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 hadith 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’Islam.

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 orientalista che si è già occupata di Adamo; si parte dall’inevitabile citazione in primis di Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 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. Castillo, ma si tratta di un’omissione tutto sommato marginale.


2 Bonn 1833.

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 ('ismat al-anbiyā') e al moderno rifiuto delle isrāʿīliyyāt. 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 taʾrikh di Ṭabarî in un ritratto breve ma completo; alla fine viene giustamente sottolineata l'influenza dell'opera di Ṭabarî per tutta la storiografia e per il genere delle storie dei profeti.⁵ Le considerazioni sul Kitāb al-badʿ di Maqdisī e sulle qīṣāṣ al-anbiyāʾ utilizzate (Thaʿlabī, al-Hayṣam b. Muḥammad, Kisāʾī) 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 Qīṣāṣ al-Qurʾān 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 Mubtadaʾ al-dunyā wa-qīṣāṣ al-anbiyāʾ 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 Thaʿlabī Schöck discute poi del rapporto tra Qīṣāṣ al-anbiyāʾ di Thaʿlabī e Taʾrikh di Ṭabarî; come già sostenuto da Nagel, 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, Wāb b. Munabbih ecc. lasciano intuire. Anche quando si volessero far risalire direttamente a Ṭabarî tutte le parti comuni, il materiale diverso citato da Thaʿlabī basta

---


a fare delle sue *Qisas al-anbiya* un’opera completamente diversa e piena di materiali interessanti; altra, ad esempio, è la dipendenza di Ibn al-Athîr da Ţabârî.

In un lungo e articolato capitolato dal titolo ‘Zur Bewertung von *qisas* und *isrā’iilyāt* 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’iilyāt*, 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’iilyāt* diventa di uso comune con Ibn Taymiyya e soprattutto con Ibn Kathîr e, quindi, il suo impiego per descrivere situazioni precedenti può risultare fuorviante ed ambiguo.


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

---


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-ansible*. Inoltre, anche solo per quanto riguarda Kisāʾi, il collegamento tra il carattere popolare delle sue *qiṣaṣ al-ansible* e il tempo in cui furono scritte non trova l’unanimità degli studiosi; A. Schussman ad esempio, ipotizza che il testo di Kisāʾi possa essere contemporaneo dei primi *quṣṣās*. Allo stesso tempo le *qiṣaṣ al-ansible* 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-ansible* 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 convivere. È però inegabile, 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 Muhammad. Come puntualemente 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, traslasciando un’indagine più profonda attorno a Muhammad sigillo (*khātāmi*) dei profeti, un punto chia-ve per l’argomento trattato. E non va neppure sottovalutata la questione dell’influenza scita 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 argomento. 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. Tarafī, *Qiṣaṣ al-ansible*, Biblioteca Vaticana, Ms Borg. 125, che omette spesso i nomi dei trasmettitori.
venne esclusivamente per fini esegetici e letterari; la presenza di tradizioni contrapposte sul rango dei profeti e l’importanza della concezione di una successione profetica per gli scritti 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: *hadith*, *tafsîr* e *qiṣas al-ānbiyâ*. Si inizia con la creazione di Adamo (pp.61–89), dapprima descritta attraverso quanto è riportato nelle raccolte di *hadith* (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 *hadith* che accennano, come nel Corano, a termini diversi per indicare la terra o il fango da cui il primo uomo fu creato. Più strana risulta l’omissione, anche per la discussione sul giorno in cui fu creato Adamo, delle numerose leggende che già compaiono nel *Musannaf* di ‘Abd al-Razzâq. Alla tradizione in cui si afferma che Dio creò Adamo ‘alâ šūratih, Schöck, come del resto Kister, dedica un’approfondita analisi dei *hadith* sull’argomento, insieme a quelli che accennano all’altezza di sessanta cubiti di Adamo. Come si sa l’espressione ‘alâ šūratih è all’origine di prolungate discussioni, tuttavia una tradizione da ‘Abd al-Razzâq ne dà una versione particolarmente interessante e finora ignorata: *fa–inna Allâh khalaqa wajha Âdam ‘alâ šūratih*”. Altri *hadith* connessi alla creazione di Adamo, che riprendono in taluni casi il contenuto di passi coranici, non rientrano negli argomenti trattati in questo libro. 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 *hadith* sono numerose e offrono lo stesso materiale che è riportato nelle raccolte di leggende profetiche. La natura aggradiva 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 *tafsîr* e *qiṣas al-ānbiyâ* (pp.74–88): l’uso di termini diversi nel testo sacro per definire il fango o la terra da cui fu creato Ada-

---

13 «Âdam», 137–139.
15 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 fantastioso, ad un periodo di quarant’anni in cui Adamo, appena forgiato dal fango, rimase un corpo senza vita trovarono giustificazione nel processo di creazione; 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 varianti. In chiusura di questa parte sulla creazione di Adamo nelle raccolte di tafsir è discusso brevemente, citando dal solo Tabari, il significato di salsāl 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 tafsir più antichi sono di particolare interesse; accanto alla spiegazione che si tratterebbe di ḫin yābis (fango secco), già riportata in ‘Abd al-Razzāq, altre considerano salsāl un particolare tipo di fango. Per Muqāṭil salsāl è al-ḵīn al-jayyid ya’ni al-hurr idhā dhahaba ‘anḥā al-mā’ tasḥaq qaqa (il fango di qualità eccellente, ovvero puro: quando perde l’acqua si sgetrola); di una mistura fango e sabbia parla sempre Muqāṭil a commento di Cor. 55:14: min al-salsāl ya’ni min turāb al-raml wa-ma’ahu min al-ḵīn al-hurr (di salsāl significa: di polvere di sabbia e di fango puro). 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-


re, l’intervento dell’angelo della morte nella raccolta del fango, l’origine del no-
me Adamo ecc. 24.

L’argomento trattato in seguito è il peccato di Adamo, nelle raccolte di ḥa-
dith (pp. 89–94), con un approfondimento per le questioni teologiche, quali la 
predestinazione e l’impeccabilità dei profeti, e poi nelle raccolte di taḥṣīr (pp. 
95–105) basandosi, anche in questo caso, quasi esclusivamente su Ṭabārî, per 
concludere infine con le raccolte di akhbâr e di qiṣṣaṣ al–anbiyāʾ. Nella conce-
zione più tarda dell’impeccabilità profetica (ʾiṣma), l’episodio della caduta di 
Adamo mette in inevitabile contrasto condotta del profeta e profezia, solo in par-
te 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 raccol-
te di ḥadith, 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 Ṭa-
barî a proposito del significato del termine khalīfa e della domanda posta agli 
angeli 26.

Il resoconto delle leggende nelle raccolte di qiṣṣaṣ al–anbiyāʾ e di akhbâr 
(pp. 106–132) elenca alcune delle più famose tradizioni che raccontano degli stra-
tagemmi del serpente per indurre Adamo ed Eva a peccare, e dell’albero che co-
stò loro il Paradiso; altre fonti potrebbero essere aggiunte a quelle menzionate 
ell’Autrice, senza tuttavia cambiare la sostanza del ritratto che ne viene offerto. 
Le rare note che accompagnano questa parte contengono anche rimandi alla tra-
dizione aggradica 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/Bāsīm, che è sicuramente uno dei nomi più ri-
correnti 27. Questa lunga parte si conclude con una discussione del capitolo dedi-
cato ad Adamo nella ‘Īṣmat al–anbiyāʾ di Razi, in cui si definisce la relazione tra 
l’impeccabilità e la natura dei peccati commessi dai profeti.

proprio da Kister («Adam», 139–40) la questione della barba in Adamo è particolarmente rilevante.
25 Vedi anche Kister, «Adam», 147 ss.
26 Kister, «Adam», 127–132, ha sottolineato l’importanza del termine khalīfa in questo passo, 
citando le numerose leggende connesse.
I,16; Sīḥ b. al–Jawzî, Mīrʾāt al–zamān, 200, 240; Yāqūt, Muʾjam al–buldān, Beirut 1990, V,407; Ibn 
Qutayba, al–Maʿārif, II Cairo 1992 (1a ed. 1960), 15; Maqdisī, al–Badʾ wa–al–taʾrîkh, II,85; Diyar-
bakrî, Taʾrîkh al–khâmis fi aḥwāl anfās naṣīs, Beirut s.d., I,154, insieme ad altre varianti: Wāsh, 
Bāsīm; Ibn Abī Ḫudhayba, Qiṣṣaṣ al–anbiyāʾ, Gerusalemme, Ms Khâlidiyya 23 Sîra, 4b; Ps–Asmaʾī, 
Niḥâyat al–arâb fl akhbâr mulâk al–Furs wa–al–Arâb, Gotha, Ms A1741, 4a; al–Hâysiṣm, Qiṣṣaṣ 
al–Qurʾān, Princeton, Ms Yahuda 49, 16b; Majlisī, Bihār al–anwâr, Beirut 1983, XI, 211 riporta Bā–
sim; Ṭafārî, Qiṣṣaṣ al–anbiyāʾ, 52a: Rāsîm.
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 nabi (pp. 133–136) e affronta poi due ben noti hadīth che trattano indirettamente la questione: le tradizioni sull’intercessione (shafaʾa) (pp. 138–146), in cui Adamo non sarebbe considerato tra i profeti, e quelle sul miʿrāj (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’insād e poi discute delle attribuzioni riguardanti Adamo in esse contenute. 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 nabi usati indifferenemente) mandato agli uomini, tra passi coranici e hadīth contrastanti. Le tradizioni sono analizzate e spiegate attentamente, soprattutto negli insād, 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 hadīth che menziona il numero dei profeti e degli inviati. Ibn Hanbal riporta infatti che Adamo sarebbe il primo profeta e che Dio avrebbe inviato centoventiquattromila nabi e trecentoquindici o trecentotredici rasūl; non mancano tuttavia varianti a questo numero. Nelle raccolte di avwāʾil Adamo è esplicitamente indicato come il primo dei profeti (awwal al-anbiyāʾ). 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 (fā-talaqqā Ādam min rabbih 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


29 Vedi sopra, n.4, dove si discute delle tradizioni che considerano Idris il primo profeta; esegeti e storici risolvono i dati contrastanti in vari modi; Haysam, Qīṣas al-Qurʾān, 26a riporta, ad esempio, che Noè fu il primo inviato con una shariʿa dopo Adamo.

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


Adamo offrono il consueto quadro di dati contrastanti; una divisione, tra hadith canonicci 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 considerazione dell’Autrice a pp. 172–174).

Infine troviamo gli stessi argomenti così come sono trattati nelle raccolte di qisas al–anbiyāʾ, nel Kitāb al–badʿ wa–al–taʾrīkh 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 Adamo, il patto (mithāq), 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 qisas al–anbiyāʾ 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 Tabarî, e che ha per argomento centrale la profezia di Adamo. 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 mīrāj, 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. Ishāq b. Bishr, Mubnadā’ al–dunya, 47a, 49a; Tha’labī, Qisas al–anbiyāʾ, 36; Ibn Iyās, Badāʾi’ al–zuhūr, 45; Diyārbalखrī, Taʾrīkh al–khamis, i, 55; Ibn Kathīr, al–Bidāya wa–al–nihāya, 1, 80; Hayṣṣam, Qisas al–Qur’ān, 18b.