

ROBERTO TOTTOLI

A proposito di un recente studio su Adamo nell'Islam *

Tra le figure di patriarchi e profeti che a partire dal Corano attraversano tutta la letteratura religiosa islamica, Adamo occupa una posizione particolare; profeta, oltre che primo uomo, il suo ruolo nell'Islam va sicuramente oltre quello che ricopre nella tradizione giudeo-cristiana. In una sua recente monografia C. Schöck, dopo aver introdotto le fonti utilizzate, cerca di dare una descrizione e una valutazione di alcune leggende e tradizioni su Adamo, così come hanno trovato spazio nel Corano, nella letteratura dei *hadīth* e nei commentari coranici. Lo scopo è duplice: da un lato mostrare lo specifico di ogni genere di letteratura religiosa nella trattazione delle questioni, e dall'altro individuare punti di controversia esegetica e teologica. Il lavoro, premettiamo subito, è ben fatto e seppure condotto su un numero ristretto di fonti, offre un ritratto rigoroso e originale. Per l'argomento trattato ed il taglio della ricerca, inoltre, questo studio non si sovrappone, ma anzi completa, per certi aspetti, il magistrale studio che M.J. Kister ha recentemente pubblicato sulla leggenda di Adamo nell'Islam¹.

L'introduzione affronta le questioni di metodo consuete: il contenuto del Corano, la tradizione posteriore ed il rapporto con le versioni giudeo-cristiane sono brevemente accennati, insieme alla letteratura orientalistica che si è già occupata di Adamo; si parte dall'inevitabile citazione *in primis* di *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*² di Geiger, fino alla prima e parziale versione dell'articolo di M.J. Kister citato in precedenza. I brevi giudizi dati nelle tre pagine di rassegna della letteratura orientalista (pp.4-6) vanno sottoscritti completamente; gli unici contributi all'argomento che sono stati ignorati sono quelli di C. Castillo³, ma si tratta di un'omissione tutto sommato marginale.

* Cornelia Schöck, *Adam im Islam*, Berlino, Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen 168), 1993, 232 pp.

¹ M.J. Kister, «Ādam in Islam: a Study of Some Legends in *Tafsīr* and *Ḥadīth* Literature», *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), 113-174; una prima parte di questo studio era già apparsa in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, a cura di A. Rippin, Oxford 1988, 82-114.

² Bonn 1833.

³ «La creación de Adan segun la tradicion y la leyenda musulmanas», *Miscelanea de estudios arabes y hebraicos*, 27-28 (1978-79); «Aportacion a la mitica historia de Adan y Eva», *Miscelanea de estudios arabes y hebraicos*, 29-30 (1980-81), 35-52 e 31 (1981), 47-60.

Nella valutazione delle fonti prese in esame, Schöck si mantiene sulla stessa linea, offrendo però una discussione e un'analisi più accurate (pp. 9–38)⁴. Fin dalla premessa si accenna alla diversità tra collezioni di *akhbār*, commentari coranici e raccolte di *ḥadīth*, con un breve accenno alle questioni teologiche dell'impeccabilità (*'iṣmat al-anbiyā'*) e al moderno rifiuto delle *isrā'iliyyāt*. La presentazione delle fonti è ben organizzata; si parte da Adamo nei frammenti di papiri e nelle prime collezioni di *akhbār*, per poi discutere del *tafsīr* e del *ta'rīkh* di Ṭabarī in un ritratto breve ma completo; alla fine viene giustamente sottolineata l'influenza dell'opera di Ṭabarī per tutta la storiografia e per il genere delle storie dei profeti⁵. Le considerazioni su *Kitāb al-bad'* di Maqdisī e sulle *qīṣaṣ al-anbiyā'* utilizzate (Tha'labī, al-Hayṣam b. Muḥammad, Kisā'ī) completano il quadro delle fonti utilizzate. Il materiale usato è sicuramente ben introdotto ed affrontato con profondità, tuttavia alcune riflessioni possono essere aggiunte sulla scelta. Di inedito ritroviamo solo le *Qīṣaṣ al-Qur'ān* di al-Hayṣam, ancora in manoscritto, per il resto si tratta delle stesse fonti invariabilmente prese in considerazione da oltre un secolo nello studio delle leggende profetiche. È un peccato, ad esempio, che per una ricerca di tale interesse non si sia preso in considerazione il ritrovato *Mubtada' al-dunyā wa-qīṣaṣ al-anbiyā'* di Iṣḥāq b. Bishr, segnalato proprio da M.J. Kister, già nella prima versione dell'articolo su Adamo citato da Schöck. Nella succinta parte dedicata a Tha'labī Schöck discute poi del rapporto tra *Qīṣaṣ al-anbiyā'* di Tha'labī e *Ta'rīkh* di Ṭabarī; come già sostenuto da Nagel⁶, è più probabile la dipendenza da alcune fonti comuni, anche se alcuni prestiti diretti non sono da escludere, come i ricorrenti e comuni nomi di al-Suddī, Wahb b. Munabbih ecc. lasciano intuire. Anche quando si volessero far risalire direttamente a Ṭabarī tutte le parti comuni, il materiale diverso citato da Tha'labī basta

⁴ A p. 14 n. 62 è discussa brevemente l'identificazione Idrīs–Enoch; le tradizioni che affermano che Idrīs fu il primo profeta ricorrono in numerose fonti; vedi anche, oltre a quelle citate dalla Schöck: Iṣḥāq b. Bishr, *Mubtada' al-dunyā wa-qīṣaṣ al-anbiyā'*, Oxford Bodleian, Ms Huntingdon 388, 81a, 83a; e vedi anche Suyūfī, *al-Wasā'il ilā ma'rīfat al-awā'il*, al-Kuwayt 1990, 18 e *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-al-ma'thūr*, Beirut 1983, V, 524. L'affermazione che fu il primo profeta viene solitamente limitata affermando che Idrīs fu il primo dopo Adamo: Ibn Hishām, *al-Sira al-nabawiyya*, Il Cairo 1955, I,3; Maqdisī, *al-Bad' wa-al-ta'rīkh*, (ripr. an. ed. C. Huart, Parigi 1899–1919), Beirut s.d., III,1; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wa-al-umam*, Beirut 1992, I, 233; Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān fī ta'rīkh al-a'yān*, vol. I, ed. I. 'Abbās, Beirut 1985, 226. Particolarmente interessante è quanto riporta Ibn Ḥabīb nel *Kitāb al-munammaq fī akhbār Quraysh* (Beirut 1985, 19): Idrīs fu profeta, ma l'unico non discendente da Sem. Altri particolari interessanti sono riportati da Y. Erder: «The origin of the Name Idrīs in the Qur'ān: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam», *JNES*, 49 (1990), 339–350.

⁵ Nella bibliografia utilizzata da Schöck mancano stranamente i numerosi contributi di C. Gilliot dedicati a Ṭabarī, che avrebbero offerto ulteriori argomenti alla questione del ruolo e della posizione di Ṭabarī, insieme al rapporto tra contenuti del *tafsīr* e materiale citato invece nel *Ta'rīkh*. Aludiamo soprattutto a *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari* (Parigi 1990).

⁶ T. Nagel, *Die Qīṣaṣ al-anbiyā'. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967, 84–93.

a fare delle sue *Qiṣaṣ al-anbiyā'* un'opera completamente diversa e piena di materiali interessanti; altra, ad esempio, è la dipendenza di Ibn al-Athīr da Ṭabarī.

In un lungo e articolato capitolo dal titolo 'Zur Bewertung von *qiṣaṣ* und *isrā'īliyyāt* in der sunnitischen Tradition' (pp. 39–54) Schöck affronta poi la questione delle tradizioni sui profeti, la loro origine e il loro ruolo nella concezione musulmana sunnita. Va subito notato che l'uso del termine *isrā'īliyyāt*, per indicare le tradizioni che trattano della creazione e dei profeti, presenta alcuni problemi. Tale termine non indica solo le leggende che dalla tradizione ebraica (Talmud e Midrash) e cristiana sono entrate nell'Islam, ma un genere di tradizioni – non necessariamente di origine giudeo-cristiana – che a partire da un certo momento della storia religiosa musulmana hanno incontrato l'opposizione di esegeti e uomini di religione. Il termine *isrā'īliyyāt* diventa di uso comune con Ibn Taymiyya e soprattutto con Ibn Kathīr e, quindi, il suo impiego per descrivere situazioni precedenti può risultare fuorviante ed ambiguo⁷.

Per il resto il ritratto che dà Schöck della mancanza di una divisione netta tra *quṣṣās* e *muḥaddithūn* nei primi secoli dell'Islam è corretta, e il ruolo dei convertiti, con il progressivo rigetto delle tradizioni da loro trasmesse, trova qui un necessario approfondimento (vd. soprattutto pp. 44–45). Viene infatti opportunamente sottolineato l'ambiguo atteggiamento di autori come Ibn al-Jawzī e Ibn Kathīr, che ad aspre condanne teoriche poi non fanno seguire un rigetto assoluto e completo dei materiali. Non sempre infatti, aggiungiamo noi, si può accomunare i nomi di Wahb b. Munabbih, 'Abd Allāh b. Salām e Ka'b al-Aḥbār. È indubbio che Wahb abbia goduto, in taluni casi, di un'autorità maggiore rispetto ad altri trasmettitori: Ibn Kathīr, nelle sue ripetute condanne delle *isrā'īliyyāt* in *al-Bidāya wa-al-nihāya*, si riferisce sempre ed esclusivamente a Ka'b al-Aḥbār, mentre riporta in taluni casi i resoconti di Wahb senza remore. Il resto del capitolo discute della condanna del *qāṣaṣ*, condanna esplicita in pressoché tutte le fonti medievali e tutti i libri dedicati alle *bida'*⁸, e poi del rapporto tra tradizioni e testo coranico, sottolineando la natura esegetica di molta letteratura dedicata all'argomento. Infine il contrasto tra presunta letteratura religiosa seria e tradizioni popolari (p. 49) è ripreso attraverso le parole di Durī⁹.

Schöck conclude che la tradizione giudeo-cristiana fu islamizzata nei primissimi secoli dall'avvento dell'Islam, un periodo in cui il genere delle *qiṣaṣ al-anbiyā'* era a stretto contatto con l'esegesi coranica e non era nettamente separato dal *corpus* dei *ḥadīth*; proprio la mancanza di separazione, con i timori di 'contaminazione' sorti solo in epoca successiva, avrebbe generato l'aspra condanna contro queste *isrā'īliyyāt*, materiale che sarebbe poi sopravvissuto ai mar-

⁷ Hanno accennato brevemente a questa problematica N. Calder, «*Tafsīr* from Ṭabarī to Ibn Kathīr» e A. Rippin, «Interpreting the Bible through the Qur'ān», in *Approaches to the Qur'ān*, a cura di G.R. Hawting e A.-K. A. Shareef, Londra 1993, rispettivamente p. 137 n. 37 e p. 258 n. 20. È nostra intenzione dedicare un prossimo studio alla questione dell'origine del termine *isrā'īliyyāt*.

⁸ Vd. ad es. Ibn Waḍḍāh, *Kitāb al-bida'*, ed. M.I. Fierro, Madrid 1988, 165–169.

⁹ *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, a cura di L.I. Conrad, Princeton 1983 (1a ed. in arabo, Beirut 1960).

gini della tradizione religiosa 'ufficiale'. Il ritratto offerto ci sembra sostanzialmente corretto, anche se la questione attende ancora uno studio specifico che prenda le mosse da un'analisi di un numero maggiore di raccolte di *qiṣaṣ al-anbiyā'*. Inoltre, anche solo per quanto riguarda Kisā'ī, il collegamento tra il carattere popolare delle sue *qiṣaṣ al-anbiyā'* e il tempo in cui furono scritte non trova l'unanimità degli studiosi; A. Schussman¹⁰, ad esempio, ipotizza che il testo di Kisā'ī possa essere contemporaneo dei primi *quṣṣāṣ*. Allo stesso tempo le *qiṣaṣ al-anbiyā'* di Ishāq b. Bishr, nella parte che è conservata in manoscritto, dimostrano che leggende complesse e contrastanti, inserite in opere letterarie articolate e complete, furono ben presenti nei primi secoli dell'Islam. Né il criterio formale che vede nella mancanza di *isnād* ciò che indica l'antichità di un'opera (come Schussman lascia intuire), è corretto; le stesse *qiṣaṣ al-anbiyā'* di Ishāq b. Bishr sono formalmente elaborate, con la puntuale citazione dei trasmettitori prima di ogni tradizione. La presenza di *isnād* non è particolarmente rilevante per la datazione di raccolte di leggende profetiche che risalgono a non prima del III secolo; gli atteggiamenti più contraddittori sembrano infatti convivere¹¹. È però innegabile, allo stesso tempo, che le raccolte di leggende profetiche tardo-medievali abbondano di particolari leggendari, collegati soprattutto a tradizioni locali, in una misura che manca generalmente nelle prime opere che ci sono state tramandate.

Le pagine che seguono (pp. 55–60) sono dedicate ad un'altra questione di notevole interesse: l'origine della concezione islamica di una successione di profeti, che dalla creazione avrebbe condotto alla missione di Muḥammad. Come puntualmente è sottolineato dall'Autrice, il Corano non presenta patriarchi e profeti in una successione storicamente costruita, né lascia presagire una concezione di questo genere. Va sottolineato che, pur in una ricostruzione storica meditata e corretta, Schöck dedica forse poco spazio all'argomento, tralasciando un'indagine più profonda attorno a Muḥammad sigillo (*khātām*) dei profeti, un punto chiave per l'argomento trattato¹². E non va neppure sottovalutata la questione dell'influenza sciita che è riconoscibile da molti aspetti collegati ad argomenti e trasmettitori coinvolti nella raccolta di tradizioni bibliche agli inizi dell'Islam: U. Rubin ha dedicato due articoli fondamentali a questo argomento¹³. Alla luce di tutti questi dati, è difficile sostenere che tutta la questione dell'inserimento e dell'accettazione sostanziale di leggende profetiche nella tradizione islamica av-

¹⁰ *Stories of the Prophets in Muslim Tradition*, tesi Hebrew University (in ebr.), Gerusalemme 1981.

¹¹ Vedi ad es. Ṭarafī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, Biblioteca Vaticana, Ms Borg. 125, che omette spesso i nomi dei tramettitori.

¹² A questo proposito vedi i fondamentali studi di G.G. Stroumsa, «Seal of the Prophets: the Nature of a Manichaean Metaphor» e di Y. Friedmann, «Finality of Prophethood in Sunnī Islām» in *JSAI*, 7 (1986), rispettivamente 61–74 e 177–215.

¹³ «Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition», *JSAI*, 1 (1979), 41–65; «Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad*», *IOS*, 5 (1975), 62–119. Si veda anche, a questo proposito, E. Kohlberg, «Some Shī'ī Views of the Antediluvian World», *SI*, 52 (1980), 41–66.

venne esclusivamente per fini esegetici e letterari; la presenza di tradizioni contrastanti sul rango dei profeti e l'importanza della concezione di una successione profetica per gli sciiti suggeriscono la possibile origine polemica di molte tradizioni. Questa, in ogni caso, è solo un'ipotesi di ricerca e necessita ulteriori indagini.

Dopo questa parte generale, il libro entra definitivamente nell'argomento specifico, analizzando vari episodi –ovvero tradizioni– della vita di Adamo, così come sono riportati nei diversi generi di fonti analizzate: *ḥadīth*, *tafsīr* e *qīṣaṣ al-anbiyā'*. Si inizia con la creazione di Adamo (pp.61–89), dapprima descritta attraverso quanto è riportato nelle raccolte di *ḥadīth* (pp.61–73), in cui sono menzionate le tradizioni sulla creazione di venerdì, da diverse terre, ed altre leggende ancora. Per quanto riguarda la sostanza da cui Adamo fu creato, Schöck accenna solamente alla tradizione più famosa, quella che afferma che Adamo fu creato da terre diverse, tralasciando altri *ḥadīth* che accennano, come nel Corano, a termini diversi per indicare la terra o il fango da cui il primo uomo fu creato¹⁴. Più strana risulta l'omissione, anche per la discussione sul giorno in cui fu creato Adamo, delle numerose leggende che già compaiono nel *Muṣannaḥ* di 'Abd al-Razzāq¹⁵. Alla tradizione in cui si afferma che Dio creò Adamo '*alā ṣūratihī*', Schöck, come del resto Kister¹⁶, dedica un'approfondita analisi dei *ḥadīth* sull'argomento, insieme a quelli che accennano all'altezza di sessanta cubiti di Adamo. Come si sa l'espressione '*alā ṣūratihī*' è all'origine di prolungate discussioni; tuttavia una tradizione da 'Abd al-Razzāq ne dà una versione particolarmente interessante e finora ignorata: *fa-inna Allāh khalaqa wajha Ādam 'ala ṣūratihī*¹⁷. Altri *ḥadīth* connessi alla creazione di Adamo, che riprendono in taluni casi il contenuto di passi coranici, non rientrano negli argomenti trattati in questo libro¹⁸. In ogni caso, da quanto è riportato da Schöck e da noi analizzato, è evidente che le tradizioni sulla creazione di Adamo nelle raccolte di *ḥadīth* sono numerose e offrono lo stesso materiale che è riportato nelle raccolte di leggende profetiche. La natura aggadica di queste tradizioni non indica comunque che sarebbero rimaste al di fuori di controversie, come dà per scontato Schöck (p. 61).

Più breve è la parte dedicata a *tafsīr* e *qīṣaṣ al-anbiyā'* (pp.74–88); l'uso di termini diversi nel testo sacro per definire il fango o la terra da cui fu creato Ada-

¹⁴ Ad es. *Banū Ādam wa-Ādam khuliqa min turāb*: Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Il Cairo 1975, V,734, *Manāqib*, 75 (no. 3955); *wa-Ādam min turāb*: Abū Dāwūd, *Sunan*, Il Cairo 1988, IV, 333 (no. 5116), Ahmad b. Ḥanbal, *Musnad*, ed. 'A.M. al-Darwīsh, Beirut 1991–2, III, 286 (no. 8744), III, 614 (no. 10785).

¹⁵ Beirut 1983, 2a ed., ed. al-A'zamī, III, 256–266 (no. 5561, 5568, 5580–82, 5585).

¹⁶ «Ādam», 137–139.

¹⁷ *Muṣannaḥ*, IX,444 (no.17950), ma la tradizione no. 17952 riporta il più convenzionale *khalaqa Ādam 'alā ṣūratihī*, da Abū Hurayra, mentre la prima è da Qatāda; che la tradizione si riferisca al volto di Adamo è suggerito anche da altri *ḥadīth* che fanno precedere l'espressione (Dio) *khalaqa Ādam 'alā ṣūratihī* dall'affermazione che per questa ragione il Profeta proibì di infierire sul volto del nemico; vedi ad es. Ahmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III,488, no. 9969, e vedi anche quanto riporta a questo proposito Kister, «Ādam», 138.

¹⁸ Alludiamo a quelli che accennano alla creazione dell'uomo da parte di Dio 'con la sua mano', oppure quelle più numerose che menzionano l'aspetto di Adamo.

mo viene, come consuetudine nell'esegesi coranica, spiegato come la descrizione di fasi diversi nell'atto creativo. Le tradizioni che accennano, in modo più o meno fantasioso, ad un periodo di quarant'anni in cui Adamo, appena forgiato dal fango, rimase un corpo senza vita trovano giustificazione nel processo di creazione¹⁹; va sottolineato, aggiungiamo noi, che alcune fonti parlano di un periodo di quaranta più altri quaranta anni e oltre ancora, durante i quali Adamo fu un corpo abbandonato, in un considerevole numero di varianti²⁰. In chiusura di questa parte sulla creazione di Adamo nelle raccolte di *tafsīr* è discusso brevemente, citando dal solo Ṭabarī, il significato di *ṣalṣāl* che ricorre in due passi significativi del Corano, dove si accenna alla creazione dell'uomo e dei ginn (Cor.15:26, 55:14). Le interpretazioni date nei *tafsīr* più antichi sono di particolare interesse; accanto alla spiegazione che si tratterebbe di *ṫīn yābis* (fango secco), già riportata in 'Abd al-Razzāq²¹, altre considerano *ṣalṣāl* un particolare tipo di fango. Per Muqātil²² *ṣalṣāl* è *al-ṫīn al-jayyid ya'nī al-ḥurr idhā dhahaba 'anhā al-mā' ta-shaqqāqa* (il fango di qualità eccellente, ovvero puro: quando perde l'acqua si sgretola); di una mistura fango e sabbia parla sempre Muqātil a commento di Cor. 55:14: *min al-ṣalṣāl ya'nī min turāb al-raml wa-ma'ahu min al-ṫīn al-ḥurr* (di *ṣalṣāl* significa: di polvere di sabbia e di fango puro)²³. Le poche pagine che affrontano l'argomento della creazione di Adamo nelle raccolte di *qīṣaṣ al-anbiyā'* accennano brevemente ad alcune delle tradizioni più diffuse: l'uso di diverse ter-

¹⁹ Vedi ad es. Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk*, ed. M.J. de Goeje, Leida 1879-1901, I, 89 ss; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-al-nihāya*, Beirut 1985 ss, I, 86; Maqdisī, *al-Bad' wa-al-ta'riḫ*, II,86; Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, Leida 1903 ss, I/1, 6.

²⁰ Iṣḥāq b. Bishr, *Mubtada' al-dunyā*, 41b; vedi anche le spiegazioni più articolate di Tha'labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, Il Cairo 1954, 26; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, Beirut s.d., 37; Mas'ūdī, *Murāj al-dhahab wa-ma'ādīn al-jawāhir*, ed. C. Pellat, Beirut 1966-79, I, 33-4, no. 39; Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān*, 189,191. Vedi anche Shaṭībī, *Kitāb al-jumān fī akhbār al-zamān*, Ms British Museum or. 3008, 5b: rimase quaranta più altri quaranta giorni, e una tradizione in Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ Madīnat Dimashq*, ed. facsimile, Amman s.d., II, 618: rimase quaranta giorni prima di diventare fango duro.

²¹ *Tafsīr al-Qur'ān*, Riyad 1989, I, 348-9, II, 263; vedi anche in Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, Il Cairo 1988, II, 243. Come riporta Schöck a pp. 77-8, è l'interpretazione maggiormente menzionata nel *tafsīr* di Ṭabarī.

²² Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, Il Cairo 1979-90, II, 428; in IV, 196 questa spiegazione è attribuita ad Ibn 'Abbās (vd. Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Il Cairo 1968, XIV, 28).

²³ *Tafsīr*, IV, 196; vedi anche al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, Il Cairo s.d., II, 88, III, 114: *al-ṣalṣāl ṫīn ḥurr khulīṭa bi-raml* (il *ṣalṣāl* è fango mescolato con sabbia); tale interpretazione risalirebbe a 'Ikrima, secondo Māwardī, *al-Nukt wa-al-'uyūn*, Beirut 1992, III, 157. *Al-ṫīn al-ḥurr* significa precisamente il fango senza sabbia, vedi Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Londra 1984 (1a ed. 1863-1893), 538c. Aggiungiamo che una curiosa tradizione riportata da 'Abd al-Razzāq riporta un interessante particolare a proposito del fango da cui fu creato Adamo: ne avanzò un poco e Dio creò da questo resto le cavallette: *Muṣannaf*, IV,531, no. 8755-6; vedi M. Cook, «Early Islamic Dietary Law», *JSAI*, 7 (1986), 267; e le fonti citate da M.J. Kister, «The Locust's Wing: Some Notes on Locusts in the *Hadīth*», *Le Muséon*, 106 (1993), 352. Secondo una tradizione che risale ad Abū Sa'īd al-Khudrī, riportata da Ibn 'Asākir, *Ta'riḫ Madīnat Dimashq*, II,617, dal resto di questo fango Dio creò la palma, il melograno e la vite.

re, l'intervento dell'angelo della morte nella raccolta del fango, l'origine del nome Adamo ecc²⁴.

L'argomento trattato in seguito è il peccato di Adamo, nelle raccolte di *ḥadīth* (pp. 89–94), con un approfondimento per le questioni teologiche, quali la predestinazione e l'impeccabilità dei profeti, e poi nelle raccolte di *tafsīr* (pp. 95–105) basandosi, anche in questo caso, quasi esclusivamente su Ṭabarī, per concludere infine con le raccolte di *akhbār* e di *qīṣaṣ al-anbiyā'*. Nella concezione più tarda dell'impeccabilità profetica (*ʿiṣma*), l'episodio della caduta di Adamo mette in inevitabile contrasto condotta del profeta e profezia, solo in parte attenuato dalla predestinazione. Schöck sottolinea giustamente che peccabilità e profezia non si escludevano affatto nei primi secoli dell'Islam, dato che questa concezione si affermò definitivamente solo dopo la redazione delle prime raccolte di *ḥadīth*, con la distinzione fra peccati gravi e peccati lievi (vd. pp. 95–96 in particolare)²⁵. È brevemente affrontata anche la questione dell'esegesi di Cor. 2:30, il versetto coranico in cui Dio fa di Adamo il suo reggente (*khalīfa*) sulla terra; anche in questo caso Schöck discute esclusivamente quanto riportato da Ṭabarī a proposito del significato del termine *khalīfa* e della domanda posta agli angeli²⁶.

Il resoconto delle leggende nelle raccolte di *qīṣaṣ al-anbiyā'* e di *akhbār* (pp. 106–132) elenca alcune delle più famose tradizioni che raccontano degli stratagemmi del serpente per indurre Adamo ed Eva a peccare, e dell'albero che costò loro il Paradiso; altre fonti potrebbero essere aggiunte a quelle menzionate dell'Autrice, senza tuttavia cambiare la sostanza del ritratto che ne viene offerto. Le ricche note che accompagnano questa parte contengono anche rimandi alla tradizione aggadica ebraica, per evidenziare paralleli e consonanze significative. Anche le varianti ortografiche dell'onomastica connessa alla biografia di Adamo sono attentamente passate in rassegna. Solo qualche insignificante aggiunta può essere fatta: Schöck tralascia, tra le infinite varianti sul nome del luogo in cui cadde Adamo, il monte Wāshim/Bāsim, che è sicuramente uno dei nomi più ricorrenti²⁷. Questa lunga parte si conclude con una discussione del capitolo dedicato ad Adamo nella *'Iṣmat al-anbiyā'* di Razi, in cui si definisce la relazione tra l'impeccabilità e la natura dei peccati commessi dai profeti.

²⁴ Vedi al proposito i materiali citati da Kister, «Ādam», 132–135. Come giustamente notato proprio da Kister («Ādam», 139–40) la questione della barba in Adamo è particolarmente rilevante.

²⁵ Vedi anche Kister, «Ādam», 147 ss.

²⁶ Kister, «Ādam», 127–132, ha sottolineato l'importanza del termine *khalīfa* in questo passo, citando le numerose leggende connesse.

²⁷ Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, I, 208, *al-Tabṣira*, Beirut 1993 (ripr. an. 1a ed. Il Cairo 1970), I,16; Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān*, 200, 240; Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, Beirut 1990, V,407; Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, Il Cairo 1992 (1a ed. 1960), 15; Maqdisī, *al-Bad' wa-al-ta'rīkh*, II,85; Diyār-bakrī, *Ta'rīkh al-khamīs fī ahwāl anfas nafīs*, Beirut s.d., I,54, insieme ad altre varianti: Wāsh, Bāshim; Ibn Abī 'Udhayba, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, Gerusalemme, Ms Khālidīyya 23 *Sīra*, 4b; Ps-Aṣma'ī, *Nihāyat al-arab fī akhbār mulūk al-Furs wa-al-'Arab*, Gotha, Ms A1741, 4a; al-Hayṣam, *Qīṣaṣ al-Qur'ān*, Princeton, Ms Yahuda 49, 16b; Majlisī, *Biḥār al-anwār*, Beirut 1983, XI, 211 riporta Bāsim; Tarafī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, 52a: Rāsim.

L'ultima questione trattata, che costituisce l'argomento centrale del libro, è la profezia di Adamo (pp. 133–200). L'Autrice prende le mosse dal Corano che non menziona mai Adamo come *rasūl* o *nabī* (pp. 133–136) e affronta poi due ben noti *ḥadīth* che trattano indirettamente la questione: le tradizioni sull'intercessione (*shafā'a*) (pp. 138–146), in cui Adamo non sarebbe considerato tra i profeti, e quelle sul *mi'rāj* (pp. 147–153) in cui invece Adamo ne farebbe parte. Per quanto riguarda l'analisi delle tradizioni sull'intercessione, la Schöck le divide secondo l'*isnād* e poi discute delle attribuzioni riguardanti Adamo in esse contenute²⁸. In queste tradizioni Adamo viene definito *abū al-bashar* (padre dell'umanità) e mai profeta, ma anzi è Noè ad essere definito il primo inviato (*rasūl* o *nabī* usati indifferentemente) mandato agli uomini, tra passi coranici e *ḥadīth* contrastanti²⁹. Le tradizioni sono analizzate e spiegate attentamente, soprattutto negli *isnād*, di cui sono riportate in appendice delle tavole esplicative assai utili. Gli stessi principi sono seguiti nella discussione delle tradizioni che parlano del famoso viaggio notturno del Profeta; tra i personaggi incontrati il primo è Adamo, ma i dati non sono univoci sul fatto che sia un profeta oppure no. Un'affermazione netta in cui Adamo è definito esplicitamente profeta si trova in un solo *ḥadīth* che menziona il numero dei profeti e degli inviati. Ibn Ḥanbal³⁰ riporta infatti che Adamo sarebbe il primo profeta e che Dio avrebbe inviato centoventiquattromila *nabī* e trecentoquindici o trecentotredici *rasūl*; non mancano tuttavia varianti a questo numero³¹. Nelle raccolte di *awā'il* Adamo è esplicitamente indicato come il primo dei profeti (*awwal al-anbiyā'*)³². Queste tradizioni vengono discusse all'interno di un breve capitolo dedicato all'esegesi dell'interessante passo coranico in cui si dice che Adamo ricevette parole dal Signore (*fa-talaqqā Ādam min rabbihi kalimāt*, Cor. 2:37); seguono poi ancora più brevi discussioni di altri passi coranici che menzionano Adamo (pp. 162–169), sempre basate principalmente sul *tafsīr* di Ṭabarī. Le tradizioni fin qui discusse sulla profezia di

²⁸ Alle fonti citate si possono aggiungere Abū Ya'lā, *Musnad*, Beirut 1989–92 (1a ed. 1973), I, 56–59 (no. 56), IV, 213–16 (no. 2328), V, 278–80 (no. 2899), V, 396–8 (no. 3064), VII, 311–2 (no. 4350); Haythamī, *Majma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, Beirut 1967, X, 371–381 che riporta pressoché tutte le versioni; Ibn Balabān, *al-Iḥsān bi-tarīḥ ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Beirut 1987, VIII, 128–30, 134–5; Marwazī, *Musnad Abī Bakr al-ṣiddīq*, 49–52 (no. 15).

²⁹ Vedi sopra, n.4, dove si discute delle tradizioni che considerano Idrīs il primo profeta; esegeti e storici risolvono i dati contrastanti in vari modi; Ḥayṣam, *Qiṣaṣ al-Qur'ān*, 26a riporta, ad esempio, che Noè fu il primo inviato con una *sharī'a* dopo Adamo.

³⁰ *Musnad*, VIII, 130 (no. 21602), VIII, 132 (no. 21608), VIII, 302 (no. 22351).

³¹ Oltre a quelle riportate da Schöck a p. 156, vedi soprattutto Baghdādī, *Kitāb al-ikhtisāṣ*, Teheran 1973, 263: i *rasūl* sono 310 e qualcosa, 305, mentre i *nabī* 144.000, oppure 320.000; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, 192: i *rasūl* sono 313, 314 o 315; Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān*, 586: i *rasūl* sono 315 o 316 e poi un'altra versione che è evidentemente un errore: 13. Samarqandī, *Tafsīr baḥr al-'ulūm*, Beirut 1993, I, 405: i *nabī* sarebbero addirittura 1.200.000 oppure 1.400.000.

³² Sempre secondo Abū Dharr, Ṭabarānī, *Kitāb al-awā'il*, Beirut 1992, 64–5; Ibn Abī 'Āṣim, *al-Awā'il*, Beirut 1987, 17 no. 35; Suyūṭī, *al-Wasā'il ilā ma'rīfat al-awā'il*, 18, ma poco sotto è riportato che il primo *nabī* che Dio inviò sulla terra fu Idrīs; Shiblī, *Mahāsīn al-wasā'il fī ma'rīfat al-awā'il*, Beirut 1992, 124, ma a p. 129 menziona il caso di Idrīs e Noè; Taqīyy al-Dīn b. Zayd, *al-Awā'il*, Beirut 1988, 121.

Adamo offrono il consueto quadro di dati contrastanti; una divisione, tra *ḥadīth* canonici e non, appare a nostro avviso comunque superficiale e non motivata: la canonizzazione interviene solo nel III secolo dell'Egira e di per sé non è significativa per tracciare un ritratto delle tradizioni in circolazione nel I o II secolo (vd. le considerazioni dell'Autrice a pp. 172-174).

Infine troviamo gli stessi argomenti così come sono trattati nelle raccolte di *qīṣaṣ al-anbiyā'*, nel *Kitāb al-bad' wa-al-ta'riḫ* di Maqdisī e il parere di Rāzī (pp.174-200). Tra le questioni affrontate troviamo le leggende sulla Pietra Nera e la costruzione della Ka'ba ad opera di Adamo³³, il patto (*mīthāq*), e la teoria del liguaggio di Maqdisī. La conclusione (pp.201-205) sottolinea che la profezia di Adamo, almeno fino al II secolo, non era universalmente accettata, ma si affermò solo più tardi. Il giudizio che viene dato del peccato di Adamo cambia con l'affermarsi del dogma dell'impeccabilità dei profeti. La situazione è più complessa nelle raccolte di *qīṣaṣ al-anbiyā'* e di *akhbār* dove si raccolgono più numerose tradizioni di diversa provenienza; è in questa letteratura, secondo Schöck, che la creazione e la biografia di Adamo sono messe in stretta relazione con cosmogonia e una visione del mondo islamiche.

Il ritratto che viene offerto di Adamo nell'Islam è sostanzialmente corretto e quest'opera risulta complementare al già citato articolo di Kister, dato che si sofferma, più che su una discussione delle diverse tradizioni, su un'analisi fondata soprattutto su quanto riportato da Ṭabarī, e che ha per argomento centrale la profezia di Adamo³⁴. Il libro offre un ritratto chiaro e corretto delle tradizioni e dell'argomento trattati, e rappresenta più che una buona introduzione all'argomento delle leggende profetiche e alla leggenda di Adamo in particolare. La parte centrale del libro, sulla profezia di Adamo, offre inoltre un'analisi completa delle due tradizioni profetiche sulla *shafā'a* e il *mi'rāj*, che sono seguite in appendice da preziose tavole che riportano e spiegano tutti gli *isnād*.

³³ Le tradizioni che accennano agli oggetti scesi dal Paradiso insieme ad Adamo sono non meno ricche di quelle sul suo pellegrinaggio; vedi ad es. Iṣḥāq b. Bishr, *Mubtada' al-dunyā*, 47a, 49a; Tha'labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, 36; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, 45; Diyārbakrī, *Ta'riḫ al-khamīs*, I, 55; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-al-nihāya*, I, 80; Hayṣam, *Qīṣaṣ al-Qur'ān*, 18b.

³⁴ Sul ruolo delle tradizioni sui profeti e di argomento storico nel *tafsīr* di Ṭabarī, Gilliot ha pubblicato recentemente due articoli che completano quanto riportato nel suo libro citato alla n. 5: «Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle», *MIDEO*, 21 (1993), 277-289; e «Mythe, récit, histoire du salut dans le commentaire du Coran de Tabari», *Journal asiatique*, 282 (1994), 237-270.