

Francesco Barone
***Islām in Sicilia nel XII e XIII secolo:
ortoprassi, scienze religiose e tasawwuf***

[A stampa in "Incontri mediterranei. Rivista semestrale di storia e cultura", VI/2, 2003, pp. 104-115.
© dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

Islām in Sicilia nel XII e XIII secolo: ortoprassi, scienze religiose e tasawwuf.

“Nessuna comunità può anticipare il suo termine né ritardarlo”.

Cor., XV, 9

Vogliamo qui presentare alcune riflessioni sulla pratica della fede e della spiritualità islamica in Sicilia durante il regno normanno e svevo, nell'intento di colmare una lacuna dettata dal preponderante interesse - presso le moderne scienze storiografiche - per la storia politico-istituzionale, sociale, artistica, letteraria, culturale o per la cosiddetta civiltà materiale. Poiché gli eventi storici relativi al periodo da noi preso in esame sono ben noti agli specialisti, non ci preoccupiamo qui di ripercorrerne ordinatamente lo svolgimento, concentrando piuttosto l'attenzione su quanto le fonti superstiti sembrano rivelarci sulla vita spirituale e religiosa delle comunità musulmane residenti in Sicilia sotto un'autorità monarchica cristiana, in un regime di coesistenza pluriconfessionale e multietnica: ebrei, *latini* (normanni, bretoni, provenzali, *lombardi*), greci (genti elleno-bizantine di Sicilia) e arabo-berberi, rispettivamente professanti le tre fedi di ceppo abramico, Giudaismo, Cristianesimo (di rito latino e greco), Islām.

Tra il IX e il XIII secolo la Sicilia è stata terra d'Islām, ancorché secondo due distinte fasi e modalità: *dār al-Islām* (terra di diretta giurisdizione islamica) fino alla metà dell'XI secolo; domicilio di comunità musulmane asservite a sovrani cristiani (i normanni Altavilla e gli Hoenstaufen della casa imperiale sveva) fino al 1246, picco cronologico che marca lo sradicamento violento dell'Islām siciliano per iniziativa dell'imperatore Federico II.

I *milites* normanni (insieme con molti cavalieri e guerrieri giunti da varie regioni francesi e dell'Italia nord-occidentale) capeggiati dai due nobili fratelli Roberto il Guiscardo e Ruggero d'Altavilla, s'impadronirono dell'isola a seguito d'una guerra lunga e difficile condotta tra il 1060 e il 1091¹. Per quanto i normanni aggredissero una terra dove era venuta meno ogni forma di governo unitario dopo il collasso dell'emirato kalbita nel 1053, gestita da una tetrarchia di capi militari (due dei quali berberi) in rapporti conflittuali², le milizie musulmane si mostrarono capaci di una resistenza strenua e valorosa.

La conquista normanna soggiogava una popolazione isolana per due terzi arabofona e musulmana sunnita, inegualmente distribuita sul territorio (ampie zone della Sicilia

¹ Un'efficace esposizione delle fasi della conquista offre F. MAURICI, *Castelli medievali della Sicilia. Dai Bizantini ai Normanni*, Sellerio, Palermo 1992, pp. 90-101.

² Sulle ultime vicende politiche della Sicilia arabo-musulmana, cfr. la sintesi di U. RIZZITANO, *Gli Arabi di Sicilia*, in *Il Mezzogiorno dai bizantini a Federico II*, (Storia d'Italia diretta da G. Galasso, v. III), U.T.E.T., Torino 1983, pp. 412-416.

nord-orientale, infatti, rimanevano popolate da comunità greche di religione cristiana): un mosaico etnico di berberi, persiani, arabi maghribini, arabi di Andalus, arabi della *Jazīrat al-‘Arab* (la penisola araba)³.

Capitale dell’isola era Palermo, città che nelle testimonianze di lingua araba ricorre sovente con l’emblematico appellativo di *al-Madīna*: parentela toponomastica con la città del Profeta che fa intuire, per la città siciliana, un ruolo di centro spirituale nella geografia sacra dell’Islām medievale di giurisdizione maghribina.⁴

Il passaggio del potere temporale in mani europee e cristiane, ebbe di certo conseguenze profonde sull’Islām siciliano. Sembra che entro i primi cinquant’anni della conquista, circa 50.000 individui preferissero migrare verso le terre *dār al-Islām* di al-Andalus, del Maghreb o d’Egitto: tra loro va annoverata anche l’*élite* dei sapienti⁵, degli uomini di eminenza spirituale e di stirpe nobile⁶, parte dei quali vantavano il titolo di *shurafā’*, discendenti del ramo ‘alīde dell’*Ahl al-Bayt*, le genti della famiglia del Profeta⁷. Quanti rimasero, ricaddero sotto un istituto analogo a quello islamico della

³ Dopo l’invasione dell’827, la Sicilia era stata retta da *awliyā’* (governatori) nominati dagli emiri Aghlabidi di Qayrawān, formalmente dipendenti dal Califfato di Baghdād. Intorno al 910, il potere passa nelle mani dei Fatimidi. Nel 948 il comando della Sicilia è affidato alla dinastia Kalbita che governa con larga autonomia l’isola - pur mantenendosi fedele alla casa Fatimide – fino alla prima metà dell’XI secolo. Nonostante più d’un secolo di governo di colore fatimide, i musulmani siciliani conservarono la propria appartenenza all’*ahl as-Sunnah wa ‘l-jamā‘a*, ovvero “la gente che segue l’esempio del Profeta e l’accordo fra le opinioni espresse dalla comunità”. Nonostante infatti i califfi Fatimidi sostenessero la *da‘wa* (‘appello’, ‘propaganda’) della *shi‘a* ismailita, essi si mostrarono “poco inclini ad un “massiccio proselitismo...ebbero solo pochi seguaci fra la popolazione urbana, mentre le masse rimanevano fortemente attaccate al credo sunnita, senza per questo essere assolutamente perseguitate”, come riporta A. VENTURA, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell’Islām*, in *Islam*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 349. Quanto alla composizione etnica dei musulmani di Sicilia, cfr. H. BRESC, *La formazione del popolo siciliano*, in *Tre millenni di storia linguistica della Sicilia* (Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Palermo, 25-27 marzo 1983), a cura di A. Quattordio Moreschini, Giardini, Pisa 1984, scheda di p. 259.

⁴ Assai significativi, in proposito, i versi dello *sha‘ir* (poeta) Ibn ar-Rashīq, morto a Mazara nel 1064: *Sorella di Medina in un nome cui non partecipa nessun altro paese: indaga pure* (cit. in U. RIZZITANO, *Sicilia e cultura della Sicilia saracena*, Flaccovio, Palermo 1975, p. 152). Definizione persistente ancora nel XII secolo avanzato, come risulta dalle pagine della *Rihla* dell’andaluso Ibn Jubayr: “Sede del reame di Sicilia è la città più bella dell’isola: i musulmani la chiamano *al-Madinah* e i cristiani *Palermo*”, cit. in *Italia euro-mediterranea nel medioevo: testimonianze di scrittori arabi*, antologia di saggi a cura di M. G. Stasolla, Pàtron, Bologna 1983, p. 144.

⁵ “Dotti e virtuosi”, li definisce lo storiografo iraqeno Ibn al-Athīr (vedi oltre nel testo e alla n. 8).

⁶ Cfr. A. L. UDOVITCH, *New Materials for the History of Islamic Sicily*, in AA. VV., *Del nuovo sulla Sicilia musulmana*, Giornata di studio (Roma, 3 maggio 1993), Accademia Nazionale dei Lincei (Fondazione Leone Caetani 26), Roma 1995, p. 203; F. MAURICI, *Breve storia degli Arabi in Sicilia*, Flaccovio (Siciliana 7), Palermo 1995, p. 116.

⁷ Nel *Lamhat al-bahjat al-‘aliyya fī ba‘d ahl an-nisbat as-Siqilliyya* del sapiente maghribino Muhammad ‘abd as-Salām al-Qādirī (m. 1773), si tramandano le genealogie di questi *shurafā’ siqilliyyūn* migrati in seguito all’invasione normanna, che nel corso dei secoli – passando in Marocco dall’Andalusia -, si stabilirono nella città di Fās; v. U. RIZZITANO, *Nuove fonti arabe per la storia dei musulmani di Sicilia*, in “Rivista degli Studi Orientali” (*Scritti in onore di Giuseppe Furlan*), 32 (1957), pp. 539-540; ID., *Un trattatello di storia dinastica sui “Siciliani” di illustre discendenza nel Marocco*, in «Annales Islamologiques», 3 (1957), pp. 82-127. Proprio a Fās si trova il mausoleo dello *sharīf Husaynī* (discendente dal Profeta attraverso il nipote Husayn) Ahmed as-Siqillī (‘il Siciliano’, per l’appunto), ricordato pure nell’epistolario dell’insigne *shaykh* al-‘Arabi ad-Darqāwī al-Hassanī (m. 1823). Lo *shaykh* Ahmed as-Siqillī, vissuto nel XVIII secolo, originò un ramo della nobile *tariqa* sufi *Shādiliyya*; v. AL-‘ARABI AD-DARQĀWĪ, *Lettere di un maestro sufi*, a cura di T. Burckhardt, trad. it. di G. Jannaccone, Mondadori, Milano 1998, p. 109.

dhimma, che garantisce alle comunità religiose di ceppo abramico (giudei e cristiani; ma anche sabei e zoroastriani in area iranica) il riconoscimento della libertà di culto, della personalità giuridica e di una serie di pubbliche libertà, previo pagamento di un'apposita imposta nota come *jizya*⁸.

Nel suo *Kāmil at-tawārīkh*, uno storico tardo ma ben informato come 'Izz ad-Dīn Ibn al-Athīr (m. 1233), conferma l'atteggiamento del conte Ruggero, del quale è detto che 'tenne in onore i musulmani; usò con loro familiarmente e li difese dai Franchi [scil. i *militēs* del suo seguito, n.d.a.], ond'essi gli portarono amore"⁹. Quanto alle presunte 'conversioni' al cristianesimo (avvenute in casi più eccezionali che rari) si è fatto equilibratamente notare che i "Norman rulers encouraged, but rarely enforced, the conversion of their Muslim subjects"¹⁰. Coloro che certuni storici, sulla scorta di una documentazione essenzialmente catastale, han creduto di scambiare per dei musulmani 'cristianizzati', non erano invece che individui greci linguisticamente e onomasticamente arabizzati da alcune generazioni¹¹.

Lo *status* sociale della *umma* islamica siciliana era variegato: se la popolazione contadina musulmana dei casali (*rihāl*) fu ridotta in stato semi-servile (*villanaggio*), con pesanti vincoli di soggezione alle signorie ecclesiastiche e feudali dell'aristocrazia guerriera, "gli abitanti delle città...rimasero generalmente di condizione libera, anche se furono tenuti alla *jizya* ed assoggettati ad altri vincoli e servizi"¹².

La liceità per dei musulmani di risiedere stabilmente in un territorio decaduto dal titolo di *dār al-Islām* e divenuto *dār al-Kufr* (*territorio della miscredenza*) – come fu il caso delle comunità siciliane dopo la conquista normanna e, più tardi, degli abitanti di al-Andalus -, divenne materia di dibattito presso alcuni sapienti di *sharī'a* e *fiqh*. Nel XV secolo dell'era cristiana, il *mufī* marocchino Ahmad ben Yahyā al-Wansharīsī (morto a Fās nel 1508), formulò delle *fatāwā* in merito ai musulmani che protraevano la loro residenza in territori conquistati da una potenza nemica cristiana, pervenendo a conclusioni severe: in forza dell'esempio dell'*hijra* del Profeta da Mecca a Medina (622), egli caldeggiava infatti di attenersi fermamente, sollecitando la trasmigrazione verso un dominio di legge e governo islamici¹³.

⁸ Cfr. le argomentate pagine di G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996, pp. 29-34.

⁹ Cit. in M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula*, vol. I, Loescher, Torino-Roma, 1880, p. 278 (d'ora in poi, BAS).

¹⁰ O. R. CONSTABLE, *Cross-Cultural Contracts: Sales of Land between Christians and Muslims in the 12th-Century Palermo*, in «Studia Islamica», 85 (1997), p. 8. Rimandiamo inoltre al recentissimo A. METCALFE, *Muslims and Christians in 'Norman Sicily': Arabic Speakers and the End of Islam*, Curzon Press, New York-London, 2002.

¹¹ Vedi le recenti, illuminanti analisi di J. JOHNS, *The Greek Church and the Conversion of Muslims in Norman Sicily?*, in *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*, edited by S. Efthymiadis, C. Rapp, D. Tsougarakis, presented in Oxford, 6 July 1995, «Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik», 21 (1995), pp. 133-157, e H. BRESCH, A. NEF, *Les Mozarabes de Sicile (1100-1300)*, in *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, a cura di E. Cozzo e J.-M. Martin, Laterza (Collana di fonti e studi 4), Roma-Bari, Laterza 1998, pp. 134-156.

¹² F. MAURICI, *Breve storia degli Arabi in Sicilia*, cit. pp. 124-125.

¹³ Cfr. A. L. UDOVITCH, *I musulmani e gli ebrei nel mondo di Federico II: linee di demarcazione e di comunicazione*, in *Federico II e la Sicilia*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Sellerio, Palermo 1998, p. 102. La compilazione giuridica di al-Wansharīsī – il *Mī'yār al-mu'rib wa 'l-jāmi al-mughrib 'an fatāwā ahl Ifrīqīya wa 'l-Andalus wa 'l-Maghrib* – si è di recente rivelata una fonte molto ricca per l'argomento che qui discutiamo, illustrando un flusso vivace e regolare di scambi e contatti - nel corso del

Nella prima metà del XII secolo, tuttavia, la questione era già stata impugnata dai musulmani di Sicilia, che interpellarono un rinomato maestro di *fiqh* del *madhhab* malikita, l'imām al-Māzarī (nativo di Sicilia ma emigrato in Tunisia, dove morì nel 1142), sulla legalità del loro soggiorno e del valore da attribuire a decisioni giudiziali da parte di *qudāt* (giudici) musulmani nominati da un monarca cristiano (all'epoca Ruggero II). Come rileva Udovitch, il parere dell'abile giurista fu “moderato, pragmatico e sfumato”¹⁴; pur non contestando il biasimo del soggiorno entro una giurisdizione *dār al-harb*, al-Māzarī individuò delle eccezioni a tale regola, giustificando la presenza a lungo termine di musulmani in Sicilia ed ammettendo, in forza di tale stato di fatto, la liceità dell'operato dei giudici incaricati¹⁵. Non possiamo che condividere l'opinione di Udovitch, secondo cui tale responso legittimava “pienamente l'intera vita istituzionale musulmana nella Sicilia cristiana”¹⁶, almeno sotto un profilo squisitamente giuridico. Una simile flessibilità e varietà di esiti della scienza giuridica islamica, normalmente sensibile alle esigenze spirituali e pratiche dei credenti quando applicata nella corretta prospettiva, trova autorevole fondamento in un *hadīth* profetico (susceptibile di ampie applicazioni) che recita: “la differenza di vedute tra gli esperti (*ulamā*) della mia comunità è una benedizione di Dio”.

Stabilite tali premesse, proviamo adesso a soffermarci sull'osservanza, da parte dei musulmani residenti in Sicilia nel XII e XIII secolo, delle pratiche rituali di culto (*ibadāt*, compendiate negli *arkān ad-dīn*¹⁷), della trasmissione dell'insegnamento religioso, e dell'adesione ai precetti giuridici del *fiqh* derivati dal sacro Corano e dalla *sunna* del Profeta.

Quantunque le fonti scritte presentino ampie zone d'ombra, è possibile ricostruire un'immagine approssimativa della vita religiosa dei musulmani nei domini siciliani del Regno normanno-svevo. Dal nostro sondaggio, escluderemo però i musulmani legati alla corte regia in qualità di funzionari o inservienti, essendosene ampiamente occupata la storiografia corrente.

Una compilazione celebre come il *Nuzhat al-mushṭāq fī 'khtirāq al-āfāq* del geografo marocchino Muhammad al-Idrīsī (m. 1165), non menziona che tre soli centri dotati di moschee in Sicilia alla metà del XII secolo: quelle “numerose” di Palermo¹⁸; le “grandi e piccole” di Catania¹⁹; le “moschee per la preghiera della comunità” di Butera²⁰. La presenza d'una moschea a Siracusa presso la sorgente del porto, ci è invece nota tramite

XII secolo - tra musulmani che vivevano in Sicilia e le città del Nord Africa islamico (specie d'Ifṭīqīya, a grandi linee corrispondente all'attuale Tunisia).

¹⁴ *Ivi*, p. 103.

¹⁵ Il testo arabo e la traduzione in francese della *fatwā* dell'imām al-Māzarī, in A. M. TURKI, *Consultation juridique d'al-Imām al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», L (1984), pp. 689-704. Si veda anche l'attento articolo di J.-P. MOLÉNAT, *Le problème de la permanence des musulmans dans les territoires conquis par les chrétiens, du point de vue de la loi islamique*, in «Arabica», 48 (2001), pp. 392-400.

¹⁶ A. L. UDOVITCH, *I musulmani e gli ebrei nel mondo di Federico II*, cit., p. 103.

¹⁷ Un detto del Profeta afferma che “l'Islām è costruito su cinque cose: l'attestazione per cui non vi è divinità all'infuori di Allah, l'esecuzione della preghiera, l'elargizione dell'elemosina, l'adempimento del digiuno nel mese di Ramadān ed il pellegrinaggio alla Casa di Dio”.

¹⁸ IDRISI, *Il libro di Ruggero (Il diletto di chi è appassionato per le peregrinazioni attraverso il mondo)*, trad. e note di U. Rizzitano, Flaccovio, Palermo 1994, p. 31.

¹⁹ *Ivi*, p. 37. Sulla città etnea, vedi A. DE SIMONE, *Catania nelle fonti arabe*, in *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna*, a cura di G. Zito, S.E.I., Torino 1995, pp. 109-135.

²⁰ *Ivi*, p. 40.

il *Kitāb ar-rawd al-mi'tār al-aqtār* (*Il libro del giardino profumato sulle notizie dei paesi*), redatto dal dotto giurista maghribino al-Himyarī (XIII-XIV sec.)²¹.

Recenti scavi archeologici realizzati a Monte Barbaro di Segesta (la medievale Calatameth) in territorio trapanese, hanno portato alla luce le fondazioni di un'ampia moschea congregazionale (idonea dunque alla preghiera comunitaria del venerdì) e di un cimitero musulmano, che è stato possibile datare al XII secolo²²: la prosecuzione di campagne di scavo in Sicilia, costituisce dunque una risorsa di prim'ordine per sopperire ai silenzi della documentazione scritta relativa alla civiltà musulmana di Sicilia, e fornire una mappa più completa della distribuzione di moschee e luoghi di studio e trasmissione delle scienze tradizionali.

Valide informazioni sulla realtà dell'Islām siciliano, sono state trasmesse dal pellegrino andaluso (nato a Valenza, ma residente a Granada) Ibn Jubayr (m. 1217 ad Alessandria), che tra il dicembre e l'aprile del 1184-1185 sostò nel versante tirrenico dell'isola, spintovi da un naufragio nel corso della navigazione che lo riportava in patria dal pellegrinaggio alla santa città di Mecca. Seguirne gli spostamenti, ci aiuta a chiarire il quadro della situazione.

A Termini, ci assicura, “i Musulmani vi hanno un sobborgo grande...dove trovansi le loro moschee”²³; gli abitanti di Trapani “sono musulmani e cristiani e gli uni e gli altri hanno le loro moschee e le loro chiese”, proprio a Trapani festeggia “colle persone del luogo” i festeggiamenti (*'īd al-fitr*) per la fine del mese benedetto di Ramadān, con una processione “al suono di timballi e di trombe” che lo lasciò stupito per “la tolleranza dei Cristiani al riguardo”²⁴; anche ad Alcamo nota delle moschee, aggiungendo che “i suoi abitanti e quelli delle masserie che trovansi lungo tutta questa strada sono musulmani”²⁵.

Presso il castello di Qasr Sa'd, a breve distanza da Palermo, s'imbatté invece in una situazione che lo lasciò visibilmente sorpreso (e noi con lui):

“al piano superiore v'ha una moschea fra le più splendide che esistano al mondo, di forma oblunga, con archi allungati, col pavimento coperto di stuoie pulite, tessute in modo che non si sono mai viste le più belle. Pendono in essa circa quaranta lampade in ottone e di vetro di varie qualità.

(...) Passammo in questa moschea la più bella e la più piacevole notte che mai; vi sentimmo la chiamata del muezzin alla quale da lungo tempo non eravamo più assuefatti, e quei che vi dimoravano ci trattavano con onore. Essa ha un imām che recitava con loro la preghiera obbligatoria ed i *tarawīh*²⁶ di questo mese benedetto [*Ramadān*, n.d.a.]”²⁷.

Squarci illuminanti, infine, sul contesto di Palermo, dove:

²¹ A. DE SIMONE, *l'Italia descritta nel «Rawd al-mi'tar» di al-Himyarī*, Mazara del Vallo, 1984, p. 97.

²² Cfr. A. MOLINARI, *Segesta II. Il Castello e la Moschea (scavi 1989-1995)*, Flaccovio, Palermo 1997.

²³ IBN ĠUBAYR, *Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto*, trad. e note di C. Schiaparelli, Sellerio, Palermo 1995², p. 229.

²⁴ *Ivi*, pp. 236-237

²⁵ *Ivi*, p. 234.

²⁶ Nel mese di Ramadān, “precetto...che consiste nel radunarsi ogni notte nelle moschee per compiere in assemblea una preghiera di venti *rak'āt* durante le quali viene recitato un trentesimo del Corano, in modo tale che alla fine del mese il Libro sacro sia stato letto nella sua interezza”, A. VENTURA, *L'Islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in *Islam*, a cura di G. Filoramo, cit., p. 135.

²⁷ *Ivi*, p. 230. Il sito di Qasr Sa'd rimane a tutt'oggi non identificato, cfr. F. MAURICI, *Castelli medievali della Sicilia*, cit., p. 140.

“i Musulmani conservano tracce di lor credenza; tengono in buono stato la maggior parte delle loro moschee e vi fanno la preghiera alla chiamata del muezzin. Vi hanno dei sobborghi dove dimorano appartati dai Cristiani... Non tengono adunanze congregazionali il venerdì, essendo la *khutbah* loro proibita; la recitano però nelle feste solenni, facendo l’invocazione a nome del califfo ‘abbāsīde. Vi hanno un *qādī* al quale s’appellano nelle loro divergenze, ed una moschea congregazionale dove si radunano per le funzioni, e in questo mese santo [*Ramadān*, n.d.a] vi fanno grande sfoggio di luminaria. Le moschee [ordinarie] poi sono tante da non contarsi; la più parte servono di scuola ai maestri del Corano”²⁸.

Una così organizzata vita religiosa dei musulmani di Palermo in tali anni non deve essere sottovalutata, ponendo mente ai disordini politici e sociali del regno di Guglielmo I (m. 1166) che poco più di vent’anni prima, nel triennio 1159-1161, avevano pesantemente avvilito e messo a dura prova le popolazioni islamiche del Val di Noto e della stessa città capitale. Proprio a Palermo, come riporta lo pseudo-Falcando, il risentimento di una parte della popolazione latina verso i musulmani aveva toccato momenti di drammatica violenza:

“E molti Saraceni che stavano nelle loro botteghe a vender merce o riscuotevano nelle dogane le imposte fiscali o erano in giro fuori di casa non aspettandosi tali eventi, furono uccisi da quei soldati; ma poi, venuta a sapere la rivolta e vedendosi impotenti a resistere, poiché l’anno prima l’ammiraglio [Maione di Bari, n.d.a.] li aveva costretti a consegnare alla Corte tutte le armi, abbandonarono le case, che molti di loro possedevano nel centro della città, e si ritirarono in quel luogo che è al di là del Papireto, dove, assaliti dai Cristiani, si combatté invano per un po’ di tempo, poiché all’entrata e nei punti stretti delle vie resistevano fortemente ai nostri”²⁹.

L’esempio palermitano attesta la trasmissione della scienza sacra e delle sue applicazioni: insegnamento e recitazione (*tajwīd*) del Corano (nel XII secolo la maestria dei lettori coranici palermitani era apprezzata fin nell’Egitto fatimide³⁰) e delle scienze tradizionali che ne approfondiscono e tesoreggiano il deposito dottrinale, *tafsīr* (esegesi), *ahādīth* (detti e comportamenti del Profeta), *fiqh* (disciplina del diritto). Mazara, per esempio, fu sede di una rinomata scuola giuridica del *madhhab malikita*, cui aderiva la gran parte dei musulmani di Sicilia fin dai tempi della conquista islamica, e dove potrebbe essersi formato l’illustre *faqīh* Muhammad at-Tamīmī, meglio noto come al-Imām al-Māzarī (m. 1142), migrato in Tunisia dove fu attivo nella città di al-Mahdīya e autore di decine di trattati, tra i quali spicca un commentario al basilare *Kitāb al-muwattā’* di Mālik ibn Anas (m. 795), compilatore della sunna di Medina³¹. Un certo

²⁸ *Ivi*, pp. 232-233.

²⁹ U. FALCANDO, *Il libro del Regno di Sicilia*, trad. it. di U. Santini, Pellegrini, Cosenza 1990, pp. 56-57. Cfr. S. TRAMONTANA, *La monarchia normanna e sveva*, in *Il Mezzogiorno dai bizantini a Federico II*, cit., pp. 621-624.

³⁰ Cfr. U. RIZZITANO, *La cultura Araba Normanna e Sveva*, in *Storia della Sicilia*, IV, a cura di R. Romeo, Società editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Palermo 1980, p. 86.

³¹ Cfr. A. DE SIMONE, *I luoghi della cultura arabo-islamica*, in *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo* (Atti delle dodicesime giornate normanno-sveve, Bari, 17-20 ottobre 1995), a cura di G. Musca, Dedalo, Bari 1997, p. 73. Il sobrio mausoleo funebre dell’Imām al-Māzarī, sul litorale roccioso di al-Munastīr, è ancor oggi meta di pie visite: “si racconta che qualcuno abbia detto di aver visto, ogni venerdì notte, una luce scendere dal cielo e raggiungere la sepoltura dell’imām Abu abd Allah al Māzari”, scrive l’erudito al-Himyarī. Si consiglia inoltre la lettura di H.R. IDRIS, *L’écôle mālikite*

numero di atti notarili di vendita di terre agricole, stipulati in Sicilia occidentale tra il XII e i primi del XIII secolo, rivelano come ancora in tale epoca gli abitanti musulmani – alcuni dei quali continuavano ad essere assai benestanti – si conformassero scrupolosamente alle norme giuridiche contemplate dal *fiqh* all’atto di tali negozi³².

Assai più difficile per noi saggiare diffusione e vicende del *tasawwuf* in Sicilia: la via iniziatico-esoterica della rivelazione islamica impropriamente scambiata, dalla occidentale e moderna storia delle religioni, per un fenomeno di tipo misticheggiante o meramente ascetico, sovrapponendovi ogni sorta di pregiudizio ideologico, unito alla pretesa di declassare forme elevate di spiritualità al rango di banali fenomeni e processi culturali, psicologici o sociologici³³.

La disciplina spirituale del *tasawwuf* in Sicilia è attestata almeno a partire dal periodo kalbita, legata a figure di *awliyā’ Allah* (*intimi di Dio*, i santi musulmani; espressione presente anche in *Cor.*, X, 62)³⁴ come Muhammad ibn Ibrahīm at-Tamīmī as-Sūfī (IX-X sec.), che si recò in ‘Irāq presso il grande *shaykh* Abū ‘l-Qāsim al-Junayd (m. 910) e poi fece ritorno in Sicilia³⁵; Abū ‘Uthmān Sa‘īd ibn Sallām (di Agrigento, morto a Nīshāpūr, Persia, nel 984)³⁶; Abū ‘l-Qāsim as-Siqillī (m. ca. 996), autore del trattato in sei volumi *Le luci sulla scienza dei segreti e le stazioni*³⁷, che un memoriale nomina quale *shaykh al-‘ārif al-muhaqqiq* (“il Conoscitore che ha realizzato la Verità essenziale”, “lo Gnostico della realizzazione spirituale”)³⁸; Abū Bakr as-Samantārī (m.

de Madia: l’Imām al-Māzarī, in *Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, t. II, Maisonneuve & Larose, Paris 1962, pp. 153-163.

³² Cfr. H. BRESQ, *La propriété foncière des musulmans dans la Sicile du XII^e siècle: trois documents inédits*, in AA. VV., *Del nuovo sulla Sicilia musulmana*, Giornata di studio (Roma, 3 maggio 1993), Accademia Nazionale dei Lincei (Fondazione Leone Caetani 26), Roma 1995, pp. 69-97; O. R. CONSTABLE, *Cross-Cultural Contracts: Sales of Land between Christians and Muslims in the 12th-Century Palermo*, in «Studia Islamica», 85 (1997), pp. 67-84, op. cit. (v. *supra*, n. 10).

³³ Chiarimenti decisivi in materia, sono stati forniti dall’opera vasta e profonda di René Guénon. Cfr. specialmente i volumi *Scritti sull’esoterismo islamico e il Taoismo*, trad. it. di L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993; *Considerazioni sull’iniziazione*, trad. it. di P. Nutrizio, Luni, Milano 1996; *Iniziazione e realizzazione spirituale*, trad. it. di P. Nutrizio, Luni, Milano 1997. In proposito, sobrie e stringenti le osservazioni di A. VENTURA, *L’Islām sunnita nel periodo classico*, cit., p. 181: “Ciò che di solito viene chiamato sufismo o mistica dell’Islām è in realtà un fenomeno di non facile definizione. Il termine ‘mistica’ può in effetti generare, e di fatto ha spesso generato, notevoli equivoci di fondo, perché è in qualche modo inevitabile che esso richiami alla mente i tratti tipici della mistica occidentale, che vengono così – anche se inconsapevolmente – utilizzati come parametro per giudicare questa componente dell’Islām, con tutti gli errori di prospettiva che ne derivano. Si è ad esempio più volte fornita una valutazione tendenzialmente negativa di quei rami del sufismo più decisamente orientati in senso speculativo, in quanto apparivano in contrasto con la spontaneità, la genuinità e lo scarno apparato dottrinale della mistica nel senso più comune, non comprendendo che è proprio nelle sue scuole più dottrinali che risiede il cuore del sufismo, nel quale gli aspetti più strettamente ascetico-mistici sono invece di rilievo indubbiamente secondario”.

³⁴ Ricco di spunti e profondamente documentato lo studio di N. S. AMRY, *Walī et awliyā’ dans l’Ifriqīya “médiévale”*, in «Studia Islamica», 90 (2000), pp. 23-36.

³⁵ Ricordato nel *Kitāb al-Muqaffā* dell’erudito egiziano al-Maqrīzī (XV secolo), cfr. *BAS*, II (cit., cfr. n. 9), p. 663.

³⁶ Cfr. F. SEYBOLD, *Analecta Arabo-italica: I. Un mistico arabo-siculo di Girgenti, Abū ‘Uthmān Sa‘īd ibn Sallām*, in *Scritti per il centenario della nascita di Michele Amari*, II, Virzi, Palermo 1910, pp. 205-206.

³⁷ Cfr. U. RIZZITANO, *La cultura Araba Normanna e Sveva*, op. cit., pp. 88-89.

³⁸ Cfr. E. FAGNAN, *Nouveaux textes historiques relatifs à l’Afrique du Nord et à la Sicile*, in *Scritti per il centenario della nascita di Michele Amari*, II, cit., p. 100.

1072), autore di un'importante opera in dieci volumi, la Guida dei cercatori della perfezione spirituale (*Dalīl al-Qāsidīn*)³⁹. Molto significativamente, questi esponenti del sufismo in Sicilia erano tutti sapienti di sunna e sharī'a, a riprova della rigorosa ortodossia del *tasawwuf*. Uno di loro, Abū 'l-Hasan ibn at-Tūbī, intorno alla metà dell'XI secolo tratteggiava l'essenza della via dei sufi in pochi, inesorabili versi:

“Il sufismo non consiste proprio nell'indossare lana che rattoppi tu stesso, né nel versar lacrime alla nenia dei salmodiatori;

Né nello strillare, saltare, contorcersi, cascare in deliquio come se tu fossi impazzito;

Il sufismo consiste piuttosto nell'animo schietto, senza macchie, nel seguire la Verità, il Corano, la Religione;

Nel dimostrare che temi Allāh, che ti penti delle tue colpe, che ne senti eterno rammarico”⁴⁰.

Sebbene Rizzitano ritenesse di non poter escludere la presenza in Sicilia di “qualche confraternita” sufi, occorre specificare in che senso ciò vada inteso⁴¹. Nell'ambito del *tasawwuf*, difatti, la fioritura delle *turuq* (lett. *vie*) non si palesa prima della seconda metà del XII secolo (la prima che si ricordi, la Qādiriyya, sorge in 'Irāq dopo gli anni sessanta di tale secolo)⁴². Le fonti arabe siciliane di età normanno-sveva, non menzionano esplicitamente nessuna di tali realtà come presenti nell'isola, sebbene il

³⁹ Ne dà notizia il *Mu'jam al-buldān* di Shāhāb ad-Dīn Yāqūt (XII-XIII sec.), in *BAS*, I, pp. 113-114.

⁴⁰ Cit. in U. RIZZITANO, *La cultura Araba Normanna e Sveva*, cit., p. 89. Il punto nodale cui queste rime danno risalto, è la verifica e la realizzazione integrale e interiore di quanto contenuto nella parola di Dio rivelata nel Corano, ed i precetti religiosi che vi attengono. L'attacco del penultimo verso, richiama quanto scritto in *Cor.*, II, 282: “E abbiate timore di Dio. E Dio Colui che insegna”. Ci sembra che il senso profondo dei versi di at-Tūbī, possa comprendersi alla luce di questo magistrale insegnamento di un maestro del *tasawwuf* vissuto nel XIX secolo: “La scienza supplementare che Allāh insegna a coloro che agiscono conformemente alla scienza che già posseggono consiste proprio nello svelamento del segreto di quanto fanno. Nulla incombe all'essere legalmente responsabile (*mukallaf*) se non in primo luogo la fede, poi il compimento degli obblighi – azioni o astensioni – man mano che si presentano, il rispetto dei limiti prescritti e la ferma convinzione che tutto ciò è conforme alla giustizia...Al credente che agisce secondo il proprio credo, Dio svela l'aspetto nascosto e la realtà essenziale delle cose. Lo fa quindi innalzare dal grado della fede...al grado dell'occhio della certezza e infine a quello della 'realtà della certezza'. A quel punto, ciò che era soltanto fede diventa contemplazione e visione diretta. (...) L'accrescimento della scienza dei santi non rappresenta un accrescimento rispetto a ciò che Muhammad – siano su di lui la Grazia e la Pace! – ha apportato. I santi non apportano né ordine né divieto né interdizione né prescrizione supplementari. Semplicemente Dio ha svelato loro i segreti, le realtà essenziali, il senso nascosto e i significati esoterici di quanto Muhammad ha apportato, ABD AL-KADER, *Il libro delle soste*, a cura di M. Chodkiewicz, trad. it. di A. Silva, Bompiani, Milano 2001, pp. 81-83. I versi del maestro siciliano, inoltre, sottolineano la stretta aderenza del *tasawwuf* al più puro spirito ortodosso della rivelazione islamica, consonando esplicitamente con il cruciale ammaestramento dello *shaykh* Abū 'l-Hasan ash-Shādhilī (m. 1258): “Se la tua ispirazione mistica è in contraddizione con il Corano e la Sunna, attaccati a questi e rinuncia alla tua ispirazione, dicendo: ‘Dio mi ha garantito l'infallibilità nel Corano, ma non me l'ha garantita nell'ispirazione mistica’”, cit. in C. VALDRÈ, *Introduzione a IBN 'ATĀ' ALLĀH, Sentenze e colloquio mistico*, Adelphi, Milano 1981, p. 22.

⁴¹ U. RIZZITANO, *La cultura Araba Normanna e Sveva*, cit., p. 88.

⁴² Cfr. E. GEOFFROY, *L'apparition des voies: les khirqa primitives (XII^e siècle – début XIII^e siècle)*, in A. POPOVIC, G. VEINSTEIN, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996, pp. 44-54.

criterio *e silentio* non sia sufficiente per sostenere un'esclusione categorica. Prima di tale epoca, l'*élite* spirituale musulmana in Sicilia escludeva ancora l'ordinamento formale delle *turuq*, come del resto altrove nel *dār al-Islām*.

Una realtà connessa al *tasawwuf*, sembra essere quella avvicinata da Ibn Jubayr in occasione della sua sosta al *ribāt* di Qasr Sa'd, sul litorale palermitano. Tali *ribātāt* costituivano un equivalente di quei complessi architettonici in seguito noti come *zawāyā*, sede di confraternite sufi, sebbene i primi si presentassero come edifici fortificati situati in zone di frontiera con mondi non musulmani.

Quando Ibn Jubayr sosta nel *ribāt* di Qasr Sa'd nel 1184 – durante il regno di Guglielmo II (m. 1189) –, lo descrive abitato da “persone date alla vita ascetica e timorate” (questo nella traduzione italiana di Schiaparelli; ma sarebbe opportuno verificare l'esatta lezione araba del testo), presso un “luogo famoso per i favori e le benedizioni del cielo che vi si acquisiscono, onde vi accorrono pellegrini da ogni parte”⁴³. Non duriamo fatica a identificare in tale centro un luogo pregno di *baraka* (benedizione divina), meta di *ziyārāt* (visite) con valenza spirituale di pellegrinaggio, come tutt'oggi avviene nel caso di ogni autentica *zāwiya* sufi. Quanto ad Ibn Jubayr, il ritratto di un sapiente arabo del XIV secolo lo raffigura tale da non essere “un uomo qualunque” e “tutto dedicato ad insegnare la tradizione e il sufismo” nelle città di Malaga, Ceuta e Fās: un uomo, pertanto, ben qualificato per valutare e apprezzare il tenore spirituale d'una realtà nel segno del *tasawwuf*, per lui così familiare. La sua sorpresa – condivisibile – era trovarne presenza in terra ormai da lungo tempo cristiana!⁴⁴.

Nel fitto silenzio delle fonti, l'ultima testimonianza attendibile sul sufismo in Sicilia, ci conduce già nel XIII secolo, allorché l'isola è passata in mano dei sovrani Svevi. L'ambito è quello di Monte Iato, uno dei distretti con alta densità di popolazione arabomusulmana inclusi nella vasta signoria del monastero regio di Monreale⁴⁵. Le accurate indagini di Vittoria Alliata sulle epigrafi funerari islamiche rinvenute in tale località, hanno permesso all'intelligenza della studiosa di identificare la presenza di maestri del *tasawwuf* in seno a tali comunità. Fra tali reperti, la Alliata segnala la *mqābrīya* (pietra tombale) dello *shaykh* Salman an-Nughnūj (la data, purtroppo è illeggibile)⁴⁶.

Che si tratti d'un maestro spirituale è chiaramente deducibile dalle iscrizioni dell'epitaffio, “particolarmente inconsuete data la commistione di citazioni poetiche e coraniche”, dalla “imponenza del manufatto” stesso e dall'assenza “di altre indicazioni in merito alle funzioni o alle glorie terrene del defunto”: la studiosa conclude giustamente come tale “pietra sepolcrale fosse destinata a richiamare quei discepoli che, attraverso i secoli, avrebbero ricercato la *baraka*, cioè l'influsso spirituale” del maestro ivi sepolto, “come avviene tutt'oggi nel mondo islamico”⁴⁷.

Una seconda lapide di Monte Iato, datata 1209-1210, è quella che riunisce eccezionalmente le spoglie del *walī* (persona che è nella immediata vicinanza di Dio)

⁴³ IBN ĠUBAYR, *Viaggio in Ispagna, Sicilia, ecc.*, op. cit., p. 230.

⁴⁴ *Ivi*, p. 260, dove in appendice sono riportati stralci dal *Kitāb al-ihātah fi akhbār Garnāta*, del *wazīr* Lisān ad-Dīn ibn al *Khatīb* (m. 1374).

⁴⁵ Cfr. H. BERCHER, A. COURTEAUX, J. MOUTON, *Une abbaye latine dans la société musulmane : Monreale au XIIIe siècle*, in «Annales», 34 (1979), pp. 525-547.

⁴⁶ V. ALLIATA, *Le epigrafi islamiche su pietra da Monte Iato*, in *Sicilia Epigraphica* (Atti del convegno internazionale, Erice 15-18 ottobre 1998), a cura di M. I. Gulletta, (Annali della Scuola normale superiore di Pisa - Classe di lettere e filosofia, s. IV, Quaderni, 1) 1999, pp. 16-17.

⁴⁷ *Ivi*, p. 19.

Abū Bakr e di una donna di nome Zaynab. La Alliata ha potuto verificare che la data è parallela ad un interessante passo dell'*Al-bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa 'l-Maghrib* - del cronista almohade Ibn I'dhārī al-Marrakushī – dove si narra l'arrivo della notizia, alla corte marocchina dei principi Almohadi, “che i musulmani avevano riconquistato gran parte delle fortezze siciliane dalle mani dei Rūm e che i loro capi e dignitari si erano recati a Tunisi...ad annunciare che ormai nel loro paese con il consenso generale la *khutbah* veniva pronunciata in gloria della dinastia del *mahdī* degli Almohadi”⁴⁸.

È noto come questa fiera riscossa dei musulmani del Val di Mazara (che il pontefice Innocenzo III aveva mirato a cristianizzare *obtorto collo*, e che molti maggiori e *burgisi* di Sicilia umiliavano e prevaricavano), abbia vantato un ventennio di formidabile resistenza, in un aspro confronto bellico con l'imperatore Federico II (che inflisse loro il colpo di grazia nell'estate del 1246, dopo aver a sua volta riportato pesanti perdite)⁴⁹.

Quel che ci preme qui rimarcare, è quanto di nuovo possa emergere da ricerche condotte con ricettiva intelligenza, su tempi e spazi in cui l'orientamento spirituale e religioso degli uomini esibiva una qualità e una preminenza che sfuggono all'orizzonte critico della moderna sensibilità occidentale - relativista, agnostica e 'disincantata' -, che nell'interpretazione di tali realtà non sa ravvisare niente più che invadenti coloriture ideologiche, antropologiche o psicologiche, oggettivamente più consone alla mentalità e alla storia dell'uomo contemporaneo che ad epoche quali quella antica o medievale⁵⁰.

Condividendo un orientamento intellettuale di segno opposto, non avvertiamo imbarazzo nel riconoscere con l'Alliata “il clima di profonda devozione religiosa che pervase la comunità islamica siciliana al tempo di Federico II, caratterizzato sia da una scelta di appartenenza del *mahdī*, sia dalla presenza di maestri spirituali, i primi di cui si sia trovata una traccia concreta sul territorio”⁵¹.

Sappiamo che l'Imperatore svevo – il celeberrimo *Stupor mundi*, i cui complessi rapporti con l'Islām sarebbero a nostro parere da rileggere con una chiave ermeneutica ben diversa da quelle correnti -, tra il 1225 e il 1246 aveva trasferito alcune migliaia di musulmani delle località di Iato, Entella e Cinisi nella cittadella fortificata di Lucera, nella Capitanata pugliese e che, sulle soglie del Trecento angioino, tale comunità sarebbe stata crudelmente soppressa.

⁴⁸ *Ivi*, p. 22.

⁴⁹ Cfr. F. MAURICI, *L'emirato sulle montagne. Note per una storia della resistenza musulmana in Sicilia nell'età di Federico II di Svevia*, Centro di documentazione e ricerca per la Sicilia antica “Paolo Orsi”, Palermo 1987, e Id. *Breve storia degli Arabi in Sicilia*, cit. pp. 143-153.

⁵⁰ René Guénon faceva molto opportunamente notare – già nel lontano 1926 – che “per un musulmano, ad esempio, l'intera legislazione non è che una semplice derivazione della religione. Un tempo era così anche in Occidente; si pensi a ciò che fu la Cristianità nel Medioevo; ma oggi i rapporti si sono rovesciati. Di fatto si considera ora la religione un semplice fenomeno sociale; invece di ricollegare l'intero ordine sociale alla religione, quest'ultima, quando si consenta ancora a conservarle un posto, è considerata ormai soltanto come uno qualsiasi degli elementi che costituiscono l'ordine sociale”, in Id., *Simboli della Scienza Sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano 1990², p. 16.

⁵¹ V. ALLIATA, *Le epigrafi islamiche su pietra da Monte Iato*, cit., p. 24. La qualifica messianica di *mahdī*, fu rivendicata dal *faqīh* Ibn Tumart (m. 1130), da cui origina la corrente degli Almohadi (*al-Muwahhidūn*, gli “Unitari”, 1130-1269), la cui storia e i caratteri appaiono ben delineati nel volume di R. LE TOURNEAU, *The Almohad movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton University Press, Princeton (NY) 1969. Le vicende storiche e politiche del Maghrib medievale, sono inquadrare invece con agile chiarezza da P. GUICHARD, *Gli stati musulmani del Maghreb*, in AA.VV., *Il medioevo arabo e islamico dell'Africa del Nord. Il Maghreb*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 79-225.

La fede salda e sincera di questi epigoni dell'Islām siciliano riposa ancor oggi in un sobrio, incisivo brano dello storico e geografo siriano Abū 'l-Fidā' (m. 1331) che desideriamo porre a suggello di questo breve lavoro, nel ricordo di:

“una città chiamata Lucera, gli abitatori della quale son tutti musulmani di Sicilia; e qui si fa la pubblica preghiera del venerdì, e si compiono pubblicamente i riti dell'Islām”⁵².

⁵² Cfr. *BAS*, II, cit., p. 421. In una chiave più attenta alla documentazione locale pugliese, si veda J.-M. MARTIN, *La colonie sarrasine de Lucera et son environnement. Quelques réflexions*, in *Mediterraneo medievale. Scritti in onore di Francesco Giunta*, II, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1989, pp. 797-811. L'epopea di questa comunità islamica di Sicilia sarà drammatica fino alla sua conclusione: tra il 15 e il 24 agosto 1300, sotto il governo angioino, tutti i musulmani di Lucera furono deportati e venduti come schiavi.