: "قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ".

[...] وفي قوله: "وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ" تأويلان: أحدهما: أنه لا يقدر على ما يعجز عنه العباد وإن قدرت عليه الملائكة. والثاني: إنه من البشر، وليس (مهلك^[371]) لينفي عن نفسه غلو النصراني في المسيح. [...] وفي قوله: "إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ" تأويلان^[372]: أحدهما: لن أخبركم إلا بما أطلعني الله عليه. والثاني: لن أفعل إلا ما أمرني الله به. "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ" فيه تأويلان: أحدهما: العالم والجاهل. والثاني: المؤمن

³⁶⁹ *Ibid.*, 174.

³⁷⁰ *Ibid.*, 175.

³⁷¹ ملك nell'ed. del 1988.

³⁷² تأويلان è omesso nell'ed. del 1988.

والكافر، فثبت بما قررناه أن في الأقوال معجزة كالأفعال: فكانت^[373] من أعلام النبوة، وآيات الرسل.

“[Ciò che viene] dal Profeta è attendibile in ogni racconto poiché ciò viene da Dio che conosce profondamente i misteri, come recita il Corano: «Non vi dico che possiedo i tesori di Allah e neppure che conosco l’invisibile, né vi dico di essere un angelo: seguo solo quello che mi è stato rivelato». Dì: «Sono forse uguali il cieco e colui che vede?»^[374].

[...] Sull’espressione “né vi dico di essere un angelo”, ci sono due interpretazioni: la prima, che egli non è in grado di fare ciò che gli uomini sono inabili a fare ma gli angeli ne sono capaci; la seconda, che egli è un uomo e non è un angelo, per negare il fanatismo dei cristiani sul Messia. [...] Sull’espressione “seguo solo quello che mi è stato rivelato”, ci sono due interpretazioni: la prima: “vi comunicherò solo ciò che mi ha fatto conoscere Dio”; la seconda: “farò solo ciò che mi ordinerà Dio”. [Sull’espressione] “Sono forse uguali il cieco e colui che vede”, ci sono due interpretazioni: la prima, cioè il dotto e l’ignorante; la seconda, cioè il credente e il miscredente.

Questo conferma quanto da noi sostenuto che nei racconti come nelle azioni c’è un miracolo: sono tra i segni della profezia e del Profeta”^[375].

Al-Māwardī esamina i singoli racconti nelle loro differenze; quindi menziona altri episodi riportati dalla Tradizione relativi alla

³⁷³ L’edizione del 1988 aggiunge الأفعال

³⁷⁴ *Cor VI*, 50.

³⁷⁵ *Ibid.*, 178.

predizione di eventi futuri, come battaglie o altro, cui la comunità islamica sarebbe andata incontro: la battaglia di Damasco³⁷⁶, della Persia³⁷⁷, del Cairo³⁷⁸ o l'uccisione di 'Alī³⁷⁹.

L'autore poi risponde alle accuse di chi pretenderebbe che gli astrologi raccontino le medesime cose dei profeti: la distinzione sta nel fatto che i primi lavorano sul calcolo e ricorrono alla dimostrazione, mentre i secondi grazie all'intuizione sono esenti dalla dimostrazione. Inoltre gli astrologi pur confortati dalla ragione rischiano di sbagliare approvando anche l'errore; viceversa tutte le notizie fornite dai profeti sono veritiere ed esenti da menzogna³⁸⁰.

³⁷⁶ Probabilmente si riferisce alla conquista di Damasco nel 634 sotto il comando di Khālid ibn al-Walīd (592-642) detto anche Sayfullāh. Questo scontro precedette la nota vittoria contro le forze bizantine nella battaglia del Yarmūk nell'anno 636.

³⁷⁷ Probabilmente si riferisce alla violenta battaglia di al-Qādisiyya nell'anno 636 che, sotto la guida del comandante Sa'd ibn Abī Waqqās (595-664), aprì le porte alla conquista della Persia.

³⁷⁸ Probabilmente si riferisce alla conquista dell'Egitto iniziata nell'anno 639 da parte delle truppe di 'Amr ibn al-Āṣ (m. 663).

³⁷⁹ Avvenuta nel 661 mentre si recava a pregare alla moschea di Kufa.

³⁸⁰ Cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 196. Interessante come il curatore in nota sostiene che questo genere di replica adottato dagli apologeti (*min ahl al-ḡadal*) è un 'metodo inopportuno' per fondare la certezza della fede poiché la verità non ha bisogno di difendersi da argomenti deboli (*ibid.*).

3.11 CAP XI: REPOSE DIVINE AUX INVOCATIONS DU PROPHETE

L'undicesimo capitolo si apre con una riflessione teologica sull'eccellenza dei profeti rispetto ai loro simili³⁸¹:

إن الله تعالى لما فضل الأنبياء على جميع خلقه [...] تميزوا بطلب
المصلحة فخصوا بإجابة الأدعية ليكونوا³⁸² [...] آية على من أنكرهم.

“Quando Dio ha preferito i profeti alle altre Sue creature [...] si distinsero per la richiesta di bene e per la risposta alle invocazioni, divenendo un segno per coloro che li negavano”^[383].

Nel resto del capitolo l'autore riporta i racconti sulle benedizioni o maledizioni pronunciate in diverse circostanze dal Profeta: il fatto che Dio le esaudisca è visto a conferma della sua missione profetica. Ad esempio si racconta che il Profeta maledicesse l'esercito dei Qurayš sterminato poi nella battaglia di Badr³⁸⁴ oppure che benedicesse suo cugino e genero 'Alī futuro califfo e *imām šī'ita*³⁸⁵.

³⁸¹ L'autore anche su questo argomento alquanto delicato prende una posizione equidistante seguendo “le bon sens sunnite du *kalām* classique qui s'était efforcé de concilier son habituelle notion toute volontariste de la transcendance divine et les honneurs que mérite cependant la dignité de prophète” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 184).

³⁸² ليكون nell'ed. del 1988.

³⁸³ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 197.

³⁸⁴ Cf. al-Buhārī, *Les traditions...*, III, 72.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, II, 608; cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 197-204.

Inoltre a dimostrazione della protezione di Dio nei riguardi del Profeta, al-Māwardī ricorda l'accoglienza ricevuta dai musulmani in Abissinia dopo la persecuzione dei Qurayš³⁸⁶, commentando la *sura* XV, 94-95:

"فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ".
وفي قوله: "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" تأويلان: أحدهما امض لما تؤمر به من إبطال الشرك. والثاني: أظهر ما تؤمر به من الحق. وفي قوله: "وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ" تأويلان: أحدهما استهزىء بهم. والثاني: لا تهتم باستهزائهم: "إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ"^[387] يعني بما عجله من إهلاكهم.

«Proclama quello che ti è stato ordinato e allontanati dagli idolatri, ti bastiamo noi contro chi ti deride»^[388]. Sull'espressione «Proclama quello che ti è stato ordinato» ci sono due interpretazioni: la prima, procedi in ciò che ti è stato ordinato per quel che riguarda l'annullamento dell'idolatria; la seconda manifesta apertamente la verità che ti è stata ordinata. Sull'espressione: «e allontanati dagli idolatri» ci sono due interpretazioni: la prima, di schernirli; la seconda, di non preoccuparsi del loro scherno. [Sull'espressione:] «ti bastiamo noi contro chi ti deride» vale a dire si accelera la loro rovina»^[389].

In tal modo l'autore confuta quanti ritengono la risposta divina alle invocazioni un segno elargito da Dio a tutti gli uomini; egli invece, ritenendola un favore della volontà di Dio e non una

³⁸⁶ Cf. Ibn Ishāq, *The life of Muḥammad*, 146-150.

³⁸⁷ المستهزئين nell'edizione del 1987.

³⁸⁸ *Cor* XV, 94-95.

³⁸⁹ al-Māwardī, *A 'lām...*, 1994, 198.

conseguenza necessaria, la considera ulteriore prova dell'elezione muḥammadica.

3.12 CAP XII: PREVISIONS DE MUḤAMMAD

A partire da questo capitolo sono riferiti numerosi racconti, a volte bizzarri e non sempre attendibili anche se riportati dalla Tradizione, in cui si descrivono altri miracoli profetici allo scopo di esaltare però l'onnipotenza divina escludendo la volontà umana³⁹⁰.

In particolare il dodicesimo capitolo è dedicato alle previsioni di Muḥammad sul futuro di alcuni personaggi eminenti della sua comunità: la loro realizzazione sottolinea il favore di Dio verso di lui. Difatti egli avrebbe predetto eventi come il governo e l'uccisione di 'Alī³⁹¹, il governo di Abū Bakr e 'Umar³⁹², la morte di Fatima³⁹³, l'assassinio di al-Ḥusayn ibn 'Alī³⁹⁴.

³⁹⁰ Vari episodi di miracoli sono similmente riportati dalle *Dalā'il al-nubuwwa* di Abū Nu'aym e al-Bayhaqī.

³⁹¹ Cf. al-Buḥārī, *Les traditions...*, II, 608-609.

³⁹² Cf. *ibid.*, 584-585.

³⁹³ Cf. *ibid.*, 612.

³⁹⁴ Cf. *ibid.*, 621; cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 207-211.

3.13 CAP XIII: ANIMAUX ANNONÇANT LE PROPHETE

Questo capitolo è dedicato all'annuncio della profezia di Muḥammad da parte degli animali: un lupo proclama la sua missione; una lucertola testimonia la sua profezia; una capra gli si genuflette ai piedi; un cammello gli chiede protezione³⁹⁵. Agli scettici l'autore risponde:

فإن قيل، [...] ويكون ذلك بقوة يحدثها الله تعالى في المتهيّء^[396]
لذلك يخفى عن الأسماع والأبصار. [...] أن القوة المهيأة (لذلك^[397]) ليست
من جنس قوى البشر [...] وما خرج عن قدرة البشر كان معجزاً.

“A chi sostiene [...] che ciò avviene con una forza che Dio ha creato in ciò che è predisposto, ciò è nascosto alle orecchie e agli ingegni [...] [si risponde] che la forza predisposta a ciò non è del genere delle capacità umane [...] e ciò che esorbita dalle capacità umane è un miracolo”^[398].

3.14 CAP XIV: ARBRES ET PIERRES ANNONÇANT LE PROPHETE

Nel presente capitolo sono trattati miracoli o eventi straordinari che attestano la profezia grazie a corpi inanimati o esseri vegetali. Ad

³⁹⁵ Cf. *ibid.*, 213-216.

³⁹⁶ المتهيّء nell'edizione del 1988.

³⁹⁷ Omesso nell'edizione del 1994.

³⁹⁸ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 217-218.

esempio, in una *ḥuṭba* del Profeta trasmessa da ‘Alī Ibn Abī Ṭālib si legge:

وقد أتاه الملائمة من قريش. فقالوا: يا محمد إنك قد ادعيت عظيمًا لم يدعه أبؤك ولا أحد من أهل بيتك ونحن نسألك أمرًا إن أحببتنا إليه وأرئتناه علمنا أنك نبي ورسول، وإن لم تفعل علمنا أنك ساحر كذاب قال لهم: وما تسألون قالوا: تدعو لنا هذه الشجرة حتى تنقلع بعروقها، وتقف بين يديك. فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله على كل شيء قدير، فإن فعل الله ذلك لكم أتؤمنون وتشهدون بالحق؟ قالوا نعم.

“Gli si avvicinò la comunità dei Qurayš e gli domandò: «O Muḥammad, hai sostenuto con solennità che né i tuoi padri e nessuno della tua casa ha mai affermato; noi ti chiediamo una cosa che se tu ci esaudirai e ci mostrerai allora noi sapremo che tu sei un profeta e un inviato e se invece non la farai sapremo che sei un mago impostore; [...] invita per noi questo albero perché sradichi le sue radici e sostì tra le tue mani». Rispose Muḥammad: «Dio è potente su tutte le cose e se Dio fa ciò per voi, crederete e testimonierete la verità?»; gli dissero di sì³⁹⁹».

Altri miracoli simili sono: l’albero che saluta il Profeta “Su di te sia la pace o Inviato di Dio”; il biancospino che si divide per farlo passare; il *taṣbīḥ* della pietruzza; la trasformazione di un pezzo di legno in spada; l’avvertimento del cibo a Muḥammad: «Non mangiarmi perché sono avvelenato»⁴⁰⁰. Un episodio particolarmente

³⁹⁹ *Ibid.*, 220.

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, 222-224.

interessante fa riferimento a Davide, figura veterotestamentaria ed emblema di saggezza anche per l'islam⁴⁰¹:

ومن آياته صلى الله تعالى عليه وسلم: أن أول ما أوحى إليه لم يمر
بحجر ولا مدر إلا سلم عليه بالنبوة وهذا نظير قول الله تعالى لداود: "يا
جبال أؤيبي معه والطير".

“Tra i versetti coranici, ce n'è uno rivelatogli in cui egli non passa presso una pietra e una zolla di terra che queste non lo salutino con la profezia, e questo è simile al discorso di Dio a Davide quando dice: «O montagne! Riecheggiate con lui le lodi di Dio; e gli uccelli anche»^[402].

3.15 CAP XV: PROPHETES ANNONÇANT MUḤAMMAD

Nel capitolo quindicesimo, si riferisce dei profeti che avrebbero annunciato, esplicitamente e non, la profezia di Muḥammad⁴⁰³.

وقد تقدمت^[404] بشائر من سلف من الأنبياء بنبوّة محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم.

⁴⁰¹ Cf. al-Buḥārī, *Les traditions...*, II, 509-510.

⁴⁰² *Cor XXXIV*, 10. al-Māwardī, *A 'lām...*, 1994, 224-225.

⁴⁰³ Sulla pretesa islamica di trovare riferimenti biblici a Muḥammad cf. un interessante studio di Martin Schreiner in cui questi analizza i passi biblici citati da al-Māwardī nei suoi *A 'lām* come prova della profezia di Muḥammad e trova delle somiglianze con le tradizioni trasmesse da Ibn al-Ġawzī (cf. Schreiner Martin, *Beiträge zur Geschichte...*, 1897).

“Annunci delle profezie di Muḥammad ci sono già stati ad opera di precedenti profeti”^[405].

Al-Māwardī oltre a ricordare i più noti come Abramo, Mosè e Gesù, ne menziona altri inviati tra Mosè e Gesù, per annunciare la profezia di Muḥammad: Nawāl ibn Nawtāl; ‘Awīdiya; Michea (Mīhā’); Abacuc (Ḥabaqūq); Ezechiele (Ḥazaqiyāl); Yarsafīnā; Zaccaria (Zakariyyā ibn Yūḥannā); Daniele (Dāniyāl); Geremia (Aramiyā ibn Burḥanā), Davide⁴⁰⁶.

Seguendo la tradizione islamica, anche al-Māwardī ritiene che Gesù abbia annunciato la profezia muḥammadica; a tal proposito, in spirito apologetico, cita un’espressione dell’evangelista Giovanni⁴⁰⁷ parafrasandolo e spiegando in termini islamici il significato di “paraclito”⁴⁰⁸:

فصل من بشارات المسيح به في الإنجيل: قال المسيح عليه السلام
للحواريين: "أنا ذاهب وسيأتيكم البارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل
نفسه إلا كما يقال له، وهو يشهد علي وأنتم تشهدون لأنكم معي من قبل
الناس وكل شيء أعدده الله لكم يخبركم به. [...]" والبارقليط بلغتهم لفظ
من الحمد. وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنا أحمد، وأنا محمود،
وأنا محمد.

⁴⁰⁴ قدمت nell’edizione del 1988.

⁴⁰⁵ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 227.

⁴⁰⁶ Cf. *ibid.*, 231-238.

⁴⁰⁷ “Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto” *Gv* 14,26.

⁴⁰⁸ Cf. *Cor* LXI, 6; Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 103-104.

“Tra gli annunci del Messia nel Vangelo c’è quello in cui egli dice: «Io sono colui che viene e che vi porterà il paraclito, lo spirito di verità, che non parlerà da se stesso di ciò che gli è stato riferito, e lui mi testimonierà e voi testimonierete che voi siete miei e ogni cosa Dio ha preparato per voi ed egli vi informerà». [...] Paraclito, nella loro lingua sta a significare lode al-Ḥamd e infatti il Profeta dice: «Io sono Aḥmad, Maḥmūd e Muḥammad»^[409].

Ribadendo l’importanza delle testimonianze profetiche da lui citate, l’autore le considera più che sufficienti a provare la veridicità di Muḥammad, pur consapevole del loro esiguo numero:

ولعل ما لم يصل إلينا منها أكثر فمنهم من عينه باسمه ومنهم من ذكره بصفته ومنهم من عزاه إلى قومه ومنهم من أضافه إلى بلده ومنهم من خصّه بأفعاله ومنهم من ميزه بظهوره وانتشاره، وقد حقق الله جميعها فيه حتى صار جلياً بعد الاحتمال وبقيناً بعد الارتياب.

“Ed è possibile che non ci sia giunto di più. Tra i profeti c’è chi lo ha menzionato per nome, o lo ha ricordato per una sua qualità, o lo ha attribuito al suo popolo, o lo ha inserito nel suo paese, o lo ha segnalato per le sue azioni, o lo ha distinto per la sua notorietà. E Dio ha realizzato tutto ciò in lui finchè diventasse una cosa chiara oltre ogni pregiudizio e certa oltre ogni dubbio”^[410].

Al-Māwardī infine risponde alle accuse diffamatorie sul Profeta da parte di quanti lo sviliscono rispetto agli altri profeti:

فإن قيل: مجيء الأنبياء موضوع لمصالح العالم، وهم مأمورون بالرفقة والرحمة، ومحمد جاء بالسيف وسفك الدماء وقتل النفوس. [...] فعنه

⁴⁰⁹ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 239.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 239-240.

ثلاثة أجوبة: أحدها: أن الله تعالى بعث^[411] كل نبي بحسب زمانه، فمنهم من بعثه بالسيف لأن السيف أنجع، ومنهم من بعثه باللطف لأن اللطف أنفع، كما خالف بين معجزاتهم بحسب أزمانهم، فبعث موسى بالعصا في زمان السحر، وبعث عيسى بإحياء الموتى في زمان الطب، وبعث محمدًا بالقرآن في زمان الفصاحة. [...] والجواب الثاني: أن السيف إذا كان لطلب الحق كان خيرًا، واللطف إذا كان مع إقرار الباطل كان شرًا. [...] والجواب الثالث: أنه لم يكن في جهاده بالسيف بدعًا من الرسل ولا أول من أئخن في أعداء الله تعالى. وقبل هذا إبراهيم عليه السلام. [...] ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم بدأ بالاستدعاء، وحارب بعد الإباء.

“A chi sostiene che la venuta dei profeti è stabilita per il bene del mondo, ed essi sono dediti alla pietà e misericordia, e Muḥammad è venuto con la spada e lo spargimento di sangue ed ha ucciso le persone, [...], le risposte sono tre: la prima, che Dio ha inviato ciascun profeta in relazione al suo tempo, alcuni li ha inviati con la spada perché questa avesse un effetto benefico, altri con l'affabilità perché questa desse i suoi vantaggi. Come anche i loro miracoli differiscono in relazione ai loro tempi: ha inviato Mosè col bastone nel tempo della magia, Gesù con la resurrezione dei morti nel tempo della medicina e Muḥammad col Corano nel tempo della purezza del linguaggio. [...] La seconda, che se la spada serve per chiedere giustizia allora è cosa buona, al contrario la cortesia che se crea ingiustizia è cosa brutta. [...] La terza, che Muḥammad non è stato unico nel suo *ḡihād* con la spada e non è stato il primo che ha massacrato i nemici di Dio, ma prima di lui c'è stato Abramo^[412]. Muḥammad ha iniziato con la *da'wa* e ha dichiarato guerra dopo il rifiuto^[413].”

⁴¹¹ L'edizione del 1988 aggiunge إلى.

⁴¹² al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 240.

⁴¹³ *Ibid.*, 241.

3.16 CAP XVI: ĞINN

FAISANT L'ELOGE DE LA PROPHÉTIE

Il sedicesimo capitolo è dedicato interamente ai ġinn⁴¹⁴ in quanto creature che sottostanno ed elogiano la profezia: essi appartengono al mondo razionale intelligente, mangiano, si accoppiano, si riproducono, muoiono ma le loro forme sono nascoste alle facoltà visive. Essi sono stati creati prima dell'uomo: «Creammo l'uomo con argilla secca, tratta da fango nero impastato. E in precedenza creammo i démoni dal fuoco di un vento bruciante»⁴¹⁵; e sono obbligati a osservare i precetti religiosi: «E [ricorda] quando ti conducemmo una schiera di démoni affinché ascoltassero il Corano; si presentarono dicendosi: “[Ascoltate in] silenzio”. Quando poi [la lettura] fu conclusa, fecero ritorno al loro popolo per avvertirlo»⁴¹⁶.

L'autore si serve di questa riflessione perché utile a sottolineare come anche il mondo dei démoni sia sottomesso a Dio tramite la profezia, di cui quindi si avvalora la connotazione universale⁴¹⁷. La reverenza per l'Inviato da parte dei ġinn, manifestatasi prima dell'inizio della sua missione, è considerata un

⁴¹⁴ “Soit au traité de la prophétie, soit au traité des fins dernières. Les ouvrages de *kalām* mentionnent plus d'une fois les anges et les *jinn*” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 168). Per un interessante studio comparatistico delle tre religioni monoteiste sull'angelologia cf. Jung, Leo, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folk-Lore, The Jewish Quarterly Review*, New series, 15, n° 4 (1925), 467-502.

⁴¹⁵ *Cor XV*, 26-27.

⁴¹⁶ *Cor XLVI*, 29.

⁴¹⁷ Cf. al-Buḥārī, *Les traditions...*, II, 452-453.

segno premonitore di questa⁴¹⁸. Contro chi sospetta un riconoscimento da parte dei *ġinn* delle capacità divinatorie, e non profetiche di Muḥammad, al-Māwardī sentenzia:

أن الكهانة عن مغيب والبشارة عن معين فالعيان معلوم والغائب
موهوم.

“La divinazione si riferisce al nascosto e l’annuncio al manifesto, quindi l’evidente è noto e il nascosto è immaginato”^[419].

3.17 CAP XVII: INSPIRATION DES ESPRITS

Qui vengono riportati diversi episodi su personaggi che avrebbero testimoniato la profezia di Muḥammad ispirati dal loro intelletto. Al-Māwardī spiega le modalità attraverso cui l’intelletto percepisce la realtà della profezia per ispirazione, negando ogni intervento dei *ġinn*.

⁴¹⁸ Cf. al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 247-248.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 255.

3.18 CAP XVIII: LIGNAGE DE MUḤAMMAD

Nel diciottesimo capitolo al-Māwardī tratta della nobiltà del lignaggio di Muḥammad, introducendo l'argomento col concetto dell'eccellenza dei profeti rispetto agli altri uomini⁴²⁰.

لما كان أنبياء الله صفوة عباده وخير^[421] خلقه لما كلفهم من القيام بحقه استخلصهم من أكرم العناصر. وأمدهم بأوكد الأوصار، حفظاً لنسبهم من قدح، ولمنصبهم من جرح، لتكون النفوس لهم أوطأ، والقلوب لهم أصفى، فيكون الناس إلى إجابتهم أسرع، ولأوامرهم أطوع.

“Poiché i profeti di Dio erano il meglio dei suoi servi e della sua creazione; poiché ha affidato loro il compimento della Sua verità, li selezionò dalle razze più nobili, e li munì dei vincoli parentali più sicuri, salvaguardando il loro lignaggio da maldicenza, e la loro posizione da offesa, perché avessero gli animi più umili e i cuori più puri, e la gente fosse più pronta a riconoscerli come tali, e più obbediente alle loro disposizioni”^[422].

Quindi viene elencata tutta la genealogia di Muḥammad, radicatasi alla Mecca, a partire da ‘Adnān fino ad arrivare ad ‘Abd al-

⁴²⁰ “Cette question se revêtra d’une portée bien différente selon les écoles, car la notion de hiérarchie est loin d’y être identique. [...] le *faql* mu‘tazilite pourra se traduire par 'mérite'; le *faql* ash‘arite devra se traduire per 'dignité' ou 'honneur’” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 205).

⁴²¹ خيرة nell'edizione del 1988.

⁴²² al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 273.

Muṭṭalib, il cui figlio ‘Abd Allāh era padre di Muḥammad. Al-Māwardī associa il carattere profetico all’intera stirpe⁴²³:

ولما كثر ولد إسماعيل، وانتشروا في الأرض تميز بعد الكثرة ولد
قحطان عن ولد عدنان، واستولت قحطان على الملك، انحازت النبوة إلى ولد
عدنان.

“Dopo che la stirpe di Israele si moltiplicò e si diffuse sulla terra, si divise nella stirpe di Qaḥṭān che si impadronì del regno e in quella di ‘Adnān a cui si associa la profezia”^[424].

L’autore riporta per intero la genealogia di Muḥammad attribuendo a ciascun personaggio la sua importanza storica:

ليس في آبائه حامل مسترذل، ولا معمور مستذل، كلهم سادة
قادة، وهم أخص الناس بالمناكح الطاهرة حتى تخرجوا^[425] من نكاح المحارم،
وإن استباحه غيرهم من العرب.

“Non c’è tra i suoi antenati uno senza notorietà, o uno di scarso valore, ciascuno di loro era un signore, un comandante, e caratterizzarono la gente per la verginità delle donne evitando il matrimonio con persone con cui non è lecito contrarre matrimonio. Mentre ciò è considerato lecito dagli altri arabi”^[426].

⁴²³ Cf. Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 3-4.

⁴²⁴ *Ibid.*, 273.

⁴²⁵ تخرجوا nell’edizione del 1987 e 1988.

⁴²⁶ al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 293.

Oltre alla sua collocazione genealogica all'interno della sua discendenza di sangue, viene associata quella teologica all'interno della discendenza abramitica:

ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: "أنا ابن الذبيحين"
يعني إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام وأباه عبد الله بن عبد المطلب، وهذا
من صنع الله تعالى لرسوله قدره من رسالته وقضاه من آيات نبوته. فما يخلو
نبي من بلوى منذرة ولا ملك من بلية زاجرة.

“Per questo il Profeta ha detto: «Io sono il figlio delle due offerte sacrificali» cioè di Ismaele figlio di Abramo e di suo padre ‘Abd Allāh figlio di ‘Abd al-Muṭṭalib, e ciò grazie al favore di Dio per il suo inviato quando lo ha abilitato alla sua missione e lo ha stabilito dai segni della sua profezia. Nessun profeta è libero dalla prova dell’ammonitore e nessun re dalla prova della sanzione”^[427].

Nell’ambito della sua discendenza, Muḥammad si distingue per la singolarità della sua purezza (*tahāra*) dalla nascita:

وأما طهارة مولده فإن الله تعالى استخلص رسوله من أطيب
المنالك، وحماه من دنس الفواحش، ونقله من أصلاب طاهرة إلى أرحام
طاهرة وقد قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه في تأويل قول الله تعالى:
"وتقلّبك في الساجدين" أي تقلّبك من أصلاب طاهرة من أب بعد أب إلى
أن جعلتك نبياً، وقد كان نور النبوة في آبائه ظاهراً.

“Circa la purezza della sua nascita, Dio ha scelto il suo inviato dalla migliore delle donne, lo ha protetto dall’impurità delle prostitute, e lo ha condotto da lombi puri a uteri puri, come ha commentato Ibn ‘Abbās le parole del Corano: «e [vede] i tuoi

⁴²⁷ *Ibid.*, 287.

movimenti tra coloro che si prosternano»^[428], cioè: «ti ho trasformato padre dopo padre dai lombi puri fino a renderti profeta, e la luce della profezia fu manifesta nei suoi padri»^[429].

Nobiltà del lignaggio e purezza della nascita, pur non essendo indispensabili per attestare la veridicità della profezia, fungono indubbiamente come sue importanti premesse⁴³⁰.

3.19 CAP XIX: NAISSANCE MIRACULEUSE DU PROPHETE

Nel diciannovesimo capitolo al-Māwardī menziona i segni che contraddistinsero la nascita di Muḥammad, ricordando che “il buon mattino lo si vede dall’alba”, o con le sue parole:

تشهد مباديها بالعواقب.

“Le premesse fanno fede delle conclusioni”⁴³¹.

Uno tra i più illustri e noti segni che, secondo la Tradizione, caratterizzarono la nascita dell’Inviato⁴³² è l’episodio del Negus, titolo

⁴²⁸ Cor XXVI, 219.

⁴²⁹ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 291.

⁴³⁰ Cf. *ibid.*, 293-294.

⁴³¹ *Ibid.*, 295.

⁴³² I fatti cui sembra alludere la sura 105 detta “dell’Elefante” sono tradizionalmente attribuiti all’anno della nascita di Muḥammad, ma le indicazioni

del re d'Abissinia, che attaccò la Mecca ma fu sconfitto da sassate gettate da uno stormo di uccelli inviati da Dio: questo evento miracoloso coincise con la nascita di Muḥammad⁴³³. L'autore ricorda anche i segni straordinari che si verificarono quando Āmina concepì Muḥammad:

ولما حملت آمنة بنت وهب برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
حدثت أنها أتيت فقيل لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة فإذا وقع على
الأرض فقولي: أعينه بالواحد من شر كل حاسد، ثم سميه محمداً. ورأت حين
حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام.

“Quando Āmina rimase incinta dell'Inviato, ha riferito che le fu detto: «Tu sei incinta del principe di questa comunità e quando si troverà sulla terra di: “Io invoco su di lui la protezione di Dio dal male di ogni invidioso”, poi chiamalo Muḥammad». Quando rimase incinta di lui, vide uscire da sé una luce grazie alla quale poteva arrivare a vedere i palazzi di Bosra in terra di Siria⁴³⁴”.

Dopo aver raccontato le diverse vicende che seguirono la nascita del Profeta, quali l'arrivo delle sue nutrici alla Mecca e lo squarcio del suo petto⁴³⁵, l'autore riferisce una tradizione, risalente al Profeta e riportata da Muḥammad Ibn Ishāq, da cui emerge la protezione di Dio per Muḥammad ancora adolescente:

storiche esterne all'islam escludono questa interpretazione (cf. Déroche, François, *Muḥammad*, in *Dizionario del Corano*, 558).

⁴³³ Cf. Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 21-28.

⁴³⁴ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 302.

⁴³⁵ Cf. Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 69-73.

أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: لقد رأيتني وأنا غلام
يفع بمكة مع غلمان قريش نحمل حجارة على أعناقنا، وقد حملنا أزرنا فوطأنا
على رقابنا إذ دفعني دافع ما أراه، وقال: اشدد عليك إزارك، فشدت
إزاري.

“[...] il Profeta disse: «Ero adolescente a Mecca e con altri
coetanei portavamo delle pietre sui nostri colli e piegando la schiena
sotto il peso a capo chino, quando uno che non vedevo mi spinse e
mi disse: “ecco sii forte, fatti coraggio ed io così feci”»^[436].

Al-Māwardī infine racconta l’episodio della ristrutturazione
della Ka’ba, dove Muḥammad depone la pietra nera con un gesto
saggio che mette d’accordo le tribù⁴³⁷: in linea con la tradizione
islamica, questo gesto è considerato atto di fondazione della sua
profezia e propedeutico all’accettazione della sua missione⁴³⁸.

3.20 CAP XX: QUALITES ET VERTUS DU PROPHETE

Questo capitolo descrive la nobiltà dei comportamenti di
Muḥammad e la perfezione delle sue virtù, attestate già prima della
profezia: «E in verità di un’immensa grandezza è il tuo carattere»⁴³⁹;

⁴³⁶ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 305.

⁴³⁷ Cf. Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 84-86.

⁴³⁸ Cf. al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 308.

⁴³⁹ *Cor* LXVIII, 4.

egli ha raggiunto con la sua missione il rango più elevato che un uomo possa ricevere:

ولا منزلة في العالم أعلى من النبوة التي هي سفارة بين الله تعالى
وعبادته تبعث على مصالح الخلق وطاعة الخلق.

“Non c’è nel mondo un rango più alto della profezia che fa da mediazione tra Dio e i suoi servi, suscitando il beneficio e l’obbedienza del creato”^[440].

Se la perfezione umana può assumere quattro aspetti, a Muḥammad vanno attribuiti tutti: la correttezza dell’indole e la perfezione del carattere, le virtù oratorie e quelle attitudinali. Il Profeta è pertanto descritto come uomo pacato, libero, umile, d’intelletto equilibrato, stabile nelle avversità, fedele alla promessa, sapiente nelle scienze, dotto nelle storie dei profeti, chiaro nell’esprimersi, esente dal *tahrīf*⁴⁴¹, corretto nel linguaggio⁴⁴².

L’autore cita poi alcune espressioni esemplificative del Profeta per mostrare l’elevatezza, la chiarezza e la correttezza del suo linguaggio:

⁴⁴⁰ al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 309.

⁴⁴¹ Il *tahrīf* è l’alterazione del testo sacro condannata dall’islam e di questo sono accusati sia gli ebrei che i cristiani, per aver alterato la Torah e il Vangelo.

⁴⁴² Cf. al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 310-327. “Ces qualités doivent même exister en lui de façon suréminente, car il est, absolument parlant, 'la meilleure des créatures'” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 226).

وإنما ذكرنا مثلاً ليعلم أن كلامه جامع لشروط البلاغة، ومعرب عن نهج الفصاحة، ولو مزج بغيره لتمييز بأسلوبه، ولظهر فيه آثار التنافر، فلم يلتبس حقه من باطله، ولبان صدقه من كذبه، هذا ولم يكن متعاطياً للبلاغة.

“Abbiamo menzionato soltanto un esempio perché si sappia che il suo linguaggio, espresso in maniera corretta, comprende i presupposti dell’eloquenza, e se lo si mescolasse con altro, si distinguerebbe per le sue caratteristiche, e gli elementi di contrasto sarebbero evidenti, la verità e la veridicità non si confonderebbero con la menzogna”^[443].

L’elenco dei talenti di Muḥammad termina con le virtù che caratterizzano le sue azioni, la cui eccellenza vien fatta risaltare nel paragone con gli altri credenti: equilibrio nel rispetto della legge religiosa, senza l’eccesso di rigidità dei cristiani o l’indolenza degli ebrei; capacità di guidare i suoi compagni senza farli errare nel mondo come gli ebrei e senza abbandonarli come i cristiani; discernimento nelle questioni legali della comunità fra ciò che è lecito e ciò che è illecito; strategia nella lotta ai nemici, coraggio nelle guerre e tolleranza verso gli oppositori; ma soprattutto generosità verso ogni creatura⁴⁴⁴.

⁴⁴³ *Ibid.*, 329.

⁴⁴⁴ Cf. *ibid.*, 329-335.

3.21 CAP XXI: INITIATION ET ETABLISSEMENT DE LA PROPHETIE

L'ultimo capitolo è dedicato all'inizio e al consolidamento della profezia di Muḥammad: dagli episodi che precedettero la rivelazione alla graduale presa di coscienza della sua missione.

Sul dibattito riguardo l'adesione di Muḥammad alla legge dei profeti precedenti, al-Māwardī riporta le seguenti opinioni: la maggior parte dei teologi e alcuni dei giureconsulti šāfi'iti e ḥanafiti sostengono che Muḥammad non vi aderisse, altrimenti l'avrebbe insegnata; altri teologi e la maggior parte dei giureconsulti šāfi'iti e ḥanafiti asseriscono il contrario, essendo quella legge mai stata abrogata e anticipando essa anche il messaggio della sua missione.

Altri ancora, affermano la fedeltà del Profeta alla legge del suo antenato Abramo e trovano riscontro nel Corano: «Chi altri avrà dunque in odio la religione di Abramo, se non colui che coltiva la stoltezza nell'animo suo? Noi lo abbiamo scelto in questo mondo, e nell'altra vita sarà tra i devoti»⁴⁴⁵. Un quarto gruppo ritiene che Muḥammad fosse devoto alla legge di Mosè, come recita il Corano: «Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allāh, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti di Allāh che era stata loro affidata e della quale erano testimoni. Non temete gli uomini, ma temete Me. E non svendete a vil prezzo i segni Mie. Coloro che non giudicano secondo quello che Allāh ha fatto scendere,

⁴⁴⁵ *Cor* II, 130.

questi sono i miscredenti»⁴⁴⁶. Ci sono poi anche quelli che considerano il Profeta devoto alla legge di Gesù⁴⁴⁷.

Al-Māwardī evidenzia sei stadi di rivelazione che Muḥammad avrebbe attraversato progressivamente fino a raggiungere la consapevolezza di essere un inviato “accreditato”⁴⁴⁸: la visione chiara in sogno mentre dorme; la purificazione dalle impurità e la correzione dalle nefandezze; la percezione della buona novella da parte dell’angelo; l’ispirazione dell’annuncio da parte di Gabriele; la rivelazione del Corano con le parole: «O tu che sei avvolto nel mantello, alzati e ammonisci, e il tuo Signore magnifica, e le tue vesti purifica, allontanati dall’abiezione. Non dar nulla sperando di ricevere di più, ma sopporta con pazienza per il tuo Signore!»⁴⁴⁹; in ultimo, l’annuncio pubblico della Parola di Dio e l’invito all’adesione all’islam: «Proclama con forza quello che ti è stato ordinato e rifuggi dagli associatori»⁴⁵⁰.

Al-Māwardī termina la sua opera *A‘lām al-nubuwwa* annunciandone un’altra con caratteristiche più giuridiche:

فهذه جملة متفحة في أعلام نبوته، وقاعدة مستقرة في ترتيب رسالته،
وأحكام شريعته، فأما أحكام جهاده في حروبه وغزواته فسنذكره في كتاب

⁴⁴⁶ *Cor V*, 44.

⁴⁴⁷ Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 341-342.

⁴⁴⁸ Cf. Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 104-111.

⁴⁴⁹ *Cor LXXIV*, 1-7.

⁴⁵⁰ *Cor XV*, 94. Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 343-351.

نفرده في سيرته نوضح به مواقع أعلامه ومبادئه^[451] أحكامه وبالله تعالى التوفيق.

تم بحمد الله.

“Questo insieme di cose sono in assonanza con i segni della sua profezia e costituiscono il fondamento strutturale della sua missione e il regolamento della sua “*šar‘a*”. E per quel che riguarda l’uso del *ġihād* nelle sue guerre e razzie le ricorderemo in un libro a parte dalla sua biografia, chiarificando le condizioni e i principi basilari delle leggi civili, con la benedizione di Dio!

Fine, grazie a Dio”!^[452]

⁴⁵¹ مبادي nell’edizione del 1988.

⁴⁵² al-Māwardī, *A ‘lām...*, 1994, 354.

CHAPITRE IV:
LE *ṢIDQ* DANS LA
PROPHÉTOLOGIE

4.1 LA QUESTION THEOLOGIQUE DE LA PROPHETIE

Nella letteratura araba sono vari gli autori ebrei⁴⁵³, cristiani⁴⁵⁴ e musulmani⁴⁵⁵ che hanno dato il loro contributo o dedicato lavori

⁴⁵³ Tra essi annoveriamo al-Fayyūmī, Sa'adya Ga'un ibn Yūsuf (269-331/882-942) autore del trattato teologico *Kitāb al-Amānāt wa 'l-i'tiqādāt* (cf. al-Fayyūmī, *Kitāb al-Amānāt...*, a cura di Qafīh, Gerusalemme/New York, Sūra, 1970) in cui l'autore presenta la dottrina della fede ebraica alla luce del *kalām* mu'tazilita (Fenton, Paul B., *Judaeo-Arabic Literature*, in *Religion...*, 466); e Ya'qūb ibn Ishāq al-Qirqisānī (m. circa 318/930) autore del trattato giuridico e teologico *Kitāb al-anwār wa 'l-marāqib* (cf. al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār...*, a cura di Nemoy, Leon, New York, A. Kohut Memorial Foundation, 1939-43, 576. 583) e membro dei qaraiti, setta ebraica eterodossa profondamente influenzata dal *kalām*, contro i quali Sa'adya aveva indirizzato alcuni suoi scritti (Fenton, *Judaeo-Arabic...*, in *Religion...*, 466).

⁴⁵⁴ Tra i melchiti troviamo Teodor Abū Qurra (circa 122-205/740-820), considerato il primo autore cristiano di importanti lavori in arabo (Goodman, L.E., *The Translation of Greek Materials into Arabic*, in *Religion...*, 484) e sull'argomento della profezia cf. Bāšā, Qustantin, *Maymar fī šihḥat al-dīn al-masīḥi li-Abī Qurra usqf Ḥarrān*, Beirut, Dār al-Mašriq, 6 (1903), 633-643, 693-707, 800-809; tra i giacobiti Abū Rā'īta al-Takrītī (terzo/nono secolo) che espone un lavoro sui principi dottrinali cristiani in risposta al mu'tazilita Abū Ma'n Thumāma al-Bašrī (m. 213/828) (Khalil Samir, *Christian Arabic...*, in *Religion...*, 454) e sulla questione della profezia cf. Georg Graf (a cura di), *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta*, Lovanio, Durbecq, 1951. Tra i nestoriani 'Ammār al-Bašrī (183-235/800-850) e 'Ammār al-Bašrī (cf. al-Bašrī, 'Ammār, *Kitāb al-burhān in 'Ammār al-Bašrī: apologie et controverses*, a cura di Hayek, Michel, Beirut, Dār al-Mašriq, 1977).

⁴⁵⁵ Tra i mu'taziliti troviamo al-Ġāḥiz e 'Abd al-Ġabbār; tra gli ašā'riti al-Māwardī e al-Māturīdī (m. 333/944). Per tutto questo cf. al-Māturīdī, Muḥammad Abū Maṣṣūr,

interi a questo argomento. Come già accennato, all'interno del vasto ambito disciplinare della teologia islamica il ramo inerente alla profezia è trattato in opere di approccio diverso⁴⁵⁶; in questi lavori si cerca da una parte di dimostrare l'umanità di ciascun profeta e dall'altra la superiorità di Muḥammad su tutti gli altri⁴⁵⁷. Difatti il *kalām*⁴⁵⁸, conforme all'islam dei primi tempi che si attiene al concetto coranico che il Profeta è un uomo come gli altri («Dì: “Io sono per certo un uomo come voi”») ⁴⁵⁹, ammette alcuni “privilegi” come l'impeccabilità; ma sarà soprattutto la pietà popolare ad attribuirgli perfezione assoluta su tutte le creature. Il Corano, che è il punto di partenza della teologia islamica, quando definisce la funzione profetica lo fa attraverso Muḥammad chiamandolo testimone, annunciatore e ammonitore⁴⁶⁰. Sarà proprio la scienza del *kalām*, supportata dal linguaggio filosofico e talvolta non sempre coerente

Kitāb al-tawḥīd, a cura di Faḥalla Ḥuleif, Beirut, Dār al-Mašriq, 1970, 176-210; tra gli ismaʿīliti al-Siġistānī, Abū Yaʿqūb (m. 361/971), *Kitāb ṭibāt al-nubuwwāt*, a cura di Tāmir, ʿArif, Beirut, 1966.

⁴⁵⁶ Come abbiamo potuto vedere nel primo paragrafo del secondo capitolo.

⁴⁵⁷ Cf. Stroumsa, *The Signs...*, 102.

⁴⁵⁸ Quando si parla di teologia islamica, il cui equivalente in arabo è *kalām*, la si distingue dal diritto, dalla Tradizione, dalla mistica e dalla filosofia sebbene “yet, while muslim theology cannot be equated with any single one of these subjects, it is rooted more or less directly in all of them” (Nogales, *Sunnī Theology*, in *Religion...*, 1).

⁴⁵⁹ *Cor* XVIII, 110

⁴⁶⁰ *Cor* XXXVIII, 65.70; XXV, 56; XXXIV, 28 *passim*.

con esso⁴⁶¹, a elaborare successivamente il pensiero musulmano sulla profezia.

L'intero trattato del *kalām*⁴⁶², che considera unanimemente il Corano come miracolo supremo e prova evidente della missione di Muḥammad, è orientato secondo la prospettiva dominante muḥammadica⁴⁶³, al contrario della teologia cristiana che è

⁴⁶¹ Difatti “nor should this be confused with *falsafa*, muslim philosophy, although arguably their content is the same, for, whereas the starting-point of philosophy in islam is reason, that of theology is revealed faith”(Nogales, Salvador Gómez, *Sunnī Theology*, in *Religion...*, 1). Un esempio di come il linguaggio filosofico e teologico si distinguono pur trattando uno stesso argomento lo si può vedere nella nozione degli angeli, necessari strumenti di veridicità della rivelazione profetica. Difatti mentre nel *kalām* l'angelo è “un être 'de lumière' créé par Dieu, entièrement soumis à ses ordres, et que certaines creature humaines [...] peuvent surpasser dans la hiérarchie des êtres. La notion traditionnelle d'ange' (*malāk*), les *falāsifa* l'intègrent dans leur système émanatiste et déterministe. Chaque Intellect séparé, chaque Ame et chaque Corps céleste est une sphère d'existence angélique” (Anawati – Gardet, *Les grands...*, 178-179). Campanini aggiunge che “il criterio di verità della teologia dogmatica islamica appare dunque essere abbastanza lontano da quello che applicò, per esempio, un teologo cattolico come Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*, dove il ragionare dimostrativo mutuato dalla filosofia è prevalente. Ma la sintesi di prospettive filosofiche e scritturali, razionalistiche e antirazionalistiche è tipica della teologia in quanto cardine fondamentale del pensiero islamico” (Id., *La Sūrah della Caverna...*, 6).

⁴⁶² Per un'attenta riflessione sulla storia del pensiero filosofico e teologico nell'islam dei primi secoli cf. Montgomery, William Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.

⁴⁶³ “Theological controversy begins in response to concrete situations in which prophetic revelation is at issue. It is however the historical question of the Prophet Muḥammad's succession which has provoked not only controversy but also the formation of different theological schools over the ages” (*Ibid.*, 3).

cristocentrica. Se nel cristianesimo la trattazione della profezia risulta oggetto dogmatico all'interno della dialettica teologica, volta alla naturale e progressiva delucidazione interpretativa attraverso il progresso cognitivo della fede⁴⁶⁴, in ambito islamico l'argomento profetico sembra parte dello sforzo apologetico del *kalām*⁴⁶⁵ contro i negatori esterni o gli innovatori interni all'islam stesso⁴⁶⁶. Difatti da una parte si cerca di sostenere la profezia di Muḥammad contro gli ebrei, i cristiani o i negatori di qualsiasi profezia; dall'altra si trattano questioni specifiche quali la natura della missione profetica, le caratteristiche per distinguere i profeti dagli inviati e le garanzie di autenticità che essi devono fornire all'umanità⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Questo processo di riflessione sui misteri divini rivelati, al contrario di quanto avviene nella teologia islamica, "si potrebbe anche definire come 'filosofia della rivelazione oppure della fede', perché lo strumento concettuale di cui il teologo si serve principalmente per dare articolazione ragionata alla fede cristiana è la filosofia" (Mondin, Battista, *Storia della Teologia*, I, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996, 7).

⁴⁶⁵ La teologia islamica "si delineò dapprima come apologetica difensiva della fede e poi come gioco dialettico tra fazioni parimenti autorevoli nell'interpretare la Scrittura, che venivano anatemizzandosi l'una con l'altra" (Averroè, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, tradotto e curato da Lucchetta, Francesca, Genova, Marietti, 1994, 16).

⁴⁶⁶ Cf. Anawati – Gardet, *Les grands...*, 143. Non va neppure dimenticato come la teologia cristiana dei primi secoli con cui l'islam ebbe a confrontarsi fu anch'essa apologetica: "arab christian theology is always, in some way, apologetic, since it is obliged to defend itself against continual muslim attack" (Khalil Samir, *Christian Arabic...*, in *Religion...*, 451). "Ma poi divenne sempre più indagine e approfondimento del dogma fino a presentarsi come la forma più alta della religione, perchè la più cosciente" (Averroè, *L'accordo della legge divina...*, 16).

⁴⁶⁷ Cf. *ibid.*, 144.

Fra i principali argomenti trattati emergono: i livelli dell'impeccabilità di cui i profeti sono rivestiti; l'obbligatorietà o meno per Dio di inviare i profeti⁴⁶⁸; la necessità della missione di questi ultimi; la natura e le modalità dell'ispirazione profetica; la tipologia e il valore del miracolo profetico. A una mera focalizzazione di questi argomenti che caratterizza i primi secoli dell'islam segue, a partire dal terzo secolo dell'egira circa, una trattazione degli stessi contraddistinta dall'influenza del linguaggio filosofico⁴⁶⁹. In quest'ultimo contesto il dibattito sembra assumere una connotazione autonoma e indipendente dall'atteggiamento teologico prettamente apologetico assunto dalla scienza del *kalām*⁴⁷⁰.

La riflessione teologica sulla profezia si fonderà su tesi diverse a seconda delle varie scuole teologiche⁴⁷¹. Si cercherà qui di

⁴⁶⁸ Cf. *ibid.*

⁴⁶⁹ Cf. Gibb, *Structure of Religious Thought, Studies on the Civilization...*, 201-202.

⁴⁷⁰ *Kalām* does not try, as does Christian theology, to provide a clear understanding of faith where philosophical reasoning is taken up into the light of faith and of revelation and together with it forms a single movement to explore the revealed mysteries. It remains external to Islamic dogma, which it seeks to defend against its enemies, even though the developments of later *kalām* (Ġazālī, Rāzī) helped indirectly to bring about progress within these dogmas (Caspar, Robert, *A Historical Introduction to Islamic Theology. Muḥammad and the Classical Period*, Roma, PISAI, 1998, 4).

⁴⁷¹ "The crux of the division between [the theological schools] was the question of the rationality of revealed facts. [...] these schools comprised a pair of opposed groups and a third intermediate one: at one extreme were the rigid traditionalists [...]. Ratiocination is heretical and a real source of danger to faith. [...] they were jabrites [...]. At the other extreme, opposite this rigid, anti-rationalist position, stood the mu'tazilites, defenders of human reason and freedom [...]. The aš'arites stood

analizzarle in sintesi allo scopo di far risaltare il valore attribuito alla veridicità della missione di Muḥammad.

Innanzitutto dato che la profezia è considerata un beneficio per l'umanità, ci si chiede se questa abbia bisogno di essa e se tutte le scuole convergano su ciò: i mu'taziliti partono dal fatto che il bene e il male esistono nell'essenza stessa delle cose, quindi anteriormente alla legge, ma solo questa li rende accessibili alla ragione umana ed è pertanto indispensabile che venga rivelata attraverso i profeti⁴⁷²; gli aš'ariti, al contrario, sostengono l'origine profetica delle prescrizioni della legge e quindi della conoscenza di Dio⁴⁷³.

Ma se l'umanità ha in qualche modo bisogno dei profeti, Dio è tenuto a inviarli? Gli aš'ariti applicano la loro tesi generale dell'assoluto volontarismo divino, quindi se Dio invia dei profeti lo fa per un atto di misericordia gratuita⁴⁷⁴; al contrario per i mu'taziliti Egli è tenuto per un obbligo morale a inviare agli uomini profeti che trasmettano la legge⁴⁷⁵; i filosofi⁴⁷⁶ invece parlano di creazione del

between these two extremes of either the rejection of reason or its acceptance as the absolute, unique criterion" (Nogales, *Sunnī Theology*, in *Religion...*, 4-7).

⁴⁷² Cf. Anawati – Gardet, *Les grands...*, 159.

⁴⁷³ *Ibid.*, 162.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 164.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ “Nel pensiero islamico col termine di 'filosofi' (*falāsifa*) si intendono esclusivamente quei pensatori che esplicitamente assunsero come referenti ideali le grandi figure della Grecia classica. Filosofi sono dunque al-Fārābī, Avicenna, Averroè che si richiamarono a Platone e ad Aristotele; ma non i mu'taziliti o al-Ġazālī, che pure articularono teorie profonde e analitiche sugli stessi problemi della filosofia” (Campanini, *La Sūrah della Caverna...*, 7).

mondo in termini di necessità e determinismo fisico, che riguardano anche la missione profetica⁴⁷⁷.

Se nell'islam la profezia è quindi strettamente legata al concetto di legge rivelata⁴⁷⁸, si rende necessaria una profonda riflessione sulla natura e la modalità della rivelazione stessa. Difatti è proprio la discesa del *wahy* che fa di un uomo un profeta il quale deve riportare fedelmente, *ad litteram*, la Parola divina ricevuta. Non essendoci distinzione tra rivelazione e ispirazione scritturistica, come per il cristianesimo, essa inoltre è da intendersi come l'intera e compiuta Parola che Dio comunica agli uomini tramite i profeti. Secondo gli aš'ariti la profezia è una condizione transitoria del profeta⁴⁷⁹ che non ne muta la natura e che consiste nel trasmettere fedelmente il messaggio divino, donde l'esigenza di un'assoluta sincerità (*šidq*)⁴⁸⁰; a tal fine il profeta dovrà avere dei requisiti particolari, quale l'impeccabilità profetica (*išma*), concetto discusso dal *kalām* e di cui il Corano non fa menzione. Per i mu'taziliti infatti questa è il fondamento del *šidq* sul quale si basa la fiducia degli uomini nel profeta che trasmette la legge rivelata⁴⁸¹. Per gli aš'ariti essa è donata da Dio nella Sua piena libertà; per i filosofi, al contrario, essa appartiene alla natura del profeta.

⁴⁷⁷ Anawati – Gardet, *Les grands...*, 164.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 177.

⁴⁷⁹ Secondo i mu'taziliti è una benevolenza obbligatoria; per i filosofi invece, essa è una qualità naturale.

⁴⁸⁰ Cf. Anawati – Gardet, *Les grands...*, 182.

⁴⁸¹ *Ibid.*, 190.

Detta impeccabilità si manifesta esplicitamente agli uomini tramite segni e miracoli che assumono un valore probativo; il processo evidenziato nel corso della missione profetica è il seguente: proclamazione di questa; annuncio di un miracolo; sfida agli increduli di compierne uno simile; compimento del miracolo⁴⁸².

Riguardo la natura del miracolo in ambito islamico, esso è considerato un episodio che irrompe nel mondo infrangendo l'ordine abituale del creato. Il profeta che compie i miracoli non lo fa in virtù di quello che è per natura ma perché Dio, per il suo tramite, "rompe la prassi"; ed è questo fatto straordinario che prova la sincerità, il *ṣidq*, di colui che si proclama inviato da Dio⁴⁸³. La scienza del *kalām* è andata oltre, interrogandosi a lungo sulle modalità con cui il miracolo proverebbe la sincerità del profeta; e le risposte sono state diverse a seconda degli autori e delle varie scuole di pensiero.

Al-Ġāhiz nel suo *Ḥuḡaġ al-nubuwwa*, considerato uno tra i primi lavori preservati e totalmente dedicati ai segni della profezia, menziona per essa due categorie di prove: quelle che appartengono al mondo dell'esperienza, come il Corano, e quelle che si basano sulla Tradizione riferita al Profeta e ai suoi miracoli. Nella sua opera egli dimostra con inequivocabile vena difensiva e apologetica che il

⁴⁸² *Ibid.*, 193.

⁴⁸³ *Ibid.*, 197. Ibn Rušd parla dei miracoli come uno dei motivi della credibilità della missione profetica. Cf. Ibn Rušd, Abū 'l-Walīd, *Tahāfut al-tahāfut*, a cura di Bouyges, Maurice, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930, 514-516. E allo stesso modo Ibn Sīnā li considera la prova visibile della missione profetica; cf. Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Išārāt wa l-tanbihāt*, a cura di Dunyā, Sulaymān, Cairo, 1960, 220-221; cf. al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Munqid min al-ḍalāl. Deliverance from error*, tradotto e curato da McCarthy, R. J., Louisville, Fons Vitae, 1980, 83-87.

miracolo più nobile e ineguagliabile è l'*i'ğāz* del Corano⁴⁸⁴; enfatizza inoltre tutti gli altri miracoli del Profeta considerati veritieri, dimostrando con i criteri collaudati nella scienza dei *ḥadīṭ* che la trasmissione ininterrotta (*tawātur*) non può essere errata⁴⁸⁵. Se il Corano garantisce sufficientemente l'autenticità della missione muḥammadica, la Tradizione, non necessaria ma fondamentale, corrobora la fede dei credenti che possono affermare con certezza la veridicità della missione di Muḥammad, e dei profeti precedenti, grazie al *consensus* della comunità religiosa⁴⁸⁶.

Secondo i mu'taziliti un profeta è uomo veridico già conosciuto per la sua sincerità, e nessuno potrebbe mettere in dubbio la sua parola; il miracolo quindi è prova di una qualità già attestata⁴⁸⁷: "l'homme choisi par Dieu comme envoyé ne peut être que juste et

⁴⁸⁴ Interessante lo studio di Griffith secondo cui la dottrina dell'*i'ğāz* del Corano potrebbe essere vista come un eventuale risultato dell'importanza della grammatica araba nel primo periodo islamico (cf. Griffith, Sidney H., *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, Villanova University, 1979, 80).

⁴⁸⁵ *Ibid.* Per uno studio approfondito sulla trasmissione della Tradizione islamica cf. Goldziher, Ignaz, *Muhammedische Studien*, II, Halle, Niemeyer, 1890; trad. inglese in: *Muslim Studies*, II, Londra, George Allen & Unwin, 1971.

⁴⁸⁶ Particolarmente interessante è lo studio di Richard Frank che ha posto la questione all'interno del pensiero aš'arita sul rapporto tra consuetudine della tradizione o *taqlīd* e consenso religioso (Cf. Frank, Richard M., *Knowledge and Taqlīd. The Foundation of Religious Belief in Classical Aš'arism*, *Journal of the American Oriental Society*, 109, n° 1 (1989), 37-62).

⁴⁸⁷ "Les mu'tazila, soumettant à la critique de la raison tout ce qu'un prophète rapporte, n'ont plus besoin de signes distinctifs pour reconnaître le prophète" (Nader, *Le système philosophique des mu'tazila...*, 318-319).

parfaitement sincère”⁴⁸⁸. Per i filosofi invece il valore probativo del miracolo è correlato alla perfezione umana della natura dei profeti⁴⁸⁹. Gli aš‘ariti invece sostengono che l’atto miracoloso verificatosi per il tramite del profeta è opera di Dio solo che ne conferma così la sincerità; il valore probativo del miracolo non è quindi di ordine razionale ma in stretta dipendenza dalla volontà divina: pur potendone fare a meno Dio decide di servirsi dei miracoli per annunciare la sincerità di un profeta⁴⁹⁰.

Osserviamo che anche per il cristianesimo il miracolo conferma la sincerità di un profeta ma, a differenza dell’islam, non è necessario per accreditare la missione, essendo questa avvalorata soprattutto da predizioni riguardanti in particolar modo l’annuncio del Cristo e del Vangelo⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Anawati – Gardet, *Les grands...*, 197.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 199.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 200.

⁴⁹¹ “Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto. Avrai così quanto hai chiesto al Signore tuo Dio, sull’Oreb, il giorno dell’assemblea, dicendo: che io non oda più la voce del Signore mio Dio e non veda più questo grande fuoco, perché non muoia. Il Signore mi rispose: quello che hanno detto, va bene; io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò. Se qualcuno non ascolterà le parole, che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto. Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire. Se tu pensi: come riconosceremo la parola che il Signore non ha detto? Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l’ha detta il Signore; l’ha detta il profeta per presunzione; di lui non devi aver paura” *Deuteronomio* 18, 15-22.

In linea con la tradizione classica anche al-Māwardī, nel quarto capitolo dell'opera *A'lām al-nubuwwa* qui presa in esame, considera il miracolo come prova di autenticità della *da'wa*, “messaggio”, che il profeta annuncia in nome di Dio. Analogamente agli altri scrittori dello stesso genere letterario, egli utilizza anche racconti biblici, come quelli relativi ai più noti miracoli compiuti da Mosè e Gesù, allo scopo di considerarli punto forte di riferimento per stabilire la legittimità della profezia islamica. Come già visto l'autore, seguendo questo filone letterario, adotta uno stile apologetico per confutare gli scettici (*barāhima* e filosofi), ma soprattutto gli ebrei e i cristiani, contro i quali un'animata polemica ha del resto prodotto opere di raffinata dialettica sui segni della profezia nella letteratura arabo-religiosa in generale⁴⁹².

4.2 SENS DU *ṢIDQ* DANS LA THEOLOGIE ISLAMIQUE

La radice *ṣdq* evoca sincerità e veridicità: il termine *ṣidq* sta a significare appunto “veridicità”, “veracità”, “sincerità”, “verità”, “fede”. Esso si applica alla parola, all'intenzione, alla decisione, alla realizzazione della decisione, all'azione, alla realizzazione degli stadi religiosi (*maqām*)⁴⁹³. La prima forma verbale (*ṣadaqa*) significa: “essere veridico” parlando di una cosa o di un'affermazione, “dire la

⁴⁹² Cf. Stroumsa, *The Signs...*, 105.

⁴⁹³ Jabre, Farid (a cura di), *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahāfut*, Beirut, Publications de l'Université libanaise, 1985, 138.

verità” e cioè “essere vero” in quello che si dice, “essere sincero” parlando di una persona o una cosa; la seconda forma del verbo (*ṣaddaqa*) significa: “credere nella veridicità” dell’interlocutore quindi “aderire alla sua parola”, “dichiarare il giusto”, “ritenere veritiero”. Il *maṣdar* di seconda forma (*taṣḍīq*) indica il “dichiarare ciò che è vero”, credere sia a verità razionali sia a quelle dogmatiche⁴⁹⁴, ma sta anche a significare il sincerarsi quanto una persona sia *ṣādiq* o abbia *ṣidq*. Una persona *ṣādiq* è “sincera”, “veridica” e prima di tutto “attendibile”, riporta le migliori informazioni che conosce che sono vere e non menzogne. Il *ṣiddīq* è il “giusto”, il santo nel senso biblico; concretamente e nell’ordine intenzionale, è “colui che per eccellenza si attiene alla realtà”⁴⁹⁵.

All’interno della disciplina mistica, sin dai primi maestri *ṣūfī* il termine *ṣidq* è considerato una pietra angolare soprattutto a causa del suo uso frequente nel Corano⁴⁹⁶ e nella Tradizione⁴⁹⁷: essi sin dall’inizio hanno definito il *ṣidq* come l’accordo in un uomo tra le convinzioni interiori e i suoi atti esterni e dunque una condizione di veridicità e genuinità nell’adorazione di Dio⁴⁹⁸. Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz (m. 286/899) nella sua opera, *Kitāb al-ṣidq*, concepisce il *ṣidq* all’interno di un processo interiore di asceti che include diverse

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 139.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 138-139.

⁴⁹⁶ Cf. *Cor* IV, 69; V, 119; VI, 115; IX, 119; X, 2; XIX, 41.54.56; XXVI, 84; XXXIII, 8; XLVI, 16 ss.

⁴⁹⁷ Cf. Knysh, Alexander, *Ṣidq*, in *E.I.*

⁴⁹⁸ Cf. *ibid.*

“stazioni” quali la speranza, la fiducia, l’amore e il cui fine è il raggiungimento della conoscenza mistica di Dio⁴⁹⁹.

Nella tradizione della filosofia peripatetica arabo islamica, il termine *taṣḍīq* si adopera per avvalorare una proposizione piuttosto che una sola parola⁵⁰⁰; ad esempio, Ibn Sīnā (370-429/980-1037) usa il termine *taṣḍīq* per indicare l’atto di assenso a una proposizione e parla di suoi differenti livelli: atto di fede, conoscenza di una proposizione e giudizio di verità che supporta la proposizione stessa⁵⁰¹.

Dal punto di vista più prettamente teologico, il *taṣḍīq* è sia l’affermazione della veridicità del profeta, sia la verità del messaggio stesso⁵⁰². Anawati e Gardet, a differenza di altri autori occidentali, preferiscono intendere il termine non con “adesione di fede” ma con “jugement de véridicité”⁵⁰³. L’equivalenza tra i termini *taṣḍīq* e *amāna* compare già all’interno della letteratura esegetica dei primi secoli dell’islam⁵⁰⁴. A partire da al-Aṣ‘arī (m. 324/935) si preciserà

⁴⁹⁹ al-Harrāz, Abū Sa‘īd, *The Book of Truthfulness (Kitāb al-ṣidq)*, tradotto e curato da Arberry, Arthur John, Oxford, Oxford University Press, 1937.

⁵⁰⁰ Griffel, Frank, *al-Ġazālī’s Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into Aṣ‘arite Theology, Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), 124.

⁵⁰¹ Cf. Ibn Sīnā, *al-Šifā’*. *Al-Ilāhiyyāt*, a cura di Madkūr, Ibrāhīm, Cairo, 1960, 48-54.

⁵⁰² Cf. Griffel, *al-Ġazālī’s...*, 122.

⁵⁰³ Cf. Anawati – Gardet, *Les grands...*, 361-362.

⁵⁰⁴ Cf. Sa‘īd ibn Ġubayr (m. 95 / 713) e ‘Ikrima (m. 105 / 723) nel *Tafsīr* di al-Ṭabarī; Muqātil ibn Sulaymān (m. 150 / 756) nel suo *Tafsīr*, I, a cura di A.M. Shahāta, Cairo, 1969.

che la fede è *taṣḍīq bi-Allāh*, cioè “in Dio”⁵⁰⁵, e i suoi discepoli insisteranno sul *taṣḍīq* come atto interiore del cuore o dell’intelletto appellandosi a un versetto coranico: «coloro che avranno creduto in Dio e nei suoi inviati, quelli sono i veridici»⁵⁰⁶; questi ultimi (*ṣiddīqūn*) sarebbero quindi coloro che riconoscono come autentica la Parola a loro indirizzata⁵⁰⁷. Il *taṣḍīq* è così inteso come sinonimo di fede, cioè adesione incondizionata e senza riserve a una verità che Dio formula con l’intermediazione del profeta e che si conosce e si accetta come vera⁵⁰⁸; esso inoltre è connesso col concetto di veridicità di questi⁵⁰⁹. Al-Aṣ‘arī e i suoi discepoli parlano quindi di *taṣḍīq* come consenso sulle affermazioni storicamente trasmesse dalla comunità islamica⁵¹⁰.

⁵⁰⁵ Aṣ‘arī, Abū l-Ḥasan, *The Theology of al-Aṣ‘arī. The Arabic Texts of al-Aṣ‘arī’s Kitāb al-luma’ and Risālat istiḥṣān al-ḥawḍ fī ‘ilm al-kalām*, tradotto e curato da McCarthy, R.J., Beirut, Imprimerie Catholique, 1953, 104. Sul *taṣḍīq* come la definizione di fede nell’islam cf. Smith, Wilfried Cantwell, *Faith as Taṣḍīq, Islamic Philosophical Theology*, a cura di Morewedge, Parviz, Albania, 1979, 96-119; T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965.

⁵⁰⁶ Cor LVII, 19. Cf. al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Kitāb al-Tamhīd*, a cura di McCarthy, R., Beirut, 1957. Interessante anche il frequente uso del termine *ḥaqq* in al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Inṣāf fīmā yağibu ‘tiqāduhū*, a cura di al-Kawṭarī, M., Cairo, 1963.

⁵⁰⁷ Cf. Anawati e Gardet, *Les grands...*, 361.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 362. Cf. Frank, *Knowledge...*, 43-44.

⁵⁰⁹ Anawati – Gardet, *Les grands...*, 363.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 40.

Sempre all'interno della prospettiva aš'arita, con *šidq*⁵¹¹ più propriamente si intende l'atteggiamento che sarà richiesto al profeta per espletare la sua missione⁵¹². Il teologo Ibn Fūrak (m. 406/1015) riporta che al-Aš'arī avrebbe parlato di quattro elementi indicativi riguardanti la veridicità del profeta: il miracolo, in quanto violazione della pratica abituale; la conferma del miracolo da parte di testimoni oculari; la consapevolezza da parte di costoro della necessità della profezia testimoniata; l'annuncio di questa da parte dei profeti precedenti⁵¹³. Sembra però che quanto riportato da Ibn Fūrak non sia stato condiviso dai teologi aš'ariti successivi⁵¹⁴.

Il grande teologo al-Ġazālī [450-505/1058-1111]⁵¹⁵ pone un cambio di prospettiva col suo approccio alla profezia quando, all'interno di un'argomentazione articolata incentrata sulla veridicità della rivelazione islamica, definisce la fede come *tašdīq al-rasūl*⁵¹⁶.

⁵¹¹ Sul *šidq* cf. anche Fazal ul-Karim, al-Haj Maulana, *Imam Gazzali's Ihya ulum id-din*, IV, Lahore, Book House, 1963, 404-407.

⁵¹² Anawati – Gardet, *Les grands...*, 182.

⁵¹³ Cf. Ibn Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-šayḥ Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*, a cura di Gimaret, Daniel, Beirut, 1986, 176.

⁵¹⁴ È interessante a proposito l'articolo di Griffel in cui l'autore analizza lo sviluppo e il cambiamento della visione aš'arita sulla profezia che intercorre tra il 1100 e il 1200. Cf. Griffel, *al-Ġazālī's...*, 101-144.

⁵¹⁵ Per uno studio interessante sul pensiero filosofico di al-Ġazālī cf. Diyāb, Adīb Nāyif, *al-Ġazālī*, in *Religion...*, 429-437.

⁵¹⁶ Cf. al-Ġazālī, *Fayṣal al-tafriqa bayna al-Islām wa 'l-zandaqa*, a cura di Dunyā, Sulaymān, Cairo, 1961 (Cf. la traduzione di McCarthy, in al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl...*, 139-149). Al-Ġazālī sviluppa, nei primi sei capitoli di quest'opera, la sua teoria della profezia all'interno di un discorso più articolato che si elabora sulla distinzione tra le interpretazioni della rivelazione islamica, che sono permesse e

Con questa espressione la discussione sul *ṣidq*, che costituisce la base della fede, si trasferisce dalla sfera trascendentale di Dio a quella umana del profeta. Questa trasformazione permette ad al-Ġazālī di verificare il *ṣidq* del messaggio islamico e del suo messaggero⁵¹⁷, e il *taṣdīq*, cioè l'adesione alla rivelazione, controllando la correlazione tra le espressioni di fede e i loro contenuti⁵¹⁸.

Il discorso teologico islamico approda così a una nuova visione della profezia: il punto di partenza non è più soltanto e unicamente Dio, che comunque resta il principio e la fine, e l'osservazione si dispiega sulla rivelazione e sul profeta: il *ṣidq* di Muḥammad, cioè la sua veridicità e la verità del suo messaggio, viene garantito nella correlazione tra la rivelazione e la sua trasmissione⁵¹⁹. Questa importanza primaria riservata al *ṣidq* di Muḥammad allontana apertamente al-Ġazālī dalla visione classica aṣ'arita, secondo cui la profezia è verificata soprattutto attraverso segni e miracoli⁵²⁰.

tollerate nell'islam, e quelle non autorizzate e considerate eretiche. Per uno sguardo più generale sulla teologia di al-Ġazālī cf. Wensinck, Arent Jan, *La pensée de Ghazzālī*, Parigi, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1940.

⁵¹⁷ Griffel, *al-Ġazālī's...*, 123-124.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 136.

⁵¹⁹ Cf. *ibid.*, 140.

⁵²⁰ Cf. al-Ġazālī, *al-Munqid min al-dalāl...*, 83-87. La riflessione di al-Ġazālī va oltre, senza però negare il fatto che il miracolo sia prova della veridicità della profezia: "How could he know what was beyond the power of man unless he received revelations? His miracles prove that he is a true prophet of God" (Fazal ul-Karim, *Imam Gazzali's...*, II, 278).

Sulla scia di al-Ġazālī, Fahr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210), basandosi più sul messaggio che sui miracoli⁵²¹, distingueva razionalmente il vero dal falso profeta. Va osservato però che al-Rāzī, su questo argomento, ha attinto largamente anche dal *Kitāb al-Šifā'* di Ibn Sīnā (m. 429/1037), nella sezione dedicata al ruolo dei profeti⁵²². Questi, protagonista del pensiero šī'ita duodecimano⁵²³, inserisce la profetologia all'interno della sua teoria cosmologica fondata su quella generale delle intelligenze gerarchiche⁵²⁴.

⁵²¹ Cf. al-Rāzī, Fahr al-Dīn, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa 'l-muta'ahhīrīn min al-'ulamā' wa 'l-ḥukamā' wa 'l-mutakallimīn*, a cura di Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Cairo, 1978, 208.

⁵²² Cf. Griffel, *al-Ġazālī's...*, 113.

⁵²³ Pur essendo la sua famiglia ismailita e pur subendo pressioni dai suoi familiari ad aderire all'ismailismo, egli rifiutò. Secondo il Corbin sembra invece che egli fosse duodecimano (cf. Corbin, *Storia della filosofia islamica...*, 174-175).

⁵²⁴ Per Avicenna l'Intelletto agente, che costituisce la decima Intelligenza proveniente da Dio e che ha il compito di presiedere al processo della conoscenza umana, illumina le Anime celesti e da queste la facoltà immaginativa del profeta. Così questi ha la capacità di esprimere in termini concreti le verità rivelate che ha già colto come intelligibili. In questo consta la superiorità del profeta. Questo processo è similmente descritto da Averroè con la variante che l'Intelletto agente illumina direttamente la facoltà immaginativa del profeta (Averroè, *L'accordo della legge divina...*, 19); cf. anche Gardet, Louis, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Parigi, Vrin, 1951, 111-128.

4.3 LE *ṣIDQ* DANS LES *A‘LAM AL-NUBUWWA* D’AL-MAWARDI

Il termine *ṣidq* compare solo a partire dal quarto capitolo degli *A‘lām al-nubuwwa*, quando al-Māwardī entra nel vivo della discussione sulla profezia e la sua attestazione in generale. Esso generalmente fa seguito al verbo دَلَّ la cui radice (col significato di “indicare”, “provare”) è usata, nelle sue varie forme verbali o nominali, per indicare di solito quei segni e miracoli che, conducendo alla veridicità profetica, l’approvano:

Espressioni	Collocazione ⁵²⁵
بثلاثة شروط تدلّ على صدقه	1994, IV, 77
إظهار معجز يدلّ على صدقه	1994, IV, 77
المعجز دليلا على صدقه	1994, IV, 78 ⁵²⁶
المعجز يدلّ على صدقه	1994, IV, 78 ⁵²⁷
المعجز الدالّ على صدقهم	1994, IV, 79

L’impiego di questo verbo fa dedurre che l’uso dei segni e dei miracoli non ha qui valore puramente decorativo o religiosamente esortativo, ma si arricchisce di una connotazione più specificamente

⁵²⁵ Nella collocazione abbiamo inserito l’anno di edizione, il capitolo e la pagina.

⁵²⁶ Ritroviamo la medesima forma e significato anche nelle seguenti pagine: 79. 83. 89.

⁵²⁷ Anche in: al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 227.

teologica. Difatti essi non sono menzionati solamente per esortare i fedeli a conservare la loro fede ma servono per attestare la sincerità e quindi la veridicità delle parole, delle azioni, dei pensieri e della natura stessa dei profeti, e di Muḥammad in particolare⁵²⁸; tutto ciò va al cuore della fede dei credenti, serve perché costoro credano e testimonino la verità che questi segni manifestano.

Questo verbo colora il concetto di *ṣidq* di una connotazione teologicamente positiva proprio perché utilizzato all'interno del processo dimostrativo della profezia in generale, e di quella muḥammadica in particolare, nonché confutativo dei suoi negatori. In quest'ultimo ambito l'autore utilizza la radice ل د ل per un metodo apologetico, impostato per *via negationis*, volto a negare la veridicità di alcuni personaggi non accettati come profeti islamici: لم تدلّ على صدقهما⁵²⁹ o a dimostrare che alcune affermazioni non conducono ad attestarla: غير دليل على صدقه⁵³⁰.

È ovvio che laddove al-Māwardī riferisce dei negatori della profezia in generale, o di quella muḥammadica in particolare, la summenzionata radice verbale utilizzata congiuntamente al termine

⁵²⁸ A partire dal settimo capitolo gli *A'lām al-nubuwwa* sviluppano il concetto di *ṣidq* avvalorandolo con narrazioni particolareggiate dei segni ([...] فيكون على صدقه دليلا) و المعجزات من القول, cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 177) e miracoli (و كان من شاهد على صدقه) cf. *ibid.*, 159; o anche: وكفى بهذا قياما بحقه وشاهدا على صدقه, cf. *ibid.*, 334) di Muḥammad che, come già detto, hanno entrambi valore probativo in linea con il filone della teologia classica.

⁵²⁹ È all'interno della controversia diretta contro Zarathustra e Paolo. Cf. *ibid.*, 82.

⁵³⁰ *Ibid.*, 74.

من وليس دلائل صدقهم: *ṣidq* gli fa assumere una connotazione negativa: ذلك⁵³¹.

Più raramente il termine *ṣidq* è adoperato negli *A'lām al-nubuwwa* da solo o con il verbo علم (“essere conosciuto”), alla forma passiva: صدق قوله⁵³²; قد يعلم صدقه⁵³³; o alla fine del penultimo capitolo che trattando sui talenti di Muḥammad dice che فكان ذلك من [...] أظهر الإمارات في صدق رسالته⁵³⁵.

Non sempre il vocabolo *ṣidq* si riferisce alla “veridicità” della profezia in quanto tale; a volte indica la “correttezza” del linguaggio profetico⁵³⁶; o la “verità” (della profezia in genere⁵³⁷, di quella muḥammadica⁵³⁸, del contenuto delle tradizioni trasmesso dai singoli trasmettitori⁵³⁹) in contrapposizione alla menzogna⁵⁴⁰; o la “sincerità”

⁵³¹ *Ibid.*, 70.

⁵³² *Ibid.*, 83.

⁵³³ ما si riferisce a profezia.

⁵³⁴ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 121.

⁵³⁵ *Ibid.*, 337.

⁵³⁶ لصدق لمجته (*ibid.*, 77).

⁵³⁷ فلا يلتبس فيها كذب بصدق (*ibid.*, 295).

⁵³⁸ “e la sua veridicità si separa dalla sua menzogna” (*ibid.*, 329).

⁵³⁹ *Ibid.*, 175. Nel decimo capitolo l'autore discute sulle notizie dei singoli trasmettitori e sulle notizie singole e ne discute la veridicità di trasmissione sia contenutistica che formale trattando sia del صدق الخبر (anche in: *ibid.*, 235) che del المخبر الصدق che del صادق في خبره (*ibid.*, 182-184) e in forma definitiva si conclude che tutte le notizie che riguardano i profeti sono veritiere أختيار الرسل كلها صدق (*ibid.*, 196).

⁵⁴⁰ واسترسال في حير يكون إلى الكذب منسوباً وللصدق مجاناً: وصدق لا يشتهه بإفك (*ibid.*, 84); anche in: واسترسال في حير يكون إلى الكذب منسوباً وللصدق مجاناً: وصدق لا يشتهه بإفك (*ibid.*, 323).

⁵⁵⁰ على صحة نبوته dove però si torna a ripetere che il *ṣidq*, segno dell'autenticità della profezia, viene a sua volta provato dal miracolo.

Il termine *ṣidq* implica anche un significato di costrizione: “(la profezia) è obbligata a ciò che è straordinario in forza della sua veridicità”; anche i negatori usano questo vocabolo: لم يأت بمعجزة قاهرة يُضطرّ إلى صدقه كمعجزة موسى وعيسى nel senso che la veridicità profetica di Muḥammad non è costretta da miracoli forti come quelli di Mosè e Gesù⁵⁵¹.

Nel sesto capitolo è interessante l'accostamento esplicito e chiaro tra il *ṣidq* e l'*itbār*⁵⁵²: ثبوت نبوته في قومه موجب لصدقه, “l'attestazione della profezia di Muḥammad da parte del suo popolo è necessaria per la sua veridicità”. L'importanza del consenso della comunità viene ribadito anche in altri passi degli *A'lām al-nubuwwa*⁵⁵³ e mette al-Māwardī in stretta relazione con la corrente aš'arita, che su questo concetto, come già detto, fonda il *taṣdīq*.

Al-Māwardī usa invece l'infinito della seconda forma verbale, *taṣdīq*, per lo più in due accezioni, a seconda che sia seguito dalla preposizione على o ب. Nel primo caso significa “autenticazione” della missione profetica⁵⁵⁴ o della profezia stessa attraverso i suoi segni⁵⁵⁵;

⁵⁵⁰ “e il miracolo sia una prova della sua veridicità e questa sia una prova dell'autenticità della sua profezia” (*ibid.*, 78).

⁵⁵¹ *Ibid.*, 121.

⁵⁵² *Ibid.*, 120. Sull'accostamento cf. ثبوت صدقه (*ibid.*, 120); إثبات صدقه (*ibid.*, 121).

⁵⁵³ حجة الانتفاضة والتواتر لا تقوم بعد الرسل بنقل أقوالهم وأفعالهم إلا بإجماع الأمة على صدقهم (*ibid.*, 181).

⁵⁵⁴ الله حصّه بما تصديقا على اختصاصه برسالته (cf. *ibid.*, 79).

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 82.

nel secondo “consenso” di qualcuno a qualcosa⁵⁵⁶, ma anche “conferma” della parola di Muḥammad⁵⁵⁷. In quest’ultima accezione vanno intese le espressioni *واكتفى رسول الله في تصديق جبريل*⁵⁵⁸, in cui è Gabriele a “confermare” Muḥammad e *هدى إلى التصديق برسالته* e *والحمد لله الذي* [...] ⁵⁵⁹ ove l’Agente è Dio. Osserviamo che nella seconda espressione al-Māwardī sembra seguire da vicino il pensiero aš‘arita, secondo il quale Dio conferma la sincerità del profeta attraverso cui suscita l’atto miracoloso: ciò confermerebbe la tesi sostenuta dalla maggioranza degli studiosi sul suo aš‘arismo.

L’aggettivo *مصدقًا* viene appunto usato col senso di “colui che conferma” riferito a tutto ciò che precede la missione profetica di Muḥammad⁵⁶⁰.

L’autore usa poi l’aggettivo *ṣādiq* col senso di “sincero di cuore”⁵⁶¹, intendendo il contrario di *كاذب*⁵⁶² e riferendolo a Muḥammad, ma anche con un significato più semplice di “sincero” rivolto agli altri profeti⁵⁶³ o più semplicemente a persone coerenti

⁵⁵⁶ (cf. *فتستدلّ الرسل بالمعجزات على تصديق الملائكة بالوحي وتستدلّ الأمم بمعجزات الأنبياء على تصديقهم بالرسالة* *ibid.*, 86).

⁵⁵⁷ Qui viene usata anche la preposizione *ل*: *تصديقًا لقول رسوله*: *ibid.*, 334).

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 348.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 337.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, 227.

⁵⁶¹ *Ibid.*, 163.

⁵⁶² *Ibid.*, 80.

⁵⁶³ *Ibid.*, 98.

nella fede⁵⁶⁴. “Sincera” o “veritiera” (صادقة⁵⁶⁵), ma anche “più attendibile” (أصدق⁵⁶⁶) è anche ciascuna tappa della rivelazione: Muḥammad avrebbe raggiunto lo stadio definitivo gradatamente, fino a conseguire la consapevolezza di essere un inviato accreditato, detentore del massimo livello del *ṣidq*.

Alcune forme verbali o nominali che alludono al concetto di *ṣidq*, inteso esplicitamente come qualità attribuita direttamente a Muḥammad, si ritrovano ancora più volte nei capitoli successivi al nono, utilizzate in varie espressioni: إنَّ مُحَمَّدًا أَصْدَقُ النَّاسِ; وَإِنَّكَ صَادِقٌ⁵⁶⁷; وَفَدَّ أَفْلَحٌ مِنْ صَدَقِكَ⁵⁶⁸; لَهْجَةً صَدَقَ⁵⁷¹; صَدَقَ ابْنُ أَحْتَنَّا⁵⁷⁰; تَصَدِّيقًا لِنَبِيِّتِكَ⁵⁶⁹; وَرَسُولَ اللَّهِ⁵⁷². Capita inoltre che lo stesso Muḥammad si autodefinisca صَدِّيقٌ⁵⁷³ o lanci un appello di conversione al suo popolo incredulo: أَمَا كُنْتُمْ تَصَدِّقُونِي؟⁵⁷⁴. Qui il *ṣidq* oltre ad implicare un’attestazione di fede

⁵⁶⁴ Cf. *Cor* II, 94.

⁵⁶⁵ In *منامه الرؤيا الصادقة* “la visione veritiera nel sonno” (al-Māwardī, *A’lām...*, 1994, 343).

⁵⁶⁶ *ibid.*, 346).

⁵⁶⁷ *Ibid.*, 192.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 197. Cf. anche أَصْدَقُ لِسَانٍ وَهَجَةٍ (ibid., 265); e ancora: صَدَقَ لَهْجَتَهُ (ibid., 265).

⁵⁶⁹ “e chi ti crede ha fortuna” (ibid., 215).

⁵⁷⁰ “confermando la tua profezia” (ibid., 221).

⁵⁷¹ Anche gli antenati ne annunciano la veridicità: (ibid., 285).

⁵⁷² *Ibid.*, 195.

⁵⁷³ Per calmare il monte che si muove Muḥammad recita: اسْكُنْ حَرَاءَ فَلَيْسَ عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ صَدِّيقٌ (ibid., 223).

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 351.

nei riguardi di Muḥammad⁵⁷⁵ comporta un’adesione di fede “credo e confermo”⁵⁷⁶ che sfocia successivamente nel pubblico annuncio della veridicità della sua profezia anche ai non credenti⁵⁷⁷. Al-Ġazālī, come si è visto, chiama quest’adesione appunto *taṣdīq al-rasūl*, pur ribadendo che il principale oggetto della fede resta sempre Dio, proprio come il suo predecessore al-Māwardī: *تظهر آثار [...] صدق عزمه*: “i segni della sua sapienza si manifestano nella veridicità della sua decisione”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ صدقتَ (*ibid.*, 260).

⁵⁷⁶ أنا أؤمن به وأصدقّه (*ibid.*, 266).

⁵⁷⁷ احفظوا هذا من اليهود والنصارى (*ibid.*, 260).

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 354.

CONCLUSIONS

Comme nous l'avons déjà observé, les *A'lām al-nubuwwa* d'al-Māwardī entrent dans le vaste courant de la littérature religieuse islamique dont ils suivent la structure et le style. Mais saisir et analyser l'empreinte théologique personnelle de l'auteur représentait l'intérêt et l'objectif de ce travail.

Pour y parvenir, il nous a fallu examiner de près les divers éditions de ce texte qui présentent de nombreuses difficultés pour ce qui est de la compréhension du texte original. La comparaison méticuleuse entre ces éditions nous a conduit, comme nous avons vu, à la conclusion que l'édition parue au Caire en 1901, basée sur les deux manuscrits du Caire, constitue le texte de base. La "dernière" édition, celle qui a paru à Beyrouth en 1994 est l'édition la plus complète. Elle constitue le "texte standard"⁵⁷⁹, dans la mesure où son éditeur a su mettre à profit les éditions antérieures, et elle le texte de base sur lequel nous avons conduit notre étude. Les méthodes récentes de la philologie des textes imprimés appliquées d'une façon assez novatrice à un texte arabe nous sont apparues fructueuses.

Notre étude du contenu de l'œuvre, ici partiellement traduite, a mis en lumière l'orientation essentiellement apologétique de l'auteur. Elle se manifeste notamment dans ses réfutations, avec l'argumentaire de la théologie dialectique, mais aussi dans le recours aux matériaux habituels dans ces ouvrages, à savoir des traditions rapportées.

⁵⁷⁹ Pour une analyse historique des différentes définitions du concept "exemplaire standard ou idéal" cf. Fahy, *Saggi di bibliografia...*, 89-103; Tanselle, G. Thomas, *Il concetto di esemplare ideale*, in Stoppelli, (éd.), *Filologia dei testi...*, 74-105.

L'auteur exprime dans les chapitres introductifs de son ouvrage la nécessité de recourir à la science inductive et déductive, et ce comprendre en raison ce qui a été révélé, ce qui, pensons-nous, aurait dû le conduire aux méthodes de la théologie spéculative ou dialectique⁵⁸⁰. C'est du moins à quoi l'on s'attendrait⁵⁸¹. Mais en fait, son argumentation le dirige rarement dans cette voie. En effet, même si ce qui est révélé est, dans cette perspective, acquis, on se serait attendu à plus de réflexion et de spéculation. La raison de cela réside peut-être dans le fait que son "effort de réflexion" (*iğtihād*) est le plus souvent limité par le *taqlīd*⁵⁸². Il en résulte que la théologie d'al-Mawardi, même si elle est plus systématique et spéculative que celle des "gens de la tradition" *stricto sensu*, elle semble animée, en partie, par leur esprit⁵⁸³.

⁵⁸⁰ Contrairement au christianisme où la spéculation "est le cœur de la théologie" (Mondin, *Storia della Teologia*, III, 1996, 483).

⁵⁸¹ D'autres auteurs aussi comme al-Māturīdī soulignent le rôle de la raison dans la compréhension du donné révélé, mais aucun d'eux ne s'est engagé dans la spéculation proprement dit.

⁵⁸² Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 40.

⁵⁸³ Nous ne pouvons pas partager l'opinion de Ḥālid al-'Ak, éditeur de l'édition de 1994, selon lequel al-Māwardī suivrait la méthode théologique "syllogistique rationnelle", nettement différente de la méthode interprétative traditionnelle du Coran et de la *sunna* prophétique. En effet selon al-'Ak, l'auteur utiliserait la spéculation philosophique et la démonstration par raisonnement, comme l'on déduirait de la première partie du premier chapitre: "la science de la démonstration est indispensable [...] parce qu'elle se vérifie à partir de la preuve rationnelle et non de celle de sa nécessité"; et puis: "je suis en désaccord avec les autres sur l'origine des prophéties: on la connaît par la nécessité de la raison ou par la démonstration,

Cet esprit systématique apert notamment dans l'organisation générale qu'il a voulu donner à son livre. En effet, les chapitres I-VI, ce que l'on appelle la première partie du livre, ont un contenu plus théologiques; il y traite, en particulier, de questions doctrinales⁵⁸⁴. La seconde partie, elle, a un caractère plus historique (ou pseudo-historique) et narratif, mais avec une visée apologétique. De la sorte, il paraîtra difficile de considérer al-Māwardī soit comme seulement théologien spéculatif, soit comme un pur traditionniste. En fait, il joue les deux rôles, selon les cas. Mais ce qui nous a occupé ici, c'est surtout son approche théologique.

La méthodologie de l'auteur semble suivre de près celle du mu'tazilite al-Ġāhiz⁵⁸⁵, qui dans son œuvre *Huġaġ al-Nubuwwa* deux siècles avant avait déjà fourni systématiquement des preuves rationnelles de la prophétie et approfondi la dispute théologique avec des représentants des différentes sectes et d'autres religions. La même procédure d'analyse rationnelle a ensuite été utilisée aussi par le qarmate, puis ismā'ilien Abū Ḥātim al-Rāzī⁵⁸⁶ et des ses théories

contrairement à ce que pensent ceux qui se soumettent à la loi islamique" (Cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 25).

⁵⁸⁴ Al-Māwardī même souligne la grande importance de cette "première" partie de l'œuvre. Il écrit en effet: "si nous nous limitons à cela [la première partie], alors elle vous aurait suffi comme preuve" (al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 123).

⁵⁸⁵ Joshua Finkel le définit comme étant "un homme qui a la capacité d'écrire un peu sur tout sans que rien ne l'influence" (Finkel, Joshua, *A risāla of al-Ġāhiz*, *Journal of the American Oriental Society*, 47 (1927), 314-315).

⁵⁸⁶ Dans son œuvre *A'lām al-nubuwwa*, il critique les idées excessivement rationalistes de Muḥammad ibn Zakariyyā Rāzī qui, dans certaines de ses thèses, n'accepte pas la nécessité de la prophétie.

ismā'iliennes, qui ramènent à une seule source transcendante toutes les religions authentiques, al-Māwardī est bien loin.

Il s'écarte également des auteurs qui lui sont contemporains parcourant un chemin méthodologique intermédiaire. Il paraît évidemment beaucoup plus "traditionniste" que 'Abd al-Ġabbār, auteur du traité théologique apologétique *Tatbīt Dalā'il al-Nubuwwa*. En revanche, sa réflexion théologique est plus affirmée que celle de Abū Nu'aym al-Iṣfahānī et d'al-Bayhaqī, qui se contentent le plus souvent d'accumuler les traditions fournies sur un sujet. Les mêmes considérations s'appliquent également aux auteurs des périodes suivantes dont on peut consulter les textes publiés: en particulier al-Qurṭubī et Ibn Kaṭīr qui privilégient plus que al-Māwardī le schéma des "traditionnistes". Ibn Sīnā, pour sa part, à la suite de Abū Ḥātim al-Rāzī, insère la théologie prophétique dans une cosmologie de caractère šī'ita qui s'écarte complètement de l'esprit sunnite d'al-Māwardī.

C'est dans cette méthode d'équidistance par rapport à d'autres auteurs que nous pouvons identifier la singularité de l'œuvre de al-Māwardī, défini par M. Sulaymān "théologien libre"⁵⁸⁷. Ce qui sous-tend son concept de "véracité" de la prophétie: النبوة لا يُصل إلى صدقه: "la prophétie ne parvient à sa véracité que par le miracle"⁵⁸⁸, c'est une forme de pensée aš'arite. C'est un concept réfléchi de prudent équilibre aš'arite. Le miracle, l'action divine qui bouleverse l'ordre habituel des choses, sert comme "pont" entre Dieu

⁵⁸⁷ Il affirme que l'auteur "ne se laisse par se réduire à l'un ou l'autre courant musulman". (Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 210).

⁵⁸⁸ al-Māwardī, *A'lām...*, 1994, 83.

et le Prophète, en assurant la “véracité” sans faire d’un prophète un saint et sans le réduire à n’être qu’un homme commun.

APPENDICES

**APPENDICE I:
NOTICES BIO-BIBLIOGRAPHIQUES
SUR AL-MĀWARDĪ PAR DES
AUTEURS ARABES**

- **Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī 'l-Ḥaṭīb al-Baġdādī (392-463/1002-1071):**

“ ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb, Abū 'l-Ḥasan al-Baṣrī conosciuto come al-Māwardī. Egli era tra gli eminenti giureconsulti šāfi‘iti e a lui si attribuiscono numerose opere sulle fonti del diritto, le sue ramificazioni, ed altro. Amministrò la giurisprudenza in diversi Paesi, abitò a Baġdād in via dello zafferano e ha raccontato apprendendolo da al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Ġabalī, compagno di Abū Ḥalīfa al-Ġumaḥī, e da Muḥammad ibn ‘Adī ibn Zaḥr Munqarī, Muḥammad ibn al-Ma‘lī, Ġa‘far ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Baġdādī. È stato scritto di lui e fu autorità valida. Morì martedì alla fine del mese di Rabī‘ al-Awwal dell’anno 450 e fu sepolto l’indomani nel cimitero di Bāb Ḥarb e ho pregato per lui nella moschea della città e aveva ottantasei anni.

Ci ha raccontato al-Qāḍī Abū 'l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Šāfi‘ī al-Baṣrī: «Abū Muḥammad al-Bāfi ha declamato una poesia: [...]». Ci ha raccontato ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb che ha detto: «Mi ha scritto mio fratello da Baġdād mentre io ero a Baṣra dei versi: [...]». E ha detto: «Inoltre mi ha scritto mio fratello da Baṣra mentre io ero a Baġdād: [...]»”.

(Tārīḥ Baġdād, XII, Cairo, Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1931, 102-103)

- **Abū Ishāq al-Šīrāzī al-Šāfi‘ī (393-450/1003-1058):**

“Aqḍā al-Quḍāt Abū 'l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī: studiò il diritto da Abū 'l-Qāsim al-Šaymarī a Baṣra, e si spostò dal maestro Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī; insegnò a Baṣra e a Baḡdād molti anni, e fu autore di molte opere di diritto, *Tafsīr*, fonti del diritto, letteratura e fu ḥāfiẓ della scuola [šāfi‘ita]. Morì a Baḡdād nell’anno 450”.

(*Ṭabaqāt al-Fuḡahā*, a cura di ‘Abbās, Iḥsān, Beirut, Dār al-Rā‘id al-‘Arabī, 1981, 131)

- **Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Manšūr al-Tamīmī al-Sam‘ānī (506-562/1113-1166):**

“Con *fathā* su *mīm* e *wāw*, e *sukūn* della *rā*’ e l’ultima è *dāl*. Questa *nisba* fa riferimento alla vendita e produzione dell’acqua di rose. Un gruppo di dotti lo rese famoso con questa *nisba* perché alcuni dei suoi antenati la producevano o vendevano. Aqḍā al-Quḍāt Abū 'l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī conosciuto come al-Māwardī, egli era di Baṣra e viveva a Baḡdād ed era tra gli eminenti giureconsulti šāfi‘iti e a lui si attribuiscono numerose opere sulle fonti del diritto, le sue ramificazioni, ed altro. Ha amministrato la giurisprudenza in diversi Paesi, abitava a Baḡdād in via dello zafferano e ha raccontato apprendendolo da al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Ġabalī, compagno di Abū Ḥalīfa, e da Muḥammad ibn ‘Adī Zaḥr Munqarī e Muḥammad ibn al-Ma‘lī (oppure Mu‘allā?) al-Azdī e Ġa‘far ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Baḡdādī. Ha appreso da lui Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Tābit al-Ḥaṭīb al-Ḥāfiẓ e un gruppo [di allievi] l’ultimo dei quali è stato Abū al-‘Az Aḥmad ibn ‘Ubayd Allāh ibn Kādīš al-‘Akbarī. Ha detto al-Ḥaṭīb: «È stato scritto di lui e fu un’autorità riconosciuta. Morì nel mese di Rabī‘ al-Awwal dell’anno 450 e fu sepolto l’indomani nel cimitero di Bāb Ḥarb e aveva ottantasei anni»”.

(*al-Ansāb*, V, a cura di al-Bārūdī, ‘Abd Allāh ‘Umar, Beirut, Dār al-Ġinān, 1988, 181-182)

- **Yāqūt al-Rūmī [ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī] (circa 574-626/1179-1229):**

“Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī, chiamato con la *kunya* Abū 'l-Ḥasan e con il *laqab* “Aqdā al-Quḍāt”, appellativo questo datogli nell’anno 429. Accadde tra i giureconsulti come Abū 'l-Ṭayyib al-Ṭabarī e al-Ṣaymarī che rifiutarono questo titolo dicendo che non era necessario che qualcuno si chiamasse con questo titolo, dopo aver discusso la possibilità di denominare Ġalāl al-Dawla ibn Bahā’ al-Dawla ibn ‘Aḍud al-Dawla con l’appellativo di Mālik al-Mulūk al-A‘zam; ma non presero in considerazione la loro opinione ed egli (Ġalāl) mantenne questo titolo fino alla morte poi lo assunsero i giudici fino a questi nostri giorni. La condizione per essere soprannominato con questo titolo era che non avesse mai il titolo di “Qāḍī al-Quḍāt” fino a questi nostri giorni come termine tecnico, altrimenti sarebbe stato più adeguato che Aqdā al-Quḍāt fosse una carica più alta. Al-Māwardī è morto nell’anno 450. Fu un eccellente dotto šāfi‘ita nelle ramificazioni del diritto (فروع) e mu‘tazilita nelle sue fonti (أصول)⁵⁸⁹, secondo quanto mi è giunto ma Dio è il più sapiente! Aveva un incarico tra i re Buyidi che lo inviarono a Tūstāt (probabilmente Tustar) come messo tra loro e i loro nemici ed erano soddisfatti della sua mediazione e stavano alle sue decisioni.

Ho letto nel libro *Sirr al-Surūr* di Maḥmūd al-Nīsābūrī alcuni versi poetici di al-Māwardī: «E nell’ignoranza dopo la morte c’è la morte della sua gente; e i loro corpi sono tombe senza tombe; e certamente il cuore di un uomo non vive di scienza; né risorge fino alla resurrezione». Ha raccontato Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik al-Hamaḍānī: «Mi ha raccontato mio padre che ha detto: ho sentito al-Māwardī dire: ho scritto quattromila fogli sul diritto e l’ho riassunto in quaranta»; e cioè per esteso intende il libro *al-Ḥāwī* mentre per riassunto intende il libro *al-Iqnā’*, e ha studiato la sua situazione cinque anni e ha detto: «Non ho mai visto [una persona] più dignitosa di lui e non ho mai sentito una facezia da lui e da quando l’ho

⁵⁸⁹ Lo studio del diritto islamico è suddiviso in due discipline distinte, una tratta i fondamenti concettuali della giurisprudenza e cioè le fonti (أصول), l’altra si occupa di dedurre le norme positive e del modo in cui dovrebbero essere applicate, cioè le ramificazioni (فروع).

frequentato finché è morto non l'ho mai visto prepotente^[590]». Ho detto che lui è autore di buone opere che riguardano ogni genere di disciplina: *Kitāb Tafsīr al-Qur'ān*, *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, *Kitāb fī-naḥw* l'ho visto nel formato dell'*Īdāḥ* o più grande, *Kitāb Qawānīn al-wizāra*, *Kitāb Ta'gīl al-naṣr wa tashīl al-zafar*.

Ho letto nella raccolta *mağmū'* di alcuni abitanti di Baṣra: Al-Qādir bi 'l-Lāh ordinò a quattro *imām* musulmani del suo tempo delle quattro scuole giuridiche di comporre per lui ciascuno un compendio sulla propria scuola; al-Māwardī gli compose “al-Iqnā’”, Abū 'l-Husayn al-Qudūrī gli compose il suo famoso compendio della scuola di Abū Ḥanīfa; al-Qāḍī Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahāb ibn Muḥammad ibn Naṣr al-Mālikī compose un altro compendio, e non so chi compose [un compendio] per lui sulla scuola di Aḥmad e gliela presentò. Così il servo andò da Aqdā al-Qudāt al-Māwardī, e gli disse: «Il principe dei credenti ti ha detto “Dio ti custodisca la tua religione come tu ci hai custodito la nostra”». E da questa raccolta: “Aqdā al-Qudāt, Dio abbia misericordia di lui, stava trattando la questione della parentela, designando come eredi allo stesso modo il vicino e il lontano, e questo era il metodo di alcuni innovatori; un giorno si recò presso di lui al-Sīnīzī, (il brontolone), salì in moschea in sua direzione e pregò due rak‘at, si voltò verso di lui e gli disse: «*Ṣayḥ*, segui [la tradizione] e non essere un innovatore». Rispose: «Esercito lo sforzo interpretativo e non imito». Così indossò i suoi sandali e si allontanò”.

(*Kitāb Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb al-ma'rūf bi-mu'ğam al-udabā' aw Ṭabaqāt al-udabā'*, V, a cura di Margoliouth, David Samuel, Londra, Luzac, 1929, 407-409)

⁵⁹⁰ Cf. Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Beirut, Librairie du Liban, 1968, s.v. *dar'*.

- **Abū al-Faraġ ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ġawzī (510-597/1126-1201):**

“‘Alī ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī al-Baṣrī era tra gli eminenti giureconsulti šāfi‘iti e a lui si attribuiscono numerose opere sulle fonti del diritto, le sue ramificazioni, *al-Muqtaran* [sic] e *al-Nukat* sul *Tafsīr*, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, *Qawānīn al-wuzarā’*, *al-Ḥikam wa 'l-amṭāl*. Ha amministrato la giurisprudenza in diversi Paesi. Diceva di aver scritto quattromila fogli sul diritto e averlo riassunto in quaranta, e cioè per esteso intende il libro *al-Ḥāwī* mentre per riassunto intende il libro *al-Iqnā’*. Era [un uomo] dignitoso e cortese e non prepotente con gli amici e fu autorità valida e retta. Morì nel mese di Rabī‘ al-Awwal di questo anno e fu sepolto nel cimitero di Bāb Ḥarb, e aveva ottantasei anni”.

(*Al-Muntaẓam fī Tārīḥ al-Mulūk wa 'l-Umam*, VIII, Ḥaydarābād, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmaniyya, 1940, 199-200)

- **Abū 'l-'Abbās Šams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Hallikān (608-681/1211-1282):**

“Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī, conosciuto come al-Māwardī, giureconsultra šāfi'ita, era tra gli eminenti e i più grandi giureconsulti šāfi'iti, apprese il diritto da Abū 'l-Qāsim al-Šaymarī a Baṣra, poi dal maestro Abū Ḥāmid al-Isfarāynī a Baġdād e fu Ḥāfiz della scuola [šāfi'ita]. Per essa fu autore di *Kitāb al-Ḥāwī* che nessuno l'ha studiata senza attestargli la profondità e la conoscenza completa della scuola [šāfi'ita]. Gli fu affidata la giurisprudenza in diversi Paesi e abitò a Baġdād in via dello zafferano. Ha attinto da lui al-Ḥaṭīb Abū Bakr autore del *Tārīḥ Baġdād* e ha detto: «Fu autorità valida». Gli si attribuiscono altre opere oltre *al-Ḥāwī*, come *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, *Nukat wa 'l-'uyūn*, *Adab al-dīn wa 'l-dunyā*, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, *Qānūn al-wizāra*, *Siyāsat al-mulk*, *al-Iqnā'* questa composta per la scuola [šāfi'ita] come riassunto, e altro. Ha composto sulle fonti del diritto e la letteratura e la gente ha tratto profitto da ciò.

Si dice che lui non pubblicò nulla delle sue opere in vita ma soltanto le raccolse in bozze e quando si avvicinò alla morte disse ad una persona di fiducia: «I libri che si trovano in tale posto sono opere mie e non le ho pubblicate soltanto perché non ho trovato una pura e ineguagliabile intenzione in Dio. E giacché vedo la morte e mi sento in agonia metti la tua mano nella mia e se la stringo forte saprai da essa che niente di me è consenziente. Prendi i libri e gettali nel Tigri di notte. Invece se la stendo e non la stringo sulla tua saprai che essa acconsente e io ho realizzato l'intenzione pura che speravo». Ma quella persona rispose: “Quando si avvicinò la morte posi la mia mano nella sua e lui la stese senza stringere la mia e seppi che era un segno di consenso e quindi pubblicai le sue opere postume”.

Al-Ḥaṭīb nella prima parte del *Tārīḥ Baġdād* ha riportato su al-Māwardī [episodi che alluderebbero alla vena poetica dell'autore]: “Mio fratello mi ha scritto [in versi] da Baṣra mentre io ero a Baġdād: [...]. Ha detto Abū 'l-'Az Aḥmad ibn 'Ubayd Allāh ibn Kādīš: «Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī mi ha declamato dei versi dicendo: “Abū 'l-Ḥayr al-Kātib al-Wāsiṭī a Baṣra ci ha declamato dei versi suoi [...]”». Si dice che Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī mentre usciva da Baġdād di ritorno a Baṣra declamava i versi di al-'Abbās ibn al-Aḥnaf [...].

Morì martedì alla fine del mese di Rabī' al-Awwal dell'anno e fu sepolto l'indomani nel cimitero di Bāb Ḥarb a Baġdād e aveva

ottantasei anni, Dio Eccelso abbia misericordia di lui! E la *nisba* di al-Māwardī fa riferimento alla vendita dell'acqua di rose, così ha detto al-Sam'ānī.

(*Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, II, a cura di Muḥyī al-Dīn, Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd, Cairo, Maktabat al-Naḥḍa al-Miṣriyya, 1950, 444-445)

- **Tāğ al-Dīn Abū Naşr ‘Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn al-Subkī (circa 727-756/1327-1355):**

“Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb *imām* di eccellente capacità, e di alto prestigio e competenza, Abū 'l-Ḥasan conosciuto come al-Māwardī, autore di *al-Ḥāwī* e *al-Iqnā'* nel diritto e *Adab al-dīn wa 'l-dunyā*, *al-Taḥṣīr*, *Dalā'il al-nubuwa*, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, *Qānūn al-wizāra*, *Siyāsat al-mulk*, e altro. Ha attinto da al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Ḥanbalī [sic], compagno di Abū Ḥalīfa, e Muḥammad ibn ‘Adī al-Muqrī [sic] e Muḥammad ibn al-Mu‘allā (المعالي) al-Azdī e Ġa‘far ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Bağdādī. Hanno attinto da lui Abū Bakr al-Ḥaṭīb e un gruppo [di allievi] l’ultimo dei quali è stato Abū 'l-‘Az ibn Kādīš. Apprese il diritto da al-Şaymarī a Başra, poi si spostò dal maestro Abū Ḥāmid al-Isfarāynī a Bağdād divenendo *imām* eccellente e di alta competenza. Aveva autorità estesa nella scuola [şāfi‘ita] ed aveva la perizia completa nelle scienze in circolazione. Ha detto Abū Işḥāq che ha insegnato a Başra e a Bağdād molti anni, ed è stato autore di molte opere di diritto, *Taḥṣīr*, fonti del diritto, letteratura ed è stato Ḥāfiẓ della scuola [şāfi‘ita]⁵⁹¹. Ha detto al-Ḥaṭīb che era tra gli eminenti giureconsulti şāfi‘iti e a lui si attribuiscono numerose opere sulle fonti del diritto, le sue ramificazioni, e altro. Gli fu affidata la giurisprudenza in diversi Paesi. Ibn Ḥayrūn (539/1145) ha detto che [al-Māwardī] era un uomo di grandi capacità con incarichi sultanali, *imām* autore di buone opere in ogni tipo di scienza, tra lui e il giudice Abū 'l-Ṭayyib sono trascorsi undici giorni dalla morte di uno dei due.

Si dice che lui non pubblicò nulla delle sue opere in vita ma soltanto le raccolse in alcune bozze e quando si avvicinò alla morte disse ad una persona di fiducia: «I libri che si trovano in tale posto sono opere mie e non le ho pubblicate soltanto perché non ho trovato una pura intenzione. E giacché vedo la morte e mi sento in agonia metti la tua mano nella mia e se la stringo forte saprai da essa che niente di me è consenziente. Prendi i libri e gettali nel Tigri. Invece se la stendo e non la stringo sulla tua saprai che essa acconsente e io ho realizzato l’intenzione pura che speravo». Ma quella persona rispose: «Quando si avvicinò la morte posi la mia mano nella sua e lui la stese senza stringere la mia e seppi che era un segno di consenso e quindi pubblicai le sue opere postume e autografe». Forse ciò si riferisce al libro “al-Ḥāwī” senonché ho visto tra le sue opere un gran numero di

⁵⁹¹ Nel testo compare per errore il termine *Intahā*.

opere autografe ma fra esse c'era chi ne completava la lettura durante la sua vita.

Tra le cose dette da al-Māwardī che indicano la sua religione e la sua asceti interiori è quanto ha ricordato nel suo libro *Adab al-dīn wa 'l-dunya* dicendo: «Quanto ti ho comunicato in anticipo della mia situazione è il fatto che ho composto un libro “sulle vendite” in cui ho raccolto quanto ho potuto dei discorsi della gente e mi sono sforzato cimentando il mio talento; fino a che, quando esso è stato riveduto e completato e quasi mi sono meravigliato e ho immaginato di essere il più esperto nella sua scienza, mentre ero nel mio studio, mi si sono presentati davanti due beduini e mi hanno chiesto su una vendita che avevano concluso nel deserto secondo condizioni che comprendevano quattro questioni per una delle quali non avevo risposta. Mi misi a pensare sia alla mia che alla loro situazione e dissero: “Non hai una risposta alla domanda che ti abbiamo posto mentre tu sei un capo di questa comunità?” E risposi: “No”. E loro: “ci meravigliamo di te!” e se ne andarono. Poi andarono da chi era preceduto in scienza da molti miei Compagni e gli fecero domande e lui rispose velocemente soddisfacendoli e se ne andarono da lui soddisfatti per le sue risposte lodando la sua scienza. Al punto che disse: “Questo è stato scrupolo di consiglio e indizio di una calamità che umilia loro la guida dell'anima e avrebbe loro abbassato l'ala della meraviglia”». Ha detto al-Ḥaṭīb: «Fu autorità valida. Morì martedì alla fine del mese di Rabī' al-Awwal dell'anno 450 e fu sepolto l'indomani nel cimitero di Bāb Ḥarb» e ha detto che raggiunse l'età di ottantasei anni”.

(*Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*, III, Cairo, al-Maṭba'a al-Miṣriyya, s.d., 303-304)

- **'Imād al-Dīn Abū 'l-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar ibn Katīr al-Qurašī al-Dimašqī (774/1373):**

“Autore di *al-Ḥāwī al-Kabīr*, 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb, Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī al-Baṣrī, maestro šāfi'ita, autore di molte opere riguardanti le fonti del diritto (الأصول) e le sue ramificazioni (الفروع), *al-Tafsīr*, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, *Adab al-dunya wa 'l-dīn*. Ha detto: «Ho scritto quattromila fogli sul diritto» cioè *al-Iqnā'*. Ha amministrato la giurisprudenza in molti Paesi ed era gentile, dignitoso

e cortese e i suoi compagni non videro mai la sua prepotenza data la sua forte compostezza ed educazione. Morì a ottantasei anni e fu sepolto a Bāb Ḥarb”.

(*al-Bidāya wa 'l-nihāya fī 'l-tārīḥ*, XII, Cairo, Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1932, 80)

- **Ġamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan al-Asnawī (772/1370):**

“Aqdā al-Quḍāt Abū 'l-Ḥasan ‘Alī Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī; ha detto Abū Ishāq: «Ha appreso il diritto a Baṣra dal maestro Abū 'l-Qāsim al-Ṣaymarī, poi si è spostato dal maestro Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī, ha appreso da lui e ha insegnato a Baṣra e a Baġdād molti anni, ed è stato autore di molte opere di diritto, *Tafsīr*, fonti del diritto, letteratura ed è stato Ḥāfiẓ della scuola [šāfi‘ita]»^[592]. [...]. Ha detto Ibn al-Ṣalāh: «Morì a Baġdād, dopo undici giorni dalla morte del Qāḍī Abū 'l-Ṭayyib, di martedì alla fine del mese di Rabī‘ al-Awwal dell’anno 450, a ottantasei anni e fu sepolto mercoledì a Bāb Ḥarb. Al suo funerale furono presenti i dotti e i capi presenti al funerale del Qāḍī Abū 'l-Ṭayyib»”.

(*Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, II, a cura di al-Ġubūrī, ‘Abd Allāh, Riyad, Dār al-‘Ulūm, 1981, 387-388)

- **Abū Bakr ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Umar ibn Muḥammad, Taqī al-Dīn ibn Qāḍī Šuhba al-Dimašqī (779-851/1377-1448):**

“‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb, al-Qāḍī Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī al-Baṣrī, tra gli *imām* eminenti; ha detto al-Ḥaṭīb: «Fu

⁵⁹² Nel testo compare per errore il termine *Intahā*.

autorità valida, egli era tra gli eminenti giureconsulti šāfi‘iti e a lui si attribuiscono numerose opere sulle fonti del diritto, le sue ramificazioni, e altro ed era autorità valida; amministrò la giurisprudenza in diversi Paesi poi abitò a Baġdād». E ha detto il maestro Abū Ishāq: «Studiò il diritto da Abū 'l-Qāsīm al-Şaymarī a Başra, e si spostò dal maestro Abū Ḥāmid al-Isfarāyinī; insegnò a Başra e a Baġdād molti anni, e fu autore di molte opere di diritto, Tafsīr, fonti del diritto, letteratura e fu Ḥāfiẓ della scuola [šāfi‘ita]». E ha detto Ibn Ḥayrūn: «Era un uomo di grandi capacità con incarichi sultanali, *imām* autore di buone opere in ogni tipo di scienza». Lo menziona Ibn al-Şalāh nelle sue *Ṭabaqāt* e lo accusa di condividere la mu‘tazila su alcune questioni affrontate nel *Tafsīr* anche se non condivide tutti i loro principi; fra le cose su cui non concorda è che il paradiso sia creato, è d’accordo invece sul libero arbitrio essendo esso la preoccupazione dominante per quelli di Başra. Morì nel mese di Rabī‘ al-Awwal dell’anno 450, dopo undici giorni dalla morte di Abū 'l-Ṭayyib, a ottantasei anni.

Ibn Ḥallikān ricorda nella *Wafayāt* che egli non pubblicò nulla delle sue opere in vita ma soltanto quando si avvicinò alla morte dispose per testamento ad uno dei suoi compagni di mettere la sua mano in quella di lui e se lo avesse visto stringere forte sulla mano di lui non avrebbe pubblicato nulla delle sue opere, invece se avesse steso la sua mano, cioè segno del suo consenso, allora le avrebbe pubblicate. Tra le sue opere: *al-Ḥāwī* e ha detto al-Asnawī: «Non è stato composto niente di simile»; *Kitāb al-Aḥkām al-sultāniyya*, composta di un tomo portentoso; *al-Iqnā‘* compendio che racchiude delle singolarità; *al-Tafsīr* in tre tomi; *Adab al-dīn wa 'l-dunya* e altro [...]».

(*Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, I, Ḥaydarābād, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmaniyya, 1978, 240-243)

APPENDICE II: L'ACCUSATION D'APPARTENIR AU MU'TAZILISME

Come si è visto al-Māwardī aderisce alla teologia degli ašā'riti adottando il loro metodo dottrinale; per tale motivo è stato spesso accusato di mu'tazilismo. Ciò deriva probabilmente dal fatto che la dottrina degli ašā'riti, influenzata dal metodo della filosofia greca, riprende alcune argomentazioni mu'tazilite⁵⁹³.

Gli *A'lām al-nubuwwa* sono un chiaro specchio, come si è visto, della posizione teologica di al-Māwardī.

È verosimile che, come sostengono alcuni studiosi, egli non sia né mu'tazilita né ašā'rita, ma si esponga come teologo *super partes*, trattando di argomenti, metodi, opinioni e divergenze di entrambi i

⁵⁹³ L'argomentazione generale della teologia dei mu'taziliti è che Dio Eccelso è eterno, e l'eternità è l'attributo più specifico della sua essenza. Affermano inoltre che Dio è onnisciente, onnipotente e vivente nella sua essenza: questi sono attributi eterni, e i significati sono permanenti. Infatti se gli attributi gli fossero associati nell'eternità che è il suo attributo più specifico allora essi gli sarebbero associati nella divinità. I mu'taziliti concordano con altri gruppi teologici sul fatto che l'uomo è libero di fare le sue azioni nel bene e nel male, meritevole di premio o punizione. Essi contestano una gran quantità di sette islamiche (ġabariyya, gli Ahl al-Bida'), nonché i giuriconsulti, i tradizionalisti, i poeti, ('Uwayḍa, *al-Māwardī...*, 34). Per uno studio più dettagliato sulle dottrine teologiche islamiche cf. Tritton, Arthur Stanley, *Muslim Theology*, Bristol, Luzac and Company, 1947; Nader, *Le système philosophique des mu'tazila...*, 1956.

gruppi⁵⁹⁴. Per tal motivo condivide alcuni principi mu‘taziliti, ma non altri; sembra pertanto più corretto affermare che si sforza di assumere da ogni gruppo le tesi da lui ritenute più giuste⁵⁹⁵.

È certo che al-Māwardī dei cinque principi mu‘taziliti⁵⁹⁶ non condivide il più importante, ossia quello della creazione del Corano; tuttavia accettò la loro teoria sul libero arbitrio che, in quanto giureconsulto, riteneva necessaria per giustificare l’esistenza della legge⁵⁹⁷. Sulla sua adesione o meno alla *mu‘tazila* i pareri degli studiosi sono discordanti: indiscusso esponente di essa lo considerano autori antichi, come Ibn al-Ṣalāh (643/1246)⁵⁹⁸, Yāqūt al-Rūmī⁵⁹⁹ e al-

⁵⁹⁴ Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 184.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 189.

⁵⁹⁶ *al-tawḥīd* (unità e unicità di Dio); *al-‘adl* (la giustizia); *al-wa‘d wa ‘l-wa‘īd* (la promessa e il castigo); *al-manzila bayna ‘l-manzilatayn* (stato intermedio); *al-amr bi ‘l-ma‘rūf wa ‘l-nahy ‘an al-munkar* (ordinare il bene e proibire il male).

⁵⁹⁷ Dāwūd – Aḥmad, *al-Imām...*, 188. Al principio mu‘tazilita “promuovere il bene ed evitare il male” egli dedica un capitolo intero nel suo libro *al-Aḥkām al-sulṭāniyya* senza però seguire il pensiero della mu‘tazila.

⁵⁹⁸ Nelle sue *Ṭabaqāt* “lo accusa al-Māwardī di condividere nel *Tafsīr* alcune questioni della mu‘tazila anche se non tutti i loro principi: fra le cose su cui non concorda è che il paradiso sia creato; viceversa accetta il libero arbitrio” (in Ibn Qāḍī Ṣuhba, *Ṭabaqāt...*, 242); altrove egli afferma: “è accusato di mu‘tazilismo ma l’ho interpretato e l’ho disculpato [...]; non era d’accordo con loro sulla creazione del Corano” (in al-Ḍahabī, *Siyar...*, 67)

⁵⁹⁹ “Fu un eccellente dotto šāfi‘ita nelle ramificazioni del diritto (فروع) e mu‘tazilita nelle sue fonti, secondo quanto mi è giunto, ma Dio ne sa di più!” (Yāqūt, *Kitāb Iršād...*, 407).

Daḥabī⁶⁰⁰, e contemporanei come Zarzūr⁶⁰¹, ‘Abd Allāh al-Wahībī⁶⁰², Tritton⁶⁰³, alcuni dei quali non si accontentano di stabilire un’adesione parziale alla *mu‘tazila* ma la superano propendendo per quella totale.

Altri autori pur ammettendo talune sue venature mu‘tazilite, lo considerano prevalentemente sunnita: al-Subkī nelle sue *Ṭabaqāt* afferma che “il suo intento era di trasmettere tutto ciò che fosse vero o falso”: pur non essendo quindi “del tutto mu‘tazilite” e non mostrando relazioni manifeste con i seguaci di questa corrente, si sforzava di “dissimulare di concordare con loro”⁶⁰⁴. Anche Ibn Ḥaḡar (m. 852/1448) nega che egli vi appartenesse⁶⁰⁵.

⁶⁰⁰ “Il Giudice dei giudici è in sé sincero ma mu‘tazilite” (al-Daḥabī, *Mizān al-I‘tidāl fī naqd al-riḡāl*, III, a cura di al-Baḡāwī, Muḥammad ‘Alī, Cairo, 1963, 155).

⁶⁰¹ Parlando del *Tafsīr* di al-Māwardī afferma: “[...] come sembra non manifesta espressamente la sua appartenenza alla mu‘tazila. Però egli in esso sosteneva realmente la scuola mu‘tazilite; una volta attraverso indicazioni fuggevoli, altre volte ponendo il lettore davanti a molti modi di commentare un solo verso [...]. E comunque sia la cosa, al-Māwardī ha basato il suo *Tafsīr* sui principi dei mu‘taziliti e sul loro metodo esegetico sia nel contraddirli in alcune questioni o meno, sia nell’aderire espressamente in esso alla mu‘tazila o meno” (Zarzūr, ‘Adnān, *al-Ḥākim al-Ġuṣamī wa manḥaḡuhu fī Tafsīr al-Qur’ān*, Damasco, 1971, 143-146).

⁶⁰² Egli afferma che le parole di Zarzūr si levano contro il giudizio affrettato e frettoloso; e sostiene che Ibn al-Ṣalāḥ abbia trattato duramente l’*imām* al-Māwardī, pur essendoci del vero (Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1987, 16).

⁶⁰³ Egli sostiene che i principi mu‘taziliti di al-Māwardī appaiono nell’elogio della ragione riguardo i fondamenti della religione, contenuto nel primo capitolo dell’opera *Adab al-dunyā wa ‘l-dīn* (Cf. Tritton, *Muslim...*, 195).

⁶⁰⁴ “al-Māwardī è accusato di mu‘tazila ma non sono sicuro di ciò e prendo come pretesto il fatto che nel suo *Tafsīr* compaiono versi sui cui gli esegeti hanno proposto varie interpretazioni sunnite, mentre il *Tafsīr* mu‘tazilite non è interessato a evidenziarne la giusta interpretazione, ma dico che probabilmente il suo intento era

L'esame degli *A'lām al-nubuwwa* mostra chiaramente che sulle diverse questioni dottrinali al-Māwardī non volge alla confutazione né al trionfo della scuola mu'tazilita, pur riportandone diverse citazioni: è vero che abbondano anche ipotesi di approvazione o critica delle teorie sunnite, cosa che ha fatto dubitare di lui alcuni studiosi⁶⁰⁶, ma è evidente che in questioni quali quella dell'inimitabilità del Corano l'autore segue la *sunna*.

Da un lato non si può negare che, come già detto, al-Māwardī ebbe fra i suoi maestri personaggi mu'taziliti, tra cui al-Ṣaymarī; dall'altro non va dimenticato che la corrente aṣā'rita alla quale probabilmente è da ricondurre il suo pensiero, è una combinazione di tendenze teologiche che, influenzate dal metodo della filosofia greca, denotano analogie con la dottrina mu'tazilita su alcune

di trasmettere tutto ciò che fosse vero o falso. E per questo motivo vengono riportati, tra le interpretazioni, dei passi oscuri del Corano, cose riportate secondo questo modo di trasmettere al punto che ho riscontrato che egli sceglie in alcuni punti un argomento mu'tazilita fondandolo sulle sue fonti non valide e da ciò deriva il suo modo di procedere [...]. Il suo *Tafsīr* è molto dannoso perché pieno di interpretazioni allegoriche, *ta'wīlāt*, della Ahl al-Bāṭil, trae in inganno e occulta, in maniera che non lo comprenda se non i dotti; nonostante che sia composto da un uomo che non mostra relazione alla mu'tazila ma si sforza nel dissimulare di concordare con loro in ciò che egli condivide con essi. Quindi egli non è del tutto mu'tazilita perché non condivide con loro tutti i loro principi come quello della creazione del Corano [...]. È d'accordo invece con loro sul libero arbitrio e ciò era la preoccupazione dominante per quelli di Baṣra per la quale erano stati additati dai tempi antichi" (al-Subkī, *Ṭabaqāt...*, III, 304-305).

⁶⁰⁵ Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, IV, Beirut, Mu'assasat al-'Ilmiyya, 1971, 260.

⁶⁰⁶ Cf. al-Māwardī, *A'lām...*, 1987, 17.

argomentazioni, in particolar modo il libero arbitrio⁶⁰⁷. Non è pertanto strano che alcuni teologi ašā‘riti vengano accusati di mu‘tazilismo: al di là delle differenze sulle questioni essenziali, la chiara somiglianza dei temi trattati⁶⁰⁸ può infatti far riscontrare delle analogie improprie, e a volte l’analogia metodologia teologica conduce addirittura a formulazioni simili.

⁶⁰⁷ Cf. al-Māwardī, *A‘lām...*, 1994, 23

⁶⁰⁸ Come la visione di Dio, la pena eterna per il reo di atti gravi, il discorso sulla giustizia, la condizione intermedia del peccatore.

BIBLIOGRAPHIE

‘ABD al-ĞABBĀR, ibn Aḥmad al-Hamadānī, *Tatbūt Dalā’il al-nubuwwa*, I-II, éd. ‘Abd al-Karīm, ‘Uṭmān, Beyrouth, Dār al-‘Arabiyya, 1966.

ABRAHAMOV, Binyamin, *Necessary knowledge in Islamic Theology*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 n° 1 (1993).

ABŪ NU‘AYM al-IŞFAHĀNĪ, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh, *Dalā’il al-nubuwwa*, I-II, éd. Qal‘aġī, Muḥammad Rawwās – ‘Abbās, ‘Abd al-Barr, Beyrouth, Dār al-Nafā’is, 1986.

ABŪ ‘I-QĀSIM al-IŞFAHĀNĪ, Ismā‘īl ibn Muḥammad al-Faḍl al-Taymī, *Dalā’il al-nubuwwa*, I-IV, éd. al-Rāšid al-Ḥamīd Musā‘id Sulaymān, Riyad, Dār al-‘Āšima, 1991.

AHLWARDT, Wilhelm, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, I-II, Berlin, 1889.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (éd.), *Dizionario del Corano*, Milan, Mondadori, 2007.

ANAWATI, Chehata Georges – GARDET, Louis, *Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Dieu et la destinée de l’homme*, Paris, Vrin, 1967.

al-ASNAWĪ, Ğamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan, *Ṭabaqāt al-šāfi‘iyya*, I-II, éd. al-Ğubūrī, ‘Abd Allāh, Riyad, Dār al-‘Ulūm, 1970-1981.

AŞ‘ARĪ Abū ‘I-Ḥasan, *The Theology of al-Aş‘arī. The Arabic Texts of al-Aş‘arī’s Kitāb al-luma‘ and Risālat istiḥsān al-ḥawḍ fī ‘ilm al-kalām*, trad. McCarthy, R.J., Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1953.

ATIYEH, George N., *The Book in the Modern Arab World: the Cases of Lebanon and Egypt*, in Atiyeh, George N. (éd.), *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, State University New York Press, 1995.

ATIYEH, George N., *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, State University New York Press, 1995.

AVERROÈ, *L'accordo della legge divina con la filosofia*, trad. Lucchetta, Francesca, Gênes, Marietti, 1994.

al-AZMAH, Azīz, *al-Māwardī*, Beyrouth, Riyād al-Rayā li 'l-Kutub, 2000.

al-BAQILLANĪ, Abū Bakr, *al-Inṣāf fīmā yağibu 'tiqāduhū*, éd. al-Kawṭarī, M., Le Caire, 1963.

ID., *Kitāb al-Tamhīd*, éd. McCarthy, R., Beyrouth, 1957.

BĀŠA, Qustantīn, *Maymar fī ṣiḥḥat al-dīn al-masīhī li-Abī Qurra usqūf Ḥarrān*, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 6 (1903).

BAŠANFAR, Ibn 'Abd al-Qādir, *Dalā'il al-nubuwwa. Ištamala 'alā akṭar min alf wa arba'mi'a dalāla min dalā'il al-nubuwwa*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazim, 2003.

al-BAŠRĪ, 'Ammār, *Kitāb al-burhān in 'Ammār al-Bašrī: apologie et controverses*, éd. Hayek, Michel, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1977.

al-BAYHAQĪ, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn, *Dalā'il al-nubuwwa wa-ma'rifat aḥwāl šāhib al-šarī'a*, I-VII, éd. Qal'aḡī, 'Abd al-Mu'tī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985.

BERNAND, Marie, *La notion de 'ilm chez les premiers mu'tazilites*, *Studia islamica*, n° 36 (1972).

La Bibbia di Gerusalemme, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1986.

BOSWORTH, C.E., *Ṭoḡril (I) Beg*, in *EP*.

BOWEN, Harold, *Abū Kālīdjār*, in *EP*.

BROCKELMANN, Carl, *al-Māwardī*, in *EP*.

ID., *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, Weimer, Verlag von Emil Felber, 1898; II, Berlino, 1902.

ID., *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, S I, 1937; S II, 1938; S III, 1942.

BRUNSCHVIG, Robert, *Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane*, *Studia islamica*, n° 20 (1964).

al-BUHĀRĪ, *Les traditions islamiques*, I-IV, trad. Houdas, Octave – Marçais, William, Paris, Imprimerie Nationale, 1903-1914.

CAHEN, Claude, *Buwayhids*, in *EP*

CAMPANINI, Massimo, *La Sūrah della Caverna. Meditazione filosofica sull'unicità di Dio*, Florence, La Nuova Italia editrice, 1986.

CASPAR, Robert, *A Historical Introduction to Islamic Theology. Muḥammad and the Classical Period*, Rome, PISAI, 1998.

COOK, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

COOPERSON, Michael, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Il Corano, éd. Bausani, Alessandro, Milan, Rizzoli, 1999.

CORBIN, Henry, *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, Milan, Adelphi, 1991.

al-ḌAHABĪ, Šams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uṭmān al-Šāfi'ī, *Les dynasties de l'Islam. Traduction annotée des années 447/1055-6 à 656/1258, introduction, lexique et index par Arlette Nègre*, Damas, Institut Français de Damas, 1979.

ID., *Siyar A'lām al-Nubalā'*, I-XXV, Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1981-88.

ID., *Mīzān al-i'tidāl fī naqd al-riḡāl*, I-IV, éd. al-Baḡāwī, Muḥammad 'Alī, Le Caire, 1963.

DAFTARY, Farhad, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres-New York, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 2004.

DAIBER, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, I-II, Leiden, Brill, 1999.

DĀWŪD, Muḥammad Sulaymān – AḤMAD, Fu'ād 'Abd al-Mun'im, *al-Imām Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī: al-mufahris, al-muḥaddit, al-*

faqīh, al-uṣūlī, al-siyāsī, al-qādī, al-mutakallim, al-faylasūf, al-ahlāqī,
Alexandrie, Mu'assasat Šabāb al-Ġāmi'a, 1978.

De BLOIS, F.C., *Šāhanšāh, in EP.*

DÉROCHE, François, *Muḥammad, in* Amir-Moezzi, Mohammad Ali
(éd.), *Dizionario del Corano*, Milan, Mondadori, 2007.

al-DIHLAWĪ, Walī Allāh, *Shah Waliullah's ta'wil al-ahadith*, trad.
Jalbani, G.N., New Delhi, Kitab Bhavan, 1981.

DIYĀB, Adīb Nāyif, *al-Ġazālī, in Religion, Learning and Science in
the 'Abbasid Period*, (éd.) Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant,
R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Encyclopédie de l'Islam, I-XII, Nouvelle édition, Leyde-Paris, Brill-
Maisonneuve, 1960-2007.

FAHY, Conor, *Saggi di bibliografia testuale*, Padoue, Antenore, 1988.

FAHY, Conor, *Forme tipografiche e varianti interne: appunti
bibliografici e filologici, in Dalla Textual bibliography alla filologia
dei testi italiani a stampa*, éd. Sorella, Antonio, Pescara, Libreria
dell'Università Editrice, 1998,

FAZAL UL-KARIM, al-Haj Maulana, *Imam Gazzali's Ihya ulum id-
din*, I-IV, Lahore, Book House, 1963.

al-FAYYUMĪ, Sa'adya Ga'ūn ibn Yūsuf, *Kitāb al-amānāt wa 'l-
i'tiqādāt*, éd. Qafīh, Jérusalem/New York, Sūra, 1970.

FENTON, Paul B., *Judaeo-Arabic Literature, in Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, (éd.) Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Fihrist al-Kutub al-'arabiyya al-mahfūza bil Kutubhāne al-Hidwīya al-Miṣriyya, I-VII, Le Caire, 1888-1891.

Fihris al-Kutub al-'arabiyya al-mauḡūda bi Dār al-Kutub al-Miṣriyya li-Ġāyat šahr September, I-VI, Le Caire, 1924-1933.

Fihrist i Kutubi 'arabi wa fārisī wa urdu mahzūna i Kutubhāna i Āṣafiyya i Sarkari i 'Alī, I-III, Ḥaidarābād, 1914-1929.

FINKEL, Joshua, *A risāla of al-Ġāḥiḡ*, *Journal of the American Oriental Society*, 47 (1927).

al-FIRYĀBĪ, Abū Bakr Ġa'far ibn Muḥammad, *Dalā'il al-nubuwwa*, éd. Umm 'Abd Allāh bint Maḥrūs al-'Isalī, Riyad, Dār Tayba, 1985.

FOOT MORE, George, *The Zoroastrianism*, *The Harvard Theological Review*, 5 n° 2 (1912).

FRANK, Richard M., *Knowledge and Taqlīd. The Foundation of Religious Belief in Classical Aš'arism*, *Journal of the American Oriental Society*, 109, n° 1 (1989).

al-ĠĀḤIḤ, 'Amr ibn Baḥr, *Rasa'il al-Ġāḥiḡ*, éd. Hārūn, 'Abd al-Salām Muḥammad, Le Caire, Maktabat al-Hānġī, 1979.

GARDET, Louis, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

al-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid, *Fayṣal al-tafriqa bayna al-Islam wa 'l-zandaqa*, éd. Dunyā, Sulaymān, Le Caire, 1961.

ID., *al-Munqid min al-ḍalāl. Deliverance from Error*, trad. McCarthy, R.J., Louisville, Fons Vitae, 1980.

GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, *Arabic Literature*, Londres, Oxford University Press, 1926.

ID., *Studies on the Civilization of Islam*, éd. Shaw, Stanford J. – Polk, William R., Boston, Beacon Press, 1962.

ID., *Structure of Religious Thought, Studies on the Civilization of Islam*, éd. Shaw, Stanford J. – Polk, William R., Boston, Beacon Press, 1962.

GILLIOT, Claude, *Textes arabes anciens édités en Égypte*, MIDEO, Beyrouth, Librairie du Liban, 18 (1988); Leuven-Paris, Ed. Peeters, 19 (1989); 20 (1991); 21 (1993); 22 (1995); 23 (1997); 25-26 (2004).

ID., *al-Isfarāyīnī Abū Ḥāmid*, in *EP*³.

GILLIOT – LARCHER, Pierre, *Language and Style of the Qur'ān*, in *EQ*, III, Leyde, Brill, 2003.

GIMARET, Daniel, *Taklīf*, in *EP*².

GOLDZIHNER, Ignaz, *Muhammedische Studien*, II, Halle, Niemeyer, 1890; trad. en anglais *Muslim Studies*, II, Londres, George Allen & Unwin, 1971.

GRAF, Georg (éd.), *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Ra'ita*, Leuven, Durbecq, 1951.

GREG, Walter W., *Il criterio del testo base*, in Stoppelli, Pasquale (éd.), *Filologia dei testi a stampa*, Bologne, Il Mulino, 1987.

GRIFFITH, Sidney H., *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, Villanova University, 1979.

GRIFFEL, Frank, *al-Ġazālī's Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology*, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004).

GUIDI, Michelangelo (trad.), *La lotta tra l'islam e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1927.

al-ĠUWAYNĪ, Imām al-Ḥaramayni, *al-Iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, éd. Mūsā, M. – 'Abd al-Ḥamīd, A., Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1950.

ḤĀĠĠĪ ḤALĪFA, Kātib Çelebi Muṣṭafā ibn 'Abd Allāh, *Kašf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa 'l-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, I-VII, ad codicum vindobonensium parisiensium et berlinensis primum edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel, Leipzig, 1835-58; réimpression New York, Johnsons Printing Corporation, 1964.

HAMDANI, Abbas, *Faṭimid Literature*, in *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, (éd.) Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HAMILTON, Janet – HAMILTON, Bernard, *Christian Dualist Eresies in the Byzantine World (c.650-c.1450)*, Manchester, Manchester University Press, 1998.

HARRIS, Neil, *Filologia dei testi a stampa*, in Stussi, Alfredo (éd.), *Fondamenti di critica testuale*, Bologne, Il Mulino, 1998

HELLER, Benjamin – STILLMAN, Norman Arthur, *Luqmān in EP*.

HOPKINS, Simon, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon Papyri Datable to before 300 A.H./ 912 A.D.*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

HOWARD, I.K.A., *Šī'ī Theological Literature*, in *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, (éd.) Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

al-HARRĀZ, Abū Sa'īd, *The Book of Truthfulness (Kitāb al-ṣidq)*, trad. Arberry, Arthur John, Oxford, Oxford University Press, 1937.

al-HAṬĪB al-BĀĠDĀDĪ, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī, *Tārīḥ Baġdād*, I-XIV, Le Caire, Maṭba'at al-Sa'āda, 1931.

IBN ḤAĠĀR al-'ASQALĀNĪ, *Lisān al-mīzān*, I-VII, Beyrouth, Mu'assasat al-'Ilmiyya, 1971.

IBN HALDŪN, 'Abd al-Raḥmān al-Maġribī, *Tārīḥ al-'allāma*, I-VII, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1956-60.

IBN HALLIKĀN, Abū 'l-'Abbās Šams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, I-VI, éd. Muḥyī al-Dīn, Muḥammad 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, Maktabat al-Naḥḍa al-Miṣriyya, 1950.

IBN FŪRAK, *Muġarrad maqālāt al-šayḥ Abī 'l-Ḥasan al-Aš'arī*, éd. Gimaret, Daniel, Beyrouth, 1986.

IBN al-ĞAWZĪ, Abū 'l-Farağ 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, *Al-Muntaẓam fī tāriḥ al-mulūk wa 'l-umam*, I-XVI, Ḥaydarābād, Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uṭmaniyya, 1938-40.

IBN ISḤĀQ, *The Life of Muḥammad*, trad. Guillaume, Alfred, Oxford, Oxford University Press, 1980.

IBN KAṬĪR, 'Imād al-Dīn Abū 'l-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar al-Qurašī al-Dimašqī, *Šamā'il al-rasūl wa-dalā'il al-nubuwwa wa-fadā'iluhu wa-ḥaṣā'iṣuhu*, éd. 'Abd al-Wāḥid, Muṣṭafā, Le Caire, Maṭba'at 'Īsa al-Bābī al-Ḥalabī, 1967.

ID., *al-Bidāya wa 'l-nihāya fī 'l-tāriḥ*, I-XIV, Le Caire, Maṭba'at al-Sa'āda, 1929-32.

IBN QĀDĪ ŠUHBA, Taqī al-Dīn Abū Bakr ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Umar ibn Muḥammad, al-Dimašqī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, I-IV, Ḥaydarābād, Maṭba'at Dār al-Ma'ārif al-'Uṭmaniyya, 1978-80.

IBN RUŠD, Abū 'l-Walīd, *Tahāfut al-tahāfut*, éd. Bouyges, Maurice, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1930.

IBN SĪNĀ, Abū 'Alī, *Kitāb al-Išārāt wa 'l-tanbīhāt*, éd. Dunyā, Sulaymān, Le Caire, 1960.

ID., *al-Šifā'*. *Al-Ilāhiyyāt*, éd. Madkūr, Ibrāhīm, Le Caire, 1960.

IBN ŠĀKIR, al-Kutubī Muḥammad, *Fawāt al-wafayāt wa 'l-dayl 'alayha*, éd. 'Abbās, Iḥsān, Beyrouth, Dār Šādir, 1973.

JABRE, Farid (éd.), *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahāfut*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1985.

JOSEPH, John, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors. A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

JUNG, Leo, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folk-lore*, *The Jewish Quarterly Review*, New series, 15, n° 4 (1925).

KHALIL Samir, Samir, *Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period*, in *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, éd. Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

KHOURY, Raif Georges, *Wahb ibn Munabbih in EP*.

KNYSH, Alexander, *Ṣidq*, in *EP*.

KRAEMER, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, Brill, 1992.

LANE, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1968.

LAOUST, Henri, *La pensée et l'action politique d'al-Māwardī*, *Revue des études islamiques*, XXXVI, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1968.

ID., *Les schismes dans l'islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965.

ID., *Ibn Kaṭīr*, in *EP*.

LAPIDUS, Ira M., *Storia delle società islamiche*, I-III, Turin, Giulio Einaudi Editore, 1993-1995.

LINGS, Martin – SAFADI, Yasin Hamid, *Third supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library 1958-1969*, I-IV, Londres, The British Library Board, 1977.

MAKDISI, George, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam tradizionaliste au XI siècle*, Damas, Institut Français de Damas, 1963.

al-MAQQARĪ al-TILIMSĀNĪ, Aḥmad ibn Muḥammad, *Naḥḥ al-ṭīb min ḡuṣṇ al-andalus al-raṭīb*, éd. 'Abbās, Iḥsān, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968.

MARMURA, Michael (éd.), *Risāla fī Iṭbāt al-nubuwwa li-Ibn Sīnā*, Beyrouth, Dār al-Nahar, 1991.

al-MĀTURĪDĪ, Muḥammad Abū Manṣūr, *Kitāb al-Tawḥīd*, éd. Faṭḥalla Ḥuleif, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1970.

al-MĀWARDĪ, Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Baṣrī al-Ṣāfi'ī, *A'lām al-nubuwwa*, Le Caire, Maṭba'at al-Bahīya, 1901.

ID., *A'lām al-nubuwwa*, Beyrouth, Dār al Kutub al-'Alamiyya, 1973.

ID., *A'lām al-nubuwwa*, Beyrouth, Dār al Kutub al-'Alamiyya, 1986.

- ID., *A'lām al-nubuwwa*, éd. al-Mu'atašim, Muḥammad bi 'l-Lāh al-Baġdādī, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987.
- ID., *A'lām al-nubuwwa*, éd. Šarīf, Muḥammad, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1988.
- ID., *A'lām al-nubuwwa*, éd. al-Laḥām, Sa'īd Muḥammad, Beyrouth, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1989.
- ID., *A'lām al-nubuwwa*, éd. al-'Ak, Hālid 'Abd al-Raḥmān, Beyrouth, Dār al-Nifā'is 1994.
- ID., *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, éd. 'Ar. al-'Umayra, Le Caire, Dār al-I'tiṣām, 1994-95.
- ID., *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, trad. Fagnan, Edmond, Paris, Le Sycomore, 1982.
- ID., *al-Taḥsīn al-nukat wa 'l-'uyūn*, I-VI, éd. al-Sayyid ibn 'Abd al-Maḥsūd ibn 'Abd al-Raḥīm, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya/Mu'assasat al-Kutub al-ṭaqāfiyya, 1992.
- MONDIN, Battista, *Storia della Teologia*, I-IV, Bologne, Edizioni Studio Domenicano, 1996-97.
- MONTGOMERY, Watt William, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.
- MONNOT, Guy, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of christian Origins by Gabriel Said Reynolds*, *Studia Islamica*, 98/99 (2004).

MUSLIM, *Ṣaḥīḥ Muslim*, I-IV, trad. Ṣiddīq ‘Abdul Ḥamīd, New Delhi, Kitāb Bhavan, 1978.

al-NADĪM, Abū 'l-Farġ Muḥammad ibn Abī Ya‘qūb Ishāq ibn Muḥammad al-Warrāq al-Baġdādī, *Kitāb al-Fihrist*, I-II, éd. Flügel, Gustav, Leipzig, F.C.W. Vogel, 1871-72; trad. Bayard, Dodge, I-II, New York, Columbia University Press, 1970.

NADER, Albert N., *Le système philosophique des mu‘tazila. Premiers penseurs de l’islam*, Beyrouth, Éditions les Lettres Orientales, 1956.

NAWAS, John A., *Biography and Biographical Works, Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, éd. Meri, Josef W., New York, Routledge, 2006.

NOGALES, Salvador Gòmez, *Sunnī Theology, in Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, (éd.) Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

PALACIOS, Asín Miguel, *Abenḥazam de Cordoba y su Historia critica de las ideas religiosas*, I-V, Madrid, 1927-1932.

PEDERSEN, J., *Abū Nu‘aym al-Isfahānī, in EP*.

PELLAT, Charles, *al-Ġāḥiz, in EP*.

PINES, Shlomo, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Jérusalem, The Academy of Sciences and Humanities, 1966.

POGGI, M. Vincenzo, *Un classico della spiritualità musulmana. Saggio monografico sul Munqid di al-Ġazālī*, Rome, Libreria dell’Università Gregoriana, 1967.

QĀDĪ 'IYĀD, *I miracoli del Profeta. Dallo Šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, éd. Zilio-Grandi, Ida, Turin, Giulio Einaudi Editore, 1995.

al-QĀDĪ Wadād, *Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance*, in Atiyeh, George N. (éd.), *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, State University New York Press, 1995.

al-QIRQISĀNĪ, Ya'qūb ibn Ishāq, *Kitāb al-anwār wa 'l-marāqib*, éd. Nemoy, Leon, New York, A. Kohut Memorial Foundation, 1939-43.

al-QURṬUBĪ, Abū 'l-'Abbās Ḍiyā' al-Dīn Aḥmad ibn 'Umar ibn Ibrāhīm ibn 'Umar al-Anṣārī al-Andalusī, *Iṭbāt nubuwwat Muḥammad*, éd. Aytu Bil'īd, Aḥmad, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.

al-RĀZĪ, Abū Ḥātim, *A'lām al-nubuwwa*, éd. al-Šawī, Šalāḥ – A'wānī, Ġulām, Téhéran, Iranian Academy of Philosophy, 1977.

al-RĀZĪ, Faḥr al-Dīn, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa 'l-muta'ahhirīn min al-'ulamā' wa 'l-ḥukamā' wa 'l-mutakallimīn*, éd. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Le Caire, 1978.

REYNOLDS, Gabriel Said, *A muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Leiden, Brill, 2004.

ROBSON, al-Bayhaqī, *in EP*.

ROGER, Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée, 1988.

ROSENTHAL, Erwin Isak Jacob, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, University Press, 1962.

al-SAHĀWĪ, Šams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, *al-I‘lān bi ‘l-tawbīḥ li-man ḍamm al-tārīḥ*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1978.

al-SAM‘ĀNĪ, Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Mansūr al-Tamīmī, *al-Ansāb*, I-V, éd. al-Bārūdī, ‘Abd Allāh ‘Umar, Beyrouth, Dār al-Ġinān, 1988.

SARKIS, Joseph Elian, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*, Le Caire, Imprimerie Sarkis, 1928.

SEZGIN, Fuat, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden, Brill, 1967-1984.

SCHREINER, Martin, *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur, Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Kohut Alexander*, Berlin, S. Calvary & Co., 1897, repris de Schreiner, Martin – Schriften, Gesammelte, *Beiträge zur...*, Hildesheim, Georg Olms, 1983.

al-SIĠISTĀNĪ, Abū Ya‘qūb, *Kitāb itbāt al-nubuwwāt*, éd. ‘Arif Tāmīr, Beyrouth, 1966.

al-ŠĪRĀZĪ, Abū Iṣḥāq al-Šāfi‘ī, *Ṭabaqāt al-fuqahā’*, éd. ‘Abbās, Iḥsān, Beyrouth, Dār al-Rā’iḍ al-‘Arabī, 1981.

SMITH, Wilfried Cantwell, *Faith as Taṣdīq, Islamic Philosophical Theology*, éd. Morewedge, Parviz, Albania, 1979.

SORELLA, Antonio (éd.), *Dalla Textual bibliography alla filologia dei testi italiani a stampa*, Pescara, Libreria dell'Università Editrice, 1998.

STERN, S.M., 'Abd al-Ġabbār, in *EP*.

ID., Abū Ḥātim al-Rāzī, in *EP*.

STOPPELLI, Pasquale (éd.), *Filologia dei testi a stampa*, Bologne, Il Mulino, 1987.

STROUMSA, Sarah, *The Signs of Prophecy: the Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature*, *Harvard Theological Review*, 78/1-2 (1985).

STUSSI, Alfredo (éd.), *Fondamenti di critica testuale*, Bologne, Il Mulino, 1998.

al-SUBKĪ, Tāġ al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-Kubrā*, I-VI, Le Caire, al-Maṭba'a al-Miṣriyya, s.d.

SWEETMAN WINDROW, James, *Islam and Christian Theology. A Study of the Interpretation of theological Ideas in the Two Religions*, I-II, Londres, Lutterworth Press, 1945-1967.

TANSELLE, G. Thomas, *Il concetto di esemplare ideale*, in Stoppelli, Pasquale (éd.), *Filologia dei testi a stampa*, Bologne, Il Mulino, 1987.

THOMAS, David (éd.), *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

TILLIER, Mathieu, *Les Cadis d'Iraq et l'Etat Abbaside (132/750-334/945)*, Damas, IFPO, 2009.

TOTTOLI, Roberto, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Brescia, Paideia Editrice, 1999.

TRITTON, Arthur Stanley, *Muslim Theology*, Bristol, Luzac and Company, 1947.

TURKI, Abdel Magid, *Argument d'autorité preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*, *Studia islamica*, n° 42 (1975).

URVOY, Marie Thérèse, *Profeti e profetologia*, in Amir-Moezzi, Mohammad Ali (éd.), *Dizionario del Corano*, Milan, Mondadori, 2007.

'UWAYDA, Kāmil Muḥammad Muḥammad, *al-Māwardī Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Faqīh al-Šāfi'ī. A'lām al-fuqahā' wa 'l-muḥaddiṭīn*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996.

VAJDA, Georges, *Un manuscrit du Kitāb Dalā'il al-nubuwwa de Ja'far al-Mustaghfirī*, *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, I-II, Rome, Istituto per l'Oriente, 1956.

VAN ESS, Josef, *L'alba della teologia musulmana*, éd. Zilio-Grandi, Ida, Turin, Piccola biblioteca Einaudi, 2008.

ID., *Political Ideas in Early Islamic Religious Thought*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28 n°2, 2001.

YĀQŪT al-RŪMĪ, ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī, *Kitāb Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb al-ma‘rūf bi-Mu‘ğam al-udabā’ aw Ṭabaqāt al-udabā’*, I-VII, éd. Margoliouth, David Samuel, Londres, Luzac, 1923-1930.

YOUNG, M.J.L., *Arabic Biographical Writing, in Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, (éd.) Young, M.J.L. – Latham, J.D. – Serjeant, R.B., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

WENSINCK, Arent Jan, *La pensée de Ghazzālī*, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient, 1940.

ID., *Les preuves de l’existence de Dieu dans la théologie musulmane*, Amsterdam, Koninklijke Academie Van Wetenschappen, 1936.

ID., *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Londres, Frank Cass & Co. Ltd., 1965.

WIEBE, Donald, *The Role of ‘Believe’ in the Study of Religion: a Response to W.C. Smith*, *Numen*, 26, n° 2 (1979), 234-249.

WOLFSON, Austryn Harry, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

ZARZŪR, ‘Adnān, *al-Ḥākim al-Ġuṣamī wa manhağuhu fī Tafsīr al-Qur’ān*, Damas, 1971.

ZAYDAN, Jurji, *History of islamic Civilization. Umayyads and ‘Abbasids Period*, trad. Margoliouth, David Samuel, New Delhi, Kitab Bhavan, 1981.

ZETTERSTÉEN, K.V., *Djalāl*, in *EP*.

ZWEMER, Samuel Marinus, *The Moslem Christ. An Essay on the Life, Character, and Teachings of Jesus Christ according to the Koran and Orthodox Tradition*, Londres, Oliphants Ltd., 1912.

INDEX

INTRODUCTION	3
CHAPITRE I: NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR AL-MĀWARDĪ.....	14
1.1 Vie	18
1.2 Maîtres et Disciples	28
1.3 Œuvres	31
1.3.1 Œuvres religieuses.....	31
1.3.2 Œuvres politico-administratives.....	34
1.3.3 Œuvres législatives.....	38
1.3.4 Œuvres linguistico-littéraires.....	40
1.4 L'utilisation des Sources par al-Māwardī.....	43
CHAPITRE II: TEXTE DES <i>A'ĻĀM AL-NUBUWWA</i>	47
2.1 Le genre littéraire des "signes de la prophétie".....	49
2.2 Divers auteurs des "signes de la prophétie"	50
2.2.1 Auteurs des œuvres publiées	50
2.2.2 Auteurs des œuvres manuscrites	55
2.2.3 Compilateurs des œuvres perdues mais recensées	57
2.3 Le texte des <i>A'ĻĀM al-nubuwwa</i> d'al-Māwardī	61
2.3.1 Variantes.....	70

2.3.2 Corrections	82
2.3.3 Fautes involontaires.....	87
2.3.4 Omissions	90
2.3.5 Rajouts.....	102
2.3.6 Substitutions des prépositions	104
2.3.7 Substitutions des pronoms.....	107
2.3.8 Emploi des numéraux	108
2.3.9 Emploi de la <i>tā' marbuṭa</i>	109
2.3.10 Comparaison des Variantes	110
CHAPITRE III: CONTENU DES A' <i>LĀM AL-NUBUWWA</i>	113
3.1 Chap I: Introduction à les preuves de la prophétie	114
3.2 Cap II: Connaissance de dieu	116
3.3 Cap III: Disposition légale.....	119
3.4 Cap IV: Confirmation des prophéties	121
3.5 Cap V: Création du monde et généalogie des prophètes	127
3.6 Cap VI: Prophétie de Muḥammad.....	132
3.7 Cap VII: Inimitabilité du Coran.....	135
3.8 Cap VIII: Infaillibilité du Prophète	139
3.9 Cap IX: Œuvres miraculeuses du Prophète	141

3.10 Cap X: Expressions miraculeuses du Prophète	143
3.11 Cap XI: Réponse divine aux invocations du Prophète	146
3.12 Cap XII: Prévisions de Muḥammad	148
3.13 Cap XIII: Animaux annonçant le Prophète	149
3.14 Cap XIV: Arbres et pierres annonçant le Prophète	149
3.15 Cap XV: Prophètes annonçant Muḥammad	151
3.16 Cap XVI: <i>Ġinn</i> faisant l'éloge de la prophétie	155
3.17 Cap XVII: Inspiration des esprits	156
3.18 Cap XVIII: Lignage de Muḥammad.....	157
3.19 Cap XIX: Naissance miraculeuse du Prophète.....	160
3.20 Cap XX: Qualités et vertus du Prophète.....	162
3.21 Cap XXI: Initiation et établissement de la prophétie	165
CHAPITRE IV: LE <i>ṢIDQ</i> DANS LA PROPHÉTOLOGIE.....	168
4.1 La question théologique de la prophétie.....	169
4.2 Sens du <i>ṣidq</i> dans la théologie islamique	179
4.3 Le <i>ṣidq</i> dans les <i>A'lām al-nubuwwa</i> d'al-Māwardī.....	186
CONCLUSIONS	194
APPENDICES	201

APPENDICE I: NOTICES BIO-BIBLIOGRAPHIQUES SUR AL- MĀWARDĪ PAR DES AUTEURS ARABES.....	202
APPENDICE II: L'ACCUSATION D'APPARTENIR AU MU'TAZILISME.....	213
BIBLIOGRAPHIE.....	219
INDEX.....	240