



Il curioso caso del Mahdi redivivo. Ricorrenza del Mahdismo dal colonialismo all'Isis

Giacomo Maria Arrigo

Abstract: The Mahdi is the eschatological figure of Islam who will rule over the world at the end of time after having rid humanity of evil. During the whole Islamic history, many rulers have claimed to be the long-awaited Mahdi, thus creating the conditions for political revolutions based on prophetic statements. The present paper will study this subject as it occurs in contemporary history, first outlining such messianic character in the light of Muhammad's revelation, then finding the different meanings of Mahdist claims (the man-oriented and the message-oriented inclinations, the Mahdi as a renewal and the Mahdi as an apocalyptic personality), finally studying different self-proclaimed Mahdis in recent history, in Africa as well as in the Middle East. The last paragraph will be dedicated to the messianic dispositions of the terroristic organization Islamic State which has deeply affected the political-revolutionary strategy adopted by the group.

Keyword: Mahdi – Apocalypse – Eschatology – Revolution

Parole chiave: Mahdi – Apocalisse – Escatologia – Rivoluzione

INTRODUZIONE: IL MAHDI NELL'ESCATOLOGIA ISLAMICA

La storia islamica è sempre stata attraversata da un forte afflato millenarista. La speranza in una liberazione definitiva dall'oppressione e dalla sofferenza ha vieppiù caratterizzato la vivacità araba. Nella trattazione dell'area culturale islamica, tuttavia, è opportuno operare una distinzione terminologica preliminare tra millenarismo e apocalisse: con "millenarismo", o "chiliasmo", s'intende tradizionalmente il periodo di pace e prosperità che durerà mille anni e che caratterizzerà la storia umana dopo la sconfitta di Satana e prima del Giudizio finale; l'espressione, nata in ambiente cristiano e avente come fondamento scritturale l'Apocalisse di Giovanni (20, 1-6), è nondimeno applicabile al caso islamico. Il termine "apocalisse", invece, significa letteralmente "disvelamento", "rivelazione", ed è di conseguenza problematicamente adoperabile in relazione alla sensibilità religiosa islamica, ove il concetto di rivelazione è strettamente legato alla discesa del messaggio coranico; discutendo di questioni islamiche,



quindi, risulterebbe più opportuno parlare di “escatologia”, ovvero sia dottrina sulle cose ultime, e non di “apocalisse”. L’afflato millenarista citato poco sopra si riferisce alla credenza di un tempo futuro in cui nel mondo materiale regnerà la pace e la prosperità giusto prima della definitiva fine del mondo.

Il Corano e le raccolte degli *ḥadīṭ* (detti e opere del Profeta Muhammad) rappresentano le due fonti sacre principali dell’Islam. In riferimento al materiale escatologico, «si evidenzia il passaggio da uno schema essenzialmente ammonitorio [nel Corano] ad una rappresentazione escatologica più variegata e multiforme [negli *ḥadīṭ*]» (Furlan, 2015: 316). Più specificamente, e direttamente collegato all’argomento del presente paper, nel Corano, scrive Francesco Furlan, «appare l’assenza di una figura messianica» (ivi: 25). La trasformazione in senso messianico della figura di ‘Isā (Gesù), che pure è presente nel testo sacro, e la apparizione del ruolo del Mahdi, avverrà solo successivamente, nell’elaborazione dottrinale degli *ḥadīṭ*, iniziata probabilmente alla fine del VII secolo, ossia settant’anni dopo la morte del Profeta, e proseguita nei secoli successivi.

I travagliati avvenimenti che hanno avuto luogo dopo la morte del Profeta Muhammad testimoniano un acceso fervore escatologico presso le masse arabe, tanto che David Cook spiega le repentine conquiste al di fuori della penisola araba sulla base di «una ferma convinzione nell’imminente fine del mondo» (Cook, 2007: 29). In quel tempo la figura del Mahdi, “il Ben Guidato”, non aveva alcun significato messianico, essendo piuttosto un epiteto onorifico. È solamente «durante la Seconda guerra civile islamica, dopo la morte di Mu‘awiya, [che] la parola venne utilizzata per la prima volta in riferimento a un comandante che avrebbe riportato l’Islam alla sua perfezione originaria» (Madelung, 1986: 1231). Il Mahdi, per l’appunto, si riferisce a un personaggio che restaurerà la religione e la giustizia nel mondo e che regnerà prima della fine (l’Ora). Una simile figura, lo ripetiamo, non ha origine coraniche, apparendo solamente nella vasta letteratura degli *ḥadīṭ*.

Le tradizioni sul Mahdi sono varie e non di rado discordanti, come spesso capita fra le narrazioni degli *ḥadīṭ*, ma se ne possono tracciare tre filoni: secondo una prima tradizione, l’azione del Mahdi sarà cronologicamente precedente a quella di ‘Isā, la cui funzione messianica sarà quella definitiva¹; secondo un’altra versione, il Mahdi sarà l’aiutante di ‘Isā in una congiunta e definitiva azione di purificazione²; una terza tradizione, invece, identifica il Mahdi con ‘Isā, sopprimendo la problematica dovuta alla copresenza di due figure messianiche in seno alla tradizione islamica³. In ogni caso, «la condizione del Mahdi nell’Islam sunnita è fondamentalmente problematica [...] Le tradizioni che riguardano il Mahdi sono molto più tenui [rispetto a quelle che trattano di ‘Isā], perché esso è una figura politicamente molto mutevole. Di solito, le raccolte canoniche,

¹ «Certo non perirà la comunità nella quale io sono al principio, ‘Isā bin Maryam alla fine e il Mahdi nel mezzo» (Ḥadīṭ in *Arbaʿīn* di Abu Nuʿaym, 40)

² «[...] E scenderà ‘Isā bin Maryam e dirà al loro comandante [*Imam*]: “Avanza per condurci in preghiera» (Ḥadīṭ in *Sahīh* di Muslim, XL, 156)

³ «[...] Non ci sarà Mahdi se non ‘Isā bin Maryam» (Ḥadīṭ in *Sunan* di Ibn Māğah, XXXVI, 112, 4039).



anziché descrivere la figura del Mahdi, si limitano a esaltare la giustizia o rettitudine della sua epoca» (Cook, 2009: 326).

Uno degli elementi che contraddistinguono la sua identità sia nel sunnismo che nello sciismo è l'appartenenza all'*Ahl al-Bayt*, la “Gente della Casa”, e cioè la famiglia di Muhammad⁴. In altri termini, il Mahdi dovrà essere un discendente del Profeta il cui nome sarà lo stesso del Profeta e il cui padre porterà lo stesso nome del padre di Muhammad⁵. In questo senso è possibile affermare che la matrice della figura del Mahdi è chiaramente sciita. Infatti, la discendenza genealogica da ‘Alī ibn Abī Tālib, cugino e genero del Profeta, nonché quarto califfo *raṣidūn*, è un tratto distintivo dello sciismo nel determinare la figura dell’Imām, il quale acquista nello sciismo un significato inedito, quello, cioè, di vero capo della comunità islamica ed erede degli insegnamenti esoterici del Profeta, che porterà a compimento la «manifestazione plenaria di tutti i sensi nascosti o sensi spirituali delle Rivelazioni divine» (Corbin, 2007: 40). Nello sciismo duodecimano, la variante più diffusa di sciismo, il dodicesimo Imām, scomparso nel 941 d.C. e destinato a comparire nuovamente sulla terra, si chiama per l'appunto Muhammad al-Mahdi.

Ora, un simile significato esoterico è mancante nella elaborazione sunnita; e purtuttavia, il tratto genealogico, e cioè la discendenza dalla famiglia del Profeta Muhammad, è stato assimilato nel tempo dalle comunità proto-sunnite ancora non ben distinte dai proto-sciiti dei primi secoli dell’era islamica. L’ascendenza alide del Mahdi è, pertanto, presente in modo netto anche nell’escatologia sunnita⁶.

La storia islamica ha visto l’emersione di diversi regnanti e califfi che hanno avuto l’ardire di dichiararsi Mahdi, proclamando la propria funzione salvifica per tutta la comunità islamica e per il mondo intero. In questo breve lavoro analizzeremo le pretese messianiche delle principali figure politiche a partire dal periodo del colonialismo e giungendo fino all’autoproclamato Stato Islamico e al suo entusiasmo apocalittico che ha inciso profondamente sulla strategia adottata nel territorio noto come “Syraq” (crisi di Siria e Iraq).

RINNOVAMENTO, REAZIONE, RIVOLUZIONE

È innegabile che il Mahdismo, «fenomeno politico-messianico ciclicamente ricorrente nella storia musulmana» (Polia, Marletta, 2008: 79), ricopra un ruolo di primo piano nel mondo islamico contemporaneo. Basti leggere un articolo del

⁴ «Non finirà il mondo finché non regnerà sugli arabi un uomo della Gente della mia Casa il cui nome è il mio nome» (Ḥadīṭ in *Ġāmi‘a* di al-Tirmidhī, XXXVI, 73. 2230)

⁵ «Se non restasse al mondo che un giorno Dio allungherebbe quel giorno finché non avesse inviato in esso un uomo della mia stirpe o della Gente della mia Casa il cui nome è il mio nome e il cui nome del padre è il nome di mio padre» (Ḥadīṭ in *Sunan* di Abu Dawūd, XXXVI, 4, 4282)

⁶ «Ho sentito l’Inviato di Dio dire che il Mahdi è della progenie di Fātima» (Ḥadīṭ in *Sunan* di Ibn Mājah, XXXVI, 159. 4086). Ricordiamo che Fātima è stata moglie di ‘Alī.



The Economist (23 aprile 2013) per scoprire che solo nel 2013 in Iran sono state arrestate circa 3000 persone che si erano dichiarate Mahdi. I falsi profeti abbondano e le autorità devono far fronte a questo importante fattore d'instabilità. Gli auto-dichiarati Mahdi spesso hanno anche avuto fortuna, come nel caso di Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908), fondatore del movimento della Ahmadiyya, proclamatosi il Mahdi tanto atteso, il messia cristiano e una manifestazione di Krishna. L'Ahmadiyya oggi conta quasi 20 milioni di seguaci in tutto il mondo. Un altro fortunato moderno Mahdi è stato Wallace Fard Muhammad (1877-1933), fondatore della Nation of Islam, movimento militante afroamericano definito anche suprematista nero. Questi due casi citati, però, sono considerati eretici rispetto all'Islam e, di fatto, fuoriescono dalla comunità dei credenti musulmani, avendo acquisito caratteri del tutto peculiari che li pongono al di fuori delle regolari diversità dottrinali. Di tutt'altro genere invece il Mahdismo politico che ha animato le lotte anticoloniali (in Sudan), i desideri di riscatto (in Iran) e le battaglie di rinnovamento (in Arabia Saudita) nonché il cieco odio anti-occidentale (in "Syraq").

Un'accorta riflessione di John O. Voll s'impone all'attenzione del presente studio. Voll, infatti, considera Wahhabismo⁷ e Mahdismo come due movimenti di rinnovamento (*tagdīd*) che pongono l'accento su due aspetti diversi dell'impianto islamico, vale a dire il messaggio divino, da una parte, e l'uomo, dall'altra. Evidenziando che il messaggio rivelato in sé e l'agente umano sono ambedue implicati nella trasmissione della rivelazione all'umanità, Voll ne fa la base per l'analisi dei movimenti di rinnovamento islamici, affermando che «il rinnovamento può essere più *message-oriented* o più *man-oriented*» (Voll, 1982: 115). Il Wahhabismo è incentrato sul messaggio in sé (*message-oriented*), il Mahdismo invece sull'uomo latore del messaggio, o perlomeno apportatore di un rinnovamento positivo (*man-oriented*): ambedue sono movimenti di rinnovamento in seno a una comunità non più ritenuta coerente con i principi islamici che pure professa. Una simile analisi «fornisce uno spettro analitico per lo studio dei processi di rinnovamento islamico, le cui estremità sono un orientamento scritturale che depotenzia il ruolo dell'agente umano e un orientamento leaderistico in cui l'agente umano gioca invece un ruolo centrale» (*Ibidem*). Entrambi le attitudini hanno però debolezze intrinseche, prosegue Voll: «l'inclinazione *message-oriented* può diventare legalistica e formale, e quindi affrontare sfide da movimenti di tipo carismatico; la tendenza *man-oriented*, invece, potrebbe essere accusata di perdere di vista l'immutabilità del messaggio» (ivi: 124). Per l'appunto, il Mahdi inteso come leader della comunità può operare dei

⁷ Il Wahhabismo è una branca sunnita dell'Islam sviluppatasi nel XVIII secolo nella Penisola Arabica. La dottrina wahhabita è piuttosto rigorosa e rigida, e deve la sua fortuna all'alleanza stipulata nel 1744 tra Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, predicatore e teologo fondatore del movimento wahhabita, e l'emiro Muhammad Ibn Sa'ūd, antenato dell'attuale re dell'Arabia Saudita. Da allora il destino dell'Arabia Saudita è inscindibile dal Wahhabismo. Per un ulteriore approfondimento, cfr. Redissi, 2015; Ventura, 2007: pp. 207-211.



cambiamenti nel messaggio in relazione alle circostanze, e lo può fare perché investito dall'autorità derivatagli dalla veste di Mahdi.

Ora, considerare il Mahdismo come un movimento di rinnovamento depotenzia il suo carattere escatologico. Eppure spesso i movimenti sorti nel corso del tempo si sono divisi «tra movimenti mahdisti di tipo restauratore, revivalista o rigenerazionista (ovvero ispirati da un Mahdi di tipo *muğaddid* [rinnovatore]) e movimenti mahdisti apocalittici» e messianici (García-Arenal, 2009: 144). La credenza nella necessità della restaurazione o rinnovamento della religione (*tağdīd al-dīn*) si basa su una tradizione islamica molto popolare⁸ secondo cui nella storia emergerà ciclicamente un rinnovatore (*muğaddid*) che restaurerà la rettitudine della fede e raddrizzerà – per così dire – le storture che inevitabilmente il tempo produce⁹. In entrambi i casi, il Mahdi ha una funzione rivoluzionaria rispetto alla situazione sociale in cui sorgerà. «Il concetto del Mahdi porta con sé non solo l'idea di *jihad* [nel senso che condurrà una guerra contro i nemici della vera religione] ma, prima ancora, la dichiarazione di *takfīr* [empietà], cioè l'idea che la società musulmana si sia corrotta» (ivi: 146). Il Mahdi sarà quindi un rivoluzionario e un condottiero; non a caso viene spesso indicato negli *hadīṭ* con l'espressione *amīr* (comandante).

Nondimeno, bisogna distinguere cautamente almeno tra quattro diversi tipi di Mahdismo al fine di evitare di far cadere sotto un'unica etichetta una quantità di fenomeni dissimili fra di loro. Difatti,

il Mahdismo non è sempre stato rivoluzionario. Seguaci mahdisti hanno sostenuto una vasta gamma di posizioni politiche, dalla (1) tolleranza all'autorità stabilita, quantunque venisse mantenuta la credenza che il Mahdi sarebbe infine apparso, alla (2) forte critica ai regimi islamici esistenti che spesso sfociava nell'emigrazione (*hijra*) nell'attesa di incontrare il Mahdi, al (3) rimpiazzo degli ufficiali in carica da parte di oppositori mahdisti, fino alla (4) azione rivoluzionaria avente l'intenzione di distruggere lo stato islamico e la struttura sociale su cui si basava (Lovejoy, Hogendorn, 1990: 219).

Una suggestiva interpretazione del Mahdi nelle vesti di un rinnovatore moderno è stata data dal grande politico islamista e pensatore pakistano Abu l-A'la Maududi (1903-1979), il quale si è dissociato da coloro che attendono un Mahdi *old-fashioned* con la barba lunga, il rosario in mano, e che procederà da un monastero isolato e sarà circondato da un'aura di misticismo. Piuttosto, scrive Maududi, quest'uomo non si incenserà in autonomia, non pretenderà di essere il Ben Guidato, ma «sarà il più moderno dei moderni [...] e le persone

⁸ Come riporta Alberto Ventura, questa tradizione profetica, sebbene già presente nel discorso islamico classico, ha iniziato a circolare in modo più significativo intorno all'anno mille dell'egira, e cioè dal 1591 d.C., quando «assistiamo al diffondersi sempre più ampio dell'idea di rinnovamento [...] È qui che si possono vedere i segni di un ordine che tramonta e di un nuovo modo di vedere le cose che comincia a sorgere» nel mondo islamico (Ventura, 2007: 205).

⁹ «Allah farà sorgere per la sua comunità ogni secolo un uomo che rinnoverà la sua religione» (Ḥadīṭ in *Sunan* di Abu Dawud, 4278).



riconosceranno [il suo status di Mahdi] dalle sue opere soltanto dopo la sua morte [...] e possederà uno straordinario impulso allo sviluppo scientifico e al progresso» (Maududi, 2009: 42, 43). Il dibattito intorno al Mahdi, dunque, è vivo e sfaccettato.

IL CASO AFRICANO

I primi importanti movimenti rivoluzionari mahdisti sono nati dall'impatto iniziale con l'Occidente. Il colonialismo ha permesso alle popolazioni autoctone di prendere coscienza di sé e di elaborare una propria contro-narrazione che spesso ha assunto tratti religiosi. La speranza messianica è stata quella più suscettibile alle attese di libertà e maggiormente consonante alle necessità dei popoli soggiogati. Lo riconosce magistralmente lo storico delle religioni Vittorio Lanternari quando scrive che «la nascita dei culti di liberazione in rapporto alla dominazione colonialista costituisce una delle più clamorose e sconcertanti manifestazioni dello stretto, dialettico legame fra vita religiosa e vita sociale, politica e culturale» (Lanternari, 1974: 8).

Molti sono stati i movimenti anti-coloniali che hanno avuto come guida un auto-proclamato Mahdi. L'Africa è stato il teatro principale di questa battaglia, ma il fenomeno non si è limitato al continente nero. «Se la più nota di queste figure è quella del Mahdi del Sudan [...], altre figure sono attestate in Algeria contro i francesi, in Somalia, Nigeria, Africa occidentale francese (oggi nel Senegal e in Mauritania), in India, Indonesia e Turchia» (Cook, 2009: 326), senza citare il Camerun settentrionale dove, secondo i rilievi di Lanternari, circola la credenza che il Mahdi sia già venuto e scomparso (Lanternari, 1974: 61). A prima vista risulta evidente che le velleità mahdiste siano circolate principalmente, se non esclusivamente, nelle zone periferiche del mondo islamico. In realtà non è proprio così: è pur vero che nelle zone citate l'influenza occidentale e la presenza militare degli europei ha scatenato il fervore messianico in senso anti-coloniale o quantomeno anti-occidentale, ma non mancano episodi chiliastici anche nel cuore dell'Islam sunnita, nella penisola araba, e finanche nel centro dell'Islam sciita, l'Iran (vedi prossimo paragrafo).

Il più eclatante caso mahdista è stato quello sudanese. Lo *shaykh* Muhammad Ahmad Ibn Abdallah (1844-1885) della confraternita sufi della *Sammāniyya* si dichiarò Mahdi nel 1881 e iniziò una campagna militare di liberazione del territorio dal dominio anglo-egiziano e una campagna parallela di rivitalizzazione della religione islamica di contro alla religiosità di facciata degli ottomani e alle tradizioni paganeggianti degli stessi sudanesi. Nell'assedio di Khartum (1885) il Governatore britannico del Sudan, Charles George Gordon, perse la vita, provocando grande scalpore in Europa. Il vittorioso Mahdi poté così fondare uno stato mahdista che durerà fino al 1898; lui stesso, però, perderà la vita nello stesso anno della presa di Khartum, all'apice della sua gloriosa riscossa. Il movimento



rivoluzionario era stato innescato da un insieme di fattori sociali e politici, come ad esempio la pesante tassazione e l'ineguale trattamento delle tribù da parte degli occupanti (vedi Lenninger McLellan, 2012: 87), ma a giocare un ruolo di primo piano sono state principalmente le aspettative messianiche che circolavano da tempo in Sudan, tanto che «sembra che sia stato l'incombente millennio ad aver realmente preparato le tribù sudanesi all'imminente arrivo del Mahdi» (ivi: 104).

Il Mahdi sudanese ha insistito fortemente sul suo ruolo divino. La *Sirah* (testo sulla vita del Mahdi scritto dal suo seguace Isma'il 'Abd al-Qadir) narra il puritanesimo religioso del Mahdi e la sua rigidità nell'applicazione della *šarī'a*, riporta resoconti di miracoli e la potenza della sua *barakah* (la benedizione), sottolinea le affinità con il Profeta Muhammad e la sua piena legittimità nell'adottare il titolo di Ben Guidato. Nel suo tentativo di aderenza assoluta alla *šarī'a*, Muhammad Ahmad e i suoi seguaci, chiamati per l'appunto *anṣār* (i compagni) per ricalcare le orme dei compagni del Profeta, hanno «ignorato il lavoro degli ulema (i dottori della legge) e hanno insistito sulla derivazione della loro legittimità islamica direttamente dal Corano e dal Profeta» (Ohtsuka, 1997: 26), annullando la validità delle quattro scuole giuridiche canoniche. L'orientamento salafita del fenomeno è pertanto chiaro, e il carattere *man-oriented* analizzato poco sopra risulta marcato e preponderante.

Francesco Furlan rintraccia tre caratteristiche nella Mahdiyya sudanese: «la componente escatologica, quella “revivalistica” (dal punto di vista religioso), e quella di sovvertimento in positivo della condizione sociale [... Ma] nell'auto-rappresentazione del Mahdi sudanese la componente escatologica è lasciata implicita, come in disparte; i suoi messaggi si spingono in particolare nella valorizzazione delle altre due componenti» (Furlan, 2011: 17, 18). La preponderanza di tematiche legate al *tağdīd* definisce il fenomeno nei termini di movimento del rinnovamento – e il Mahdi come un *muğaddid* – a discapito dell'aspetto escatologico che, «pur avendo una certa importanza (soprattutto per quanto riguarda la legittimazione del suo status agli occhi del popolo), passa in secondo piano rispetto alla predicazione di stampo fondamentalista» (ivi: 21).

Altri casi mahdisti africani particolarmente degni di nota riguardano il jihad (1804-1810) guidato da Uthman Dan Fodio (1754-1817) e il califfato di Sokoto nel nord della Nigeria che emerse in seguito alla sua azione rivoluzionaria. Le velleità mahdiste di Dan Fodio trovavano conferma nella sua personalità carismatica, e il suo stile di vita semplice e austero conquistò fin da subito la popolazione dei Fulani, un'etnia nomade dell'Africa occidentale cui lo stesso Dan Fodio apparteneva. Il rovesciamento dell'impero degli Hausa, gruppo etnico dominante, risultò nella creazione del califfato di Sokoto (1804-1903). I motivi di una siffatta repentina ed efficace azione rivoluzionaria erano principalmente di tipo religioso (la volontà di imporre un Islam rigoroso in una società prevalentemente pagana), ma non mancavano cause sociali (i Fulani erano considerati cittadini di seconda categoria) ed economiche (la pesante tassazione) (vedi Aremu, 2011).



Che tipo di Mahdi era Uthman Dan Fodio? Pur non avendo mai affermato di essere il Ben Guidato, Dan Fodio non ha mai respinto le dicerie secondo cui lui stesso fosse il Mahdi. Al contrario, lo *shaykh* ha cavalcato l'onda del fermento messianico che stava attraversando l'Africa, alimentato da una serie di catastrofi climatiche (ad esempio una forte siccità che ha causato una pesante carestia in Nigeria e nelle zone limitrofe) e dalla corruzione della religione islamica ormai contaminata da tradizioni locali animiste e pagane. Peter Heine, ricostruendo il profilo di Dan Fodio, ha riconosciuto la centralità della componente da rinnovatore (*muğaddid*) che, come nel caso del Mahdi sudanese, mette inevitabilmente in secondo piano l'aspetto millenaristico. «Continuava a pensare se stesso come un *muğaddid* [...] Ha insistito sull'aspetto rinnovatore della speranza mahdista [...] tanto da] aver prospettato addirittura l'abolizione delle differenze tra le quattro principali scuole giuridiche islamiche a favore di una sola *madhab* [scuola giuridica]» (Heine, 2000: 74).

Disordini legati a una credenza mahdista hanno scosso il nord della Nigeria anche negli anni 1905-1906, legati questa volta a una emigrazione (*hiğrah*) di massa verso est, nella direzione verso cui sarebbe dovuto apparire il Mahdi. In quell'occasione, scoppiarono diverse rivolte in alcuni territori controllati da inglesi e da francesi (vedi Lovejoy, Hogendorn, 1990).

Curioso anche il caso del gruppo Yan Tatsine, guidato dall'eccentrico predicatore Mai Tatsine (1920ca.-1980), che fra il 18 e il 29 dicembre 1980 si scontrò con le forze dell'ordine a Kano, in Nigeria, risultando con la morte dello stesso Mai Tatsine. È difficile identificare una dottrina ufficiale del gruppo; certo è il rigetto del materialismo e della tecnologia, e il rifiuto della *Sunna* (la tradizione del Profeta) a favore del solo Corano. Mai Tatsine si dichiarò profeta nel 1979 sebbene non Mahdi, nonostante «sia stato indubbiamente esposto a idee mahdiste [...]. Questo non significa che Mai Tatsine era un mahdista [...] ma che era sicuramente consapevole del filone mahdista, inclusa la profezia intorno all'apparizione del Mahdi a Mecca nell'anno 1400 H. [1979 d.C.]» (Christelow, 1985: 383).

Proclamazione o no della *mahdiship* rinnovatrice o chiliastica, da sempre in Africa circolano personaggi che puntualmente recuperano profezie intorno alla comparsa del Ben Guidato, sollecitando moti rivoluzionari o quantomeno destabilizzanti per l'autorità costituita.

1979: IL MAHDI IN IRAN E IN ARABIA SAUDITA

Il 1979 è un anno particolarmente importante per il mondo islamico. Tre eventi, infatti, hanno sconvolto la coscienza musulmana: la rivoluzione iraniana, l'invasione sovietica dell'Afghanistan, e la rivolta messianica alla Mecca. Il fenomeno mahdista ha giocato un ruolo di primo piano in almeno due dei tre avvenimenti citati.



Partiamo dalla rivoluzione iraniana. L'Iran, paese sciita per eccellenza, fra il 1978 e il 1979 ha visto la mobilitazione di diverse componenti della società civile contro lo *Shah* Mohammed Reza Pahlavi, infine prevalendo la narrazione islamica sciita propugnata dall'ayatollah Ruhollāh Khomeini. Infatti, come riporta competently Gilles Kepel, «la dinamica dell'alleanza tra borghesia religiosa e gioventù urbana povera, sotto l'egida di Khomeini, trascinò lungo il medesimo solco i ceti medi urbani laici, i quali, incapaci di affermare la propria identità culturale, dovettero accettare il discorso islamista dominante, pur di salire sul carro della rivoluzione» (Kepel, 2015: 119). Com'è noto, l'episodio rivoluzionario ha avuto un'importanza centrale non solo per l'Iran ma anche per tutto il Medio Oriente e, di riflesso, per l'intero assetto geopolitico mondiale. Inutile dirlo, non ha mancato di avere tendenze messianiche. Sovente Khomeini è stato associato al Mahdi atteso, al punto che «si è diffusa la voce della comparsa del volto dell'ayatollah sulla Luna, nella notte del 27 novembre 1978, e milioni di persone affermarono di aver visto effettivamente quella sera i lineamenti dell'imam nell'immagine dell'astro» (Filiu, 2011: 98). L'associazione di Khomeini con l'atteso Mahdi non è mai stata sostenuta da Khomeini stesso né dalla Repubblica Islamica nata dopo la rivoluzione (nonostante Khomeini abbia da subito adottato il titolo di "Imam", che dai tempi dell'occultamento del dodicesimo Imam non era stato utilizzato da alcuno in ambiente sciita), ma manifesta chiaramente le speranze messianiche mai sopite del popolo iraniano e degli sciiti in generale.

Premysl Rosulek ha dimostrato in un suo recente lavoro che «il Mahdismo era già parte integrante dell'ideologia islamica sciita anche nell'Iran pre-rivoluzionario» (Rosulek, 2015: 57), essendoci perciò una vera e propria continuità nella storia recente dell'Iran. Sostiene infatti Rosulek che nella seconda metà del XX secolo la questione del ritorno del Mahdi «è stata in parte provocata dalla necessità di rispondere polemicamente ai marxisti, ai secolaristi e alle critiche della religione Bahà'ì» (ivi: 59).

Quantunque non sussista una vera e propria autoidentificazione di Khomeini con il Mahdi, il nuovo assetto politico propugnato dall'ayatollah, la *Velāyat-e Faqīh* (l'"autorità del giurisperito"), considera i giurisperiti religiosi come gli unici soggetti legittimati a mettere in pratica la legislazione islamica in assenza del dodicesimo imam, il Mahdi. Quindi i giurisperiti religiosi «amministrano in veste fiduciaria la comunità dei credenti in attesa del ritorno [del Mahdi]» (Redaelli, 2007: 74). Leggiamo a tal proposito l'articolo 5 della Costituzione iraniana approvata con un referendum nel dicembre del 1979: «Durante l'occultazione del Dodicesimo Imam (Dio l'Altissimo voglia ridurre l'attesa), la reggenza esecutiva e la direzione della comunità islamica dei credenti nella Repubblica Islamica d'Iran appartengono al giurista giusto, virtuoso, consapevole dei problemi dell'epoca, coraggioso, capace di dirigere, oculato, riconosciuto e accettato come Guida della maggioranza del popolo». In questi termini, «il potere supremo della Guida promana dal Mahdi atteso, di cui esercita la reggenza in maniera assoluta» (Filiu, 2011: 100).



Nella ancor più recente storia iraniana, un altro personaggio ha adottato in modo esplicito una retorica impregnata di riferimenti mahdisti: Mahmūd Ahmadinejad, sesto Presidente della Repubblica islamica dell'Iran, dal 2005 al 2013. Tralasciando il suo rapporto alquanto travagliato con l'establishment religioso, Ahmadinejad ha spesso invocato l'autorità del Mahdi per sostenere con più enfasi le sue posizioni politiche. Celebre, ad esempio, il finanziamento della moschea di Jamkarān nella città di Qom: «durante il suo ruolo, l'ayatollah Khomeini non ha mai ritenuto opportuno visitare la moschea di Jamkarān, che è stata costruita nel XI secolo per commemorare l'apparizione del Mahdi in sogno [ad uno *shaykh* locale]» (Filiu, 2009: 31). Ahmadinejad, invece, ha supportato e incentivato il fervore messianico dei pellegrini, convinto che il Mahdi sarebbe apparso da lì a poco. I suoi stessi discorsi politici, inoltre, hanno ripetutamente richiamato la potenza del Mahdi; i più popolari di questi sono stati pronunciati all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 2005 e nel 2012, quando il presidente iraniano ha esplicitamente menzionato l'incombente arrivo del Mahdi. Appare evidente allora che Ahmadinejad non cerca una legittimità legata alla *Velāyat-e Faqīh* ma piuttosto direttamente fondata sul dodicesimo Imam, comportando di conseguenza una «leadership [...] più propensa al rischio e disposta ad assumere un atteggiamento provocatorio verso i suoi nemici» (Bar, 2009: 6).

Le credenze messianiche di Ahmadinejad «erano evidenti anche prima della sua elezione alla presidenza» (Savyon, Mansharof, 2007: 5) ma – si potrebbe aggiungere – sono altrettanto vive ancora oggi. Difatti, in una recente intervista rilasciata al *Corriere della Sera* (28 luglio 2017), l'ex presidente iraniano ha sostenuto che «il mondo va verso la sua [del Mahdi] apparizione», dimostrando la sua sincerità quando proclamava la sua forte fede messianica.

In ogni caso, l'emergere di così potenti credenze messianiche in seno alla società iraniana contemporanea è dovuto anche e soprattutto «al crescente gap tra gli slogan rivoluzionari e le aspettative tradite [...] in questo modo] superando la sempre minor legittimità della *Velāyat-e Faqīh* nell'Iran post-Khomeini tramite l'utilizzo dell'idea del Mahdismo nell'Islam politico sciita» (Rosulek, 2015: 69).

Torniamo al 1979. Ai fini del nostro discorso, l'altro importante evento è quello legato all'episodio noto come il sequestro della Grande Moschea di Mecca, «la più grande resistenza violenta che il regima abbia mai affrontato sin dalla creazione dell'Arabia Saudita» (Mabon, Helm, 2016) e la più clamorosa manifestazione del *rejectionist Islamism*¹⁰. Nel primo giorno del 1400 H., che corrisponde al 20 novembre 1979, un gruppo di trecento ribelli guidati da Juhayman al-'Utaybi occupò militarmente la moschea della Ka'ba chiedendo la fine del regno della famiglia dei Sa'ūd, non riconoscendone la legittimità

¹⁰ Con l'espressione *rejectionist Islamism* s'intende «una particolare tradizione intellettuale dell'islamismo saudita, che rifiuta categoricamente la legittimità dello stato e le sue istituzioni e che opera per il ritiro dalla sfera dello stato [...]. Nella prima metà degli anni '90, i jihadisti e i *rejectionists* hanno iniziato a mescolarsi [...] Negli anni 2000, la crescente polarizzazione del campo islamista saudita tra riformisti e jihadisti ha lasciato sempre meno spazio per i *rejectionists*» (Hegghammer, Lacroix 2007: 117, 118).



religiosa. Al contempo, al-‘Uṭaybi annunciò che Muhammad bin ‘Abd Allah al-Qahtani, suo cognato, era il tanto atteso Mahdi. Subito il regime saudita mobilitò le forze armate, dando vita ad un assedio destinato a durare due intere settimane, dal 20 novembre al 4 dicembre. Il combattimento si concluse con l’intervento dei *commandos* francesi del GIGN (*Groupe d’Intervention de la Gendarmerie Nationale*) e con la conseguente morte di tutti gli insorti e finanche del presunto Mahdi il quale, per l’appunto, morì già il terzo giorno dell’assedio, lasciando l’amaro in bocca a chi credeva nelle ancora fresche speranze messianiche. E purtuttavia, «in certi circoli millenaristi dell’Arabia rimase a lungo la convinzione che il Mahdi non fosse stato ucciso alla Mecca, ma che si nascondesse per sfuggire alle forze del Male» (Filiu, 2011: 106).

Non è questa la sede per discutere dell’ambiguo esito dell’episodio per l’establishment saudita: la perdita di autorità e credibilità dovuta al fatto di aver ricorso a forze armate straniere e “infedeli” è stata una ferita difficilmente rimarginabile (a tal proposito, vedi Ménoret, 2008: 130-135).

La tipologia di Mahdismo che ha guidato al-‘Uṭaybi è esposta chiaramente in uno studio di Thomas Hegghammer e Stéphane Lacroix: «Il tempismo dell’attacco – scrivono gli autori – era stato con tutta probabilità determinato dalla fede di Juhauman [al-‘Uṭaybi] in una tradizione sunnita intorno al “rinnovatore del secolo” (*muğaddid al-qarn*), secondo cui un importante personaggio apparirà all’inizio di ciascun secolo dell’egira» (Hegghammer, Lacroix, 2007: 112). Insomma, secondo quest’analisi ci troveremmo di fronte a un Mahdi di tipo *muğaddid*, cioè rinnovatore – che, di fatto, è statisticamente il più rappresentato nella storia sunnita contemporanea, come abbiamo fin qui avuto modo di rilevare. Un’inversione di tendenza si avrà, poi, con l’apparizione dell’auto-proclamato Stato Islamico (Isis o Daesh).

La genealogia dei rivoluzionari di al-‘Uṭaybi è da rintracciarsi nel gruppo noto come al-Ġamā‘ah al-Salafiyya al-Muḥtasibah (JSM, “gruppo per la promozione della virtù e la prevenzione del vizio”) sorto a Medina negli anni ’60, destinato a spaccarsi in due nel 1977, quando la maggioranza si strinse intorno a al-‘Uṭaybi assumendo il semplice ed evocativo nome di *Iḥwān* (“fratelli”) e preparando l’evento rivoluzionario del 1979. JSM è stato fondato da alcuni discepoli di una nota personalità salafita del ‘900, Mohammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), soprannominato il «tradizionista dell’epoca» (*muhaddīṭ al-‘aṣr*) dallo *shaykh* ‘Abd al-‘Aziz ibn Baz, allora vice-presidente dell’Università di Medina. Con il termine “tradizionista” s’intende un esperto di *ḥadīṭ*. Forte della sua immensa conoscenza degli *ḥadīṭ*, al-Albani ha fortemente condannato la validità del patto sociale saudita, respingendone le credenziali di ortodossia. Tuttavia gli interessi di al-Albani vertevano sulla religione e non sulla politica, tanto da non avere alcun interesse ad intervenire attivamente nelle dinamiche politiche del regno – la sua critica ai Fratelli Musulmani gravita proprio su questo punto, e cioè sull’accusa di essere troppo interessati alla politica rispetto alle pratiche religiose e al credo. Una sua famosa frase recita: «Nelle presenti circostanze, la buona politica è stare lontani dalla politica» (citato in Lacroix, 2013: 69). La chiara indicazione di al-



Albani circa la possibilità o meno di fare politica è stata sormontata da parte di al-‘Utaybi grazie all’annuncio dell’arrivo del Mahdi, «che non ha niente a che fare con alcuna strategia politica» (ivi: 75), ma che, appellandosi all’intervento divino, permette di creare uno stato d’eccezione in cui i tradizionali punti fermi vengono meno e l’audacia, l’ardire e l’impudenza prendono il sopravvento sul normale calcolo strategico. Le conseguenze del messianismo politico sono imprevedibili.

CONCLUSIONI: L’ISIS E LE NUOVE METAMORFOSI DEL MAHDISMO

Erede intellettuale di al-‘Utaybi è, fra gli altri, Abu Muhammad al-Maqdisi (1959-), ideologo radicale islamista di origini palestinesi. I suoi lavori contengono numerosi rimandi a al-‘Utaybi, e lui stesso è stato, e tutt’ora è, amico di ex membri e simpatizzanti degli *Iḥwān* (vedi Hegghammer, Lacroix, 2007: 115-117). Allievo di al-Maqdisi è stato Abu Mu‘ab al-Zarqawi (1966-2006), padre della formazione *Ġamā‘at al-tawḥīd wa al-ġihād* (“gruppo Tawhid e Jihad”) che ha giocato un ruolo di primo piano nella guerra in Iraq del 2003 e che nel 2004 diventò Al-Qaeda in Iraq (AQI) e, infine, qualche mese dopo, Stato Islamico dell’Iraq (ISI), l’antesignano del più noto gruppo Stato Islamico proclamato nel giugno del 2014. Insomma, c’è un filo rosso che unisce la rivolta messianica a Mecca del 1979 all’Isis. Non a caso al-Zarqawi, padre del gruppo terroristico più letale del mondo, era un fervente millenarista: la certezza che il Mahdi sarebbe apparso presto lo ha portato ad adottare una tattica estremamente cruenta e poco propensa al compromesso – la struttura escatologica di al-Zarqawi è stata mantenuta anche nelle successive metamorfosi del gruppo terroristico. Il cosiddetto Stato Islamico è interamente edificato sull’idea dell’imminente arrivo della fine dei tempi, per la quale il Giorno del giudizio è vicino, il mondo è sul punto di essere distrutto e il Mahdi è pronto a manifestarsi.

Nella seguente trattazione ci limiteremo ai soli riferimenti mahdisti, tacendo, per mancanza di spazio, tutte le altre profezie escatologiche che l’Isis ha adottato nella sua propaganda politica per far leva sul mai sopito fervore apocalittico degli islamisti.

La bandiera nera, presentata per la prima volta nel gennaio 2007, ha un chiaro riferimento mahdista. Il gruppo spiegò il significato della bandiera con la seguente preghiera: «Chiediamo a Dio (sempre sia lodato) di rendere questa bandiera l’unica bandiera per tutti i musulmani. Siamo certi che sarà la bandiera della gente dell’Iraq nel momento in cui il popolo sosterrà il Mahdi» (citato in McCants, 2015: 22). Il riferimento è a diverse e consolidate tradizioni islamiche che considerano le bandiere nere come l’indice della prossima venuta del Mahdi. Diamo un’occhiata ad alcuni *ḥadīṭ* che corroborano questa visione:

Le persone della mia famiglia affronteranno calamità, espulsioni ed esili dopo che me ne sarò andato, fino a quando alcuni uomini giungeranno da oriente



portando con sé bandiere nere. Chiederanno qualcosa di buono ma non gli verrà concesso. Allora combatteranno e vinceranno, dunque gli verrà consegnato ciò che volevano, ma non lo accetteranno, e allora verrà dato il comando a un uomo della mia famiglia. Quindi riempiranno [il mondo] di giustizia proprio come era stato riempito di ingiustizia. Chiunque fra di voi vivrà [tanto] da vedere questo [accadere], che vada con loro [con gli uomini dalle bandiere nere] anche se dovrà strisciare sulla neve¹¹.

Questo *ḥadīṭ* è una chiara e significativa indicazione per le future generazioni affinché seguano con tutti i mezzi a loro disposizione le bandiere nere che si leveranno a oriente. In un altro *ḥadīṭ* il riferimento al Mahdi, il “Ben Guidato”, è ancora più esplicito:

Tre [persone] combatteranno tra loro per il vostro tesoro, e ciascuno dei tre sarà il figlio di un califfo, ma nessuno dei tre riuscirà a ottenere [il tesoro]. Quindi bandiere nere verranno da oriente, e loro vi uccideranno in una maniera senza precedenti. [...] Quando le vedrete, giurate fedeltà a loro anche se dovrete camminare sopra la neve, dal momento che là sarà il califfo di Allah, il Mahdi¹².

Il 7 giugno 2006 al-Zarqawi fu ucciso da un comando statunitense. Alcuni giorni dopo, il 12 giugno, Abu Ayyub al-Masri venne designato come nuovo leader di AQI, e pochi mesi dopo, il 15 ottobre, veniva fondato lo Stato Islamico dell'Iraq (ISI). Il portavoce ufficiale della nuova formazione, Muharib al-Juburi, indicò un certo Abu Umar al-Baghdadi come il “Comandante dei credenti”, e al-Masri diventò il suo vice nonché ministro della guerra di ISI. Tuttavia «l'influenza di [Abu Umar] al-Baghdadi era così ridotta che funzionari statunitensi nel 2007 avevano addirittura creduto che fosse un personaggio fittizio impersonato da un attore» (Bunzel, 2015: 21). In simili circostanze al-Masri concentrò tutto il potere sulla propria figura, divenendo la reale guida del gruppo radicale. Il suo unico problema era la sua smisurata ossessione per la fine del mondo e per l'arrivo del Mahdi. Come riporta puntualmente William McCants, al-Masri

fu precipitoso nella fondazione dello Stato perché riteneva che il Mahdi, il salvatore islamico, sarebbe arrivato entro l'anno. Di conseguenza il califfato doveva essere pronto al fine di aiutare il Mahdi nella battaglia finale dell'apocalisse. [...] Quando i compagni vicini ad al-Masri lo criticavano per aver compiuto decisioni strategiche basate su un calendario apocalittico, al-Masri replicava: “Il Mahdi arriverà uno di questi giorni”. [...] In occasione della sua nomina a Ministro della guerra di ISI proclamò: [...] “Noi siamo l'esercito che consegnerà il testimone al servo di Dio, il Mahdi” (McCants, 2015: 32).

¹¹ Ḥadīṭ in *Sunan* di Ibn Majah 4082.

¹² Ḥadīṭ in *Sunan* di Ibn Majah 4084.



L'entusiasmo messianico di al-Masri preoccupò le alte sfere di al-Qaeda, che allora era ancora patrone del gruppo. La parabola storica di ISI, comunque, si concluse il 18 aprile 2010 con la morte di Abu Umar al-Baghdadi e Abu Ayyub al-Masri in un raid congiunto delle forze americane e irachene. Nel maggio del 2010 Abu Bakr al-Baghdadi prese la guida del gruppo ormai agonizzante.

Lo Stato Islamico di al-Baghdadi non ha mai fatto espliciti riferimenti al Mahdi. Si tratta forse di una contraddizione? Non proprio. Infatti al-Baghdadi è semplicemente più cauto rispetto ai precedenti vertici di ISI sulla risolutezza ad innescare un troppo ardente slancio apocalittico, conscio che è stato proprio questo particolare entusiasmo a condurre ISI al fallimento. L'esaltazione per l'arrivo del Mahdi deve essere quindi tenuta sotto controllo. A tal proposito, William McCants ritiene che al-Baghdadi abbia invertito due elementi, rendendo «il califfato, e non più il Mahdi, il centro focale dell'immaginazione apocalittica del gruppo. Questo non significa che il Mahdi non debba arrivare nell'immediato [...] Per il momento, pertanto, la priorità è il califfato e non il Giorno del Giudizio» (ivi: 142). Una simile riorganizzazione delle priorità permette al gruppo di prestare una maggiore attenzione alla gestione politica e strategica piuttosto che alla fine dei tempi, superando un'attitudine che potremmo definire suicida. Il comportamento irrazionale della precedente conformazione di Daesh è, di conseguenza, superato, e adesso il traguardo immediato diventa quello di creare un'avanguardia che spiani pazientemente e razionalmente la strada al Mahdi.

Più recentemente, lo Stato Islamico ha insistito in maggior misura sull'arrivo di Gesù ('Isā) che nei tempi ultimi romperà la croce e restaurerà un puntuale Islam (vedi il magazine di propaganda *Dabiq* n. 15). Una possibile spiegazione può essere trovata nella volontà di rendere più semplice e allettante il messaggio jihadista per i *foreign fighters*, specialmente per i combattenti provenienti da paesi europei o, comunque, di tradizione cristiana: coloro che si convertono dal cristianesimo all'islamismo estremo propugnato dall'Isis potrebbero trovare più semplice accettare la venuta di Gesù alla fine dei tempi rispetto all'arrivo di un personaggio non appartenente al loro immaginario culturale nativo. In questa maniera, l'adattamento del credo precedente al nuovo credo sarebbe un processo che si configurerebbe nel modo più naturale possibile. David Cook, parlando della produzione apocalittica islamica contemporanea e notando che la figura di Gesù viene sempre più spesso chiamata in causa, scrive acutamente: «Per secoli i missionari cristiani hanno tratto vantaggio da questo [dalla presenza di Gesù in ambedue le religioni] per scopi polemici, iniziando già nei tempi dei bizantini, e adesso, invece, sono a loro volta i musulmani ad adoperare Gesù per parlare ai cristiani» (Cook, 2005: 216).

Nel caso dell'Isis, il Mahdismo è marcatamente apocalittico, e il Mahdi atteso è privo di quel carattere *muğaddid* (rinnovatore) che invece troviamo in pressoché tutti i precedenti casi sunniti. La fine del mondo è il focus principale di questo jihad destinato a continuare sino al giorno della Risurrezione e rivolto ad auspicare gli eventi catastrofici profetati dalle antiche tradizioni. Il Mahdismo



rivoluzionario del sedicente Stato Islamico è, quindi, profondamente nichilista: «la violenza perde il suo significato sacrificale e redentivo [che aveva presso al-Qaeda], acquistando piuttosto un valore di purificazione, unito in ultima istanza alla partecipazione a un conflitto cosmico e alla fine dei tempi. [... Si tratta] di una perversa celebrazione del nichilismo» (Borowsky, 2015). La «politica della *tabula rasa*» (Pellicani, 2015: 211) è, in altri termini, l'esito estremo di un Mahdismo apocalittico dal carattere rivoluzionario.

L'Isis è stato abile nel rimanere nella costante attesa del Mahdi, preservando un carattere *message-oriented*, catalizzando potenzialmente il consenso di tutti i musulmani del mondo senza che il presunto Mahdi, e con lui l'intero gruppo, potesse perdere di legittimità una volta che il Ben Guidato si fosse manifestato pubblicamente. L'accortezza strategica del nuovo corso dell'Isis si è dimostrata vincente. E nondimeno le sconfitte dello Stato Islamico sul territorio hanno messo in dubbio il futuro del gruppo terroristico. Difficile dire se le sue (plausibili e temute) successive evoluzioni perpetueranno il Mahdismo adottato finora¹³. La storia islamica ha comunque dimostrato la persistenza e la ricorrenza del fenomeno mahdista nel corso dei secoli. Staremo a vedere se il salafismo-jihadismo conserverà quel tratto mahdista che sovente scalda i cuori ed eccita gli animi.

BIBLIOGRAFIA

- AREMU, JOHNSON OLAOSEBIKAN. 2011. *The Fulani Jihad and its Implication for National integration and Development in Nigeria*, in «African Research Review», 5 (22), 1-12.
- BAR, SHMUEL. 2009. «Iranian Terrorist Policy and Export of Revoution», Herziliya Conference working paper.
- BERGER, J.M. STERN, JESSICA. 2015. *Isis: the State of Terror*. New York: Ecco Press.
- BOROWSKY, AUDREY. 2015. *Al-Qaeda and ISIS: From Revolution to Apocalypse*, in «Philosophy Now», issue 111, online.
- BUNZEL, COLE. 2015. *From Paper State to Caliphate: the Ideology of the Islamic State*, «The Brookings Project on U.S. Relation with the Islamic World», Analysis Paper 19, 1-45.
- CHRISTELOW, ALLAN. 1985. *Religious protest and dissent in Northern Nigeria: from Mahdism to Qur'anic integralism*, in «Institute of Muslim Minority Affairs. Journal», 6 (2), 375-393.

¹³ (per approfondire le conseguenze del fallimento delle profezie, vedi Dawson, 2017; McCants, 2016)



- COOK, DAVID. 2005. *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press.
- COOK, DAVID. 2007. *Storia del jihad*. Torino: Einaudi.
- COOK, DAVID. 2009. “Apocalittica ed escatologia nell’Islam contemporaneo”, in FILORAMO, GIOVANNI (a cura di). *Le religioni e il mondo moderno*, vol. 3, Einaudi, Torino.
- COOK, DAVID. 2014. “The Mahdi’s Arrival and the Messianic Future State According to Sunni and Shi’ite Apocalyptic Scenarios”, *The Seventh annual Levtzion Lecture*, Jerusalem.
- COOK, DAVID. 2015. *Armageddon nell’Islam: le bandiere nere di Isis*, in «Oasis» 21, 83-89.
- CORBIN, HENRY. 2007. *Storia della filosofia islamica*. Milano: Adelphi.
- DAWSON, LORNE L. 2017. *The Failure of Prophecy and the Future of IS*, in «The International Centre for Counter-Terrorism – The Hague» 8 (3), online.
- FILIU, JEAN-PIERRE. 2009. *The Return of Political Mahdism*, in «Current Trends in Islamist Ideology», 8, 26-38.
- FILIU, JEAN-PIERRE. 2011. *L’apocalisse nell’Islam*. Milano: ObarraO? edizioni.
- FURLAN, FRANCESCO. 2011. *La Mahdiyya in Sudan: tra sufismo e fondamentalismo*, in «Rivista di studi indo-mediterranei», 1, 1-33.
- FURLAN, FRANCESCO. 2015. *La figura del Mahdi*. Ariccia (RM): Aracne.
- GARCÍA-ARENAL, MERCEDES. 2009. “Il messianismo nell’Islam moderno”, in FILORAMO, GIOVANNI (a cura di). *Le religioni e il mondo moderno*, vol. 4, Einaudi, Torino.
- HEGGHAMMER, THOMAS. LACROIX, STÉPHANE. 2007. *Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: the Story of Juhayman al-‘Utaybi Revisited*, in «The International Journal of Middle East Studies», 39 (1), 103-122.
- HEINE, PETER. 2000. “I am not the Mahdi, but...”, in BAUMGARTEN, ALBERT I., *Apocayptic Time*, Brill, Leiden.
- KEPEL, GILLES. *Jihad ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*. Roma: Carocci.
- LACROIX, STÉPHANE. 2013. “Between Revolution and Apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism”, in MEIJER, ROEL (a cura di). *Global Salafism*, Oxford University Press, New York.
- LANTERNARI, VITTORIO. 1974. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli.
- LAPIDUS, IRA M. 2000. *I popoli musulmani*. Vol. 3. Torino: Einaudi.



- LENNINGER MCLELLAN, JAIME. 2012. *Theology of Revolution: Messianic Traditions and the Revolutions They Inspired*. Tesi di Master, University of Kansas, Lawrence, Stati Uniti.
- LOVEJOY, PAUL. E. HOGENDORN, J.S. 1990. *Revolutionary Mahdism and Resistance to Colonial Rule in the Sokoto Caliphate, 1905-6*, in «The Journal of African History», 31 (2), 217-244.
- MABON, SIMON. HELM, GRANT. 2016. *Da'ish, the Ikhwan and Lessons from History*, «Center for Security Studies», online.
- MADELUNG, WILFRED. 1986. “al-Mahdī”, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. v, Brill, Leiden.
- MAUDUDI, SAYYID ABUL A'LA. 2009. *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publishers.
- MAZZA, VIVIANA. 2017. *Questo non lo scriva. Intervista a Mahmoud Ahmadinejad*, in «Corriere della Sera» (28 luglio).
- MCCANTS, WILLIAM. 2015. *The Isis Apocalypse. The History, Strategy and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: St. Martin's Press.
- MCCANTS, WILLIAM. 2016. *Apocalypse Delayed*, in «Jihadica», online.
- MÉNORET, PASCAL. 2008. “Fighting for the Holy Mosque. The 1979 Mecca Insurgency”, in Fair, C. Christine. Gabguly, Sumit (a cura di). *Treading on Hallowed Ground. Counterinsurgency Operations in Sacred Spaces*, Oxford University Press, New York.
- OHTSUKA, KAZUO. 1997. *Salafi-Orientation in Sudanese Mahdism*, in «The Muslim World», 87 (1), 17-33.
- PELLICANI, LUCIANO. 2015. *L'Occidente e i suoi nemici*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- POLIA, MARIO. MARLETTA, GIANLUCA. 2008. *Apocalissi. La fine dei tempi nelle religioni*. Milano: Sugarco.
- REDAELLI, RICCARDO. 2007. *Fondamentalismo islamico*. Firenze-Milano: Giunti.
- REDISSI, HAMADI. 2015. *Il volto mutante del Wahhabismo*, in «Oasis», 21, 33-41.
- ROSULEK, PREMYSL. 2015. *Madism, Shi'a Ideology and Ahmadinejad's Doctrine*, in «Central European Journal of International and Security Studies», 1 (9), 54-74.
- SAVYON, A. MANSHAROF, YOSSI. 2007. *The Doctrine of Mahdism in the Ideological and Political Philosophy of Mahmoud Ahmadinejad and Ayatollah Mesbah-e Yazdi*, «Middle East Media Research Institute», Inquiry 357.
- SHERIFF, VANNI FODAY. 2016. *Transformation of Sokoto Caliphate by Sheik Usman Danfodiyo: a Social Thought Perspective*, in «International Journal of Humanities and Social Science Invention», 5 (8), 41-47.



- THE ECONOMIST. 2013. *You're fake. Iran's multiplicity of messiahs* (27 aprile).
- VENTURA, ALBERTO. 2007. "L'Islam della transizione (XVII-XVIII secolo)", in FILORAMO, GIOVANNI (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari.
- VOLL, JOHN O. 1982. *Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals*, in «Arab Studies Quarterly» 4, (1/2), 110-126.
- WARBURG, GABRIEL. 1995. *Mahdism and Islamism in Sudan*, in «International Journal of Middle East Studies», 27, 219-236.

L'AUTORE

Giacomo Maria Arrigo è dottorando in "Politica, Cultura e Sviluppo" presso l'Università della Calabria con un progetto di ricerca dal titolo *Il salafismo-jihadismo come fenomeno gnostico-rivoluzionario*. È membro del team di ricerca di *Occhiali – Laboratorio sul Mediterraneo islamico* e fa parte del Comitato editoriale dell'omonima rivista. Dopo la Laurea triennale e la Laurea magistrale in Filosofia all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si è diplomato al Master Universitario in "Middle Eastern Studies" presso ASERI (Alta Scuola di Economia e Relazioni Internazionali) con una tesi intitolata *The Islamic State's Apocalyptic Jihad* dedicata allo studio delle profezie apocalittiche adoperate nella propaganda del gruppo Stato Islamico.

E-mail: giacomomaria.arrigo@unical.it