



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di ricerca in Scienze Filosofiche – Indirizzo Filosofia
Dipartimento di Scienze Umanistiche
SSD M-FIL/08

Abū Zayd: per un'ermeneutica democratica del Corano

IL DOTTORE
Giuliana Tuzzolino

IL COORDINATORE
Ch. Mo Prof. Leonardo Samonà

IL TUTOR
Ch. Mo Prof. Giuseppe Roccaro

CICLO XXVI
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2017

Abū Zayd: per un'ermeneutica democratica del Corano

<i>Traslitterazione alfabeto arabo</i>	1
<i>Introduzione</i>	3
Capitolo primo: Una vita per la libertà di pensiero	13
1. La vita nel villaggio	15
2. Gli anni dell'università	22
3. Studiare il Corano	25
4. L'accusa di apostasia, il divorzio dalla moglie e l'esilio autoimposto	29
Capitolo secondo: Le fonti: costruzione di un ponte tra oriente e occidente	39
1. Il metodo letterario di lettura del <i>Corano</i> : l'influenza di al-Khūli e Khalafallah	39
a) <i>I'ğāz al-Qur'ān</i> (Inimitabilità del Corano)	40
b) al-Khūli e Khalafallah	48
2. Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del <i>miḥnat khalq al-Qur'ān</i> e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'	61
3. La critica al principio dell'abrogazione come principio ermeneutico del testo sacro	78
4. <i>Tafsīr</i> (التفسير) o <i>Ta'wīl</i> (التأويل)?	91
5. La scoperta dell'ermeneutica e il rapporto con H. G. Gadamer	110
Capitolo terzo: L'ermeneutica storica e umanistica del Corano	135
1. Dialogo tra testo e interprete: la storicizzazione del libro sacro come superamento del letteralismo e dell'atteggiamento di "chiusura della tradizione nella tradizione" tipico del discorso religioso contemporaneo	135
a) Il primo destinatario del messaggio divino e la realtà sociale e culturale dell'Arabia del VII sec.	140
b) Il concetto di <i>wahy</i> (Rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica	147
c) La lingua araba come codice linguistico del messaggio divino	163
2. Il Corano in quanto parola di Dio che entra nella storia: il concetto di <i>naṣṣ</i> e la dialettica testo-cultura	172
3. I tre livelli di significato del Libro sacro e la distinzione tra <i>senso</i> (<i>ma'nā</i>) e <i>significato</i> (<i>maghzā</i>)	185
4. La comprensione dello spirito del Corano: interpretare il <i>non detto</i> e i <i>silenzi</i> (<i>muskūt</i>) del testo	195
5. La "svolta": il Corano come "discorso vivente"	205
Capitolo quarto: Risvolti politico-sociali dell'ermeneutica di Abū Zayd	215
1. L'incompiuto " <i>Commentario del Corano per lettori intelligenti</i> "	215
2. L'analisi di al-Fātiḥa (la sura aprente)	222
3. La sura delle donne (<i>Sūra An-Nisā'</i>): un nuovo approccio alla questione femminile nell'Islām	234
4. La relazione dell'uomo con il divino e i concetti di sovranità (<i>ḥākimiyya</i>) e servitù (<i>'ubūdiyya</i>)	250
Conclusioni	287
Bibliografia	295

Traslitterazione alfabeto arabo

أ a	ط t
ء ’	ظ z
ب b	ع ‘
ت t	غ gh
ث th	ف f
ج ğ	ق q
ح ḥ	ك k
خ kh	ل l
د d	م m
ذ dh	ن n
ر r	ه h
ز z	و w
س s	ي y
ش sh	
ص ṣ	
ض ḍ	

Traslitterazione vocali lunghe e brevi, casi determinati e indeterminati:

ا ā	أ -an
و ū	ؤ -un
ي ī	ي -in
َ a	
ُ u	
ِ i	

Abū Zayd: per un'ermeneutica democratica del Corano

Scopo principale della tesi, *Abū Zayd: per un'ermeneutica democratica del Corano*, è l'analisi della teoria ermeneutica elaborata dallo studioso egiziano Naṣr Hāmīd Abū Zayd (1943-2010) per l'interpretazione del testo sacro dell'islam. Il suo pensiero, esempio vivente di dialogo interculturale, è capace di recuperare 'verità' nuove che si compongono di elementi nati e cresciuti in seno alla cultura arabo-islamica, ma anche di criteri ermeneutici e verità teorizzate nel mondo occidentale per costruire una nuova ermeneutica umanistica e democratica. *Umanistica*, poiché si concentra sull'elemento umano della relazione con il divino, dando nuovo valore ad un'umanità che, nel pensiero tradizionalista islamico, ha perso la propria libertà di azione e di pensiero; *democratica* perché attraverso l'apertura agli altri, intesi in senso culturale, e sul fondamento di una visione antidogmatica e pluralista della verità e della religione, è un'ermeneutica aperta al dialogo e al confronto che tende a custodire e promuovere la possibilità per ogni uomo, musulmano e non, di accedere *liberamente* al Corano e alla cultura arabo-islamica.

Mediante lo studio delle opere di Abū Zayd -in particolare del testo-cardine del suo pensiero, *Maḥmūm an-naṣṣ: dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān (Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano)*, e della bibliografia disponibile sia in arabo che in traduzione italiana, francese, inglese e spagnola, la tesi tende, attraverso la sua articolazione, ad esporre ordinatamente le varie elaborazioni della sua teorizzazione sparse nelle sue opere, facendo emergere non solo il suo debito nei confronti di alcuni pensatori, arabi ed occidentali, ma anche il continuo confronto critico che egli ingaggia con i detrattori del suo pensiero e con le teorie tradizionaliste del discorso religioso contemporaneo nella cultura arabo-islamica.

Pubblicato nel 1990, il *Maḥmūm an-naṣṣ* (traduzione italiana della sola *Introduzione* in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002), contiene l'analisi dei concetti coranici basilari e di alcune aspre dispute in seno alla

tradizione (*turāth*), così come furono affrontate dalle principali scuole teologiche islamiche, mettendo in luce la faziosità di molte interpretazioni oggi considerate veri e propri dogmi nel mondo musulmano. Attraverso l'analisi storica della tradizione emerge la presenza, anche nel passato, di posizioni teologiche differenti da quelle ritenute oggi valide. Abū Zayd tenta di far emergere l'*umanità* di tali precomprensioni del testo che, rifiutandone la dimensione storica, sussistono sino ai giorni nostri in quanto dogmaticamente accettate.

Ognuno dei quattro capitoli della tesi analizza un aspetto specifico prima della vita, poi del pensiero di Abū Zayd, soffermandosi sui tratti peculiari della sua personalità di studioso e di uomo e ponendo le sue teorie sempre in relazione con il mondo arabo-islamico e con quei pensatori che, pur non appartenendo al mondo arabo-islamico, costituiscono per lui dei veri e propri maestri. In particolare è stato dato risalto all'ermeneutica di H. G. Gadamer; alle teorie di F. de Saussure, dal quale Abū Zayd riprende la distinzione tra *langue* e *parole*, applicandola alla distinzione tra lingua araba e lingua coranica, intesa come *parole* divina; agli studi di Toshihiko Izutsu, eminente studioso giapponese del Corano, le cui analisi dedicate ai concetti coranici di *wahy* (rivelazione) e di *ḡāhiliyya* (ignoranza) costituiscono una fonte di profonda ispirazione per Abū Zayd.

La strutturazione complessiva della tesi tende a mettere in luce il fine ultimo del pensiero di Abū Zayd che è quello di liberare il Corano dalle stratificazioni interpretative accumulate nei secoli fino al punto di oscurarne e soverchiarne completamente il significato più autentico e spirituale. Liberare il Corano vuol dire, in ultima istanza, per Abū Zayd riaprire le porte dell'*iḡtihād*, cioè dello sforzo personale dell'interprete, posto nuovamente nella condizione di esercitare liberamente il pensare e di riappropriarsi del testo fondatore della cultura arabo-islamica e della sua religione. A livello sociale e politico, spezzare il circolo inautentico della "tradizione chiusa nella tradizione"¹ e superare l'*utopia retrospettiva*,² che è a fondamento del pensiero radicale

¹ Questa definizione è adoperata dall'intellettuale arabo M. Abed al-Jabri per indicare l'atteggiamento tipico del mondo arabo-islamico che tende a considerare ideologicamente la tradizione (*turath*) come una realtà assoluta, trascendente la storia. In tal modo il mondo islamico resta intrappolato in una comprensione del mondo contemporaneo che non genera nuova discorsività ma si limita alla

islamico, significa restituire al Corano il suo decisivo ruolo di principio e strumento di progresso per le società islamiche e -oggi- per il mondo intero.

Il primo capitolo, *Una vita per la libertà di pensiero*, espone le complesse vicende personali di Abū Zayd, dolorosamente famose anche nel mondo occidentale, con uno sguardo continuo alla società egiziana in cui egli ha vissuto e che, certamente, ha influenzato il suo pensiero e la sua attività di intellettuale.

Questa ricostruzione tende a mettere in evidenza, nell'atto di descrivere la vita di Abū Zayd, la coerenza assoluta tra le scelte personali e l'evoluzione del suo pensiero, sempre aperto al dialogo, alla critica costruttiva e al confronto che si fondano su una visione pluralista ed anti-dogmatica della verità e della religione. Proprio la religione, vissuta e pensata come dimensione morale ed etica dell'individuo e della comunità (*umma*) e come elemento fondamentale nella vita di ogni uomo, non è mai considerata come totalizzante, al modo dei pensatori radicali che in essa vedono una via già prestabilita da seguire nei minimi dettagli delle sue regole e dei suoi riti consolidati nella storia plurisecolare in ogni ambito, privato e pubblico, della vita del credente, dello stato e del mondo intero.

L'esistenza di Abū Zayd è caratterizzata innanzi tutto dal trasferimento dal suo piccolo villaggio di origine, un micro-sistema di un islam vissuto in semplicità e devozione senza eccessi né estremismi che possano preannunciare o favorire una radicalizzazione del pensiero islamico, alla grande città del Cairo, dove egli scopre, specialmente all'interno delle istituzioni universitarie, un islam differente da quello conosciuto durante l'infanzia. Attraverso lo studio delle scienze coraniche (*'ulūm al-Qur'ān*) e dei commentari (*tafsīrāt*) tradizionali del Corano, egli si scontra per la prima

riproposizione dell'antico. Cfr. M. Abed al-Jabri, *La ragione araba*, a cura di Ahmed Mahfoud e Marc Geoffroy (traduzione di A. Serra), Feltrinelli Editore Milano 1996, pp. 23-29 (traduzione rimaneggiata da *Noi e la tradizione. Letture contemporanee della nostra tradizione filosofica*, Casablanca, 1976 e *Tradizione e modernità*, Beirut, 1991).

² Tale concetto, utilizzato da M. Campanini in molte sue opere, tra cui *L'alternativa islamica*, Bruno Mondadori, Milano 2012, prova ad esprimere in qualche modo quell'atteggiamento tipico del radicalismo islamico di trovare le risposte alle difficoltà sollevate dalla modernità guardando ad un passato mitizzato e immobilizzato nella sua identificazione con l'epoca d'oro dell'islam, cioè con l'epoca in cui il Profeta ricevette la Rivelazione islamica (VII sec. d. C.). Bisognerebbe, dunque, secondo la prospettiva di molti pensatori politici islamici tradizionalisti costruire il futuro guardando al glorioso passato dell'islam, così da riprodurre *fedelmente* la perfezione dell'epoca in cui visse ed operò Muḥammad.

volta con il pensiero tradizionalista degli 'ulemā', convinti sostenitori di un'interpretazione coranica letteralista e chiusa nella tradizione profetica (*sunna*) ormai consolidata.

Allo stesso tempo, però, Abū Zayd sperimenta, grazie all'incontro con Hasan Hanafī, suo professore durante gli studi universitari, l'attività di pensatori e correnti di pensiero che si distaccano dalle predeterminate teorizzazioni esegetiche tradizionaliste. Comincia, di conseguenza, un serrato studio delle scienze coraniche ('*ulūm al-Qur'ān*) dal quale nasce uno dei suoi testi fondamentali: il *Mafhūm an-naṣṣ: dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān* (*Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*). Esso si incentra, infatti, sullo studio di alcune delle scienze coraniche³ e sull'interpretazione che esse hanno dato dei concetti basilari della religione islamica, ripensati in senso ermeneutico, mediante lo studio della loro incessante evoluzione semantica e la contestualizzazione che permette di rilevare e considerare opportunamente e correttamente i loro aspetti semantici e teologico-filosofici e le condizioni storico-sociali e culturali della loro origine, rimasti fino ad allora celati.

Importante è, quindi, l'analisi dedicata al cosiddetto *caso Abū Zayd*, iniziato nel 1993 quando il pensatore egiziano viene accusato di apostasia ed è, in seguito, costretto al divorzio dalla moglie Ibthihāl Yūnes, che tuttavia si rifiuta di lasciarlo. L'analisi del processo, intentatogli sulla base del principio islamico della *hisba*, (responsabilità di ordinare il bene e proibire il male) persegue l'obiettivo di evidenziare le contraddizioni presenti nella società egiziana degli anni '90, formalmente dotata di una costituzione laica fin dagli anni '50, ma in realtà ancora legata, per quanto riguarda il Diritto di famiglia, a leggi fondate sulla *sharī'a* (legge islamica) letteralisticamente intesa.

Nel secondo capitolo, *Le fonti: costruzione di un ponte tra oriente e occidente*, sono rintracciate ed esaminate le fonti del pensiero di Abū Zayd a partire da pensatori come al-Khūli e Khalafallah, fautori del cosiddetto 'metodo letterario' applicato al testo sacro,

³ In particolare nel *Mafhūm an-naṣṣ* vengono trattate la scienza delle circostanze della rivelazione (*asbāb an-nuzūl*), la scienza dell'interpretazione (*tafsīr*), la scienza dell'abrogante e dell'abrogato (*al-nāsikh wa'l-mansūkh*) ed il loro approccio a concetti e termini specifici dell'islam come, ad esempio, il concetto di rivelazione (*wahy*), il termine Corano (*al-Qur'ān*), il concetto di discesa (*nuzūl*), il concetto di testo (*naṣṣ*), la teoria dell'inimitabilità (*i'ğāz*) del Corano, i concetti di *tafsīr* (esegesi) e di *ta'wīl* (interpretazione).

ai quali egli fa riferimento, specialmente nella prima fase della sua proposta ermeneutica, ponendosi in continuità diretta con essi.

Attenzione particolare è stata rivolta alla disputa sulla natura del Corano (*mihnat khalq al-Qur'ān*), riguardo alla sua eternità, sulla quale Abū Zayd richiama costantemente l'attenzione per mettere in luce l'esistenza di scuole teologiche, come quella *mu'tazilita*, che già nel IX-X sec. si battevano per un'idea del Corano non eterno e, dunque, non immutabile e perciò soggetto all'interpretazione umana. L'analisi di questa disputa mette in rilievo la rivitalizzazione in senso ermeneutico della teologia *mu'tazilita*, operata da Abū Zayd: infatti la *mu'tazila*, a differenza delle altre scuole classiche di *kalām* (teologia dialettica) islamico, riconosce un ruolo importante all'uomo e alle sue capacità razionali e interpretative, in taluni casi strutturali alla rivelazione stessa. L'interpretabilità del testo sacro dell'islam, da sempre al centro di accese dispute, talvolta particolarmente agguerrite e violente, mette in gioco -e oggi più che mai- il rinnovamento della tradizione musulmana sfidata dalla modernità e dalla globalizzazione, così come il progresso, in ambito socio-politico, delle società arabo-islamiche.

Tra i numerosi principi interpretativi dell'esegesi coranica ve n'è uno significativamente importante e sfruttato ideologicamente dai tradizionalisti: il principio del *naskh* (abrogazione), tipico del *fiqh* (diritto) e considerato da Abū Zayd, così come da molti altri pensatori arabi modernisti, come il principio a partire dal quale si può riaprire un dibattito critico e scientifico sulla possibilità di interpretare il Corano secondo una concezione ermeneutica fondata sul concetto di testo come prodotto storico-culturale. La critica al *naskh*, infatti, verte sulla staticità ed ipocrisia che caratterizzano i suoi fautori, i quali non sono in grado di studiarne le logiche conseguenze che porterebbero, indiscutibilmente, alla possibilità di una non precostituita e indefinita apertura verso il cambiamento in campo interpretativo.

È stato necessario analizzare in profondità i concetti di *tafsīr* (esegesi) e di *ta'wīl* (interpretazione), difficili per la complessità del loro possibile e non univoco significato all'interno del pensiero islamico classico. I due termini, se durante i primi tre secoli dell'egira (VII-IX sec.) sono utilizzati indifferentemente come sinonimi,

successivamente cominciano a differenziarsi, specialmente all'accendersi delle dispute sull'interpretabilità del testo sacro, a partire dall'assunzione della sola tradizione (*sunna*) del profeta quale principio interpretativo senza o con l'ammissione dell'ausilio della ragione (*ra'y*) e dell'opinione personale dell'interprete. Alla luce di tale differenziazione appare significativa la scelta di Abū Zayd di indicare l'interpretazione coranica da lui proposta mediante il termine *ta'wīl*, da lui tradotto, su suggerimento di Hasan Hanafi, con il termine inglese 'hermeneutics', in piena apertura in tal modo verso un mondo rimasto fino ad allora celato a lui e in generale alla cultura arabo-islamica.

Proprio affrontando lo studio dell'ermeneutica occidentale, Abū Zayd scopre l'opera di H. G. Gadamer che diviene uno dei 'maestri' fondamentali per la formazione del suo pensiero. Dal confronto tra i testi di Abū Zayd e quelli di Gadamer⁴ appare manifesto come e quanto il pensatore egiziano sia debitore nei confronti del filosofo tedesco per molti dei concetti cardine del suo pensiero e per quelle che sono le fondamenta stesse dell'ermeneutica applicata al Corano: la comprensione intesa come dialogo continuo tra interprete e testo, che vede un ruolo attivo di entrambi i poli della comprensione; la visione non oggettiva ed assoluta della verità e, non da ultimi, la storicità come principio ermeneutico fondamentale e il concetto di tradizione (in arabo *turāth*) come oggetto privilegiato della comprensione. Su questi stessi temi importante è risultato anche il confronto dell'ermeneutica di Abū Zayd con le opere di Toshihiko Izutsu e in particolare con *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, prima edizione 1964.

La dimensione storica del testo e dell'interprete giocano un ruolo fondamentale nel pensiero di Abū Zayd il cui approccio ermeneutico al Corano parte proprio dalla sua ridefinizione come testo (*naṣṣ*) linguistico e prodotto storico culturale. Attraverso lo studio del *Mafhūm an-naṣṣ (Il concetto di testo)*, di alcune parti del *Naqd al-khiṭāb ad-*

⁴ Per il confronto delle teorie di Abū Zayd con il pensiero di Gadamer, particolarmente utili e significativi sono risultati *Verità e metodo*, traduzione e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2010; *Che cos'è la verità? I compiti di un'ermeneutica filosofica*, a cura di S. Marino, Rubbettino, Soveria Mannelli; *Testo e interpretazione* (1985), *Il testo eminente e la sua verità* (1986) e *Del circolo dell'intendere* (1959) in *Verità e Metodo II*, traduzione e cura di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 2010. Cfr. inoltre Moretto G., *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997; Di Cesare D., *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

dīnī (*Critica del discorso religioso*)⁵ e di numerosi altri suoi articoli scientifici è stato possibile rintracciare e raccogliere i principi fondamentali della sua teoria ermeneutica.

L'ermeneutica storica e umanistica del Corano, cui è dedicato il terzo capitolo, costituisce il nucleo centrale della tesi, che così può fruire dell'analisi rivolta ai cardini del pensiero di Abū Zayd: la storicizzazione del Corano e la concezione della sua comprensione come dialogo fecondo tra interprete e testo emergono dall'analisi di alcuni argomenti e concetti islamici, fondamentali sia per l'esegesi coranica classica che per il pensiero dello stesso Abū Zayd.

Lo studio della prima parte del *Mafhūm an-naṣṣ* (*Il concetto di testo*) ha permesso di mettere in rilievo e di analizzare i seguenti argomenti che hanno da sempre acceso nella cultura arabo-islamica ampi e talvolta radicalizzati dibattiti: la figura di Muḥammad, profeta e primo destinatario del messaggio divino, da Abū Zayd ripensato come fortemente inserito nella realtà storico-sociale dell'Arabia del VII sec. per poter superare la posizione tradizionalista degli 'ulema' che hanno tentato nei secoli di allontanare sempre più il profeta dalla sua condizione di uomo tra gli uomini; il concetto di *wahy* (rivelazione), considerato come canale comunicativo tra la sfera esistenziale dell'uomo e quella del divino, per poter porre la giusta e critica attenzione alla distinzione delle modalità comunicative tra la dimensione verticale e la dimensione orizzontale della rivelazione; la lingua araba, codice linguistico del messaggio divino, troppo spesso ritenuta sacra dal discorso religioso islamico contemporaneo con la conseguente perdita della sua dimensione storica. Dall'analisi della lingua araba emerge l'interessante e rivoluzionaria -per la cultura islamica- rimodulazione da parte di Abū Zayd della teoria saussurriana di *langue e parole*.

⁵ Il *Naqd al-khiṭāb ad-dīnī* (*Critica del discorso religioso*), pubblicato nel 1992, è un altro testo fondamentale di Abū Zayd, nel quale il pensatore egiziano espone molte delle sue teorie ermeneutiche. Di questo testo esiste la traduzione italiana soltanto di due capitoli (*Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino 2002: capitolo terzo: *Leggere i testi religiosi* che traduce il terzo capitolo del testo in arabo e capitolo quinto: *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi* che è tratto dal capitolo primo del *Naqd al-khiṭāb ad-dīnī* e la cui prima versione è stata pubblicata in francese con il titolo « *Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels* », *Égypte/Monde arabe*, [Première série, 3 | 1990](#), mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 14 janvier 2017. URL : <http://ema.revues.org/243>.

La discussione di questi argomenti induce a considerare il Corano come parola di Dio che entra nella storia e a definire il libro sacro come testo (*naṣṣ*) linguistico e prodotto storico culturale mediante una dialettica non ingenua tra testo e cultura, nella quale il testo vede la sua prima apparizione. A tal riguardo grande rilevanza acquista la necessaria analisi del concetto di *naṣṣ*, termine controverso e pilastro dell'intero edificio del pensiero di Abū Zayd, ancora oggetto tuttavia di aspre discussioni all'interno del pensiero islamico contemporaneo.

I detrattori della sua teoria ermeneutica, convinti sostenitori dell'idea di un Corano eterno che si identifica con l'eterna Parola di Dio, giustificano le loro critiche sul fondamento di una sua presunta negazione della sacralità del Corano, causata, implicata e necessariamente richiesta da un pensiero che pretende di fare del libro sacro un testo che, una volta entrato nella storia, si è posto in relazione dialettica con la cultura del VII sec. e da essa è stato influenzato. Ma, negando la sacralità della lingua araba, Abū Zayd ne rileva la storicità, potendo così affermare l'evoluzione semantica dei termini coranici e la distinzione tra il *sensu* che essi possedevano in origine e il *significato* che essi hanno oggi per il lettore contemporaneo.

Il terzo e quarto paragrafo del terzo capitolo sono stati dedicati rispettivamente all'analisi dei tre livelli di significato del Corano e al concetto di 'spirito del Corano' che sono gli strumenti ermeneutici proposti dal pensatore egiziano affinché l'interpretazione coranica possa progredire grazie all'aiuto delle moderne scienze del linguaggio e della filosofia.

A partire, dunque, dalla suddivisione del significato del Corano su tre differenti livelli, Abū Zayd giunge a distinguere in esso due dimensioni: infatti, la dimensione che esprime un messaggio universale, permanente nel tempo e rivolto all'umanità intera, non può né deve esser confusa, così come avviene invece fatalmente nell'esegesi letteralista e tradizionalista, con la dimensione storica del testo. I tre livelli di significato identificati da Abū Zayd permettono di isolare le informazioni storiche appartenenti al passato di una civiltà ormai scomparsa, i significati nascosti dall'uso della metafora in grado di superare un'interpretazione letterale e, infine, lo 'spirito del testo' (il messaggio divino universale) al quale si accede anche grazie all'analisi del 'non detto' e

dei 'silenzi' del Corano. Regolato da una dialettica di *permanenza* (per quanto riguarda la struttura materiale) e *mutevolezza* (rispetto al significato), il testo coranico necessita di essere analizzato secondo i procedimenti dell'*occultamento* ('*ikhfā*') riguardo ai significati, che costituiscono mere testimonianze del passato, e dell'*evidenziazione* (*bayān*) circa i significati più reconditi, ai quali si perviene attraverso uno studio che tenga conto della contestualizzazione storica del testo e della storicità della lingua coranica.

L'ultimo paragrafo del terzo capitolo è, infine, dedicato al tentativo di ricostruire la cosiddetta 'svolta' nel pensiero di Abū Zayd. L'evoluzione del suo pensiero verso una ridefinizione del Corano come 'discorso' o meglio come insieme di 'discorsi', viene da lui esposta per la prima volta il 27 novembre 2000, in occasione dell'attribuzione della *Cleverlinga Honorary Chair* presso l'Università di Leiden⁶.

Purtroppo l'improvvisa scomparsa dell'autore non permette un'analisi accurata degli ultimi sviluppi del suo pensiero proprio per l'assenza di un'esaustiva esplicitazione delle sue ultime teorie interpretative a partire dalla ridefinizione del Corano come insieme di 'discorsi'. Eppure quella che potrebbe essere definita una 'svolta' nel pensiero di Abū Zayd non nega affatto l'ermeneutica del testo, ma la amplia rendendola ancora più coerente con i fini che l'autore vuole raggiungere. Il *ripensamento* della tradizione come ri-attivazione del significato vivente del Corano è ripresa da Abū Zayd nel tentativo di approfondire e perfezionare la teorizzazione di un'ermeneutica veramente libera che permetta a qualsiasi fedele di formulare il significato della propria vita, contenuto nel testo sacro. Da qui l'idea di un'ermeneutica democratica, cioè aperta a tutti e soprattutto strappata al monopolio degli '*ulema*'.

La tesi si chiude trattando dei *Risvolti politico-sociali dell'ermeneutica di Abū Zayd* (quarto ed ultimo capitolo) per ricostruire e riproporre il tentativo di applicare i criteri ermeneutici finora illustrati ad alcune delle questioni *più urgenti* nel mondo islamico e non solo: la questione femminile e la relazione tra uomo e Dio fondata sui concetti di

⁶ La traduzione italiana del discorso tenuto in questa occasione da Abū Zayd, dal titolo *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione*, si trova nell'appendice al testo *Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, pp. 201-231.

sovranità (*ḥākimiyya*) e servitù ('*ubūdiyya*). L'analisi della questione femminile nell'islam, cominciando dallo studio della sura IV del Corano, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), e l'analisi della prima sura, *L'aprente (al-Fātiḥa)*, costituiscono due luoghi esemplari per comprendere e verificare il modo in cui Abū Zayd avrebbe sviluppato il suo *Commentario per lettori intelligenti*, rimasto purtroppo incompiuto e del quale rimane soltanto l'esposizione del suo progetto di ricerca, che avrebbe richiesto secondo le sue previsioni circa sette anni di lavoro e che fu esposto nel 2010 durante un intervento presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa⁷. Tale progetto -*tanto sognato e desiderato*- esplicitava la volontà di scrivere un commentario del Corano, sia in arabo che in inglese, destinato *democraticamente* ad un vasto pubblico costituito sia da musulmani (arabofoni e non) che da lettori e studiosi interessati al testo sacro dell'islam.

Il risultato di questa analisi è la ricostruzione dello studio della *sura delle donne* (*sūra an-nisā'*, Corano, IV) proposto da Abū Zayd e della sua discussione sulla questione della sovranità di Dio, affrontata a partire dall'esame dei termini *ḥākimiyya* (sovranità di Dio) e '*ubūdiyya* (servitù) su cui si basa il pensiero tradizionalista per definire la relazione Dio-uomo. È, infatti, su tali concetti che si fondano le teorie politiche del pensiero islamico radicale in ambito religioso, sociale e politico. Per tale argomento molto utili sono state le analisi di Izutsu, fondamentale punto di riferimento del pensiero di Abū Zayd (anche per quanto riguarda la concezione del *wahy*, rivelazione), e la teoria politica di Sayyid Qutb così come emerge dal suo testo fondamentale *Ma 'ālim fī at-ṭarīq* (*Pietre miliari*). L'analisi proposta da Abū Zayd, nel suo *Naqd al-khiṭāb ad-dīnī* (*Critica del discorso religioso*) appare, infatti, fortemente focalizzata sul confronto e sulla critica serrata al pensiero qutbiano, considerato oggi, la 'mente' ispiratrice dei movimenti fondamentalisti che si ripromettono di agire in nome di uno stato islamico, proprio come sarebbe stato teorizzato da Qutb.

⁷ Il testo di tale intervento costituisce il terzo capitolo, *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, della raccolta *Testo sacro e libertà*, pp. 92-106.

Una vita per la libertà di pensiero

Prima di inoltrarsi nel pensiero di Nasr Hamid Abū Zayd, attraverso lo studio e l'analisi dei testi principali, con particolare attenzione al *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsa fī 'Ulūm al-Qur'ān (Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano)*, è opportuno spiegare le ragioni per le quali è decisivo dedicare un intero capitolo alla sua vita.

La vita di un pensatore è importante tanto quanto le idee che egli propone al mondo, specialmente se questa vita è stata affrontata conformemente al pensiero di cui egli è portavoce. Nel caso di Abū Zayd non solo vita e pensiero sono indissolubilmente legate, intrecciate, ma certamente l'uomo non ha mai tradito il filosofo, rischiando, per tale coerenza, la vita stessa.

Se, autentico filosofo è colui che riesce a tradurre in azioni le proprie idee, Abū Zayd è stato un vero filosofo, dimostrando con la sua vita e le sue scelte, spesso dure e difficili, che filosofare non è restare nei limiti della *theoría* senza alcun riscontro con la realtà, ma è agire sempre secondo il proprio pensiero e le proprie convinzioni, anche quando ciò porta a sacrifici e rinunce, soprattutto se il pensiero proposto mira a cambiare la società e la cultura nelle quali il filosofo vive. Quello di Abū Zayd è, di conseguenza, un pensiero che si fa azione, nella convinzione che proprio le idee possano cambiare il mondo: esattamente questo, infatti egli auspica quando propone un pensiero immerso nel mondo dal quale proviene, cioè il mondo arabo-islamico, nutrito tuttavia di elementi 'allogeni' quali l'ermeneutica occidentale di H. G. Gadamer, lo strutturalismo di de Saussure, gli studi coranici di H. Izutsu.

Per nulla pavido, mai scontato ma pur sempre pacato, il pensiero di Abū Zayd, così come la sua vita, muove i primi passi in Egitto in un momento in cui cominciano ad

assumere sempre maggiore potere i gruppi islamici fondamentalisti, prima sotto le vesti falsamente moderate del *Discorso religioso contemporaneo* (così come verrà da lui chiamato) poi mostrandosi al mondo attraverso azioni violente che dall'11 Settembre 2001 divengono sempre più numerose e cruente. Così come sostenuto dall'autore, in realtà, non vi è differenza tra estremisti e moderati quando si parla di islamisti (termine che oggi viene utilizzato per indicare correnti di pensiero dell'Islam radicale, inteso come un'ideologia che prospetta il ritorno alle proprie radici). Entrambi, infatti, operano una vera e propria manomissione dei testi sacri dell'Islam, sfruttando ideologicamente il Corano e la sunna per trovarvi ciò che avvalora le loro posizioni più radicali dell'Islām. Essi radicano l'Islām ad una realtà monolitica, chiusa in se stessa e ostile al progresso e al cambiamento.

Proprio da questa tesi e in continua opposizione al pensiero degli *'ulemā*⁸, nasce l'ermeneutica coranica di Abū Zayd.

Conoscere la vita di questo autore è importante e non indifferente anche per poter comprendere la società e la cultura nelle quali egli è cresciuto e che, lungo l'arco della sua vita, sono mutate, a partire innanzitutto dal suo trasferimento dal villaggio alla grande città, senza tuttavia evolversi, ma anzi involvendo sempre più nell'oscurantismo e nell'immobilismo. Invece, a mettere in moto il pensiero di Abū Zayd, in quanto filosofo, è la ricerca della verità, intesa non in senso assoluto ma come una verità tra tante verità, mentre in quanto uomo sono certamente la sua grande passione per la cultura nativa, quella arabo-islamica e il suo grande amore per la patria, l'Egitto, ma, soprattutto, la sua grande fede in Allāh e nel sacro Corano, nel nome dei quali gli uomini, troppo spesso, agiscono crudelmente.

⁸*'Ulemā* è il plurale del termine *'ālim*, la cui radice (*'ilm*) è la stessa da cui deriva il termine che indica la scienza religiosa (*'ilm*). Anche se il termine indica in senso generale coloro che conoscono, partendo dalla considerazione che il termine *'ilm* è utilizzato nel Corano e nella sunna per indicare specificatamente la scienza religiosa distinta dalla *ma'rifa* (conoscenza secolare, profana), *'ulemā* viene utilizzato ormai abitualmente per designare i 'dotti' nell'ambito delle scienze religiose. Soprattutto in ambito sunnita gli *'ulemā* hanno finito per rappresentare dei veri e propri guardiani del sapere religioso e dei trasmettitori e interpreti designati della conoscenza religiosa, della Legge e della dottrina islamica. (Cfr. Cl. Gilliot, *'Ulamā*', in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, pp. 801-805; S. Kahwaji, *'Ilm* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. III, pp. 1133-1134). È in tale accezione che il termine compare negli scritti di Abū Zayd che critica fortemente l'atteggiamento assolutista degli *'ulemā*, che presumono essere i detentori della verità in ambito religioso.

Il suo pensiero si potrebbe definire quasi una difesa del testo sacro dell'Islām contro quanti ne mummificano i significati nel testo del VII sec. d.C. (I sec. H.) e, leggendolo ideologicamente, pretendono di parlare ed agire in suo nome.

1. La vita nel villaggio

Nasr Hāmid Abū Zayd nasce nel 1943 a Quhāfa, piccolo villaggio vicino Tanta, tra Il Cairo e Alessandria, in Egitto.

Primogenito di cinque figli, Abū Zayd cresce, dunque, in questo piccolo villaggio, immerso nei suoi tipici valori, quali la solidarietà, la convivenza serena e pacifica con i 'fratelli' copti, la tolleranza religiosa, la separazione tra religione e politica.

Fin dall'età di sette anni, Abū Zayd è costretto a lavorare nel negozio di alimentari del padre, malato di cuore, dividendosi così tra il dovere aiutare la propria famiglia, in quanto primogenito, e la passione per gli studi. All'epoca, infatti egli frequentava già il *kuttāb* (scuola coranica)⁹, presso il quale i fanciulli imparavano il Corano a memoria, sotto la direzione di uno *shaykh*, ma anche a leggere e far di conto. Si trattava dunque di una sorta di preparazione alla scuola elementare. All'età di soli otto anni Abū Zayd aveva imparato l'intero Corano a memoria guadagnandosi, nel villaggio, l'appellativo di *metanawwar*¹⁰ ed entrava a far parte dei cosiddetti *hamalat al-Qur'ān* (i portatori del Corano).

Rispettando le origini orali della cultura arabo-musulmana, il testo sacro dell'Islām veniva imparato a memoria attraverso l'esercizio della recitazione orale, grazie alla quale i bambini apprendevano anche le regole della corretta recitazione e, conseguentemente, la lingua araba.

⁹ Probabilmente plurale di *kātib* (scriba) il termine *kuttāb* è utilizzato comunemente in tutto il mondo arabo per indicare la scuola primaria. Già presente ai tempi degli Umayyadi, il *kuttāb* è una scuola con una chiara caratterizzazione islamica. In essa, infatti, i bambini imparano i rudimenti della scrittura e del calcolo, ma soprattutto, cominciano a familiarizzare con il testo coranico, giungendo ad imparare a memoria molte sue sure (cfr. J. M. Landau, *Kuttāb* in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume IV, pp. 567-570)

¹⁰ "Illuminato", espressione tipica dei villaggi, per indicare qualcuno che ha studiato molto.

Il Corano esercita fin da subito su Abū Zayd un fascino straordinario suscitato non soltanto dalla grande devozione religiosa di cui gode tra la gente, ma anche dalla sua struttura stilistica e linguistica.

Ascoltare la loro [*delle sure coraniche*] recitazione non cessa di rappresentare un piacere per me, che è nello stesso tempo letterario, artistico e religioso¹¹.

Terminata la scuola coranica, Abū Zayd prosegue la formazione scolastica presso un istituto cristiano, il cui direttore era copto così come la maggior parte dei professori e degli studenti. L'esperienza della scuola copta viene da lui ricordata come uno splendido esempio della pacifica e fraterna convivenza tra cristiani e musulmani prima che i movimenti islamisti radicali prendessero potere sulla scena politica e culturale egiziana.

Era una scuola cristiana che io, alunno della scuola coranica, stavo frequentando; dove il mio professore di arabo era musulmano e si chiamava Gesù; e dove i musulmani avevano una propria stanza per pregare. [...] In quei tempi nessuno si preoccupava della convivenza tra copti e musulmani. [...] Gli stessi copti non si pensavano come minoranza, ma come parte integrante della società egiziana. [...] Negli ultimi anni, tuttavia, la tolleranza è diminuita. [...] Oggi ci sono pregiudizi, recriminazioni reciproche, terrore. Il tessuto della società egiziana si è deteriorato, ma non è distrutto¹².

Nonostante le sue grandi potenzialità negli studi e la sua grande passione, la prematura scomparsa del padre, che lo lascia orfano a soli quattordici anni, costringe Abū Zayd, almeno momentaneamente, a rinunciare al sogno di intraprendere gli studi liceali e, successivamente, quelli universitari, optando per studi tecnici che gli avrebbero permesso di lavorare subito per poter aiutare economicamente la famiglia. Intraprende, dunque, gli studi professionali per diventare radiotecnico.

Nella sua straordinaria autobiografia Abū Zayd descrive la sua esperienza di orfano spinto dal forte legame che sente con la persona del profeta Muḥammad:

Ricordo molto bene anche il racconto dell'orfano Maometto, del bambino rifiutato dalle nutrici perché non aveva un padre che le avrebbe dovute

¹¹ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo primo: *Il piccolo mondo del villaggio*, p. 33.

¹² *Ibidem*, capitolo secondo: *Tra scuola, rivoluzione e Fratelli musulmani*, pp. 46-48.

pagare. [...] Il mio amore per Maometto, il mio rispetto per la sua persona, non soltanto per il profeta, ma anche per l'uomo Maometto che credeva in una causa e per essa ha lottato, risalgono ai tempi della mia infanzia, ai racconti di mio padre. All'età di quattordici anni rimasi anche io orfano di padre. Per tutta la vita mi sono non dico identificato con il profeta, ma sentito a lui particolarmente legato e vicino¹³.

Da bambino Abū Zayd simpatizza per i Fratelli musulmani¹⁴ i quali, prima di divenire partito politico conservatore, costituivano, specie nel villaggio nativo dello studioso, un'associazione che incitava alla fede attiva, che aiutava i poveri, che predicava l'importanza dell'Islām come guida per gli uomini, e l'ideale della giustizia

¹³ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo primo: *Il piccolo mondo del villaggio*, pp. 30-31.

¹⁴ *L'Associazione dei Fratelli musulmani* è il primo movimento islamico moderno costituitosi in Egitto nel 1928. Suo fondatore è Hasan al-Bannā (1906-1948) le cui teorie politiche e sociali si ispirano al pensiero di Rashid Rida (1865-1935). Di fronte al diffondersi di teorie politiche, sociali ed economiche che guardavano all'Occidente, il movimento islamico dei Fratelli musulmani, proponeva di ristabilire le fondamenta islamiche della società, seguendo alla lettera le indicazioni contenute nel Corano e nella sunna. Contro una riduzione dell'Islam alla sola sfera privata, sul modello della secolarizzazione occidentale, Hasan al-Bannā proponeva un'islamizzazione della società e della politica. I cinque punti del suo *Credo* sono: Dio è il nostro scopo, il Messaggero il nostro modello, il Corano la nostra Legge, il *ḡihād* il nostro cammino e la testimonianza il nostro desiderio. Il ritorno al passato, con particolare attenzione all'epoca d'oro dell'Islām (VII sec./I sec. H.), doveva avvenire gradualmente attraverso riforme sociali, politiche ed economiche che riuscissero a contrastare il tentativo delle potenze occidentali di influire sul progresso della società egiziana. Il primo obiettivo di Hasan al-Bannā era non la conquista del potere, bensì la trasformazione della società: soltanto una società permeata dai valori islamici e costituita da veri musulmani avrebbe potuto raggiungere il fine ultimo, cioè la costituzione dello stato islamico, fondato sulla *sharī'a*. In quanto movimento reazionario, i Fratelli musulmani ponevano, come primo obiettivo del loro programma di islamizzazione della società, il ritorno al Califfato. Quest'ultimo, infatti, veniva considerato come la forma di governo islamica per eccellenza, in quanto rappresentazione in terra del governo della Parola di Dio, con il Corano come fonte della legge (*sharī'a*), e il *ḡihād* (conflitto) come strumento di realizzazione del governo di Dio. A partire da una diffusione capillare nella società egiziana, i Fratelli Musulmani si proponevano come modello di organizzazione mondiale, in grado di superare i confini egiziani per riaffermare l'Islam delle origini in tutto il mondo arabo. Convinti che il cambiamento debba cominciare dalla società civile, essi si proposero, fin dagli albori, come associazione politica, sportiva, come organizzazione culturale e educativa, a conferma della visione totalizzante dell'islam come modello sociale oltre che politico. Intorno agli anni '30 del XX sec. comincia una capillare diffusione della Fratellanza soprattutto tra gli studenti, a quell'epoca soggetti fondamentali delle lotte egiziane contro l'imperialismo e la dominazione britannica. La sezione studentesca dell'organizzazione fu fondamentale per la sua diffusione poiché oltre alle lotte anti-britanniche essa diffuse il 'corretto modo di vivere islamico' sia nel tempo libero che all'interno dell'istituzione universitaria. Nel 1948 la Fratellanza fu sciolta dal primo ministro egiziano Fahmi Nuqrashi Pasha, a seguito della piega violenta che presero le rivolte dei Fratelli Musulmani. Lo stesso anno il primo ministro fu ucciso da militanti della Fratellanza e, qualche mese dopo, in circostanze mai chiarite venne ucciso anche Hasan al-Bannā. A questi succederà, come leader, Hasan al-Hudaybi. Cfr. Andrea Pacini, Introduzione: *L'islam politico, i Fratelli Musulmani e le sfide della modernità* in *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico* in *Dossier mondo islamico* 2, pp. 1-9; Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell'università del Cairo all'autunno della collera (1908-1981)*, in *Voci del dissenso*, pp. 28-34; e anche, Abū Zayd (with the assistance of Dr. Katajun Amipur and Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan), *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006. Download all'indirizzo: http://www.ebook3000.com/Reformation-of-Islamic-Thought--A-Critical-Historical-Analysis_19108.html, pp. 46-47.

sociale, e che promuoveva la libertà e la dignità umana. Niente a che fare, dunque, con l'oscurantismo e l'estremismo che li caratterizzeranno a livello nazionale¹⁵.

Durante le repressioni operate da Nāṣer contro i Fratelli musulmani, Abū Zayd si avvicina alla lettura di Sayyid Qutb¹⁶. Tuttavia, gli anni di prigione e le torture a cui egli fu sottoposto, portarono Sayyid Qutb ad operare e vivere una svolta che lo porterà a diventare la guida intellettuale dei movimenti islamisti moderni. Oltre l'adesione alla scuola dell' 'interpretazione letterale' del Corano, erano presenti, negli scritti di questo pensatore, indizi che lasciavano presagire la svolta radicale intrapresa in seguito, ad esempio la divisione dell'umanità tra credenti e pagani/infedeli, l'ideologia totalitaria che si scontra con qualsiasi pluralismo, l'ammissione di un solo partito, quello di Dio (*hizb Allāh*), ecc.

¹⁵ Per l'esperienza di Abū Zayd nei Fratelli Musulmani cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo primo: *Il piccolo mondo del villaggio*, pp. 23-41; capitolo secondo: *Tra scuola, rivoluzione e Fratelli musulmani*, pp. 43-63.

¹⁶ Sayyid Qutb (1906-1966) è un pensatore egiziano i cui studi influenzarono molto quello che oggi si chiama il 'pensiero radicale' islamico. Nato in un piccolo villaggio in Egitto, si trasferirà al Cairo all'età di 14 anni per proseguire gli studi presso la *Dar al-'ulūm* (Casa delle scienze). Divenuto insegnante e funzionario del Ministero dell'Educazione, fu inviato da quest'ultimo in missione negli Stati Uniti. Qui si convinse della corruzione e dell'ateismo della società occidentale e, una volta tornato in patria si affilierà, tra il 1951 e il 1952, ai Fratelli Musulmani. Fino a questo momento, nonostante la forte critica verso la corruzione dei costumi occidentali, i suoi scritti saranno incentrati sulla poesia e la critica letteraria e il suo primo testo, pubblicato nel 1949, (*La giustizia sociale nell'Islam*) mostrava ancora una certa moderazione nella teoria politica, incentrandosi sulla necessità di una riforma della società e dei costumi. Nel 1952 sosterrà la rivolta dei 'Liberi ufficiali', salvo poi rifiutare e criticare il regime da essi imposto, ritenuto miscredente e sanguinario, a causa delle sue convinzioni sull'Islam come religione onnicomprensiva. Nel 1954, a causa della sua militanza nei Fratelli Musulmani, oppositori del regime di Nāṣer, verrà incarcerato. Rilasciato qualche mese dopo, verrà nuovamente fatto prigioniero a seguito del tentato omicidio del Presidente egiziano. Proprio durante gli anni di prigionia (1954-1964) scriverà il suo testo più importante *Mālim fī-l-tariq* (*Pietre miliari sulla via*), manifesto intellettuale dell'Islam radicale. Altro testo fondamentale per comprendere il pensiero qutbiano è il suo commentario al Corano, *Fī zilal al-Qur'an* (*All'ombra del Corano*), composto in parte prima del 1954 e in parte durante gli anni di prigionia. A partire da questo momento il pensiero di Qutb sarà caratterizzato da una forte critica alla società occidentale che, con la sua ignoranza (*ḡāhiliyya*) e il suo ateismo, ha corrotto la società islamica. Fortemente avverso all'idea di progresso, Qutb proponeva il ritorno alle radici, alle origini dell'Islām. Bisogna, dunque, secondo Qutb, istituire uno stato islamico fondato sui concetti di sovranità di Dio (*hākimiyya*), di giustizia (*'adl*) e sul concetto di consultazione e di collaborazione tra governanti e governati (*shūra*). La religione islamica è, secondo Qutb, onnicomprensiva: è fede e politica allo stesso tempo ed è spiritualità, fede e azione. Solo agendo per la trasformazione della società, il fedele ottempererà agli ordini di Dio. Incarcerato nuovamente nel 1965 e accusato di aver tentato di uccidere il Presidente Nāṣer, fu condannato a morte e giustiziato nel 1966. Cfr. M. Ebsteyn, *In the Shadows of the Koran: Said Qutb's views on Jews and Christian as reflected in his Koran Commentary*, pp. 1-2; M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, capitolo sesto: *Il pensiero radicale*, pp. 157-161; Id, *L'alternativa islamica*, pp. 112-122.

Inizialmente ammiravo Sayyid Qutb per le sue idee audaci. Non avevo difficoltà a scegliere tra il dominio dell'uomo e il dominio di Dio. Ma un po' alla volta mi resi conto che il dominio di Dio significava soltanto che dominavano coloro che parlavano in suo nome. [...] Qutb solo a prima vista rifiutava la dittatura di un singolo o di un gruppo [...] in realtà il suo modello conduceva a una dittatura totalitaria, che è peggiore di ogni dittatura umana proprio perché si richiama a un principio superiore¹⁷.

Proprio al pensiero di Qutb, Abū Zayd farà spesso riferimento nei suoi scritti, come autore rappresentativo del *Discorso religioso contemporaneo* (الخطاب الديني المعاصر *al-khiṭāb al-dīnī al-mu'āṣir*)¹⁸, dal quale sarebbero nati e continuerebbero a nascere i vari movimenti radicali in seno all'Islām, che agirebbero in linea con le idee promosse dagli 'ulemā'.

Entusiasta della Rivoluzione del 1952 guidata dai 'Liberi Ufficiali' (*aḍ-ḍubbāt al-aḥrār*)¹⁹ e della presa di potere da parte di Nāṣer, primo presidente egiziano d'Egitto, Abū Zayd ne critica, tuttavia, le feroci persecuzioni nei confronti dei Fratelli Musulmani, così come le incarcerazioni, le torture e, infine, l'esecuzione di alcuni di essi, tra i quali è lo stesso Sayyid Qutb.

[...] Ancora oggi affermo che Sayyid Qutb non ha commesso alcun crimine, ha semplicemente scritto un libro. La sua esecuzione continua a ripugnarci: è stato giustiziato un intellettuale per aver scritto un libro; ma lui non è

¹⁷ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo secondo: *Tra scuola, rivoluzione e Fratelli musulmani*, pp. 59-60.

¹⁸ Con *discorso religioso contemporaneo*, Abū Zayd intende il discorso pubblico sulla religione, la tradizione e la cultura musulmana, portato avanti dai dotti musulmani ('ulemā') e dagli intellettuali tradizionalisti e radicali presenti nel mondo arabo-islamico. L'espressione che egli utilizza evidenzia come esso, in quanto discorso, sia prettamente umano e, dunque, altro rispetto ai dogmi della religione. Il Discorso religioso può essere, secondo Abū Zayd, di vari tipi a seconda che esso stimoli il progresso, attraverso l'analisi critica tanto del presente quanto del passato o, al contrario, tenda alla chiusura della società arabo-islamica su se stessa e sul proprio passato che non viene mai posto in discussione ma considerato il modello sul quale fondare il futuro. Quando Abū Zayd parla di *discorso religioso contemporaneo*, però, si riferisce ad una struttura di pensiero ben precisa e fortemente radicata nelle società arabo-islamiche contemporanee che coincide con un modo di pensare reazionario e tradizionalista che non permette al discorso critico di emergere e lo combatte duramente. Cfr. Abū Zayd, *Heaven, wich way?*, in *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 603. Disponibile all'indirizzo: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/sc16-17.htm>, pp. 1-3.

¹⁹ Il comitato dei 'Liberi ufficiali', che guiderà la Rivoluzione del 23 luglio 1952 (*Thawra thalāthh 'ishrīn yūliyū alf wa-tis' u mi'at ithnāmi wa-Khamsīn*), si era costituito nel 1948 ad opera di un gruppo di ufficiali dell'esercito egiziano guidati dal futuro presidente dell'Egitto, Jamal 'Abd al-Nasir (Nāṣer). Cfr. Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell'università del Cairo all'autunno della collera (1908-1981)*, in *Voci del dissenso*, p. 37. Per ulteriori approfondimenti sul rapporto tra politica e società nel mondo islamico si veda Reinhard Schulze, *Il mondo islamico nel XX secolo: politica e società civile*, Feltrinelli, Milano 2004

responsabile del fatto che altri abbiano utilizzato il suo libro per la lotta armata²⁰.

La Rivoluzione dei Liberi Ufficiali del 1952 è preceduta da mesi frenetici di rivolte e di dure repressioni britanniche a seguito dell'uccisione di un ufficiale inglese avvenuta il 25 gennaio di quello stesso anno. L'Egitto in quel periodo è ufficialmente indipendente dalla Gran Bretagna dal 1936, ma in realtà la stretta alleanza militare con il Regno Unito ne limita fortemente l'autonomia. Il forte scontento popolare ed anche l'incoraggiamento alla rivolta del popolo da parte del partito wafd, allora al governo, portano alle numerosissime manifestazioni popolari e studentesche del 1952²¹. Il 26 gennaio il governo wafdisto si dimette dopo aver dichiarato lo stato di emergenza. Re Fārūq, al trono dal 1936, nomina in successione numerosi governi senza riuscire a risolvere la situazione in cui versa il paese. Il 23 luglio 1953 Anwar Sādāt dichiara alla radio l'avvenuto colpo di stato ad opera degli Ufficiali Liberi. Questi, sotto la guida di Jamal 'Abd al-Nāṣer, erano mossi dagli ideali della giustizia sociale e da un forte sentimento nazionalista. Costretto re Fārūq ad abdicare, i rivoluzionari nominarono Muḥammad Nağīb, Presidente del Consiglio del comando rivoluzionario²². L'anno successivo Nāṣer, allora Ministro degli Interni, subisce un attentato del quale vengono considerati responsabili i Fratelli Musulmani. Nağīb viene accusato di essere coinvolto

²⁰ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo secondo: *Tra scuola, rivoluzione e Fratelli musulmani*, p. 60.

²¹ Il partito Wafd è un partito politico nazionalista nato in Egitto nel 1918 e sciolto dopo la Rivoluzione del 1952. Il suo nome deriva dalla delegazione egiziana formata nel 1918 per recarsi alla Conferenza di Pace di Parigi e far conoscere la richiesta egiziana di indipendenza dal Regno Unito. La richiesta del leader del Wafd, Sa'd Zaghlūl, di inviare alla conferenza di Parigi la delegazione che egli aveva creato, fu respinta e, successivamente la Gran Bretagna ordinò la cattura di Sa'd Zaghlūl ed altri capi wafdisti. Tali catture provocarono numerose ribellioni in tutto il paese durante l'anno 1919. Nel 1920 con la fine del protettorato inglese, il Wafd diviene un potente partito politico che controlla il paese ed è fortemente supportato dalla popolazione. Nel 1924, infatti, viene costituito il primo governo wafdisto. Ed è in questo anno che il Wafd si costituisce in vero e proprio partito organizzato gerarchicamente. Un importante ruolo nelle lotte del partito contro il dominio inglese è stato giocato anche dalle donne guidate dalla femminista Hudā al-Sha'rāwī. Nel 1927 muore Sa'd Zaghlūl e il suo posto viene preso da al-Naḥḥās. Questi firma nel 1936 il patto tra la Gran Bretagna e l'Egitto che formalizzava le relazioni tra i due paesi. Con la seconda guerra mondiale e la nascita di partiti filo-fascisti, il Wafd crea il suo movimento para-militare. Le forze inglesi impongono a re Fārūq di nominare primo ministro al-Naḥḥās in modo da avere il Wafd dalla loro parte durante gli anni della guerra. Il Wafd comincia così a perdere popolarità tra la gente che lo accusa di collaborare con gli inglesi. Nel 1944 il Wafd sabota le elezioni per vincere, successivamente nel 1950. al-Naḥḥās verrà destituito nel 1952 dai 'Liberi Ufficiali'. Da questo momento in poi il partito Wafd è bandito per essere poi riabilitato nel 1976 grazie alla riforma dei partiti di Sādāt. Cfr. D. Hopwood, *Wafd in The Encyclopaedia of Islam* vol. XI, pp. 25-26;

²² Per ulteriori approfondimenti sulla Rivoluzione dei Liberi Ufficiali si rimanda a De Luca D., *Gli Stati Uniti, l'Egitto e la rivoluzione dei « Liberi Ufficiali » del 1952* in Attilio Pisanò (a cura di), *Questioni geopolitiche mediterranee*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 2011, pp. 95-112.

nell'attentato e condannato agli arresti domiciliari per 18 anni, fino al 1972, quando sarà riabilitato da Sādāt. Dal 1956 Nāṣer, nominato in seguito Presidente d'Egitto, accentrerà su di sé tutti i poteri e comincerà una durissima repressione nei confronti dei Fratelli Musulmani. L'associazione viene riconosciuta come partito politico e, in tal modo, ne viene ordinato lo scioglimento sulla base di una legge del 1953 che mette al bando tutti i partiti politici di opposizione. Rappresentante del panarabismo socialista che combatte l'imperialismo e il colonialismo, Nāṣer rimane in carica come presidente della repubblica egiziana fino al 1970, anno della sua morte²³.

Fortemente critico nei confronti delle persecuzioni subite dai Fratelli Musulmani ad opera di Nāṣer, Abū Zayd sostiene, invece, gli ideali della rivoluzione del 1952: la redistribuzione della ricchezza, la diffusione dell'istruzione a tutti i livelli della società e la creazione di servizi sociali più efficienti. Tuttavia, egli ricorda come tali ideali siano stati disattesi e, a proposito di Nāṣer e dei suoi ultimi anni al potere, afferma:

i popoli riescono a liberarsi solo quando a un certo punto trovano la forza di distruggere le proprie figure-simbolo. Nāṣer era una di queste figure. Il popolo egiziano lo amava. [...] Il carisma di Nāṣer lo ha reso una figura paterna per il popolo egiziano; [...] Nāṣer era un leader sconfitto, era alla fine, il suo carisma si era estinto. A questo leader morto il popolo egiziano stava dando carta bianca. [...] Ebbe così inizio un periodo di grandi disordini e di molti intrighi²⁴.

A Nāṣer, succederà Anwar as-Sādāt. Questi darà subito inizio alla cosiddetta rivoluzione correttiva (*thawra al-tashhīh*) che portò alla condanna di molte figure istituzionali del periodo di Nāṣer e alla persecuzione della sinistra nasseriana²⁵.

²³ Cfr. Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell'università del Cairo all'autunno della collera (1908-1981)* in *Voci del dissenso*, pp. 37-49. Tra le azioni più importanti e per le quali Nāṣer viene ricordato dagli egiziani come un eroe nazionale si ricordano: la nazionalizzazione del canale di Suez nel 1956; la costituzione del 1956, nella quale viene introdotto il suffraggio universale, vengono proibite le discriminazioni di genere e introdotte norme per la protezione delle donne sul posto di lavoro e la costituzione del 1962 di ispirazione socialista, nella quale sono introdotte numerose norme per il miglioramento dei diritti delle donne, il diritto di famiglia, il diritto alla salute; la modernizzazione di al-Azhar. Cfr. Aburish Said K., *Nasser, the Last Arab*, New York City: St. Martin's Press 2004; James Laura M., *When Did Nasser Expect War? The Suez Nationalization and its Aftermath in Egypt*, in Simon C. Smith, *Reassessing Suez 1956: New Perspectives on the Crisis and Its Aftermath*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2008; Goldschmidt Arthur, *A Brief History of Egypt*, New York: Infobase Publishing, 2008.

²⁴ Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo secondo: *Tra scuola, rivoluzione e Fratelli musulmani*, p. 61.

²⁵ Cfr. H. Ansari, *Egypt: the Stalled Society*, State University of New York Press, 1986, capitolo sesto: *The Corrective Movement*, pp. 153-169.

Convinto della necessità di una democratizzazione della vita politica egiziana e di una nuova apertura all'esterno, cioè all'Occidente, Sādāt si pone in una posizione di rottura rispetto agli ideali del periodo che ha preceduto la sua nomina a presidente della repubblica egiziana. Una delle caratteristiche fondamentali della sua presidenza è stata certamente il riavvicinamento alle alte sfere religiose e la definizione dell'Islam come religione di Stato. Per affrontare e combattere il diffondersi della sinistra nasseriana Sādāt si riavvicina ai Fratelli Musulmani, ormai liberati dalle carceri, convinto che un'alleanza con essi possa combattere l'avanzare del comunismo. In tal modo, però, egli non si rende conto del vero pericolo di quegli anni: il diffondersi, nella società egiziana, dei primi gruppi militanti islamici più radicali. Inoltre la politica di Sādāt sarà caratterizzata da alcuni provvedimenti che, nei fatti, non fanno che aiutare il diffondersi di idee islamiche radicali:

- nel 1978 viene promulgata la cosiddetta 'legge della vergogna' che riaffermando il principio islamico della *ḥisba*²⁶ diede il via all'istituzione di tribunali per la salvaguardia della morale pubblica, nei quali chiunque poteva essere processato e condannato per non aver rispettato, presumibilmente, la *sharī'a* (legge islamica);
- nel 1980 la *sharī'a* (legge islamica) viene proclamata la fonte primaria del diritto egiziano;
- vengono abolite e ridotte numerose norme a favore della parità dei sessi e dei diritti delle donne presenti allora nel diritto privato e di famiglia²⁷.

2. Gli anni dell'università

Il 1968 è l'anno delle rivolte studentesche ed è anche l'anno in cui Abū Zayd riesce, anche se già adulto, a realizzare il suo sogno di iscriversi all'Università degli studi umanistici del Cairo²⁸.

²⁶ Tale principio coranico che sarà analizzato più dettagliatamente nel paragrafo terzo di questo capitolo, *L'accusa di apostasia, il divorzio dalla moglie e l'esilio autoimposto*, è quello sul quale si baserà il processo intentato ad Abū Zayd per costringere lui e la moglie al divorzio.

²⁷ Cfr. Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell'università del Cairo all'autunno della collera* (1908-1981), in *Voci del dissenso*, pp. 49-54.

I primi anni all'università e i professori esercitano su Abū Zayd non grande fascino, ma anzi forti critiche, rivolte soprattutto ai loro metodi didattici e al loro acceso tradizionalismo che si limitava rigidamente alla filologia, imprigionato in procedimenti interpretativi antichi e, troppo spesso, chiusi al dialogo con gli studenti. Al terzo anno però avviene quella che lo stesso studioso egiziano definisce una vera e propria svolta: l'incontro con Hasan Hanafī come professore di filosofia disposto al dialogo e, certamente, non tradizionalista²⁹.

Ero entusiasta di questo professore e delle sue lezioni, dei nessi tra teologia e società, tra coscienza e trasformazione³⁰.

Comincia, così, una lunga amicizia tra i due intellettuali che, tuttavia non impedirà severe e reciproche critiche.

In particolare gli rimproverai di operare un'analisi selettiva del patrimonio musulmano prendendo soltanto ciò che gli serviva e ignorando tutto il resto. [...] Hasan Hanafī non analizza la tradizione, ma la ridipinge con le sue idee, come facevano gli islamisti, soltanto che loro usavano un altro colore³¹.

Allo stesso modo, lo stesso H. Hanafī criticherà Abū Zayd specie per aver espresso in pubblico idee sul Corano che, in una società come quella egiziana, potevano facilmente generare forti ed accese critiche da parte dei pensatori tradizionalisti.

Hasan Hanafī, nato al Cairo nel 1935, è uno degli intellettuali egiziani contemporanei più importanti che ha come principale obiettivo il rinnovamento della cultura islamica. I suoi studi partono da un'accurata analisi del cosiddetto *Orientalismo*, al quale egli contrappone la teorizzazione dell'*Occidentalismo*. Espressione del dominio occidentale

²⁸ L'Università del Cairo (*Ġama'at al-Qāhira*) viene fondata nel 1908 e rappresenta la prima università egiziana autonoma rispetto ad al-Azhar (fondata nel 969 come moschea-università nella quale insegnamenti e metodi didattici sono fortemente legati alla religione e ai suoi precetti) e nella quale sono introdotti, per la prima volta, metodi di insegnamento laici. Inizialmente l'università del Cairo offriva soltanto corsi di studio scientifici e tecnici ma successivamente sono state introdotte la facoltà di arte, quella di filosofia, di studi sociali, considerati 'studi femminili'. Inizialmente verranno chiamati da re Fuad docenti stranieri per poter avviare i corsi della nuova università; tra questi italiani come Carlo Nallino, David Santillana e Ignazio Guidi e, successivamente, Gaston Wiet e Louis Massignon. Cfr. Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell'università del Cairo all'autunno della collera (1908-1981)*, in *Voci del dissenso*, pp. 21-22; M. Campanini, G. Dentice, A. Plebani (a cura di), *Le correnti dell'Islam in Egitto*, Ispi (Istituto per gli studi di politica internazionale), aprile 2016, pp. 2-3.

²⁹ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quinto: *All'università del Cairo*, pp. 109-110.

³⁰ *Ibidem*, capitolo quinto: *All'università del Cairo*, p. 110.

³¹ *Ibidem*, capitolo quinto: *All'università del Cairo* p. 111.

sull' 'altro' guadagnato anche attraverso la conoscenza del dominato, l'Orientalismo ha, però, il grande difetto di rappresentare nelle sue espressioni più il soggetto conoscente che l'oggetto che si vuole indagare. Così la conoscenza del mondo arabo da parte dell'Orientalismo "rivela più la mentalità occidentale che intuire l'anima orientale"³². L'Orientalismo è, dunque, strettamente connesso con il dominio Occidentale sul mondo Orientale.

Per questo Hanafī propone un rovesciamento di soggetto ed oggetto in modo che il mondo arabo torni ad essere soggetto attivo della conoscenza e l'Occidente divenga oggetto del conoscere. Nasce così l'Occidentalismo che rappresenta per Hanafī uno strumento fondamentale di decolonizzazione nelle mani del terzo mondo. La conoscenza è potere: la decolonizzazione militare, politica ed economica non sarà mai completa se ad essa non si affiancherà una decolonizzazione culturale, possibile grazie all'Occidentalismo, che permetta a coloro che fino ad ora sono stati dominati di tornare ad essere attori della propria rinascita. L'Occidentalismo, inoltre, rovesciando la relazione tra Occidente ed Oriente, ne muterà anche le caratteristiche: da relazione di superiorità-inferiorità, l'Occidentalismo instaurerà una relazione tra il Sé e l'Altro più equa ed inter-soggettiva. Inoltre l'Occidentalismo potrebbe, secondo Hanafī, proteggere le società del terzo mondo da quella tendenza ad imitare l'Occidente negli stili di vita e nelle tendenze che oggi causa la rinascita di movimenti radicali in funzione anti-occidentale manifestandosi nel conservatorismo e nel fondamentalismo religioso.

Grande influenza su Abū Zayd avrà il tentativo di Hanafī di trasformare la teologia in antropologia. Sospendendo la ricerca sull'essenza della divinità, impossibile da conoscere razionalmente, la teologia dovrà aprirsi all'antropologia per restituire

³² H. Hanafī, *From Orientalism to Occidentalism*, p. 1, trad. it. *Dall'Orientalismo all'Occidentalismo* in Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia DOI: 10.4453/rifp.2011.0020, Vol. 2 (2011), n. 2, pp. 198-206.

Sul concetto di orientalismo inteso come "modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea occidentale" e che caratterizza tanto il mondo accademico quanto il mondo extra-accademico si veda E. Said, *Orientalismo*, trad. it. S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

all'uomo il suo ruolo di asse di orientamento della cultura. Dio resta il *telos* dell'azione pratica, Egli è come la forza che spinge le coscienze degli uomini verso la liberazione³³.

3. Studiare il Corano

Durante gli anni universitari, Abū Zayd si rende conto di come le sue attività letterarie e l'interesse per il Corano siano strettamente connesse³⁴. Divenuto assistente presso il Dipartimento di Lingua e Letteratura Araba (1972-1982), accetta il posto a condizione di poter studiare il Corano, che da sempre esercita grande fascino su di lui, nell'ambito dell'insegnamento di retorica, in modo da non lavorare con i professori più tradizionalisti che si occupano di scienze coraniche.

Durante gli anni di insegnamento accademico, infatti, appare subito chiaro ad Abū Zayd come nell'ambito degli studi coranici qualsiasi opinione che si discosti da quella sostenuta dagli esponenti del *discorso religioso contemporaneo*, non abbia mai avuto e non abbia ancora vita facile. Lo studio dei testi sacri, nella società arabo-islamica, è monopolio di una certa classe dirigente composta da intellettuali e uomini di religione, i quali hanno frainteso e utilizzato il Corano come strumento di giustificazione del reale e di lotta politico-sociale, ignorando il ruolo che esso può tornare ad avere per generare un grande cambiamento orientato al progresso della società. Ancorati alla tradizione e ad una interpretazione letteralista dei versetti del Corano, tali studi sono monopolio di una classe di intellettuali e uomini di religione (*'ulemā'*) che trasforma una religione anti-dogmatica per eccellenza, come l'Islam³⁵, in una religione che imprigiona il fedele

³³ Cfr. H. Hanafi, *From Orientalism to Occidentalism*, pp. 1-10, trad. it. *Dall'Orientalismo all'Occidentalismo* in Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia DOI: 10.4453/rifp.2011.0020, Vol. 2 (2011), n. 2, pp. 198-206, pp. 198-206; M. Campanni, *Il pensiero islamico contemporaneo*, pp. 142-146.

³⁴ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quinto: *All'università del Cairo*, p. 115.

³⁵ L'Islam, pur essendo una religione fortemente anti-dogmatica (per l'assenza di un magistero ecclesiastico e per la semplificazione della professione di fede), si fonda su cinque pilastri o obblighi che il buon credente deve osservare: la professione di fede (*shahāda*), le preghiere rituali (*salāt*), il digiuno durante il mese di *ramaḍān* (mese in cui si celebra la rivelazione che Muhammad ricevette dal Signore), l'elemosina canonica (*zakaṭ*) e il pellegrinaggio a La Mecca (*ḥaḡḡ*). L'unico vero dogma presente nell'Islām è l'affermazione dell'unicità ed unità di Dio (*tawḥīd*). Il Corano CXII, *Sūra al-ikhhlās* (*sura del culto sincero*), 1-4 così recita: «Di': "Egli, Dio, è uno (*qul huwa Allāhu aḥadun*), Dio, l'Eterno (*Allāhu*

in una serie di leggi e dogmi che altro non sono se non opinioni umane e del tutto personali le quali hanno assunto, con il tempo, valore dogmatico e legalistico. Per questo motivo il discorso religioso contemporaneo costituisce il continuo termine di paragone e l'oggetto di critica, esplicito o meno, delle teorie e delle ricerche di Abū Zayd che si batte costantemente contro quell'atteggiamento di consapevole trasposizione della sacralità dall'oggetto di studio (il Corano e i testi sacri in generale) alle opinioni umane in merito ad esso ed alla sua interpretazione.

Le idee rivoluzionarie di Abū Zayd in merito all'esegesi coranica che fondono insieme insegnamenti tratti da pensatori arabi come Ahmad Khalafallah (1916-1998) e Amin al-Khuli (1895-1966), fautori di quello che è stato chiamato il "metodo letterario" di lettura del Corano³⁶, e da filosofi come H. G. Gadamer, in merito all'ermeneutica, non potevano non provocare forti reazioni da parte degli intellettuali musulmani tradizionalisti.

Convinto sostenitore che le classiche categorie di cultura e filosofia Orientale ed Occidentale non siano altro che distinzioni artificiali e labili inventate appositamente da uomini di potere che hanno interessi politico-economici a mantenere separate tali realtà³⁷, Abū Zayd, tenta con i suoi studi e le sue ricerche di costruire un ponte tra culture per troppo tempo divise e nemiche. La possibilità di approfondire la sua conoscenza della cultura occidentale gli si presenta nel 1977³⁸ quando viene a sapere che la Fondazione Ford mette a disposizione di uno specialista di etnografia una borsa

aṣ-ṣamadū). Non generò né fu generato (*lam yalid wa lam yūlad*) e nessuno Gli è pari" (*wa-lam yakun lahu kuḫūan aḫadun*)».

³⁶ Il 'metodo letterario' di lettura del *Corano* proposto dagli intellettuali Ahmad Khalafallah e Amin al-Khuli sarà discusso nel capitolo seguente (capitolo secondo: 1. *Il metodo letterario di lettura del Corano: l'influenza di al-Khūli e Khalafallah*) evidenziando il debito di Abū Zayd nei confronti di questi pensatori e del loro approccio al testo sacro.

³⁷ Cfr. Abū Zayd, *Religions: From Phobia to Understanding* (2010), in *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Volume 8, Issue 2 Article 3, consultabile all'indirizzo <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/3>, pp. 5-8.

³⁸ Nel 1977 in Egitto si assiste alle cosiddette "Rivolte del pane" dovute all'aumento dei prezzi. Il fondo monetario internazionale aveva, infatti, pressato il governo egiziano, allora guidato da Sādāt, affinché riducesse la spesa sociale tagliando i sussidi per i beni di prima necessità, con l'immediata conseguenza di aggravare la crisi politica e sociale del paese. Si scatenano numerose rivolte popolari nelle quali vengono coinvolti gli studenti, in quegli anni fortemente influenzati dai movimenti islamici più radicali e dai Fratelli Musulmani che avevano radicalizzato ancora di più le loro idee. Cfr. Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell'università del Cairo all'autunno della collera (1908-1981)*, in *Voci del dissenso*, p. 57.

di studio per studiare negli Stati Uniti. La desolante situazione sociale ed economica dell'Egitto unita ad una grande voglia di conoscere un'altra cultura, fanno sì che Abū Zayd si candidi per questa borsa di studio e la vinca, trasferendosi all'Università della Pennsylvania per svolgere un periodo di ricerca sul sufismo, argomento sul quale voleva svolgere la sua dissertazione di dottorato.

Durante i due anni vissuti negli Usa, lavorando presso il Center for Middle East Studies of the University of Pennsylvania, entrerà in contatto con gli scritti degli intellettuali occidentali e definirà l'America "il luogo di scoperta dell'ermeneutica"³⁹. Qui si avvicinerà agli scritti di F. de Saussure, dal quale riprenderà i concetti di *langue* e *parole* e quello di segno linguistico, e ai testi di H. G. Gadamer, che sente vicini, nei quesiti e nei problemi affrontati, a quelli di Ibn 'Arabī⁴⁰.

Dovendo svolgere ricerche per la sua tesi di dottorato (*Falsafat al-ta'wīl: dirāsa fī l-ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī. La filosofia dell'ermeneutica: studio dell'ermeneutica coranica di Ibn 'Arabī*) su Ibn 'Arabī, Abū Zayd comincia ad interrogarsi su quale possa essere la parola inglese per tradurre l'arabo *ta'wīl*. La risposta che cambierà per sempre la sua vita di studioso, gli è suggerita da H. Hanafī:

³⁹ Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 131.

⁴⁰ Lo studio delle opere di Ibn 'Arabī, mistico dell'Islam, vissuto tra il XII e il XIII sec. in Spagna, impegna Abū Zayd durante il suo soggiorno negli Stati Uniti che considera *Le rivelazioni meccane* come il testo più importante sull'esegesi coranica di tutto il pensiero arabo. Ibn 'Arabī sostiene che la *ka'ba* sia il luogo in cui il mondo visibile (*'ālam ash-shuhūd*) e il mondo invisibile (*'ālam al-ghayb*) si incontrano. Ed è proprio alla Mecca, dove si trasferisce per due anni, che scrive *Le rivelazioni meccane*. Convinto che la conoscenza più vera non sia raggiungibile dalla ragione umana ma dall'anima dell'uomo, Ibn 'Arabī definisce la conoscenza proveniente da Dio, con o senza la mediazione dell'angelo, il grado più alto di conoscenza che l'uomo possa raggiungere e per il quale è necessario intraprendere il cammino mistico. La costruzione circolare del suo sistema mistico-filosofico, rende i suoi scritti complessi da comprendere. L'ontologia di Ibn 'Arabī si fonda sul concetto coranico di *taḡallī* (teofania) descritto come il continuo ed infinito processo di svelamento della essenza divina velata la quale aspira ad essere conosciuta dalle creature. L'uomo, ultima manifestazione dell'essere, è strettamente connesso al fine ultimo del processo di teofania: il desiderio di Dio di essere conosciuto da una creatura altra che si identifica, appunto, con l'uomo. Questi è, inoltre, il perfetto specchio nel quale si riflette l'intero creato e la stessa *Immagine Divina*. In quanto microcosmo, l'uomo ha lo scopo ultimo di conoscere Dio attraverso la conoscenza di sé. Infine la 'Realtà Muhammadica' rappresenta, nel pensiero di Ibn 'Arabī, il parallelo ontologico della Divinità e ciò che media tra la Pura Assolutezza e il mondo della molteplicità. Essa si manifesta in tutti i Profeti che sono esistiti fino alla manifestazione storica completa nel Profeta Muḥammad. Questi rappresenta, inoltre, il modello dell'esperienza mistica. È da notare, infine, una certa ambiguità e apertura di Ibn 'Arabī nei confronti della verità: mentre la *religione* è una perché una è la Verità, i *credo* sono molteplici poiché si riferiscono alle comunità storiche e alle differenti vie intraprese per raggiungere la Verità. Cfr. A. Ates, *Ibn al-'Arabī*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume III, pp. 707-711; Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'an's worldview. An autobiographical reflection in New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its historical context* 2 edito da Gabriel Said Reynolds., pp. 59-67.

“ermeneutica”. Comincia, così, un lungo periodo di studio che dal mito di Hermes lo condurrà alla scoperta dei testi di Hans Georg Gadamer e da questi alla scoperta dell’ermeneutica occidentale che, a poco a poco, si rivela sempre più vicina al suo pensiero, favorendo a dissolvere per sempre quei confini arbitrari e illusori tra cultura occidentale e cultura orientale.

Mi rendevo progressivamente conto che il mondo che mi era così estraneo perché non ne conoscevo i concetti e i termini stava diventando sempre più il mio proprio mondo.⁴¹

Conclusa l’esperienza americana nel 1979, Abū Zayd fa ritorno al Cairo dove nel 1981 termina il suo dottorato in Studi Arabo-Islamici. Una volta tornato al suo lavoro di professore in Egitto, è tuttavia colpito nel 1981 dai provvedimenti che Anwar as-Sādāt prende nei confronti di intellettuali e professori sospettati di essere oppositori politici: si tratta delle cosiddette ‘Risoluzioni di Settembre’, promulgate in seguito all’acuirsi degli scontri tra musulmani e copti e alla sempre più forte opposizione dei Fratelli musulmani al suo potere. Vengono imprigionati 1500 oppositori e molti intellettuali e professori vengono costretti ad abbandonare il posto di lavoro all’Università. La rottura tra il governo di Sādāt e le associazioni islamiche radicali era già cominciata nel 1977 quando il presidente egiziano, a seguito di numerose rivolte guidate dalla Fratellanza musulmana e da altre associazioni radicali contro il suo operato, aveva sciolto le associazioni studentesche ormai completamente dominate dal radicalismo islamico. Il 6 ottobre Sādāt è assassinato da membri del gruppo islamista radicale *al-ğihād* che lo aveva definito sovrano *kaḫīr* (miscredente) oltre che, con sdegno, il ‘Faraone’. Gli succederà Hosni Mubarak⁴².

Tornato, dopo la morte di Sādāt, al suo lavoro di professore all’Università, decide di accettare un posto all’Università di Khartoum in Sudan. La curiosità, mostrata dai nuovi studenti verso la moderna ermeneutica coranica proposta da Abū Zayd, e il dialogo da lui instaurato con loro fanno sì che proprio a questi studenti egli dedichi quella che

⁴¹ Abū Zayd, *Una vita con l’Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell’ermeneutica*, p. 128.

⁴² Cfr. Patrizia Manduchi, *Movimenti studenteschi e opposizione politica in Egitto. Dalla fondazione dell’università del Cairo all’autunno della collera (1908-1981)*, in *Voci del dissenso*, pp. 57-60.

definisce la sua opera più importante: *Mafhūm al-naṣṣ. Dirāsa fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (*Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze coraniche*), pubblicato nel 1990.

Dal 1985 al 1989 è visiting Professor, presso la Osaka University of Foreign Studies Japan, dove insegnerà islamistica. Qui comincerà a scrivere parte di un altro testo fondamentale: *Naqd al-khiṭāb al-dīnī* (*Critica del discorso religioso*), pubblicato nel 1992.

Se la scoperta dell’ermeneutica è guadagnata in America, la seconda scoperta riguarda l’opera del giapponese Toshihilo Izutsu, studioso dell’universo concettuale e semantico del Corano, autore di testi che hanno profondamente influenzato le ricerche di Abū Zayd⁴³.

Tornato in Egitto, Abū Zayd si trova a dirigere il settore disciplinare per il quale era professore associato: ‘Scienze coraniche e studio degli *hadīth*’. Si rende subito conto che, nei quattro anni di assenza dal Cairo, la situazione è radicalmente cambiata soprattutto per l’influenza, sempre più massiccia, del movimento islamico non solo sull’intera società, ma in particolar modo sul mondo accademico e sulla disciplina da lui insegnata. Tuttavia, si potrebbe dire che la situazione sia ancora “sotto controllo”:

Ne derivavano accese discussioni, che però erano anche vivaci e coinvolgenti. [...] Chiedevo ai miei studenti di preparare delle relazioni [...] Molti di questi lavori contenevano tesi opposte alle mie, alcune espresse in tono polemico, altre in modo più serio. Ero soddisfatto di questi lavori e delle discussioni che ne seguivano, perché era mia intenzione che gli studenti imparassero a difendere le proprie opinioni. Non era importante che fossero d’accordo con me, ma che riuscissero ad argomentare le proprie affermazioni in modo razionale e coerente⁴⁴.

3. L’accusa di apostasia, il divorzio dalla moglie e l’esilio autoimposto

Il 1993 è l’anno in cui nasce quello che i giornali hanno definito il ‘caso Abū Zayd’.

⁴³ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l’Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell’ermeneutica*, p. 131.

⁴⁴ *Ibidem*, capitolo settimo: *Sotto accusa*, p. 148.

Lo studioso egiziano sottopone alcuni suoi scritti, tra i quali proprio il *Mafhūm al-Naṣṣ* (*Il concetto di testo*) e il *Naqd al-khiṭāb al-dīnī* (*Critica del discorso religioso*), ad una commissione dell'Università del Cairo⁴⁵ incaricata di discutere la sua promozione a professore ordinario.

Nonostante i pareri positivi di due dei tre esaminatori, il senato accademico dell'Università del Cairo si pronuncia contro la promozione del pensatore egiziano, sottoscrivendo, anzi, l'accusa di eresia e blasfemia mossagli dal predicatore fondamentalista 'Abd as-Sabūr Shāhīn⁴⁶. Questi attaccherà soprattutto il *Naqd al-khiṭāb al-dīnī* (*Critica del discorso religioso*) e il testo che Abū Zayd aveva scritto sull'imam Shāfi'ī, fondamentale figura del *fiqh* (diritto, giurisprudenza) islamico⁴⁷.

Se rispetto al *Naqd al-khiṭāb al-dīnī* Shāhīn si dilunga nella critica, per il testo sull'imam Shāfi'ī non spende molte parole sottolineando la contraddizione tra il titolo, che farebbe pensare ad una celebrazione di Shāfi'ī, e il contenuto che, al contrario, lo diffama profondamente. Shāhīn continua affermando che Abū Zayd espone una visione distorta della storia islamica e, infine, estrapolandola dal contesto testuale, critica l'esortazione di Abū Zayd a liberarsi dal testo sacro, sostenendo che lo studioso non ne spiega il significato e, dunque, a suo avviso sarebbe un invito rivolto ai musulmani ad abbandonare come guida il Corano⁴⁸. In realtà Abū Zayd spiega tale esortazione e, inoltre, il senso emerge da ogni suo scritto: è necessario rendersi liberi dalle catene della

⁴⁵ La commissione universitaria alla quale vengono sottoposti i lavori di Abū Zayd è composta da: 'Abd as-Sabūr Shāhīn, professore presso il college *Dār al-'Ulūm* e predicatore fondamentalista, il dott. Maḥmūd 'Alī Makkī e il dott. 'Awnī al-Ra'ūf. Cfr. Fauzi M. Najjar, *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hāmid Abū Zayd*, in *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000), 27(2) p. 179.

⁴⁶ 'Abd as-Sabūr Shāhīn attaccherà gli scritti di Abū Zayd non solo per motivazioni teologiche, sostenendo che le teorie sul Corano creato e inscritto nel movimento della storia siano contrarie alla sua sacralità, ma anche per difendere le teorie interpretative degli '*ulemā*' e il loro ruolo di 'guardiani della rivelazione'. Cfr. Malika Zeghal, *The "Recentering" of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt* in R. W. Hefner, M- Qasim Zaman (edited by), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007, capitolo quinto, pp. 107-130.

⁴⁷ Si tratta del libro di Abū Zayd *al-Imām al-Shāfi'ī wa at-ta'sis al-aydiyūlūyīya al-wasaṭīya* (*L'Imam al-Shāfi'ī e la fondazione dell'ideologia moderata*) del quale si discuterà nel capitolo secondo: 4. *Tafsīr (التفسير) o Ta'wīl (التأويل)?*

⁴⁸ Cfr. Loza P. R., *The case of Abu Zayd and the reactions it prompted from Egyptian society*, Georgetown University, Washington D.C. March 18, 2013, pp. 30-32.

tradizione esegetica umana dei testi sacri, per far in modo che si possa progredire nella loro comprensione.

Per quanto riguarda il *Naqd al-khiṭāb al-dīnī* Shāhīn critica aspramente le affermazioni di Abū Zayd sul secolarismo e sulla possibilità che questo possa un giorno trovare una sua attuazione nelle società arabo-islamiche. Il predicatore islamico ritiene, infatti, il secolarismo un attentato alla religione islamica, considerata come dimensione totalizzante che comprende la sfera privata e quella pubblica, e, senza analizzare la logica del discorso di Abū Zayd liquida il suo scritto come ateo e blasfemo e accusa il suo autore di rifiutare perciò la conoscenza teologica tradizionale dimostrando disprezzo dei fondamenti della religione⁴⁹. Tali affermazioni trovano il loro culmine in una delle prediche del venerdì in cui Shāhīn attacca e condanna pubblicamente Abū Zayd e lo accusa di apostasia (*ridda*).

L'accusa si basava, tuttavia, sul fraintendimento delle ricerche e delle pubblicazioni sottoposte a giudizio, fraintendimento tipico, secondo Abū Zayd, degli esponenti del discorso religioso; non si basava, infatti, su una critica seria degli scritti e delle ricerche accademiche del pensatore egiziano, ma sulla convinzione che un approccio letterario al Corano, come quello proposto da Abū Zayd, offendesse la fede islamica e fosse contrario ai principi dell'esegesi tradizionale⁵⁰.

Abū Zayd stesso afferma di non essere un critico dell'Islām, ma un ricercatore, uno studioso la cui critica è rivolta al pensiero islamico antico e moderno⁵¹; le sue critiche non sono rivolte alla religione, come gli *'ulemā'* vorrebbero far credere, ma al pensiero religioso, cioè alle opinioni personali sulla religione e sui testi sacri degli esegeti tradizionalisti, imposte alle società arabo-islamiche.

⁴⁹ Cfr. Pierre Roshdy Loza, *The case of Abu Zayd and the reactions it prompted from egyptian society*, pp. 32-36.

⁵⁰ Cfr. C.H.R.L.A. (The Center for Human Rights Legal Aid), *Dossier 14-15: From Confiscation to Charges of Apostasy*, Settembre 1996. WLUML. Disponibile all'indirizzo: <http://www.wluml.org/node/262>, p. 2.

⁵¹ Cfr. Nadia Abou El-Magd, *When the professor can't teach*, in *al-Ahram Weekly*, No. 486, Giugno 2000. Disponibile all'indirizzo: <http://weekly.ahram.org/2000/486/eg6.htm>, p. 3.

Definire il Corano un testo scritto in una lingua umana e inserito in una determinata epoca storica e in un preciso orizzonte culturale, ovvero quello della società araba del VII sec. non vuol dire negare la rivelazione e la sacralità del messaggio divino, bensì comprendere pienamente i significati del testo, attraverso lo studio della relazione dialettica che questo ha instaurato con la cultura in cui è sorto.

La situazione personale di Abū Zayd precipita quando, con la moglie Ibtihāl Yūnes, apprende, dai giornali, della presentazione di un'istanza di divorzio nei loro confronti. Inizia quindi un processo basato sul principio della *ḥisba*⁵², una dottrina del diritto islamico che permette ad ogni musulmano di intentare una causa legale contro chiunque sia considerato un pericolo per la fede islamica o per la comunità (*umma*) e il cui fine è di mantenere l'ordine nelle leggi di Allāh combattendo chiunque vi porti confusione e disordine⁵³.

Come si è visto il principio della *ḥisba* era stato reintrodotta in Egitto da Sādāt nel 1978 ed aveva portato alla diffusione di numerosi processi intentati da sedicenti pii musulmani contro altri musulmani che si arrogano il diritto di giudicare la fede altrui.

Nel 1994 la corte di Giza rigetta l'istanza di divorzio presentata sulla base del principio della *ḥisba*, poiché coloro che l'avevano inoltrata non erano parti in causa. Tuttavia la Corte d'appello del Cairo rifiuta tale decisione e procede con il processo ugualmente. Nel 1995 il matrimonio di Abū Zayd viene dichiarato nullo in ragione del fatto che una donna musulmana non può rimanere sposata ad un apostata poiché questo sarebbe contrario al volere di Dio. Paradossalmente il verdetto di annullamento di matrimonio giunge esattamente due settimane dopo la decisione dell'Università del Cairo, a seguito di numerose proteste da parte di studenti e professori, di promuovere Abū Zayd a professore ordinario.

⁵² Il principio della *ḥisba* viene tradizionalmente ricavato dal Corano III, *Sūra Āli 'Imrān* (*sura della famiglia di 'Imrān*), 110-114: "Giova di ciò che è buono e proibisci ciò che è sbagliato". Eppure *ḥisba* non è termine coranico e Cahen e Moḥammed Ṭalbi riportano, nel loro articolo dell'Enciclopedia dell'Islam, che al tempo del califfo al-Ma'mūn i *muḥtasib* erano individui che praticavano la virtù della *ḥisba* privatamente. Con l'era Abbaside e la relativa islamizzazione della società e delle istituzioni, la figura dei *muḥtasib* assume un ruolo pubblico nel giudicare la pubblica morale. A poco a poco la figura si istituzionalizza fino alla creazione di manuali e diplomi per la nomina dei *muḥtasib*. Cfr. Cl. Cahen e M. Talbi, *Ḥisba* in *The Encyclopaedia of Islam* volume III, pp. 485-489.

⁵³ Cfr. CHRLA, *Dossier 14-15: From Confiscation to Charges of Apostasy*, pp. 6-8.

Il caso di Abū Zayd è un esempio lampante della contraddizione, presente in Egitto e in molti altri paesi arabi, tra la legge costituzionale laica e la legge islamica che ancora oggi viene applicata in materia di *status* personale e relazioni familiari. Si viene a creare una sorta di dicotomia tra i diritti civili affermati dalla Costituzione laica, tra i quali la libertà di espressione, di culto ecc. e ciò che la legge islamica sostiene in ambito di relazioni tra uomini e donne, di libertà di espressione e di culto. Lo stesso principio della *ḥisba* (promuovere il bene e combattere il male) sul quale si basava il processo istituito per costringere Abū Zayd al divorzio forzato dalla moglie, viene applicato in un paese, come l'Egitto, in cui vi è una costituzione laica che afferma i diritti civili di tutti gli uomini. Il principio della *ḥisba* si basa sulla differenziazione tra *diritti di Dio* e *diritti dell'uomo* cosicché i primi, coincidendo con i diritti dell'intera comunità (*umma*) islamica, prevalgono sui secondi. Ogni musulmano è chiamato a difendere i diritti di Dio, promuovendo, così, il bene (*ma'ruf*, inteso come il bene conforme alla Legge di Dio), contro chiunque li stia violando, generando il male (*munkar*, cioè ciò che è contrario alla Legge di Dio)⁵⁴.

Quando nel 1956, dopo la presa del potere di Nāṣer, l'Egitto abolì la corte che applicava la *sharī'a* (legge islamica), non fu tuttavia in grado di separare definitivamente ciò che apparteneva alla religione da ciò che, invece, doveva rientrare nella sfera del secolare. Lo stato richiese, infatti, alla Corte Civile di continuare ad applicare le stesse leggi religiose per ciò che concerneva lo *status* personale e le relazioni familiari, generando così grande confusione e ambiguità. Tale dicotomia e mancata differenziazione di ciò che appartiene alla sfera del religioso e ciò che, invece, pertiene al secolare, genera, inoltre, la costante crescita tra la popolazione di uomini che credono di dover ergere se stessi a guardiani della morale e a protettori dei diritti di Dio

⁵⁴ Tratto da Corano III, *Sūra Āli 'Imrān* (*sura della famiglia di 'Imrān*), 110-114, tale obbligo, ufficialmente assunto dall'Imām, concorre alla formazione della mentalità di ogni musulmano. "Comandare il bene e interdire il male" (*al-amr bi l-ma'ruf wa l-nahy 'an al-munkar*) viene, quindi considerato un comando divino che riguarda l'intera *umma*. Cfr. Gardet L. e Anawati G. C., *Dieu et la destinée de l'homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967, Cinquième Traité, Chapitre III : « Commander le bien et interdire le mal », pp. 445-458.

e della *umma*, contro chiunque, secondo il loro individualistico punto di vista li stia violando e attaccando⁵⁵.

Con il nuovo presidente Hosni Mubarak, succeduto a Sādāt nel 1981, la situazione politica egiziana non cambia e anzi egli si appoggia fortemente alla classe degli *'ulemā'* che gravitano intorno all'Università di al-Azhar. Con il loro appoggio il potere di Mubarak viene legittimato in nome dell'Islam, mentre agli *'ulemā'* viene riconosciuta l'autorità religiosa e morale. Gli anni '90 in Egitto vedono un riaffiorare e riaffermarsi dei movimenti fondamentalisti, la cui azione viene in parte placata grazie a questa sorta di tacita alleanza tra potere politico e religioso. Tuttavia gli *'ulemā'*, rappresentanti di un discorso religioso conservatore, tradizionalista e chiuso rispetto alle innovazioni culturali, acquisiscono sempre più potere fino a diventare veri e propri mediatori tra il popolo e il potere politico. Essi rappresentano, dunque, l'ago della bilancia negli equilibri politici poiché sono in grado di far leva sul popolo sia nell'appoggiare il potere politico che nell'azione sovversiva⁵⁶.

Il caso di Abū Zayd diviene famoso in tutto il mondo anche perché rappresentativo di questa confusione tra Stato e Religione e del riaffiorare del principio medievale della *hisba*, in base al quale ogni musulmano che creda offeso o violati i diritti di Dio, può intentare un processo contro un altro musulmano obbligandolo per esempio a divorziare, senza che la legge dello Stato possa, in effetti, mettere in atto alcuna difesa dei diritti di libertà di pensiero e di culto.

Durante il processo e anche prima, quando l'accusa di apostasia viene resa pubblica tramite giornali e televisioni, Abū Zayd si ritroverà così al centro di un vortice mediatico di diffamazioni e accuse verso i suoi testi e, ben presto, anche vittima di minacce da parte di gruppi estremisti islamici che lo costringeranno a vivere sotto la protezione di una scorta.

A tutto ciò si aggiunge il decadimento dell'istituzione universitaria che Abū Zayd denuncia aspramente nella sua autobiografia affermando che ormai era la politica a

⁵⁵ Cfr. George N. Sfeir, *Basic freedoms in a fractured legal culture: Egypt and the case of Nasr Hamid Abu Zayd*, in *The Middle East Journal*, Summer 1998; 52, 3; ProQuest, p. 402.

⁵⁶ Cfr. ISPI, *Le correnti dell'Islam in Egitto*, pp. 6-7.

dettare legge anche all'interno dell'università, snaturando quel rapporto dialogico tra professore e studenti che egli aveva sempre auspicato e che era alla base del suo lavoro. Ormai controllati, i professori non avevano più alcuna libertà di espressione poiché i vertici universitari, spesso legati al potere politico e religioso, controllavano i contenuti delle lezioni, gli argomenti trattati e i testi assegnati agli studenti⁵⁷.

La decadenza dell'istituzione accademica e la crescente sciatteria riscontrabile all'interno dell'università erano naturalmente soltanto il riflesso di quanto accadeva nella società⁵⁸.

Impossibilitato a svolgere serenamente il proprio lavoro, definito da lui una vera e propria vocazione, per non mettere in pericolo studenti e colleghi, Abū Zayd sceglie la via dell'esilio, accettando la proposta dell'Università di Leiden di insegnare come *visiting professor*⁵⁹.

Gli anni dal 1995 fino alla morte trascorrono per lo più in Europa dove egli insegna presso l'Università di Leiden, anche se numerosi sono i suoi ritorni in Egitto, o le visite in università arabe che lo invitano a conferenze e incontri.

Nel 1994 diviene membro del comitato consultivo dell'*Encyclopaedia of the Qur'ān*, nella quale pubblica nel 1998 l'articolo *Everyday Life, Qur'ān* nel quale si delinea chiaramente la seconda fase del suo pensiero che mette in risalto l'aspetto dialogico del Corano.

Vince numerosi premi come il *The Jordanian Writers Association Award for Democracy and Freedom* nel 1998 e il prestigioso *The Roosevelt Institute Medal for Freedom of Worship* nel 2002.

⁵⁷ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo settimo: *Sotto accusa*, p.150.

⁵⁸ *Ibidem*, capitolo settimo: *Sotto accusa*, p. 152.

⁵⁹ Per comprendere la vicenda personale e processuale di Abū Zayd vedi Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo settimo: *Sotto accusa*, pp. 147-157, capitolo nono: *Il processo*, pp. 171-192 e capitolo decimo: *L'esilio non è un luogo*, pp. 193-219. Vedi inoltre Nadia Abou El-Magd, *When the professor can't teach*, in *Al-Ahram* e Fauzi M. Najjar, *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hāmid Abū Zayd*, in *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000), 27(2), pp. 177-200.

Nel 1999 pubblica la sua autobiografia *Leben mit dem Islam (Una vita con l'Islam)* nella quale espone la sua vita e le vicende che lo avevano coinvolto in Egitto nel 1993 ed espone a chiare linee i tratti salienti del suo pensiero ermeneutico.

Dal 2000 al 2001 ricopre la prestigiosa *The Cleveringa Honorary Chair in Law, Responsibility, Freedom of Religion and Conscience*, presso l'Università di Leiden. Dal discorso di insediamento è stato tratto un saggio, contenuto nella raccolta *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, con il titolo *Corano: Dio e uomo in comunicazione*, nel quale emerge con forza il concetto di rivelazione come canale comunicativo tra il divino e l'umano e il dialogo come concetto fondamentale nella comprensione del testo sacro.

Il 5 Luglio 2010 Abū Zayd muore al Cairo dopo aver contratto una meningite durante un viaggio in Indonesia. Verrà sepolto al Cairo.

Quella auspicata dal pensatore egiziano è, in definitiva, una cultura della libertà. Egli ha portato avanti ricerche e studi che coincidono in lui con la battaglia per la libertà di un'intera comunità, ormai soggiogata dalle opinioni degli *'ulemā'*, i quali credono di potersi sottrarre ad ogni critica alle loro opinioni assunte come intoccabili.

Le armi con le quali Abū Zayd combatte sono quelle della ragione critica, del libero pensiero. L'esigenza di battersi per un rinnovamento del discorso religioso non nasce in lui da pressioni esterne⁶⁰, come gli *'ulemā'* vorrebbero far credere, ma è piuttosto una necessità 'intrinseca' che da anni è fortemente sentita da molti intellettuali arabi e musulmani.

Quello in atto nelle società arabo-islamiche è, secondo Abū Zayd, lo scontro tra due modi di pensare: il primo, tipico dei fondamentalisti e del pensiero religioso contemporaneo, usa la religione e i testi sacri come strumenti al servizio di un'ideologia il cui unico scopo è mantenere le masse nell'ignoranza e nella sottomissione al potere

⁶⁰ Cioè 'occidentali'. Una delle accuse più forti mosse al pensiero di Abū Zayd da parte degli *'ulemā'* è quella di essere succube del pensiero occidentale e di aver tradito le radici islamiche della sua tradizione. La capacità di Abū Zayd di far dialogare nei suoi scritti e nel suo pensiero la cultura orientale e quella occidentale è stata considerata un grave tradimento verso la religione islamica. Per questo molti *'ulemā'* sostengono che le teorie alle quali egli giunge non sono e non possono derivarsi dal pensiero e dalla religione islamica, ma sono il risultato di influenze occidentali sul suo pensiero.

politico; il secondo invece, fa capo ad una folta schiera di intellettuali contemporanei, tra cui lo stesso Abū Zayd, che cerca di studiare i testi sacri e la tradizione, scientificamente e razionalmente, fornendo alle masse gli strumenti critici per interpretare il proprio passato in modo da poter essere artefici di una rinascita fruttuosa⁶¹.

Abū Zayd ha cercato, con i suoi studi, di rimettere in moto il pensiero applicato ai testi sacri, di difendere una libertà troppo spesso negata nelle società arabo-islamiche, ma ammessa anche dal Corano: la libertà di interpretare e di leggere il messaggio di Dio all'uomo.

Rimettere in moto il pensiero significa anche dare un nuovo dinamismo al *turāth*, cioè alla tradizione islamica. Utilizzare la propria ragione, dono di Dio all'uomo, non è un peccato, come gli esponenti del discorso religioso vorrebbero far credere, ma è un diritto dell'uomo: è questo il messaggio che risuona in ogni scritto di Abū Zayd.

Tutti i lavori di questo straordinario intellettuale sono un'esortazione rivolta a tutti i musulmani a riappropriarsi della propria tradizione, per troppo tempo saccheggiata da uomini che ne hanno fatto un mezzo, uno strumento al servizio di un'ideologia. Ma rimettere in moto il pensiero e lo studio del *turāth* in una società come quella arabo-islamica vuol dire, prima di tutto, riappropriarsi del Corano. Questo è dunque il punto di partenza degli studi di Abū Zayd: rileggere il Corano alla luce delle moderne scienze del linguaggio, poiché esso è anche un testo linguistico e, in quanto tale, va analizzato. E proprio contro questa definizione si scaglieranno gli esponenti del discorso religioso per accusare il pensatore egiziano di apostasia e per definire i suoi scritti come una profanazione del Corano.

⁶¹ Cfr. Fauzi M. Najjar, *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals : The Case of Nasr Hāmid Abū Zayd*, in *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000),27(2), pp. 177-200.

Le fonti: costruzione di un ponte tra oriente ed occidente

1. Lo studio letterario del Corano: l'influenza di al-Khūlī e Khalafallāh

Uno dei punti di riferimento importantissimi per la formazione intellettuale di Abū Zayd fu lo studio dell'approccio letterario al Corano sviluppato, intorno al 1940, da M. H. Khalafallāh (1916-1998) e dal suo maestro Amīn al-Khūlī (1895-1966). Quest'ultimo fu promotore di un'esegesi coranica letteraria e di un approccio storico-critico al testo, secondo il principio che

il primo passo per qualsiasi reale innovazione è una piena analisi della tradizione (*awwalu tağdīd⁶² qatlu l-qadimi bahtan*)⁶³.

Intorno al 1940 si sviluppò un acceso dibattito sul nuovo metodo di studio del Corano proposto da al-Khūlī e Khalafallāh a seguito della presentazione della tesi di dottorato di quest'ultimo (*Al-fann al-qasasi fī'l-Qur'ān al-Karim, L'arte narrativa nel Corano*). Coloro che avrebbero dovuto giudicarne il valore accademico, infatti, chiesero che la tesi fosse modificata poiché studiare il testo sacro come un testo di letteratura significava farne un testo umano, frutto dell'immaginazione dell'uomo. Ciò contrastava, dunque, con la definizione del Corano come parola di Dio che non può, in alcun modo, essere paragonata ai discorsi umani. Fare del testo sacro un'opera letteraria, il cui

⁶² Il termine *tağdīd* significa 'rinnovamento' e fa parte del vocabolario arabo-islamico politico-religioso sia dell'epoca classica che del mondo contemporaneo. In epoca classica tale 'rinnovamento' veniva considerato in base alla predizione del Profeta che sosteneva che ad ogni inizio di secolo, Dio avrebbe inviato un uomo per 'rinnovare' la religione. Oggi il rinnovamento è utilizzato dagli intellettuali arabi in riferimento alla urgenza di ripensare la propria tradizione spesso nell'ambito di un confronto con il mondo occidentale. Spesso i libri che trattano di *tağdīd* mettono in relazione le società arabo-islamiche con quelle occidentali nel tentativo di costruire una società che sia araba e moderna al tempo stesso. Nel confronto con l'occidente il *tağdīd* ha preso due differenti strade: l'emulazione o il ritorno alla tradizione islamica. La seconda strada intrapresa è quella tipica del fondamentalismo che sostiene che le società arabo-islamiche possono giungere ad auto-rinnovarsi rivolgendosi alla tradizione. Cfr. JJ-G. Jansen, *Tağdīd* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. X, pp. 61-62.

⁶³ A. al-Khūlī, *Manāhij 'Tajdīd fī 'l-Nahw wa 'l-Balāghah wa 'l-Tafsīr wa 'l-Abab (Method of Renewal in Grammar, Rethoric, Interpretation of the Qur'ān and Literature)*, pp. 82;128;180, in Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, p. 55.

linguaggio e la cui struttura sono storicamente determinate, significava, secondo i pensatori tradizionalisti, definire il Corano come un libro scritto dal profeta⁶⁴.

L'approccio letterario (*adabi*) al testo sacro si scontrava, dunque, secondo i tradizionalisti con una delle dottrine essenziali della teologia islamica: la teoria dell'*i'ğāz* (inimitabilità) del Corano.

a) *I'ğāz al-Qur'ān* (Inimitabilità del Corano)

Il termine *i'ğāz* (letteralmente 'rendere incapace, impotente') è divenuto un termine tecnico nella teologia islamica, fin dalla seconda metà del IX sec., per indicare l'inimitabilità e l'unicità del Corano, sia nella forma che nel contenuto. L'importanza di tale teoria risiede nel fatto che tramite essa si sia tentato di provare sia la veridicità della missione profetica di Muḥammad sia l'incontrovertibile autorità divina del testo sacro⁶⁵.

Essa è ricavata dal Corano stesso e, in particolare, dai riferimenti alla disputa tra alcuni uomini e il profeta Muḥammad, circa l'appartenenza del testo sacro al genere della poesia. Gli arabi pagani del VII sec. avevano una certa familiarità con le scritture sacre del giudaismo e del cristianesimo, con la poesia e, infine, con i testi degli indovini. La presenza di una vasta comunità ebraica a Medina fa pensare che gli arabi pagani possedessero rudimentali nozioni sui concetti di rivelazione, scrittura sacra e comunicazione tra Dio e l'uomo⁶⁶. Era, tuttavia, la poesia il genere letterario più importante poiché essa veniva connessa strettamente alla spiritualità dell'uomo. Si credeva infatti che i *ğinn* (esseri spirituali riconosciuti poi, anche dalla religione

⁶⁴ Per approfondire le conseguenze sulla vita professionale di al-Khūlī e Khalafallāh a seguito della presentazione della tesi di dottorato di quest'ultimo, cfr. Abū Zayd, *The dilemma of the literary approach to the Qur'an*, in ALIF, Journal of Comparative Poetics, the American University Cairo (AUC), No. 23, Literature and the Sacred, 2003, pp. 8-47. Disponibile all'indirizzo: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1350075?uid=3738296&uid=2&uid=4&sid=56060709503> pp. 8-9; 27-34

⁶⁵ Cfr. Von Grunebaum, *I'djāz* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, p. 1018.

⁶⁶ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, Herder, Barcelona, 2009, capitolo decimo: *La cuestión de la violencia*, p. 132. Tale testo costituisce la traduzione spagnola di G. Menéndez Torrellas dal tedesco *Muhammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, scritto a quattro mani da Abū Zayd e dalla giornalista Hilal Sezgin.

islamica) aiutassero i poeti a comporre versi poiché i meravigliosi testi prodotti non potevano essere frutto del solo ingegno umano⁶⁷.

The poet, as his very name *shā'ir* -it is a derivation from the verb *sha'ara*, or *sha'ura* meaning “to have cognizance of”, i.e. in this case, of something to which ordinary people have no access- implies, was a person who had the first-hand knowledge of the unseen world. And this knowledge of the unseen world he has supposed to derive, not from his own personal observation, but from constant intimate commerce with some supernatural beings, called *jinn*⁶⁸.

Così i primi uomini che udirono la predicazione di Muḥammad, a partire dal tipo di linguaggio utilizzato, cominciarono ad identificare il profeta con un semplice poeta ispirato dai *ġinn* (*shā'ir maġnūn*) che facevano discendere (*nuzūl*)⁶⁹ su di lui verità appartenenti al mondo dell'invisibile (*al-ghayb*). Il profeta venne anche considerato un indovino (*kāhin*). Quest'ultimo aveva un ruolo fondamentale per la comunità pagana poiché rappresentava il mediatore tra gli uomini e i *ġinn*. Questi fornivano all'indovino informazioni sul futuro o sull'interpretazione dei sogni in un linguaggio misterioso che gli uomini comuni non potevano intendere⁷⁰.

Certamente l'accostamento del Corano al genere della poesia e al linguaggio tipico degli indovini (*saġ'al-kuhhān*) dimostra che la popolazione della Mecca, ricevendo la prima rivelazione da parte del profeta, fu colpita dalle straordinarie caratteristiche linguistiche del Corano⁷¹.

⁶⁷ Cfr. T- Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, pp. 181-182.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁶⁹ Il termine *nuzūl* indicava in epoca pre-islamica il tipo di connessione tra i *ġinn* ed i poeti. Si credeva, infatti, che l'ispirazione demonica dei poeti avvenisse come una 'discesa' (*nuzūl*) dall'alto verso la terra. Con l'avvento dell'islam *nuzūl* sarà utilizzato per indicare il tipo di rivelazione-comunicazione tra Dio e l'angelo Gabriele prima che questi porti il messaggio di Dio al Profeta. Cfr. infra, capitolo terzo: 1.2. *Il wahy (rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica*.

⁷⁰ Cfr. T- Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, pp. 184-187.

⁷¹ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'an*, pp. 28-29: “the pre-Islamic Arabs made a connection between poetry, the most important literary genre they possessed, and a higher spiritual source. They believed that the *jinn* (a type of spiritual being) regularly offered poets help to compose poetry. The creative aspect of poetry was often attributed to *jinn* because such sophisticated and creative texts could not be produced by ordinary mortals, or so it was believed”.

The pagan Arabs contemporary of Muhammad [...] stuck to the stylistic point of view, and took Muhammad for a *kāhin* simply because of the formal, stylistic characteristics⁷².

Il linguaggio eloquente e affascinante del Corano e il concetto di rivelazione come canale comunicativo non verbale tra realtà appartenenti a sfere di esistenza differenti furono alla base dell'identificazione di Muḥammad con un poeta e un indovino da parte dei primi pagani che lo udirono predicare il messaggio di Dio.

Essi affermavano, in riferimento a Muḥammad ed al Corano:

“Chi altri è costui se non un uomo come voi? Accetterete voi questa magia, ben riconoscendola tale? (*al hādhā illā basharun mithlu-kum afata 'tūna as-sihra wa antum tubṣirūna*)”⁷³

Allora disse il Faraone alla corte che lo attorniava: “Costui è certo un abile mago (*qāla li 'l-mala 'i ḥawla-hu inna hādhā lasāḥirun 'alīmun*)! Il quale vuol cacciarvi dalla terra vostra con la sua magia (*yurīdu 'an yukhrīḡa-kum min 'arḍi-kum bisihrihi famādhā ta 'murūna*)”⁷⁴.

E ancora:

“Dovremo allora abbandonare gli iddii nostri, per un poeta pazzo (*wa yaqūlūna a 'innā latāri-kū ālihatinā lishā 'irin maḡnūnin*)?”⁷⁵

Essi definivano Muḥammad niente più che un poeta posseduto (*shā 'ir maḡnūn*)⁷⁶, un indovino (*kāhin*), un impostore che aveva composto di sua mano le storie che egli predicava come rivelategli da Dio tramite l'angelo⁷⁷. Ma il Corano rifiuta tali definizioni e afferma:

Questa è parola d'un Messaggero nobilissimo (*inna-hu laqawlu rasūlin karīmin*) e non parola di poeta; ma quanto poco credete (*wa mā huwa bi-qawli shā 'irin qalīlān mā tu 'uminūna*)! e non parola di indovino; ma quanto

⁷² T- Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, p. 188.

⁷³ Corano, XXI, *Sūra Al-Anbya* (sura dei profeti), 3.

⁷⁴ *Ibidem*, XXVI, *Sūra Ash-shu 'arā* (sura dei poeti), 34-35.

⁷⁵ *Ibidem*, XXXVII, *Sūra aṣ-ṣāffāt* (sura degli Angeli a schiere), 36.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, XXI, *Sūra Al-Anbya* (sura dei profeti), 5: “Immagini vane di sogno! Anzi è lui che l'ha inventato, anzi lui è un poeta (*bal qālū aḡḡhāthu aḡlāmin bal iftarā-hu bal huwa shā 'irun*)”.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, X, *Sūra Yūnis* (sura di Giona), 37-38: «E questo Corano non può essere inventato da altri che Dio (*wa mā kāna hādhā al-Qur 'ānu an yufarā min dūni Allāhi*)[...] O dicono essi: “Lo ha inventato lui! (*am yaqūlūna iftarā-hu*)?” Rispondi: “Portate allora voi una sura come queste, chiamate chi potete, che non sia Dio, se siete sinceri!” (*qul fa 'tū bi-sūratin mithli-hi wa ad 'ū mani istaṡa 'tum min dūni Allāhi 'in kuntum ṣādiqīna*)».

poco riflettete (*wa lā bi-qawli kāhinin qalīlān mā tadhakkārūna*)! È, questa, rivelazione dal Signore del creato (*tanzīlun min Rabbi al-‘ālamīna*)⁷⁸.

Si narra, inoltre, che per dimostrare l’inconsistenza di tali accuse Dio stesso lanciò a questi miscredenti una sfida (*taḥaddī*):

E se avete dei dubbi su ciò che abbiamo rivelato al Nostro Servo (*wa in kuntum fī-Raybin mimmā nazzalnā ‘alā ‘abdinā*), producite una sura simile a quelle e chiamate i vostri testimoni altri che Dio, se siete sinceri (*fa ‘tū bi-sūratin min mithli-hi wa ad’ū shuhadā’a-kum min dūni Allāhi in kuntum ṣādiqīna*). Ma se non lo fate, e certo non lo farete, temete quel fuoco che avrà per alimento uomini e sassi e che fu preparato a quanti rifiutarono la Fede (*fa ‘in lam taf’alū wa lan taf’alū fa attaqu an-nāra allatī waqūduhā an-nāsu wa al-ḥiḡāratu u ‘iddat li ‘l-kāfirīna*)⁷⁹.

La certezza dell’inimitabilità del Corano da parte dell’uomo è espressa varie volte nel testo sacro. Dio dice, infatti, che coloro i quali affermano che il testo sacro è frutto dell’arte poetica di Muḥammad dimostreranno l’inconsistenza delle loro credenze con l’incapacità loro e di qualsiasi altro uomo di riprodurre qualcosa di anche lontanamente simile al Libro sacro.

Invece han tacciato di menzogna quel che la loro scienza non può abbracciare e di cui non è ancora giunta loro la spiegazione (*bal kadhdhabū bi-mā lam yuḥīṭū bi ‘ilmi-hi wa lammā ya ‘tihim ta ‘wīlu-hu*)⁸⁰.

La difficoltà nella comprensione del linguaggio coranico e dei concetti come l’assoluto monoteismo, la rinuncia al credo dei padri e alla fedeltà assoluta alla tribù di appartenenza, espressi dalle prime rivelazioni divine, certamente portarono la popolazione della Mecca a tentare di comprendere un fenomeno per loro nuovo e sconosciuto attraverso parametri e concetti a loro familiari come la poesia.

Il genere letterario della poesia, infatti, non solo presentava caratteristiche linguistiche eccezionali e complesse, ma proprio queste sue caratteristiche, così distanti dal linguaggio comune e quotidiano, avevano prodotto la convinzione che i poeti fossero uomini ispirati da esseri spirituali superiori.

⁷⁸ Corano, LXIX, *Sūra al-ḥāqqa* (sura dell’inevitabile), 40-43.

⁷⁹ *Ibidem*, II, *Sūra al-Baqara* (sura della vacca), 23-24; cfr. anche, X, *Sūra Yūnis* (sura di Giona), 38; XI, *Sura di Hūd*, 13; XVII, *Sūra al-‘isrā* (sura del viaggio notturno), 78; XXVIII, *sūra al-Qaṣaṣ* (sura del racconto), 49; LII, *Sūra aṭ-Ṭūr* (sura del Sinai), 33.

⁸⁰ *Ibidem*, X, *Sūra Yūnis* (sura di Giona), 39.

Da questi riferimenti coranici e dallo straordinario effetto che le caratteristiche linguistiche del testo Sacro esercitavano sui primi credenti ed anche su coloro che non si erano convertiti alla nuova religione predicata da Muḥammad, nacque la teoria dell'*i'ğāz* del Corano⁸¹.

Inizialmente, agli albori della predicazione, la teoria dell'*i'ğāz* si avvaleva di quelle che Vasalou, riprendendo la tesi di Weiss, chiama 'circumstantial evidences' e che caratterizzano l'approccio indiretto alla teoria dell'inimitabilità del testo sacro. Tali 'prove' consistevano in quelle appena esposte e ricavate dai versetti coranici che trattano delle accuse rivolte al profeta dai pagani, alla sfida lanciata da Dio agli uomini e al fatto che nessun uomo era stato in grado di produrre nulla di vagamente somigliante al testo coranico. Con il diffondersi dell'Islam, tuttavia, aumentano le polemiche sulla teoria dell'*i'ğāz* e l'approccio cosiddetto 'intuitivo' diviene insufficiente per fronteggiare gli attacchi rivolti al 'miracolo del Corano'. Ed è proprio a partire dal III sec. dell'*egira* che i teologi e i critici letterari musulmani cominciano ad interrogarsi sul miracolo del Corano e sulla sua inimitabilità in modo più radicale⁸².

I teologi si divisero in due correnti: coloro che sostenevano che il miracolo fosse il Corano stesso e i teologi che, invece, individuavano il miracolo al di fuori del testo sacro.

Uno degli esponenti più importanti della prima corrente è stato il teologo mu'tazilita an-Nazzām (morto tra l'835 e l'845)⁸³ che con la sua teoria della *ṣarfa*, sosteneva che

⁸¹ Per le motivazioni storiche che portarono all'affermarsi della teoria dell'*i'ğāz* come parte del credo islamico si veda Sophia Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, pp. 23-29.

⁸² Cfr. *ibidem*, p. 32-33.

⁸³ An-Nazzām è stato un teologo mu'tazilita ed anche un poeta apprezzato per la modernità delle sue, seppur rare, opere poetiche e retoriche. Trasferitosi a Baṣra con lo zio materno Hudhayl al-'Allāf, comincia la sua carriera intellettuale. La teologia elaborata da an-Nazzām ha come fondamento la filosofia naturalistica. Egli distingue nettamente il mondo dell'uomo, dominato dalla libera volontà, da quello della natura in cui ogni azione e reazione sono causate da un impeto meccanico inerente alle cose naturali attraverso la loro creazione. A differenza di molti teologi islamici, an-Nazzām rifiuta l'atomismo e si avvicina, per alcune teorie, al manicheismo e al materialismo: "it is God who is responsible for good and bad effects in the things He has created. His omnipotence only stops in front of man's free will. But even man's ability of choosing between good and evil is only a result of an enforced mixture between his body and his 'soul' or 'spirit' (*ruh*) which is a 'body', i.e. a material entity, too". Secondo an-Nazzām l'atto della conoscenza è un 'movimento' e, come gli accidenti, non permane. Il suo criterio di verità, definita come "tranquillità del cuore" (*khabar al-wāḥid*), è un criterio soggettivo. Per quanto concerne il

l'inimitabilità del Corano non fosse dovuta allo stile e alla costruzione del testo ma all'intervento divino che, con un miracolo, distolse (*şarf*) gli uomini dall'imitazione e li rese incapaci di affrontare la sfida. La miracolosità del Corano è poi dovuta anche al suo contenuto che tratta di conoscenze che soltanto un profeta può possedere, quanto allo stile e alla composizione, secondo an-Nazzām, gli uomini sono perfettamente in grado di imitarlo, anzi di superarlo in bellezza poetica⁸⁴.

Il teologo Bāqillānī e il critico letterario al-Ġurgānī, entrambi esponenti della scuola Ash'arita⁸⁵, sono tra i più importanti rappresentanti del 'metodo diretto' di studio dell'*i'ğāz* che si prefigge di scoprire la miracolosa natura del Corano da un punto di

concetto di Dio, an-Nazzām si affida ad una rigorosa *via negativa*. Per questo egli non svilupperà una teoria degli attributi divini, come la maggior parte dei teologi del tempo. La maggior parte delle opere di an-Nazzām sono andate perdute. Cfr. J. Van Ess, *Al-Nazzām in The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, pp. 1057-1058.

⁸⁴ Cfr. Sophia Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches in Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, p. 30; e anche, Nader A.N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo sesto: *La Parole de Dieu*, p. 104.

⁸⁵ La scuola *ash'arita* prende il nome dal suo fondatore Abu al-Ḥasan al-Ash'arī (nato nel 260/873-4 e morto nel 324/935-6) discendente del compagno del Profeta Abū Musā al-Ash'arī. Seguace in gioventù della teoria della *mu'tazila*, se ne distacca intorno al 300/912 e, trasferitosi a Baghdad, fonda quella che diventerà la scuola teologica le cui teorie sono alla base dell'ortodossia islamica. Le teorie di al-Ash'arī sono una *via media* tra l'acceso razionalismo della *mu'tazila*, del quale al-Ash'arī mantiene l'argomentazione razionale impiegata per difendere le proprie tesi influenzate dalle teorie tradizionaliste di Ahmad b. Ḥanbal. Pur condividendo con la *mu'tazila* l'uso dell'argomentazione razionale, al-Ash'arī si opporrà alla superiorità della ragione sulla Rivelazione, affermando, sulla scia del pensiero *hanbalita*, l'assoluta preminenza della Rivelazione. Le teorie *ash'arite* si distaccano dal pensiero *mu'tazilita* su alcuni punti fondamentali come ad esempio la concezione degli attributi divini che secondo la *mu'tazila* non sono distinti dall'essenza di Dio e secondo al-Ash'arī sono eterni ma non coincidono con l'essenza divina bensì sono come delle 'entità' all'interno dell'essenza divina senza essere, tuttavia, degli 'enti separati'. La concezione degli attributi divini e la suddivisione tra attributi dell'Essenza (*şifāt al-dhāt*) e attributi dell'Atto (*şifāt al-fi'l*) sarà alla base della disputa sulla natura del Corano creato (*mu'taziliti*) ed eterno (*hanbaliti*) che si discuterà nel successivo paragrafo (2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*). La divergenza tra la scuola *ash'arita* e quella *mu'tazilita* riguarda anche la concezione delle azioni umane, libere e determinate dalla volontà dell'uomo secondo la *mu'tazila*, determinate dall'onnipotenza divina che crea nell'uomo il potere di agire (teoria dell'acquisizione-*kasb*) secondo l'*ash'arismo*. Tra i seguaci più importanti della scuola *ash'arita* vi sono: Bāqillānī; al-Ġurgānī che interpretò letteralmente i passi coranici in cui si parla del 'viso' di Dio, delle Sue 'mani' o la Sua 'esistenza' discostandosi dal maestro che, invece, non sosteneva né una lettura metaforica né una lettura letterale affermando che bisognava credere 'senza domandare come'; al-Ghazālī. Cfr. W. Montgomery Watt, *al-Ash'arī, Abu al-Ḥasan in The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 694-695; Id, *Ash'ariyya, in The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 696; Joseph L. Cumming, *Şifāt al-Dhāt in Al-Ash'arī's Doctrine of God and Possible Christian Parallels*; Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, *Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval in Revue de l'histoire des religions*, 226-4/2009, pp. 616-618.

vista letterario concentrandosi sul rapporto tra *i'ğāz* e *naẓm*⁸⁶. Il concetto di *naẓm* fa riferimento alla costruzione e alla struttura di un testo

It is on *naẓm* that the claim of a stylistic *i'jaz* will finally be staked, *naẓm* standing for the relation between words in synergy with the intended meaning. Thus the Qur'an's resplendent eloquence resides in the manner in which words have been perfectly joined to each other, rendering meaning with such flawless accuracy that no word could be conceivably exchanged for another without destroying the seamless verbal fabric⁸⁷.

Così Bāqillānī, nel suo *I'ğāz al-Qur'ān*, sostiene che la natura miracolosa del Corano deriva dal fatto che esso appartenga ad un genere letterario nuovo che gli arabi pre-islamici non avrebbero mai potuto riprodurre. Benchè il testo sacro faccia uso di molte figure retoriche tipiche della poesia, come la metafora (*isti'āra*), la similitudine (*tashbīh*) o l'iperbole (*mubālagha*), il Corano, nella sua interezza, ha creato un genere letterario nuovo e unico⁸⁸. Dopo aver effettuato un'analisi dell' *i'ğāz* dal punto di vista letterario, Bāqillānī ritorna al punto di vista teologico affermando, seccamente, che l'inimitabilità del Corano è evidente e bisogna accettarla per fede⁸⁹. Le argomentazioni sull'unicità del Corano vengono rafforzate anche dalla convinzione che Muḥammad fosse analfabeta (*ummi*) e non conoscesse, dunque, i testi poetici e letterari dell'epoca, e dalla presenza all'interno del testo di conoscenze sul mondo 'invisibile' che nessun uomo avrebbe potuto raggiungere senza la rivelazione di Dio⁹⁰.

Per quanto riguarda, invece, l'analisi del filologo e critico letterario al-Ġurġānī, egli parte dalla critica di quanti affermano che bisognerebbe accettare la teoria dell'*i'ğāz* in modo a-critico e in base alla fede che si ripone nella tradizione e sviluppa la sua tesi in contrasto con le teorie del mu'tazilite al-Ġabbār che sosteneva la complementarità di contenuto e stile per definire l'eloquenza delle espressioni (*fasaha*) coraniche nella quale individuava, relazionandola al *naẓm*, l'unicità del Corano. al-Ġabbār negava,

⁸⁶ Cfr. Sophia Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, p. 33.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 31-32.

⁸⁸ Al tempo di Bāqillānī la creatività dei poeti e la possibilità che essi creassero nuovi generi letterari era impensabile poiché il genere della poesia era 'classificabile e finito'. Esso era regolato da una vera e propria legge alla quale i poeti dovevano sottostare per produrre poesie che potessero dirsi tali. Cfr. Sophia Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, p. 35.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 33-39.

⁹⁰ Cfr. Abū Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an*, pp. 13-14.

dunque, la tesi della *ṣarfa* secondo la quale Dio sarebbe intervenuto con un miracolo per rendere gli uomini incapaci di riprodurre un testo come quello coranico. L'inimitabilità del Corano dipende soltanto dalla sua perfezione sintattica⁹¹.

Ğurğānī, al contrario, nel suo *Dalā'il al-i'ğāz*, rifiuta l'idea che l'inimitabilità sia da ascrivere al contenuto del Corano poiché altrimenti sarebbe limitata soltanto alle sure contenenti conoscenze del mondo invisibile⁹²; e rifiuta anche la teoria della *ṣarfa*, sostenendo che l'impossibilità di imitare il Corano non fu causata dall'incapacità degli uomini ma dallo straordinario effetto che il testo ebbe su di loro. La Vasalou conclude che, in effetti, lo scopo di Ğurğānī di rivelare la natura miracolosa del Corano finisce per non essere raggiunto e l'autore fornisce un'analisi dell'*i'ğāz* che è influenzata dalla sua credenza *a-priori* nella natura miracolosa del testo⁹³. Certamente il richiamo di Ğurğānī alla necessità di studiare il genere letterario della poesia e la scienza della retorica (*balagha*) al fine di poter interpretare e commentare il testo della Rivelazione, permette di affermare che egli riteneva le regole linguistiche del Corano, la sua sintassi e la sua struttura compatibili con le regole che governano i testi letterari umani⁹⁴. La differenza tra i testi letterari e il testo della rivelazione consiste nel livello di perfezione raggiunta in termini di eloquenza⁹⁵.

La teoria dell'*i'ğāz* è strettamente connessa ed implica, nella sua comprensione e spiegazione da parte dei teologi, numerosi concetti teologici legati soprattutto alla natura del Corano come testo creato o eterno e alla concezione della lingua coranica⁹⁶.

⁹¹ Cfr. Sophia Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, p. 40; e anche, Abū Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an*, p. 15.

⁹² Cfr. *ibidem*, p. 16.

⁹³ Cfr. Sophia Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, pp. 39-42.

⁹⁴ A questo proposito è interessante notare come gli studi di letteratura e poetica nascono nel mondo islamico proprio nell'ambito degli studi teologici sulla lingua coranica e sulla teoria dell'*i'ğāz*. N. Kermani afferma: "literary study owes its existence to the Qur'ān. If the miracle of Islam is the language of revelation, then the language of the Qur'ān must be analyzed in literary terms and, to prove its superiority, be compared to other texts, that is, poetry. The initial thrust was apologetic, but literary interest soon departed from the theological context." Cfr. Kermani N., *Poetry and Language in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 107-119.

⁹⁵ Cfr. Abū Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an*, p. 18.

⁹⁶ Per l'analisi del *miḥnat khalq al-Qur'ān* (disputa sulla natura del Corano), cfr. infra capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*.

Inoltre, l'affermazione o il rifiuto della teoria della *ṣarfa* sono strettamente connesse, a livello teologico, con la concezione dell'agire umano in quanto determinato dalla volontà divina (teoria del *ḡabr*) o, al contrario, in quanto autodeterminato dalla volontà dell'uomo (teoria del *qadar*)⁹⁷.

b) al-Khūlī e Khalafallāh

Alla base del metodo dell'«esegesi letteraria» del Corano vi è la differenziazione, secondo al-Khūlī, tra il contenuto del testo sacro, che è di natura spirituale, etico–morale e giuridica ed il metodo per comprendere tale contenuto che deve essere, invece, un metodo scientifico–letterario⁹⁸.

Il fine cui tende un commentario letterario del Corano sembrerebbe dunque quello di metterne in risalto le caratteristiche strutturali a partire dalla nuova esegesi semantica e retorica proposta da al-Khūlī, attraverso un'analisi del testo che porti, seppur soltanto in un secondo momento, a far emergere la verità religiosa o il messaggio etico o, ancora, gli aspetti teologici e quelli concernenti la legge, contenuti nel testo sacro⁹⁹. Uno dei criteri metodologici principali per l'esegesi letteraria è anche quello di distinguere, sulla scia di M. 'Abdūh¹⁰⁰ (1849-1905), tra storia e letteratura all'interno del Corano, cioè tra la narrazione di eventi storici e quella di eventi il cui unico scopo è quello di trasmettere

⁹⁷ Per l'analisi e della concezione islamica della libertà umana e per approfondire le differenti posizioni teologiche in merito alla concezione dell'atto umano si rimanda a Bouamrane C., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

⁹⁸ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quinto: *All'università del Cairo*, p. 113.

⁹⁹ Cfr. Y. Rahman, *The hermeneutical theory of Nasr Hamid Abū Zayd: an analytical study of his method of interpreting the Qur'ān*, p. 50.

¹⁰⁰ M. 'Abdūh è uno degli esponenti più importanti della *islah* egiziana, movimento di riforma che tentò, in opposizione agli orientalisti, di mostrare come l'islam potesse essere una religione capace di rispondere alle esigenze della modernità con i propri sforzi, senza dover ricorrere a risposte provenienti dall'Occidente. Benché il fine dei riformisti fosse quello di costruire una «modernità islamica» a partire dal rinnovamento e dalla riscoperta delle proprie origini, essi rimasero, come afferma Abū Zayd, prigionieri di un discorso apologetico che non riuscì a portare fino in fondo le istanze di rinnovamento della tradizione, rimanendo pertanto immobilizzati nella tradizione stessa. 'Abdūh è considerato come uno dei precursori del metodo letterario del Corano. Eppure benché nell'introduzione al suo *Tafsīr al-Manār* dia delle suggestioni che possono essere interpretate nella direzione di uno studio letterario del testo sacro, egli considera scopo principale del *tafsīr* (commentario) il mettere in luce il contenuto del Corano che rappresenta una guida religiosa ed etica per i fedeli. al-Khūlī, al contrario, parte da un presupposto differente, cioè un interesse estetico e letterario verso il Corano. Il suo scopo è quello di rilevare gli aspetti poetici del testo e, soltanto una volta scoperti gli stili letterari presenti in esso sarà possibile far emergere il contenuto nei suoi molteplici aspetti. Cfr. *ibidem*, p.54; Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, pp. 31-34; Id, *Una vita con l'islam*, capitolo terzo: *Religione e politica*, pp. 73-74.

un messaggio etico e religioso al lettore. In particolare la rivoluzionaria proposta di ‘Abdūh era quella secondo cui il Corano riflette, nell’essenza, la mentalità degli arabi pagani del secolo VII¹⁰¹. In tal modo il testo sacro veniva a trovarsi immerso nel contesto storico della rivelazione e della sua prima ricezione¹⁰².

L’influenza del contesto storico dell’Arabia del VII sec. sul Corano è sottolineata più volte dallo stesso Abū Zayd, il quale proporrà di distinguere, all’interno del testo sacro tra vari livelli di significato; in particolare è fondamentale distinguere tra il significato storico del testo e quello che, invece, possiede una validità permanente poiché portatore di verità universali¹⁰³. Lo studio del contesto storico-culturale in cui il Corano fu rivelato è, come si vedrà più avanti, il punto di partenza fondamentale, secondo Abū Zayd, per una comprensione scientifica del testo sacro.

Il metodo letterario proposto da al-Khūlī consiste di due fasi fondamentali:

- 1) lo studio di ciò che è esterno al Corano, vale a dire le circostanze storiche in cui fu rivelato, la cultura araba del VII sec. in cui il testo nacque e prese forma, l’ordine cronologico di rivelazione delle sure, gli aspetti e i concetti fondamentali che lo caratterizzano e che sono stati studiati dalle scienze del Corano (*‘ulum al-Qur’ān*);
2. lo studio del significato vero e proprio del testo, attraverso gli strumenti della filologia e della grammatica, l’indagine sulla struttura letteraria del Corano e l’analisi della psicologia e della pedagogia, grazie alle quali il testo riuscì a

¹⁰¹ Cfr. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, p. 53.

¹⁰² L’idea che il Corano rifletta, nel suo aspetto linguistico, contenutistico e letterario, la realtà pre-islamica del VII sec. e che sia lo strumento più importante per conoscere la società araba del periodo, è sostenuta oltre che da Abdūh, da T. Husain che influenzerà, da questo punto di vista, le ricerche di Khalafallah. Cfr. Abū Zayd, *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur’an*, pp. 20-22.

¹⁰³ Cfr. N. Kermani, *From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur’an*, in Suha Taji-Farouki, *Modern muslim intellectuals and the Qur’an*, pp. 169-192. Oxford University Press first published 2004, basato su N. Kermani, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds “Maḥmūm al-nass”*, Frankfurt am Main, 1996. Disponibile all’indirizzo: <http://blog.malakut.ir/nkermani%28cut%29.pdf>, p. 176.

soppiantare i valori della società del VII sec. con la nuova dimensione etica che proponeva¹⁰⁴.

Secondo al-Khūlī lo studio letterario del Corano non può essere posto in dubbio o scelto in alternativa ad un altro metodo di studio poiché si basa sulla dottrina dell'inimitabilità (*i'ğāz*) del testo sacro, secondo la quale il Corano è un testo assolutamente superiore ed inimitabile rispetto ad ogni testo umano¹⁰⁵. Esso infatti non rientra in nessuno dei generi letterari propriamente umani, sia per la sua struttura che per il linguaggio utilizzato.

Definire il Corano un testo letterario, afferma Abū Zayd, non significa ridurlo ai suoi elementi poetici; esso resta un'opera religiosa, nella quale sono iscritti dogmi e verità fondamentali per la vita del credente, che, tuttavia, va decodificata: per far ciò bisogna soffermarsi anche sulla sua forma, sul linguaggio utilizzato e sull'analisi del testo. Quando Abū Zayd utilizza il termine 'narrazione' in riferimento alle storie narrate nel Corano e negli *ḥadīth* egli non vuole sottolineare la dimensione di 'finzione' delle storie, bensì il fatto che una narrazione riproduce i fatti accaduti nel modo in cui il narratore li ha percepiti e vissuti. Così nelle narrazioni coraniche non ritroviamo né un documento assolutamente autentico e/o storico degli eventi, né un'assoluta invenzione di ciò che accadde, ma vi ritroviamo, intrecciate, entrambe le dimensioni di verità e finzione¹⁰⁶.

Il punto di partenza di al-Khūlī è certamente dato da un interesse estetico per il Corano, per la sua struttura 'poetica' e per il suo linguaggio. Egli infatti considera il testo sacro dell'Islam come il testo letterario più spettacolare che sia mai stato prodotto in lingua araba. Considerato, dallo stesso Abū Zayd, il testo fondatore della cultura araba, oltre che della religione islamica, il Corano, secondo al-Khūlī, ha reso immortale la lingua araba ed è guardato da tutti gli arabi come uno dei testi più affascinanti mai scritti, ancora avvolto nel mistero quanto alla sua origine e all'utilizzo eccezionale della

¹⁰⁴ Cfr. Y. Rahman, *The hermeneutical theory of Nasr Hamid Abū Zayd: an analytical study of his method of interpreting the Qur'ān*, pp. 50-53.

¹⁰⁵ Cfr. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, p. 55; Id, *The dilemma of the literary approach to the Qur'an*, p. 8.

¹⁰⁶ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo terzo: *Los inicios de la revelación*, pp. 31-32.

lingua. Secondo al-Khūlī la teoria dell'*i'ğāz* deve essere analizzata guardando non al contenuto o alla struttura o, ancora, alle parole utilizzate dal Corano, ma all'effetto che il testo ha prodotto nella psiche degli uomini del tempo permettendo al messaggio divino di soppiantare i valori morali e religiosi di un'intera società. Per tale motivo appare di fondamentale importanza conoscere la psicologia dei primi destinatari, comprensibile a partire da uno studio sul contesto storico-culturale dell'epoca¹⁰⁷.

Al-Khūlī sottolinea, inoltre, il ruolo fondamentale che l'interprete ed il suo orizzonte culturale hanno all'interno del processo di comprensione. L'interprete 'colora' con le sue esperienze l'espressione o il testo che comprende ed egli non può mai metter da parte, nel processo della comprensione, il proprio vissuto e la propria personalità¹⁰⁸. Per tale motivo non solo l'interprete contemporaneo deve essere consapevole del suo ruolo, nel momento in cui si avvicina allo studio di un testo particolarmente complesso come il Corano, ma deve tenere in considerazione l'orizzonte storico e culturale dei primi destinatari del testo sacro. Soltanto così egli sarà in grado di scindere il messaggio universale del Corano dai significati contingenti e storici. Tuttavia al-Khūlī è, secondo Abū Zayd, fortemente influenzato dall'idea, tipica dell'ermeneutica romantica, che le intenzioni dell'autore e, dunque, la conoscenza dell'autore siano fondamentali punti di partenza per poter comprendere i testi. Su questo punto Abū Zayd dissenterà, sulla scia di Gadamer, e in particolare nell'ambito dell'ermeneutica coranica, proprio perché le intenzioni di Dio, dell'autore del Corano, restano all'uomo insondabili e la conoscenza dell'autore stesso non è raggiungibile razionalmente dall'uomo. Così la comprensione del testo sacro non può, e non deve, perché possa dirsi adeguata, restare imprigionata nel falso riferimento alla conoscenza dell'autore¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cfr. Y. Rahman, *The hermeneutical theory of Nasr Hamid Abū Zayd: an analytical study of his method of interpreting the Qur'ān*, p. 53.

¹⁰⁸ Cfr. Amīn al-Khūlī, *Manahij tajdid*, p. 296 in N. Kermani, *From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an*, p. 179.

¹⁰⁹ Cfr. Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, p. 29, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 128; e anche, Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, capitolo I, 1.a *La linguisticità come determinazione dell'oggetto ermeneutico*, pp. 454-455. Per un confronto tra le teorie gadameriane e quelle di Abū Zayd vedi *infra* capitolo secondo: 5. *La scoperta dell'ermeneutica e il rapporto con H. G. Gadamer*.

Seguendo il suo maestro al-Khūlī nell'esegesi letteraria del Corano, Khalafallāh svilupperà, nella sua tesi di dottorato *al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim (L'arte della Narrativa nel Corano)*, un vero e proprio metodo esegetico del testo sacro. Considerando l'organizzazione delle sure coraniche, ordinate secondo la loro lunghezza dalla più lunga alla più breve, il primo passo per una corretta analisi del testo sacro sarebbe quello di raccogliere tutte le storie contenute in esso per sistemarle in ordine cronologico di rivelazione (*tartīb al-nuzul*) ponendole in relazione con il contesto storico-sociale e culturale nel quale fu ricevuta la Rivelazione.¹¹⁰ Khalafallāh nota come l'organizzazione delle sure coraniche secondo la loro lunghezza e non secondo l'ordine cronologico di rivelazione differenzia profondamente il Corano dalla Bibbia. Nel suo libro '*L'art des récits anecdotiques dans le Coran*' (*al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim*), Khalafallāh sostiene

si la Bible avait tendance, par le récits, à écrire l'histoire (juive), le Coran, par l'évocation de certains récits, ne visait que la prédication, l'enseignement, l'Annonciation, l'avertissement, la direction moral, le conseil, l'explication des préceptes du message islamique et la réfutation des adversaires¹¹¹.

Il Corano, dunque, non può e non deve essere letto come se fosse un testo di storia poiché gli eventi storici sono utilizzati al solo fine di veicolare significati etici e religiosi. Il significato immediato delle narrazioni (*qissas*) perde il suo valore per essere come trasfigurato dal fine che il testo vuole raggiungere¹¹².

Les éléments historiques de ces qisas son donc vidés de leur sens historique, ils ont revêtus désormais d'une signification religieuse ou morale¹¹³.

La contestualizzazione storica permetterebbe di svelare l'originario livello semantico della narrazione coranica e, dunque, il significato che tali narrazioni avevano all'epoca della rivelazione¹¹⁴. In particolare dall'analisi delle narrazioni (*qissas*) coraniche in

¹¹⁰ Cfr. R. Benzine. *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, edizione disponibile on line all'indirizzo http://misraim3.free.fr/islam/la_pensee_exegetique.pdf, p. 1.

¹¹¹ M. Ahmad Khalafallāh, *Al-Fann al-qasasi fil-Qur'an al-Karim (L'art des récits anecdotiques dans le Coran)* p. 258. Estratti del testo arabo tradotti in francese da M. Mohsen Ismail in M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah in Se Comprendre*, N° 99/07 - Août-Septembre 1999, disponibile on line all'indirizzo <http://www.comprendre.org/khalaf.htm>

¹¹² Cfr. M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, p. 6.

¹¹³ *Ibidem*, p. 6.

¹¹⁴ Cfr. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, p. 56-58.

relazione al contesto storico emerge la presenza in esse di temi, eroi e avvenimenti già conosciuti dagli arabi pre-islamici, a testimoniare come

il y avait un héritage disponible qui prédisposait à la réception du Coran¹¹⁵.

Oltre all'ordine cronologico di rivelazione delle sure, secondo Khalafallāh, bisogna fare riferimento alla tradizionale divisione delle sure tra meccane e medinesi¹¹⁶. Tale distinzione permette di contestualizzare la predicazione di Muḥammad in riferimento alla disposizione e all'attitudine dei destinatari e di notare come vi siano nelle narrazioni coraniche quelle che Benzine e Chartier chiamano 'fluctuations' dell'atteggiamento psicologico del profeta con la conseguenza di influenzare la 'pedagogia o strategia' divina nel modo di esprimere il messaggio¹¹⁷. Tali 'fluctuations' e i cambiamenti nell'atteggiamento dei destinatari della rivelazione vanno di pari passo con l'evoluzione della struttura letteraria delle narrazioni coraniche:

Celles-ci son d'abord centrées sur la peinture des événements, ou moment où faisait question le caractère prophétique de la personne de Muhammad (Sourates 51,54 et 69). Ensuite le dialogue sera prédominant lorsque l'Islam naissant sera opposé à détracteurs (sourates 7 et 26). Finalement les qisas

¹¹⁵ R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 2.

¹¹⁶ La scienza delle 'circostanze della Rivelazione' (*Asbāb al-nuzūl*) indaga il contesto storico nel quale furono rivelate le sure e i versetti del Corano cercando di comprendere le motivazioni per le quali Dio si rivelò in un determinato momento storico e il modo in cui il Profeta mise in pratica la rivelazione. Una prima contestualizzazione storica delle sure coraniche, secondo questa scienza, avviene suddividendo la rivelazione in due fasi: un primo momento (rivelazione meccana) in cui la rivelazione di Dio e di conseguenza la predicazione di Muḥammad si concentra su argomenti come l'affermazione del monoteismo contrapposto al politeismo tipico delle tribù arabe, l'unicità (*tawḥīd*) di Dio contrapposta alla trinità cristiana, e un secondo momento (rivelazione medinese), dopo l'egira, in cui invece il contenuto del messaggio rivelato e la predicazione si indirizzano alle leggi che la nascente comunità musulmana (*umma*) dovrà rispettare per volere divino. Quest'ultimo è il periodo dell'edificazione sociale della comunità dei fedeli. I versetti coranici del periodo medinese e di quello meccano differiscono profondamente tra di loro, sia dal punto di vista del contenuto che da quello della forma. Cfr. *Asbab al-Nuzul*, in *The Oxford Dictionary of Islam*. Ed. John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. 13-Dec-2016. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e205>; Abū Zayd, *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 18-19.

¹¹⁷ Cfr. R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 2; M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, pp. 1-2. Chartier sottolinea come Khalafallah dimostri la presenza di storie e personaggi già noti all'epoca della rivelazione islamica per l'assenza nelle narrazioni che trattano di 'leggende' pre-islamiche di particolari che possano spiegare nei minimi dettagli ciò di cui si sta parlando proprio per la certezza che chi ascoltava tali narrazioni conosceva già i fatti ai quali spesso il Corano fa solo allusione.

seront centrées essentiellement sur les personnages décrits et elles prennent ainsi leur forme la plus achevée (sourates 3, 28...) ¹¹⁸.

L'influenza del contesto storico-sociale e culturale della rivelazione oltre che della psicologia degli uomini coinvolti nella rivelazione e nella predicazione islamica non inficia e non nega -Khalafallāh lo ripeterà e lo affermerà nel suo testo- l'origine esclusivamente divina del Corano ¹¹⁹. Khalafallāh non si addentrerà, dunque, nell'analisi teologica del modo di trasmissione del messaggio divino all'uomo né l'altererà. La sua visione della rivelazione (*wahy*) resta, infatti, conforme alla tradizione classica dell'Islam, secondo la quale il profeta si limitò a ripetere le parole rivelategli dall'angelo Gabriele senza apportare nulla di proprio nel messaggio divino, contenuto poi nel Corano ¹²⁰.

Al contrario Abū Zayd analizzerà il concetto di rivelazione soffermandosi sul destinatario, l'uomo che non può essere considerato un ricevitore passivo della parola di Dio perché nella reciprocità della comunicazione, egli ha un ruolo attivo ¹²¹. Da Khalafallāh Abū Zayd riprenderà, invece, l'idea che per poter comprendere il significato universale del Corano sia necessario porre il testo in connessione con la realtà storico-culturale in cui fu rivelato. Pur affermando l'origine divina del testo sacro, egli metterà in risalto l'umanità del Corano, risultato di un processo comunicativo tra Dio e l'uomo che vi è coinvolto direttamente. La presenza di dialoghi all'interno del testo mette, infatti, in luce come il Corano sia un testo polifonico in cui è presente pure la voce dell'uomo influenzando l'andamento del testo stesso. Secondo Abū Zayd, il messaggio coranico si è adattato, in una continua relazione dialettica con la realtà del VII sec., al linguaggio e agli usi e costumi della società pre-islamica, in modo da sovvertirne i valori etici e morali. Egli riprende dal metodo esegetico di Khalafallāh l'idea che gli atteggiamenti e le situazioni concrete in cui gli uomini, compreso il profeta, si

¹¹⁸ M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, p. 2; e anche, R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 2.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 2: "Si le texte des qisas coraniques trahit de quelque manière les fluctuations de la psychologie du Prophète Muhammad, Dieu n'en est pas moins l'Auteur unique du Message révélé. [...] cette remarque est importante. Elle fixe les limites que Khalaf Allāh entend ne pas dépasser dans son entreprise exégétique".

¹²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 8.

¹²¹ Per l'analisi del concetto di *wahy* si veda il capitolo terzo: 1.b) *Il concetto di wahy (Rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica*

trovavano all'epoca della rivelazione abbiano influenzato profondamente il tipo di comunicazione tra Dio e l'uomo riflettendosi anche nella struttura delle sure coraniche:

il Corano, nella sua forma odierna, non riflette il processo dinamico di comunicazione attraverso il quale è stato posto in essere, contenente invece tutti gli elementi che caratterizzano un processo comunicativo: argomentazione, discussione, persuasione, sfide e dialoghi, focalizzati talvolta su gruppi più o meno ristretti. Ciò che viene messo in primo piano dalla comunicazione stessa dipende dagli ascoltatori, dalle loro reazioni, e dalla situazione in cui si trovano Muḥammad e la sua comunità¹²².

Secondo Khalafallāh i racconti contenuti nel testo coranico hanno il solo scopo di far risaltare le verità religiose e non sono da considerarsi come narrazioni storiche vere e proprie. Benché, infatti, avvenimenti e personaggi siano spesso realmente accaduti ed esistiti, essi hanno il solo scopo di evocare, nei primi destinatari della Rivelazione, ciò che era loro noto e familiare in modo che la nuova religione, con il suo rivoluzionario significato etico–morale e normativo, potesse attecchire nella società pagana alla quale essa era rivolta¹²³. I personaggi storici vengono, dunque, trasfigurati in chiave letteraria ed artistica denotando una certa libertà 'poetica' del testo coranico, affinché il suo messaggio giunga ai destinatari prescelti. Le narrazioni coraniche che evocano eventi e personaggi appartenenti all'immaginario collettivo degli arabi pagani

sont au service d'un but totalement distinct de leur contenu immédiat. Utilisées comme traits d'union entre le nouveau Message prophétique et la mentalité ambiante de la Mekke préislamique, elles n'ont d'autre but que celui de rendre plus accessible le nouvelle Croyance¹²⁴.

L'intento di Khalafallāh è quello di mettere in rilievo, enfatizzando lo studio della struttura linguistica del Corano e dei generi letterari in esso presenti, l'intento

¹²² Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 119. Tale testo costituisce un rimaneggiamento dell'originale *The 'others' in the Qur'an. A hermeneutical approach in Philosophy & Social Criticism*, vol 36 nos 3-4 March and May 2010, SAGE Publications Ltd, (LA, London, New Delhi, Singapore and Washington DC), p. 281-294, Special Issue: Postsecularism and multicultural Jurisdictions, Reset-Dialogues on Civilizations Istanbul Seminars 2008-2009, Edited by: Alessandro Ferrara, Volker Kaul and David Rasmussen. Disponibile on line all'indirizzo <http://psc.sagepub.com/content/36/3-4.toc>.

¹²³ Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, capitolo quinto: *Lecture contemporanee del Corano*, p. 108; M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, p. 5; R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 3: "Dieu aurait ainsi utilisé le domaine de l'imaginaire pour se faire comprendre des hommes. Dieu se serait adapté Lui-même aux genres littéraires de l'homme."

¹²⁴ M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, p. 5.

pedagogico del testo e i meccanismi messi in atto per raggiungere lo scopo prefissato: Dio avrebbe utilizzato l'immaginario collettivo dell'uomo arabo del VII secolo affinché il suo messaggio risultasse capace di toccare nel profondo le emozioni e la psicologia del destinatario¹²⁵.

Sulla base dell'analisi dei differenti generi letterari presenti nel testo, Khalafallāh propone di suddividere le narrazioni coraniche in

1. narrazioni storiche nelle quali vengono narrati episodi realmente accaduti. Non vi è, in questo tipo di narrazioni, alcuna precisione storica tale per cui esse dovrebbero essere considerate attendibili. Secondo Khalafallāh esse non vanno comprese razionalmente, ma si inscrivono nella 'logica del sentimento', nel senso che sono finalizzate a suscitare certe reazioni interiori in colui che ascolta¹²⁶.

Il s'agit des récits qui visaient à consoler le prophète et à répondre aux questions que les associateurs de la Mecque n'hésitaient pas à lui poser pour vérifier la véracité de son message et de sa prophétie¹²⁷.

2. Parabole, chiamate anche narrazioni 'rappresentative' (*tamthīlī*): in questo tipo di narrazioni rientrano i versetti e le sure che evocano fatti realmente accaduti ad eroi immaginari o eventi di finzione attribuiti ad eroi e personaggi davvero esistenti. In esse è preponderante il ruolo dell'immaginazione dell'autore anche se sono presenti elementi reali. Il ricorso all'immaginazione, afferma Chartier, non è necessario a Dio per poter esprimere ciò che desidera, ma è la risposta di Dio ad un bisogno umano. Dio, dunque, si adatta ai bisogni dell'uomo e all'uso di

¹²⁵ Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, capitolo quinto: *Lecture contemporanee del Corano*, p. 109; e anche, R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 2: "Ils présentent des événements et des personnages ayant une historicité réelle. Mais en même temps, ils prennent beaucoup de liberté avec la précision historique, car le but n'est pas de faire de l'histoire mais de transmettre un enseignement et de susciter chez l'auditorat une réaction intérieure, une conversion".

¹²⁶ Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, capitolo quinto: *Lecture contemporanee del Corano*, p. 3; R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, pp. 2-3; M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, pp. 3-4.

¹²⁷ M. Ahmad Khalafallāh, *Al-Fann al-qasāṣī fil-Qur'ān al-Karīm (L'art des récits anecdotiques dans le Coran)* p. 259. Estratti del testo arabo tradotti in francese da M. Mohsen Ismail in M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*.

diversi generi letterari capaci di trasmettere verità complesse in modo più semplice¹²⁸.

La Vérité issue de Dieu n'est pas esclave d'un unique mode d'expression qui serait inconditionnellement soumis à la 'logique rationnelle', celle de 'l'adéquation du dire à la réalité'. [...] Les quisas paraboliques son là pour nous rappeler que Dieu a eu recours aussi à ce deuxième mode d'expression, dans l'intérêt de l'homme, pour faire connaître sa Vérité¹²⁹.

Qui il Corano sembra attingere a piene mani dall'immaginario collettivo del mondo arabo pre-islamico per poter esprimere, attraverso ciò che agli uomini era familiare, delle verità forti ed un messaggio che avrebbe sovvertito i valori dominanti¹³⁰.

3. Narrazioni di leggende: in questo tipo di narrazioni rientrano appunto le leggende appartenenti alle tradizioni pre-esistenti alla rivelazione islamica e conosciute, dunque, dagli arabi pagani. Lo scopo di tali narrazioni è quello già discusso di fare da *trait d'union* tra la mentalità pagana e i nuovi valori etici proposti dal messaggio islamico.

L'utilisation de la légende dans la Révélation se justifie par la nécessité de 'faire de lien' avec la culture des premiers 'récepteurs' de cette révélation¹³¹.

In questo tipo di narrazioni Khalafallāh si sofferma sul rapporto che esse hanno instaurato con il contesto della Mecca. Tale rapporto è caratterizzato dal *metodo della citazione breve* e dalla *ripetizione* delle storie.

Concernant la méthode, l'abrègement de certains récits nous laisse sentir que le Coran renvoie à des informatios déjà connues [...] Le but d'une telle brièveté peut être que l'avertissement et l'appel à tirer les leçons.

Quant a la répétition, il y a une maniere d'insister sur certains prophètes plutôt que sur d'autres [...] Moïse est cité beaucoup plus que Job, par

¹²⁸ Cfr. M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, p. 4.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 4; R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 3.

¹³¹ R. Benzine, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, p. 3; Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*, p. 5.

exemple. Ceci avait bien ses raisons car Moïse est le prophète des juifs dont la pensée religieuse prédominait en Arabie à cette époque là¹³².

Secondo Khalafallāh le storie presenti nel testo coranico sono allegorie (*amthal*) che intendono comunicare non eventi storici reali bensì verità morali e religiose. Prova di ciò sono l'assenza di riferimenti cronologici e geografici precisi all'interno delle narrazioni e il fatto che alcune storie siano ripetute all'interno del testo con varianti sia nella scelta dei personaggi che nella selezione di alcuni eventi, talvolta citati in una versione ed omessi in un'altra. Secondo Khalafallāh tali evidenze sostengono con forza la sua idea che le narrazioni coraniche non debbano essere spiegate storicamente, ma debbano essere considerate come allegorie che intendono comunicare al fedele verità più profonde inerenti alla sfera morale, escatologica, ecc.¹³³ Il Corano risulta, così, una guida spirituale per il popolo arabo e non un testo nel quale ravvisare verità storiche e scientifiche come molti tradizionalisti vorrebbero ancora oggi.

Le récit n'a pour but que de mettre en valeur la vérité religieuse [...] Cette vérité religieuse nécessite une certaine compréhension qui se base sur l'analyse littéraire des récits¹³⁴.

Il problema in cui si dibatte la ragione islamica (*al-'aql al-Islāmī*) è proprio quello di aver perso di vista, secondo Khalafallāh, la dimensione etica e spirituale del Corano, concentrandosi piuttosto sulla autenticità storica delle sue narrazioni¹³⁵. In tal modo, ricercando all'interno del testo le risposte a qualsiasi questione scientifica, storica, artistica che la vita solleva, si genera una confusione ed una schizofrenia tali per cui l'interpretazione del Corano finisce per avere come unico intento quello dell'apologia e della difesa contro chiunque ne voglia mettere in evidenza le contraddizioni rispetto alla scienza e alla storia.

¹³² M. Ahmad Khalafallāh, *Al-Fann al-qasāṣī fil-Qur'ān al-Karīm (L'art des récits anecdotiques dans le Coran)* pp. 260-262. Estratti del testo arabo tradotti in francese da M. Mohsen Ismail in M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*.

¹³³ Cfr. *ibidem*, pp. 290-291; e anche Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, p. 56-58.

¹³⁴ M. Ahmad Khalafallāh, *Al-Fann al-qasāṣī fil-Qur'ān al-Karīm (L'art des récits anecdotiques dans le Coran)* p. 290. Estratti del testo arabo tradotti in francese da M. Mohsen Ismail in M. Chartier, *L'exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah*

¹³⁵ Cfr. Abū Zayd, *The dilemma of the literary approach to the Qur'an*, 27.

Similmente Abū Zayd, il quale supererà di gran lunga il metodo dell'esegesi letteraria del testo sacro giungendo a definire il Corano un testo linguistico ed un prodotto storico-culturale, affermerà che tanto i racconti narrati nel libro sacro, quanto la lingua utilizzata sono un riflesso della cultura araba del VII sec. e che, secondo un movimento dialettico complesso tra testo e cultura¹³⁶, in un primo momento il Corano riflette usi, costumi, conoscenze e superstizioni della cultura araba del VII sec. tentando, tuttavia, di riorganizzarne i dati secondo un processo teso inesorabilmente verso il cambiamento ed il progresso¹³⁷. Solo così, nel vivo farsi della storia e della relazione tra testo e uomo, il Corano è divenuto testo eminente e fondatore della cultura arabo-islamica, capace di portare il cambiamento. Bisogna, dunque, distinguere all'interno del testo sacro tra verità appartenenti al passato e, dunque, superabili, e verità universali che, invece, posseggono quel carattere di validità universale e di contemporaneità che supera le barriere temporali¹³⁸.

Pur apprezzando l'esegesi letteraria del Corano sviluppata da al-Khūlī e Khalafallāh, Abū Zayd ne ravviserà i limiti nell'assenza di una *nuova teologia* che possa supportare le discussioni suscitate da questo tipo di approccio al testo sacro. Non vi è oggi, nella moderna teologia islamica, infatti, una discussione davvero aperta e libera sulla definizione del Corano come 'eterna parola di Dio'. La vulnerabilità dell'approccio letterario al testo sacro, così come di qualsiasi tentativo di studiare il Corano come testo storico, nasce proprio dall'inconciliabilità del dogma ḥanbalita dell'eternità del Corano

¹³⁶ Per l'analisi della dialettica testo-cultura così come è esposta da Abū Zayd in numerosi suoi scritti vedi *infra* capitolo terzo: 2. *Il Corano in quanto parola di Dio che entra nella storia: il concetto di naṣṣ e la dialettica testo-cultura*.

¹³⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 65-69.

¹³⁸ Per la distinzione tra verità storiche appartenenti ad un'epoca passata e verità universali trasmesse dalla rivelazione si veda il capitolo terzo: 3. *I tre livelli di significato del Libro sacro e la distinzione tra senso e significato* e 4. *La comprensione dello spirito del Corano: interpretare il "non detto e i silenzi" del testo*. In questi paragrafi verranno analizzati gli strumenti esegetici proposti da Abū Zayd, come la distinzione di tre livelli semantici da rilevare all'interno del testo capaci di distinguere le verità storiche che non necessitano di interpretazione e hanno il solo scopo di essere testimonianze di un'epoca passata, le verità nascoste dall'uso di metafore e, dunque, interpretabili e, infine, quelle verità universali del messaggio divino che sono spesso espresse nel testo in modo implicito e non dirompente affinché gli uomini del tempo potessero comprenderle e accettarle in modo graduale.

con un'interpretazione di esso che parta dal considerarlo un testo, benché di origine divina, storicamente e culturalmente determinato nella sua struttura linguistica¹³⁹.

Come avremo modo di analizzare più avanti, Abū Zayd considererà il Corano secondo i canoni di un modello comunicativo che, attraverso un sistema linguistico, pone in comunicazione un emittente (Dio) ed un ricevente (Muḥammad e, successivamente, il popolo arabo). Poiché l'esistenza dell'emittente fa parte della sfera ontologica della trascendenza, il punto di partenza di uno studio che voglia davvero dirsi scientifico e fondato razionalmente, deve procedere dall'analisi dei fatti empirici, da ciò che è a noi più noto. Nel caso della rivelazione (*wahy*) l'elemento noto e analizzabile razionalmente è rappresentato dal primo destinatario del messaggio divino, dalle condizioni storico-culturali in cui il messaggio fu rivelato e, infine, dalla lingua utilizzata per trasmettere il messaggio¹⁴⁰. Secondo questo modello, il Corano è un prodotto culturale del VII sec. Tale definizione viene rifiutata e definita eretica dagli 'ulemā' in quanto in contrasto con la credenza dominante nel mondo islamico del Corano increato ed eterno. Il problema resta, dunque, quello di mettere in evidenza che tale idea, divenuta ormai un dogma della religione, è, in realtà, soltanto un'interpretazione umana e pertanto fallibile e soggetta a critiche, di alcuni versetti coranici e che, a differenza di quanto oggi molti musulmani fanno, vi è stata in passato una corrente teologica (*mu'tazila*) che ha avanzato la tesi che il Corano sia un testo creato, non eterno¹⁴¹.

La questione teologica che si pone con grande forza è dunque quella di comprendere se e in che modo l'idea del Corano come prodotto culturale possa essere conciliabile con la sua natura divina di testo rivelato da Dio.

¹³⁹ Vedi *infra* capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*

¹⁴⁰ Il concetto di *wahy* (rivelazione) e la sua interpretazione da parte di Abū Zayd verranno approfondite nel capitolo terzo: 1.b) *Il wahy (rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica*. Si vedrà come la rivelazione, nelle sue dimensioni 'verticale' ed 'orizzontale', sarà analizzata da Abū Zayd nel suo aspetto umano e terreno di fenomeno linguistico. Strettamente connessa al fenomeno della rivelazione è, infatti, la questione della concezione della lingua coranica come lingua di Dio o, viceversa, come lingua umana utilizzata da Dio allo scopo di farsi comprendere dal destinatario. Vedi *infra* capitolo terzo: 1.c) *La lingua araba come codice linguistico del messaggio divino*.

¹⁴¹ Cfr. Abū Zayd, *The dilemma of the literary approach to the Qur'an*, 34-35.

2. Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del *miḥnat khalq al-Qur'ān* e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'

Il Corano, testo sacro dell'Islam, viene considerato tradizionalmente come

la Parola di Dio rivelata al profeta Muḥammad in pura lingua araba nell'arco di 23 anni¹⁴².

In tale definizione sono contenuti alcuni dei concetti teologici fondamentali della religione islamica. Il primo è il concetto di 'parola di Dio' (*Kalām Allāh*) che, benché all'apparenza possa sembrare privo di problemi, ha sollevato numerose dispute, prima tra tutte quella sulla natura del testo sacro in quanto, appunto, parola di Dio.

Il secondo concetto è quello di rivelazione, il cui termine arabo (*wahy*) indica un'interazione tra il profeta e Dio, attraverso un mediatore (l'angelo Gabriele) per mezzo di una comunicazione non verbale, bensì ispirata dal mediatore direttamente al cuore di Muḥammad¹⁴³. Il concetto di *wahy* islamico si basa su un concetto profondamente radicato nella società araba pre-islamica relativo alla possibilità di una interazione e congiunzione tra gli uomini ed altri mondi¹⁴⁴. Nel caso del *wahy* pre-islamico siamo dinnanzi ad un termine che indica una relazione comunicativa tra due persone non necessariamente verbale, potendosi comunque fare uso di parole, caratterizzata dalla segretezza e dal mistero. Come sostiene Izutsu il *wahy* pre-islamico

is strictly a private matter between A and B. A makes himself perfectly clear to B, but only to B¹⁴⁵.

¹⁴² Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islām e storia, Critica del discorso religioso*, p. 204. *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione* costituisce il testo dell'intervento di Abū Zayd all'Università di Leida il 27 novembre 2000, in occasione del suo insediamento alla cattedra intestata al prof. Cleverlinga, famoso per aver denunciato pubblicamente la barbarie nazista nei confronti degli ebrei olandesi allontanati dai loro posti di lavoro. In quell'occasione Abū Zayd tentava di rispondere alla domanda: Che cos'è il Corano?

¹⁴³ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, pp. 67-68; A. J. Wensinck [A. Rippin] *Wahy* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. XI, p. 53.

¹⁴⁴ Cfr. *supra* capitolo secondo: 1.a) *I'ğāz al-Qur'ān (Inimitabilità del Corano)*

¹⁴⁵ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Qur'an*, p. 170.

Chiunque ascolti la comunicazione tra le due persone coinvolte resta estraneo alla comprensione poiché il contesto e il codice che veicola il messaggio restano avvolti dal mistero.

Nel caso del *wahy* islamico, il concetto di comunicazione tra la sfera di esistenza sensibile ed il mondo invisibile è inteso, sulla base del significato che il termine aveva in epoca pre-islamica, come comunicazione misteriosa e non verbale tra enti appartenenti a sfere di esistenza differenti¹⁴⁶. Eppure il concetto di rivelazione islamica non è così semplice. Il Corano, infatti, descrive tre differenti tipi di *wahy*:

A nessun uomo Dio può parlare altro che per *Rivelazione* (*wa mā kāna libasharin ‘an yukallima-hu Allāhu illā wahyān*), o *dietro un velame* (*aw min warā‘i ḥiḡābin*), o *invia un Messaggero* il quale riveli a lui col Suo permesso quel che Egli vuole (*aw yursila rasūlān fayūḥiya bi-idhnihi mā yashā‘u*). Egli è l’Eccelso Sapiente (*inna-hu ‘alīyun ḥakīmūn*)¹⁴⁷.

Esistono, dunque, tre modalità rivelative con le quali, secondo il Corano, Dio si pone in comunicazione con gli uomini: rivelazione dietro un velame (*wahy min warā‘i ḥiḡāb*), senza mediatori (come quando Dio parlò a Mosè nel roveto e sulla montagna¹⁴⁸, senza volersi mostrare a lui¹⁴⁹); rivelazione tramite l’invio di un mediatore (*rasūl*) che trasmetta la Parola di Dio al profeta prescelto e, infine, la rivelazione per ispirazione, che è una comunicazione non verbale tra Dio e l’uomo¹⁵⁰.

La terza modalità con la quale la Parola di Dio (*kalām Allāh*) si rivolge agli uomini è la rivelazione indiretta (*al-wahy ghayr mubāshir*) tramite un messaggero (*ar-rasūl*), cioè l’angelo che rivela al destinatario (*al-mustaqbil*) secondo la volontà di Dio (*bā’dhani Allāhu*) ciò che Egli vuole¹⁵¹.

Nel caso del Corano, secondo Abū Zayd, ci troviamo dinnanzi ad una rivelazione per ispirazione tramite l’invio, al profeta, di un mediatore (l’angelo Gabriele) che porta la Parola di Dio. Si possono distinguere dunque due fasi della rivelazione islamica: la prima, descritta con il termine *tanzīl* (التنزيل) che indica la ‘discesa’ del messaggio da

¹⁴⁶ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 31 ss.

¹⁴⁷ Corano, XLII, *Sūra Ash-shūrā* (sura della consultazione), 51 (corsivo mio).

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*, XXVIII, *Sūra Al-Qaṣaṣ* (sura del racconto), 30.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*, VII, *Sūra Al-A’rāf* (sura del limbo), 143-144.

¹⁵⁰ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 40 e ss.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 41 (traduzione mia).

Dio all'angelo Gabriele e la seconda, il vero e proprio *wahy* (الوحي) dall'angelo Gabriele al profeta Muḥammad¹⁵², il quale, infine, ha il compito di comunicare il messaggio ricevuto a tutti gli uomini. Mentre nella prima fase la modalità comunicativa non può essere studiata da un punto di vista scientifico, mancando qualsiasi appiglio a verità note alla ragione umana, la seconda fase, quella in cui è presente l'elemento umano, può essere analizzata, proprio grazie e a partire dalla dimensione umana che la caratterizza¹⁵³. Ed è proprio in questa fase 'orizzontale' che la rivelazione implica l'utilizzo del codice linguistico arabo, trasformando il concetto di *wahy* in un concetto linguistico capace di distinguere definitivamente il profeta dai poeti. Gabriele non è un *ḡinn* e, a differenza di questi esseri sovranaturali, ha il compito di portare la Parola di Dio al profeta e, per poter essere compreso, si esprime nella lingua araba.

Thus a separation is seen between a notion of internal 'inspiration', similar to that claimed by the poets and which is argued to belong to Muḥammad's early conceptions, and a firm sense of revelation from outside which is seen to emerge later in Muḥammad's career as distinction between himself and poets became clearer to him¹⁵⁴.

Il concetto di rivelazione con l'avvento della religione islamica va via via modificandosi e, come sottolinea Wensinck, il tentativo di definire una volta per tutte il termine *wahy* ha frustrato e continua a frustrare gli studiosi¹⁵⁵.

Abū Zayd nota come all'interno delle scienze coraniche (*'ulum al- Qur'ān*)¹⁵⁶, si siano distinte diverse opinioni circa la modalità comunicativa ed il codice linguistico

¹⁵² Si veda lo schema di Abū Zayd sulla rivelazione nelle sue due dimensioni verticale ed orizzontale contenuto nel *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن (Maḥmūd an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano)*, p. 57 e riportato nel capitolo terzo: 1. b) *Il wahy (rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica*.

¹⁵³ Il concetto di *wahy* e l'interpretazione fornita da Abū Zayd saranno oggetto di studio nel capitolo terzo al quale si rimanda per ulteriori approfondimenti: 1. b) *Il wahy (rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica*.

¹⁵⁴ A. J. Wensinck [A. Rippin] *Wahy in The Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, p. 54.

¹⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 54.

¹⁵⁶ Quando il Corano divenne un testo scritto cominciarono a nascere e diffondersi molte discipline che si riferivano direttamente alla comprensione del testo sacro e che divennero necessarie per poter intendere correttamente sia singole parole che interi brani contenuti nel testo. Le scienze coraniche (*'ulum al- Qur'ān*) nacquero quindi in stretta connessione con le domande, via via sempre più complesse, che i fedeli si ponevano intorno al Corano e ai concetti teologici in esso contenuti. Così, dai primi rudimenti di esegesi nacque la scienza del *tafsīr*; dalle prime domande concernenti le circostanze nelle quali determinati versetti o intere sure fossero state rivelate nacque la scienza delle circostanze della rivelazione (*asbāb an-nuzūl*); dallo studio della relazione dei versetti tra di loro in base all'ordine cronologico di rivelazione nacque la scienza dell'abrogazione (*al-nāsikh wa'l-mansūkh*) e dal loro studio esegetico in

utilizzato nelle due fasi, verticale ed orizzontale, della rivelazione coranica. Così alcuni 'ulemā' hanno sostenuto che, in entrambe le fasi, il codice linguistico utilizzato sia stato proprio la lingua araba, giungendo, per questa via, ad una sorta di sacralizzazione di tale lingua, in quanto considerata come prescelta da Dio per comunicare con l'angelo e, per suo tramite, con gli uomini. Altri 'ulemā', invece, hanno distinto tra i due livelli della rivelazione: nella fase verticale, di comunicazione tra Dio e l'angelo, si avrebbe una modalità comunicativa non linguistica, mentre nella fase orizzontale, in cui l'angelo interagisce con Muḥammad avviene la formulazione linguistica del messaggio divino¹⁵⁷.

In realtà, per Abū Zayd, questa opinione è contraria all'idea di ispirazione contenuta nel testo sacro a proposito della modalità con la quale il profeta ha ricevuto il messaggio e, inoltre, essa presuppone che gli angeli, appartenenti ad una sfera esistenziale altra rispetto agli uomini, posseggano un codice linguistico come quello degli uomini. Riprendendo Ibn Khaldūn, Abū Zayd riferisce dei modi in cui gli 'ulemā' abbiano studiato la modalità comunicativa tra l'angelo e il profeta, avanzando due ipotesi differenti che possano spiegare come enti, appartenenti a categorie esistenziali differenti, possano interagire tra di loro. Si ha dunque il caso in cui è l'uomo, il profeta che subisce una trasformazione, non precisata, che ne avvicina l'intelletto e la

base alla loro chiarezza nacque la scienza dei versetti chiari (*ayat muhkamat*) e versetti oscuri (*ayat mutashabihat*); strettamente connessa alla scienza delle circostanze della rivelazione vi è poi la scienza coranica che tratta della rivelazione meccana e di quella medinese. Cfr. Ahmad Von Denffer, *Preface e Introduction a 'Ulum al- Qur'ān. Un Introduction to the Sciences of the Qur'ān*, The Islamic Foundation United Kingdom 2011.

¹⁵⁷ Nella tradizione islamica la rivelazione viene suddivisa in due fasi distinte, ognuna delle quali possiede caratteristiche differenti anche a causa delle differenti sfere esistenziali coinvolte. Nella prima fase il Corano discese nella sua interezza in una sola volta dal Cielo più alto, dove è custodita la *Tavola ben conservata* sulla quale si crede sia iscritto il Santo Corano, fino al cielo inferiore e, successivamente, nell'arco di 23 anni il testo sacro fu rivelato dall'angelo a Muḥammad. Le contraddizioni presenti nel Corano tra la rivelazione in un'unica volta o nell'arco di molto tempo furono alla base di molteplici studi da parte dei primi teologi musulmani. Si giunse, infine, a risolvere tale contraddizione tentando di armonizzare tra di loro i versetti suddividendo la rivelazione in due fasi distinte e con modalità rivelative differenti. Inoltre la maggior parte degli 'ulemā' spiega la rivelazione 'per parti' e lungo l'arco di 23 anni, affermando che in tal modo il messaggio di Dio poteva essere compreso ed accettato progressivamente e con più facilità dagli arabi pagani. A. Shnizer riferisce anche che la figura dell'angelo come mediatore tra Dio e Muḥammad non è così scontata e non tutti i musulmani, nei primi anni di diffusione dell'Islam, propendevano per una concezione della rivelazione tramite l'invio di un messaggero (Gabriele) al profeta. Tuttavia, il timore che la rivelazione diretta da Dio all'uomo degenerasse in credenze antropomorfe e, dunque, contrarie all'assoluta unicità e trascendenza divina fece prevalere una comprensione della rivelazione tramite l'angelo Gabriele. Per approfondimenti, si veda: Shnizer A., *Sacralità e collezione* in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 160-165.

comprensione a quella della sfera esistenziale degli angeli, interagendo con Gabriele secondo una modalità comunicativa non linguistica e caratterizzata, appunto, come ispirazione. D'altra parte è possibile, invece, che la trasformazione sia avvenuta dalla parte dell'angelo, il quale si presenta sotto le sembianze di un uomo che, in quanto tale, comunica con il profeta secondo le modalità comunicative tipiche della sfera esistenziale umana e dunque, attraverso il codice linguistico specifico di un popolo¹⁵⁸.

Il concetto di “*tanzīl*” [discesa] va inteso come rivelazione all'umanità attraverso due intermediari (*wasīṭayni*): il primo è l'angelo e il secondo mediatore è l'uomo Muḥammad. Si tratta di un messaggio (*risālah*) dal cielo alla terra, tuttavia non si tratta di un messaggio (*risālah*) separato dalle leggi della realtà (*liqawānīn al-wāqa'u*) [...] L'Assoluto (*al-muṭlaq*) si rivela (*yukashf*) all'uomo, “discende” (*yatanazzal*) con la Sua Parola (*bikalāmih*) attraverso il sistema semantico (*al-dalālī*) culturale (*al-thaqāfi*) e linguistico (*al-laghawiyu*) degli uomini¹⁵⁹.

Si tratta, tuttavia, afferma Abū Zayd di differenti modi di comprendere concetti teologici complessi che attengono, quindi, la sfera umana dell'intendere e sui quali non si può accertare, una volta per tutte, quale sia la verità.

Si può e si deve, tuttavia, fare riferimento alla filologia e allo studio dei concetti utilizzati nel testo stesso, per poter prendere una posizione sulla definizione del Corano in quanto ‘parola di Dio’.

Secondo lo studioso egiziano il termine Corano (القرآن) deriva dalla radice (قرأ - 'q-r-ā) nell'accezione semantica di “eco, ripetizione”, secondo quanto riferiscono i testi delle scienze coraniche¹⁶⁰. L'imperativo *iqra'* compare nella *Sūra al-'alaq* (*sura del grumo di sangue*, Corano XCVI), che è verosimilmente la prima sura rivelata, quella cioè che descrive il primo incontro tra l'angelo e Muḥammad, come comando rivolto al profeta da Gabriele.

¹⁵⁸ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 40-52.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 56 (traduzione mia).

¹⁶⁰ Cfr. Ahmad Von Denffer, *'Ulum al-Qur'ān. Un Introduction to the Sciences of the Qur'ān*, p. 7: “The Arabic word ‘*qur'ān*’ is derived from the root *qara'a*, which has various meanings, such as to read, to recite, etc. *Qur'ān* is a verbal noun and hence means the ‘reading’ or ‘recitation’. As used in the *Qur'ān* itself, the word refers to the revelation from Allah in the broad sense and is not always restricted to the written form [...]”. Cfr. anche A. T. Welch, *al-Qur'ān in The Encyclopaedia of Islam* vol. V, p. 400.

Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato (*iqra' bis-mi Rabbi-ka al-ladhī khalaqa*) ha creato l'uomo da un grumo di sangue! (*khalaqa al-'insāna min 'alaqin*) Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo (*iqra' wa Rabbu-ka al-'akramu*)¹⁶¹

Abū Zayd sottolineando come l'oralità caratterizzasse la società araba pre-islamica e il fatto che il Corano sia stato raccolto come testo scritto soltanto dopo la morte del profeta, propende per una interpretazione del termine قرأ (*qara'a*) nel senso di 'recitazione' come eco di un messaggio ricevuto per ispirazione e poi salmodiato, recitato oralmente agli uomini¹⁶². Il profeta era, infatti, analfabeta e se non si ammette che imparò repentinamente a leggere, per un miracolo divino, sembra più sicuro considerare l'imperativo *iqra'* come "recita!"¹⁶³, che per di più sembra essere maggiormente compatibile con la situazione culturale di appartenenza del profeta, cioè quella della cultura orale¹⁶⁴. Inoltre tale interpretazione è compatibile con l'importanza che la recitazione del Corano ha avuto ed ha tuttora per i musulmani¹⁶⁵.

Il Corano non venne mai considerato nella vita quotidiana della primitiva comunità musulmana come un testo scritto, dovendo attendere l'età della stampa per essere considerato tale. Ancora oggi, quando il Corano è ormai un testo a stampa, l'importante per ogni musulmano è la sua memorizzazione e la capacità di recitarlo secondo classici principi della recitazione (*tağwīd*)¹⁶⁶.

Muḥammad si limitò a ricevere la rivelazione, a recitare la Parola di Dio ai compagni e ai fedeli che, soltanto a cominciare dal califfo Abū Bakr (632-634) e poi con 'Othmān (644-656), presero la decisione di redigere una copia scritta del Corano per sostituire ed eliminare le varie copie che circolavano nel mondo arabo dopo la morte del profeta¹⁶⁷.

¹⁶¹ Corano, XCVI, *Sūra al-'alaq (sura del grumo di sangue)*, 1-3.

¹⁶² Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 52 e ss.

¹⁶³ Cfr. Corano, XCVI, *Sūra al-'alaq (sura del grumo di sangue)*, 1-3.

¹⁶⁴ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo terzo: *Los inicios de la revelación*, pp. 36-37.

¹⁶⁵ Cfr. Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 203-204.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 203.

¹⁶⁷ Tra il IX e X sec. (III-IV sec. H.) giunse a compimento il processo di perfezionamento della scrittura araba, ma la versione ufficiale del testo sacro restò quella redatta ai tempi del califfo 'Othmān. Secondo la tradizione il codice di 'Othmān (il cui progetto fu iniziato dal califfo Abū Bakr e completato da 'Othmān) fu compilato e fissato circa tredici anni dopo la morte del profeta e il compito della compilazione fu affidato al compagno del profeta Zayd b. Thābit (d. 45/663-4). La scrittura della rivelazione iniziò, tuttavia, prima della morte del profeta, così che al tempo di 'Othmān le copie del Corano in circolazione erano molteplici e contraddittorie. Il califfo decise, dunque, di creare una sola versione ufficiale. I primi teologi ritenevano la prima versione del testo sacro, redatta dal compagno Ibn Mas'ūd, identica

Tuttavia il Corano descrive se stesso anche come *kitāb* (libro), probabilmente per porsi in continuità con i grandi monoteismi e con la tradizione della gente del libro (*ahl al-kitāb*), cioè ebrei e cristiani.

Come già accennato, tuttavia, è la definizione del testo sacro come ‘parola di Dio’ (*Kalām Allāh*) quella che ha creato non pochi problemi ai teologi arabi, specie intorno al IX-X sec. (III-IV sec. H.). È, infatti, a questo periodo che si fa risalire la famosa ‘indagine circa la creazione del Corano’ (*miḥnat khalq al-Qur’ān*).

La *miḥna* (indagine, prova) indica la procedura adottata dal califfo al-Ma’mūn (e proseguita dai suoi due successori al-Mu’tasim e al-Wāthiq) per imporre la dottrina del Corano creato¹⁶⁸. In realtà, come riporta Hinds nel suo articolo sulla *miḥna* (in *The Encyclopaedia of Islam*)¹⁶⁹, ai tempi di al-Ma’mūn la teoria più diffusa sulla natura del Corano consisteva nell’identificarlo con la vera Parola di Dio rifiutando che esso fosse stato creato. Tuttavia, tale concezione del testo sacro, spesso collegata ad una visione antropomorfica di Dio, non si era ancora trasformata in una dottrina positiva che affermasse la natura eterna del Corano.

Molti studiosi hanno indagato le ragioni sia teologiche che pratico-politiche per le quali la natura del Corano creato fosse stata ‘scelta’ dal califfo come dottrina da

all’originale Corano eterno inscritto nella *Tavola Ben Conservata* (*lawḥin mahfūzin*), mentre la versione di ‘Othmān veniva considerata imperfetta e incompleta. Secondo la *ḡam’ al-Qur’ān* (raccolta del Corano), disciplina che studia la storia del testo Coranico così come lo possediamo oggi, alla morte del profeta non esisteva una copia completa del Corano, ma soltanto alcune sue parti erano state messe per iscritto e su supporti di fortuna. Le motivazioni per le quali i primi teologi misero in discussione l’autenticità e l’integrità del codice di ‘Othmān sono probabilmente da ascrivere al fatto che il profeta non partecipò alla compilazione del testo. I teologi più recenti, invece, tendono a considerare il testo di ‘Othmān come il puro testo della rivelazione scritto durante la vita del profeta. Le numerose dispute sulla perfezione e la completezza del testo coranico scritto, cioè il *muṣḥaf*, sono da ascrivere secondo Déroche alla natura orale del Corano che, ancora oggi, ha un ruolo importante nella vita dei musulmani. Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, capitolo secondo, pp. 14-20; Shnizer A., *Sacralità and collection in The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 165-171; Déroche F, *Written transmission in The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 172-186.

¹⁶⁸ Nell’anno 218 H. il califfo al-Ma’mūn preoccupato per le credenze che si stavano diffondendo sull’eternità del Corano invia una lettera ai suoi governatori nelle province dell’impero per riaffermare con forza la tesi del Corano creato in modo da salvaguardare l’assoluto monoteismo islamico. I toni della lettera, nella quale si richiede di interrogare sulla questione i *qudatu* (giudici) vicini ai governatori inviando poi al califfo un resoconto dettagliato, sono fortemente impregnati di teologia mu’tazilita. Sarà, infatti tale scuola ad essere appoggiata da al-Ma’mūn e dai suoi successori. Cfr. Nader A.N, *Le système philosophique des Mu’tazila*, capitolo sesto: *La Parole de Dieu*, pp. 107-110.

¹⁶⁹ Cfr. Hinds M., *Miḥna in The Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, pp. 2-6.

imporre. Dal punto di vista teologico al-Ma'mūn rifiutava le conseguenze della dottrina del Corano increato che rendeva il testo una realtà eterna allo stesso livello di Dio, al quale venivano, inoltre, dati attributi umani. In questo modo si intaccava il dogma fondamentale della religione islamica: il *tawhīd*¹⁷⁰. Dal punto di vista politico, invece, il califfo tentava di restaurare la sua autorità ideologica e di rafforzare il proprio potere a scapito di quello degli *'ulemā'*, sostenitori dell'eternità del Corano¹⁷¹.

L'idea del Corano come eterna parola di Dio, increata ed appartenente agli attributi dell'essenza (*ṣifāt dhātiyya*) divina sarà quella che si imporrà nell'ortodossia islamica tanto da cancellare dalla memoria collettiva l'esistenza di visioni della natura del Corano divergenti da quella dominante. Abū Zayd sottolinea come una tale dottrina appartenga a quelle convinzioni prettamente umane che nel mondo arabo-islamico non sono soggette a critica e revisione tanto da avere, ormai, assunto lo statuto di veri e propri dogmi della religione. In realtà tale idea non costituisce affatto un dogma di fede essendo il risultato dell'emergere e del radicarsi di una visione umana su una questione prettamente teologica.

Esistono, inoltre, nella tradizione islamica numerose testimonianze dell'uso dell'argomentazione dialettica e razionale in ambito teologico. Tali tendenze razionaliste, benché abbiano sempre avuto molti avversari, sono state tuttavia attaccate e relegate ai margini della società soprattutto in epoca moderna con il diffondersi del pensiero radicalizzato e fondamentalista. Secondo M. A. Amir-Moezzi e S. Schmidtke,

il est vrai que le rationalisme a toujours eu de puissants adversaires à travers l'histoire de l'islam, mais il a constamment continué d'être l'un des principaux courants de la pensée théologique, et on peut dire que c'est

¹⁷⁰ Il *tawhīd* costituisce uno dei dogmi fondamentali della religione islamica. Si tratta dell'atto di fede e testimonianza che Dio è uno ed unico (*wāḥīd*). L'assoluta unicità ed unità di Dio viene pronunciata e affermata dal credente durante la *shahada* (attestazione di fede). Il termine *tawhīd* non compare nel Corano, ma l'assoluto monoteismo islamico è espresso numerose volte nel Corano, ad esempio in *Corano*, CXII, *Sūra al-ikhhlās (sura del culto sincero)*, 1-4: «Di: "Egli, Dio, è uno (*qul huwa Allāhu 'aḥadun*), Dio, l'Eterno (*Allāhu aṣ-ṣamadū*). Non generò né fu generato (*lam yalid wa lam ūyad*) e nessuno Gli è pari (*wa lam yakun la-hu kufūan 'aḥadun*)"». Bisogna infatti ricordare che la predicazione di Muhammad si sviluppò in un ambiente politeista, per cui fu necessario soffermarsi sull'aspetto dell'unicità di Dio, soprattutto nella prima fase di diffusione del messaggio divino. Cfr. Gimaret D., *Tawhīd in The Encyclopaedia of Islam*, vol. X, p. 389; Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, cap. I, pp. 4-5;

¹⁷¹ Cfr. Hinds M., *Miḥna in The Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, pp. 2-6.

seulement sous la pression du renouveau du fondamentalisme islamique moderne qu'il a été marginalisé et maltraité comme jamais auparavant¹⁷².

Uno degli esempi più rappresentativi del razionalismo in ambito islamico applicato alla teologia è il pensiero sviluppato da Wāsil b. 'Atā' (700-748), fondatore della scuola *Mu'tazilita*¹⁷³. Considerata come una delle scuole teologiche razionaliste più antiche,

fut incontestablement un des courants doctrinaux les plus influents de la pensée en islam. Les Mu'tazilités, professant la primauté de la raison humaine et du libre arbitre (opposé à la prédestination), développèrent une épistémologie, une ontologie et une psychologie qui constituèrent les bases de leurs spéculations sur la nature de l'univers, de Dieu, de l'homme et du phénomène religieux en tant que Révélation et Loi divines¹⁷⁴.

Tra IX-X sec. (III-IV sec. H.) i *mu'taziliti* sono impegnati in prima linea nella famosa disputa sulla questione della natura del Corano in quanto Parola di Dio. Ai *mu'taziliti*, fautori di un assoluto *tawhīd* e della non eternità del Corano, si contrappongono gli *hanbaliti*, sostenitori dell'eternità del libro sacro e di un forte tradizionalismo e letteralismo in campo esegetico¹⁷⁵.

¹⁷² Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, *Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval* in *Revue de l'histoire des religions*, p. 614.

¹⁷³ I *mu'taziliti* (i separati) sono i seguaci della *mu'tazila*, fondata probabilmente da Wāsil b. 'Atā' (700-748) a seguito di una disputa teologica sulla condizione futura del fedele che pecca, scoppiata all'interno della scuola di Bassora. Si narra che Wāsil si fosse alzato e allontanato in un angolo della sala per spiegare la sua opinione in merito alla questione. Da qui il nome dei suoi seguaci: i separati (*mu'taziliti*). Egli, infatti, sosteneva che un musulmano che commette un grave peccato si trova in una *situazione intermedia*: non è né assolutamente infedele né assolutamente fedele. Wāsil b. 'Atā' fu anche un sostenitore del libero arbitrio contro coloro che affermavano un totale determinismo divino per le azioni degli uomini, sia dal punto di vista della volontà che dal punto di vista fisico. La *mu'tazila* si distinse anche nell'ambito della concezione degli attributi divini, considerati identici all'essenza divina e, infine fu la scuola che, più di tutte, difese l'assoluta unicità ed unità divina. Nader afferma nell'*Introduzione* al suo libro *Le système philosophique des Mu'tazila* (p. 9): "Wāsil avait jeté ainsi les fondements de la doctrine mu'tazilite qui peuvent se résumer déjà en ces trois principes: 1) le monothéisme, 2) le libre arbitre, 3) la situation intermédiaire." La *mu'tazila* pare scomparire intorno al XIV sec. per continuare ad influenzare soprattutto la teologia shi'ita secondo Amir-Moezzi et S. Schmidtke. Cfr. Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, *Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval* in *Revue de l'histoire des religions*, pp. 614-616 e, inoltre Nader A.N., *Le système philosophique des Mu'tazila, Introduction*, pp. 1-9; M. Cruz Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. I, cap. III, pp. 117-122; H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, pp. 115-122.

¹⁷⁴ Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, *Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval* in *Revue de l'histoire des religions*, p. 614.

¹⁷⁵ Gli *hanbaliti* sono i seguaci di una delle quattro scuole giuridiche canoniche dell'Islam: *hanafita*, *mālikita*, *shāfi'ita*, *hanbalita*. Quest'ultima, fondata da Aḥmad b. Ḥanbal (164/780-241/855), si basa sull'accettazione del Corano e della sunna come uniche fonti della religione, della legge e della teologia. L'hanbalismo si costituisce come scuola intorno al 334/945 e ammette solo l'interpretazione letterale dei testi sacri da parte dei giuresperiti di questo rito. Cfr. M. Cruz Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo*

La lotta tra questi due gruppi di intellettuali non si combatté solo in campo teologico ma anche in campo politico¹⁷⁶. Tuttavia la tesi che prevarrà e diventerà parte dell'ortodossia islamica sarà quella sostenuta dagli *Ash'ariti*. Questi sostengono il duplice aspetto del Libro sacro: quello increato, che consiste nella 'Parola interna increata' (*al-kalām al-nafsī al-qadīm*), e quello creato, poiché il Corano che viene recitato dai fedeli (*muṣḥaf*), è copia della Parola originaria di Dio e, per questo, è creato. Mentre gli *hanbaliti*¹⁷⁷ e, successivamente gli *ash'ariti*, distinguono nel testo sacro due aspetti: quello materiale e finito, che consiste nel *textus receptus* (*muṣḥaf*), e l'aspetto eterno e immutabile che coincide con l'Eterna Parola di Dio, i *mu'taziliti* rifiutano tale distinzione e definiscono il Corano una realtà finita e creata dall'eterna potenza divina¹⁷⁸.

Gli *hanbaliti* sostenevano che la Parola di Dio, e dunque il Corano stesso, fosse eterna e si associasse all'Essenza divina, fondando tale concezione su alcuni versetti

islamico, vol. I, cap. III, pp. 116-117; Laoust H., *Hanābila* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 158-162.

¹⁷⁶ *Mu'taziliti* e *hanbaliti* furono appoggiati e perseguitati, a turno, dai califfi che si susseguirono negli anni. I primi furono sostenuti dal califfo abbaside al-Ma'mūn (813-833) che fece della *mu'tazila* la teologia di stato. Sostenere che il Corano fosse creato permetteva al califfo una grande libertà di azione circa la modificazione del testo che, invece, gli sarebbe stata negata da una teoria come quella sostenuta dagli *hanbaliti*. Il successore di al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim, nonostante la sua cultura mediocre, seguirà le orme del predecessore e perseguiterà i fautori dell'eternità del Corano. In particolare Ibn Ḥanbal verrà flagellato nel 220 H. dopo un'energica opposizione alle credenze del califfo che gli farà guadagnare l'ammirazione da parte dello stesso al-Mu'taṣim che deciderà di salvargli la vita. Le cose cambieranno solo nell'850 con il califfo al-Mutawakkil che ordinerà ai suoi *qadis* di non difendere più la tesi del Corano creato. Da questo momento saranno *mu'taziliti* e sciiti ad essere perseguitati e i molti scritti di teologia *mu'tazilita* verranno distrutti (cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, pp.14-15 e Abū Zayd, *The dilemma of the literary approach to the Qur'ān*, pp. 35-36; Hinds M., *Mihna* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, pp. 2-6; Nader A.N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo sesto: *La Parole de Dieu*, pp. 106-110). Possiamo già intravedere qui l'origine di quella che Abū Zayd definirà "Religion as political tool", o la politicizzazione del *Corano*, cioè l'uso improprio, ideologico dei testi sacri, e della religione in generale, da parte del mondo politico e degli '*ulemā*' (intellettuali, teologi e predicatori del mondo islamico). *Religion as political tool* è il titolo di un paragrafo dell'articolo di Abū Zayd, *Heaven, wich way?*, in *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 603, mentre *Politicization of the Quran* è il titolo di un paragrafo *Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis*.

¹⁷⁷ Gli *hanbaliti* distinguono, nello specifico, tra il Corano scritto, memorizzato e recitato (*qirā'a*) e il Corano in quanto increata Parola di Dio (*maqrū'*); gli *ash'ariti*, invece, parlano di 'parola interna' (*kalām nafsī*) che costituisce il significato e coincide con l'Eterna Parola di Dio e la parola che si ode e che è codificata linguisticamente (*kalām lisānī*) la quale costituisce 'l'espressione di Dio' nel mondo. Cfr. S. Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an*, p. 43.

¹⁷⁸ Cfr. S. Vasalou, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an*, p. 43; Abū Zayd, *Un concetto incompreso: la storicità in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 36.

coranici riguardanti la *Tavola ben custodita* (*fī-lawḥin mahfūz*), sulla quale sarebbe inscritto il Corano con lettere della grandezza del monte *Qāf*¹⁷⁹.

E questa è Lettura santissima (*bal huwa Qur‘ānun maḡīdun*) preservata su tavole pure (*fī lawḥin mahfūzin*)¹⁸⁰.

Si tratterebbe, secondo i tradizionalisti, di una sorta di archétipo della Parola di Dio che esiste dall’eternità. Essi consideravano, dunque, il Corano pre-esistente al mondo rendendolo, secondo i *mu‘taziliti*, un’ipostasi eterna e consustanziale a Dio stesso. In tal modo gli *ḥanbaliti* distruggevano l’assoluto *tawḥīd* di cui i *mu‘taziliti* si autodefinivano difensori, poiché Dio non sarebbe più uno e unico dall’eternità, ma accanto a Lui si ergerebbe un’altra realtà eterna. Secondo i *mu‘taziliti*, infatti, gli attributi divini non possono essere considerati delle ‘realtà’ o dei ‘momenti’ eterni dell’Essenza divina poiché tale co-eternità di differenti realtà con Dio sarebbe da considerarsi un duro e pericoloso attacco al monoteismo¹⁸¹. Secondo Ibn Ḥanbal gli attributi divini, e quindi anche la Parola di Dio, non sono identici alla essenza divina poiché altrimenti ogni attributo sarebbe identico all’essenza e agli altri attributi¹⁸². Per questo gli *ḥanbaliti*, ed anche gli *ash‘ariti*, considerano gli attributi divini delle realtà eterne che sussistono nell’essenza divina pur non coincidendo esattamente con essa:

these *ṣifāt* have existed eternally. They are not temporally originated or created. They are not His essence, nor are they other than He¹⁸³.

¹⁷⁹ Nella cosmologia islamica il monte *Qāf* è una montagna leggendaria che circonda la terra da tutti i lati. Secondo i primi musulmani la terra era un disco piatto circondato dal monte *Qāf* il quale era separato dalla terra da una zona oscura che gli uomini non potevano oltrepassare. E esso, quindi, segnava i confini del mondo. Madre di tutte le montagne, il monte *Qāf* è connesso a tutte le montagne del mondo ed è il primo monte che vede sorgere e tramontare il sole e, secondo la leggenda, avrebbe sembianze umane. Si narra, inoltre, che Dio abbia utilizzato le rocce del monte *Qāf* per sorreggere la terra che, altrimenti, non sarebbe stata in grado di autosostenersi. Cfr. Streck M. -[A. Miquel], *Qāf* in *The Encyclopaedia of Islam* vol IV, pp. 400-402.

¹⁸⁰ Cfr. *Corano*, LXXXV, *Sūra al-burūġ* (*sura delle torri*), 21-22.

¹⁸¹ Cfr. Nader A.N, *Le système philosophique des Mu‘tazila*, capitolo terzo : *Les attributs divins*, p. 49 : “Le premier principe de Wāṣil développait était celui de la négation des attributs divins, tels que la science, la puissance, la volonté, la vie, qui seraient distincts de l’essence divine. Au fond Wāṣil visait la notion de la Trinité chez les chrétiens. Il croyait voir dans la co-éternité du Verbe et du Saint-Esprit avec Dieu, un polythéisme qu’il estimait dangereux. Et admettre un ou plusieurs attributs éternels distincts en Dieu, serait, pour lui, admettre autant de dieux. Il arriva ainsi à conclure que les attributs divins sont l’essence même de Dieu”.

¹⁸² Cfr. Joseph L. Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt* in *Al-Ash‘arī’s Doctrine of God and Possible Christian Parallels*, pp. 18-19

¹⁸³ *Ibidem*, p. 38.

A sostegno della loro tesi gli *ḥanbaliti* riportavano alcuni versetti coranici come:

E il Nostro parlare a una cosa quando Noi la vogliamo, è dirle: “Sii!” ed essa è (*innamā qawḥunā lishay’in idhā aradnāhu an-naqūla la-hu kun fayakūnu*)¹⁸⁴.

Interpretando alla lettera il suddetto versetto, essi affermavano l’esistenza della Parola divina dall’eternità, poiché proprio mediante la Parola Dio ha creato ciò che esiste. Se la Parola non fosse eterna, infatti, come sarebbe possibile, per Dio, parlare per far essere qualcosa che ancora non è?

Secondo Abū Zayd gli *ḥanbaliti* sono incorsi nell’errore di attenersi al senso letterale del Corano senza considerare che alcuni versetti, come quelli citati, vanno intesi in senso figurato, metaforico. Così come sostenevano i *mu’taziliti*¹⁸⁵, il pensatore egiziano afferma, infatti, che se ci attenessimo al significato letterale del versetto XVI, 40, dovremmo supporre che Dio sia dotato di organi e di un apparato fonatorio esattamente come l’uomo, incorrendo nell’errore di tradire il *tanzīh*¹⁸⁶. E, in effetti, Ibn Ḥanbal sosteneva che

God does really have hands, does take His seat upon a throne, etc., though we do not ask “how” these things are so. He also insisted on the uncreatedness of the Qur’ān¹⁸⁷.

Attenendosi alla lettera dei testi sacri e rifiutando la lettura metaforica proposta dai *mu’taziliti* relativamente ai versetti che parlano di ‘mani’, ‘voce’ di Dio, Ibn Ḥanbal sosteneva la reale esistenza degli attributi divini concludendo che vi sono cose, scritte nel Corano, che non possiamo spiegare, ma alle quali dobbiamo credere.

Ibn Ḥanbal and other traditionalists did not hesitate to say that there are certain things (like God’s hands, God’s sitting on the throne, etc.) which we affirm to be true because the Qur’ān asserts them, even though we do not know “how” they are true, nor do we ask. God is infinite, and we are finite.

¹⁸⁴ Corano, XVI, *Sūra An-nahl* (sura dell’ape), 40.

¹⁸⁵ Cfr. Joseph L. Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt* in *Al-Ash’arī’s Doctrine of God and Possible Christian Parallels*, pp. 18-19.

¹⁸⁶ Il *tanzīh*, contenuto in Corano, CXII, *Sūra al-ikhḥlās* (sura del culto sincero), vieta qualsiasi concezione antropomorfa e l’attribuzione di caratteristiche creaturali a Dio.

¹⁸⁷ Joseph L. Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt* in *Al-Ash’arī’s Doctrine of God and Possible Christian Parallels*, p. 13.

It is not given to us to understand about God everything that God understands about Himself¹⁸⁸.

I *mu'taziliti*, teologi considerati razionalisti, distinsero, invece, tra attributi intemporalmente dell'Essenza (*ṣifāt dātiyya*) divina (sapere, potere, eternità, vita) e attributi dell'atto divino (*ṣifāt af'āl*). Gli attributi divini, in realtà, sono considerati dai *mu'taziliti* espressione della imperfezione umana nella capacità di comprendere Dio. Tutto ciò che l'uomo sa di Dio è che egli è uno ed unico. Attribuire a Dio potenza, vita, conoscenza ed eternità è il solo modo per l'uomo di poter parlare di Dio secondo punti di vista differenti.

Parler d'attributs divins c'est, pour eux, considérer Dieu sous des aspects différents, ou plutôt Le voir à travers nos propres faculté intellectuelles, alors qu'en Lui-même Il est Une ne possède aucun attribut distinct de son essence¹⁸⁹.

Gli attributi divini sono, dunque, considerazioni prettamente razionali che non corrispondono a realtà co-eterne a Dio. Ogni attributo corrisponde alla facoltà razionale umana con la quale gli uomini tentano di conoscere e descrivere Dio. Tali attributi vengono suddivisi dai *mu'taziliti* nelle due categorie suddette:

ṣifāt dātiyya, tra cui rientrano tutti quegli attributi il cui contrario non può essere predicato di Dio, ad esempio: eternità, potenza, saggezza e conoscenza;

ṣifāt af'āl, tra cui ritroviamo quelli il cui contrario può essere predicato di Dio poiché essi si riferiscono a Dio in relazione alle Sue creature¹⁹⁰.

Il Corano, inteso come Parola di Dio, non può essere considerato eterno secondo la concezione *mu'tazilita* degli attributi divini. In che modo, infatti, la Parola eterna potrebbe essere destinata ad un ente, l'uomo, che non è eterno? Si dovrebbe concludere che Dio parla dall'eternità al nulla e ciò è contrario alla Sua saggezza. Inoltre se la Parola di Dio fosse eterna non si potrebbe modificare e, in tal modo, non solo non si distinguerebbe più la Parola rivelata ai differenti profeti nel corso della storia, ma si

¹⁸⁸ Joseph L. Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt in Al-Ash'arī's Doctrine of God and Possible Christian Parallels*, p. 22.

¹⁸⁹ Nader A.N, *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo terzo : *Les attributs divins*, pp. 54-55.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*, capitolo terzo : *Les attributs divins*, p. 55.

giungerebbe al paradosso per cui il Corano, in quanto eterna Parola di Dio, coinciderebbe con Gesù, eterno Verbo di Dio¹⁹¹.

Rifiutando l'eternità della Parola di Dio, i *mu'taziliti* sostengono che bisogna distinguere tra il contenuto del Corano e la lingua araba e che Dio ha creato l'idea che, successivamente, il Profeta, nella sua lingua naturale, ha espresso linguisticamente divenendo una sorta di *sostrato* per tale 'parola'.

Le contenu est d'inspiration divine, mais la langue qui l'exprime est de production humaine. Puisque la parole qui interprète l'inspiration divine est de production humaine, cette parole, disent les *mu'tazila*, se trouve dans l'homme et non en Dieu¹⁹².

Dieu révèle des vérités qu'Il connaît de toute éternité; mais ces vérités sont exprimées en une langue contingente. Dieu, d'après eux, n'a pas parlé en arabe, mais sa révélation a été exprimée en arabe par le prophète¹⁹³.

Per quanto riguarda gli attributi dell'atto, essi appartengono tanto a Dio, che ne è all'origine, quanto al mondo, in cui essi trovano realizzazione. È, infatti, nel mondo della storia che gli atti divini si compiono a partire dall'atto inaugurale della creazione del mondo. Questo è il primo atto divino con il quale si inaugura la storia e nasce il tempo ed è, di per se stesso, un atto storico.

È l'istante della rottura, del confine che separa l'esistenza assoluta, trascendente –l'esistenza divina– dall'esistenza temporale. Se l'atto divino originario –l'atto in virtù del quale è stato creato il mondo– è l'atto con cui si è dato inizio al tempo, tutti gli atti che hanno fatto seguito a quell'atto inaugurale sono degli atti *storici*, per il fatto che si sono compiuti nel tempo e nella Storia¹⁹⁴.

Secondo i *mu'taziliti* è necessario distinguere nella natura divina tra potenza ed atto. La Potenza di Dio fa parte degli attributi dell'Essenza divina, cioè essa è assoluta, eterna poiché coincide con l'Essenza divina e non ha alcun limite; tuttavia l'oggetto verso il quale la Potenza si dirige non è eterno ed è separato da Dio. Pertanto i *mu'taziliti* affermeranno che la Potenza contiene in sé gli infiniti atti divini possibili, i quali,

¹⁹¹ Cfr. Nader A.N, *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo sesto: *La Parole de Dieu*, pp. 99-101.

¹⁹² *Ibidem*, capitolo sesto: *La Parole de Dieu*, p. 102.

¹⁹³ *Ibidem*, capitolo sesto: *La Parole de Dieu*, p. 105.

¹⁹⁴ Nasr Hāmid Abū Zayd, *التفكير في زمن التكفير (Il pensiero ai tempi della scomunica)*, cap. III, p. 207, trad. it. *Un concetto incompreso: la storicità in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 39.

tuttavia, non troveranno necessariamente una realizzazione nel mondo. Dunque, non tutto ciò che esiste in potenza esisterà necessariamente in atto, ma una volta che l'atto sarà realizzato esso sarà finito e non eterno. Se il potere di Dio è, infatti, assoluto ed infinito non per questo i suoi infiniti atti possibili troveranno realizzazione nel mondo, limitato spazio-temporalmente¹⁹⁵.

Gli atti dipendono dunque da quell'ambito di possibilità che è il mondo, per quanto la fonte e il principio della loro efficacia partecipi di una potenza assoluta¹⁹⁶.

È quindi all'ambito degli attributi dell'atto che appartiene la Parola di Dio; essa non può che realizzarsi nel mondo della storia poiché presuppone l'esistenza di un interlocutore cui Dio rivolge la propria Parola. Affermare, infatti, che Dio parla dall'eternità significherebbe dire che Egli parla senza un destinatario e ciò risulterebbe contrario alla sua assoluta sapienza (attributo dell'essenza divina)¹⁹⁷. La potenza di Dio e i Suoi atti si distinguono dunque in due sensi: come l'infinito dal finito e come ciò che è eterno si distingue da ciò che è temporale. Mentre infatti la potenza di Dio contiene in sé tutti gli infiniti atti in potenza e costituisce un attributo immanente all'eterna essenza divina, gli atti di Dio che hanno trovato realizzazione nel mondo sono finiti, anche se traggono origine dall'infinita potenza divina, poiché risultano iscritti nella storia¹⁹⁸. Dio conosce e può realizzare le cose da tutta l'eternità. Esse sono, dunque, possibili dall'eternità ma vengono realizzate nel tempo divenendo in atto finite¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Cfr. Nader A.N, *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo terzo: *La Puissance de Dieu*, pp. 75-77. La stessa distinzione tra potenza ed atto viene utilizzata dai *mu'taziliti* nella descrizione dell'attributo divino della conoscenza. Se, infatti questa fa parte degli attributi che coincidono con l'essenza divina ed è, dunque, eterna ed infinita, quale sarà la natura del suo oggetto? Secondo la *mu'tazila* Dio conosce da tutta l'eternità, in un eterno presente. L'oggetto della conoscenza di Dio sarà eterno in quanto possibile e contingente nella sua attualizzazione (Cfr. Nader A.N, *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo secondo: *La Science de Dieu*, pp. 63-68)

¹⁹⁶ Nasr Hāmid Abū Zayd, التفكير في زمن التكفير (*Il pensiero ai tempi della scomunica*), cap. III, p. 206, trad. it. *Un concetto incompreso: la storicità in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 38.

¹⁹⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, التفكير في زمن التكفير (*Il pensiero ai tempi della scomunica*), cap. III, pp. 202-203, trad. it. *Un concetto incompreso: la storicità in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 35-36.

¹⁹⁸ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, التفكير في زمن التكفير (*Il pensiero ai tempi della scomunica*), cap. III, pp. 207-208, trad. it. *Un concetto incompreso: la storicità in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 39-40.

¹⁹⁹ Cfr. Nader A.N, *Le système philosophique des Mu'tazila*, capitolo secondo: *La Science de Dieu*, p. 68.

Il Corano, nello specifico, costituisce una delle infinite possibili manifestazioni della Parola di Dio che si è realizzata, così come le precedenti rivelazioni divine, nella storia. La parola di Dio apparterrà, dunque, agli attributi dell'atto divino che traggono la loro origine dall'attributo a-temporale della conoscenza: conoscenza e parola di Dio si distinguono esattamente come la potenza divina si distingue dagli atti²⁰⁰.

Secondo questa concezione, che Abū Zayd riprenderà in senso ermeneutico, il Corano in definitiva è sì Parola di Dio, ma in quanto manifestazione accidentale di essa è *ipso facto* un fenomeno storico e, in quanto tale è soggetto all'interpretazione umana, anch'essa determinata storicamente, e alla comprensione secondo le moderne scienze del linguaggio e della filosofia. Non vi è dubbio che se il Corano non è eterno, esso è stato creato in un determinato contesto e il messaggio che esso racchiude può e deve, secondo Abū Zayd, essere interpretato alla luce di quel contesto, lasciando ampi margini di reinterpretazione all'uomo. La Parola di Dio, in questo caso, andrà compresa secondo lo spirito razionale, rifiutando il letteralismo tipico degli esegeti tradizionalisti.

Se invece la parola di Dio è eterna, increata e immutabile, l'idea della reinterpretazione all'interno di una situazione nuova diventa un anatema; non c'è alcuna differenza tra lettera e spirito e solo i teologi hanno diritto al primato nella sua conservazione e difesa. [...] Di conseguenza, l'idea che i testi religiosi, anche se divini e rivelati da Dio, siano determinati culturalmente e storicamente è non soltanto rifiutata dall'establishment musulmano, ma fermamente condannata come "apostasia"²⁰¹.

Il 'dogma' del Corano increato ha, secondo Abū Zayd, conseguenze drammatiche non solo per la nascita di una vera e propria coscienza scientifica dei testi religiosi e del *turāth* (tradizione), punto di partenza fondamentale per il progresso delle società arabo-islamiche, ma anche direttamente sul piano politico. Esso, infatti, appartiene ad una dottrina che pone il mondo, l'uomo e tutto ciò che appartiene al tempo della storia direttamente a confronto con Dio; la realtà viene così divisa tra ciò che è relativo, particolare e contingente e ciò che è assoluto, universale e sovratemporale per esaltare quest'ultimo elemento come ciò che domina sul primo. Secondo Abū Zayd,

²⁰⁰ Cfr Nasr Hāmid Abū Zayd, التفكير في زمن التكفير (*Il pensiero ai tempi della scomunica*), cap. III, pp. 209-211, trad. it. *Un concetto incompreso: la storicità in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 41-42.

²⁰¹ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, p. 78.

questa teoria costituiva in realtà semplicemente l'idealizzazione e la giustificazione religiosa di una situazione sociale in cui il sovrano assoluto, e le classi che egli rappresentava, svolgevano il ruolo dell'assoluto e del sovratemporale, mentre i governati, ridotti a mera quantità, venivano confinati in una situazione subalterna²⁰².

Considerare il Corano come una realtà eterna ed immutabile significa restare imprigionati in una concezione antistorica dei testi religiosi che ne cristallizza i significati in una presunta epoca d'oro, presa come modello di società alla quale bisognerebbe ritornare. Anche quegli elementi presenti nel pensiero religioso come i 'motivi della rivelazione' e i concetti di 'abrogante' e 'abrogato'²⁰³ non sono sufficienti, secondo Abū Zayd a rendere conto della storicità del testo e del suo legame fortissimo con la cultura in cui nacque e si radicò.

D'altra parte la *mu'tazila*, pur considerando la dimensione dell'assoluto e del sovratemporale, tiene conto anche del mondo del relativo e del contingente ponendo in esso il Sacro Corano e restituendolo, in tal modo, alla vitalità del farsi della storia. Vengono liberati i molteplici significati del Corano, legato alla cultura e al tempo che lo vide nascere, per consegnarli all'interpretazione umana senza negarne l'origine divina che risiede nell'attributo a-temporale della conoscenza divina. Tuttavia, per Abū Zayd, non bisogna limitarsi alla dottrina teologica del Corano creato, perché altrimenti si resterebbe imbrigliati nella sola dimensione teologica. Bisogna andare oltre ed istituire una coscienza scientifica dei testi che permetta ai fedeli di riappropriarsi del loro rapporto diretto e dialogico con il messaggio di Dio. Ciò può avvenire soltanto aprendosi alle moderne scienze del linguaggio e alla filosofia ermeneutica²⁰⁴.

²⁰² Nasr Hāmid Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, cap. III, pp. 202-203; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 58.

²⁰³ Vedi *infra* capitolo secondo: 3. *La critica al principio dell'abrogazione come principio ermeneutico del Corano*.

²⁰⁴ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, cap. III, pp. 202-203; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 58-59.

3. La critica al principio dell'abrogazione come principio ermeneutico del Corano

Uno dei metodi di comprensione del testo sacro utilizzato dagli 'ulemā' sin dai tempi antichi, è la scienza dell'abrogante e dell'abrogato (*al-nāsikh wa'l-mansūkh*). Essa concorre, insieme alle 'circostanze della rivelazione' (*asbāb al-nuzūl*), alla distinzione tra versetti solidi (*muhkamāt*) e metaforici (*mutashābihāt*)²⁰⁵ alla comprensione del testo sacro sin dagli albori del pensiero islamico.

Naskh or al-nāsikh wa'l-mansūkh is the generic label for a range of theories advanced in the fields of *tafsīr*, *ḥadīth* and *uṣūl al-fiqh* since a comparison of verse with verse, *ḥadīth* with *ḥadīth*, *ḥadīth* with verse and both Qur'ān and *ḥadīth* with the *fiqh* suggested frequent, serious conflict²⁰⁶.

La scienza dell'abrogazione è fondamentale, secondo i giuristi (*fuqahā'*) per stabilire il contenuto del testo sacro e, soprattutto per definirne i rapporti con la Legge. È, infatti, a partire da essa che si deducono norme comportamentali e giuridiche dell'Islām, cercando di superare la contraddittorietà del Corano su uno stesso argomento. Tale dottrina consiste nel ritenere alcuni versetti cronologicamente posteriori come abroganti (*الناسخ al-nāsikh*) altri versetti, cronologicamente anteriori, che si pronunciano sullo stesso argomento dei precedenti esprimendo, rispetto ad essi, opinioni e/o norme comportamentali contraddittorie. Questi ultimi versetti sono considerati, dunque, abrogati (*المنسوخ al-mansūkh*), cancellati dai versetti rivelati successivamente. *Naskh* (نسخ) ha, infatti, il significato letterale di annullare, cancellare, abolire, revocare ecc²⁰⁷.

²⁰⁵ Il Corano stesso parla della suddivisione dei suoi versetti in 'solidi', sui quali non può esservi dubbio nella comprensione, e 'metaforici', versetti la cui comprensione è più complessa e che, secondo i tradizionalisti è affidata soltanto agli 'ulemā'. A partire da tale distinzione, contenuta in *Corano* III, 7, gli 'ulemā' suddividono il Corano in quattro categorie, secondo il grado di chiarezza semantica: i passaggi chiari che ammettono un solo significato, i passaggi che ammettono due significati di cui uno più forte e l'altro probabile, i passaggi che ammettono due significati, entrambi di pari probabilità, e infine quelli che ammettono due significati di cui il più forte è quello più nascosto, esoterico. Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, pp. 75-77.

²⁰⁶ Burton J., *Naskh in The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, p. 1009; Id, *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. II, p. 18

²⁰⁷ Cfr. *Vocabolario arabo – italiano* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), vol. III, نسخ (*naskh*); A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, p. 77. Vedi anche Burton J. *Naskh in The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, p. 1009: "The principal component of the general concept of *naskh* is 'change', 'replacement'. To this was joined the notion of 'withdrawal', 'omission', but solely in relation to the operation of *naskh* upon the Qur'ān".

The condition that *naskh* affects only verses occurring in separate contexts led to the further condition that *naskh* is a function of the passage of time: the later supersedes the earlier pronouncement, but only if both verses involve commands, i.e. imperatives or prohibitives [...] Non-imperative verses occurring in separate contexts and exhibiting some degree of non-correspondence, were thus eventually removed from *naskh* theorising and treated as embodying an enhanced degree of specification²⁰⁸.

Chronology is the key to the resolution of the difference, since the divine book cannot contain contradiction, IV, 82²⁰⁹.

Secondo gli *'ulemā'* la scienza dell'abrogazione non inficia la coerenza dell'agire divino e non indica una contraddizione nel volere di Dio. Egli, infatti, abrogando alcuni versetti e rivelandone altri che li sostituiscono, porterebbe a compimento la propria rivelazione perfezionandola. Attraverso la teoria del *naskh*, i *fuqahā'*

understood in the most general terms a revelatory process by which certain divine decisions, enacted at a given date, had been overtaken and superseded by other divine decisions enacted at a later date²¹⁰.

Il termine *naskh*, inoltre, si riferisce in senso stretto al fatto che soltanto Dio ha la prerogativa di modificare o abrogare la Sua decisione divina rivelando, successivamente, una decisione differente sullo stesso argomento²¹¹. La teoria del *naskh* tenta, quindi, di risolvere le contraddizioni presenti nel testo sacro sottolineando il processo di rivelazione nel tempo, senza negare l'immutabilità del Corano in quanto Parola eterna di Dio o la volontà e la conoscenza di Dio. Secondo Burton:

the *naskh* theory is thus rooted in a concept of the gradual development of the revelation(s). The theory does not, on that account, hint even remotely at mutability of the Divine Will, much less of the Divine Knowledge. [...] The entire processes of history, and hence the entire sweep of revelation history were present to the divine consciousness in a single moment. [...] God had known before imposing any obligation the precise duration He intended that obligation to have, the precise date on which the intended replacement

²⁰⁸ Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation, Introduction*, p. 2.

²⁰⁹ Burton J., *Naskh in The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, p. 1009. Il versetto coranico indicato è contenuto nella *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), *Corano* IV, 82: "Non esaminano dunque il Corano? (*afalā yatadabbarūna al-Qur'āna*) Se venisse da altri che da Dio vi troverebbero contraddizioni numerose (*wa law kāna min 'indi ghayri Allāhi la-wağadū fī-hi ikhtilāfān kathīrān*)".

²¹⁰ Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. II, p. 18.

²¹¹ Cfr. *ibidem*, cap. II, p. 18.

regulation would be revealed, and the precise duration of its replacement, *ad infinitum*²¹².

Ciò su cui si fonda la scienza dell'abrogazione è il Corano stesso che in numerosi versetti vi fa riferimento. Il più importante testo è il seguente:

Non abrogheremo, né ti faremo dimenticare, alcun versetto senza dartene uno migliore od uguale (*mā nansakh min āyatin aw nunsihā na'ti bikhayrin min-hā aw mithli-hā*): non sai dunque che Iddio è onnipotente ('*alam ta 'lam anna Allāha 'alā kulli shay'in qadīrun*)?²¹³

I *fuqahā'* considerano tale versetto come la prova certa della volontà di Dio di modificare la propria Parola nel corso della rivelazione islamica²¹⁴. Saeed afferma che il numero di versetti abroganti e abrogati identificati dagli '*ulemā'* e dai *fuqahā'* è molteplice. Ciò dipende dalle differenti concezioni del *naskh*:

one is the abrogation of a Qur'ānic ruling by another Qur'ānic ruling [...].
The second form is the abrogation of Qur'ānic ruling by a sunna (ḥadīth)²¹⁵.

La non unanimità sui versetti abroganti ed abrogati dipende anche dalla strettissima connessione della teoria del *naskh* con l'ordine cronologico di rivelazione. Come riferisce Burton, infatti, le fonti della tradizione sulle quali gli esponenti del *fiqh* hanno lavorato e lavorano tutt'ora sono numerosissime²¹⁶.

L'idea che Dio abbia, durante i 22 anni della rivelazione al Profeta, modificato alcuni suoi comandi fa riferimento al modo in cui la società e la *umma* musulmana fossero cambiate nel corso di questo periodo e mette in evidenza come il Corano, la parola di Dio, sia fortemente connessa ai bisogni della comunità musulmana che, certamente, mutarono nel tempo. L'abrogazione potrebbe, dunque, essere un buon punto di partenza per un'interpretazione della rivelazione come canale comunicativo tra Dio e l'uomo fondato su una dialettica di domanda e risposta in cui Dio risponde, attraverso la sua Parola alle esigenze della comunità alla quale si rivolge. Ciò metterebbe in gioco non

²¹² Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. II, pp. 20-21.

²¹³ *Corano*, II, *Sūra al-Baqara* (sura della vacca), 106.

²¹⁴ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, pp. 77-78.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

²¹⁶ Cfr. Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. II, p. 25. Secondo Burton, in realtà, le contraddizioni tra gli esponenti del *fiqh* nell'applicazione della teoria del *naskh* sono soltanto apparenti (per approfondire questo aspetto si veda *ibidem*, cap. II, pp. 25-31)

solo l'importanza del 'lato' umano della rivelazione ma, di conseguenza, anche il modificarsi nel tempo della storia, delle esigenze dei fedeli e, dunque, la necessità di reinterpretare il Corano alla luce delle nuove domande poste dai fedeli.

In realtà, però, la scienza dell'abrogazione resta per gli 'ulemā' un metodo interpretativo che permette loro di 'strumentalizzare' il testo sacro poiché non vi è accordo sul numero di versetti abrogati e neanche sulla concezione stessa dell'abrogazione. Mentre, infatti, l'abrogazione di versetti coranici tramite altri versetti coranici è unanimemente accettata, alcuni pensatori sostengono la legittimità di abrogare alcuni versetti coranici tramite la *sunna* (*ḥadīth*)²¹⁷. Per quanto riguarda quest'ultima forma di abrogazione

there are two ways in which this may occur. One is *āḥād* ḥadīth (solitary ḥadīth) [...] The second is abrogation by *mutawātir* ḥadīth²¹⁸.

La prima forma di abrogazione tramite la *sunna* (*ḥadīth*) tende ad abrogare versetti coranici a partire dagli *ḥadīth* detti *āḥād* (solitari, isolati), cioè i detti del profeta trasmessi da un numero relativamente esiguo di trasmettitori e, dunque, non assolutamente certi; la seconda forma prevede, invece, l'abrogazione di versetti coranici a partire dagli *ḥadīth mutawātir*, cioè quegli *ḥadīth* trasmessi da numerosi narratori e, dunque, maggiormente certi poiché la catena di trasmissione appare più documentata e supportata da un maggior numero di testimoni²¹⁹. Questo tipo di abrogazione si fonda sulla convinzione che la *sunna* sia una forma di rivelazione essa stessa. Tale teoria prende avvio dal seguente versetto coranico:

Il vostro compagno non erra, non si inganna (*mā ḍalla ṣāhibu-kum wa mā ghawà*) e di suo impulso non parla (*wa mā yanṭiqu 'ani al-hawà*) No, ch'è rivelazione rivelata (*'in huwa illā wahyun yūḥà*)²²⁰.

Riferendo tali parole ai detti del Profeta e non al Corano, molti 'ulemā' hanno teorizzato che gli *ḥadīth* siano stati rivelati a Muḥammad direttamente da Dio. In tal

²¹⁷ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, pp. 78-79.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 78.

²¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 78.

²²⁰ *Corano*, LIII, *Sūra an-nağm* (*sura della Stella*), 3-4.

modo essi sarebbero di origine divina come il Corano, anche se il testo sacro resta sempre la prima fonte della religione²²¹.

Vi è, poi, una terza specie di abrogazione che, sottolineando la gerarchia delle fonti, considera il Corano superiore alla *sunna* e, dunque, tende ad abrogare parti di essa con versetti del testo sacro. Tale specie di abrogazione è considerata possibile soprattutto dagli studiosi del diritto (*fiqh*) islamico. Ne sono esempi il cambiamento della *qibla* (direzione della preghiera) che la *sunna* stabiliva essere Gerusalemme e che, successivamente, il Corano modifica nella *Ka'bah*²²².

Infine, il quarto tipo di abrogazione ritiene possibile abrogare la *sunna* tramite la *sunna*, purché questo avvenga considerando abroganti gli *ḥadīth* maggiormente certi (*mutawātir*) e abrogati quelli che abbiamo definito *āḥād*²²³.

Per quanto riguarda il primo tipo di abrogazione, cioè quello accettato da tutti i musulmani che prevede l'abrogazione del Corano a partire dal Corano stesso, possiamo distinguere due aspetti del Corano che vengono coinvolti nell'abrogazione: il comando o verdetto (*al-ḥukm*) divino e la recitazione (*al-tilāwa*). In base a tale distinzione vi sono tre tipologie di abrogazione del Corano in base al Corano:

naskh al-ḥukm wa al-tilāwa. Questo tipo di abrogazione prevede la cancellazione sia del comando coranico che delle parole che lo esprimevano²²⁴.

²²¹ La teoria che stabilisce che la *sunna* del profeta sia essa stessa una forma di rivelazione è stata avanzata dall'imām Shāfi'ī (150-204 H./ 767-820 H.) il cui pensiero, precursore della cosiddetta *via mediana* è stato poi sostenuto con forza da al-Ash'arī. Tuttavia Shāfi'ī rifiuterà l'idea che il Corano possa essere abrogato dalla *sunna* e che questa possa essere abrogata dal Corano. Le due fonti, infatti, essendo entrambe rivelate da Dio non sono in contraddizione tra di loro. La *sunna*, inoltre, resta comunque la seconda fonte del diritto islamico, mentre la prima è il Corano. Secondo Shāfi'ī, quindi, la scienza dell'abrogazione è di due tipi soltanto: il Corano abroga il Corano, la *sunna* abroga la *sunna*. Cfr. Burton J., *Naskh in The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, p. 1010. Il pensiero di Shāfi'ī verrà approfondito nel paragrafo successivo: capitolo secondo: 4. *Tafsīr (التفسير) o Ta'wīl (التأويل)?*

²²² Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن (Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano)*, p. 118; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, p. 79; Burton J., *Naskh in The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, p. 1010.

²²³ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, p. 79.

²²⁴ Questo primo modo della scienza dell'abrogazione, secondo Burton, ha rafforzato la convinzione di molti musulmani che il *muṣḥaf*, cioè il testo coranico messo per iscritto e giunto sino a noi, non sia completo. In effetti con questa tipologia di abrogazione non si possiedono più né il verdetto divino né le parole che lo esprimevano. Secondo Burton il problema dell'incompletezza del testo coranico attuale

Naskh al-ḥukm dūna al-tilāwa, è il secondo tipo di abrogazione che prevede l'annullamento del comando divino e la permanenza all'interno del Corano, e quindi nella recitazione, delle parole che lo esprimono. Considerata come la tipologia classica di abrogazione dalla quale sono state derivate le altre, essa viene applicata anche alla sunna e non solo al Corano. La validità legale dei versetti è, dunque, annullata, mentre il loro *status* divino di Parola di Dio permane²²⁵.

Naskh al-tilāwa dūna al-ḥukm. L'ultima categoria dell'abrogazione agisce, infine, sulle parole del testo che sono quindi cancellate dal Corano e dalla recitazione dei fedeli, ma non sul comando divino che esse esprimono. Pertanto benché alcuni versetti siano stati cancellati dal testo la loro validità legale è tutt'oggi valida²²⁶.

Vi sono dunque versetti coranici che una volta abrogati nel loro significato sono stati anche eliminati dal Corano stesso, altri che abrogati nella loro validità di comando permangono all'interno del testo sacro e, dunque, vengono recitati e, infine, versetti che, pur permanendo nella loro validità significativa, non sono più parte del Corano stesso²²⁷.

Tuttavia, da sempre, la scienza dell'abrogazione è stata oggetto di numerose dispute non solo per quanto riguarda le varie forme in cui è suddivisa, ma anche perché

viene risolta dai musulmani sostenendo che “the *mushaf* is incomplete, in the sense that not everything that was once revealed to Muḥammad is to be found today in our *mushaf*. The Kur’ān, however, is complete, in the sense that everything that God intends us to find in the *mushaf* we shall find there, for whatever God intended to include” (Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. IV, p. 44). Vi sono anche autori che hanno avanzato l'ipotesi che il profeta abbia dimenticato parti della rivelazione che, successivamente, non furono incluse nel testo scritto. Eppure a tali ipotesi si è risposto sottolineando che l'umanità e la fallibilità di Muḥammad non avrebbero mai potuto inficiare il progetto divino. Infatti, nel Corano (LXXXVII, *Sūra al-A'lā, sura dell'Altissimo*, 6-7) leggiamo: “Ti faremo declamare il Corano e tu non lo dimenticherai (*sanuqri-uka fa-lā tansà*) se non quel che Iddio vorrà, Iddio che conosce il manifesto e l'occulto (*illā mā shā'a Allāhu inna-hu ya'lamu al-ġahra wa mā yakhfā*)”. Per ulteriori approfondimenti si veda Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. IV, pp. 43-55.

²²⁵ Cfr. *ibidem*, cap. V, pp. 56-57; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, pp. 79-80; Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, p. 5.

²²⁶ Cfr. Burton J., *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, cap. III, pp. 41-42; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, pp. 79-80; Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, p. 5.

²²⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 131-134; Id, *Towards understanding the Qur'an's worldview. An autobiographical reflection in New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its historical context 2* edito da Gabriel Said Reynolds, pp. 72-73; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, pp. 79-80.

numerosi *'ulemā'* si sono strenuamente opposti alla sua applicazione. Coloro che rifiutano la scienza dell'abrogazione sostengono che il Corano non può essere in contraddizione con se stesso e che in esso tutti i versetti sono stati rivelati da Dio e, per questo, l'uomo non può pensare di abrogarne alcuni²²⁸. Le 'apparenti' contraddizioni coraniche vanno, quindi, risolte attraverso l'interpretazione perché il Corano è

source of guidance, proofs of guidance, and standard for right and wrong. These three qualities apply to the entire Qur'an. In case the abrogation in the Qur'an is taken for granted, certain part thereof will get deprived of these attributes. Abrogation has created confusion and irreconcilable controversy among 'ulamā' and the Muslim masses²²⁹.

Gli interpreti del Corano, definiti da Saeed 'contextualists', i quali sottolineano l'importanza del contesto storico sociale per poter comprendere pienamente il significato della rivelazione islamica andando oltre la semplice distinzione tra *sure* meccane e medinesi, considerano il principio dell'abrogazione come un elemento a partire dal quale riaprire un dibattito serio e scientifico sulla possibilità di studiare il testo sacro da una prospettiva che tenga conto del contesto storico in cui il Corano è stato rivelato.

From a Contextualist perspective, the logical implication of *naskh* was not seriously considered by Muslim scholars, either in the formative or the post-formative periods of Islamic law. [...] *Naskh* was thus relegated to a mere historical study of the changes that occurred to ruling during the 22 years of revelation, without explanation or discussion of what stimulated the change²³⁰.

Le motivazioni a fondamento della mancata riflessione sulle conseguenze logiche del *naskh* che aprirebbero ad un possibile cambiamento nell'approccio esegetico al Corano sono rintracciabili, secondo Saeed: nell'identificazione del Corano con la Parola di Dio, che fa del testo un attributo permanente ed eterno di Dio e nella tendenza al letteralismo e all'obbedienza ad ogni singola norma contenuta del testo. In tal modo il legame strettissimo tra il principio dell'abrogazione e i cambiamenti sociali che intervengono nella società e ai quali bisogna dare risposte differenti è stato messo da parte a favore

²²⁸ Cfr. Dr. Israr Ahmad Khan, *Arguments for Abrogation: A Critique in Islamic Perspective*, pp. 9-11.

²²⁹ *Ibidem*, p. 10.

²³⁰ A. Saeed, *Interpreting the Qur'an*, p. 85.

della credenza che tali cambiamenti in ambito normativo e sociale possano essere opera soltanto di Dio e non dell'uomo²³¹.

One might argue, and many Muslim thinkers now do, that if the legal rulings of the Qur'ān changed through the two decades of Muḥammad's mission, Muslims might now apply similar methods to update the rulings of *sharī'a* in accordance with the changing socio-political and cultural context. The immediate response the traditional 'ulemā' provides for such argument is that only God and His Prophet might update the *sharī'a*²³².

La critica che Abū Zayd muove al principio del *naskh* verte sulla staticità ed ipocrisia che caratterizza i suoi fautori, i quali non sono in grado di studiarne le logiche conseguenze che porterebbero, indiscutibilmente, ad una maggiore apertura verso il cambiamento in campo interpretativo. Se, infatti, secondo gli 'ulemā', il principio dell'abrogazione è la massima dimostrazione del rapporto dialettico tra testo e realtà, essi d'altro canto continuano a sostenere una concezione del Corano come eterna parola di Dio, esistente dall'eternità nella *Tavola ben conservata*. In tal modo, però, essi non analizzano la questione fino in fondo.

They did not understand that the different rulings of the Qur'ān could be positive phenomenon, a diversity that should be kept open as options for the community of believers to be able to compete with the ever-changing social order; they instead aimed at fixing the meaning by considering the gradual process of revelation as gradual development in the content of the message. Considering the later revelation to be the final and the previous to be provisional they applied the concept of 'abrogation', thus, eliminating all the previous options in favor of the last revealed articulation²³³.

Il principio dell'abrogazione, infatti, non fa che sottolineare l'evoluzione e il perfezionamento della Rivelazione ad opera di Dio, in base anche ai cambiamenti intervenuti nella *umma* islamica nel corso dei 22 anni di comunicazione rivelativa con il Profeta. Esso metterebbe, quindi, in evidenza, secondo Abū Zayd, il legame di Dio con la comunità alla quale si rivolge che, in quanto determinata spazio-temporalmente, si evolve trascinando nel cambiamento anche i propri bisogni e le proprie questioni da rivolgere alla divinità. Tale processo di cambiamento non ha mai cessato di interessare

²³¹ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, p. 85.

²³² Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'an's worldview. An autobiographical reflection in New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its historical context 2* edito da Gabriel Said Reynolds, p. 73.

²³³ Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, p. 5.

gli uomini e i fedeli che, in quanto tali, continuano a porre questioni a Dio e al Corano, inteso quale Sua parola. L'idea del Corano come immutabile ed eterno, dunque, si scontra con questa dimensione dialogica tra Dio e il fedele, sempre in divenire, e con la concezione che la rivelazione risponda, in un certo modo, alle esigenze e alle questioni tipiche di una comunità storicamente determinata e sempre in mutamento.

Il Corano è il risultato di un dialogo che si è instaurato per molti anni tra determinati uditori e che ha costantemente preso in considerazione la situazione vitale, le obiezioni e le domande di essi. Su tale base, le rispettive dichiarazioni acquisiscono il loro significato²³⁴.

Secondo Abū Zayd, dunque, il fenomeno dell'abrogazione solleva due problemi cogenti al pensiero religioso dominante: il primo consiste nella difficoltà di conciliare l'abrogazione con l'idea dell'esistenza del Corano dall'eternità nella *Tavola ben conservata* e il secondo è relativo al nesso dell'abrogazione con la raccolta e composizione scritta del Corano.

Abū Zayd ritiene, infatti, l'idea dell'esistenza eterna del Corano, anteriormente alla discesa della rivelazione al Profeta, in contraddizione con l'applicazione, certamente umana, di un principio che cancella o sostituisce alcuni versetti rivelati con altri versetti rivelati successivamente²³⁵.

Per quanto riguarda la composizione, il Corano è costituito da 114 sure (capitoli), ognuna delle quali è composta da un numero variabile di versetti (*ayāt*), ordinate non secondo l'ordine cronologico di rivelazione (*tartīb an-nuzūl*) ma secondo la loro lunghezza: dalla più lunga alla più breve. Tale ordine è definito *tartīb al-tilāwa*, vale a dire 'l'ordine della recitazione'. Il testo coranico attuale è, infatti, il risultato di un processo di canonizzazione avviato a cominciare dal califfo Abū Bakr (632-634 d.C.) e poi con 'Othmān (644-656 d.C.), i quali presero la decisione di redigere una copia scritta del Corano che soppiantasse le varie copie circolanti nel mondo arabo dopo la morte del Profeta. Con il perfezionamento della lingua araba che inizialmente era priva dei segni diacritici e vocalici necessari a fugare la confusione nella lettura e nella

²³⁴ Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo sesto, p. 78 (traduzione mia).

²³⁵ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 117.

comprensione dei termini, è giunto a compimento il processo di canonizzazione del testo la cui versione ufficiale è ancora oggi quella redatta ai tempi del califfo ‘Othmān²³⁶.

L’ordine delle sure e dei versetti della copia ufficiale del Corano giunta sino a noi è, secondo Abū Zayd, il risultato di un’operazione umana sulla parola di Dio che ha certamente causato una perdita parziale del contesto storico della rivelazione, ma ne ha elevato la struttura semantica al di sopra del legame che il messaggio divino ha instaurato con la realtà circostante, dando inizio a quel processo di isolamento della Parola di Dio rispetto alla cultura e alla realtà nella quale è stata rivelata²³⁷.

Non vi è alcun dubbio che tali aggiunzioni abbiano contribuito, insieme alla percezione dell’esistenza di una precedente copia scritta del testo nella tavola ben conservata [...] all’inaugurazione di una comprensione del testo che lo allontana dalla realtà che lo ha prodotto e dalla cultura in cui si è formato²³⁸.

Tale allontanamento del testo dalla realtà è causato anche dalla comprensione letterale dei versetti che affermano:

Ma questa è Lettura Santissima (*bal huwa Qur’ānun mağīdun*) preservata su tavole pure (*fī lawḥin mahfūzin*)²³⁹.

In tal modo il testo costituirebbe una realtà eterna già compiuta anteriormente al momento in cui la Parola di Dio irrompe nella storia per rivelarsi all’uomo. La realtà eterna si imporrebbe, dunque, all’uomo prima ancora che gli sia annunciata attraverso il fenomeno del *wahy* (rivelazione)²⁴⁰. Si è visto, nel paragrafo precedente, come la tradizione islamica si sia più volte scontrata proprio sull’esistenza eterna del Corano in

²³⁶ Per la redazione del *muṣḥaf* ad opera del califfo ‘Othmān cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, capitolo secondo, pp. 14-20; Shnizer A., *Sacrality and collection in The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 165-171; Déroche F., *Written transmission in The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 172-186.

²³⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 67; Id., *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 208-209.

²³⁸ Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 67 (traduzione mia).

²³⁹ *Corano*, LXXXV, *Sūra al-burūğ* (*sura delle torri*), 21-22; XIII, *Sūra ar-ra’d* (*sura del tuono*), 39: “e Iddio cancella quel che vuole e quel che vuole conferma (*yamḥū Allahu mā yashā’u wa yuthbitu*): a Lui d’accanto è la Madre del Libro (*wa ‘inda-hu ummu al-Kitābi*)”.

²⁴⁰ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 67.

quanto Parola di Dio. Ciò che qui è importante sottolineare è la presenza dell'intervento umano nel processo di canonizzazione del testo sacro con le relative conseguenze circa le implicazioni teologiche e di lettura del Corano, dovute all'ordine di rivelazione delle sure e alla perdita del contesto storico. Ciò che, infatti, viene tradizionalmente indicato, nel testo, per contestualizzarlo storicamente è soltanto l'appartenenza delle sure alla rivelazione meccana o medinese²⁴¹.

L'individuazione dell'ordine cronologico di rivelazione delle sure, ancora oggi oggetto di numerosi studi sia da parte degli intellettuali arabi che occidentali, è reso ancor più complesso dal fatto che in una stessa sura siano presenti versetti meccani e medinesi insieme. Ciò provoca non poche difficoltà all'applicazione del principio dell'abrogazione che, come si è visto, si fonda soprattutto sull'ordine cronologico, abrogando versetti anteriori per mezzo di versetti più recenti²⁴².

As the chronological order of the Suras of the Qur'ān is not yet scientifically determined, the problematic of the passages' chronological order is far beyond satisfactory solution. We, therefore, find different opinion among the classical jurists about which passage abrogated which²⁴³.

Tali difficoltà facilitano, certamente, la manipolazione ideologica del testo sacro attraverso l'uso del principio dell'abrogazione. Inoltre attraverso l'applicazione di tale principio vi è una tendenza a ritenere la seconda parte della rivelazione islamica, quella avvenuta a Medina superiore alla prima parte meccana. Con il costituirsi della *umma* islamica come comunità politica fondata sulla condivisione di valori etici e della

²⁴¹ La rivelazione meccana (610/622 d.C.) viene tradizionalmente considerata la parte della rivelazione islamica che si concentra maggiormente sul monoteismo contro il politeismo (prima parte), sulle storie dei patriarchi e sulla continuità profetica (seconda parte) e, infine, sulla rottura definitiva con il passato politeista e la decisione di emigrare a Medina (terza parte). Così mentre prima dell'egira (migrazione da Mecca a Medina nel 622 d.C.), Muḥammad era "soltanto" un profeta, a Medina egli assumerà anche il ruolo di capo di stato ed organizzatore della *umma*. Ciò genera molteplici cambiamenti nel messaggio divino che si arricchisce di temi sociali e pratici per aiutare Muḥammad nel suo nuovo ruolo all'interno della comunità. La struttura stessa delle sure meccane e di quelle medinesi muta profondamente insieme con il messaggio rivolto agli uomini. Cfr. M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, pp. 20-23; *Asbab al-Nuzul* in *The Oxford Dictionary of Islam*. Ed. by John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. 13-Dec-2016. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e205>. Per approfondire la differenza tra la struttura delle sure meccane e quella delle sure medinesi si veda A. Neuwirth, *Structure and the emergency of community in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 147-157.

²⁴² Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo terzo: *Los inicios de la revelación*, pp. 39-40.

²⁴³ Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, p. 6.

comune religione, la rivelazione inizia a concentrarsi su norme sociali e di vita comunitaria che sono a fondamento della cosiddetta ‘legge islamica’ (*sharī’a*).

Se, dunque, gli esegeti tradizionalisti, tendono ad enfatizzare il contenuto della rivelazione medinese per farne il manifesto della perfetta società islamica realizzata sulla terra, alla quale occorre volgere lo sguardo come modello da realizzare nel presente, molti pensatori progressisti, al contrario, si concentrano sulla rivelazione meccana considerandola il cuore stesso dell’Islam.

Non sans quelque raison, certains penseurs soulignent alors que les versets révélés au cours de la première période semblent plus centrés sur l’essentiel, tandis que ceux de Médine traitent d’une quantité de détails de circonstance (mariages, divorces, héritages, expéditions guerrières, partage du butin, etc.). En vertu du principe énoncé plus haut, les versets mecquois seraient donc plus fondamentaux que les versets médinois. On aurait alors un renversement de la théorie de l’Abrogation: le plus ancien abrogerait le plus récent²⁴⁴.

Uno degli studiosi che ha proposto il ritorno ai principi essenziali della rivelazione meccana è il sudanese Mahmûd Muhammad Tâhâ (1909-1985)²⁴⁵ che nel suo libro *La 2ème mission de l’Islam* critica l’abbandono della prima rivelazione del Profeta a favore di una maggiore attenzione, da parte degli ‘*ulemâ*’, alla rivelazione medinese. Mahmûd Muhammad Tâhâ sostiene che il concetto di evoluzione della rivelazione che è a fondamento della scienza dell’abrogazione deve poter essere rivitalizzato nella contemporaneità. Se, dunque, nel VII sec. un versetto medinese ha abrogato un versetto meccano che, in quel determinato contesto storico, necessitava di essere sostituito da una norma pratica, come quelle contenute nella rivelazione medinese, oggi in un contesto storico differente si deve poter abrogare a sua volta il versetto medinese per tornare a far valere, come base della legislazione, il versetto meccano che nel VII sec. è stato abrogato.

²⁴⁴ J. M. Gaudel, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, p. 7.

²⁴⁵ Mahmûd Muhammad Tâhâ è stato il leader spirituale dei *Fratelli Repubblicani*, movimento islamico di riforma. Per le sue idee e la sua decisa opposizione alla *sharī’a*, introdotta in Sudan nel 1983. Egli è stato accusato di apostasia e condannato a morte. L’esecuzione è avvenuta l’8 gennaio del 1985 nella capitale sudanese. Cfr. Dr. Gerhard Lichtenthâler, *Mahmud Muhammad Taha. A Muslim Reformer who Dared to Die for his Convictions*, disponibile on line all’indirizzo <http://www.iqri.org/en/articles/mahmud-muhammad-taha-muslim-reformer-who-dared-die-his-convictions>

Ciò che esprimono coloro che hanno ricevuto il sapere è che la strada della nuova era, la strada dei musulmani sulla terra, è tracciata dai versetti dei principi -i versetti meccani- gli stessi che nell'era antica sono stati abrogati dai versetti delle applicazioni -i versetti medinesi- abrogazione dovuta solo all'epoca storica [...] I versetti dei principi sono stati abrogati nel senso che sono stati solamente rimandati a più tardi, il loro ruolo nella legislazione è stato semplicemente sospeso, fino a che non fosse tornato il loro tempo; ed ecco che il loro tempo è venuto, è l'epoca che noi viviamo oggi, alle prime luci della sua vera alba. Una sola è la nostra cura: ci siamo dati il compito di annunciare la seconda missione.²⁴⁶

La seconda missione annunciata e auspicata da Mahmūd Muhammad Tâhâ è quella del ritorno ai principi essenziali della rivelazione medinese: fondando il suo pensiero su una nozione della *sharī'a* come

un organismo vivente, che progredisce e si evolve così come fa la vita che dirige il suo cammino, passo dopo passo, verso Dio²⁴⁷,

egli ne individua la perfezione nella capacità di progredire e adattarsi ai tempi che cambiano, ritenendo un'assurdità l'applicazione delle norme coraniche del VII sec. nel mondo contemporaneo. La scienza dell'abrogazione può, se applicata seguendo la 'saggezza del testo', dare spazio alla possibilità di fondare una nuova *sharī'a* che possa andare incontro ai bisogni degli uomini contemporanei.

Per il secolo settimo, c'erano i versetti di applicazione, per il secolo ventesimo ci sono quelli dei principi. Ecco tutta la saggezza che sta dietro la nozione di abrogazione: l'abrogazione non è dunque una completa abolizione, ma un rinvio che attende il suo momento, che aspetta la sua ora. [...] Ecco che cosa significa l'evoluzione della legislazione: passare da un testo che ha adempiuto fino in fondo ciò che si era proposto a un altro testo tenuto da parte fino a che non veniva il suo tempo²⁴⁸.

Soltanto in questo modo, secondo Mahmūd Muhammad Tâhâ, sarà possibile stabilire sulla terra ciò che i cieli hanno voluto inviare agli uomini attraverso il Profeta.

Molti pensatori progressisti tendono a superare la classica teoria dell'abrogazione distinguendo, all'interno del Corano, i versetti che hanno lo scopo di chiarire e definire i

²⁴⁶ Mahmūd Muḥammad Tâhâ, *Šarī'a e Sunna: la seconda missione dell'islam* in *Dossier Mondo Islamico 1. Dibattito sull'applicazione della shari'a*, p. 97. Questo testo è costituito dalla traduzione in italiano di Celeste Intartaglia di numerosi estratti dell'introduzione alla quarta edizione del libro *La seconda missione dell'islam*, pubblicato per la prima volta nel 1967.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 100.

principi su cui si fonda l'Islam e i versetti che, invece, forniscono soluzioni concrete e che hanno validità limitata nel tempo in cui furono rivelati. Si tratta di una suddivisione dei versetti coranici tra generali, che hanno validità permanente ed universale, e temporanei, la cui validità è limitata, variabile e in continuo mutamento come l'uomo e la sua società²⁴⁹.

Nel prossimo capitolo si vedrà come lo stesso Abū Zayd, superando la distinzione tra 'senso generale' e 'senso particolare' del Corano, ma prendendo avvio da essa, si concentrerà sullo 'spirito del testo' come significato permanente e universale della rivelazione contro i 'valori di testimonianza' validi soltanto in un'epoca passata²⁵⁰.

4. Tafsīr (التفسير) o Ta'wīl (التأويل)?

È stato già ricordato come il Corano definisca se stesso *Qur'ān* sottolineando la sua dimensione recitativa e auricolare, e *Kitāb*, il Libro²⁵¹. Sebbene esistano altri termini con cui il Corano indica se stesso, tuttavia i precedenti sono i termini che ricorrono più frequentemente²⁵².

In ogni caso il testo sacro dell'Islām è Parola di Dio rivolta agli uomini e, in quanto tale, è stata da sempre oggetto di interpretazione da parte degli uomini che sono, appunto, i destinatari del messaggio di cui esso è portatore.

²⁴⁹ Cfr. J. M. Gaudel, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, pp. 6-7.

²⁵⁰ Cfr. *infra*, capitolo terzo: 3. *I tre livelli di significato del Libro sacro e la distinzione tra senso e significato*; 4. *La comprensione dello spirito del Corano: interpretare il non detto e i silenzi del testo*

²⁵¹ I filologi fanno derivare la parola *Qur'ān* da due verbi: *qarana* (raccontare, unificare, raccogliere, riunire) e *qara'a* (recitare). Vedi *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*

²⁵² Cfr. Aliza Shnizer, *Sacrality and Collection in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, p. 159: "The Qur'ān's divine nature testify also descriptions of its revelation, based on a heavenly source, as well as the various titles and metaphors used to describe it, such as the "book of God" (*kitāb Allāh*), "revelation" (*waḥy* or *tanzīl*), "light", as well as "precious book", "blessed book", "wise book", "tremendous book", "glorious", "honorable", and many other similar titles, epithets, and metaphors which serve to describe holy scriptures. The various descriptions of the revelation of the Qur'ān, its titles and descriptive appellations, appear inside the text next to tales of the prophets, commandments and laws, ethical sayings, and the other sundry topics we expect to find in a scripture. However, the sheer number of titles, descriptions, and metaphors used by the Qur'ān to describe its own nature as a divine book revealed by God Himself, is quite unique".

Il fatto, però, che il Corano abbia molti nomi, ognuno dei quali ne evidenzia un particolare aspetto, rende complessa l'interpretazione stessa, poiché molti saranno i modi in cui è possibile accostarsi ad esso. Ed ogni interpretazione deve mostrarsi capace di entrare in relazione con le altre modalità interpretative, senza pretendere di essere quella esclusiva.

La questione dell'interpretabilità del Corano così come le dispute sui fondamenti che guidano l'interprete, sono così radicate nel mondo arabo-islamico poiché, afferma, Abū Zayd

la civiltà arabo-islamica è la civiltà del testo (*ḥaḍārat an-naṣṣ*) ed è anche corretto dire che è la civiltà dell'"interpretazione" (*ḥaḍārat al-ta'wīl*), e che l'interpretazione è l'altra faccia del testo (*al-waḡh al-ākhiru li'l-naṣṣ*)²⁵³.

Il Corano fa parte dei testi eminenti della cultura araba, quei testi che hanno contribuito, con la loro influenza, a modificare la realtà circostante, fondando una nuova società. Esso intrattiene con la cultura nella quale nasce e con la lingua in cui si esprime, una relazione dialettica complessa.

Abbiamo visto qui come il testo inviato a Muhammad risponda alle sue preoccupazioni –che sono le preoccupazioni della realtà– superando l'atteggiamento di risonanza (*istiḡāba*)²⁵⁴ [negativa] per tentare di forgiare una nuova realtà²⁵⁵.

Ciò vuol dire che il testo e la cultura si influenzeranno a vicenda secondo una dialettica in cui se in un primo momento -quello della formazione del testo- cultura e

²⁵³ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 219 (traduzione mia).

²⁵⁴ Si è tradotto qui con il termine *risonanza* la parola araba الاستجابة (*istiḡābat*) per sintetizzare quell'atteggiamento di accettazione passiva della realtà esistente (quella del VII sec. in cui Muhammad vive). Nel *Vocabolario arabo-italiano* (Roma. Istituto per l'Oriente, 1989) il termine *istiḡābat* (X forma della radice ḡ-ā-b) viene tradotto con i termini: esaudimento, accoglimento (di una richiesta), reazione, risonanza. Nel testo citato Abū Zayd spiega come tra testo e cultura si instauri una relazione dialettica non ingenua nella quale entrambi i poli coinvolti agiscono l'uno sull'altro influenzandosi a vicenda. A proposito del fenomeno per il quale il testo, in un primo momento, esprime la cultura nella quale appare per poterla progressivamente e inesorabilmente modificare, fino a fondare una cultura nuova, Abū Zayd tenta di spiegare come tale fenomeno non sia una mera riproposizione della cultura del VII secolo, come se il testo facesse da eco ad usi e costumi della civiltà nella quale appare. Ma già in questa fase esso opera una riorganizzazione dei dati. Per tale motivo il termine *risonanza* è sembrato il più adatto ad esprimere il concetto sintetizzato nel termine arabo *istiḡābat*.

²⁵⁵ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 69 (traduzione mia).

società plasmeranno il testo quanto alle sue espressioni linguistiche, alla disamina dei valori e degli usi tipici della realtà storica, in un secondo momento è il testo, che ormai ha conquistato il suo ruolo di riorganizzatore dei dati etici a disposizione, a influenzare e modificare la realtà circostante.

La relazione dialettica tra testo e cultura si articola secondo due movimenti complementari: nel momento di formazione del testo la realtà culturale esercita un forte influsso su di esso facendo sì che il testo diventi sua espressione. Non si tratta però di una mera riproposizione meccanica della cultura in cui il testo fa la propria apparizione bensì esso opera una “riorganizzazione completa dei dati”. Nel secondo momento, quando il Corano diviene il testo fondatore della cultura arabo-islamica, è esso stesso, che non è mai un veicolo neutro della realtà, ad esercitare il suo influsso sulla cultura, alimentandola e producendo nuova cultura. La cultura stessa interpella il testo sollecitandolo a nuove risposte²⁵⁶.

È evidente che anche in questa relazione dialettica interviene l'altra faccia del testo, cioè l'interpretazione, che costituisce uno dei meccanismi fondamentali di produzione della conoscenza. Testo ed interpretazione non possono mai essere scissi²⁵⁷.

L'attività interpretativa viene indicata nel Corano con due termini: *tafsīr* (التفسير) e *ta'wīl* (التأويل). Come riferisce Pisani per le scienze del Corano (*'ulūm al-Qur'ān*) i termini suddetti indicano l'esegesi, ma nessuno dei due rinvia alla critica testuale storica proposta, invece, da molti autori contemporanei. In generale

le *tafsīr* désigne avant tout le commentaire littéral et intégral du texte coranique sur la base du Coran lui-même, selon le principe qu'au Coran seul appartient le monopole d'interprétation, et des matériaux transmis par le prophète Muḥammad ou ses compagnons (*hadīth-s*)²⁵⁸.

²⁵⁶ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مَفْهُومُ النَّصِّ دِرَاسَةٌ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), Prefazione, *Discorso religioso e metodo scientifico*, pp. 24-25 (trad. it. dal francese di G. Brivio, in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, cap. I, pag. 28).

²⁵⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مَفْهُومُ النَّصِّ دِرَاسَةٌ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), prefazione, pp. 9-11.

²⁵⁸ Pisani Emmanuel, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques À propos de quelques livres récents* in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/1 (n°253), p. 30.

La maggior parte dei primi commentari al Corano non includono, infatti, la critica delle fonti, ma contengono detti del Profeta, correlati dalla catena di trasmissione degli stessi, che tentano di chiarire passaggi coranici complessi e oscuri²⁵⁹.

Il termine *tafsīr* compare nel Corano una sola volta (*Sura della Salvazione*, XXV, 33)²⁶⁰ con il significato generico di *interpretazione*, *spiegazione* ma nonostante questo, resta il termine arabo più utilizzato per indicare l'interpretazione. Sull'origine del termine *tafsīr* gli studiosi discordano: secondo alcuni esso sarebbe la II forma della radice *fasr* che significa “esporre, rivelare e chiarire il significato intelligibile”. *Tafsīr* indicherebbe dunque la rivelazione, la spiegazione di ciò che è inteso o nascosto da una parola complessa. E proprio questo sembrerebbe il significato che esso ha nel Corano (*Sura della Salvazione*, XXV, 33). Tuttavia esistono studiosi che hanno invece ricondotto il termine *tafsīr* al termine *safara*. Esso indicherebbe lo svelamento di ciò che è velato, riconducendo *tafsīr* al significato di “rivelare ciò che è nascosto”. In entrambi i casi il termine è sempre connesso con il verbo “rivelare”²⁶¹. Secondo lo studioso Gilliot, il termine *tafsīr*

étant un *maṣdar*, il a une valence verbale et une valence nominale. Dans ce dernier cas, il pourra signifier que tel personnage a écrit un commentaire, mais aussi qu'il a donné des explication sur des passages du Coran²⁶².

Per quanto riguarda, la forma verbale, *tafsīr* si riferisce all'attività dell'esegesi senza che però questa sia necessariamente connessa alla produzione di un testo scritto. Difatti le prime forme di esegesi coranica, note con l'espressione *tafsīr an-nabī* (esegesi profetica), sono costituite da spiegazioni che il Profeta dava ai suoi compagni su termini coranici o passaggi del testo sacro²⁶³

²⁵⁹ Cfr. Pisani Emmanuel, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques À propos de quelques livres récents* in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/1 (n°253), p. 30.

²⁶⁰ Corano, XXV, *Sūra al-furqān* (*sura della Salvazione*), 33: “E non ti proporranno alcun paragone (*wa lā ya 'tūna-ka bi-mathalin*) senza che Noi te ne diamo il vero senso, e la *spiegazione* migliore (*illā ġi 'nā-ka bi'l-ḥaqqi wa 'aḥsana tafsīrān*)!”

²⁶¹ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur' ān. Towards a contemporary approach*, p. 57.

²⁶² Gilliot C., *Les débuts de l'exégèse coranique* in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 58, 1990. *Les Première écritures islamiques*, p. 83.

²⁶³ Cfr. *ibidem*, p. 83.

L'uso del termine *tafsīr* viene ricondotto anche ai commentari dei lavori filosofici e scientifici dei greci ed ancora alle traduzioni e ai commentari della Bibbia. Tuttavia la difficoltà emerge quando tale termine viene utilizzato per indicare i commentari coranici e in relazione al termine *ta'wīl*.

Per quanto riguarda il significato del termine *ta'wīl* la situazione è complessa e tra gli stessi intellettuali arabi non vi è, ancora, un accordo stabile e duraturo. Grammaticalmente esso è un *masdar*, cioè un “nome verbale”, della II forma del verbo *awwala* (أَوَّلَ), derivato dalla radice *أ-و-ل* (a-w-l) il cui significato principale è “ritornare a”²⁶⁴. *Ta'wīl* indicherebbe, dunque, un'interpretazione, una spiegazione con riferimento al “ritorno alle origini o alla fonte”. Tale termine ricorre nel testo coranico numerose volte²⁶⁵, ma è la *Sura della famiglia di Imrān*, III, 7 che pone più problemi agli studiosi e sulla quale essi si sono interrogati e si interrogano, tutt'ora, per comprendere se, effettivamente l'interpretazione indicata con il termine *ta'wīl*, sia o meno dotazione esclusiva di Allah o se, al contrario, essa sia attivabile anche dall'uomo.

Egli è colui che ti ha rivelato il Libro (*huwa al-ladhī 'anzala 'alayka al-Kitāba*): ed esso contiene sia versetti solidi, che sono la Madre del Libro (*min-hu āyātun muḥkamātun hunna ummu al-Kitābi*), sia versetti allegorici (*wa ukharu mutashābihātun*). Ma quelli ch'hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è d'allegorico (*fa-ammā al-ladhīna fī qulūbihim zayghun fayattabi'ūna mā tashābaha*), bramosi di portar scisma e di interpretare fantasiosamente (*min-hu abtighā'a al-fīnati wa abtigha'a ta'wīli-hi*), mentre la vera interpretazione di quei passi non la conosce che Dio (*wa mā ya'lamu ta'wīla-hu illā al-lahu*). Invece gli uomini di solida scienza diranno (*wa ar-rāsikhūna fī al-'ilmi yaqūlūna*): “Crediamo in questo Libro; esso viene tutto dal Signore nostro (*āmannā bi-hi kullun min 'indi Rabbīnā*)!” Ma su questo non meditano che gli uomini di sano intelletto (*wa mā yadhakkaru illā ūlū al-'albābi*)²⁶⁶.

²⁶⁴ Cfr. I. Poonawala, *Ta'wīl*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, pp. 390-392; *Vocabolario arabo-italiano* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), vol. I, p. 44. I. Poonawala riferisce la possibilità che la radice originaria sia *iyāla*: “porre nella giusta condizione, gestire correttamente”.

²⁶⁵ Cfr. I. Poonawala, *Ta'wīl*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, pp.390-392.

²⁶⁶ *Corano* III, *sura della famiglia di Imrān*, 7. Si confronti la traduzione di Bausani, riportata nel testo, con la traduzione inglese in <http://www.quran.com/>: “It is He who has sent down to you, [O Muhammad], the Book; in it are verses [that are] precise -they are the foundation of the Book- and others unspecific. As for those in whose hearts is deviation [from truth], they will follow that of it which is unspecific, seeking discord and seeking an interpretation [suitable to them]. And no one knows its [true] interpretation except Allah . But those firm in knowledge say, "We believe in it. All [of it] is from our Lord." And no one will be reminded except those of understanding.” Qui *mutashābihātun* viene tradotto letteralmente, con unspecific, cioè versetti ambigui. Bausani traduce invece con “allegorici”.

Il *ta'wīl* sembra fondarsi sulla suddivisione dei versetti coranici in chiari (*āyātun muḥkamāt*) e ambigui (*mutashābihātun*) e l'interpretazione della suddetta sura divide gli interpreti sunniti da quelli sciiti e sufi²⁶⁷.

L'originale testo coranico non era provvisto, ancora, di punteggiatura e grammaticalmente la frase *ar-rāsikhūna fī al-'ilmi yaqūlūna* (gli uomini di solida scienza) poteva essere letta come secondo soggetto della frase precedente (*wa mā ya'lamu ta'wīla-hu illā Al-Lahu*). Interpretata da sciiti e sufi in questo modo,

it means that both God and *ar-rāsikhūna fī al-'ilmi* share a portion of *ta'wīl* [...] With such a reading, the task of interpretation was not merely linguistic or involving lexical concerns, but the door was opened for sectarian, allegorical and esoteric *tafsīr*²⁶⁸.

Come sostiene H. Abdul-Raof il termine *ta'wīl* rinvia all'interpretazione del testo sacro, in cui giocano un ruolo fondamentale il ragionamento razionale e gli strumenti linguistici e scientifici, ed è il termine comunemente utilizzato per indicare la comprensione del testo sacro dei mu'taziliti e dei sufi.

The views of linguist and scientist Qur'ān exegetes must be dubbed as 'interpretation' (*ta'wīl*) rather than exegesis (*tafsīr*). However, for mainstream scholars and exegetes, linguistic interpretation (*al-ta'wīl al-lughawi*) and scientific interpretation (*al-ta'wīl al-'ilmi*) is considered permissible or commendable hypothetical 'rational' interpretation of the Qur'ān (*ta'wīl maqbūl*, or *ta'wīl maḥmūd*). In other words, the views of linguist and scientist Qur'an scholars are not dubbed as heretical by mainstream scholars. This, however, should not be misinterpreted as an umbrella under which other schools of rational exegesis can be sheltered²⁶⁹.

Le correnti di pensiero, sia in campo teologico che giuridico, che propendono per una comprensione del Corano orientata al *ta'wīl* non sono considerate, dunque, secondo H. Abdul-Raof, eretiche ma tuttavia non rientrano nell'ortodossia comunemente accettata dai musulmani.

Non-mainstream exegetes include Sunni and non-Sunni Islam and share a number of exegetical techniques such as: (i) They adopt a personal opinion,

²⁶⁷ Cfr. Pisani Emmanuel, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques À propos de quelques livres récents* in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/1 (n°253), p. 30.

²⁶⁸ I. Poonawala, *Ta'wīl*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, p. 391.

²⁶⁹ Hussein Abdoul-Raof, *Theological Approaches to Qu'anic Exegesis. A practical comparative-contrastive analysis*, Introduzione, p. 4.

i.e. rational, approach to the Qur'anic text. (ii) They deal with the esoteric meaning of the ayah or Qur'anic expression. (iii) They have limited reference to Qur'anic intertextuality or the ḥadith. (iv) They have limited reference to the exegetical views of the companions and the early successors. Non-mainstream exegesis represents the major dogmatic views of the Sufis, Mu'tazilis, Shī'is, and Ibāḍis²⁷⁰.

Se durante i primi tre secoli islamici (VII-IX sec.), come riferisce Rippin, i termini *tafsīr* e *ta'wīl*, vengono fin dall'inizio utilizzati indifferentemente, quali sinonimi, sia nei titoli di libri che come termini tecnici, successivamente cominciano a differenziarsi²⁷¹, specie a partire dalle dispute sull'interpretabilità del testo sacro sulla base della sola tradizione (*sunna*) del Profeta o con l'ausilio della ragione (*ra'y*) e dell'opinione personale dell'interprete²⁷². Così con il tempo si radica l'opinione che il *ta'wīl* sia un'interpretazione del testo sacro risultato di ricerche e investigazioni che abbandonano il senso più ovvio o essoterico (*ẓāhir*) per soffermarsi sul senso esoterico (*bāṭin*) o speculativo del linguaggio coranico²⁷³. Il *tafsīr*, invece, identificherà quelle interpretazioni del Corano che, per spiegare parti complesse e poco chiare, faranno riferimento alla tradizione del Profeta e dei suoi Compagni (*sunna*): esso diviene così un vero e proprio genere con le sue regole e le sue caratteristiche²⁷⁴.

²⁷⁰ Hussein Abdoul-Raof, *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis. A practical comparative-contrastive analysis*, Introduzione, p. 4.

²⁷¹ Cfr. A. Rippin, *Tafsīr*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, pp. 83-88; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, pp. 57-59.

²⁷² Tuttavia, secondo Pisani, l'esegesi coranica classica manca di un esame critico serio delle fonti, delle connessioni tra il testo e il contesto storico-sociale-geografico che permetta di chiarire il senso di alcuni passaggi complessi. "Pour la plus grande part des musulmans, le Coran est la dictée de Dieu, la parole *ex abrupto* 'arabī'un mubīn (S. 16, 103 et 26, 195). Il est donc vain de s'interroger sur son origine et ses sources: elles sont divines, ou le Coran n'est pas". Nonostante ciò, oggi molti studiosi arabi, ed anche occidentali, tentano di condurre uno studio esegetico critico del testo sacro che possa superare la modalità epistemologica restrittiva dell'epoca classica del *tafsīr*. Cfr. Pisani Emmanuel, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques À propos de quelques livres récents* in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/1 (n°253), p. 31.

²⁷³ Cfr. I. Poonawala, *Ta'wīl*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, p. 391: "However, when it diverges widely from traditional sources and various groups used it as a suitable device to justify their claims and doctrines by interpreting the Kur'ānic verses, the situation was changed and *ta'wīl* became a technical term for the allegorical, esoterical exposition of the Kur'ān, especially with *Shī'īs* [...] and the *Ṣūfīs*, and formed a valuable and necessary supplement to the more external philological exegesis which now became distinguish as *tafsīr*".

²⁷⁴ Cfr. A. Rippin, *Tafsīr*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume X, pp. 83-88.

Oggi si parla di un'epoca classica del *tafsīr* che comprende le prime interpretazioni dei versetti coranici fornite da Maometto (*tafsīr an-nabī*)²⁷⁵, quelle riportate dai suoi Compagni (*ṣaḥābah*)²⁷⁶ e, successivamente, dai successori (*tābi 'ūn*)²⁷⁷.

Le origini del *tafsīr*, inteso come esegesi, nascono con molta probabilità nell'ambito delle prime recitazioni coraniche in un'epoca in cui il testo sacro non era ancora totalmente fissato per iscritto e ci si interrogava su un singolo termine o su interi racconti. Gilliot definisce questa prima fase esegetica come *paraphrastique*. A questo stadio, dunque

le lecteur s'arrêtant sur quelque termes ou expressions qui faisant problème, sans grand souci d'une "exégèse textuelle", c'est-à-dire qui fît référence à d'autres passage du Corano ou son analyse narrative²⁷⁸.

I primi esegeti, quindi, procedevano nella loro comprensione del testo parafrasando la recitazione senza apportare dei contributi significativi nell'ampliamento delle sfumature semantiche delle sure o dei versetti attraverso collegamenti intra-testuali o extra-testuali. Con il passare del tempo e la trasmissione, prima orale e poi per iscritto, di questi primi tentativi esegetici del Corano, tale materiale fu attribuito a nomi noti, come i primi Compagni del profeta e i loro successori, fino a fare diventare tali

²⁷⁵ Le prime interpretazioni fornite dal profeta erano più di tipo pratico che teorico, tendenti cioè a mostrare nei fatti e nelle azioni, alcune norme che la nuova religione prescriveva (il modo di praticare la preghiera, il pellegrinaggio, il pagamento dell'elemosina, ecc.). L'autorità interpretativa di Maometto deriva, oltre che dal suo legame intimo e reciproco con il Corano, anche dalla stessa parola di Dio (cfr. *Corano*, XVI, 44). Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, pp. 8-9; 44-46.

²⁷⁶ Tradizionalmente la genesi dell'esegesi coranica viene fatta risalire ai primi dieci Compagni del profeta, tra i quali ritroviamo i primi quattro califfi ben guidati (*khilāfat ar-rāshidūn*). Le interpretazioni fornite dai Compagni del profeta si basavano sul testo coranico stesso, sui detti (*ḥadīth*) del profeta e inoltre sulla loro personale comprensione dei passi coranici, spesso senza dimostrare la validità della loro posizione. Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, pp. 8-10; 46-48; Gilliot C., *Les débuts de l'exégèse coranique* in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 58, 1990. *Les Première écritures islamiques*, pp. 85-86.

²⁷⁷ Con l'espressione "i successori del profeta" si intende la seconda generazione di musulmani, un gruppo eterogeneo composto da uomini che erano cresciuti con i Compagni del profeta, ma anche uomini di lingua araba e non, convertiti all'Islam. L'esigenza di interpretare alcuni passi del Corano nasce, in questa generazione di musulmani, da motivazioni di tipo politico, teologico, letterario. Tra i successori che divennero celebri nell'ambito dell'esegesi coranica troviamo i discepoli del compagno del profeta Ibn 'Abbās, i quali trasmisero la sua tradizione esegetica. Per approfondimenti si veda Gilliot C., *Les débuts de l'exégèse coranique* in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 58, 1990. *Les Première écritures islamiques*, p.86-90; e anche, A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, pp. 8-10; 48-49.

²⁷⁸ Gilliot C., *Les débuts de l'exégèse coranique* in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 58, 1990. *Les Première écritures islamiques*, p. 92.

personaggi vere e proprie autorità in campo interpretativo. Alcuni esempi sono: Ibn ‘Abbās, ‘Alī, ‘Ā’ishā, Abū Hurayra ecc.²⁷⁹

Ognuna di queste interpretazioni costituisce la guida, indiscussa, di quello che viene chiamato il *tafsīr basato sulla tradizione*.

Dans le fonctionnement d’une tradition les *auctores* anciens sont aussi des *auctoritates* à qui les générations postérieures attribuent, sans gêne aucune, des thèses et des interprétations qui sont celles du groupe lui-même. [...] Cela est surtout vrai dans l’élaboration du “moment impérial” d’une civilisation, c’est-à-dire à l’époque où l’on procède à la mise en place des diverses codifications du savoir [...] Les “pieux anciens” (*salaf*) sont alors appelés à la rescousse pour asseoir les bases du savoir sur que repose tout système impérial²⁸⁰.

Nel *tafsīr basato sulla tradizione* l’interpretazione del testo sacro tenta di riflettere, quanto più possibile, le fonti originarie dell’Islam. Per questo la prima autorità in materia, seguita appunto dall’interpretazione del profeta, da quella dei compagni e da quella fornita dai successori, è il Corano stesso che, se in alcuni suoi punti può risultare oscuro e difficilmente comprensibile, contiene, secondo i seguaci dell’interpretazione tradizionalista, altri versetti che fanno luce sulla comprensione di quelli più complessi²⁸¹.

Se ai criteri del *tafsīr basato sulla tradizione* si aggiungono gli strumenti linguistici derivati dal *fiqh*²⁸² e il rifiuto del contesto storico-sociale del Corano, si ha quello che è chiamato *textualist tafsīr*²⁸³.

²⁷⁹ Cfr. Gilliot C., *Les débuts de l’exégèse coranique* in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 58, 1990. *Les Premières écritures islamiques*, pp. 91-93.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 87.

²⁸¹ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur’ān. Towards a contemporary approach*, pp. 42-49.

²⁸² Originariamente il termine *fiqh* significava conoscenza e intelligenza, ma è diventato il termine tecnico per indicare la giurisprudenza intesa come scienza della legge religiosa islamica. Il *fiqh* si occupa delle leggi che regolano i rituali e i doveri religiosi, le leggi nell’ambito del diritto di famiglia, le leggi sull’eredità, la proprietà, i contratti e tutte le norme che hanno importanza nella vita sociale. Non sono, inoltre, escluse dal *fiqh* tutte le leggi che riguardano i crimini e l’amministrazione dello stato e la sua condotta in caso di guerra. Dunque, ogni aspetto pubblico e privato della vita sarebbe regolato da leggi fondate sulla religione e studiate dal *fiqh*. Schacht riferisce che agli albori della teologia islamica *fiqh* veniva contrapposto ad *‘ilm* (scienza), quest’ultima fondata sulla conoscenza della tradizione profetica, mentre il primo, strettamente connesso all’uso del *ra’y* (opinione personale), indicava « the independent exercise of the intelligence, the decision of legal points by one’s own judgment in the absence or ignorance of a traditional ruling bearing on the case in question » (Schacht J., *Fikḥ in The Encyclopaedia*

Con il diffondersi della religione islamica, anche attraverso le conquiste del califfato, intorno al II sec. H. (VIII sec. d.C.) inizia a crescere l'interesse per il *tafsīr* e con esso nascono, tra i dotti che se ne occupano, divergenze di opinioni su argomenti inerenti la religione e la legge islamica. In questo periodo emergono due diverse correnti di pensiero: la prima, identificata con le scuole originarie del *fiqh* (scuole di Mecca, Medina, Kufa e Basra), che propende per un'interpretazione del Corano in cui intervenga la ragione (*ra'y*) e che inizia a guardare alle circostanze storiche in cui il Corano fu rivelato per poterne comprendere pienamente il significato; e i tradizionalisti che, rifiutando gli approcci originari del *fiqh*, tentano di contenere il ruolo della ragione umana nell'interpretazione, focalizzando invece l'attenzione sull'autorità del testo e della tradizione (*sunna*). La libertà dell'uomo nell'interpretare il Corano era considerata da questa corrente di pensiero il germe di possibili crisi della nascente religione che andava, dunque, protetta dalle incomprensioni e dalle dispute tentando di restare quanto più fedeli al testo e al suo significato letterale²⁸⁴. È proprio in questo periodo e con la nascita del movimento dei tradizionalisti che si stabiliscono le fonti del diritto islamico: Corano, sunna²⁸⁵, *iğmā'* (consenso)²⁸⁶ e *qiyās*²⁸⁷. Dall'influenza dei tradizionalisti

of Islam vol. II, p. 886). Da qui la distinzione tra '*ulamā'* (dotti nella scienza religiosa) e *fuqahā'* (studiosi del diritto islamico). L'opinione personale esercitata dai *fuqahā'*, veniva regolamentata nell'uso del *qiyās* (analogia) per poter dedurre norme non contenute nel Corano a partire da casi regolamentati dal testo sacro che presentavano analogie con il caso ignoto che bisognava regolamentare. Benché inizialmente la legge islamica veniva, dunque, ricavata non solo dal testo sacro ma anche, attraverso l'uso del *ra'y* dalle fonti esterne all'islam (diritto romano, norme pre-islamiche, ecc) con il tempo e con il riconoscimento delle fonti del diritto islamico (Corano, sunna, *iğmā'*-consenso e *qiyās*) il *fiqh* perde gradualmente il significato originario per divenire « the science which coordinated and included all the branches of knowledge derived from the four roots » (*ibidem*, p. 887). Nel II sec. H/ VIII sec. nasce, nell'ambito degli studi della legge islamica, il movimento dei tradizionalisti i quali, rifiutando categoricamente l'uso del *ra'y* delle prime generazioni di *fuqahā'*, sostengono che la legge islamica debba essere ricavata basandosi soltanto sulla tradizione del profeta. Uno degli esponenti più importanti della giurisprudenza islamica, considerato come il fondatore della scienza del *fiqh* poiché scrisse il primo trattato sul metodo del ragionamento in ambito legale (*Risāla*), è stato Shāfi'ī (m. 204/820). Questi, maestro di Ahmad Hanbal che radicalizzerà gli elementi tradizionalisti della sua dottrina, criticherà aspramente le prime scuole del *fiqh* (scuole di Mecca, Medina, Kufa e Basra) che facevano uso dell'opinione personale per sottolineare l'autorità della tradizione profetica, identificata nella sunna. Intorno all'VIII sec. gli esponenti delle varie correnti del *fiqh* iniziano a suddividersi in vere e proprie scuole, ognuna delle quali prenderà il nome dal *faqīh* al quale si rifacevano. Soltanto quattro scuole sopravviveranno entrando a far parte dell'ortodossia sunnita : Hanafiti, Mālikīti, la scuola di Shāfi'ī e gli Hanbaliti. Cfr. Schacht J., *Fīkh in The Encyclopaedia of Islam* vol. II, pp. 886-891; Bernard M., *Kiyās in The Encyclopaedia of Islam*, vol. V, pp. 238-242.

²⁸³ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, pp. 50-53.

²⁸⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 50-53; Schacht J., *Fīkh in The Encyclopaedia of Islam* vol. II, pp. 886-891.

²⁸⁵ Si tratta della *Tradizione profetica* che raccoglie i detti (*ḥadīth*) e le azioni del profeta Muhammad e ciò che egli approvò e condannò dei detti e delle azioni dei suoi compagni. Alla morte del profeta la sunna divenne il termine che indicava, nei dibattiti sulla legge e sulle norme pratiche, i detti e i fatti del profeta che fornivano una guida per dirimere le questioni più urgenti della *umma* (comunità islamica).

nell'ambito del *fiqh*, nascono le quattro scuole canoniche dell'ortodossia sunnita: Ḥanafīta²⁸⁸, Mālikīta²⁸⁹, la scuola di Shāfi'ī e quella degli Ḥanbalīti²⁹⁰.

Inizialmente, infatti, la sunna costituiva la trasmissione orale delle pratiche e dei costumi di Muḥammad ad opera dei compagni che lo avevano conosciuto. Le difficoltà che pone la sunna sono quelle relative all'attendibilità che deriva direttamente dalla sua trasmissione. Mentre infatti il Corano è stato trasmesso da numerosi lettori, ognuno dei quali degno di fede, ed ha inoltre assunto forma scritta molto rapidamente, le tradizioni profetiche furono trascritte intorno alla fine del I sec. H. (VII sec. d. C.). Rispetto allo strumento di autenticazione dei numerosi *ḥadīth*, le *isnād* (catene di trasmissione), gli *ḥadīth* sono suddivisi in tre categorie: *mutawātir* (tradizioni trasmesse da numerosi trasmettitori ritenuti attendibili); *mashhūr* (tradizioni abbastanza diffuse); *āḥād* (tradizioni trasmesse da pochi testimoni). Tuttavia non tutti i Compagni del profeta si attenero scrupolosamente a ciò che il profeta aveva detto e fatto durante la vita, inserendo nella sunna opinioni personali. Per tale motivo, Brown afferma che sunna e *ḥadīth*, in realtà, non possono essere considerati come termini equivalenti ma fortemente in relazione tra loro: "the former is the initially orally transmitted and later written registration of, among other things, the revered practice of the pious forebears, with at their head the Prophet and the earliest Muslims, while the latter is an abstraction which encompasses the revered practice of anyone of the past, although despised or indifferent practices are also occasionally referred to with the term". Cfr. D.W. Brown, *Sunna in The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 878-881; Nasr Hāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis*, p. 15.

²⁸⁶ La *iğmā'* costituisce la terza fonte della legge islamica e costituisce « the unanimous agreement of the Umma on a regulation-ḥukm imposed by God ». Il principio del consenso della comunità nasce con l'elaborazione della scienza del *fiqh*. Benché ci siano stati scontri sulla definizione della *iğmā'* come consenso di tutti i fedeli o dei soli Compagni del profeta, la sua validità viene fondata sul Corano e la sunna. Nei secoli numerose sono state le dispute sia sulla definizione della *iğmā'* sia sulla sua applicazione in campo giuridico islamico. Dopo la morte del profeta, considerato come il punto di riferimento per la comunità islamica, si pose il problema di come dirimere questioni normative rimaste vaghe e indefinite. Secondo un detto del profeta (« La mia comunità non sarà mai d'accordo su un errore ») nasce la teoria della *iğmā'*, interpretata poi diversamente dalle varie scuole giuridiche. Per ulteriori approfondimenti si veda Bernard M., *Idjmā'* in *The Encyclopaedia of Islam* vol.III, p. 1023-1026.

²⁸⁷ Il *qiyās* costituisce il procedimento conoscitivo utilizzato tradizionalmente dagli intellettuali arabi. Definito 'metodo dell'analogia', il *qiyās* costituisce una delle fonti della legge islamica. Può essere definito come la procedura sillogistica che procede per induzione dal noto all'ignoto. Il metodo del *qiyās* è utilizzato soprattutto nell'ambito del *fiqh* (diritto islamico) per stabilire una norma che non è oggetto di formulazione nei testi sacri a partire da un'altra norma formulata esplicitamente nei testi. L'analogia stabilisce il contatto, nella scienza della legge e nella grammatica, tra le fonti/fondamenti (*asl*) e il caso particolare (*far'*), mentre, nella teologia dialettica, tra il 'noto' (*šāhid*) e l' 'ignoto' (*gā'ib*). Tra i due elementi messi in contatto si stabilisce una '*illa* (causa o principio di spiegazione) del rapporto analogico ed è spesso proprio tale 'causa' che viene messa in discussione poiché fondata su congetture e non sulla reale affinità dei due termini. Per questo, almeno in origine, il *qiyās* veniva considerato un metodo da utilizzare con prudenza poiché gli uomini che ne fanno uso sono fallibili. Oggi il metodo dell'analogia viene utilizzato da alcuni intellettuali tradizionalisti per risolvere i problemi che pone la modernità attraverso l'analogia con situazioni passate sulle quali i testi si esprimono in modo esplicito. Il 'noto' può essere identificato con il mondo degli uomini o con il passato della storia islamica, mentre l' 'ignoto' può corrispondere al mondo divino o al futuro delle società islamiche. "Il ragionamento analogico dal noto all'ignoto" (*qiyās al-gā'ib 'alā al-sāhid*) ha costituito per secoli il procedimento scientifico dei dotti musulmani, con i suoi limiti e condizioni di validità che, spesso gli '*ulemā'* non tengono in considerazione. In tal modo il metodo dell'analogia perde il proprio valore conoscitivo per divenire strumento ideologico. Cfr. Bernard M., *Qiyās* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. V, pp. 238-242; al-Jabri, *Per una critica scientifica della ragione araba*, in *La ragione araba*, pp. 39-44 e *Il risorgimento andaluso*, pp. 91-99, in *La ragione araba*, pp. 91-99.

²⁸⁸ La scuola Ḥanafīta prende il nome dal suo fondatore Abū Hanafī (m. 150/767) formatosi alla scuola di Kufa. Intorno all'VIII secolo i seguaci di Abū Hanafī si costituiscono in una delle quattro scuole

La disputa in campo esegetico-giuridico si concentra sull'uso del *ra'y* o del *ilm*.

Ra'y, come si è visto, si riferisce alla ragione e all'opinione dell'interprete, mentre *ilm* indica la conoscenza tradizionale, vale a dire degli *ḥadīth*, della sunna e del testo coranico. Tali dispute sorgono inizialmente nel campo delle scienze giuridiche per indirizzarsi poi anche nel campo dell'interpretazione dei testi, della dogmatica e della filosofia. La confusione sulle differenze tra *tafsīr* e *ta'wīl* comincia a sfumare e a raggiungere una certa stabilità con l'idea che mentre il primo tipo di interpretazione è connesso con la tradizione (*ma'thūr*) dipendendo così dall'autorità dei detti del profeta e dei compagni, il secondo tipo di interpretazione del testo coranico risulta collegato con il *dirāyah* (comprensione, ragione, opinione)²⁹¹.

Il termine *ta'wīl* sembra dunque indicare un'interpretazione che tenta di comprendere il Corano a partire da una comprensione razionale dei versetti che, per quanto si affidi anche alla sunna, non è limitata nella sua libertà di preferire un significato non contenuto nella tradizione. In ciò i seguaci del *ta'wīl* sono sorretti dall'uso della semantica e della conoscenza del contesto storico di rivelazione, oltre che dallo studio della lingua, in riferimento anche alla sua dimensione storica ed evolutiva.

ortodosse del diritto islamico, ognuna delle quali concorda con le teorie di Shāfi'ī sull'autorità della sunna del profeta e sulla sua applicazione che deve, tuttavia, essere sottoposta al consenso degli studiosi. Le dottrine dell'antica scuola giuridica di Kufa convergono, dunque, nella nascente scuola ḥanafita grazie all'attività letteraria di Abū Yusuf (m. 182/795), compagno e seguace di Abū Hanafi. Questi viene ricordato dalla tradizione come uno dei maggiori rappresentanti del tradizionalismo e del rifiuto dell'uso del *ra'y* nell'ambito del *fiqh*. In realtà la condanna dell'opinione personale applicata allo studio e alla deduzione della legge islamica è meno forte nella scuola ḥanafita che nelle altre tre scuole canoniche del diritto. Cfr. W. Hefening-[J. Schacht, *Ḥanafīyya* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 162-164, Leiden Brill 2000.

²⁸⁹ Il gruppo giuridico-religioso *mālikīta* si costituisce in scuola con l'adozione della dottrina dell'Imām Mālik ibn Anas (m. 179/795). Come la maggior parte delle scuole del *fiqh* islamico, essa riconosce come fonti della dottrina islamica il Corano, la sunna e il consenso *iǧmā'*. Benchè ci sia accordo sulle fonti, il primo problema si presenta con il riconoscimento dei compagni del profeta affidabili nella trasmissione della sunna. Inoltre, secondo Mālik il consenso della comunità (*iǧmā' al-umma*) è una delle fonti più importanti del diritto. *Ḥadīth* e *ra'y* vanno utilizzati parallelamente quando il consenso non riesce a fornire le risposte adeguate. Il *qiyās* viene, inoltre, considerato il metodo epistemologico per eccellenza nell'ambito del *fiqh*. Cfr. Cottart N., *Mālikīyya* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. VI, pp. 278-283; Schacht J., *Mālik b. Anas* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. VI, pp. 262-265.

²⁹⁰ Cfr. Schacht J., *Fiqh* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. II, pp. 886-891.

²⁹¹ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, p. 59; Hussein Abdoul-Raof, *Schools of Qur'anic exegesis. Genesis and development, Preamble to Qur'anic exegesis*, p. 3.

All'interno di questo acceso dibattito tra coloro i quali propendevano per un'interpretazione tradizionalista da una parte e razionale dall'altra nasce la cosiddetta *via mediana*. Considerata da alcuni il tratto distintivo dell'esperienza storica arabo-musulmana e alla base del concetto di *autenticità*, baluardo della lotta contro i nemici che vorrebbero determinare il crollo delle società arabo-musulmane²⁹², essa nasce, secondo la tradizione, con l'imam Shāfi'ī²⁹³. Tale via mediana tra i tradizionalisti e i fautori dell'indagine razionale è, secondo Abū Zayd, dovuta allo spirito conciliante di Shāfi'ī nei confronti dei fautori dell'opinione personale, i quali prediligevano l'uso del *qiyās*, rispetto alle tradizioni profetiche individuali²⁹⁴.

The contribution of al-Shāfi'ī to Islamic legal thought -which he raised to the status of a science- is customarily regarded as a synthesis between the two major directions hitherto followed in terms of the elaboration of *fiqh*, with which he was thoroughly familiar: on the one hand, that of his master Mālik and on the other that of Abū Ḥanīfa²⁹⁵.

Tuttavia l'intero pensiero di Shāfi'ī pare mosso dal tentativo e dalla preoccupazione di legittimare la sunna come fonte essenziale della giurisprudenza definendo con precisione il rango e l'applicazione di ciascuna delle quattro fonti del diritto (Corano, la *sunna*, *iğmā'* e *qiyās*) e determinando le modalità della loro applicazione²⁹⁶.

La prima preoccupazione di Shāfi'ī sarà quella di sostenere con forza che la sunna debba essere identificata con i detti e i fatti del profeta che provengono da una solida tradizione. A tal proposito criticherà aspramente Mālik e i suoi seguaci i quali

²⁹² Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (al-imām Shāfi'ī wa al-'idyūlūgya al-wasāṭya) cap. II, pp. 117- 159 trad. it. rimaneggiata del cap. II, *L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana* in *Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 86-114.

²⁹³ Vissuto tra il 150-204 H. e il 767-820 d.C., Shāfi'ī, le cui origini sono fatte risalire dalla tradizione al cugino del profeta 'Alī b. Abī Ṭālib, è considerato il precursore della via mediana nell'ambito dei fondamenti del diritto (*uṣūl al-fiqh*). Dopo aver studiato a Mecca, Shāfi'ī si trasferisce a Medina dove diviene discepolo dell'Imām Mālik b. Anas (715-795). Dopo la morte di Mālik frequenta anche la scuola di *fiqh* di Abū Ḥanīfa in Irak. Giunto a Mecca gradualmente diviene maestro per poi scrivere, durante i due anni passati a Baghdad, la sua opera più importante, considerata una delle prime e fondamentali opere di *fiqh*: *Risāla* (la prima versione è andata perduta mentre la seconda, scritta in Egitto è sopravvissuta). Nonostante Shāfi'ī consideri Mālik un suo grande maestro, lo spirito critico supererà qualsiasi forma di sottomissione all'autorità e così egli diventerà uno dei maggiori critici della scuola mālikita concorrendo in Egitto per la supremazia in campo giuridico. Cfr. Chaumont E., *Al-Shāfi'ī in The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 181-185.

²⁹⁴ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana* in Id., *Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 107.

²⁹⁵ Chaumont E., *Al-Shāfi'ī in The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, p. 183.

²⁹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 183.

identificavano le pratiche di Medina con quelle del profeta. Tale critica è rafforzata dal rifiuto del conformismo a-critico alla tradizione (*taqlīd*)²⁹⁷.

Il secondo punto fondamentale del pensiero di Shāfi‘ī è l’analisi del *qiyās*, suddiviso in *qiyās al-ma‘na* (analogia per causa) e *qiyās al-shabah* (analogia per somiglianza), connessa alla critica rivolta agli ḥanafiti accusati di fare un uso esagerato del *ra’y* in ambito giuridico distaccandosi eccessivamente dal dato rivelato. In tal modo gli uomini avrebbero introdotto l’arbitrarietà nella legge sostituendosi a Dio e al profeta, gli unici che possono legittimare i legislatori della comunità²⁹⁸.

Shāfi‘ī a differenza di quanti, durante il II sec. H. (VIII sec d. C.) mettevano in dubbio l’autenticità di alcune tradizioni attribuite al Profeta, affermando che è il senso del Corano a costituire il criterio di autenticità delle tradizioni, sostiene che la sunna costituisce un elemento essenziale del Corano stesso. Tra i due testi egli individua una relazione fondata su tre livelli: la somiglianza del senso, la spiegazione e la delucidazione e, infine, la facoltà normativa. In sintesi, Shāfi‘ī sostiene che la sunna sia una sorta di ripetizione del detto coranico volta a chiarire nei dettagli ciò che nel Corano è espresso in termini generali. Inoltre essa può essere considerata un testo autonomo che trae, però, la propria legittimità dal Corano. Quest’ultimo punto è molto controverso ed è proprio Shāfi‘ī che introduce, nella cultura islamica, l’idea di un’autonomia legislativa della sunna, innalzata al rango di una sorta di rivelazione non mediata dall’arcangelo Gabriele, tale per cui le norme di carattere giuridico in essa contenute, anche se non trovano riscontro nel Corano, deriverebbero la loro autorità direttamente da Dio. Ancora, secondo Abū Zayd, Shāfi‘ī introduce la nozione di infallibilità del profeta, quasi a volerne negare la natura umana²⁹⁹. Pur sostenendo l’autonomia legislativa della sunna, Shāfi‘ī ribadisce che essa non può in alcun modo abrogare il testo Sacro, il quale

²⁹⁷ Cfr. Chaumont E., *Al-Shāfi‘ī in The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, p. 184.

²⁹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 184. La questione della legittimazione politica dei legislatori è un tema che ricorre nel pensiero islamico dalle origini fino ai nostri giorni. Tale argomento sarà il filo conduttore dell’ultimo paragrafo del capitolo quarto: 4. *La relazione dell’uomo con il divino e i concetti di sovranità (ḥākimiyya) e servitù (‘ubūdiyya)*. Si mostrerà come la politicizzazione della religione islamica sia debitrice nei confronti di uno dei concetti più cari ai tradizionalisti e ai radicalisti islamici fino a divenire uno dei capisaldi del pensiero islamico fondamentalista: la sovranità come attributo fondamentale di Dio.

²⁹⁹ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية, (*al-imām Shāfi‘ī wa al-‘īdyūlūğya al-wasāṭya*), cap. II, pp. 117- 126 (trad. it. rimaneggiata del cap. II, *L’imām Shāfi‘ī e la formazione dell’ideologia della via mediana* in Id. *Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 94-100).

è la fonte primaria della rivelazione. In questo modo, secondo Abū Zayd, Shāfi‘ī incorre nell’errore di contraddirsi: se da una parte egli sostiene che la sunna sia un testo ispirato, dunque rivelato come il Corano, d’altra parte egli non può non tener conto di ciò che è scritto nel testo sacro:

E quando vengono recitati loro i Segni Nostri chiarissimi, quelli che non hanno la speranza di incontrarCi dicono (*wa idhā tutlā ‘alayhim āyātunā bayyinātin qāla*): “Portaci un Corano diverso da questo, oppure cambialo! (*al-ladhīna lā yarǧūna li-qā’anā iti bi-qur’ānin ghayri hādhā aw baddil-hu*)” Rispondi: “Non a me s’addice cambiarlo, di mia iniziativa. Io non seguo che quello che m’è rivelato, e per certo temo, se mi ribello a Dio, il castigo di un giorno tremendo (*mā yakūnu lī-n ubaddila-hu min tilqā’i nafsī in attabi ‘u illā mā yūhà ilayya innī akhāfu in ‘aṣaytu Rabbī ‘adhāba yawmin ‘azīmin*)”³⁰⁰.

Shāfi‘ī, invocando il suddetto versetto, sostiene che Dio

ha detto chiaramente che ciò che Egli ha abrogato con il Suo Libro non può essere abrogato che in virtù del Suo Libro, e che la sunna non ha dunque alcun potere di abrogare il Libro di Dio. Essa lo completa, rendendone esplicite le prescrizioni testuali³⁰¹.

L’argomentazione di Shāfi‘ī secondo Abū Zayd finisce per negare che la sunna sia una rivelazione allo stesso titolo del Corano, confermando, invece, l’idea che essa possa costituire

il tentativo personale del Profeta di comprendere il Corano, tentativo che non potrebbe in alcun modo contraddire il senso letterale della Rivelazione e men che meno le sue prescrizioni³⁰².

La disputa che coinvolgeva all’epoca i sostenitori dell’interpretazione fondata sulla sunna ed i fautori dell’interpretazione fondata sull’indagine personale (*ra’y*) è esemplarmente rappresentata da Shāfi‘ī, il quale preferiva fondare le proprie affermazioni sui testi anche quando questi non facevano parte dei testi inconfutabili, e dagli ḥanafiti che ai testi congetturali preferivano, invece, l’uso del ragionamento dell’analogia (*qiyās*). Se, infatti, un *ḥadīth* non assolutamente certo contraddiceva uno

³⁰⁰ Corano, X, *Sūra Yūnis* (sura di Giona), 15.

³⁰¹ Shāfi‘ī, *al-Risāla*, a cura di Aḥmad Muḥammad Shākir, al-Maktaba l-‘ilmiyya, Beirut, pp. 106 ss. Cit. in Abū Zayd, *L’imām Shāfi‘ī e la formazione dell’ideologia della via mediana in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 101.

³⁰² *Ibidem*, p. 101.

dei principi fondamentali dell'Islam gli ḥanafiti lo scartavano come incerto e, ad esso, preferivano l'utilizzo del *qiyās*. Shāfi'ī, invece, rimane, secondo Abū Zayd, fortemente legato ai testi finendo per prestare il fianco ai tradizionalisti più che rappresentare il fautore della via mediana, come vorrebbe la tradizione³⁰³. Così, infatti, si esprime Shāfi'ī rispetto alle fonti del *fiqh* islamico:

il nostro giudizio si fonda anche sulla tradizione pervenutaci attraverso un solo trasmettitore e che non è stata oggetto di accordo unanime fra gli uomini di scienza. Per questo diciamo: abbiamo giudicato secondo la verità apparente, poiché è possibile l'errore tra i trasmettitori della tradizione. Il nostro giudizio si produce anche sulla base del consenso e, successivamente, dell'analogia, benché entrambi costituiscano argomentazioni meno probanti. Non abbiamo tuttavia fatto ricorso al ragionamento analogico se non in caso di stretta necessità, poiché non è lecito esercitarlo quando è disponibile una tradizione³⁰⁴.

Secondo Abū Zayd Shāfi'ī è precipitato in un circolo vizioso poiché, facendo della sunna una sorta di testo sacro allo stesso modo del Corano, avrebbe moltiplicato i problemi che già il testo sacro pone, ma in maniera ridotta essendo il Corano un testo assolutamente certo quanto alla sua autenticità. Inoltre il vero interesse di Shāfi'ī sarebbe quello di ridurre l'uso del ragionamento analogico, all'epoca strumento dei fautori dell'indagine personale,

e questo rivela una preoccupazione di natura fondamentalmente ideologica che affonda le radici in una forma di scetticismo sul potere della ragione umana, ritenuta incapace di produrre una conoscenza comune e progressiva³⁰⁵.

I fautori dell'indagine personale (*ra'y*), identificati con gli ḥanafiti, considerano invece la sunna come un testo esplicativo del Corano, privo di autonomia normativa, che conferma o chiarisce ciò che è espresso nel testo Sacro e, infine, fornisce delucidazioni su ciò che è abrogante e ciò che è abrogato³⁰⁶. Essi dunque pongono il Corano con le

³⁰³ Cfr. Abū Zayd, *L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 104-106.

³⁰⁴ Shāfi'ī, *al-Risāla*, a cura di Aḥmad Muḥammad Shākir, al-Maktaba l-'ilmiyya, Beirut, pp. 599 ss. Cit. in Abū Zayd, *L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 106.

³⁰⁵ Abū Zayd, *L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 114.

³⁰⁶ Cfr. *supra* capitolo secondo: 3. *La critica al principio dell'abrogazione come principio ermeneutico del testo sacro*

sue prescrizioni al vertice di ciò che ha autorità, mentre la sunna, per quanto autorevole, non può essere posta sullo stesso piano della parola di Dio³⁰⁷.

Con la nascita, nel III sec. H./IX sec. d.C, della scuola teologica della *Mu'tazila* il dibattito sull'uso dell'opinione personale (*ra'y*) dell'interprete si riapre. Partendo dalla dottrina del Corano creato (*khalq al-Qur'ān*)³⁰⁸, tale scuola propende per un'interpretazione del testo sacro fondata sulla ragione e sull'esegesi metaforica di alcuni versetti³⁰⁹. Contro le teorie *mu'tazilite* si scaglierà Aḥmad Ḥanbal (m. 241/855) che le considera sia in ambito teologico che esegetico, un attacco ingiustificato al Corano e all'islām, promuovendo piuttosto un ritorno al *tafsīr* fondato sull'autorità della tradizione profetica, nel quale non vi è spazio per l'utilizzo della ragione. Questa inversione di rotta nel campo delle idee, dovuta anche a motivazioni politiche, fa sì che tra le élite intellettuali e religiose prevalga un atteggiamento ostile nei confronti di coloro i quali provano a sviluppare una comprensione del testo sacro che si allontana dal *tafsīr* tradizionale, fondato da ora in poi su tre principi:

- a) il testo è la maggiore autorità per comprendere versi particolarmente oscuri e complessi;
- b) numerosi passi del Corano e degli *ḥadīth* indicano che la religione islamica è completa;
- c) non è necessaria alcuna elaborazione, chiarificazione o giustificazione basata sull'uso della ragione³¹⁰.

La disputa sorta intorno ai due termini arabi che indicano l'interpretazione e il modo in cui essi evolveranno semanticamente fino a divergere profondamente, ha certamente

³⁰⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية (al-imām Shāfi'ī wa al-'īdyūlūḡya al-wasāṭiya), cap. II, pp. 126- 135 (trad. it. rimaneggiata del cap. II, *L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana* in Id. *Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp.100-104).

³⁰⁸ Cfr. *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā*.

³⁰⁹ Cfr. Hussein Abdoul-Raof, *Theological Approaches to Qu'anic Exegesis. A practical comparative-contrastive analysis*, Introduction, p. 2: "Allegorical exegesis is concerned with allegorical (*majāzi*), i.e. esoteric (*bāṭin*), interpretation (*ta'wīl*) of Qur'anic passages. Allegorical hermeneutics is rational and is hinged upon the following: (a) personal opinion (*dalīl zanni*), (b) discovery of meaning (*istinbāt*), (c) symbolism and allusion (*ishāri*), (d) probability (*al-iḥtimāl*), and (e) connotative meaning (*al-ma'nā al-bāṭin*). Allegorical exegesis represents Sufi and Mu'tazili exegetical views".

³¹⁰ Cfr. A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, pp. 55-56.

a che fare con lo sviluppo e il diffondersi del genere letterario del *tafsīr*, con caratteristiche e principi interpretativi che portano a precise visioni teologiche, di fronte alla nascita e allo sviluppo, come si è visto, di correnti di pensiero che tentano di liberare la ragione e l'opinione personale dell'interprete dagli angusti spazi in cui i tradizionalisti le vorrebbero confinate.

Con l'affermarsi delle idee sunnite in campo interpretativo si assiste alla scissione semantica dei termini *tafsīr* e *ta'wīl* e i fautori del tradizionalismo, sempre più connesso al letteralismo nell'interpretazione del Corano, coloro che Abū Zayd definisce i rappresentanti del pensiero religioso ufficiale, tendono a raggruppare tra i seguaci del *ta'wīl*

ogni corrente del pensiero religioso che “si oppone” sia sul piano della tradizione (التراث *turāth*) che sul piano del dibattito attuale nella cultura³¹¹.

Tali pensatori vengono stigmatizzati come portatori di scisma e discordia all'interno della religione musulmana. Questo meccanismo, afferma Abū Zayd, è tipico tanto degli 'ulemā' (dotti della religione islamica) nel campo della religione e della cultura, quanto del potere politico che tende a screditare le fazioni dell'opposizione come movimenti che tendono a creare discordia. Mentre dunque il *ta'wīl* viene descritto come un'interpretazione allegorica che si fonda sull'argomentazione, generatrice di dubbi ed errori, non ammissibili nel campo della comprensione dei testi, di contro il *tafsīr* tradizionale fonda la sua 'obiettività' (الموضوعية *al-mawḍū' iyya*) e 'verità' (الصدق *aṣ-ṣidq*) assolute, sull'autorità della tradizione, cioè le interpretazioni del profeta e dei suoi compagni, più vicini temporalmente e spiritualmente alla discesa della rivelazione e dunque anche alla comprensione del senso della Parola di Dio.

Si giunge perfino ad affermare che furono proprio il profeta e i suoi compagni a bandire le interpretazioni che facevano uso dell'opinione personale come interpretazioni 'infedeli' che tradivano, dunque, il senso profondo del messaggio divino. In tal modo, secondo Abū Zayd, furono combattute due versioni del pensiero che si discostava da

³¹¹ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 219 (traduzione mia).

quello ufficiale: la Mu'tazila e il Sufismo. Entrambi furono considerati eretici ed eterodossi rispetto all'ortodossia che andava imponendosi: lo 'Ashā'rismo³¹².

Il termine *tafsīr*, o esegesi, indica, oggi, il tentativo di spiegare su basi linguistiche il senso oggettivo di ogni passo coranico, restando, dunque, molto fedeli alla tradizione (*naql*) e al senso letterale del testo sacro. Esso è caratterizzato dal *taqlīd*, cioè la cieca e acritica adesione non solo alla tradizione, ma anche alle opinioni degli 'ulemā' delle classiche scuole del *fiqh* nell'interpretazione del Corano.

D'altra parte invece il *ta'wīl* tenta di andare più a fondo nell'interpretazione del testo per definire gli intenti ultimi del messaggio divino. Al *taqlīd* esso oppone l'*iġtihād*, cioè lo sforzo personale nella comprensione fondato non sulla tradizione, ma su un ampio uso della ragione umana ('*aql*) per meglio comprendere i significati non letterali del Corano³¹³.

Per questo Abū Zayd nei suoi testi utilizzerà maggiormente il termine *ta'wīl* per indicare il proprio approccio interpretativo al Corano, sottolineando così la predominanza dell'uso dell'intelletto umano ('*aql*), rispetto all'autorità della tradizione, per la comprensione del testo sacro.

Ta'wīl è, inoltre, il termine utilizzato sia dalla *Mu'tazila* che dal Sufismo³¹⁴ per indicare l'interpretazione del Corano e queste due correnti sono spesso citate da Abū Zayd come esempi di un islam differente da quello ortodosso, ma che con il tempo e con l'affermarsi delle teorie tradizionaliste in campo interpretativo, sono quasi state dimenticate o considerate eretiche. L'affermarsi, infatti, di un'ortodossia interpretativa nella religione musulmana è sempre andata di pari passo con l'accusa di eresia nei

³¹² Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 219-220.

³¹³ Cfr. Poonawala, *Ta'wīl* in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. X, pp. 418-420 e Rippin, *Tafsīr* in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. X, pp. 90-95.

³¹⁴ Ed è proprio sull'interpretazione tipica di queste due correnti di pensiero islamiche che vertevano, rispettivamente, la tesi di laurea e quella di dottorato di Abū Zayd; delle quali la prima è dedicata al concetto di metafora secondo la *Mu'tazila*. Questa scuola teologica islamica tentava di demitizzare le metafore coraniche attraverso lo studio del contesto politico, economico e delle condizioni sociali dell'epoca della rivelazione. La tesi di dottorato di Abū Zayd, invece, analizzava, a partire dall'opera *Rivelazioni Meccane*, il pensiero del mistico sufi ibn 'Arabi sull'interpretazione del testo sacro e l'idea che questo sia un sistema di comunicazione aperto tra Dio e uomo. Cfr. Navid Kermani, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an*, pp. 174-175.

confronti del pensiero differente e con il tentativo di far divenire il pensiero religioso dominante un dogma non soggetto ad alcuna critica. Entrambe queste correnti di pensiero influenzeranno profondamente il pensiero ermeneutico di Abū Zayd.

L'atto interpretativo secondo Abū Zayd non può e non deve limitarsi ad una spiegazione o al commentario, ma deve andare oltre per far in modo che il Corano possa dischiudere tutti i significati di cui è portatore e che solo una comprensione che si avvalga delle moderne scienze del linguaggio, della filosofia, prodotti della ragione umana nel tempo, può portare ad evidenza.

5. La scoperta dell'ermeneutica e il rapporto con H. G. Gadamer

Quando nel 1977 Abū Zayd vince una borsa di studio messa a disposizione dalla fondazione Ford per uno specialista di etnografia negli Stati Uniti, comprende subito che quell'esperienza gli potrebbe dischiudere nuovi orizzonti permettendogli di migliorare la sua conoscenza della lingua inglese e della cultura occidentale³¹⁵.

Durante la preparazione del viaggio, l'intellettuale egiziano, già dedito a studi di esegesi coranica e in quel momento fortemente immerso nello studio delle *Rivelazioni meccane*, testo cardine del mistico sufi Ibn 'Arabī³¹⁶, inizierà a domandarsi quale possa essere il termine inglese corrispondente al termine arabo *ta'wīl* (التأويل).

È infatti questo il termine che Abū Zayd preferisce per indicare il proprio approccio interpretativo al Corano a partire dal fatto che tanto Ibn 'Arabī che la *Mu'tazila* lo utilizzavano al posto di *tafsīr*.

Così, considerando il termine arabo *ta'wīl* egli comincia a domandarsi, prima di partire per l'Università di Philadelphia, con quale termine inglese sia possibile tradurlo. Dopo vari suggerimenti Abū Zayd giunge, grazie al suo maestro ed amico Hasan Hanafī, al termine *ermeneutica*. A partire da questo momento si apre, per l'intellettuale

³¹⁵ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica* pp. 123-146.

³¹⁶ Su Ibn 'Arabī (m. ca 231/845-6) e il suo testo "Rivelazioni Meccane", Abū Zayd scriverà la sua tesi di dottorato dal titolo *Falsafat al-ta'wīl: dirāsa fī'l- ta'wīl al-Qur'ān'inda Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī*. (*La filosofia dell'ermeneutica: studio dell'ermeneutica coranica di Ibn 'Arabī*).

egiziano, un nuovo mondo. Una volta superate le difficoltà linguistiche egli scopre l'opera di H. G. Gadamer:

Già dopo poche pagine compresi che avevo finalmente sotto i miei occhi ciò che andavo cercando. [...] Mi rendevo progressivamente conto che il mondo che mi era così estraneo perché non ne conoscevo i concetti e i termini stava diventando sempre più il mio proprio mondo³¹⁷.

Attraverso lo studio di Gadamer, Abū Zayd riscopre lo stesso Ibn 'Arabī e il suo testo *Rivelazioni meccane* che, per lui costituisce il testo più importante per ciò che riguarda l'esegesi coranica.

Dalla lettura in parallelo dei grandi testi dell'ermeneutica occidentale e quelli dell'esegesi coranica *sufi* e *mu'tazilite*, Abū Zayd comincia ad abbattere le barriere tra cultura occidentale ed orientale mettendole in discussione come costruzioni artificiali volute da chi ha interessi a mantenere tali culture divise e, spesso, nemiche.

I confini tra la cultura occidentale e la cultura orientale si dissolvevano [...] Certo i testi utilizzavano parole diverse, un'altra sintassi, altre metafore, ma in fondo tutti trattavano una medesima questione: la relazione tra il testo e il lettore. Il testo poteva essere la Rivelazione, un'opera d'arte, il mondo intero, ma sempre per poter esistere doveva essere letto³¹⁸.

Abū Zayd si dedica, dunque, alla lettura dei grandi filosofi occidentali, ma sicuramente è Gadamer ad aprirgli le porte del pensiero ermeneutico.

Gadamer fu per me nuovo e nello stesso tempo familiare. [...] Semplicemente sentivo l'eco di un suono, le cui note conoscevo già dal patrimonio culturale islamico³¹⁹.

Nell'ermeneutica gadameriana Abū Zayd ritroverà il fondamento teoretico, la forza del pensiero che gli permetterà di erigere il suo approccio interpretativo al testo sacro dell'Islam in grado di riavvicinare il Corano alle esigenze dell'uomo contemporaneo e di creare una teologia liberale capace di riaprire il dibattito, nelle società arabo-islamiche, sui temi che la modernità solleva come la democrazia, i diritti umani, la libertà di professare la propria religione e il secolarismo.

³¹⁷ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica* pp. 127-128.

³¹⁸ *Ibidem*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 129.

³¹⁹ Cfr. *ibidem*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 130.

Applicando un'ermeneutica umanistica e storica al testo sacro Abū Zayd tenterà di sottolineare la convergenza tra i valori di libertà e giustizia e i valori fondanti il Corano stesso che, a partire da tale convinzione, potrebbe diventare strumento per il progresso culturale e politico del mondo islamico. L'ermeneutica di Abū Zayd, sempre in riferimento alla comprensione del Corano, si caratterizza come umanistica a partire dall'importanza attribuita all'uomo non solo nell'atto interpretativo e nella sua capacità di comprendere, ma anche, e soprattutto, nella ridefinizione della rivelazione (*wahy*) islamica come modello comunicativo in cui l'elemento umano non è un recipiente passivo della parola di Dio, ma un elemento che partecipa al dialogo con Dio. A partire dalla concezione della rivelazione come messaggio inviato da Dio, emittente (*mursil*), all'uomo, ricevente (*mustaqbil*), attraverso un codice (*shifra khāṣṣa*), si vedrà come ogni elemento della tradizione islamica sarà illuminato da una visione umanistica che, mettendo in risalto la dimensione storica dei testi e del loro rapporto con l'uomo, ha lo scopo di rimettere in movimento il pensiero e lo studio della tradizione (*turāth*)³²⁰.

Per comprendere che cosa sia la verità, sia Gadamer che Ibn'Arabī, partono dall'analisi del rapporto tra interprete–testo–mondo esterno. Pur giungendo a soluzioni differenti entrambi i filosofi riconoscono la *dimensione soggettiva della ricerca della verità*. Dimensione che in Gadamer rifugge tanto dall'obiettività tipica della scienza quanto dalla soggettività assoluta che viene scardinata attraverso il concetto di *gioco* (*Spiel*): questo infatti esalta la reciprocità tra soggetto e oggetto della comprensione, piuttosto che l'unilateralità del soggetto agente.

Perché ci sia gioco, non è necessario che ci sia sempre realmente qualcun altro che vi partecipi, occorre però sempre che vi sia almeno qualcosa d'altro con cui il giocatore gioca e che risponde al suo movimento con un movimento simmetrico³²¹.

Ogni giocare è, dunque, un *essere-giocato*, tale per cui è il gioco stesso il signore del giocatore e quest'ultimo è irretito nel gioco. L'essenza del gioco, poi, è costituita dalle

³²⁰ Cfr. Sukidi, *Nasr Hāmid Abū Zayd and the quest for a Humanistics of the Qur'ān in Die Welt des Islams*, pp. 181-185 e, in particolare, p. 181: «'humanistic hermeneutics', a term applied to the art of interpreting the Qur'ān with a humanistic orientation [...] Not only does the human interpreter represent an invaluable form of agency in the hermeneutic act, but the Qur'ān itself is understood to contain human dimensions and to provide a space for humanistic inquiry».

³²¹ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte I, cap. II, 1.a *Il concetto di gioco*, p. 137.

sue stesse regole alle quali il giocatore deve sottostare. Questo essere presi nel gioco e dal gioco è uno dei modi di dire il comprendere. Quando Gadamer parla del modo in cui il testo ci interpelli o il quadro ci guardi egli sottolinea come la soggettività sia interpellata e coinvolta in un movimento relazionale con ciò che la interpella, esattamente al modo in cui essa è coinvolta nel gioco³²². Quello che nella scienza è oggetto da dominare, nel comprendere quotidiano diviene un *tu* con il quale dialogare e che, in quanto tale, agisce tanto quanto il conoscente che cessa di essere soggetto che si appropria di ciò che conosce mettendo da parte se stesso e il proprio orizzonte storico e culturale.

Il primo grande insegnamento che Abū Zayd trae dall'ermeneutica gadameriana è l'idea che ogni testo, ogni opera d'arte che entrino in una relazione dialettica di domanda e risposta con interpreti differenti dischiudano significati e verità diverse che non possono ergersi come assolute e valide una volta per tutte e al di sopra delle altre. Ogni interpretazione o comprensione del testo sacro è, secondo il pensatore egiziano, relativa, mai assoluta, poiché è il risultato di una relazione dialogica tra testo e interprete che mette in gioco orizzonti storici e culturali che generano, dal loro incontro e dalla loro fusione, verità e significati sempre differenti. Per Abū Zayd ogni interpretazione del messaggio divino non può essere assolutizzata nella sua pretesa di verità ed esattezza. Ogni comprensione del messaggio divino varia al variare dell'interprete e dell'orizzonte culturale, sociale e storico in cui egli vive e pensa e si costituisce in un tempo determinato e secondo certe condizioni³²³.

Dobbiamo renderci conto che, quando analizziamo il Corano, portiamo sempre con noi, nel profondo, la nostra concezione moderna e il nostro attuale punto di vista sulla questione [...] In un testo incontriamo ciò che cerchiamo; ma se non poniamo al testo alcuna domanda, questo non sarà in grado di parlarci [...] Noi, come esseri umani che vivono in un'epoca moderna determinata, ci avviciniamo al Corano con domande determinate³²⁴.

³²² Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte I, cap. II, 1.a *Il concetto di gioco*, pp. 132-142; D. Di Cesare, *Gadamer*, capitolo terzo: *Intrattenersi nell'arte*, pp. 71-74.

³²³ Cfr. N. Kermani, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an*, p. 173.

³²⁴ Nasr Hāmid Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo dodicesimo: *Šarī'a, justicia y política*, p. 170 (traduzione mia).

Nessuna interpretazione è dunque eterna, ma resta aperta ad essere reinterpreta, criticata senza risultare né assoluta né ermetica³²⁵.

L'ermeneutica insegna che non esiste alcuna interpretazione oggettiva o innocente di qualsivoglia testo ma che è sempre auspicabile un *approccio pluralista*. Essa mostra la complessità del processo interpretativo in presenza di due orizzonti: *l'orizzonte del testo e quello dell'interprete*³²⁶.

Ciò vuol dire che anche l'interpretazione -e non solo il testo- è connotata spazio-temporalmente. Identicamente Gadamer afferma che

ogni comprendere è un accadere, un evento storico a sua volta³²⁷.

Il comprendere e le interpretazioni di uno stesso testo fanno dunque esse stesse parte della tradizione, della storia e, come tali, sono connotate spazio-temporalmente.

Ciò che il Corano comunica oggi ad un lettore contemporaneo è necessariamente differente rispetto a ciò che esso comunicava al lettore del VII secolo poiché le domande che l'interprete pone al testo variano al variare dei tempi e delle esigenze culturali. Se questo è vero non si può accettare il punto di vista degli *'ulemā'* che pretendono di imporre la propria interpretazione del testo sacro, fondata sull'autorità del profeta e dei suoi compagni, come l'unica interpretazione possibile e veritiera. E questo per due motivi:

- non esiste un'unica e definitiva interpretazione del Corano;
- fondare la propria comprensione del testo sacro sull'interpretazione degli antichi vuol dire

riconduurre il significato del testo (دلالة النص *dalāl an-naṣṣ*) all'orizzonte mentale (بالأفق العقلي *bi'l-ufuq al-'aqlī*) e al contesto culturale (الاطار الثقافي *al-iṭār ath-thaqāfī*) dell'epoca della prima generazione di musulmani. Questo collegamento contraddice radicalmente il concetto, radicato (المستقر *al-mustaqar*) nella cultura, che il significato del testo oltrepassi i confini (حدود *ḥudūd*) del tempo (الزمان *al-zamān*) e dello spazio (المكان *al-makār*). Il

³²⁵ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo primo: *Comprender en lugar de defender*, pp. 19-20.

³²⁶ Abū Zayd, *Intervista a Nasr Hāmid Abū Zayd*, di Nina zu Furstenberg in *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, p. 157 (corsivo mio).

³²⁷ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, prefazione all'edizione italiana, p. XLV.

contentarsi (إن الاكتفاء *inna'l-iktifā'*) dell'interpretazione della prima generazione del testo- e restringere il ruolo degli interpreti moderni alla narrazione di ciò che dissero gli antichi- conduce ad uno dei risultati più pericolosi per la vita della comunità/società (المجتمع *al-muğtama'*), e in ogni caso il fatto che la gente aderisca letteralmente (بحرفية *bi-ḥarfīyya*) a queste interpretazioni, fa sì che esse siano trasformate in “dogma/dottrina” (عقيدة *'aqīda*)³²⁸.

Il fatto che il testo ed il suo significato oltrepassino i confini del tempo e dello spazio vuol dire appunto che il testo non è significativo e produttore di senso soltanto per i lettori dell'epoca in cui esso ha preso forma e si è radicato, ma che esso possiede la capacità di *dialogare* con i lettori di tutte le epoche. Fondare la comprensione del testo sulle interpretazioni de VII sec. vuol dire, secondo Abū Zayd, imbalsamare il Corano ed il suo significato ad un'epoca passata limitando la sua capacità di rispondere, ancora oggi, alle questioni più urgenti che la modernità pone alle società arabo-islamiche.

La linguisticità è la natura propria dell'oggetto privilegiato della interpretazione. La tradizione, infatti, ci è trasmessa e consegnata nel linguaggio, sia essa scritta o diretta (mito, usi e costumi, ecc.). Ma la tradizione scritta è quella in cui si realizza pienamente il distacco del linguaggio dal suo originario esser parlato. Qui risiede la coesistenza di passato e presente nella tradizione tramandata per iscritto; essa è contemporanea di qualunque presente poiché la coscienza presente ha la possibilità di accedere liberamente ad essa. In essa non ravvisiamo un residuo del passato, ma grazie alla continuità della memoria, la tradizione scritta si innalza al di sopra del mondo passato per divenire parte del mondo presente mostrando un'intera comunità storica ed esibendo il suo rapporto con il mondo³²⁹.

In tutto ciò che ci è pervenuto sotto forma di scrittura, è presente una volontà di durata che si è foggiate in quella peculiare forma di permanenza che chiamiamo letteratura.[...] Ciò che appartiene alla letteratura possiede invece una sua specifica contemporaneità con ogni presente. Comprendere la letteratura non significa anzitutto risalire a una esistenza passata, ma partecipare nel presente di un contenuto del discorso. Non si tratta qui di un rapporto tra persone [...] ma della partecipazione a ciò che il testo ci comunica. Questo senso del discorso è presente, quando noi comprendiamo,

³²⁸ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 222 (traduzione mia).

³²⁹ Cfr. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, capitolo I, 1.a *La linguisticità come determinazione dell'oggetto ermeneutico*, pp. 448-449.

indipendentemente dal fatto che in base alla tradizione possiamo o no farci un'immagine dell'autore o dal fatto che il nostro interesse principale sia la precisazione storica del valore documentario del testo in questione³³⁰.

Con la stesura, attraverso la scrittura, avviene quella separazione tra il senso dell'enunciazione e l'autore tale per cui ciò che è scritto, separato da colui che lo scrisse, diviene indipendente tanto dal suo autore quanto dalla destinazione determinata, cioè dal primo destinatario. La scrittura realizza pienamente l'essenza linguistica della tradizione il cui fine è la durata nel tempo³³¹.

Nel caso del testo coranico, che Abū Zayd nella sua ermeneutica considera un testo linguistico come tutti gli altri testi, l'origine divina rende impossibile penetrare le intenzioni dell'autore-Dio ancor più che in qualsiasi altro testo. Per questo motivo e in continuità con Gadamer, Abū Zayd sostiene l'impossibilità di pervenire ad una comprensione delle intenzioni divine. Ciò che, invece, l'interprete deve raggiungere è la capacità di dar voce al testo; si può parlare per il testo ma non parlare in nome di Dio come se si potessero comprendere le sue intenzioni.

Il discorso religioso [...] arriva al punto di pretendere, almeno a livello implicito, di poter superare gli ostacoli oggettivi e gnoseologici e accedere direttamente all'intenzione divina riposta nei testi. E quando pretende di *parlare in nome di Dio (al-ḥadīth bī'sm Allāh)* non si rende minimamente conto della gravità del suo atteggiamento³³².

Il testo scritto è definito dalla volontà di trasmissione tale per cui l'interprete è chiamato dal testo stesso a intenderlo secondo il proprio orizzonte storico-culturale senza farsi imprigionare dal riferimento alle intenzioni dell'autore o alla comprensione che del testo ebbe il destinatario originario³³³.

³³⁰ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, capitolo I, 1.a *La linguisticità come determinazione dell'oggetto ermeneutico*, p. 450.

³³¹ Cfr. *ibidem*, parte terza, capitolo I, 1.a *La linguisticità come determinazione dell'oggetto ermeneutico* p. 453.

³³² Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, p. 30, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 128.

³³³ Cfr. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, capitolo I, 1.a *La linguisticità come determinazione dell'oggetto ermeneutico*, pp. 454-455.

Ciò che è fissato per iscritto si è per così dire sollevato davanti agli occhi di tutti in una superiore sfera del senso, alla quale ognuno può partecipare alla sola condizione di saper leggere³³⁴.

La contemporaneità a ogni presente della tradizione scritta fa sì che la comprensione di essa non sia riproposizione e ripetizione di qualcosa di passato, ma la partecipazione ad un senso presente, attraverso la capacità di mediare i concetti del passato con quelli del presente di modo che nella comprensione del testo intervenga quell'applicazione che è capacità di rendere presente il passato³³⁵.

Ma il senso dell' "applicazione", che rappresenta un elemento costitutivo di tutto il comprendere, non è quello di "utilizzazione" supplementare ed esteriore di qualcosa che, comunque, abbia un'originaria consistenza di per sé. [...] Pertanto, la struttura applicativa del comprendere, svelata dall'analisi filosofica, non implica assolutamente una restrizione della disposizione "priva di presupposti" a comprendere ciò che un testo stesso dice, né consente in alcun modo di estraniare il testo dalla sua "propria" intenzione di senso o di asservirlo a propositi precostituiti. La riflessione scopre semplicemente le condizioni sottostanti al comprendere e che, ogni volta che ci curiamo dell'enunciato di un testo, si trovano già in stato di applicazione, in qualità di nostra "precomprensione"³³⁶.

Il concetto di 'applicazione' caratterizza l'ermeneutica nel suo valore pratico e di 'servizio' al testo: l'ermeneutica non è appropriazione o acquisizione di un possesso ma "si subordina invece al superiore appello che ci è rivolto dal testo"³³⁷. Per tale motivo secondo Gadamer l'ermeneutica che implica una forma di applicazione e che sta, dunque, al servizio del farsi valere del testo è quella in ambito teologico perché

un testo della rivelazione religiosa non vuole essere inteso come un puro documento storico, ma deve essere compreso in modo da esercitare la sua forza salvatrice. Ciò implica [...] che il testo [...] per essere compreso in modo adeguato, cioè conformemente al modo in cui esso stesso si presenta, deve venir compreso in ogni momento, ossia in ogni situazione concreta, in maniera nuova e diversa. Comprendere significa sempre, necessariamente, applicare³³⁸.

³³⁴ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, capitolo I, 1.a *La linguisticità come determinazione dell'oggetto ermeneutico*, p. 451.

³³⁵ Cfr. *ibidem*, parte seconda, cap. II, 2.a *Il problema ermeneutico dell'applicazione*, pp. 358-363.

³³⁶ Gadamer, *Ermeneutica classica e filosofica in Che cos'è la verità. Compiti di un'ermeneutica filosofica*, pp. 83-84.

³³⁷ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 2.a *Il problema ermeneutico dell'applicazione*, p. 362.

³³⁸ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 2.a *Il problema ermeneutico dell'applicazione*, pp. 359-360.

Similmente Abū Zayd, il cui scopo nell'indagine sul Corano e sulla tradizione (*turāth*) non è quello di trovare verità e interpretazioni assolute, bensì quello di verificare gli elementi di verità all'interno della cultura arabo-islamica, sostiene la libertà dell'interprete permettendo anche all'*altro*, inteso in senso culturale, la possibilità di identificare la verità e di avanzare interpretazioni differenti rispetto a chi vive ed opera all'interno della cultura arabo-islamica di cui il Corano e la tradizione fanno parte, avendola fondata. Tale approccio al testo sacro sottolinea l'universalità del suo messaggio che si rivolge ad ogni uomo e che si apre alla possibilità di essere interpretato da ogni uomo.

Nel campo della fede, la domanda sulla verità differisce da quella che si pone nell'ambito dell'astronomia o delle scienze umane; nel contesto della fede, dobbiamo lavorare con una *verità relazionale*. [...] Questo potrebbe sembrare relativista ad alcuni, ma io non intendo ridurre l'aspirazione religiosa alla verità. E men che meno desidero sopprimere la fede quando dico che anche la verità dei dogmi è una verità relazionale³³⁹.

Il fedele deve, dunque, riattivare la relazione con il Corano in modo da porsi in dialogo con il testo e dischiuderne, così, i molteplici significati senza riproporre le opinioni altrui in modo acritico.

L'intento principale di Abū Zayd è quello di evidenziare la pluralità del vero Islam, contro l'idea, cara ai tradizionalisti, di fare dell'Islam un unico blocco monolitico privo di differenziazioni interne, come se esso dovesse e potesse avere un'unica voce, della quale gli '*ulemā*' sono i fedeli portavoce. Questi credono dunque di parlare in nome di Dio e di agire secondo il suo volere, vietando qualsiasi possibilità di espressione a coloro i quali si avvicinano al Corano, alla sunna e in generale alla tradizione in modo differente dal loro. Mettendo invece in rilievo la presenza nella stessa tradizione islamica di varie voci e di varie interpretazioni del testo sacro, Abū Zayd tenta di evidenziare come la progressiva perdita di libertà nella relazione tra il Corano e il fedele, sia il risultato di eventi storici, politici e dunque, prettamente umani, che hanno portato ad una radicalizzazione di alcuni movimenti di pensiero reazionari capaci di imporre la loro lettura ideologica dell'eredità culturale islamica.

³³⁹ Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo tredicesimo: *El dogmatismo y la puerta de la iṭihād*, p. 174 (traduzione mia).

Le idee di questi pensatori e le indicazioni che essi forniscono per una corretta comprensione del testo sacro si sono radicate e stabilizzate, secondo Abū Zayd, a tal punto nella cultura da avere ormai assunto la forma di dogmi della religione che non possono essere messe in discussione³⁴⁰. Il fenomeno per cui le visioni eterodosse, razionalistiche e critiche, così come quelle tipiche della mistica islamica, vennero bandite e tacciate di allontanarsi dalla via tracciata da Dio³⁴¹, viene definito da Abū Zayd come la “presa del pensiero reazionario sulla tradizione”³⁴². In tal modo il Corano è divenuto un feticcio, un oggetto utilizzato dagli esponenti della cultura dominante per giustificare le proprie posizioni di pensiero e le proprie idee politiche. Divenuto intoccabile e inscrutabile, oggi il testo sacro viene compreso soltanto in funzione delle interpretazioni fornite dal profeta e dai suoi compagni e il suo significato attuale, cioè ciò che esso oggi può ancora dire agli uomini e alle problematiche della modernità viene totalmente ignorato. L’intento del lavoro di Abū Zayd è dunque fenomenologico:

spazzare via gli strati dell’interpretazione ideologica, per portare alla luce la realtà storica del testo³⁴³.

Conoscere quindi le interpretazioni di antiche scuole di pensiero come la *Mu‘tazila* o il Sufismo, radicalmente differenti dalle interpretazioni letteraliste e tradizionaliste, ha oggi un significato importantissimo, quello cioè di dare la possibilità di tornare a distinguere tra *religione* (*dīn*) e *pensiero religioso* (*khiṭāb al-dīnī*), comprendendo che tale differenziazione è stata già presente agli albori della religione islamica³⁴⁴. Mentre la prima è costituita dai testi sacri e forma l’oggetto dell’interpretazione, il secondo

³⁴⁰ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 222 (testo citato *supra* pp. 114-115).

³⁴¹ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 219.

³⁴² Cfr. N. Kermani, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the qur’an*, p. 175.

³⁴³ *Die Befreiung des Korans. Ein Gespräch mit dem ägyptischen Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid*, interview by N. Kermani, pubblicata nell’edizione tedesca di *Naqd al-khiṭāb al-dīnī: Islam und Politik. Kritik des religiöse Discurses*, trans. Chérifa Magdi (Frankfurt am Main, 1996), pp. 191-213 in N. Kermani, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the qur’an*, p. 176.

³⁴⁴ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, cap. I, pp. 11-14.

consiste negli sforzi umani di comprendere i testi e, in quanto tale, non può sottrarsi alle leggi che reggono il pensiero umano e l'esperienza ermeneutica³⁴⁵.

Il pensiero religioso consiste negli sforzi umani di comprendere questi testi e di interpretarli correttamente. In queste condizioni, è naturale che gli sforzi intellettuali umani differiscano da un'epoca all'altra, da un ambiente- inteso in senso sociale, storico, geografico, etnico ecc.- all'altro, ma anche da un pensatore all'altro all'interno di una certa epoca e in un determinato ambiente³⁴⁶.

Bisogna riaprire, dunque, le porte dell' *iğtihād* (sforzo personale) contro la strada, battuta dagli 'ulemā' tradizionalisti, del *taqlīd* (adesione a-critica alle opinioni degli 'ulemā' delle scuole legali classiche)³⁴⁷.

Per far ciò Abū Zayd tenta di applicare un'ermeneutica storicistica ed umanistica al Corano, partendo dai fondamenti teoretici che gli fornisce la riflessione gadameriana sulla verità e la comprensione, in *Verità e Metodo*.

Benché l'ermeneutica di Gadamer non voglia essere una fondazione metodologica dell'interpretazione che indichi regole di comportamento per gli interpreti affinché si giunga ad una comprensione oggettiva del testo, ma sia piuttosto il tentativo di fondare ermeneuticamente la filosofia attraverso una disamina di che cosa sia il 'comprendere' (*Verstehen*) differenziandolo dal 'conoscere' (*Erkennen*) inteso dalle scienze naturali³⁴⁸, essa fornisce comunque dei principi sui quali si fonda il comprendere inteso come modo di essere proprio dell'uomo in quanto essere storico e, per questo, finito³⁴⁹.

³⁴⁵ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني, (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* p. 195, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 52. Tale "commistione tra pensiero e religione" è, secondo Abū Zayd, un vero e proprio processo mentale tipico del discorso religioso contemporaneo. Esso può prodursi, però, solo a scapito della dimensione storica. Si assiste infatti "all'assimilazione (التوحيد) *al-tawhīd* di due fenomeni come il 'testo' (*naṣṣ*) -realtà appartenente al passato- e la 'comprensione del testo' (*fahum an-naṣṣ*)- attività che appartiene al presente" (Abū Zayd, , نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 30, trad. it. in Id, *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 128).

³⁴⁶ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني, (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 195-196, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 52-53.

³⁴⁷ Cfr. Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, p. 16.

³⁴⁸ Cfr. H. G. Gadamer, *Dalla parola al concetto. Il compito dell'ermeneutica in quanto filosofia in Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, pp. 137-160.

³⁴⁹ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte II, cap. I, 3.b *Il progetto heideggeriano di una fenomenologia ermeneutica*, pp. 306-311; D. Di Cesare, *Gadamer*, capitolo quarto, pp. 111-115, capitolo nono pp. 237-239.

L'ermeneutica non è tanto una dottrina metodica delle scienze dello spirito, quanto piuttosto una visione di fondo su ciò che, in generale, significano il pensare e il conoscere per gli uomini, nella vita pratica, persino quando lavoriamo coi metodi scientifici³⁵⁰.

L'adeguarsi di ogni conoscente al conosciuto non è fondato sul fatto che essi hanno il medesimo modo di essere, ma acquista il suo senso in base alla *peculiarità* del modo di essere che essi hanno in comune. Questa consiste nel fatto che né il conoscente né il conosciuto sono "onticamente" "semplicemente presenti" (*vorhanden*), ma sono "storici", cioè hanno il modo di essere della storicità³⁵¹.

L'ermeneutica della finitezza di Gadamer partendo dalla storicità dell'uomo, dalla sua finitezza, e superando l'opposizione tra soggetto e oggetto della conoscenza, tipico della scienza che concepisce la conoscenza come appropriazione e dominazione dell'oggetto da parte del soggetto conoscente, analizza e mette a fuoco il comprendere, tipico delle scienze dello spirito e dell'esperienza di vita quotidiana dell'uomo, in cui conoscente e conosciuto condividono il modo di essere della storicità. Per questo, quello che si instaura tra essi è un dialogo fondato sul primato della domanda (*Der hermeneutische Vorrang der Frage*), rispetto all'enunciato, tipico della scienza. Il comprendere di cui Gadamer parla è dunque sempre un comprendersi, inteso non come autocomprensione bensì come un comprendere sé attraverso la comprensione dell'altro, del *tu* che ci sta dinnanzi e che, in quanto *tu*, ci parla, ci interroga e si pone in dialogo con il conoscente³⁵².

Il testo ci interpella ed è compito dell'interprete aprirsi all'alterità del testo, cioè mettere in atto la capacità di far parlare il testo in modo che esso possa far valere la propria verità³⁵³. Ciò non vuol dire però che l'interprete debba o possa mettere da parte se stesso, così come vorrebbe la scienza con il suo ideale di verità oggettiva ed assoluta; anzi, secondo Gadamer risulta impossibile per l'interprete

³⁵⁰ H. G. Gadamer, *Dalla parola al concetto. Il compito dell'ermeneutica in quanto filosofia* in *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, p. 146.

³⁵¹ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte II, cap. I, 3.b *Il progetto heideggeriano di una fenomenologia ermeneutica*, p. 309.

³⁵² Cfr. H. G. Gadamer, *Dalla parola al concetto. Il compito dell'ermeneutica in quanto filosofia* in *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, pp. 137-160.

³⁵³ Cfr. D. Di Cesare, *Gadamer*, cap. quinto, p. 123.

raggiungere l'ideale di metter completamente da parte sé stesso³⁵⁴,

proprio perché la comprensione è un dialogo tra testo e interprete in cui hanno entrambi un proprio ruolo attivo. Colui che si pone nella condizione di voler interpretare un testo, instaurando un dialogo con un *tu*, un *altro* che tramite esso deve poter parlare, non può e non deve lasciare da parte le proprie idee.

Voler tenere i propri concetti fuori dal processo interpretativo non solo è impossibile, ma è un controsenso. Interpretare significa infatti proprio far entrare in gioco i propri pre-concetti al fine di far parlare realmente per noi il contenuto del testo³⁵⁵.

Il dialogo ermeneutico, in quanto tale, avviene tra due poli: quello dell'interprete e quello della tradizione. Entrambi non possono esser tolti, senza eliminare il concetto stesso di dialogo, il quale è un processo di comprensione.

Quanto più un dialogo è autentico, tanto meno il suo modo di svolgersi dipende dalla volontà dell'uno o dell'altro degli interlocutori. Il dialogo autentico non riesce mai come noi volevamo che fosse. Anzi, in generale è più giusto dire che in un dialogo si è "presi", se non addirittura che il dialogo ci "cattura" e avviluppa³⁵⁶.

Nel dialogo ermeneutico l'interprete deve far parlare il testo, interagendo con esso, scoprendo la domanda che esso gli rivolge. È come se nel processo ermeneutico l'interprete dovesse ricostruire la domanda alla quale il testo risponde con il proprio senso, ma nel far ciò il suo spirito si aprisse scoprendo che il testo stesso, il dato storico, la tradizione da interpretare lo interpella con un domanda. La tradizione interpellandoci "pone il nostro spirito nella situazione dell'apertura"³⁵⁷. Si crea così un dialogo, un'interazione tra interprete e interpretato tale per cui avviene quella *fusione di orizzonti (Die Horizontverschmelzung)* che consiste nella

capacità di recuperare i concetti di un passato storico in modo tale che essi includano in sé anche il nostro modo di pensare³⁵⁸.

Perciò

³⁵⁴ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, parte terza, cap. I, 1.b *La linguisticità come determinazione dell'atto ermeneutico*, p. 456.

³⁵⁵ *Ibidem*, parte terza, cap. I, 1.b *La linguisticità come determinazione dell'atto ermeneutico*, p. 456.

³⁵⁶ *Ibidem*, parte terza, cap. I, 1 *Il linguaggio come mezzo dell'esperienza ermeneutica*, p. 441.

³⁵⁷ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 3.c. B *La logica di domanda e risposta*, p. 431.

³⁵⁸ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 3.c. B *La logica di domanda e risposta*, p. 432.

non può esservi una interpretazione giusta “in sé”, proprio perché in ogni interpretazione è in gioco il testo stesso. [...] Ogni interpretazione deve adattarsi alla situazione ermeneutica (*konkrete Situation*) alla quale appartiene³⁵⁹.

Ritroviamo in Abū Zayd proprio questi concetti fondanti l’ermeneutica gadameriana. L’importanza del comprendere inteso come autocomprensione, come un comprendersi nell’apertura al testo, alla tradizione e l’appartenenza di interprete e interpretato ad una stessa dimensione storica sono elementi tipici del pensiero dell’intellettuale egiziano, radicalizzati dal fatto che la sua ermeneutica si applica in maniera diretta ad un testo, il Corano, che ha fondato un’intera cultura e al quale i musulmani fanno riferimento di continuo. Il Corano è la fonte prima per poter conoscere l’intera cultura arabo-islamica, sia per i non musulmani desiderosi di comprendere qualcosa dell’Islam che per il singolo credente, il quale giunge, attraverso la conoscenza del testo sacro ad una maggiore comprensione di sé³⁶⁰. Ciò che invece risulta estraneo alla cultura islamica contemporanea e pertanto fortemente osteggiato dai tradizionalisti è l’idea che il Corano partecipi della stessa natura storica, e dunque non eterna, dell’uomo³⁶¹. Ed è proprio questo il primo principio ermeneutico proposto da Abū Zayd: la storicità del testo sacro³⁶².

Il primato della domanda e l’idea del comprendere come dialogo evidenziano l’ispirazione socratica dell’ermeneutica gadameriana, che Abū Zayd riprende pienamente e che radicalizza negli ultimi anni di vita, tanto che è possibile parlare di una ‘seconda fase’ del suo pensiero in cui il Corano da ‘mero’ testo diviene ‘insieme di discorsi’ che, nella pratica della preghiera, è capace di riattivare il dialogo dell’uomo con Dio³⁶³.

³⁵⁹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, parte terza, cap. I, 1.b *La linguisticità come determinazione dell’atto ermeneutico*, p. 457.

³⁶⁰ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo primo: *Comprender en lugar de defender*, p. 9.

³⁶¹ Vedi *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur’ān e lo scontro con il pensiero degli ‘ulemā’*.

³⁶² Vedi *infra*, capitolo terzo: 1. *Dialogo tra testo e interprete: la storicizzazione del libro sacro come superamento del letteralismo e dell’atteggiamento di “chiusura della tradizione nella tradizione” tipico del discorso religioso contemporaneo*.

³⁶³ Vedi *infra*, capitolo terzo: 5. *La “svolta”: il Corano come “discorso vivente”*.

Per far luce sull'idea del comprendere come dialogo che si instaura tra interprete e interpretato e che presuppone come condizione fondamentale l'apertura dell'interprete all'alterità del testo, non possiamo non prendere in considerazione la concezione gadameriana del comprendere come circolo.

Questa viene attinta tanto da Heidegger quanto dalla retorica antica, in cui il rapporto circolare si instaurava tra il tutto e le parti del discorso³⁶⁴.

Heidegger prese ad occuparsi del problema dell'ermeneutica e della critica storica solo per sviluppare su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione. Per noi il problema si pone invece in senso inverso, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze, sia riuscita a riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere³⁶⁵.

L'intento di Gadamer nel riprendere il concetto heideggeriano di *circolo ermeneutico* (*Der hermeneutische Zirkel*) e il concetto di precomprensione è quello di mettere in risalto e riconoscere la storicità della comprensione come principio ermeneutico fondamentale. Il circolo del comprendere descrive il modo di attuarsi del comprendere interpretativo come tale, eliminando l'idea che il circolo debba essere necessariamente circolo *viciosus* poiché in esso si nasconde invece la possibilità positiva del comprendere originario. Ciò che conta non è evitare il circolo ma starci nel modo giusto, afferma Heidegger, cioè fare in modo che pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione, cioè tutto ciò che costituisce il nostro progetto preliminare di comprensione, non si impongano, ma emergano dalle cose stesse, cioè da ciò che si deve interpretare. In tal modo il circolo non sarà *viciosus* e l'interpretazione terrà al riparo³⁶⁶

dall'arbitrarietà e dalle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali, guardando alle "cose stesse" [...] Il sottomettersi in tal modo al suo oggetto non è una decisione che l'interprete prenda una volta per tutte, ma "il compito primo, permanente e ultimo"³⁶⁷.

³⁶⁴ Cfr. Gadamer, *Del circolo dell'intendere* (1959) in *Verità e Metodo II*, p. 57.

³⁶⁵ Gadamer, *Verità e metodo*, parte seconda, cap. II, 1.a.a *La scoperta heideggeriana della precomprensione*, p. 312.

³⁶⁶ Cfr. Heidegger, *Essere e Tempo*, pp. 188-189; Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 1.a.a *La scoperta heideggeriana della precomprensione*, pp. 312-313.

³⁶⁷ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 1.a.a *La scoperta heideggeriana della precomprensione*, p. 313.

Il fatto che ogni comprensione cominci con un progetto, sulla base del senso immediato che il testo esibisce, non vuol dire che l'interprete debba cercare contro ogni evidenza di confermare questo progetto, in cui rientrano i pre-giudizi e la pre-comprensione (*Verstehens*) del testo sulla base di essi: ogni comprensione autentica si instaura nel momento in cui l'interprete rivede costantemente il proprio progetto, la propria pre-comprensione alla luce di ciò che il testo esibisce. Per far ciò l'interprete deve far parlare il testo in modo che i pre-concetti iniziali vengano sostituiti via via con concetti più adeguati³⁶⁸. Per Gadamer, dunque, i pre-giudizi divengono essenziali, essi sono condizione stessa della comprensione, dei quali però bisogna essere consapevoli in modo da essere in grado di farli interagire con il testo aprendosi alla sua alterità e mettendosi in suo ascolto.

Perciò una coscienza ermeneuticamente educata (*ein hermeneutisch geschultes Bewusstsein*) deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo (*für die Andersheit des Textes*). Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità" né un oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni (*Vormeinungen*) e dei propri pregiudizi (*Vorurteile*). Bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni (*Voreingenommenheiten*) perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni (*Vormeinungen*) dell'interprete³⁶⁹.

La riabilitazione dei pre-giudizi, contro lo screditamento che l'Illuminismo ne aveva perpetrato, permette a Gadamer di evidenziare l'appartenenza dell'uomo, e quindi dell'interprete, alla storia e il fatto che i pre-giudizi siano costitutivi della nostra realtà storica e della nostra appartenenza alla tradizione. Quando Gadamer si accinge ad analizzare lo screditamento dei pregiudizi ad opera dell'Illuminismo, mettendolo a confronto con il rovesciamento romantico del presupposto illuministico dell'astratta opposizione tra *mythos* e *logos*, ritroviamo nelle critiche rivolte al Romanticismo le stesse argomentazioni che Abū Zayd fa valere nella critica rivolta al metodo interpretativo degli *'ulemā'*. Se, infatti, l'Illuminismo tende ad esaltare il potere assoluto della ragione sui pregiudizi derivanti dall'autorità, nel campo specifico della religione, ad esempio, all'opposto, ma mantenendo lo stesso presupposto dell'opposizione tra

³⁶⁸ Cfr. Gadamer, *Verità e metodo*, parte seconda, cap. II, 1.a.a *La scoperta heideggeriana della precomprensione*, pp. 314-315.

³⁶⁹ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.a.a *La scoperta heideggeriana della precomprensione*, p. 316.

mito e ragione, il romanticismo, così come gli *'ulemā'*, giunge ad una “paradossale tendenza alla restaurazione”. Gli *'ulemā'* riprendono ciò che appartiene al passato per riconoscere la superiorità della saggezza di una mitica epoca originaria³⁷⁰.

La tendenza generale dell'illuminismo è proprio quella di non ammettere nessuna autorità e di decidere tutto davanti al tribunale della ragione [...] la possibile verità della tradizione dipende dalla credibilità che le viene riconosciuta dalla ragione. Non è la tradizione, ma la ragione la fonte ultima dell'autorità. [...] Il rovesciamento dei presupposti dell'illuminismo ha per conseguenza la paradossale tendenza alla restaurazione [...] e culmina nel riconoscimento della superiore saggezza di una mitica epoca originaria [...] La fede nella perfettibilità della ragione si trasforma in quella della perfezione della coscienza “mitica” e si riflette, rovesciandosi, nell'idea di una condizione originaria paradisiaca prima del peccato originario del pensiero³⁷¹.

Allo stesso modo Abū Zayd critica l'approccio interpretativo ai testi del discorso religioso contemporaneo che rifiuta l'autorità della ragione per riproporre ciò che è già stato compreso e sostenuto dal profeta e dai suoi compagni. Il pensiero degli *'ulemā'* si basa sulla

commistione fra pensiero umano e religione [...] Facendo appello alle idee e alle interpretazioni degli autori classici, essi si illudono di poggiare i piedi sulle fondamenta del *vero* islam contrapposto a quello falso- cioè naturalmente quello degli avversari. [...] ciò che ci preme è smascherare la presunzione, onnipresente e implicita nel discorso religioso, di detenere *la* verità (*al-ḥaqīqa*)³⁷²

Esistono pre-giudizi positivi, quelli dei quali siamo consapevoli e che facciamo interagire nel nostro dialogo con il testo, e pre-giudizi negativi, opinioni inconsapevoli che guidano la nostra comprensione del testo, senza permetterci di instaurare un dialogo con esso, perché ci chiudono alla possibilità di ascoltare ciò che il testo ha da dirci³⁷³.

³⁷⁰ Cfr. Gadamer, *Verità e metodo*, parte, cap. II, 1.a.β *Lo screditamento del pregiudizio ad opera dell'illuminismo*, pp. 319-325; Abū Zayd, *Heaven, which way?* in *Al-Ahram*, N. 603, September 2002.

³⁷¹ Gadamer, *Verità e metodo*, parte, cap. II, 1.a.β *Lo screditamento del pregiudizio ad opera dell'illuminismo*, p. 321.

³⁷² Abū Zayd, نقد الخطاب الديني, (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 31, trad. it. in *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 129

³⁷³ Cfr. Gadamer, *Verità e metodo*, parte seconda, cap. II, *Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica*, pp. 317-333.

L'idea che l'uomo e l'interprete siano storicamente connotati cosicché nella loro comprensione della tradizione intervengano pre-giudizi è uno dei punti salienti del pensiero di Abū Zayd, il quale sottolinea fortemente la differenza tra pre-giudizi positivi e pre-giudizi negativi derivanti dalla nostra appartenenza alla tradizione così come dal nostro proprio essere.

Abū Zayd è ben consapevole dei pregiudizi e delle 'risposte già date', oltre che della difficoltà di un loro superamento, specie se l'oggetto di studio è il libro sacro. È proprio tale consapevolezza che lo porta a criticare l'atteggiamento degli 'ulemā' i quali, invece, non ammettono i propri pregiudizi nell'accostarsi al testo coranico. Non essendo coscienti di ciò, essi non si aprono al testo, ma vi leggono ciò che vogliono, trasformandolo in uno strumento al servizio delle loro idee³⁷⁴. Piuttosto che aprirsi al Corano e al suo senso, essi ne piegano i significati in modo da evidenziarne le parti in cui i loro pregiudizi trovano conferma³⁷⁵.

Il [...] rischio metodologico che corre il discorso religioso contemporaneo è di trovarsi invischiato nelle reti di risposte preconcepite trovandosi avvolto in vere e proprie nebulose ideologiche. Fingendo di stupirvi con le loro scoperte, i sostenitori di questo metodo non fanno che portare in tavola delle pietanze riscaldate che cercano di mascherare ricorrendo a meschini giochi di prestigio nel solo intento di far colpo sul pubblico³⁷⁶.

Ma per Abū Zayd tutto ciò è contrario ad un'autentica comprensione, si tratta piuttosto di una lettura ideologica ed impropria del Corano³⁷⁷.

³⁷⁴ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, pp. 100-101.

³⁷⁵ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 196, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 53.

³⁷⁶ Abū Zayd, *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 30.

³⁷⁷ Per quanto riguarda le letture ideologiche in seno al mondo arabo-islamico si segnala l'interessante analisi che di esse prospetta l'intellettuale Mohammed Abed al-Jabri (1935-2010). Per poter analizzare i meccanismi operanti nella 'ragione araba', secondo al-Jabri è necessaria una delucidazione del concetto di tradizione nel mondo arabo: il *turāth*, infatti, non è qualcosa da relegare nel passato, ma costituisce "un tutto culturale che comprende una fede, una Legge, una lingua una letteratura, una ragione, una mentalità, un attaccamento al passato, una proiezione sul futuro, ecc" (M. A. al-Jabri, *La ragione araba, Presentazione* a cura di A. Mahfoud e M. Geoffroy, p. 10). A partire dalla consapevolezza che la tradizione o, meglio, il patrimonio arabo è costantemente presente, lo scopo dell'analisi di al-Jabri è quello di rinnovare la relazione tra la *ragione araba* e il *turāth* in modo da ricongiungere i poli della relazione dialettica e in modo tale che la ragione torni ad esercitare la sua azione sulla tradizione. Oggi, infatti, una delle letture ideologiche più diffuse nel mondo arabo, cioè la lettura fondamentalista, si concentra sulla relazione dialettica tra passato e futuro, senza tenere in considerazione l'azione che il

Coloro i quali, come gli *'ulemā'*, non mettono in dubbio nulla e non pongono questioni, dimostrano un'arroganza e una certezza delle loro opinioni, quanto meno sospetta. È, infatti, secondo Gadamer,

la potenza dell'opinione quella che rende così difficile l'ammissione di non sapere. L'opinione è quella che impedisce la domanda³⁷⁸.

Solo chi ammette, socraticamente, di non sapere, è in grado, tuttavia, di esporsi alla domande che il testo propone e impone. La dialettica di domanda e risposta è la sola che permetta di accedere ad un'autentica comprensione del testo e della tradizione, instaurando quel dialogo che, come si è detto, permette l'accesso al senso di ciò che si vuole interpretare³⁷⁹.

Qualsiasi discorso che pretende di detenere la verità è un discorso sospetto [...] non esistono letture dei fenomeni neutre o una conoscenza neutra³⁸⁰.

Il primato della domanda evidenzia il primato del *tu*, poiché essa è sempre più un patire che un agire, essa cioè si pone e si impone; solo chi è capace di mettersi in questione dinnanzi alla domanda che l'altro gli pone disorientandolo è in grado di domandare, poiché egli parte da quel "sapere di non sapere" che è apertura all'altro, al dialogo, all'ascolto e dunque apertura della possibilità³⁸¹.

Se ci proponiamo di studiare il fenomeno ermeneutico sul modello del dialogo che ha luogo tra le persone, è perché l'analogia decisiva tra queste due situazioni apparentemente così diverse [...] consiste anzitutto nel fatto

presente può e deve esercitare. Il passato diviene a tal punto presente che giunge a sovrapporsi al futuro e ad assorbirlo totalmente. "Il passato funge da presente, viene concepito come mezzo per affermare e riabilitare l'identità [...] Tale corrente si è dedicata più di qualsiasi altra a resuscitare la tradizione, investendola nella prospettiva di una lettura eccessivamente ideologica, consistente nel proiettare un 'avvenire radioso', fabbricato dall'ideologia, sul passato, quindi nel 'dimostrare' che 'quanto ha avuto luogo nel passato potrebbe realizzarsi nell'avvenire'" (M. A. al-Jabri, *La ragione araba*, parte I, cap. I *Le carenze attuali*, pp. 33-34). Per le letture ideologiche del patrimonio arabo si rimanda a M. A. al-Jabri, *La ragione araba*. Tale testo costituisce la raccolta di alcuni estratti tradotti da A. Serra che fanno parte di due opere differenti di al-Jabri: *Noi e la tradizione. Letture contemporanee della nostra tradizione filosofica*, Casablanca, 1976 e *Tradizione e modernità*, Beirut, 1991.

³⁷⁸ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 2.c.a *Il modello della dialettica platonica*, p. 423.

³⁷⁹ Cfr. *ibidem*, parte seconda: cap. II, 2.c *Il primato della domanda*, pp. 418-437.

³⁸⁰ Abū Zayd, *Linguaggio religioso e ricerca di una nuova linguistica: una lettura del pensiero di Mohammed Arkoun* in *Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 184. Il testo citato, apparso nella rivista londinese "al-Nātiq", costuisce il tentativo di Abū Zayd di analizzare il pensiero innovativo del filosofo franco-algerino M. Arkoun (1928-2010), attraverso lo studio delle sue opere tradotte in arabo.

³⁸¹ Cfr. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 2.c.β *La logica di domanda e risposta*, pp. 427-437; e, anche D. Di Cesare, *Gadamer*, capitolo VIII, pp. 203-206.

che ogni comprensione e ogni intendersi hanno di mira un oggetto che sta loro di fronte. Come uno si intende con il suo interlocutore *su qualcosa*, così l'interprete comprende *ciò che* il testo gli dice. [...] Il comprendersi nel dialogo non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era³⁸².

Bisogna, dunque, che i nostri pre-giudizi, che costituiscono l'orizzonte presente dell'interprete, non vengano considerati come un insieme fisso di idee, ma come qualcosa che si va modificando. E affinché l'esperienza ermeneutica risulti autentica l'interprete deve acquisire un orizzonte storico, deve cioè porsi nella condizione di ascoltare la tradizione in tutta la sua alterità, senza sovrapporre frettolosamente le proprie prevenzioni. Allo stesso tempo, però, non bisogna credere ingenuamente che ci si possa accostare al passato come a qualcosa che ci sia estraneo e rispetto al quale non possediamo dei pregiudizi³⁸³. Chi comprende è unito a ciò che comprende dalla trasmissione storica e dalla tradizione ma non

nel modo ovvio e indiscutibile della sopravvivenza ininterrotta di una tradizione. C'è allora una polarità di affinità ed estraneità, su cui si fonda il compito dell'ermeneutica [...]³⁸⁴.

Gadamer chiama tale polarità *distanza temporale (Zeitabstand)* e le attribuisce un ruolo fondamentale nel discernere i pre-giudizi positivi da quelli negativi. La fecondità ermeneutica della *distanza temporale* consiste nel concepire la storia e la tradizione tra l'interprete e l'interpretato non come un abisso che vada scavalcato perché allontana e separa i due poli della comprensione, bensì come una "positiva e produttiva possibilità del comprendere"³⁸⁵. Tale distanza, infatti, non è vuota, non è un abisso, ma è ricolma della continuità della trasmissione e della tradizione alla quale l'interprete e l'interpretato appartengono. Grazie alla distanza temporale, intesa nel senso sopra detto, la coscienza ermeneutica esperta sarà in grado di includere in sé una coscienza storica

³⁸² Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 2.c.B *La logica di domanda e risposta*, pp. 436-437.

³⁸³ Cfr. *ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.d *Il principio della "Wirkungsgeschichte"*, p. 356.

³⁸⁴ Gadamer, *Del circolo dell'intendere* (1959) in *Verità e Metodo II*, p. 63; Id, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 1.c *Il significato ermeneutico della distanza temporale*, p. 345.

³⁸⁵ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.c *Il significato ermeneutico della distanza temporale*, p. 347.

capace di discriminare i pregiudizi fecondi, che conducono alla comprensione, da quelli ingannevoli che invece generano il fraintendimento³⁸⁶.

L'orizzonte del presente non si costruisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. Un orizzonte del presente come qualcosa di separato è altrettanto astratto quanto gli orizzonti storici singoli che si tratterebbe di acquisire uscendo da esso. *La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro*³⁸⁷.

La coscienza storica comprende l'alterità del proprio orizzonte rispetto a quello del dato storico, ma allo stesso tempo,

riunisce i due poli della distinzione, di modo che, nell'unità dell'orizzonte storico che definisce, essa media sé con sé stessa³⁸⁸.

Tale concezione della tradizione e della polarità di affinità ed estraneità che caratterizza il rapporto tra l'uomo ed il passato è ciò che Abū Zayd ed altri pensatori arabi come al-Jabri vorrebbero riabilitare all'interno del mondo arabo-islamico. Le letture ideologiche del *turāth* tendono, infatti, a disconoscere la dialettica insita nel concetto di 'distanza temporale' che, se per un verso sottolinea la nostra appartenenza ad una tradizione condivisa, dall'altra ne mette in risalto anche l'alterità rispetto al presente. Abū Zayd criticherà l'ideologia insita nel discorso religioso contemporaneo attraverso la messa in luce del meccanismo che regola tale pensiero, vale a dire il disconoscimento della dimensione storica. È, infatti, questo meccanismo che, secondo Abū Zayd, regola la relazione con il *turāth* che, in tal modo, cessa di costituirsi come un dialogo in cui l'interprete è attivo per giungere ad un'identificazione del presente con il passato.

Il "realismo" dell'islam, così come ce lo presenta il discorso religioso, risulta dunque rimosso, per non parlare della relazione dialettica tra islam e realtà. Il discorso religioso finisce perciò per isolare l'islam al tempo stesso dalla

³⁸⁶ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, parte seconda, cap. II, 1.c *Il significato ermeneutico della distanza temporale*, p. 348-349.

³⁸⁷ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.d *Il principio della "Wirkungsgeschichte"*, p. 356.

³⁸⁸ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.d *Il principio della "Wirkungsgeschichte"*, p. 357.

realtà e dalla storia, dimenticando che la Rivelazione -e di conseguenza l'islam stesso- costituiscono un fatto storico³⁸⁹.

Il risultato è il dominio della tradizione sul presente e l'ingannevole ritorno alle origini inteso come convinzione che solo nel passato e nell'epoca del profeta sia possibile ritrovare le soluzioni a problemi e questioni contemporanee³⁹⁰.

Per Abū Zayd

nel processo interpretativo i due orizzonti del testo e dell'interprete si fondono: il significato prodotto non è né interamente testuale né interamente personale. Applicare l'ermeneutica al Corano significa lottare contro il monopolio del suo significato da parte dei politici o degli uomini di culto. Vuol dire mostrare che il significato, prodotto in una data era storica o per una data generazione, non è assoluto o finale. Ogni epoca, ogni generazione ha il diritto di correggere il testo e riprodurne il significato a seconda delle circostanze³⁹¹.

Queste tesi, tuttavia, non implicano il misconoscimento del valore della tradizione e della autorità, perché anzi riconoscono che esse sono fonte di pregiudizi che costituiscono il nostro orizzonte culturale. Taluni di questi pregiudizi certamente saranno portatori di verità, mentre altri devono essere abbandonati ascoltando il testo.

³⁸⁹ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني, (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 61, trad. it. in *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 148-149.

³⁹⁰ Un approccio critico al *turāth* che parte da una rottura epistemologica con la struttura della ragione araba e con il modo di procedere ideologico rispetto al rapporto con la tradizione è quello dell'intellettuale al-Jabri. Questi definisce la propria lettura della tradizione a partire da due movimenti complementari: la disgiunzione e la ricongiunzione. Il primo movimento consiste nel "separare il soggetto dall'oggetto, ma questa operazione è solo un primo passo grazie al quale il soggetto potrà recuperare il suo libero dinamismo, sino a ricostruire l'oggetto in una nuova prospettiva. Con ciò avremo compiuto un secondo passo verso l'obiettività, quello che consiste nel separare l'oggetto dal soggetto, cosicché l'oggetto, a sua volta, possa recuperare la sua indipendenza e la sua 'personalità', la sua identità e la sua storicità" (M. A. al-Jabri, *La ragione araba*, capitolo secondo: *Per una critica scientifica della ragione araba*, p. 51). Il secondo movimento è quello della ricongiunzione che si fonda sull'idea che la tradizione non sia qualcosa da relegare nel passato senza che abbia un legame con il presente. Tale movimento si basa su un'intuizione esplorativa che permette al lettore di ricongiungersi con l' 'io-letto' accedendo al senso implicito del testo. "Così, la positività di ciò che fu si fonde con l'ideologia di ciò che doveva essere, e il futuro-passato al quale aspirava l'io-letto diviene futuro-a-venire che l'io-che-legge persegue. Così l'oggetto-letto contemporaneo a se stesso diviene contemporaneo al soggetto-lettore" (*ibidem*, p. 54) In tal modo sarà possibile realizzare la intercontemporaneità che solo uno spirito cosciente della propria storicità, e della storicità della tradizione, può raggiungere (cfr. *ibidem*, capitolo secondo: *Per una critica scientifica della ragione araba*, pp. 45-55).

³⁹¹ Abū Zayd, *Intervista a Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*, di Nina zu Furstenberg in *Testo sacro e libertà*, pp. 157-158.

Se tutto ciò non viene riconosciuto l'autorità si trasformerà in cieca sottomissione. Una particolare forma di autorità è la tradizione:

Ciò che è consacrato dalla storia e dall'uso è fornito di un'autorità (*Autorität*) che è ormai diventata universale, e la nostra finitezza storica è definita proprio dal fatto che anche l'autorità di ciò che ci è tramandato, e non solo ciò che possiamo razionalmente riconoscere come valido, esercita sempre un influsso sulle nostre azioni e sui nostri comportamenti³⁹².

La comprensione della tradizione (*Tradition*) non è e non deve essere ripetizione ingenua del passato, ma interazione viva di passato e presente accompagnata dalla capacità dell'interprete di rendere la tradizione partecipe del presente e del proprio orizzonte culturale e storico. Non vi è dunque una contrapposizione escludente tra ragione e tradizione, in cui o l'una o l'altra debbano prevalere, bensì interazione feconda, consapevolezza dell'appartenere ad una tradizione che, tuttavia, non si impone come ovvia e non suscettibile di critica e dubbio: la tradizione, infatti, è

sempre un momento della libertà e della storia stessa [...] ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata. [...] nel preteso mutamento di tutte le cose si conserva del passato molto più di quanto chiunque immagini, e si salda insieme al nuovo acquistando una rinnovata vitalità³⁹³.

Noi siamo costantemente dentro alle varie tradizioni, afferma Gadamer, e la tradizione è qualcosa che sentiamo come nostro, ma di cui possiamo liberamente appropriarci, riconoscendo in essa un modello positivo o all'opposto un modello negativo³⁹⁴.

La tradizione islamica (*turāth*), oggetto privilegiato del comprendere e dell'interpretare secondo Abū Zayd, è di natura linguistica, e in quanto tale storica.

Comprenderla per Gadamer significa portarne ad espressione il contenuto ed il significato, a volte nascosto, traducendolo nel proprio linguaggio e mettendolo in relazione con le "opinioni entro cui, in quanto parlanti, ci muoviamo."³⁹⁵

³⁹² Gadamer, *Verità e metodo*, parte seconda, cap. II, 1.b.a *Riabilitazione di autorità e tradizione*, p. 329.

³⁹³ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.b.a *Riabilitazione di autorità e tradizione*, p. 330.

³⁹⁴ *Ibidem*, parte seconda, cap. II, 1.b.a *Riabilitazione di autorità e tradizione*, p. 331.

³⁹⁵ *Ibidem*, parte terza, cap. I, 1.b *La linguisticità come determinazione dell'atto ermeneutico*, p. 455.

A differenza di quanto fanno gli *'ulemā*, secondo Abū Zayd, non si può comprendere un testo alla luce soltanto dei concetti dell'epoca a cui esso appartiene. È necessario mediare tra i concetti del passato ed il nostro presente, facendo entrare in gioco, nell'interpretazione, i nostri pre-giudizi e le nostre opinioni affinché un testo possa davvero parlarci.

L'ermeneutica storica ed umanistica del Corano

1. Dialogo tra testo e interprete: la storicizzazione del testo sacro come superamento del letteralismo e del circolo inautentico di “chiusura della tradizione nella tradizione” tipico del discorso religioso contemporaneo

Il Corano, in quanto Parola di Dio³⁹⁶, trasmette il messaggio che Dio ha voluto inviare agli uomini attraverso il suo messaggero, Muḥammad. Secondo Abū Zayd, esso è, al pari di qualsiasi altro messaggio, un atto comunicativo tra un emittente, in questo caso Dio, ed un ricevente, il Profeta e, mediante lui la *umma* islamica, attraverso un codice o sistema linguistico³⁹⁷. Studiare il Corano per poterne comprendere pienamente il significato, vuol dire, quindi, analizzare ognuno di questi elementi che lo caratterizzano nella consapevolezza che ognuno di essi solleva molteplici problematiche e questioni nell'ambito delle scienze coraniche e tra gli studiosi del testo sacro.

L'approccio ermeneutico di Abū Zayd prende avvio, seguendo l'insegnamento *mu'tazilita*, da ciò che è immediatamente noto ed evidente per risalire poi alla conoscenza delle verità più complesse e inaccessibili in una conoscenza scientifica e razionale. I *mu'taziliti*, infatti, affermavano il principio secondo il quale la conoscenza umana deve avere inizio in questo mondo, mentre l'accesso a verità metafisiche e spirituali avviene per gradi e in modo riflesso rispetto alle verità scoperte razionalmente nella realtà evidente del mondo noto³⁹⁸. Abū Zayd fa proprio tale principio epistemologico criticando, per ciò stesso, l'approccio tipico degli *'ulemā'*, i quali, al

³⁹⁶ Si sono già analizzate (cfr. *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*) le questioni sollevate dalla definizione del Corano come 'Parola di Dio'. Da qui in avanti, salvo eccezioni, definire il Corano come 'Parola di Dio' significherà, come afferma Abū Zayd, che esso è il contenuto di un messaggio inviato da Dio agli uomini ed espresso in un linguaggio umano (cfr. Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 204).

³⁹⁷ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, p. 74.

³⁹⁸ Cfr. *ibidem*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 59. Tale capitolo della raccolta *Testo sacro e libertà* costituisce la traduzione italiana, curata da Enrico Del Sero, dell'originale capitolo 11 *The Nexus of Theory and Practice* del testo di Abū Zayd e Esther R. Nelson, *Voice of an exile*, Praeger Publisher, Greenwood Publishing Group Inc. USA, 2004.

contrario, pretendono di analizzare dapprima le verità metafisiche più complesse, tralasciando di analizzare ciò che è noto e maggiormente comprensibile dalla mente umana, cioè proprio la realtà storico–sociale in cui il Corano è stato rivelato, il Profeta di Dio in quanto uomo immerso nella realtà del suo tempo, la lingua araba come lingua umana nella quale viene espresso un messaggio proveniente da Dio e che mette in comunicazione due enti appartenenti a sfere esistenziali radicalmente differenti. In tal modo tutto ciò che è noto ed evidente viene letto ed interpretato considerando il soprannaturale come unica fonte di spiegazione e rifiutando la dimensione storica del Corano. I tradizionalisti credono, infatti, che affermare la storicità del testo sacro significherebbe negarne la dimensione sacra e, quindi, universale. Invece, secondo Abū Zayd, rilevare e mettere in evidenza tutto ciò che nel Corano appartiene alla sua dimensione storica in quanto testo linguistico e prodotto culturale, non solo non nega la sua sacralità, ma permette di scorgervi l’aspetto più autentico e universale del messaggio di Dio³⁹⁹.

A questo punto credo sia legittimo affermare che i testi religiosi costituiscono, in definitiva, dei testi linguistici (النصوص لغوية *an-naṣūṣ liḡhūyat*) proprio come tutti gli altri e che la loro origine divina non impone in alcun modo un metodo di studio specifico, appropriato alla loro natura non umana. Coloro che insistono sul carattere divino di questi testi intendono dimostrare in realtà che gli esseri umani non sono in grado, con i loro metodi umani, di comprenderli, a meno che non intervenga la divina Provvidenza per concedere ad alcuni di loro delle capacità speciali che permettano questa comprensione⁴⁰⁰.

Per dar vita a una vera e propria coscienza scientifica del testo sacro è necessario, quindi, sconvolgere e sovvertire il circolo inautentico del comprendere tipico degli ‘ulemā’, dando inizio ad uno studio razionale del Corano, capace di tenere in considerazione la sua duplice natura: quella di *testo linguistico*, prodotto della cultura del tempo, e quella di *testo sacro* contenente il *messaggio* di Dio all’uomo. Al contrario, coloro che si ostinano a negare la dimensione storica del testo, attenendosi ad un’interpretazione letterale che confermi le loro idee metafisiche su Dio e la religione, non fanno altro che imbalsamare il testo ed il suo significato in un’epoca ben precisa,

³⁹⁹ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 207-208, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 62.

⁴⁰⁰ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 208, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 63.

quella del VII sec, considerata come l'epoca d'oro dell'Islam, alla quale i fedeli dovrebbero ritornare.

L'idea che i testi religiosi, seppure divini e rivelati da Dio, siano un prodotto culturale (*muntağ taqāfi*), e storico è non solo rifiutata, ma anche condannata come "apostasia". La causa va ricercata nel fatto che l'idea del Corano come parola "eterna" di Dio riferita alla lettera è diventata il dogma nell'Islam sunnita⁴⁰¹.

L'approccio tradizionalista procede dunque "dall'alto verso il basso" e, rifiutando il progresso, considerato come un fenomeno tipicamente occidentale, tende a proporre soluzioni storicamente datate a problemi contemporanei. L'unico cambiamento auspicabile per le società musulmane è, secondo gli 'ulemā', il ritorno alle origini, cioè all'epoca del Profeta e dei suoi Compagni. Essi credono, dunque,

che un ritorno al passato possa risolvere i dilemmi del presente. Secondo questa idea il presente (الحاضر *al-haḍīru*) diviene il modello (منوذجاً *munūdhğan*) di corruzione (للفساد *li'l-fasād*), debolezza (الضعف *aḍ-ḍu'afu*) e deviazione (الانحراف *al-inhirāfu*) dagli standard originali della religione, mentre il passato (الماضي *al-māḍī*) è il modello di prosperità (لنضارة *liniḍāratan*), innocenza (الطهارة *aṭ-ṭhāratu*) e purezza (النقاء *an-niqā'u*) per raggiungere l'effettivo essere (الوجود الفعلي *al-wağūdu al-fa'lī*) della rivelazione⁴⁰².

Tali stasi del pensiero, che ha ripercussioni sul progresso della società stessa, è la naturale conseguenza di un circolo inautentico della comprensione del Corano che resta prigioniero di una lettura della "tradizione chiusa nella tradizione". Tale affermazione, introdotta da al-Jabri, descrive esemplarmente il tipo di comprensione del Corano, testo fondatore della religione e della cultura islamica, sulla base degli altri testi appartenenti alla tradizione, la *sunna* e gli *ḥadīth*.

Tale approccio si basa sull'idea, avanzata dalle scienze coraniche, dell'assoluta chiarezza del testo coranico e, laddove esso non sia perfettamente chiaro, della possibilità di comprenderlo a partire, appunto, dai detti del Profeta e dalla tradizione. In tal modo non viene lasciato alcuno spazio al pensiero critico e alla libertà intellettuale dell'interprete contemporaneo che, secondo tale modo di concepire la tradizione, resta

⁴⁰¹ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, p. 77.

⁴⁰² Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 246 (traduzione mia).

imbrigliato nelle trame di un pensiero che non va oltre la comprensione che ebbero i primi musulmani.

Secondo questo modello interpretativo, il canale comunicativo tra Dio e i fedeli che, secondo Abū Zayd, caratterizza il Corano come messaggio tra la realtà eterna di Dio e quella finita dell'uomo, viene chiuso e non vi è alcuna possibilità, per il fedele e lo studioso del testo sacro, di porre nuove questioni al testo. Riaprire il dialogo con il Corano è possibile e auspicabile, invece, a partire dalla distinzione tra ciò che nel testo appartiene al passato e ciò che è identificabile con il messaggio universale di Dio.

L'innovazione teorica di Abū Zayd consiste nel riattivare il circolo autentico della comprensione che, a partire dall'identificazione del Corano come testo linguistico e prodotto storico-culturale, tenga conto della sua dimensione storica, nota e facilmente accessibile dalla ragione umana, e di quella universale, alla quale l'uomo potrà accedere solo in un secondo momento.

Nel caso del tutto speciale del Corano, non è possibile, per la ragione umana, studiare scientificamente l'emittente del messaggio, cioè Dio. L'unica maniera di studiare tale messaggio, per accedere al suo senso profondo è quella di partire dai dati empirici a nostra disposizione, vale a dire il messaggio secondo la sua codificazione nella lingua del ricevente, per analizzare la realtà sociale e culturale del gruppo a cui il messaggio è diretto, a cominciare dal Profeta Muḥammad⁴⁰³. Il primo passo da compiere è studiare il primo destinatario del messaggio divino e la sua appartenenza alla realtà sociale del suo tempo. Solo contestualizzando storicamente il testo saremo in grado di passare dalla 'struttura superficiale' del Corano alla sua 'struttura profonda'. Studiare il destinatario del messaggio divino vuol dire sottolineare la funzione comunicativa del testo coranico, il cui fine è l'intendersi e il comprendersi sul messaggio. Per tale motivo, per Abū Zayd, l'emittente di un messaggio, sia esso scritto o orale (ambito dialogico) deve sempre tener fermo il destinatario, deve cioè gettare, come dice Gadamer,

⁴⁰³ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, pp. 74-75; Id, *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 27-28.

uno sguardo preliminare sul suo interlocutore del quale condivide i presupposti e da cui conta di essere compreso⁴⁰⁴.

L'emittente deve necessariamente avere lo sguardo rivolto al suo destinatario, perché questi possa raggiungere un'autentica comprensione: il messaggio, infatti,

è sempre anche rivolto alla comunicazione e racchiude in sé l'altro⁴⁰⁵.

Il ruolo dell'interprete è, dunque, quello di ricondurre la testimonianza del messaggio, in questo caso il testo coranico, alla sua originaria autenticità per giungere ad una sua corretta comprensione. Tuttavia

essa non è ciò che il parlante o lo scrivente ha detto originariamente, bensì quello che avrebbe voluto dire se io fossi stato il suo originario interlocutore nella conversazione⁴⁰⁶.

In tal modo l'interprete si pone in dialogo con il testo e, per comprenderlo autenticamente, non può non tenere in considerazione il destinatario originario del testo e il fatto che Dio, nel momento in cui decise di rivelarsi al Profeta, volse il suo sguardo su di lui di modo che il proprio messaggio potesse essere compreso, sia da Muḥammad che dagli uomini del suo tempo.

Occorrerà, secondo Abū Zayd, studiare la cultura araba del VII sec. per conoscere meglio il Profeta e per poter accedere alla comprensione che egli, in quanto uomo del suo tempo e integrato in una determinata realtà sociale, ebbe della Rivelazione. Accedendo al 'senso' (*al-ma'nā*)⁴⁰⁷, cioè alla comprensione che del testo ebbero i primi destinatari, è possibile cogliere la strada che il Corano volle tracciare, spesso in modo graduale ed implicito, e indicare agli arabi del VII sec. tentando una lenta, ma inesorabile, riorganizzazione dei valori etici prevalenti nella società tribale. Seguendo la via indicata da Abū Zayd si tende alla struttura profonda del testo, cioè a quella dimensione universale, che prospetta valori che trascendono la mutevolezza di ciò che è storico. Solo cogliendo tale dimensione, l'esegeta e il fedele saranno in grado di

⁴⁰⁴ H.G. Gadamer, *Testo e interpretazione* (1985) in *Verità e Metodo II*, p. 305.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 305.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 306.

⁴⁰⁷ Cfr. *infra*, capitolo terzo: 3. *I tre livelli di significato del Corano e la distinzione tra senso (ma'nā) e significato (maghā)*.

accedere al cuore del messaggio di Dio e di riattivare un dialogo fecondo con la dimensione divina⁴⁰⁸.

Poiché colui che parla [Dio] non può essere oggetto di un'analisi scientifica, gli studiosi possono soltanto prendere in considerazione il messaggio così come è codificato nella lingua del ricevente e della sua comunità. A tal fine, essi hanno bisogno di tutte le informazioni disponibili sul primo ricevente, cioè Muḥammad, e sulla sua comunità di appartenenza. Gli studiosi, in altre parole, devono avviare l'analisi del messaggio coranico studiando la sua realtà contestuale e la cultura araba del VII sec.⁴⁰⁹.

Un ulteriore passo nella comprensione è certamente dato dall'atto di riformulare il testo nel codice linguistico e nel contesto culturale dell'interprete. Soltanto così, come già affermava Gadamer nella sua teorizzazione, sarà possibile rendere anche il Corano un testo contemporaneo al presente dell'interprete e capace di dialogare con lui⁴¹⁰.

Tutto ciò comporta una diversità interpretativa, dato che l'infinito processo di interpretazione e reinterpretazione è destinato a variare nel tempo. Se così non fosse, il Messaggio andrebbe incontro a una degenerazione e il Corano sarebbe sempre, come oggi, oggetto di manipolazioni politiche e dogmatiche. Poiché il messaggio dell'Islam è considerato valido per tutti gli esseri umani, indipendentemente dal tempo e dallo spazio, la diversità interpretativa è inevitabile⁴¹¹.

a) Il primo destinatario del messaggio divino e la realtà sociale e culturale dell'Arabia del VII sec.

Considerare il Corano come un messaggio implica naturalmente la presenza di due interlocutori che attraverso il canale comunicativo del *wahy* (rivelazione) si pongono in contatto. Nel caso della rivelazione islamica ci troviamo dinnanzi ad un emittente, Dio, ad un destinatario primario, il Profeta Muḥammad ed, infine, ad un destinatario spesso

⁴⁰⁸ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, pp. 74- 77; Id, *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 27-28; Id, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo primo: *Comprender en lugar de defender*, pp. 10-101e capitolo secondo: *Arabia antes de islam*, pp. 21-29.

⁴⁰⁹ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, p. 74.

⁴¹⁰ Cfr. *ibidem*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, pp. 74- 77.

⁴¹¹ *Ibidem*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, pp. 76-77.

implicito o sottointeso, la *umma* islamica⁴¹². L'ipotesi di studio del Corano elaborata da Abū Zayd considera come punto di partenza per lo studio scientifico del testo sacro la realtà culturale nella quale esso ha fatto la sua comparsa, congiuntamente ai primi destinatari, in quanto uomini immersi e integrati nella cultura della penisola araba del VII sec. Proprio al Profeta Muḥammad, Abū Zayd dedica un intero capitolo del suo *Mafhūm an-naṣṣ*: questo è il suo tentativo di cogliere e descrivere il Profeta, in quanto uomo, all'interno della realtà sociale e culturale araba, in particolare della Mecca e di Medina, del VII sec., per mostrare come egli fosse, in quanto mercante che viveva in una determinata società fondata sul commercio, perfettamente integrato nella società della Mecca del tempo. Vi è, invece, una forte tendenza, nel pensiero religioso islamico tradizionale, ad isolare la persona del Profeta dalla società e dalla realtà nella quale visse, trasformando l'uomo Muḥammad in una "realtà metaforica esemplare".

Parallelamente a tale tendenza si assiste alla trasformazione del Profeta in un asceta isolato dalla società che, durante il suo isolamento sulla montagna di Ḥira, riceve un messaggio 'privato' da Dio tramite l'angelo Gabriele. In tal modo il discorso linguistico viene trasformato in un codice segreto, il cui simbolismo è difficilmente comprensibile dagli uomini. La segretezza del messaggio, inoltre, si scontra con la presenza, sia a livello linguistico che contenutistico, di un destinatario implicito: la *umma* islamica.

Il compito di Muḥammad, infatti, non fu soltanto quello di recitare ciò che l'angelo gli aveva comunicato per volere divino, ma di predicarne il messaggio agli uomini del suo tempo, di modo che essi abbandonassero usi, costumi e credenze della realtà dominante per incamminarsi sulla via tracciata da Dio attraverso il Corano⁴¹³.

È possibile raccogliere le motivazioni della tendenza ad isolare il Profeta dalla realtà del suo tempo nella mancata distinzione, da parte degli '*ulemā*' del discorso religioso ufficiale, tra due tipi di valori presenti nelle società: i valori dominanti e i valori contrastanti il modello prevalente. Questi ultimi spesso sono ridotti a una voce affievolita e debole, ma sono, invece, quei valori che, nel momento di crisi della società,

⁴¹² Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, pp. 56-57.

⁴¹³ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 59-60.

riemergono per contrastarne e sovvertirne il modello dominante. Così Muḥammad, in quanto uomo del suo tempo, non rappresenta la copia fedele del modello dominante, bensì, secondo Abū Zayd, egli è più vicino al gruppo di uomini, definiti *ḥanīf*⁴¹⁴. Una delle abitudini degli *ḥanīf* era quella di ritirarsi in meditazione e preghiera sulle montagne, proprio come lo stesso Muḥammad, il quale durante il suo ritiro nella grotta di Hira, ricevette la prima delle numerose apparizioni dell'angelo. Tale isolamento, secondo Abū Zayd, non può essere considerato come fine a se stesso bensì come l'atto di ritirarsi dal mondo, per breve tempo, per riflettere e meditare sui problemi del mondo e della società⁴¹⁵.

Quindi Muḥammad seguì una pratica che era conosciuta in Arabia e nelle zone limitrofe, una pratica che si era diffusa grazie ad alcune pratiche religiose. Non intendo dire che Muḥammad fosse un cristiano o un ebreo; tuttavia doveva avere una certa predisposizione religiosa, un orientamento e una certa conoscenza di una tradizione, che lo portò a praticare particolari forme religiose, come la contemplazione su una montagna⁴¹⁶.

Se si analizza la vita del Profeta, si vede che egli, prima della Rivelazione sul monte Hira, era un membro attivo della comunità della Mecca. Non si spiegherebbero, altrimenti, il matrimonio con la vedova Ḥadīḡa, conosciuta perché questa lo aveva assunto come capo della sua carovana, grazie alla sua fama di uomo onesto e talentuoso⁴¹⁷; o eventi, come la ricostruzione della *Ka'ba*⁴¹⁸, avvenuta prima della

⁴¹⁴ Vengono definiti *ḥanīf*, nella religione islamica, gli uomini che prima dell'avvento dell'Islam si erano allontanati dal politeismo per divenire monoteisti e seguaci della religione di Ibrāhīm (Abramo). Nel testo coranico il termine viene utilizzato, infatti, in riferimento ad Abramo e in opposizione al termine *mushrikūn* (idolatri), specificando che Abramo non era seguace né dell'ebraismo né del cristianesimo. *Ḥanīf* è, dunque, colui che segue il vero ed originale monoteismo, contro gli idolatri da una parte e il monoteismo corrotto degli ebrei e dei cristiani dall'altra. Pur ponendosi in continuità con le precedenti religioni rivelate, il Corano intende sottolineare come Maometto sia il profeta che riafferma la vera religione in cui prevale l'assoluto monoteismo contro la corruzione della religione *ḥanīfiyya* da parte di ebrei e cristiani. Cfr. W. Montgomery Watt, *Ḥanīf* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 165-166.

⁴¹⁵ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 59-61.

⁴¹⁶ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: Il commentario del Corano*, p. 114.

⁴¹⁷ Cfr. *ibidem*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: Il commentario del Corano* p. 114; Id, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن* (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 59-60.

⁴¹⁸ La *Ka'ba* è la costruzione che costituisce il luogo maggiormente sacro dell'Islam, era, in epoca pre-islamica, una costruzione dedicata al culto degli dei pagani. Con l'avvento della rivelazione islamica essa fu identificata con il primo tempio monoteistico voluto da Dio.

Rivelazione islamica, ad opera della tribù del Profeta, i Quraysh, dopo che era stata distrutta da un incendio⁴¹⁹.

Muḥammad era dunque certamente un uomo rispettoso delle tradizioni della comunità di cui faceva parte e perfettamente integrato nella società commerciale della Mecca, ma allo stesso tempo non disdegnava il confronto con il movimento religioso degli *ḥanīf*. Le questioni sollevate dagli *ḥanīf*

non erano soltanto grida “mistiche” per abbracciare l’Assoluto, ma anche espressione del *senso di crisi della realtà* e della *necessità di cambiare*. Tali domande furono alla base di una “ideologia del cambiamento”. Ma tale ricerca non ha superato gli orizzonti cognitivi del gruppo storico, essa si è, invece, regolata sulla natura delle prospettive e delle strutture economiche e sociali di tale gruppo⁴²⁰.

La crisi della società pre-islamica della penisola araba del VII sec. aveva le sue radici nella scarsità di risorse economiche, che aveva portato ad una forte rivalità tra le tribù, spesso sfociata in lotte sanguinose per accaparrarsi pascoli e rotte commerciali. A ciò occorre aggiungere il fatto che le tribù arabe erano minacciate, nei loro confini, da nemici esterni provenienti dalle terre vicine tra la Persia e l’Iraq. Proprio la minaccia del nemico esterno fece nascere, tra le tribù della penisola araba, un sentimento di unione e identità, fino ad allora sconosciuto. Furono incentivate le tregue tra tribù rivali e l’unione militare per combattere i Persiani, sconfitti nella battaglia di Dhī Qār⁴²¹, confermando la necessità dell’unità per affrontare il nemico esterno. La ricerca di un’ ‘ideologia’ che potesse fondare l’unità, portò gli uomini del tempo a rifiutare tanto il cristianesimo quanto l’ebraismo⁴²², per mettersi sulle tracce della cosiddetta ‘religione di Abramo’.

⁴¹⁹ Cfr. M. Lecker (a cura di), *Vite antiche di Maometto*, capitolo secondo: *I primi anni a Mecca*, pp. 42-46.

⁴²⁰ Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 63 (traduzione e corsivo miei).

⁴²¹ La battaglia di Dhī Qār fu combattuta nel 611 presso l’omonima località, in Iraq, tra le tribù pre-islamiche e i Persiani sasanidi. Tale battaglia è talmente celebre che è considerata, dalla tradizione islamica, un annuncio profetico della futura vittoria arabo-islamica contro la Persia non convertita all’Islam. Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), cap. II, p. 64.

⁴²² Il cristianesimo fu rifiutato dagli uomini delle tribù della penisola arabica poiché i cristiani erano stati per lungo tempo loro nemici sui campi di battaglia, mentre l’ebraismo era una religione molto chiusa rispetto ai nuovi convertiti. Entrambe le religioni monoteistiche non furono considerate in grado di far

L'Islam, secondo Abū Zayd, si diffuse tra le tribù pre-islamiche proprio in un momento in cui esse erano in crisi e andavano alla ricerca di una ideologia che potesse fondare la loro identità di arabi. La religione musulmana fu dunque una risposta alle esigenze della realtà e della società, espresse proprio da quegli *ḥanīf* che cominciarono a predicare il monoteismo e la rinuncia agli idoli pagani e agli usi della religione politeista. Muḥammad incarnava l'uomo del suo tempo che, davanti alla crisi dei valori tradizionali, si poneva domande e incarnò, non indifferente alle esigenze della realtà storica locale, i desideri della sua società e la sua preoccupazione sul futuro⁴²³.

La natura delle cose qui non ci fa immaginare un Muḥammad pensatore filosofico che solleva questioni di carattere astratto e assoluto; Muḥammad è un uomo che poneva questioni tipiche di un uomo appartenente alla società degli uomini⁴²⁴.

Secondo la distinzione delle sure coraniche tra meccane e medinesi, la stessa figura del Profeta cambia connotati: con la nascita della *umma* islamica, in seguito all'*hiğra*⁴²⁵, Muḥammad diverrà capo politico e militare della comunità.

La *umma*, intesa inizialmente come comunità religiosa in generale, comincia a designare con il tempo la comunità islamica che racchiude al suo interno tutti coloro che seguono la via tracciata e indicata da Dio nel Corano. Essa sostituisce, per i valori religiosi sui quali si fonda l'appartenenza ad essa, la tribù e il clan che si basavano, invece, su relazioni di tipo familiare. È nella città di Medina che la *umma* islamica comincia a delineare più nettamente le sue caratteristiche politiche autonome e gli elementi culturali, sociali e religiosi ad essa connessi. E per la sua caratterizzazione come comunità politica la *umma* necessita di un capo politico, che in seguito diverrà anche capo militare, trovandolo nella figura del Profeta, colui che aveva fondato la *umma*

fronte alle esigenze di unità e appartenenza nazionale che facevano la loro prima apparizione in una società fino ad allora fondata sull'appartenenza al clan tribale. Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصـ، دراسة في علوم القرآن (*Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), cap. II, p. 64.

⁴²³ Cfr. *ibidem*, p. 65.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 65 (traduzione mia).

⁴²⁵ Con il termine *hiğra* si intende la migrazione dei musulmani da Mecca a Yathrib, avvenuta nel 622, anno a partire dal quale comincia l'era musulmana. Tale migrazione fu voluta da Dio a seguito della crescente ostilità degli stessi Quraysh nei confronti del profeta e dei primi musulmani. A Yathrib, poi rinominata al-Medina (città), nasce il primo nucleo della *umma* (comunità) islamica, della quale Muḥammad sarà non più soltanto capo spirituale, ma anche politico e militare. Cfr. M. Lecker (a cura di), *Vite antiche di Maometto*, cap. V-VI, pp. 98-157.

come comunità religiosa e che, adesso, cresce e si evolve con essa e con i suoi bisogni⁴²⁶.

Mentre nelle sure meccane prevale l'aspetto spirituale del Profeta, nelle sure medinesi, sembra dominare il suo senso di responsabilità sociale a causa del nuovo ruolo di capo politico della nascente comunità. Anche il contenuto delle sure, cioè delle rivelazioni divine, cambia. Mentre nelle sure meccane prevalgono gli aspetti spirituali e dogmatici della nuova religione, con un'attenzione particolare al concetto di monoteismo, all'escatologia della nuova religione, alla continuità della rivelazione musulmana con quella ebraica e cristiana; nelle sure medinesi prevalgono prescrizioni che attengono alla sfera sociale, politica e militare della *umma*. Muḥammad da *nabī* (profeta che annuncia e ammonisce di abbandonare i costumi pagani), diverrà con il trasferimento a Medina il fondatore e la guida della nascente *umma*⁴²⁷.

La rivelazione meccana, avvenuta nell'arco di tredici anni, viene tradizionalmente suddivisa in tre fasi:

1. la prima fase è caratterizzata dalla rivelazione di sure molto brevi e concise, i cui argomenti principali sono l'assoluto monoteismo, la continuità dell'islam con l'ebraismo e il cristianesimo e le storie che narrano della creazione;
2. la seconda fase, caratterizzata ancora da sure brevi che tuttavia, a poco a poco, tendono a diventare più lunghe e complesse, specifica alcuni argomenti complessi affrontati dalle sure meccane del primo periodo andando più in profondità sulle questioni del monoteismo, della fede, della rivelazione e del giorno del giudizio;
3. la terza ed ultima fase della rivelazione meccana è espressa in sure più lunghe ed indirizzate non solo alla gente della Mecca, ma all'intera umanità. Le sure

⁴²⁶ Cfr. F. M. Denny, *Umma* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. X, pp. 859-863; e anche Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 170, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 40.

⁴²⁷ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 76-77.

cominciano a trattare argomenti più complessi come il mondo invisibile, l'essenza di Dio, gli angeli, i *ġinn* e i Profeti che si sono susseguiti nel tempo⁴²⁸.

Questa progressione dalle sure concise e semplici fino alle sure più complesse e argomentate è funzionale alla comprensione e all'accettazione del nuovo messaggio di Dio e prepara il terreno alle sure medinesi che contengono, piuttosto, precetti legali e pratici per la nuova comunità. Tali indicazioni di tipo pratico e legale erano, infatti, necessarie in un momento in cui i nuovi convertiti all'Islam abbandonavano non solo la religione pagana alla quale erano stati devoti fino ad allora ma, con essa, anche il sistema tribale che vigeva nell'Arabia del VII sec. Questo sistema imponeva un'obbedienza assoluta al clan di appartenenza cosicchè i dissidenti perdevano qualsiasi tipo di protezione da parte della comunità. Nelle tribù contavano esclusivamente i legami di sangue e l'obbedienza ai capi tribali. Con l'Islam nasce per la prima volta nella penisola araba una forma di società fondata su principi morali condivisi e universali, la quale necessitava di nuove norme pratiche e legali da rispettare⁴²⁹.

La figura di Muḥammad va dunque compresa nella totalità della sua evoluzione tenendo debitamente in considerazione il contesto storico in cui egli visse ed operò. Se non si procede in questo modo, secondo Abū Zayd, si commette il grave errore di giudicarlo secondo i parametri della modernità, con esito negativo rispetto ad ogni azione, o all'opposto con l'esaltazione della sua figura fino quasi a dimenticarne la fallibilità che lo contraddistingue in quanto uomo⁴³⁰.

I musulmani devono capire che la grandezza di Muḥammad non è legata alla sua infallibilità sovranaturale, bensì alle sue doti di essere umano. Coloro che sono del tutto esenti da difetti non possono rivendicare il merito della

⁴²⁸ Cfr. Sheikh 'Abd Allāh Shehātah, *Introduction aux sciences du Coran*, pp. 32-35.

⁴²⁹ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: Il commentario del Corano*, pp. 121-124.

⁴³⁰ Lo stesso Corano muove accuse gravi nei confronti del profeta. Nella sura LXXX, 1-10 Muḥammad viene ripreso per non aver prestato attenzione ad un cieco che gli chiedeva aiuto, poiché troppo occupato con i capi tribù che erano presso di lui in quel momento (cfr. Corano, LXXX, Sura 's'accigliò', 1-10: "S'accigliò e volse le spalle quando il cieco venne da lui. E chi ti dice che non abbia voluto purificarsi e non sia stato pronto all'ammonimento divino, che ben gli avrebbe giovato? Invece se viene un ricco lo accogli con ogni premura, non ti preoccupi se accetta in purità la Fede (*Yazzakká*). Ma chi viene da te zelante (*Yas`á*) e temente (*Yakhshá*) Iddio tu lo trascuri"). Cfr. anche Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: Il commentario del Corano*, p. 127.

propria rettitudine. Solo chi è fallibile può avere la possibilità di essere veramente una brava persona⁴³¹.

L'intento di Abū Zayd nel sottolineare l'umanità del Profeta dell'Islam e la sua appartenenza alla società del tempo, certo in crisi e riformata solamente grazie ai valori proposti dalla nuova religione, è quello di ricontestualizzare la Rivelazione, in quanto messaggio di Dio agli uomini, nella realtà e nella società in cui essa prese avvio. Il fine di uno studio che sappia riconoscere, con onestà intellettuale e scientifica, la dimensione storica del testo sacro apre le porte alla stessa dimensione religiosa. È proprio a partire da questo riconoscimento che apparirà in superficie quella dimensione profonda del testo che racchiude 'lo spirito' del Corano ed il senso universale del messaggio di Dio.

b) Il concetto di *wahy* (Rivelazione) come canale comunicativo tra Dio e l'uomo e la sua dimensione linguistica

Il termine *wahy* (وحي) in arabo indica la rivelazione di Dio all'uomo e rientra nel campo semantico dei termini "ispirazione, suggerimento"⁴³².

Il concetto di *wahy* (وحي) all'interno del Corano include l'idea di qualcosa di misterioso, eccezionale e segreto; talmente segreto che il suo significato non può essere compreso da ogni uomo e necessita di un intermediario di grandi doti intellettive com'è il Profeta, che possa predicare il messaggio di Dio agli altri uomini. Secondo il Corano, che si pone in continuità con le altre due grandi religioni monoteistiche, la comunicazione tra Dio e uomo, la rivelazione, appunto, può avvenire secondo tre modalità differenti:

-rivelazione per *ispirazione*, che è una comunicazione non verbale e diretta, da Dio all'uomo⁴³³;

⁴³¹ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: Il commentario del Corano*, p. 127.

⁴³² Cfr. *Vocabolario arabo – italiano* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), vol. III, وحي; A. J. Wensinck [A. Rippin], *Wahy in The Encyclopaedia of Islam* vol. XI, p. 53.

⁴³³ Cfr. *Corano*, VII, *Sūra Al-A'rāf* (*Sura del limbo*), 117: «E noi rivelammo (*awḥaynā*) a Mosè: "Getta ora la tua verga". Ed ecco, essa divorò i loro menzogneri incantesimi». Qui il termine *awḥaynā* indica una

-rivelazione *dietro un velame* (come quando Dio parlò a Mosè nel roveto e sulla montagna⁴³⁴, senza volersi mostrare a lui⁴³⁵);

-rivelazione *tramite l'invio di un mediatore (rasūl)* che trasmetta la Parola di Dio al Profeta.

Ciò che accomuna tutte le modalità rivelative è il fatto che la rivelazione rappresenta il canale comunicativo attraverso il quale Dio “parla” agli uomini.

A nessun uomo Dio può parlare altro che per Rivelazione (*wa mā kāna li-basharin an yukallima-hu Allāhu illā wahyān*), o dietro un velame (*aw min warā'i ḥiḡābin*), o invia un Messaggero (*aw yursila rasūlān*) il quale riveli a lui col Suo permesso quel che Egli vuole. Egli è l'Eccelso Sapiente (*fayūḥiya bi'idhni-hi mā yashā'u 'inna-hu 'alīyun ḥakīmūn*)⁴³⁶.

Il primo modo di rivelazione, cioè per ispirazione⁴³⁷, è quello in cui il significato di *wahy* più si avvicina al senso del termine in epoca pre-islamica: una comunicazione non

rivelazione non linguistica in cui Dio ispira il profeta suggerendogli un'azione da compiere. Cfr. A. J. Wensinck [A. Rippin] *Wahy* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. XI, p. 53.

⁴³⁴ Cfr. *Corano*, XXVIII, *Sūra Al-Qaṣaṣ* (*Sura del racconto*), 30: «E quando fu giunto presso al fuoco s'udì un grido dal pendio destro della vallata, nel Luogo Benedetto (*al-buq'ati al-mubārakati*), dall'Albero: “Mosè! Io sono Dio, il Signor del Creato (*innī 'anā Allahu rabbu al-'ālamīna*)!”»

⁴³⁵ Cfr. *ibidem*, VII, *Sūra Al-A'rāf* (*Sura del limbo*), 143-144: «E quando Mosè venne al Nostro convegno e il suo Signore ebbe parlato con lui, disse Mosè: “O Signore! Mostrati a me, che io possa rimirarti! (*rabbī 'arinī 'anzur 'ilayka*)” Rispose: “Non mi vedrai. Ma guarda il monte, e se esso rimarrà fermo al suo posto, ebbene, tu mi vedrai! (*lan tarānī wa lakini anzur 'ilā al-ḡabali fa'ini istaqarra makāna-hu fasawfa tarānī*)” Ma quando Iddio si manifestò al monte lo ridusse in polvere e Mosè cadde fulminato (*falamā taḡallā rabbuhu li'l-ḡabali ḡa'alahu dakkāan wa kharra mūsā ṣa'iqān*). E quando ritornò in sé disse: “Sia gloria a Te. Io a Te mi converto e sono il primo dei credenti (*falamā 'afāqa qāla subḥāna-ka tubtu 'ilayka wa 'anā 'awwalu al-mu'uminīna*)!” E disse Iddio: “O Mosè! Io t'ho eletto sopra tutti gli uomini dandoti a portare il Mio messaggio e il Mio Verbo. Prendi dunque ciò che t'ho dato e siimi riconoscente! (*qāla yā mūsā innī iṣṭafaytuka 'alā an-nāsi birisālātī wa bi-kalāmī fakhudh mā 'ataytu-ka wa kun mina ash-shākirīna*)”»

⁴³⁶ *Ibidem*, XLII, *Ash-shūrā* (*Sura della consultazione*), 51.

⁴³⁷ Cfr. *ibidem*, XXVIII, *Al-Qaṣaṣ* (*Sura del racconto*)7: «E rivelammo alla madre di Mosè: “Allattalo: ma se tu temi per lui, gettalo nel fiume, e non temere, e non rattristarti, poiché Noi te lo renderemo e faremo di lui un Nostro Inviato (*wa 'awḥaynā ilā ummi mūsā an arḍi 'ihī fa'idhā khifti 'alayhi fa'alqī-hi fī al-yammi wa lā takhāfī wa lā taḥzanī innā rāddū-hu 'ilay-ki wa ḡā'ilū-hu min'al-mursalīna*)”» XVI, *Sūra An-naḥl* (*sura dell'ape*), 68-69: «E il tuo Signore rivelò all'ape: “Fatti case nei monti e negli alberi, e in quel che fabbricano gli uomini (*wa 'awḥā rabbuka ilā an-naḥli 'ani attakhidhī min'al-ḡibāli buyūtān wa min'ash-shaḡari wa mim mā ya'rishūna*) e mangia di tutti i frutti, e percorri sommessa le vie che il Signore ti dice!” E dal ventre tuo esce variopinta bevanda, che guarisce gli uomini; e certo è ben questo un Segno per gente che sa meditare (*thumma kulī min kulli ath-thamarāti fāslukī subula rabbi-ki dhululān yakhrūḡu min buṭūnihā sharābun mukhtalīfun 'alwānu-hu fī-hi shifā'un li'n-nāsi inna fī dhālika la'āyatan liqawmin yatafakkarūna*)».

verbale attraverso un linguaggio segreto e misterioso⁴³⁸. Izutsu sostiene che in epoca pre-islamica il termine *wahy* aveva le seguenti caratteristiche:

is a two-person-relation term. [...] *It is not necessarily verbal*. That is to say, the signs used for the purpose of communication are not always linguistic, though words may also be used. There is always a sense of mysteriousness, secrecy, and privacy. In other words, *this type of communication is esoteric*, so to speak. The communication is strictly a private matter between *A* and *B*. *A* makes himself perfectly clear to *B*, but to *B* only. There is a *perfect communication* between them, but it is made in such a way that *the context of communication is difficult to understand for the outsiders*⁴³⁹.

Nel secondo modo di rivelazione descritto dal Corano la comunicazione di Dio all'uomo si caratterizza per l'assenza, come nel primo modo, di un intermediario, ma in essa colui al quale Dio si rivela è immediatamente chiamato ad agire. L'ultimo modo di rivelazione è, invece, quello che il Corano utilizza per spiegare la Rivelazione di Dio a Muḥammad attraverso un intermediario, l'angelo Gabriele.

Sia il secondo tipo che il terzo tipo di rivelazione caratterizzano la religione islamica. In un famoso *ḥadīth*, della tradizione di al-Bukhārī, leggiamo

Dimmi, Inviato di Dio, in che modo ti venne la rivelazione? L'Inviato di Dio aveva detto: Talvolta viene simile al suono di un campanello, e questo è l'effetto più forte che ha su di me. Poi si stacca da me, ma resta impresso nella mia memoria quel che ha detto. Altre volte l'angelo mi si presenta come un uomo e mi parla e ricordo quel che dice⁴⁴⁰.

Nel primo caso il Profeta non ha coscienza di ascoltare parole intelligibili ma ode qualcosa di misterioso che poi resta impresso nella sua memoria:

all that he [*il Profeta*] hears is something like a mysterious, indistinct noise (*dawīyy*), but the moment it ceases and he himself returns to the level of

⁴³⁸ In epoca pre-islamica il *wahy*, così come si evince dall'utilizzo del termine nella poesia dell'epoca, indica una comunicazione tra due enti (uomini o animali), non necessariamente verbale, nel senso che il sistema segnico utilizzato non è sempre linguistico. Tale comunicazione è misteriosa, segreta e privata, nel senso che i due enti si intendono perfettamente tra di loro ma il contesto ed il linguaggio della comunicazione è incomprensibile ad altri. Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 31-40; T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 169-178.

⁴³⁹ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 170 (corsivo mio).

⁴⁴⁰ Saḥīh al-Bukhārī, I, 1.

normal human consciousness he realizes that the noise has already transformed itself into distinct meaningful words⁴⁴¹.

Nel secondo caso, invece, Muḥammad vede il messaggero inviatogli da Dio e *ascolta* le *parole* che questi *pronuncia*. Si tratta, evidentemente, in quest'ultima tipologia di *wahy*, di una comunicazione verbale indiretta tra Dio e uomo⁴⁴².

La presenza di un intermediario crea nel testo due livelli in cui si può suddividere la rivelazione islamica: il primo livello, in cui la comunicazione discende da Dio all'angelo, collocandosi nella sfera ontologica della trascendenza; il secondo livello, che potremmo definire orizzontale, in cui la rivelazione procede dall'angelo verso Muḥammad. Il primo livello, in cui la rivelazione viene indicata dal termine *tanzīl* (discesa), resta, secondo Abū Zayd, inconoscibile poiché in essa mittente e ricevente appartengono al mondo dei cieli e dell'eternità. Il secondo livello, invece, rappresenta una comunicazione tra due enti appartenenti ad orizzonti esistenziali differenti, ma la presenza in essa dell'uomo permette un'analisi delle modalità comunicative di quella rivelazione che, a questo punto, viene indicata dal termine *wahy* il cui contenuto è indicato dal termine *Kalām Allāh* (Parola di Dio)⁴⁴³.

T. Izutsu, al quale ancora una volta Abū Zayd fa riferimento, afferma analogamente che la rivelazione islamica è una forma particolare di “discesa” (*tanzīl*) di un messaggio, un segno (*ayat*) da parte di Dio all'uomo.

Il rivelarsi di Dio agli uomini rappresenta, per tutte le religioni abramitiche la garanzia della verità dell'esperienza religiosa stessa. Ciò che, tuttavia, caratterizza l'Islam, differenziandolo dall'Ebraismo e dal Cristianesimo, nei quali la rivelazione rientra tra i primi due tipi poc'anzi descritti in cui la codificazione linguistica del messaggio divino è affidata ai Profeti, e nel caso del Cristianesimo, infine, al Verbo Incarnato direttamente, anche se la trasmissione dopo l'evento-Cristo avviene tramite la memoria-parola degli uomini (apostoli, scrittori sacri, chiesa), è il fatto che in esso intervenga il concetto del “Dio che parla”.

⁴⁴¹ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 190 (corsivo mio).

⁴⁴² Cfr. *ibidem*, 190-191.

⁴⁴³ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 40-43.

This *is* the initial and the most decisive fact. Without this initial act on the part of God, there would have been no true religion on earth according to the Islamic understanding of the word religion⁴⁴⁴.

Dio nell'Islam, si rivela, tramite l'angelo Gabriele, attraverso un linguaggio che non è misterioso bensì è il linguaggio del destinatario al quale Dio rivolge la Propria Parola: la lingua araba. Il *wahy* risulta in tal modo un concetto linguistico⁴⁴⁵.

Considerando il *wahy* come concetto linguistico, Izutsu -e lo stesso Abū Zayd- distinguerà in esso due aspetti: *kalām* (Parola, discorso) e *lisān* (linguaggio), ponendoli in relazione con la distinzione saussuriana tra *parole* e *langue*⁴⁴⁶. *Kalām* (Parola, discorso) equivale al concetto saussuriano di *parole*, cioè la dimensione specifica e particolare della lingua; mentre *lisān* (linguaggio) rappresenta la lingua come

sistema semiotico della comunità che ne fa uso in ciò che esso ha di universale e di totalizzante a livello fonetico, fonologico, morfosintattico e semantico⁴⁴⁷.

Lo studioso egiziano, tuttavia, pur apprezzando l'analisi che Izutsu fa del termine *wahy*, ne criticherà l'identificazione con il Corano. Tale identificazione confonde nettamente due termini coranici differenti: il *wahy*, come canale comunicativo attraverso il quale Dio si rivela agli uomini e il Corano, inteso come *Kalām Allāh*, che rappresenta, invece, il messaggio inviato da Dio agli uomini attraverso il canale del *wahy*⁴⁴⁸.

La distinzione tra *langue* e *parole* viene, quindi, utilizzata dallo stesso Abū Zayd per descrivere la differenza tra la struttura puramente linguistica dei testi e l'universo

⁴⁴⁴ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 164.

⁴⁴⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 163-164.

⁴⁴⁶ La famosa distinzione tra *langue* e *parole* viene introdotta da F. De Saussure (1857-1913) nel suo *Corso di linguistica generale*, in cui si legge: "La *langue* è la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo, che da solo non può né crearla né modificarla; essa esiste solo in virtù d'una sorta di contratto stretto tra i membri della comunità" (p. 24) "La lingua è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca i suoi effetti; ma la *parole* è indispensabile perché la lingua si stabilisca; [...] è la *parole* che fa evolvere la lingua" (p. 29)

⁴⁴⁷ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 204-205, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 60.

⁴⁴⁸ Cfr. Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 206.

culturale che presiede alla loro formazione e che ne influenza il linguaggio di modo che il Corano possessa una sua *parole* distinta dalla lingua araba.

La *parole* rappresenta, infatti, la modalità individuale in cui ognuno di noi utilizza la *langue* nella quale si esprime. Allo stesso modo Dio utilizzando la lingua araba dà vita, secondo modalità proprie, ad una *parole* che è manifestazione particolare ed unica della *langue*. Il Corano, pur utilizzando termini pre-islamici, poiché si esprime nella *langue* dell'epoca, ne sovverte totalmente il significato inscrivendoli in un contesto concettuale del tutto differente da quello abituale. La decisiva trasformazione semantica deriva dall'aver immesso i vecchi termini in un sistema di valori totalmente differente. Per tale motivo Abū Zayd può dire che

il linguaggio coranico è infatti una specifica “parola” (*kalām*) della “lingua” (*lisān*) araba⁴⁴⁹.

Secondo Izutsu l'Islam, con la sua *parole* coranica, ha incontrato una forte resistenza nella società della Mecca proprio perché ha introdotto una creativa riorganizzazione semantica delle parole-chiave della cultura dell'epoca, utilizzandole in un contesto che per gli uomini del tempo non era affatto familiare.

The words themselves were in current use in the 7th century, if not within the narrow confines of the mercantile society of Makkah, at least in some religious circle or other in Arabia; only, they belonged in different conceptual systems. Islam brought them together, combined them all into an entirely new hitherto unknown conceptual network. [...] This transposition of concepts, and the fundamental displacement and rearrangement of moral and religious values which ensued from it, that so radically evolutionized the Arab conception of the world and human existence⁴⁵⁰

Così, concetti che fino ad allora erano estranei gli uni agli altri vengono messi in relazione, mentre concetti familiari vengono separati⁴⁵¹.

All the existent things and values were thereby subjected to a complete rearrangement and a new allotment. The elements of the universe came,

⁴⁴⁹ Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 209.

⁴⁵⁰ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 5.

⁴⁵¹ Cfr. *ibidem*, p.7; A. K. H. Solihu, *The linguistic construction of reality: Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qur'ānic Weltanschauung*, in Anis Malik Thoha (ed.), *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010, p. 31.

without one single exception, to be uprooted from their old soil, and transplanted into a new field; each one of them was assigned a new place, and new relationships were established between them. Concepts that had formerly been quite foreign to each other were now brought into close connections; contrariwise, concepts that had been closely related to each other in the old system came to be separated in the new one⁴⁵².

La *parole* coranica riorganizza la *langue* araba e, di conseguenza, l'intero modo di vedere e concepire il mondo. Secondo Abdul Kabir Hussain Solihu

this profound inner semantic transformation and reorientation of the concepts, together with the fundamental displacement and rearrangement of moral and religious values that ensued from it, is solely, according to Izutsu, what gives the Qur'ān its distinctive *weltanschauung*⁴⁵³

Semanticamente il *Kalām Allāh*, che Izutsu identifica, erroneamente secondo Abū Zayd, con il fenomeno della rivelazione, ha due aspetti altrettanto importanti: Dio da una parte e la Parola, il discorso, dall'altra. Se si pone l'enfasi sul primo elemento, la rivelazione è indicata da parole come *wahy* e *tanzīl*. Quest'ultima, a partire dal suo significato letterale di "discesa", può essere utilizzata soltanto in riferimento a una comunicazione sovranaturale in cui intervenga, quindi, l'elemento divino. Il termine *wahy*, invece, era già utilizzato nella poesia pre-islamica nell'ambito della comunicazione non solo tra uomini ma anche tra animali⁴⁵⁴. Tuttavia, esso conserva il significato di una comunicazione segreta, eccezionale e misteriosa.

Se ci si limita a considerare soltanto Dio, senza tenere in conto che egli si esprime attraverso la parola per comunicare con l'uomo, la rivelazione risulta un mistero che rientra tra quei concetti teologici ai quali bisogna soltanto credere, senza poterne dare

⁴⁵² T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 7.

⁴⁵³ A. K. H. Solihu, *The linguistic construction of reality: Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qur'ānic Weltanschauung*, in Anis Malik Thoha (ed.), *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010, p. 32.

⁴⁵⁴ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 171-172; e anche Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ، دراسة في علوم القرآن، (*Maḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 31-34. Nelle suddette pagine entrambi gli autori analizzano i versi di un poeta pre-islamico in cui si descrive la comunicazione segreta tra uno struzzo maschio ed uno struzzo femmina. Il maschio, alla ricerca di cibo per la femmina e i piccoli, viene assalito dall'ansia per la sua 'famiglia' rimasta sola sotto la pioggia. Tornato al nido, trova lo struzzo femmina ed i piccoli in salvo e inizia a parlare con la compagna in un linguaggio incomprensibile agli altri. Il poeta utilizza parole come *inqād* (termine che pare indicare il linguaggio degli struzzi), *naqnanah* (rappresentazione onomatopeica del verso dello struzzo) e *tarātānu* (termine che indica un linguaggio incomprensibile. Gli arabi lo utilizzavano per indicare le lingue di altri popoli a loro sconosciute).

una vera e propria spiegazione scientifica. Da questo punto di vista la Rivelazione, in quanto Parola di Dio, non risulterà un atto discorsivo nel senso ordinario e naturale del termine, ma qualcosa di misterioso, segreto e dunque incomprensibile⁴⁵⁵.

Il secondo elemento della rivelazione islamica, vale a dire la parola, il discorso di Dio, viene invece descritto da Izutsu seguito da Abū Zayd con termini e caratteristiche equivalenti a quelle della parola e del linguaggio umano⁴⁵⁶.

Although revelation in itself is a phenomenon that goes beyond all comparison and defies all analysis, yet there is a certain respect in which we can approach it analytically and try to discover the basic structure of its concept by considering it an extreme, or rather, an exceptional case of the general linguistic behavior common to all beings that 'speak' at all⁴⁵⁷.

Benché i due studiosi partano da una fondamentale divergenza, cioè l'identificazione o meno del *wahy* con il *kalām Allāh*, entrambi giungono alla conclusione che la rivelazione tra Dio e il profeta, per mezzo dell'angelo Gabriele, può essere indagata nelle sue modalità comunicative e nel suo codice linguistico proprio perché uno degli enti coinvolti nel fenomeno rivelativo è l'uomo.

In quanto canale comunicativo tra Dio e l'uomo, il *wahy* possiede, benché in forma del tutto eccezionale, alcune caratteristiche generali comuni a tutti i tipi di comunicazione in cui intervengono un emittente e un ricevente. Ciò che, tuttavia, rende la rivelazione un caso del tutto eccezionale di comunicazione è il fatto che essa si instaura tra due entità appartenenti a livelli ontologici di esistenza differenti. Tra emittente, Dio, e destinatario, Muḥammad, non vi è alcun equilibrio ontologico e ciò fa sì che tra essi non vi sia un sistema linguistico comune⁴⁵⁸.

Izutsu mette in evidenza due ostacoli o impedimenti (*hindrances*): uno nel sistema segnico (*sign-system*) e l'altro ontologico (*ontological*):

⁴⁵⁵ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 166.

⁴⁵⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 166-167.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 167.

⁴⁵⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 167-169; Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 205-206.

there is no *common sign-system* between the two, and an *essential ontological difference* separates them from each other. However, in the case of the Qur'anic Revelation, the *first hindrance* regarding a common sign-system was removed by the fact that the Arabic language was chosen by God Himself as the common sign-system between God and man. But the *second, ontological, hindrance* was not of such a nature that it could be removed so easily. Hence the extraordinariness of this phenomenon⁴⁵⁹.

Abū Zayd, riprendendo Izutsu, esprime piuttosto i gradi ontologici coinvolti:

etymologically, it (*wahy*) means 'mysterious communication' and its usage in pre-Islamic literature, as well as its usage in the Qur'an, demonstrates a mysterious communicative pattern in which *two deferent grades of being are involved*. In the revelation of the Qur'anic *three grades of being* are involved, i.e., *God the sender*, the *Archangel as mediator*, and the *Prophet as recipient*, but the mysterious connotation of the process of communication is still obvious and emphasised⁴⁶⁰.

Tuttavia, mentre la distanza ontologica tra Dio e uomo è incolmabile e non può essere superata, l'assenza di un sistema segnico comune tra i due viene superata, nella religione islamica, dalla decisione di Dio di rivolgersi all'uomo in lingua araba:

ecco, l'abbiamo rivelato (*innā anzalnā-hu*) in dizione araba ('*arabīyyān*) a che abbiate a comprenderlo (*la-'allakum ta'qilūna*)⁴⁶¹.

Non mandammo (*wa mā arsalnā*) mai un messaggero (*min rasūlin*) se non nella lingua ('*illā bi-lisāni qawmi-hi*) del suo popolo, affinché si spiegasse loro (*li-yubayyina la-hum*)⁴⁶².

La distanza ontologica tra Dio e il Profeta, tuttavia, crea non pochi problemi, anche a livello teologico, nella spiegazione della modalità in cui sia avvenuta quella che Abū Zayd definisce la *congiunzione* (الاتصال *al-ittiṣāl*) tra il divino e l'umano. Alcuni dotti musulmani, tra cui Ibn Khaldūn (1332-1406), tentarono di spiegare la rivelazione attraverso la trasformazione (*taḥawwul*)⁴⁶³ che avviene talvolta nella mente del Profeta e

⁴⁵⁹ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 168 (corsivo mio).

⁴⁶⁰ Abū Zayd, *The Qur'anic concept of justice*, p. 2.

⁴⁶¹ *Corano*, XII, *Sūra Yūsuf* (sura di Giuseppe), 2.

⁴⁶² *Ibidem*, XIV, *Sūra Ibrāhīm*, (sura di Abramo), 4.

⁴⁶³ Il termine *taḥawwul* deriva dalla radice *h-w-l*. La V forma del verbo *ḥāla* (cambiare, trasformare, trasformarsi) è *taḥawwalu* che indica un significato effettivo e riflessivo del verbo. In questo caso 'trovarsi trasformato' (effettivo) e 'trasformarsi' (riflessivo). L'infinito è nome di azione e quindi significa, nella V forma *taḥawwul*, l'essersi o trovarsi trasformato e dunque 'trasformazione'. Ma non va dimenticato che l'idea della radice è quella dell'assumere uno stato, una condizione (*Rāl*) e, quindi, *taḥawwul* significa 'trasformazione' come mutamento o di stato o di condizione non di forma esteriore ma di forma sostanziale.

talvolta nella capacità dell'angelo di assumere forma umana, al fine di raggiungere una sorta di eguaglianza tra i due orizzonti esistenziali. Nella comunicazione non verbale, che più si avvicina al concetto di ispirazione, la mente del Profeta abbandonerà momentaneamente la sua umanità per avvicinarsi alla dimensione trascendente propria dell'angelo; nel caso, invece, della comunicazione verbale e linguistica, sarà l'angelo ad assumere forma umana per potersi esprimere attraverso il codice linguistico umano⁴⁶⁴.

Tuttavia, tali spiegazioni filosofiche e teologiche, si discostano fortemente dalla comprensione che ebbero i primi arabi del fenomeno rivelativo islamico. Essi, infatti, intesero la comunicazione tra Dio e l'uomo inquadrandola secondo le concezioni del loro tempo e della loro cultura. Nello specifico considerarono il Profeta un poeta (*shā'ir*) o un indovino (*kāhin*) poiché in epoca pre-islamica queste figure erano caratterizzate dal contatto con il mondo dell'invisibile (*al-ghayb*), sebbene secondo modalità differenti e ricoprendo ruoli diversi all'interno della società⁴⁶⁵.

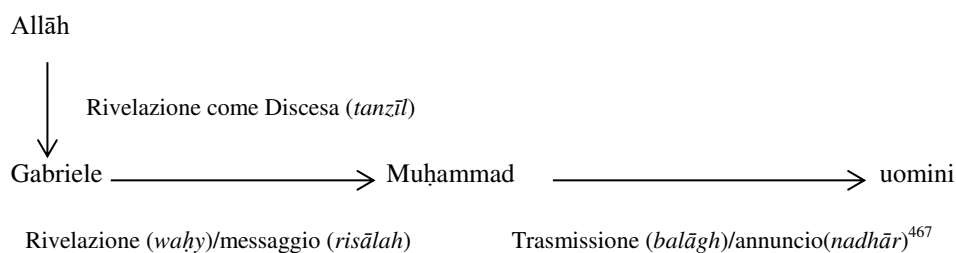
Ma la comprensione del *wahy* è ancor più complessa se consideriamo che nella religione islamica la comunicazione tra Dio e l'uomo si realizza a più livelli e non chiama in scena soltanto due attori bensì quattro⁴⁶⁶.

È opportuno riportare di seguito uno schema esemplificativo del *wahy* contenuto nel testo di Abū Zayd *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن* (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān* Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano)

⁴⁶⁴ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 180-181; Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 45-49.

⁴⁶⁵ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 181-188. Il concetto di contatto tra un mondo spirituale superiore e gli uomini non era affatto estraneo agli arabi pre-islamici. Essi, infatti, spiegavano con il fenomeno della possessione (*taḡnīn*) da parte di esseri soprannaturali, l'esistenza di figure come l'indovino (*kāhin*) o il poeta (*shā'ir*). Si credeva che tali uomini fossero posseduti da esseri misteriosi come i *ḡinn* (sorta di demoni) i quali sussurravano versi appassionati che gli uomini non sarebbero mai stati in grado di comporre da soli se non nei momenti estatici durante i quali erano posseduti. I poeti, uomini che possedevano la conoscenza del mondo invisibile, erano scelti direttamente dai *ḡinn* per rappresentare la loro 'voce' nel mondo sensibile. Il rapporto intimo e privato tra il poeta e il *ḡinn* che, di tanto in tanto, lo possedeva per ispirarlo è esemplarmente mostrato dal fatto che il poeta chiamasse il suo *ḡinn*, *khalīl* (amico). La connessione tra queste due sfere di esistenza differenti veniva descritta con il termine *nuzūl* (dal verbo *nazala* cioè 'scendere giù'), lo stesso termine che verrà utilizzato nella dimensione verticale del *wahy* islamico.

⁴⁶⁶ Cfr. Abū Zayd, *The qur'anic concept of justice*, p. 2.



Dallo schema emergono evidentemente i due livelli della rivelazione: verticale, tra Dio e l'angelo Gabriele, e orizzontale, tra Gabriele e Muḥammad, qui considerato come profeta, e, infine, tra questi e l'umanità intera. A partire da quest'ultimo livello, definito *balāgh* (trasmissione, comunicazione), Muḥammad, così come Gabriele nel livello precedente, sarà chiamato *rasūl* (messaggero, inviato), in quanto inviato a portare la parola di Dio agli uomini. Nel primo livello, verticale, la comunicazione avviene tra due enti appartenenti allo stesso orizzonte esistenziale che permette loro di comunicare attraverso un codice comune che Abu Zayd definisce, codice (*shifrat*) o parola cifrata (*kalām bi-shifrat*)⁴⁶⁸. Non è dato all'uomo indagare questo livello del *waḥy* (indicato qui con il termine *tanzīl*-discesa) perché si è nell'ambito, già analizzato, di una comunicazione segreta, misteriosa che avviene nel mondo dell'invisibile (*ghayb*).

Il secondo livello, invece, è quello del *waḥy* vero e proprio, dove fa la sua comparsa il codice linguistico umano nel quale si esprime l'angelo per trasmettere al profeta il messaggio affidatogli da Dio. Ma Muḥammad non è il destinatario finale del *Kalām Allāh*, perché la parola di Dio deve essere predicata all'intera umanità. In questo punto emerge la figura del Profeta come messaggero che deve annunciare e predicare il messaggio di Dio a tutti gli uomini. Il primo destinatario diviene, quindi, emittente nella fase della rivelazione chiamata *balāgh* (trasmissione)⁴⁶⁹. Lo stesso Corano mette in evidenza la missione di Muḥammad in questi termini:

⁴⁶⁷ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 57 (traduzione mia).

⁴⁶⁸ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 38 e p. 42.

⁴⁶⁹ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 55-57; T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 192-193.

O Messaggero! Comunica agli uomini ciò che t'è stato rivelato dal tuo Signore (*yā ayyuhā ar-rasūlu balligh mā unzila ilayka min Rabbika*), ché se non lo farai non avrai adempiuto la tua Missione (*wa in lam taf'al famā ballaghta risālata-hu*)⁴⁷⁰.

Di': Quale testimonianza è più grande (*qul ayyu shay'in akbaru shahādatan*)? Di': "Iddio è testimonia fra me e voi (*Allāhu shahīdun baynī wa bayna-kum*), e mi è stata rivelata questa Celeste Predicazione perché con questa ammonisca voi e quelli cui perverrà (*quli Allāhu shahīdun baynī wa bayna-kum wa uḥiya*)⁴⁷¹ ilayya hādihā al-Qur'ānu li-ndhira-kum"⁴⁷² bi-hi wa man balagha)⁴⁷³.

Questo è un messaggio per gli uomini, perché essi ne siano avvertiti e perché sappiano ch'Egli è un Dio Solo, e perché riflettano i dotati di intelletto (*hadhā balāghun li'ln-nāsi wa liyundharū bi-hi wa liya lamū annamā huwa ila-hun wāhidun wa liyadhakkara ulū al-albābi*)⁴⁷⁴.

Tali versetti mettono in luce l'uso del termine *balāgh* per indicare il messaggio ogni qual volta si faccia riferimento al destinatario secondario della rivelazione coranica, vale a dire l'umanità. Proprio come è rappresentato nello schema proposto da Abū Zayd, nella dimensione orizzontale del *waḥy* il profeta diviene messaggero (*rasūl*) a seguito del comando divino di comunicare agli uomini ciò che gli è stato rivelato. La sua missione qui è indicata dall'espressione *ballaghta risālata-hu* (avrà adempiuto la tua missione). Lo stesso termine *'undhira*, derivando dalla stessa radice *n-dh-r* del termine *nadhār* (annuncio), indica il comando divino al messaggero di 'annunciare', 'avvertire' o 'ammonire' gli uomini.

Sembrerebbe, afferma Izutsu, che la missione principale di Muḥammad sia, dunque, quella di trasmettere letteralmente, fedelmente senza intromissione indebita, ciò che gli è stato rivelato da Dio senza alterarne nemmeno una parola. L'importanza di memorizzare esattamente ciò che l'angelo Gabriele rivela al Profeta è chiaramente espressa nel Corano stesso:

E tu [*Muḥammad*], non muover la lingua ad affrettarlo (*lā tuḥarrik bi-hi lisānaka lita'ḡala bi-hi*) che a Noi sta raccogliarlo e recitarlo (*inna 'alaynā ḡam'a-hu wa qur'āna-hu*) e quando lo recitiamo, seguine la recitazione

⁴⁷⁰ Corano, V, *Sūra al-mā'idah* (sura della mensa) 67.

⁴⁷¹ La radice del termine *uḥiya* è la stessa di *waḥy* (rivelazione).

⁴⁷² La radice del termine *'undhira* è *n-dh-r* la stessa del termine *nadhār* (annuncio). Vedi schema p. 154.

⁴⁷³ Corano, VI, *Sūra al-an'ām* (sura dei greggi), 19.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, XIV, *Sūra Ibrāhīm* (sura di Abramo) 52.

(*fāidhā qar'nā-hu fāttabi' qur'āna-hu*) poi a Noi spetta spiegarlo (*thumma inna 'alaynā bayāna-hu*)!⁴⁷⁵

Qui il profeta viene esortato a pazientare la fine della recitazione da parte dell'angelo, affinché possa memorizzare per intero il messaggio e predicarlo agli altri uomini, anche se la spiegazione (*bayān*) spetta a Dio.

Abū Zayd ammette la presenza nell'Islam, sia della rivelazione per ispirazione sia della rivelazione intesa come *waḥy* rilevandole dal Corano stesso. Mentre la prima è una sorta di comunicazione segreta, intima e misteriosa⁴⁷⁶, in cui la comunicazione avviene tramite un codice definito discorso senza suono (*bi-shifra ghayr ṣawtiyya*); la seconda tipologia, il *waḥy* vero e proprio, rappresenta

un temporaneo canale di comunicazione tra Dio e l'uomo, dove l'unica voce esplicita è quella dell'uomo che estrinseca il messaggio di Dio⁴⁷⁷.

Mediante l'atto del recitare (*iqra'*) ciò che era implicito (ricevuto tramite ispirazione) diviene esplicito e il misterioso viene svelato. Mentre il *tanzīl* (discesa) non può essere indagato, non essendo dato all'uomo di conoscere il linguaggio utilizzato tra Dio e l'angelo, la *congiunzione* (الاتصال *al-ittiṣāl*) tra Gabriele e Muḥammad avviene attraverso il codice linguistico umano, ma resta inconoscibile razionalmente la modalità in cui tale interazione avvenga⁴⁷⁸. A Muḥammad, che ha ascoltato le parole dell'angelo, viene ordinato di recitarle. In tal modo

attraverso l'atto umano della *qirā'a* la parola di Dio si umanizza. *Qirā'a*, la recitazione, rappresenta così l'azione umana che crea lo spazio esistenziale, la sfera intermedia di esistenza, in cui Dio e uomo si incontrano⁴⁷⁹.

La distanza ontologica tra Dio e l'uomo viene dunque superata, secondo Abū Zayd, dalla scelta di Dio di comunicare attraverso la lingua araba e dalla complementarità dei due aspetti della rivelazione: il *waḥy* da parte dell'angelo direttamente nel cuore del

⁴⁷⁵ Corano, LXXV, *Sūra al-Qiyāmah* (sura della resurrezione) 16-19.

⁴⁷⁶ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, pp. 67-69.

⁴⁷⁷ Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, p. 213.

⁴⁷⁸ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 40-47.

⁴⁷⁹ Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, pp. 212-213.

Profeta e la *recitazione* di Muḥammad in lingua araba della Parola di Dio rivelatagli dall'angelo. Se, dunque, non ci è dato indagare sull'eventuale trasformazione (*tahawwul*) dell'angelo Gabriele in forma umana per poter comunicare con il Profeta in lingua araba, è certamente un dato di fatto che la *recitazione*, intesa come ripetizione ad alta voce di ciò che l'angelo comunica a Muḥammad, prospetta una codificazione linguistica della Parola di Dio che, in tal modo, irrompe nella storia e si umanizza. È a partire dall'atto della *qirā'a* che l'umanità viene a conoscenza del messaggio di Dio⁴⁸⁰.

La linguisticità del *wahy*, inteso come comunicazione verbale tra la sfera del divino e quella dell'uomo, apre, infatti, non poche problematiche teologiche e filosofiche che hanno molteplici conseguenze a livello interpretativo. Se, infatti, la rivelazione del messaggio divino avviene attraverso il codice linguistico dell'uomo e questi è chiamato a recitare parola per parola ciò che l'angelo ha rivelato, ci troviamo dinnanzi alla trasmissione della Parola di Dio così come essa discese dalla sfera della trascendenza a quella umana. Questo concetto, insieme all'interpretazione del *Kalām Allāh* come Parola eterna⁴⁸¹ permette al pensiero tradizionalista di sostenere un'interpretazione letterale del Corano, in cui la ragione dell'interprete non gioca né può giocare alcun ruolo critico e libero. L'interpretazione dei versetti più complessi verrà affidata allora

⁴⁸⁰ *Qirā'a* è il termine coranico utilizzato per indicare la recitazione e deriva, così come il termine *Qur'ān*, dal verbo *qara'a* che significa 'recitare' o 'leggere ad alta voce'. Il verbo *qara'a* compare nel Corano 17 volte, la maggior parte delle quali con il senso di 'recitare' ed è sempre riferito alla recitazione del profeta ad eccezione di due volte in cui è Dio a recitare il Corano (LXXV *Sūra al-Qiyāmah*, *sura della resurrezione*, 18) e i fedeli (LXXIII, *Sūra am-muzzammil*, *sura dell'Avvolto nel Mantello*, 20). Rare volte lo stesso verbo compare per indicare l'atto di 'leggere' e in questo caso è connesso con l'altro nome del Corano che si riferisce alla sua forma scritta, *kitāb* (Libro). L'uso di questi termini all'interno del testo coranico mette in evidenza l'aspetto orale/auricolare della rivelazione. *Qirā'a* indica l'atto della recitazione e anche la scienza legata a tale atto ('*ilm al-qirā'a*) che comprende lo studio dei vari tipi di lettura del testo e i metodi e le regole della *recitazione orale* (*tağwīd*, che letteralmente vuol dire 'arte di rendere eccellente' il Corano). In particolare l'arte della recitazione e l'arte di salmodiare il Corano (*tağwīd*) sono considerate dai musulmani come le scienze o le arti in grado di preservare la vivente parola di Dio così come il profeta l'ha trasmessa ai fedeli. La recitazione e la salmodia della Parola di Dio avrebbero il potere, inoltre, di riattivare e ri-attualizzare la rivelazione stessa. Per questo motivo molti '*ulemā*' hanno ritenuto sacrilego tradurre il testo poiché in tal modo esso perderebbe non solo parte del suo significato, ma anche la sacralità dei suoni arabi originari. Ancora oggi l'originario aspetto orale del Corano viene preservato attraverso la memorizzazione, da parte dei bambini, del testo sacro. La familiarità con il testo coranico, con il suo linguaggio e la capacità di recitarlo nella sua forma originaria sono considerati, ancora oggi, segni della fede pura e coloro che sono in grado di farlo godono di grande fama presso tutti i musulmani. Cfr. W. A. Graham, N. Kermani, *Recitation and aesthetic reception in The Cambridge Companion to the Qur'ān*, pp. 115-125; A. T. Welch, *al-Ḳur'ān* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. V, p. 400.

⁴⁸¹ Cfr. *supra* capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā*'.

alla comprensione soltanto tramite altri versetti coranici o detti del Profeta. Per poter andare oltre questa visione tradizionalista dell'esegesi coranica, Abu Zayd tende a sottolineare l'importanza della *recitazione* attraverso la quale il messaggio di Dio viene codificato linguisticamente dall'uomo, permettendo uno studio filosofico e linguistico della Parola di Dio⁴⁸².

Tuttavia, appare una certa confusione nei testi in cui Abu Zayd sembra non prendere una posizione definitiva sulla modalità comunicativa tra Dio e il Profeta. In alcuni passaggi sembra considerare la rivelazione come una forma di ispirazione⁴⁸³; in altri, invece, sembra propendere per un'interpretazione del *waḥy* come concetto linguistico (come fa Izutsu). Tuttavia tale ambiguità, per quanto permanga, può comunque essere considerata inessenziale ai fini del suo approccio ermeneutico, tanto che, nell'introduzione al *Maḥmūd al-naṣṣ* afferma:

Anche la credenza in un'origine divina (*al-īmān bi'l-maṣḍari 'l-ilāhī* الايمان بالمصدر الالهي) del testo e, di conseguenza, la fede nella possibilità di una modalità di esistenza (*waḡūd* وجود) anteriore alla sua attualizzazione materiale (*al-waḡūd al-'aynī* لوجود العيني)⁴⁸⁴ e storicamente determinata (*fī 'l-wāqī' wa 'th-thaqāfa* في الواقع و الثقافة)⁴⁸⁵, non compromette la correttezza di un approccio di tipo culturale⁴⁸⁶.

⁴⁸² Il termine Corano (*Qur'ān*), viene tradizionalmente fatto risalire a due verbi: *qarāna* (raccontare, unificare, raccogliere, riunire) e *qara'a* (recitare). L'aspetto orale della rivelazione (*waḥy*) coranica, induce Abū Zayd a propendere per il secondo significato. Inoltre la prima *Sūra* del Corano (*Corano*, XCVI) cronologicamente rivelata per prima si apre con il verbo *qara'a*, e l'imperativo *iqra'* (recita!) è quello che l'arcangelo Gabriele rivolge a Muḥammad per ordinarli di ripetere, recitandola, la Parola di Dio di cui egli è messaggero. La cultura beduina del VII secolo era una cultura orale e Muḥammad recitava i versetti rivelati ai compagni più fedeli, i quali li memorizzavano, divenendo *ipso facto* custodi della Parola di Dio. Il *Corano* restò, dunque, per la primitiva comunità musulmana, il messaggio di Dio agli uomini, i quali hanno il dovere di memorizzarlo e recitarlo. Ancora oggi ogni buon musulmano deve memorizzare almeno le *sūre* più importanti e recitarle durante le preghiere. Proprio le caratteristiche stilistiche del linguaggio coranico si rivelano in tutta la loro unicità nell'atto della sua recitazione. Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūd an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 65-67; Id, *The Qur'anic concept of Justice*, pp. 1-3; Id, *Linguistic Exposition of God in the Quran*, p. 1; Id, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 212.

⁴⁸³ Cfr. Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, p. 206 e p. 213.

⁴⁸⁴ Letteralmente 'esistenza reale'.

⁴⁸⁵ Letteralmente 'nella realtà e nella cultura'.

⁴⁸⁶ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūd an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 24, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 27.

Sia che la codificazione linguistica del messaggio divino avvenga con l'atto recitativo del Profeta, sia che esso sia stato trasmesso dall'angelo in lingua araba, l'indistinzione tra le due modalità interpretative non influisce affatto, secondo Abu Zayd, sulla storicità della lingua e dei concetti che essa esprime. Una volta affidato alla codificazione linguistica il messaggio di Dio entra nella storia, si umanizza e non può non essere posto in strettissima relazione con la cultura e la realtà del tempo.

L'origine divina del testo non nega la *realtà* del suo contenuto né, di conseguenza, la sua appartenenza alla cultura del mondo degli uomini⁴⁸⁷.

Il Corano, in quanto messaggio rivelato agli uomini da Dio, determina una comunicazione tra emittente e destinatario attraverso un codice o sistema linguistico. Nel caso del testo coranico l'emittente, Dio, non può essere indagato scientificamente, cosicché l'unica via per studiare scientificamente la parola di Dio è quella che ha inizio dalla realtà culturale dei destinatari, a partire dal destinatario primario: il profeta. È dunque a partire dall'elemento umano del *wahy* che è possibile dare una spiegazione scientifica del fenomeno del testo coranico⁴⁸⁸. Ai fini dell'ermeneutica coranica di Abū Zayd è, dunque, fondamentale la dimensione storica nella quale avviene la rivelazione:

non è un caso che Dio abbia scelto di “rivelare” la sua parola «storicamente nel VII secolo e in una lingua determinata, ossia l'arabo, che aveva una propria storia». Il Corano, dunque, fu rivelato nella storia, in una cultura e in una lingua. «Nel momento stesso in cui inviò a noi i profeti e la Sua parola», afferma Abu Zayd «Dio Onnipotente decise di farsi storico. Fu una decisione di Dio, non mia. Ma se Dio decide di rivelarSi nella storia, come posso io affermare che la Sua rivelazione non è storica? Dunque, nel caso del Corano, abbiamo a che fare con un testo storico, e il ta'wil, ovvero l'interpretazione di questo testo, è parimenti influenzata storicamente [...]. Ora, se Dio ha voluto essere (o rivelarSi) nella storia, come posso io -essere storico finito- osare cacciare Dio dal tempo?»⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 24 trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 27.

⁴⁸⁸ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن*, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 24-25.

⁴⁸⁹ Abū Zayd così risponde alla domanda: “Ci sono molti problemi legati alla ricezione dei testi islamici dell'origine tramite l'applicazione dell'ermeneutica di Gadamer? Alcuni pensatori musulmani sostengono impossibile questo tipo di ricezione, soprattutto per i testi che si riferiscono a sentenze o credenze, in quanto non sono vincolate in un tempo determinato. Lei che ne pensa?” (Cfr. Ahmad Hissou e Stefan Weidner, *Interview mit Nasr Haid Abu Zayd*, <http://www.NEFAIS.net/2010/07/06/interview.abu-Zayd/> accessed 29 Nov. 2016) in Fred Dallmayr, *Opening the Doors of Ijtihad in Reset-Doc*, IT-AR Monday, 13

Eppure è innegabile che la questione teologica circa la scelta da parte di Dio di rivelare la propria parola in lingua araba dà agli esegeti letteralisti un fondamento teologico non indifferente alle loro teorie interpretative basate sulla tradizione e sull'impossibilità per l'uomo di interpretare il testo in modo critico e libero.

c) La lingua araba come codice linguistico del messaggio divino

Dopo aver sostenuto la non eternità del testo, Abu Zayd rivolge ancora una volta la sua attenzione alle teorie *mu'tazilite* riguardo all'ambito linguistico: la lingua araba, infatti, gioca un ruolo non indifferente nella comprensione tradizionalista della rivelazione islamica.

Tradizionalmente il Corano viene identificato, nella religione islamica, come la

parola di Dio rivelata a Muḥammad in pura lingua araba (*bi-lisānin 'arabiyyin mubīn*) nell'arco di 23 anni⁴⁹⁰.

Sia che la codificazione linguistica della parola di Dio sia avvenuta con Muḥammad, sia che l'angelo Gabriele abbia rivelato il messaggio divino direttamente in lingua araba, quest'ultima, secondo Abu Zayd, possiede una sua storicità e la rivelazione, essendo avvenuta nel tempo e nello spazio del mondo finito, è anch'essa caratterizzata dalla storicità. Il Corano, essendo un testo in lingua araba, non si discosta dalla logica degli altri testi linguistici e, pur creando un proprio codice (*parole*), utilizza la lingua (*langue*) del tempo in cui è nato⁴⁹¹.

Analizzando la *parole* coranica, cioè l'uso personale e specifico della lingua araba del VII sec. che caratterizza il testo in questione e ponendo in rilievo il modo in cui essa ha ricodificato i significanti dell'epoca attribuendo loro nuovi significati, è possibile far

june 2011, ora anche in Dallmayr Fred, *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*, The University Press of Kentucky 2013, cap. 12: *Opening the Doors of Ijtihad. In memory of Nasr Hamid Abu Zayd and Mohammed al-Jabri*.

⁴⁹⁰ Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, p. 204.

⁴⁹¹ Cfr. N. Kermani, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an*, pp. 177-178.

emergere il senso permanente della parola di Dio, distinto da quello comune, ordinario e storico che a quegli stessi significanti attribuivano gli arabi del VII sec.

Ciò che viene alla luce attraverso l'analisi linguistica del testo coranico è l'uso della lingua del tempo e, quindi, l'adattarsi della Parola di Dio all'orizzonte culturale e linguistico del primo destinatario della rivelazione. Soltanto in questo modo era possibile una comprensione completa da parte degli uomini di allora e la possibilità per la rivelazione di iscriversi in una data realtà per poterla poi modificare dall'interno⁴⁹².

La lingua è intesa saussurianamente come

la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo, che da solo non può né crearla né modificarla; essa esiste in virtù d'una sorta di contratto stretto tra i membri di una comunità⁴⁹³.

Tale definizione è ripresa da Abu Zayd il quale sottolinea il legame strettissimo della lingua con la cultura e la comunità in cui viene parlata.

Se la cultura rappresenta, in ultima istanza, la concezione del mondo di un dato gruppo umano [...] e se la lingua costituisce il sistema atto a offrire di questa concezione del mondo l'espressione più compiuta, tale lingua dovrà necessariamente, in un modo o nell'altro, rispecchiare queste differenze. Ma dal momento che il mondo, nella sua esistenza oggettiva, indipendentemente dalla coscienza che di esso possono avere gli uomini, non si rispecchia automaticamente nei concetti e nelle nozioni culturali, e dal momento che esso è retto dalle proprie leggi, la lingua a sua volta non potrà essere il semplice riflesso dei suddetti concetti e nozioni⁴⁹⁴.

Tale concezione della lingua, che la connette fortemente alla cultura, di cui essa rappresenta la possibilità di significare, è, secondo Izutsu ed anche secondo lo studioso egiziano, contenuta nello stesso Corano che sottolinea come la scelta della lingua araba sia utile e funzionale ad una chiara comprensione da parte della comunità araba del VII sec. così resa capace di credere al messaggio che Dio ha deciso di inviarle⁴⁹⁵.

⁴⁹² Cfr. N. Kermani, *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an*, p. 176.

⁴⁹³ De Saussure, *Corso di linguistica generale*, p. 24.

⁴⁹⁴ Abū Zayd, التفكير في زمن التكفير (*Al-taḥkīr fī zaman al-takfīr*) *Il pensiero al tempo della scomunica*, p. 220, trad. it. *Un concetto incompreso: la storicità in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, p. 47

⁴⁹⁵ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 199-208.

Non mandammo (*wa mā arsalnā*) mai un messaggero (*min rasūlin*) se non nella lingua (*'illā bi-lisāni qawmi-hi*) del suo popolo, affinché si spiegasse loro (*li-yubayyina la-hum fayūḍillu*)⁴⁹⁶.

E se Noi ne avessimo fatto un Corano in lingua straniera, avremmo detto di certo: “Perché non son chiari precisi i suoi Segni? Come avviene che costui è arabo e questo è lingua straniera? (*wa law ḡa 'alnā-hu qur 'ānān a 'ḡamiyyān laqālū lawlā fuṣṣilat āyātu-hu ā 'ḡamīyun wa 'arabiyyun*)? [...]”⁴⁹⁷

Nel primo versetto Muḥammad è definito *rasūl* (messaggero). Ci troviamo, dunque, nella dimensione orizzontale della rivelazione e, in particolare nella fase della missione, affidata a Muḥammad, di annunciare la parola di Dio agli uomini. Il Corano qui sottolinea la scelta di Dio di inviare un messaggero che parli nella lingua (*lisān*) del popolo al quale quella rivelazione è inviata affinché gli uomini possano intenderla e, successivamente, credere.

Il secondo versetto cerca di chiarire ulteriormente la scelta da parte di Dio di rivelarsi in lingua araba sottolineando l'assurdità e il contro-senso di scegliere un Profeta arabo per poi inviargli una recitazione in lingua straniera. I segni di Dio, qui con il significato di versetti coranici, sarebbero risultati incomprensibili al Profeta e, di conseguenza, al popolo destinatario del messaggio divino.

Ne risulta molto chiaramente come il Corano dichiari sia la concezione della lingua come sistema segnico che esprime i concetti tramite i quali una determinata cultura rappresenta e comprende il mondo circostante, sia la motivazione, prettamente utilitaristica e finalizzata ad una corretta comprensione, per la quale Dio scelse, in ambito arabo, di inviare la rivelazione in lingua araba. Non può, infatti, esservi un'autentica comunicazione se non attraverso un codice linguistico comune che permetta ai destinatari di comprendere il messaggio⁴⁹⁸ e, nel caso della rivelazione islamica, di aver fede in questo messaggio⁴⁹⁹. La necessità dell'atto dell'intendere il

⁴⁹⁶ Corano, XIV, XIV, *Sūra Ibrāhīm* (sura di Abramo), 4.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, XLI, *Sūra Fuṣṣilat* (sura dei 'chiari precisi'), 44.

⁴⁹⁸ Cfr. *ibidem*, XII *Sūra Yūsuf* (sura di Giuseppe), 2: “Ecco, l'abbiamo rivelato (*innā anzalnā-hu*) in dizione araba (*'arabiyyān*) a che abbiate a comprenderlo (*la- 'allakum ta 'qilūna*)”.

⁴⁹⁹ Cfr. *ibidem*, XXVI, *Sūra Ash-shu 'arā* (sura dei poeti), 192-199: “E Questo ancora è rivelazione del Signor del Creato (*Wa inna-hu latanzīlu rabbi al- 'ālamīna*), e lo portò lo Spirito Fedele (*nazala bi-hi ar-rūḥu al-amīnu*) sul tuo cuore, perché fossi Monito agli uomini (*'alā qalbika litakūna min 'am-mundhirīna*) in lingua araba chiara (*bi-lisānin 'arabiyyin mubīnin*). E già si trovava nei Libri antichi (*wa inna-hu lafī zuburi al-'awwalīna*). Non è forse un Segno per loro, che già lo conoscano i Figli di Israele?

messaggio per poter, successivamente, credere nella Parola di Dio è di fondamentale importanza poiché dimostra come la comprensione umana sia non solo ammessa dal Corano ma stia, addirittura, a fondamento della scelta di Dio di rivelarsi in arabo.

Tuttavia la tesi dei teologi circa la lingua araba come lingua coranica e, per questo, sacra si basa su un'errata comprensione del termine coranico *mubīn*. Questo viene infatti interpretato in base alla sua contrapposizione con i termine *a'ḡamī* (indistinto) e alla relativa contrapposizione tra *'arabī* (arabo) e *'aḡamī* (non arabo). In tal modo il seguente versetto

E Noi ben sappiamo che essi dicono: “Glielo insegna un uomo!” Ma la lingua di quello cui pensano è barbara (*lisānu al-ladhī yulhidūna ilayhi a'ḡamīyun*), mentre questo è arabo chiaro (*wa hadhā lisānun 'arabīyun mubīnun*)!⁵⁰⁰

viene inteso in maniera errata poiché *mubīn* non significa ‘chiaro’ ma ‘rendere chiaro’. Ciò ha condotto a quel ‘logocentrismo’ tipico della teologia islamica che persiste ancora oggi⁵⁰¹.

Benché in epoca pre-islamica gli arabi usassero dividere gli uomini tra arabi e non arabi (*a'ḡamī*), ponendo in quest'ultima categoria qualsiasi essere vivente che non fosse in grado di parlare la lingua araba, intesa come la più bella e perfetta lingua del mondo intero, nel Corano non troviamo passaggi in cui la lingua araba venga considerata superiore alle altre lingue⁵⁰², anche quando in esso si legge

Voi siete la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini (*kuntum khayra ummatin ukhriḡat li'n-nāsi*): promuovete la giustizia e impedite l'ingiustizia, e credete in Dio (*ta'murūna bil-ma'rūfi wa tanhawna 'ani al-munkari wa tu'uminūna billā-hi*). Ché se la gente del Libro (*'ahlu al-kitābi*) anche

(*awalam yakun la-hum āyatan an ya'lama-hu 'ulamā'u banī isra'īla*) E se noi lo avessimo rivelato a qualche straniero (*wa law nazzalnā-hu 'alā ba'di al-a'ḡamīna*) e questi lo avesse recitato loro, non gli avrebbero creduto (*faqara 'a-hu 'alayhim mā kānū bi-hi mu'uminīna*)”.

⁵⁰⁰ Corano, XVI, *Sūra An-naḥl* (sura dell'ape), 103.

⁵⁰¹ Cfr. Claude Gilliot, *Reconsidering the Authorship of the Qur'ān. Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work?*, in *The Qur'ān in its historical context*, Gabriel Said Reynolds (ed.), pp. 94-95.

⁵⁰² Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 201-203.

credesse, meglio sarebbe per loro. Fra di loro vi sono anche credenti (*al-mu'uminūna*), ma i più sono degli empi (*al-fāsiqūna*)⁵⁰³.

È evidente, infatti, che la superiorità di cui si sta parlando non riguarda la lingua araba, ma la *umma* islamica, la nuova comunità religiosa fondata dal Profeta⁵⁰⁴, messa qui a confronto con l'empietà di cui la gente del libro, cioè ebrei e cristiani, si è macchiata ai tempi della rivelazione islamica.

Il Corano, irrompendo nella cultura beduina del VII sec. e riorganizzandone i valori etici e morali, supera, dunque, la tradizionale distinzione tra arabi e non arabi per predicare un nuovo modo di vivere insieme tra culture differenti. L'enfasi posta dal Corano sul suo essere espresso in lingua araba vuole sottolineare una consapevolezza linguistica che nulla ha a che vedere con l'idea, tipica dei tradizionalisti, di considerare la lingua araba sacra o naturalmente superiore alle altre lingue. Dio scelse un uomo arabo come suo Profeta perché potesse rivolgersi alla sua gente nella lingua da essi parlata, esattamente come fece con i Profeti che precedettero Muḥammad⁵⁰⁵.

Tuttavia, con lo sviluppo della religione islamica, si diffonde un'idea, oggi fortemente radicata nella mentalità musulmana, secondo la quale la lingua araba sarebbe investita di sacralità e perfezione in ragione del fatto che Dio la scelse per rivelare il proprio messaggio a Muḥammad. Ma è il Corano stesso, con le sue parole a negare qualsiasi sacralità della lingua araba. Ad ogni lingua in cui Dio ha deciso di rivelare il suo messaggio viene accordato lo statuto di lingua sublime e portatrice di verità divina, proprio perché grazie al codice linguistico comune Dio può rivelare il suo messaggio agli uomini posti, così, nella condizione di poter comprendere e, di conseguenza, credere.

E allorché si fu appartato da loro e da quelli che essi adoravano in luogo di Dio, donammo a lui [Abramo] Isacco e Giacobbe e d'ognuno facemmo un Profeta (*nabīyān*). Ed elargimmo loro la Nostra grazia (*wa wahabnā la-hum min raḥmatinā*) e donammo loro una lingua di veracità, sublime (*wa ḡa'alnā la-hum lisāna ṣidqin 'alīyān*)⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Corano, III, *Sūra Āli 'Imrān* (sura della famiglia di 'Imrān), 110.

⁵⁰⁴ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 201-203.

⁵⁰⁵ Cfr. *ibidem*, p. 206.

⁵⁰⁶ Corano, XIX, *Sūra Maryam* (sura di Maria), 49-50.

Egli t'ha rivelato il Libro, con la Verità (*nazzala 'alayka al-kitāba bil-ḥaqqi*), confermando ciò che fu rivelato prima (*muṣaddiqān limā bayna yaday-hi*), e ha rivelato la Tōrah e il Vangelo, come guida per gli uomini (*min qablu hudan li'n-nāsi*), ed ha rivelato, ora la Salvezza (*wa anzala al-furqāna*)⁵⁰⁷.

Sottolineando come il messaggio di Dio si sia espresso, a seconda dei destinatari, in lingue differenti, il Corano si pone in continuità con l'ebraismo e il cristianesimo, permettendo ad Abū Zayd di affermare, a ragione, che il testo sacro dell'Islam, come gli altri testi sacri, è una delle manifestazioni storiche della Parola di Dio⁵⁰⁸. La continuità tra le tre religioni monoteistiche, tutte rivelate nella lingua dei popoli cui Dio si rivolse, sottolinea, ancora una volta, il fatto che il Corano non sia il solo messaggio di Dio agli uomini, bensì una delle sue modalità espressive e che la scelta della lingua araba fu dettata dal fatto che Dio avesse prescelto, come profeta, Muḥammad e il suo popolo come destinatario del suo messaggio divino.

Differences between religions are only differences between their laws, i.e., their legal dimensions, which are temporal and subject to change in time and place while their essential dimension of faith is the same⁵⁰⁹.

Ciò che cambia nelle rivelazioni monoteistiche sono quei dati empirici a nostra disposizione che costituiscono, secondo Abū Zayd, il punto di partenza per uno studio davvero scientifico dei testi sacri: il contesto storico-culturale in cui la parola di Dio, squarciando l'eternità, irrompe per rivelarsi nella storia ed umanizzarsi. Al mutare del contesto storico-culturale-linguistico si modifica la lingua nella quale la parola di Dio si esprime per essere compresa dai suoi destinatari che, soltanto comprendendo, possono aver fede in essa. La lingua araba è dunque il codice linguistico e squisitamente umano in cui allora si esprimeva il popolo cui Dio inviò la rivelazione e non è la lingua di Dio.

⁵⁰⁷ Corano, III, *Sūra Āli 'Imrān* (sura della famiglia di 'Imrān), 3-4; *ibidem*, IV, *Sūra an-nisā'* (sura delle donne), 163-164; *ibidem*, XLII, *Sūra Ash-shūrā* (sura della consultazione), 13.

⁵⁰⁸ L'islām è considerato dai musulmani non una nuova religione rispetto all'ebraismo e al cristianesimo, bensì il sigillo delle rivelazioni che Dio ha fatto discendere sugli altri profeti. Nel Corano leggiamo: "La religione che Dio ha prescritto per voi è la stessa religione che Egli ha ingiunto a Noè, e la stessa che Noi ingiungemmo ad Abramo, Mosè e Gesù" (Corano, XLII, *Sūra Ash-shūrā*, Sura della consultazione, 13). Da tali versetti possiamo dedurre che l'islām si pone in continuità con le altre religioni monoteistiche, alle quali è riconosciuto il valore di messaggi di Dio, e che esso non è che una delle manifestazioni della assoluta ed eterna Parola di Dio.

⁵⁰⁹ Abū Zayd, *The Qur'anic Concept of Justice*, p. 5.

E questo messaggio lo rendemmo facile all'intelletto, nella tua lingua (*fa'innamā yassarnā-hu bi-lisānika*)⁵¹⁰, perché tu ne sia nuncio lieto ai pii, e agli ostinati ribelli monito (*li-tubashshira bi-hi am-muttaqīna wa tundhira bi-hi qawmān luddān*)⁵¹¹.

I versetti coranici che si riferiscono alla chiarezza della lingua araba vanno letti tenendo presente ciò che il Libro sacro dice rispetto alle altre rivelazioni monoteistiche, anch'esse rivelate rispettivamente nella lingua dei profeti e dei popoli ai quali Dio si è rivolto. Se così non si procedesse, tali versetti resterebbero isolati rispetto al resto del testo in cui le rivelazioni e i profeti dell'ebraismo e del cristianesimo sono esplicitamente riconosciuti e posti in continuità con la rivelazione islamica.

Se il contenuto divino della Parola di Dio viene espresso in lingua umana, l'aspetto linguistico rappresenta la dimensione squisitamente umana di tutte le scritture, e del Corano in questo caso specifico⁵¹².

È possibile rintracciare una fonte di questa distinzione nel paragrafo *Linguaggio e 'verbum'* di *Verità e Metodo* di Gadamer che tematizza la distinzione tra parola esterna e parola interna:

la parola esterna, come anche la parola esterna solo riprodotta nell'interiorità, è legata a una *lingua* determinata. Il fatto che in ogni linguaggio il *verbum* sia espresso in modo diverso significa soltanto, tuttavia, che esso non può mostrarsi, nel suo vero essere, nella lingua umana⁵¹³.

Viene qui messo in risalto il legame tra l'unità e l'unicità della parola di Dio e la molteplicità delle parole (umane) nelle quali si manifesta la parola di Dio all'uomo. A differenza della parola divina,

⁵¹⁰ *Fa'innamā yassarnā-hu bi-lisānika* letteralmente significa 'lo enunciammo/esponemmo facile alla tua lingua'.

⁵¹¹ *Corano*, XIX, *Sūra Maryam* (*sura di Maria*), 97.

⁵¹² Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 208.

⁵¹³ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, 2.b *Linguaggio e "verbum"*, p. 482. Questo paragrafo si inserisce nella parte III del libro, intitolata *Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio*, che dopo avere trattato il tema della linguisticità nel cap. 1: *Il linguaggio come mezzo dell'esperienza ermeneutica*, e prima di concludere nella trattazione dell'ontologia ermeneutica (cap. III: *Il linguaggio come orizzonte di un'ontologia ermeneutica*), declina una sorta di divisione del concetto del linguaggio (cap. II: *Il concetto di "linguaggio" nella storia del pensiero occidentale*) considerando tre relazioni: a) linguaggio e "logos" (par. 1); b) linguaggio e "verbum" (par. 2), c) linguaggio e formazione del concetto (par. 3)

la parola umana è essenzialmente imperfetta. Nessuna parola umana può esprimere in modo completo il nostro spirito. Ma, come si vede già dall'immagine dello specchio, ciò non è solo l'imperfezione della parola come tale. La parola, anzi, rispecchia compiutamente ciò che lo spirito intende. È invece peculiare imperfezione dello spirito umano il fatto di non possedere *mai una perfetta presenzialità*, e di essere invece frammentato nei diversi atti di pensiero. Da questa sua essenziale imperfezione consegue che *la parola umana non è mai, come quella divina, una parola unica, ma esiste necessariamente come una molteplicità di parole*⁵¹⁴.

La dialettica tra unità della Parola e molteplicità delle parole umane nella teologia cristiana è riflessa nel fatto che la parola di Dio, unica, sia venuta al mondo nella forma umana del Figlio. L'annuncio della salvezza, predicato dal Figlio, costituisce sempre un'unica parola che, però, nella predicazione viene sempre annunciata di nuovo⁵¹⁵.

È chiaro che il suo stesso carattere di messaggio implica già il rimando alla molteplicità degli annunci. Il senso della parola non si può separare dall'evento dell'annuncio⁵¹⁶.

Come afferma Alberto Romele, per Gadamer lo spazio dell'interpretazione della parola di Dio è aperto soltanto a partire da un atto di grazia divina che costituisce un atto di verità per il quale gli uomini sono toccati dal problema di Dio: l'atto della rivelazione.

La riabilitazione della nozione agostiniana di *verbum in corde*, inteso come animo dell'uomo colpito dalla parola-evento di Dio, è dunque l'adatto riflesso di una simile dottrina della grazia, la quale, a sua volta, è l'adatto paradigma dell'ermeneutica veritativa, antimetodologica e antiliberalista di Gadamer⁵¹⁷.

Abū Zayd pur mantenendo la fede nell'origine divina del Corano, sembra tuttavia focalizzare la sua attenzione sull'importanza della comprensione come atto preliminare alla possibilità di credere. Egli adopera in questo lo stesso testo coranico che, come abbiamo visto, afferma di essere disceso all'uomo in lingua araba proprio affinché l'uomo comprenda e possa per questo aver fede. Il punto di partenza del suo pensiero è la convinzione che il Corano, benché testo divino, possa essere compreso come

⁵¹⁴ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte terza, 2.b Linguaggio e "verbum", pp. 487-488 (corsivo mio).

⁵¹⁵ Cfr. *ibidem*, parte terza, 2.b Linguaggio e "verbum", p. 489.

⁵¹⁶ *Ibidem*, parte terza, 2.b Linguaggio e "verbum", p. 489. Il carattere di evento appartiene, invece, al senso stesso.

⁵¹⁷ Cfr. Alberto Romele, *L'esperienza ermeneutica del «verbum in corde». Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*, Mimesis Milano-Udine 2013, p. 91.

qualsiasi altro testo letterario. Eppure quando Abū Zayd critica il metodo esegetico degli *'ulemā'* che pretendono di identificare l'eterna parola di Dio con il Corano stesso, ritroviamo quella distinzione che Gadamer mette in risalto tra l'unicità della parola divina e la molteplicità delle parole umane nelle quali essa si esprime. Per Abū Zayd è solo nella molteplicità del nostro linguaggio che possiamo intendere il messaggio di Dio cosicché soltanto a partire dalla parola umana che esprime la parola di Dio può e deve aver inizio l'ermeneutica umana.

Egli [Dio] ha deciso di rivolgersi agli uomini nel loro stesso linguaggio, cioè per il tramite del loro principale sistema culturale, ne discenderà che l'unico oggetto su cui si potrà esercitare lo studio sarà la parola divina. [...] Di conseguenza, l'analisi linguistica è l'unico mezzo che ci viene offerto per comprendere il messaggio coranico e, pertanto, l'Islam⁵¹⁸.

L'analisi linguistica è, dunque, secondo Abū Zayd, il punto di partenza per indagare il messaggio che attraverso il linguaggio umano è espresso e le sue funzioni sono: comunicare e rappresentare il mondo e i concetti sui quali si fonda una determinata cultura, in modo simbolico. Abū Zayd pone in discussione il metodo esegetico degli *'ulemā'*, i quali, secondo una logica che opera dall'alto verso il basso, fanno di Dio il punto di partenza del loro studio per indirizzarsi poi alla considerazione del profeta ed infine alle condizioni di ricezione del messaggio, non tenendo affatto in considerazione lo studio della realtà pre-islamica in cui il messaggio ha fatto la sua comparsa.

L'ermeneutica di Abū Zayd, al contrario, tiene in considerazione la storicità del testo in quanto prodotto culturale di una data epoca e, per comprendere l'immaginario collettivo degli arabi pre-islamici, ne studia la lingua mettendone in evidenza la dimensione storica ed evolutiva. Soltanto in questo modo sarà possibile evidenziare come il Corano abbia utilizzato la lingua dell'epoca per poi modificarla attraverso la sua *parole*. Mantenendo ed utilizzando i significanti della *langue*, la *parole* coranica ne ha modificato progressivamente e nel vivo corso della storia i significati, per inscrivere in

⁵¹⁸ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 27, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, p. 31.

una nuova visione del mondo che ha sovvertito i valori etici della società tribale del VII sec.⁵¹⁹

2. Il Corano in quanto parola di Dio che entra nella storia: il concetto di *naṣṣ* e la dialettica testo–cultura

Abū Zayd afferma che il Corano è il testo fondatore della cultura arabo-islamica e che rappresenta la pietra angolare dell'edificio delle sue scienze e della sua cultura.

E in effetti ciò che ha reso possibile questa civiltà e questa cultura è, da un lato, il rapporto dialettico tra individuo e realtà (*inna tafā'ala al-insān ma'a al-wāqa'a ḡadala-hu*) -intesa come complesso delle strutture economiche, sociali, politiche e culturali- e dall'altro il dialogo [interazione] dell'uomo⁵²⁰ con il testo fondatore di questa civiltà stessa⁵²¹.

Due sono, dunque, gli elementi fondamentali alla base del pensiero ermeneutico di Abū Zayd: il rapporto dialettico (*ḡadaliyyat*) dell'uomo con la realtà che lo circonda e dal quale prende forma il testo coranico e l'interazione (*tafā'ala*) instaurata dal Corano, fin dai primi anni della sua comparsa, con l'uomo.

Benché il testo coranico non sia l'unico elemento che abbia fondato la cultura araba, esso resta un elemento essenziale, ma fondamentali restano pure l'interpretazione e la comprensione che del testo ebbero ed hanno ancora oggi gli uomini appartenenti alla cultura araba. Se una cultura è fondata, tra le altre cose, su un testo, appare, infatti, inevitabile che l'interpretazione risulti uno dei meccanismi fondamentali di produzione della conoscenza. Il concetto di testo è, infatti, secondo Abū Zayd, in linea con

⁵¹⁹ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 25-27, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, pp. 29-31.

⁵²⁰ L'espressione “dialogo dell'uomo” traduce l'espressione araba *tafā'ala al-insān* che letteralmente indica un'interazione. *Tafā'ala* deriva dalla radice *f-'l* il cui significato è: agire, operare, svolgere un'attività, lavorare. Il verbo *tafā'ala* costituisce la VI forma della radice suddetta ed indica la stessa azione ma nella reciprocità di soggetto ed oggetto. Essa si traduce, quindi, con: influenzarsi reciprocamente, esercitare un effetto l'uno sull'altro. Per tale motivo il sostantivo viene tradotto, letteralmente, con *interazione*.

⁵²¹ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 9, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islam e Storia. Critica del discorso religioso*, p. 13.

l'insegnamento gadameriano, un concetto ermeneutico ed il funzionamento della lingua utilizzata nel testo costituisce una condizione preliminare della sua comprensione⁵²².

Dal punto di vista ermeneutico invece ha rilievo solo la *comprensione* di quanto viene detto e, a questo scopo, il funzionamento della lingua costituisce una semplice *condizione preliminare*⁵²³.

Qui Gadamer evidenzia come il testo sia un concetto ermeneutico poiché esso non va inteso, come fa il linguista, nella prospettiva della grammatica, vale a dire interessandosi e analizzando il testo per comprendere il funzionamento e la costruzione di una determinata lingua a prescindere dal contenuto che essa media. Invece, dal punto di vista ermeneutico, il testo tematizza ciò che viene comunicato; per tale motivo il funzionamento della lingua è una condizione preliminare dell'ermeneutica: il testo deve poter essere leggibile in modo che si possano comprendere i significati mediati dalla lingua⁵²⁴

Il *concetto di testo* è penetrato nelle lingue moderne essenzialmente in due direttive; secondo una prima accezione il testo della *Scrittura*, la cui interpretazione viene condotta nella predica e nella dottrina della Chiesa, così che *il testo rappresenta il fondamento dell'esegesi, ma ogni esegesi presuppone la verità della fede*. L'altra accezione consueta della parola ricorre in relazione alla *musica* [...] e anche in questo caso non è quindi tanto qualcosa di dato in precedenza, ma ciò che risulta dall'*esecuzione del canto*⁵²⁵.

Da queste parole di Gadamer e dal confronto con il modo in cui Abū Zayd riprende l'ermeneutica gadameriana, pare che il pensatore egiziano non riprenda la definizione di testo sacro come oggetto dell'ermeneutica che presuppone la verità di fede: questa posizione pare, infatti, molto vicina al metodo esegetico degli '*ulemā*', i quali sembrano presupporre le verità di fede nel loro procedimento per poi destinare all'interpretazione ciò che nel testo appare oscuro. Ma, in realtà, Gadamer si muove all'interno della

⁵²² Cfr. H. G. Gadamer, *Testo e interpretazione* (1985) in *Verità e metodo II*, p. 302. Questo testo, contenuto nella parte V di *Verità e metodo II* intitolata *Ermenutica e Decostruzionismo*, è costituito dall'intervento di Gadamer ad una conferenza organizzata nel 1981 a Parigi da Philippe Forget, in cui il filosofo tedesco sapeva di doversi confrontare con il massimo esponente del decostruzionismo europeo: Derrida. In questa stessa sezione di *Verità e metodo II* sono raccolti altri contributi di Gadamer dedicati a Derrida e alla sua interpretazione di Heidegger e Nietzsche: *Distruzione e Decostruzione* (1985), *Il testo eminente e la sua verità* (1986), *Ermenutica sulle tracce* (1994).

⁵²³ H. G. Gadamer, *Testo e interpretazione* (1985) in *Verità e metodo II*, p. 302 (corsivo mio).

⁵²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 302.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 301 (corsivo mio).

tradizione cristiana in cui l'interpretazione e il ruolo di mediatore nella comprensione della Scrittura sono affidati alla Chiesa, la quale presuppone appunto la fede nell'interpretazione dei testi. Nell'Islam, invece, il Corano si pone in relazione diretta con il fedele senza contemplare un clero che abbia il compito dell'interpretazione del testo.

Proprio sulla contraddittorietà tra l'assenza di un clero nella religione islamica e l'autoproclamazione degli *'ulemā'* a detentori dell'interpretazione del testo sacro trova fondamento la critica di Abū Zayd. Nel riprendere l'ermeneutica gadameriana, dunque, Abū Zayd pare considerare il Corano, certamente, come un testo eminente del quale possiamo tener per vero, solo in base alla fede, che esso abbia un'origine divina. Ciò, tuttavia, non inficia e non modifica la sua convinzione che il testo possa e debba esser oggetto di comprensione da parte dell'uomo secondo le stesse 'regole' che caratterizzano i testi linguistici di natura umana.

I testi religiosi (*an-naṣūṣ ad-dīnīyyat*) costituiscono, in definitiva, dei testi linguistici (*naṣūṣ liḡhūyyat*) proprio come tutti gli altri e la loro origine divina non impone in alcun modo un metodo di studio specifico, appropriato alla loro natura non umana⁵²⁶.

Il Corano è, in quanto testo fondatore della cultura arabo-islamica, un *testo eminente* di tale cultura cioè, gadamerianamente, un testo che, al di là della distanza temporale riesce ancora oggi a parlarci mantenendo la propria validità.

Ciò che è classico è sottratto alla mutevolezza dello scorrere del tempo e al variare del gusto, ma è sempre immediatamente accessibile, non in quel modo di accostamento che caratterizza una produzione contemporanea e in cui si fa l'esperienza istantanea di un senso che viene a colmare un'attesa oscura e non consapevole. Quando chiamiamo qualcosa "classico" lo facciamo invece in base a una coscienza di permanenza, di indistruttibilità, in base al riconoscimento di un significato indipendente da ogni situazione temporale⁵²⁷.

⁵²⁶ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 208, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 63

⁵²⁷ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda: cap. II, 1.b. β *L'esempio del concetto di classico*, p. 337.

Esso è come un “presente fuori dal tempo, che è contemporaneo ad ogni presente” e questo è il suo proprio modo di essere storico, mediando costantemente la distanza storica tra sé e l’interprete, al quale ancora il “classico” si rivolge⁵²⁸.

Ma se il concetto di interpretazione è stato oggetto di studi nell’ambito delle scienze religiose islamiche, il concetto di testo (نصّ *naṣṣ*), invece, è rimasto ai margini della ricerca scientifica in ambito arabo-musulmano, dando così inizio a molti fraintendimenti.

Analizzare il concetto di testo e definire il Corano come testo linguistico e prodotto storico-culturale costituiscono l’obiettivo degli studi di Abū Zayd, approfonditi nel suo saggio *Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano (Maḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān)*, a partire da una disamina critica delle scienze coraniche e dei concetti teologici fondamentali dell’Islam. Solo attraverso un’analisi critica dell’intero *turāth* islamico, sarà possibile, indagare la dimensione perduta del concetto di testo (نصّ *naṣṣ*), facendo luce sulla sua definizione ideologica da parte degli ‘ulemā⁵²⁹.

Uno dei problemi principali che deve affrontare il pensatore egiziano, dopo aver definito il Corano un testo, è la convinzione degli ‘ulemā’ che tale definizione neghi la sacralità del testo sacro. Essi, infatti, definiscono il Corano come la Parola di Dio, eterna ed increata che nulla ha a che fare con i testi umani. Negare la testualità del Corano, secondo Abū Zayd, conduce di per sé alla mummificazione del testo e del suo significato. Ma, quando il significato dei testi eminenti di una cultura è fisso, emerge inevitabilmente un’autorità, all’interno della società, che si arroga il ruolo di unico garante e guardiano dei testi, in questo caso dell’intero islam. Nonostante il significato dei testi sia stato, attraverso questa operazione, mummificato, l’autorità che ne è garante, specie se coincide con lo stato, manipola il senso dei testi per interpretarlo a sostegno della propria ideologia politica e sociale. In tal modo si cercherà nei testi solamente ciò che conferma tale ideologia, ed essi diranno soltanto ciò che l’autorità

⁵²⁸ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda: cap. II, 1.b. B *L’esempio del concetto di classico*, pp. 334- 340; Id, *Il testo eminente e la sua verità* (1986) in *Verità e Metodo II*, pp. 335-344.

⁵²⁹ Cfr. Abū Zayd, *The textuality of the Qur’ān*, pp. 1-2.

desidera. Non sarà, dunque, possibile alcuna libertà di interpretazione critica e scevra di dogmatismo, e chiunque si discostasse dall'interpretazione dominante sarebbe accusato di eresia contro la religione. Invece, attraverso l'identificazione dell'autorità garante del significato puro del testo con l'autorità politica, è avvenuta, nel tempo quella politicizzazione dell'islam, che è, secondo Abū Zayd, il risultato di eventi storici e, dunque, umani⁵³⁰. Queste sono le motivazioni forti, di ordine culturale e fondamentali per promuovere una libera interpretazione dei testi eminenti di una cultura, che spingono il pensatore egiziano a difendere il concetto di *naṣṣ* applicato al Corano.

Due sono i fattori che hanno concorso all'oblio del concetto di testo nella cultura arabo-islamica e al rifiuto della testualità del Corano: la prima è la già discussa⁵³¹ *miḥnat khalq al-Qur'ān*, cioè l'indagine circa la natura creata del Corano che, come abbiamo visto, vide scontrarsi le correnti di pensiero *mu'tazilita* e *ḥanbalita*. Tale dibattito, dimenticato dal discorso religioso contemporaneo, a favore di una concezione del testo che ne esalta il significato fisso e letterale, è, secondo Abū Zayd, fondamentale per comprendere come vi sia stata, nel mondo arabo-islamico, una consapevole volontà, dettata da motivi politici e di potere, a identificare religione e pensiero religioso. Tale meccanismo ha condotto a considerare sacro ciò che ha a che fare con il pensiero umano, come per esempio le interpretazioni della religione.

Il pensare autentico è un dinamismo che tende alla rivelazione di elementi ignoti a partire da elementi noti (*al-fiqr fī ḡawhari-hu wa ḥaqīqata-hu ḥarakatan lā-ktishāfi al-maḡhūl inṭlāqan min āfaqan al-ma'alūm*)⁵³². Il pensiero religioso non può sottrarsi alle leggi che reggono il movimento del pensiero umano in generale, poiché il suo oggetto -la religione- non può in alcun modo conferirgli il proprio carattere sacro e assoluto⁵³³.

Il secondo fattore, che occorre analizzare per comprendere la causa delle forti critiche mosse al concetto di *naṣṣ* se applicato al testo sacro, è la polisemia di tale

⁵³⁰ Cfr. Abū Zayd, *The textuality of the Qur'ān*, p. 1.

⁵³¹ Vedi *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*.

⁵³² Letteralmente: "Il pensiero nella sua essenza e nella sua realtà è un movimento che svela l'ignoto procedendo da prospettive note".

⁵³³ Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, p. 195, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 52.

termine dovuta alla coesistenza nella lingua araba di due significati che vengono, ancora oggi, confusi ed utilizzati contemporaneamente, generando ambiguità.

Studiando il termine *naṣṣ* e seguendone l'evoluzione semantica, si possono distinguere due significati differenti, che tuttavia coesistono ancora oggi: il significato che il termine possedeva in epoca classica ed il significato moderno.

Secondo il significato nell'arabo classico, il verbo *nassa* significava “innalzare, sollevare qualcosa in modo che sia visibile a tutti”⁵³⁴ e in particolare Abū Zayd riporta l'esempio del cammello (femmina) che *solleva* (*nassat*) il suo collo. Dal suo originario significato nell'ambito della fisicità esso è trasferito e esteso al campo delle idee: dal significato di innalzare qualcosa ad una posizione più alta a quello di innalzare una piattaforma fino al significato di fissare, stabilire, prescrivere, determinare, specificare, precisare⁵³⁵. Così con il tempo il termine *naṣṣ* è giunto a significare, specie all'interno delle scienze coraniche (*'ulūm al-qur'ān*) e della giurisprudenza (*fiqh*), “ciò che è talmente chiaro ed ovvio nel Corano, da non necessitare di ulteriori spiegazioni e/o interpretazioni”⁵³⁶. Tale definizione si può applicare, dunque, solo ad alcune parti del *Corano*, cioè ai

passaggi chiari, che ammettono un unico senso (*ma'nā*) e che costituiscono il testo (*al-naṣṣ*)⁵³⁷.

Se ne può dedurre che in epoca classica né il Corano, né gli *ḥadīth* costituivano dei testi, così come noi oggi li intendiamo. Il testo (*naṣṣ*) era un frammento della rivelazione il cui senso era talmente chiaro dal punto di vista linguistico, da non richiedere alcuna interpretazione da parte dell'uomo. Ancora oggi il Corano viene suddiviso tra versetti chiari (*āyāt muhkama*) e versetti oscuri (*āyāt mutashabiha*) che necessitano dei primi per poter essere chiariti. Da questa prima suddivisione in base alla

⁵³⁴ Cfr. Wensinck A. J. [J. Burton], *Naṣṣ*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume VII, p. 1029.

⁵³⁵ Cfr. Abū Zayd, *The textuality of the Qur'an*, pp. 1-2; *Vocabolario arabo – italiano* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), vol. III, نَصٌّ (*naṣṣ*).

⁵³⁶ Cfr. Abū Zayd, *The textuality of the Qur'an*, p. 2; Id, *an-naṣṣ wa'l- Sulṭah wa'l- Ḥaḳīqah. Irādat al-ma'rifah wa'irādat al-haymanah*, p. 151; e, anche, Wensinck A. J. [J. Burton], *Naṣṣ*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume VII, p. 1029.

⁵³⁷ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 98, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 172.

chiarezza e all'ambiguità linguistica dei versetti, derivano, nel testo coranico, quattro livelli semantici: passaggi chiari e con un unico senso (*an-naṣṣ*), passaggi che ammettono due sensi di cui il preponderante è quello letterale (*aḏ-ḏāḥir*), passaggi che ammettono due sensi di eguale attendibilità (*al-muḡmal*) e infine passaggi che hanno due sensi di cui il preponderante è quello remoto (*al-mu'awwal*), cioè il senso interpretato⁵³⁸.

Il termine *naṣṣ* ha continuato ad evolversi nel tempo fino ad assumere, oggi, il significato moderno, teorizzato da Lotman, di

una *successione di segni* chiaramente delimitata che produce vari *livelli di significato* in virtù della strutturazione dei suoi elementi in un *sistema* di tipo secondario al *livello dell'organizzazione artistica*⁵³⁹.

Tuttavia i due significati, quello classico e quello moderno, continuano a convivere e spesso la polisemia del termine *naṣṣ* viene sfruttata dagli 'ulemā' a vantaggio di un'interpretazione conservatrice del Libro sacro. Operando una manipolazione semantica del termine, essi definiscono il Corano un testo, nel senso moderno del termine, sovrapponendogli, successivamente, il significato che il termine *naṣṣ* aveva in epoca classica. Ne consegue che l'intero Corano sia definito come "ciò che è talmente

⁵³⁸ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 98-99, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 172; Id, *The textuality of the Qur'ān*, p. 2.

⁵³⁹ Juril M. Lotman, *La struttura del testo poetico*, Mursia, Milano 1972, pp. 65-74 in R. Barbini, *Il Corano nel pensiero di Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Un modello semiologico*, p. 21. Lotman suddivide i testi, in base alla loro struttura e non in base al contenuto, in testi scientifici, religiosi e artistici. Questi ultimi sono descritti come testi in cui il piano dell'espressione e quello del significato sono fortemente interconnessi e ogni particolare del testo e la totalità del testo stesso sono inclusi in vari sistemi di rapporti, assumendo così numerosi significati. Inoltre il testo artistico è scritto in una 'lingua di modellizzazione secondaria', cioè una lingua costruita sul modello della lingua naturale (utilizzata dalla comunità per scambiarsi informazioni in forma orale o scritta), ma che adopera il 'materiale' della lingua naturale in modo nuovo ed originale essendo nella sua essenza una sorta di simulazione del mondo. Nello spazio delimitato del testo artistico il lettore passa dalla *langue* alla *parole*, cioè alla dimensione individuale della lingua utilizzata nel testo artistico.

Se si analizza la definizione del Corano come 'testo letterario' che Abū Zayd riprende da al-Khūlī e Khalafallāh, si può dire che egli veda nel testo letterario le stesse caratteristiche che Lotman indicava per il testo artistico. Anche il Corano, infatti, utilizza la *langue* araba in modo del tutto originale e individuale creando una sua propria *parole* che riorganizza la lingua secondo modelli semantici nuovi e originali. Allo stesso tempo la struttura del testo è interconnessa con i significati molteplici che il testo esprime. Il fatto che Abū Zayd conoscesse bene le teorie di Lotman è dimostrato dal fatto che ne tradusse alcuni lavori in Abū Zayd e Isjrāf Sīzā Qāsīm, *Anḏimatal. 'alāmāt fi l-lughā wa-l-adab wa-l-thaqāfa: Madkhal ilā al-sīmyūṭīqā*, Cairo: Dār Ilyās al-'Aṣriyya, 1986. (Cfr. R. Barbini, *Il Corano nel pensiero di Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Un modello semiologico*, pp. 21-28).

chiaro ed ovvio da non necessitare di ulteriori spiegazioni e/o interpretazioni”, con il divieto assoluto della libera interpretazione e la fissazione (*tathbīt*), l’imbalsamazione del testo nel suo significato letterale.

Non contento di aver imbalsamato (*tathbī* تثبیت) il testo e di averlo privato del suo dinamismo interno (*ḥarakata-hu* حركته) confondendo l’accezione moderna del termine con quella antica, il discorso religioso tende a mummificarne il senso (*li-tathbīt dalāla* لتثبيت دلالة) negando qualsiasi possibilità di interpretazione -e tutto ciò per eliminare il pluralismo (*at-ta’addud* التعدد) e poter edificare una realtà in funzione delle proprie idee e delle proprie personali interpretazioni⁵⁴⁰.

Sostenere la testualità del Corano, in senso moderno, ricollegandolo agli studi letterari e linguistici, vuol dire per Abū Zayd, sottolinearne la dimensione di prodotto culturale e linguistico, sostenendone, dunque, la storicità.

Si potrà obiettare che il testo coranico è un tipo di testo particolare e che la sua specificità proviene da fatto di essere un testo sacro, in quanto oggetto di rivelazione (*min qadāsati-hi wa’al-wahīyya* من قداسته وألوهية⁵⁴¹). Ma questa specificità non gli impedisce di essere anche un prodotto linguistico (*naṣṣ lughawīan* نصاً لغوياً⁵⁴²) che appartiene ad una determinata cultura⁵⁴².

La Parola di Dio, infatti, nel momento in cui entra nella storia, attraverso la rivelazione, viene tradotta nella dimensione del linguaggio umano e il testo che la esprime diviene necessariamente un testo di natura umana. Benché immutabile nel suo enunciato, il Corano, in quanto messaggio di Dio all’uomo, nel momento in cui entra in relazione con l’uomo, che ne è il destinatario,

perde questo suo carattere di immutabilità (*ṣifa ath-thabāt* صفة الثبات) e diviene un concetto dinamico (*mafhūman bi’l-nisbiyyu*) aperto a molteplici significazioni (*ta’addud dalālāti-hu* تتعدد دلالاته⁵⁴³).

⁵⁴⁰ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso, p. 99, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 173.

⁵⁴¹ Letteralmente: “Dalla sua sacralità e dalla rivelazione”.

⁵⁴² Nasr Hāmīd Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 18-19, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 24.

⁵⁴³ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني, (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso, p. 99, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 173.

Coerentemente con il rifiuto dell'interpretazione *hanbalita* della natura eterna del Corano e propendendo per quella *mu'tazilita*, che sostiene che il Corano, in quanto Parola di Dio, costituisca un attributo dell'atto divino e, per questo, non sia eterno⁵⁴⁴, Abū Zayd sostiene che il testo sacro dell'islam non sia una realtà metafisica, esistente dall'eternità nella *Tavola ben conservata*⁵⁴⁵, ma esso è una realtà culturale e rientra tra i testi linguistici che hanno contribuito a fondare la cultura arabo-islamica. Definire il Corano un 'testo umano' (*naṣṣ insanī*) significa sottolineare il fatto che la rivelazione, al di là del processo di canonizzazione del Libro, sia stata inscritta in un determinato processo sociale e in una specifica dinamica culturale e far risaltare, nel processo della rivelazione, il lato umano, quello del destinatario che riceve il messaggio di Dio non in modo passivo ma attivando quel processo di comprensione che è l'interpretazione. Per questo Abū Zayd affermerà che

fin dal primo istante della Rivelazione (*wahy*) [...] il Corano si è trasformato da testo divino in interpretazione umana (*min al-tanzīl ilā 't-ta'wīl*)⁵⁴⁶.

Coloro che insistono sul carattere divino di questi testi [religiosi] intendono dimostrare in realtà che gli esseri umani non sono in grado [...] di comprenderli [...]. Da questo punto di vista, i testi religiosi divengono un *corpus* ermetico inaccessibile ai comuni mortali, ritenuti incapaci di cogliere "le intenzioni e i fini della Rivelazione"⁵⁴⁷.

In virtù della sua natura stessa di testo, esso fa necessariamente parte integrante del sistema linguistico della propria cultura, poiché l'origine divina del testo non nega la *realtà* del suo contenuto né, di conseguenza, la sua appartenenza alla cultura del mondo degli uomini.

⁵⁴⁴ Vedi *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*.

⁵⁴⁵ Cfr. *Corano*, LXXXV, *Sūra al-burūġ* (*sura delle torri*), 21-22: "e questa è Lettura santissima (*bal huwa Qur'ānun maġīdun*) preservata su tavole pure (*fī lawḥin mahfūzin*)". La Tavola ben conservata risiede in cielo e su di essa, secondo i musulmani, è impresso il modello celeste ed eterno del santo Corano nella sua assoluta perfezione. Tale modello costituisce la 'madre del Libro' (*umm al-kitāb*), cioè l'archetipo celeste del Corano disceso successivamente nel tempo storico da Dio a Muḥammad tramite l'angelo Gabriele. Sulla *Tavola ben conservata* sarebbero, inoltre, iscritti gli archetipi di tutte le cose passate, presenti e future. Cfr. A. J. Wensinck-[C. E. Bosworth], *Al-lawḥ* in *The Encyclopaedia of Islam* volume V, p. 698.

⁵⁴⁶ Abū Zayd, *نقد الخطاب الديني* (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 100, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 173.

⁵⁴⁷ Abū Zayd, *نقد الخطاب الديني* (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 209, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 63.

Ciò è innegabile anche per coloro che sostengono una modalità di esistenza del Libro anteriore alla sua attualizzazione materiale e storicamente determinata. Se, come si è visto⁵⁴⁸, Dio rivelò il Corano nella lingua del Profeta da lui prescelto e se la lingua costituisce

il sistema di rappresentazione più importante di cui dispone una comunità (*al-ġamā'a*) per avere accesso a una comprensione del mondo⁵⁴⁹,

non sarà possibile scindere la lingua dalla cultura e dalla realtà in cui essa opera e lo stesso varrà per il testo.

Soffermarsi sulla realtà storica dei testi non vuol dire, tuttavia, prendere in esame esclusivamente le verità storiche note a tutti, compresi gli *'ulemā'*, ma superare gli orizzonti concettuali del pensiero religioso che considera come storicità dei testi soltanto ciò che attiene ai motivi della rivelazione e alla scienza dell'abrogazione. Benché essi siano importanti e costituiscano un primo passo verso una concezione storica dei testi sacri, occorre, secondo Abū Zayd, soffermarsi soprattutto sul fatto che i testi religiosi sono testi linguistici che, in quanto tali,

appartengono a una struttura culturale determinata, sono prodotti in conformità alle leggi che regolano il sistema culturale che li ha visti nascere ed hanno la lingua come principale apparato semiotico⁵⁵⁰.

Per mostrare al meglio il rapporto che intercorre tra testo coranico, lingua araba e cultura araba del VII sec. Abū Zayd riprende, come si è già visto, la distinzione saussurriana tra *langue* e *parole*. Il linguaggio costituisce un fatto sociale ed è uno dei fattori più importanti nella vita degli individui e della società. Saussure suddivide tale fenomeno in due parti complementari che non possono esistere indipendentemente l'una

⁵⁴⁸ Cfr. *supra*, capitolo terzo: 1.c) *La lingua araba come codice linguistico del messaggio divino*.

⁵⁴⁹ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهـوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 24, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 27.

⁵⁵⁰ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 204; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 59.

dall'altra: mentre la *langue*⁵⁵¹ costituisce la parte sociale e stabile, la *parole*⁵⁵² invece costituisce la parte individuale e in continua evoluzione.

I due oggetti sono strettamente legati e si presuppongono a vicenda: la lingua è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti; ma la *parole* è indispensabile perché la lingua si stabilisca; storicamente il fatto di *parole* precede sempre⁵⁵³.

Riprendendo tale distinzione, Abū Zayd identifica la lingua araba con la *langue* e il linguaggio coranico con la *parole*, cioè con l'atto individuale di uso del codice linguistico per esprimere il proprio messaggio. Tale distinzione permette di determinare la relazione che esiste tra i testi ed il codice linguistico in cui essi furono prodotti ed esprime bene quella relazione dialettica complessa che esiste tra i testi e la cultura nella quale essi fecero la loro apparizione. I testi se, infatti, sono solidali alla cultura di appartenenza e ne utilizzano il codice linguistico, allo stesso tempo creano anche un loro codice individuale per poter riorganizzare gli elementi della lingua utilizzata. Più un testo apporta cambiamenti creativi al sistema linguistico utilizzato, maggiore sarà la sua capacità di influenzare lo sviluppo della cultura e della società nella quale sorge. I testi più originali in questo senso e capaci di ristrutturare il fenomeno linguistico e culturale costituiscono i *testi eminenti* di una cultura. Ma la complessa relazione dialettica che si instaura tra testi e cultura prevede un primo momento di formazione del testo nel quale esso, per poter essere comprensibile al proprio tempo, si fa portatore dei valori e delle concezioni proprie di quella società nella quale sorge⁵⁵⁴.

Questa è la categoria dei valori che si riferiscono al mondo empirico e storico. Al di fuori di questo ambito, si ha a che fare con dei valori più fluidi,

⁵⁵¹ Cfr. Saussure, *Corso di linguistica generale*, p. 24: "È la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo, che da solo non può né crearla né modificarla; essa esiste solo in virtù d'una sorta di contratto tra i membri della comunità".

⁵⁵² Cfr. *ibidem*, p. 24. "La parole, al contrario, è un atto individuale di volontà e di intelligenza, nel quale conviene distinguere: 1. le combinazioni con cui il soggetto parlante utilizza il codice della lingua in vista dell'espressione del proprio pensiero personale; 2. Il meccanismo psico-fisico che gli permette di esternare tali combinazioni".

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁵⁴ Cfr. Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, p. 205; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 60.

suscettibili di un rinnovamento (*tajdīd*) in funzione dell'evoluzione delle realtà linguistiche e culturali (*al-wāqa' al-lughūyy wa ath-thaqāfī*)⁵⁵⁵.

Vi è tra il testo e la cultura in cui esso nasce una complessa relazione dialettica tale per cui essi si influenzano vicendevolmente secondo due movimenti complementari:

- nel momento di formazione del testo la realtà culturale esercita un forte influsso su di esso facendo sì che il testo diventi una sua espressione. Non si tratta però di una mera riproposizione meccanica della cultura in cui il testo fa la propria apparizione, perché esso piuttosto opera una “riorganizzazione completa dei dati”.
- Nel secondo momento il Corano, quando diviene il testo fondatore della cultura arabo-islamica, in quanto non è mai un veicolo neutro della realtà, esercita il suo influsso sulla cultura, alimentandola e producendone una nuova. La cultura stessa interpella il testo sollecitandolo a nuove risposte⁵⁵⁶.

Mentre in un primo momento la cultura e la lingua assumono la funzione di agenti e il testo costituisce l'elemento passivo, nel secondo momento della relazione il testo, avendo già acquisito una sua forma specifica, diviene agente strutturante che modifica la cultura e la lingua utilizzata immettendo nuovi valori etici in modo, spesso, implicito e progressivo⁵⁵⁷. Tuttavia entrambi i momenti della relazione dialettica prevedono una reciproca influenza e attività tra testo e cultura: sono, infatti, momenti complementari e non separabili nella realtà.

Dall'analisi del primo momento si evince che il testo è, evidentemente, un prodotto storico-culturale, anche se sempre attivo poiché riorganizza i dati che la cultura gli fornisce senza restarne una mera eco⁵⁵⁸. Il Corano in quanto testo storico e prodotto

⁵⁵⁵ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 206; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 60.

⁵⁵⁶ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 24-25, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 28.

⁵⁵⁷ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 234-237; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso* pp. 81-83.

⁵⁵⁸ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 24-28, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 27-33; Id., النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 234-235 *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 81-82.

culturale (*naṣṣ tārikhī wa-muntağ thaqāfi*), sarà, dunque, in un primo momento *muntaj thaqāfi* (prodotto culturale) e diverrà *muntiğ thaqāfi* (produttore di cultura), in un secondo momento⁵⁵⁹.

Il processo di oggettivazione della realtà e della cultura [da parte del testo] [...] non costituisce dunque un mero riflesso, né una copia meccanica, bensì una riorganizzazione completa dei dati. Allo stesso modo, nel secondo periodo, [...] la cultura, agendo attraverso i meccanismi che le sono propri, giunge, per così dire, a sollecitare il testo interpellandolo⁵⁶⁰.

La dimensione storica del *Corano* dipende dal fatto di essere un testo linguistico e, in quanto tale, dalla necessità di fare i conti con la natura storica della lingua stessa. Quest'ultima implica una dimensione sociologica per la quale i concetti contenuti in qualsiasi testo posseggono una carattere storico-sociale che non può essere ignorato senza rischiare di alterarne il senso.

Dunque, secondo Abū Zayd, la dimensione storica del *Corano* si riferisce al

carattere storico dei concetti (*bi-tārikhīyya al-mafāhim*) all'interno dei testi stessi, naturale conseguenza della storicità della lingua (*bi-tārikhīyya al-lughati*) in cui essi sono stati formulati⁵⁶¹.

Considerare i testi religiosi come testi linguistici, situandoli in una dimensione storica, restituisce loro vitalità e libertà,

attraverso la rilettura [*comprensione*] e l'interpretazione (*bi-l'fahm wa al-ta'wīl*), dall'assoggettamento ai propri limiti temporali⁵⁶²,

di modo che essi possano aprirsi ai problemi e agli interessi degli uomini nel vivo corso della storia.

⁵⁵⁹ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, p. 83.

⁵⁶⁰ Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), p. 25, trad. it. *Discorso religioso e metodo scientifico in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 28.

⁵⁶¹ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 88, trad. it. in *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 168.

⁵⁶² Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 204, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 59.

3. I tre livelli di significato del Corano e la distinzione tra *sensu* (*ma'nā*) e *significato* (*maghẓā*)

Storicizzare il testo, mettendolo in relazione alle pratiche del tempo in cui avvenne la Rivelazione, significa scindere ciò che è storico, e dunque mutevole e soggetto al cambiamento, cioè non vincolante dal punto di vista religioso, da ciò che, invece, supera i limiti spazio-temporali per estendere la propria validità universalmente. In quest'ultima categoria rientrano le verità rivelate e il messaggio divino più autentico, quello che ha validità permanente per i fedeli di ogni epoca storica. In tal modo non si fa affatto un torto al testo sacro e alla religione, ma se ne rileva il valore assoluto, distinguendolo da ciò che è storicamente determinato.

Vi sono pratiche all'interno del Corano, come la schiavitù o le varie pene inflitte come punizione a coloro che commettevano delitti, le quali non possono affatto essere definite coraniche nel senso che posseggono una validità assoluta al di là dei limiti spazio-temporali. Secondo Abū Zayd tali pratiche, in uso nella società pre-islamica, furono adottate dal Corano affinché esso potesse risultare credibile per la società del tempo. Dunque, non il tipo di punizione deve essere considerato coranico, bensì l'idea che chi commette reato vada punito, mentre il modo in cui ciò avviene è determinato storicamente. La società contemporanea ha dunque il diritto ed anche il dovere di punire coloro che commettono reato tenendo conto dei diritti umani, senza doversi uniformare a pratiche punitive in vigore nel VII sec.

Il Corano ha assunto una determinata forma affinché gli abitanti dell'Arabia del VII secolo potessero “capirlo”. Elevare gli aspetti storici del Corano a un rango divino significa violare la Parola di Dio, e cristallizzarla in una determinata cornice spazio-temporale vuol dire distorcerla. La Parola assoluta di Dio va al di là del suo contesto storico, questo è il nostro assunto⁵⁶³.

Anche la schiavitù, intesa come sistema socio-economico, ha una validità prettamente storica e non risulta vincolante dal punto di vista religioso. Anche se il Corano non abolisce definitivamente la schiavitù esso ne ha ridotto le vie di accesso e ha favorito gli strumenti che portano alla sua soppressione, oltre a indicare

⁵⁶³ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 167, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 35.

atteggiamenti e comportamenti che mirano a garantire agli schiavi un trattamento di maggiore dignità rispetto a quello ad essi riservato in epoca pre-islamica⁵⁶⁴.

In questo caso, oltre alla necessità di conoscere sempre meglio la civiltà pre-islamica del VII secolo, è fondamentale un altro elemento caratterizzante gli studi coranici di Abū Zayd: l'individuazione dei fini della Rivelazione.

La nostra fonte di conoscenza, naturalmente, è costituita da coloro che ci hanno preceduto. Come hanno fatto a desumere il significato del Corano? In che modo leggevano un testo? Le loro conclusioni devono essere integrate con discipline moderne quali l'analisi testuale, lo studio storico e l'ermeneutica⁵⁶⁵.

Per far ciò è necessario distinguere, all'interno del testo, non solo ciò che è storicamente determinato da ciò che non lo è, ma, studiando le pratiche della società pre-islamica adottate dal Corano, soffermarsi sugli aspetti di cambiamento che il testo propone in maniera graduale e, talvolta, implicita. Soltanto in questo modo si può comprendere il tentativo di riorganizzazione dei valori già esistenti verso un nuovo ordine etico-morale tipico della nuova religione.

Secondo Abū Zayd una delle finalità principali del Corano è la giustizia, principio che è riaffermato più e più volte all'interno del testo coranico anche sotto la forma della metafora della bilancia e della necessità di tenere ogni cosa in equilibrio⁵⁶⁶.

⁵⁶⁴ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 215-216; cfr. Brunschvig R., 'Abd in *The Encyclopaedia Of Islam*, volume I, pp. 25-26,

⁵⁶⁵ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 167, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 36.

⁵⁶⁶ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, pp. 167-168, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, pp. 36-37; per la ricorrenza dell'immagine della bilancia nel Corano, cfr. *Corano*, XXI, *Sūra Al-Anbya (sura dei profeti)*, 47: "Noi prepareremo bilance giuste per il dì della Resurrezione e non sarà fatto a nessuno il minimo torto: e anche le azioni che abbiano peso d'un granello di senape le porteremo alla luce. Bastiamo Noi per contare! (*wa naḍa'u al-mawāzīna al-qīṣṭa liya-wmi al-qiyāmati falā tuḍlamu nafsun shay'ān wa 'in kāna mithqāla ḥabbatin min khardalin ataynā bi-hā wa kafā binā ḥāsibīna*)"; *ibidem*, LXXXIII, *Sūra Al-Muṭaffifīn (sura dei frodatori)*, 1-6: "Guai ai frodatori sul peso (*waylun li'l-muṭaffifīna*) i quali quando richiedon degli altri la misura, la pretendono piena! (*al-ladhīna 'idhā aktālū 'alā an-nāsi yastawfūna*) E quando pesano o misurano gli altri danno di meno! (*wa 'idhā kālū-hum aw wazanū-hum yukhsirūna*) Ma non pensano dunque che saranno un dì risuscitati (*'alā yazunnu ula'ika anna-hum mab'ūthūna*) per un Giorno grande, (*liyawmin 'aẓīmin*) il Giorno in cui gli uomini tutti staran ritti di fronte al Signor del Creato? (*yawma yaqūmu an-nāsu li-rabbi al-'ālamīna*)".

Quale che sia il tema affrontato nel Corano -l'universo, il cosmo, la natura, Dio e le Sue opere, la vita sociale o quella ultraterrena- il nodo centrale è la giustizia (*al-'adl*). Quest'ultima è sempre il motivo ispiratore⁵⁶⁷.

Non tutto ciò che è contenuto nel Corano va dunque inteso come lecito o ordinato da Dio e, per giustificare questa tesi, Abū Zayd afferma che “coranico” è ciò che venne introdotto come pratica o comando dal testo sacro e che, dunque, solo questo è vincolante per i musulmani e non ciò che esso contiene come appartenente alla società pre-islamica.

In tal modo si manifesta la duplice natura del Corano: divina, perché esso contiene la Parola di Dio assoluta e universalmente valida per tutti gli uomini di tutte le epoche, e umana, poiché il Corano, in quanto messaggio divino indirizzato all'uomo ha una sua storicità, essendo connotato come testo linguistico e prodotto storico-culturale in stretta relazione con la cultura e la società del tempo della rivelazione. Esso è, infatti, una forma di comunicazione tra Dio e uomo e una particolare manifestazione della Parola di Dio. I differenti livelli di significato all'interno del Corano vanno opportunamente distinti per non incorrere nell'errore tipico del discorso religioso contemporaneo di ritenere ciò che è storico e, dunque, sottoposto ai limiti spazio-temporali, come appartenente ai comandi divini che sono, invece, validi universalmente⁵⁶⁸.

La confusione a livello di significato tra ciò che è legato ad un evento storico determinato e ciò che, invece, permane nel tempo conduce, all'interno della religione islamica, ad aberranti mistificazioni e credenze ormai fortemente consolidate. Il tentativo di Abū Zayd è, dunque, diretto a svelare tali mistificazioni proponendo una distinzione di livelli di significato per restituire il vero “senso del testo” teso ad affermare il principio di giustizia, contro una società -quella tribale pre-islamica- in cui gli uomini dovevano sottostare ciecamente alle direttive dei loro capi.

L'importanza del tentativo da parte dello studioso egiziano è ancor più evidente se si considera il fatto che il Corano, in quanto testo eminente e fondatore della cultura e

⁵⁶⁷ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 169, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 39.

⁵⁶⁸ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, pp. 174-175, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 45.

della comunità (*umma*) islamica, non contiene soltanto principi etici e religiosi, ma anche valori sociali, economici e politici fondanti per la *umma* islamica stessa del VII secolo e che soppiantano i valori tribali allora vigenti⁵⁶⁹.

La classica distinzione in ambito coranico tra significati particolari, dunque legati ad un preciso evento storico o alla realtà culturale e storica di un momento, e un significato generale, che è permanente e che si rinnova ad ogni lettura, viene considerata da Abū Zayd insufficiente per dar ragione della storicità del testo, da una parte, e del suo senso permanente e universale, in quanto Parola di Dio dall'altra.

Alcuni contenuti universali, come i valori prescrittivi, infatti, se analizzati sulla base dell'evoluzione della società, si rivelano particolari, mentre, d'altro canto, attraverso una lettura metaforica alcuni significati particolari possono essere considerati in senso universale. Per tale motivo egli supera tale distinzione classica per suddividere piuttosto i significati coranici su tre livelli:

il primo livello è quello dei valori di testimonianza (*shawāhid tārīkhiyya* شواهد تاريخية);

il secondo livello è rappresentato dai valori metaforici (*al-ta'wīl al-mağāzī* للتأويل المجازي)⁵⁷⁰;

il terzo, infine, è quello dei “valori che si ottengono attraverso un processo di estensione a partire dalle finalità originarie, così come il contesto socioculturale permette di comprenderle” (تتحرك فيه النصوص للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق) *li't-tisā' 'alā asās al-maghzā aldhī yumkuna aktishāfa-hu min'as-siyāq al-iğtimā'ī aldhī tataḥarak fī-hu an-nuṣuṣ*)⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso pp. 214-215, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 67; Id, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 140, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 40.

⁵⁷⁰ Letteralmente l'espressione *al-ta'wīl al-mağāzī* significa “comprensione/interpretazione metaforica”.

⁵⁷¹ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso, pp. 214-215, trad. it. in *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 67-68. Letteralmente questa espressione significa “estensione sulla base del significato che può essere ricavato a partire dal contesto sociale in cui si muovono i testi”.

Il primo livello di significato è quello dei valori di testimonianza di un'epoca passata, che non sono soggetti ad interpretazione poiché rappresentato, appunto, soltanto alcune testimonianze dell'epoca pre-islamica e non hanno precetti e norme introdotte dal Corano. Essi non sono vincolanti per i musulmani. Tra tali valori di testimonianza rientrano quei versetti coranici che contengono usi e costumi pre-islamici che il testo sacro adotta per poter essere compreso e accettato dagli uomini dell'epoca, tentando di rimodularne gradualmente il senso. Essi costituiscono, dunque,

dei monumenti testuali che ci ricordano un'epoca passata⁵⁷².

In questo livello di significato rientrano, secondo il pensatore egiziano, i versetti che trattano del sistema socio-economico della schiavitù, quelli che sanciscono le relazioni tra musulmani e non musulmani e i versetti che parlano di magia, malocchio e dei *ġinn*.

Il secondo livello di significato del testo coranico è quello dei valori metaforici. Vi rientrano tutti quei versetti che, se intesi letteralmente, porterebbero all'ammissione di un Dio antropomorfo o a considerare il Corano un'entità eterna, equiparandone, così, la natura con quella di Dio e mettendo, di fatto, in discussione l'assoluto monoteismo e il principio del *tawḥīd* (assoluta unicità e unità di Dio e dell'essenza)⁵⁷³.

Infine, al terzo livello, i “valori, che si ottengono attraverso un processo di estensione a partire dalle finalità originarie”⁵⁷⁴, sono quelli ai quali si accede tramite uno studio scientifico del Corano, facendo riferimento al contesto linguistico e a quello extralinguistico che, rinviando alle condizioni storiche e sociali, permettono di comprendere la direzione che il testo sacro ha cercato di imporre alla società araba pre-islamica. Vi rientrano quei versetti e quei brani coranici in cui bisogna mettere in relazione il significato con il contesto storico-culturale, per poterne cogliere le innovazioni e il modo in cui la nascente religione islamica ha tentato di rielaborare e riorganizzare i valori e gli usi dell'epoca verso la costituzione di una società

⁵⁷² Abū Zayd, *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso* p. 68.

⁵⁷³ Tra i valori metaforici rientrano i versetti e le parti coraniche in cui si parla di “Seggio”, “Trono”, “Tavola ben custodita”.

⁵⁷⁴ Cfr. Abū Zayd, *نقد الخطاب الديني (Naqd al-khiṭāb al-dīnī) Critica del discorso religioso*, pp. 214-215, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 67-68.

rinnovata⁵⁷⁵. Si tratta in questo caso di comprendere quale direzione la religione islamica abbia voluto imprimere alla nascente comunità dei fedeli.

La contestualizzazione del testo proposta da Abū Zayd è costituita da due differenti momenti:

1) la contestualizzazione storica che prevede lo studio del ‘contesto esterno’ al Corano, vale a dire la società, la cultura e la storia del periodo di ricezione e formazione del testo insieme allo studio del primo ricevente e del destinatario implicito (la *umma*);

2) lo studio del ‘contesto interno’ al testo, cioè l’ordine cronologico di rivelazione (*tartīb an-nuzūl*)⁵⁷⁶ delle sure coraniche, dei loro versetti e lo studio della struttura linguistica del testo⁵⁷⁷.

Solo attraverso la duplice contestualizzazione storica del testo è possibile comprendere le originarie finalità del Corano.

Il discorso religioso contemporaneo, rifiutando l’esegesi metaforica e la storicità del Corano, in quanto testo linguistico e prodotto culturale, innesca un processo di stabilizzazione del testo per cui si finisce per rivestire il moderno del manto dell’antico, cercando di riportare la società ai tempi del Profeta⁵⁷⁸.

L’habitus mentale è sempre lo stesso: il rifiuto della vita moderna, accompagnato dall’illusione che il ritorno al lessico antico riporterà in vita i tempi passati⁵⁷⁹.

Per meglio comprendere in che modo individuare la finalità originaria del Corano e giungere al passo successivo della sua ermeneutica, cioè la ricontestualizzazione del

⁵⁷⁵ Un esempio di tali valori è riscontrabile nei versetti coranici che trattano della questione femminile. Cfr. *infra* capitolo quarto: 3. *La sura delle donne (Sūra An-Nisā’): un nuovo approccio alla questione femminile dell’Islam*

⁵⁷⁶ Vedi *supra*, capitolo secondo: 3. *La critica al principio dell’abrogazione come principio ermeneutico del testo sacro*

⁵⁷⁷ Cfr. Rahman Y., *The hermeneutical theory of Nasr Hamid Abū Zayd: an analytical study of his method of interpreting the Qur’ān*, pp. 156-158.

⁵⁷⁸ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* p. 220, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 71.

⁵⁷⁹ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 220, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 71.

testo e dei suoi significati nella modernità, Abū Zayd fa riferimento alla distinzione tra *senso* (*ma'nā*) e *significato* (*maghzā*) del testo.

Il *senso* costituisce l'interpretazione immediata che del testo ebbero i primi recettori, a partire dalla sua stessa struttura materiale, così come risulta dall'analisi delle strutture linguistiche funzionanti all'interno di una data cultura⁵⁸⁰.

Il testo possiede un carattere storico per cui è possibile determinarlo solo a partire dallo studio del contesto linguistico ed extralinguistico. Soffermarsi soltanto sul *senso* che il testo ebbe per i primi recettori vuol dire, secondo Abū Zayd, imbalsamarlo e bloccarlo ad una determinata epoca e, soprattutto, andare contro uno dei principi fondamentali dell'ermeneutica contemporanea: se la comprensione è un dialogo tra testo ed interprete, ogni interprete, ponendo se stesso nel circolo della comprensione, non può non porvi anche i propri pre-giudizi e le proprie pre-comprensioni che lo accompagnano nel suo tentativo di far sì che il testo parli in tutta la sua alterità. Non si può e non si deve pensare di comprendere un testo sulla base di ciò che altri compresero, poiché il rischio più grande è quello di trasformarlo in un monumento del passato, il cui significato non si evolve e cessa di comunicare con il lettore contemporaneo. Questo è ciò che avviene, secondo il pensatore egiziano, nelle interpretazioni del Corano da parte del discorso religioso contemporaneo.

Per tale motivo Abū Zayd introduce il concetto di *significato* (*maghzā*), inteso come esito di una lettura del testo differita nel tempo in relazione all'epoca di redazione. Esso, pur non essendo completamente indipendente dal *senso*, è dotato di un carattere di contemporaneità; ciò non vuol dire, però, adattare il testo alla modernità leggendo in esso, ideologicamente, ciò che l'interprete desidera trovarvi, ma interpretarlo mediando tra il passato, a cui il testo appartiene, ed il presente a cui appartiene l'interprete⁵⁸¹.

Il significato (*maghzā*) non sarà determinato soltanto in relazione al senso (*ma'nā*), ma anche a partire dalla realtà contemporanea. Ed è esattamente per

⁵⁸⁰ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* pp. 230-231; trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 78.

⁵⁸¹ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* pp. 230-233, trad. It. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 78-79; Id, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, p. 77.

questo motivo che abbiamo detto prima che la stabilità del senso è un concetto del tutto relativo, dal momento che la lettura da parte dei contemporanei dell'enunciato del testo coranico non è mai unica né definitiva⁵⁸².

Solo mettendo in atto quella che Gadamer chiama 'fusione di orizzonti' è possibile far sì che un testo appartenente alla tradizione e al passato continui a parlare agli uomini di oggi.

Data la complessità e l'ambiguità dei conflitti e delle rivalità tra gruppi sociali, quella che dovrebbe essere conoscenza finisce spesso per trasformarsi in ideologia (*īdyūlūġiyya*), senza che ciò impedisca alla gente di [...] pretendere, con maggiore o minore circospezione, che la loro comprensione dei testi sia quella giusta, vale a dire che corrisponda alle intenzioni stesse dell'enunciatore. E nel momento in cui non si fa più distinzione tra senso e intenzione, [...] l'interpretazione si riduce ad arte divinatoria⁵⁸³.

Non potendo comprendere le intenzioni del mittente del messaggio coranico, cioè Dio, il testo deve poter parlare attraverso l'uomo che lo interpreta. Ciò non vuol dire, però, considerare il testo come un oggetto del quale appropriarsi e con il quale rapportarsi come se fosse un testo silenzioso. Esso parla all'interprete che deve lasciarlo parlare rapportandosi ad esso in una relazione dialettica. Ricontestualizzare il testo nella modernità significa applicare quella che Gadamer chiama 'applicazione', recuperando tale nozione dall'ermeneutica pietista.

Il compito di un'ermeneutica storica si caratterizza proprio in base al fatto che essa ha da esplicitare il senso della tensione che sussiste tra l'identità dell'oggetto e la mutevolezza delle situazioni in cui esso deve venir compreso⁵⁸⁴.

Per questo la distinzione tra *sensu* e *significato* mette in evidenza non solo la consapevolezza della storicità del testo sacro, ma anche la necessità ermeneutica dell'interprete di porsi in dialogo con esso riscoprendovi nuovi significati risultanti proprio dalla relazione dialettica che si instaura nel circolo del comprendere.

⁵⁸² Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 233, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 80

⁵⁸³ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 231, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 78.

⁵⁸⁴ Gadamer, *Verità e Metodo*, parte seconda, cap. II, 2.a *Il problema ermeneutico dell'applicazione*, p. 360.

Il *sensu* può essere identificato, dunque, con ciò che i testi significano al momento della loro redazione e possiede una certa stabilità, ma, benché sia un dato fondamentale, non può certo bastare per comprendere pienamente il testo coranico. A differenza del *sensu*, il *significato*, essendo legato all'epoca contemporanea ed essendo variabile a seconda delle prospettive di lettura, risulta maggiormente fluido benché esso si basi, senza dipenderne completamente, sul *sensu*⁵⁸⁵.

Il *significato* del *Corano* non ha mai cessato di evolversi e di generare sempre nuovi stimoli per la società arabo-islamica. Per questo risulta fondamentale non arrestare la propria comprensione al *sensu* che esso ebbe per i primi fedeli, ma *fluidificarne* il contenuto e cogliere il *significato* che esso ha per il lettore contemporaneo.

La distinzione operata da Abū Zayd tra *sensu* e *significato*, dunque tra ciò che il *Corano* significava per i primi fedeli e ciò che esso significa oggi per il lettore moderno, sottolinea la dimensione storica che caratterizza i testi religiosi in quanto testi di natura linguistica e prodotti culturali e, allo stesso tempo, non nega affatto l'aspetto universale e sacro. Soltanto riuscendo a distinguere ciò che appartiene ad una determinata epoca storica ed è soggetto a limiti spazio-temporali e al cambiamento, è possibile rintracciare gli elementi che, invece, risultano validi universalmente.

Questo *spirito del testo* si ricava a partire da un'ermeneutica in grado di cogliere il senso di progresso e riorganizzazione completa dei valori etici esistenti nella società pre-islamica, che il *Corano* ha tentato di avviare in modo graduale e, spesso, implicito.

La distinzione dei tre livelli di significato del *Corano*, così come la distinzione tra *sensu* e *significato*, viene collegata strettamente da Abū Zayd a due processi complementari che caratterizzano qualsiasi lettura di un testo compiuta in un'epoca e in

⁵⁸⁵ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني ((*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 231-232, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 79.

una società differenti rispetto a quelle in cui il testo ha preso forma: l'*occultamento* ('*ikhfā'*) e l'*evidenziazione* (*kashf*)⁵⁸⁶.

Viene occultato [*thakhaft* lett. *nascosto*] ciò che non risulta essenziale (*ma laysa ġawhriyyan*) -la parte relativa a un tempo e un luogo determinato e che non è passibile di alcun adattamento (*at-ta 'wīl*)- e messo in evidenza invece, per mezzo dell'interpretazione, ciò che si rivela sostanziale (*ġawharī*). Questa parte sostanziale non viene indicata esplicitamente in quanto tale all'interno dei testi. È la lettura -ogni lettura, in senso storico e sociale- che determina [*takashf* lett. *evidenzia, rivela*] ciò che è essenziale e ciò che non lo è⁵⁸⁷.

Attraverso il procedimento dell'*occultamento* è, dunque, possibile cogliere il primo livello di significato indicato da Abū Zayd, cioè quei valori di testimonianza che, come si è visto, corrispondono ai valori tipici di un'epoca passata e costituiscono le testimonianze storiche, appunto, di una società fondata su usi e costumi ormai superati dall'evoluzione temporale.

Il processo di *evidenziazione* consiste, invece, nel rivelare e svelare tutti quei significati espressi dal testo -spesso in modo implicito- e ritenuti sostanziali poiché portatori di valori, norme e usi che hanno fondato e fondano la religione islamica. Essi rientrano nel terzo livello di significati, ai quali si accede attraverso una lettura storicistica che tenga conto, dunque, della storicità dei concetti e della lingua in cui essi sono espressi. Tali significati, ricavati grazie ai due atti di *occultamento* e di *evidenziazione* hanno valore universale e continuano, quindi, ad essere validi anche per il lettore contemporaneo⁵⁸⁸.

Non bisogna tuttavia dimenticare che ogni lettura, cioè ogni interpretazione del Corano, può cambiare in funzione dei tempi, dei luoghi e dell'interprete: ognuna di esse ha una propria validità, ma non può considerarsi né assoluta né detentrica della verità

⁵⁸⁶ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* p. 88, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 168

⁵⁸⁷ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* p. 88; trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso* p. 168.

⁵⁸⁸ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* pp. 88-90, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 168-169.

assoluta. Le conseguenze della relativizzazione del concetto di verità permettono di liberare il Corano da una lettura univoca e statica facendo in modo che esso torni a generare significati sempre nuovi e a rinnovare, ancora una volta, la cultura in cui è sorto e che ha contribuito a far crescere. Esso è regolato, infatti,

da una dialettica di permanenza e mutevolezza (*ğadalīyya ath-thabāt wa at-taghīr*): permanenza (*thabāt*) per quanto riguarda la struttura materiale [*al-manṭūq mutaḥarrikat* lett. *espressione vocalizzata*], mutevolezza (*mutaghīr*) rispetto al significato (*al-mafhūm*)⁵⁸⁹.

Ed è proprio tale mutevolezza, osteggiata dagli ‘*ulemā*’, che permette la difesa del pluralismo di opinioni e della libertà di pensiero.

4. La comprensione dello spirito del Corano: interpretare il *non detto* e i *silenzi (muskūt)* del testo

C’è ancora molto lavoro da fare nel campo dell’islamistica. Il XIX secolo aveva visto fiorire un movimento di rinascita nel mondo arabo e musulmano, che per una serie di ragioni ha perso lo slancio iniziale. Ciò nonostante, il processo di riforma del pensiero islamico attraverso l’analisi del testo coranico e il tentativo di operare una distinzione tra gli elementi storici e la Parola assoluta di Dio non si è mai interrotto. Le mie tesi non sono un fenomeno eccezionale, né sono nate dal nulla. Mi considero tra coloro che cercano di mettere in luce la rilevanza del testo coranico per chi vive nel mondo contemporaneo e proprio per questo incontrano una forte resistenza⁵⁹⁰.

Una delle caratteristiche principali dell’ermeneutica di Abū Zayd è il riconoscimento, all’interno del testo coranico, di una struttura profonda di significato che racchiude i valori etici proposti dalla nuova religione. Tale struttura profonda può venir scoperta dall’interprete e dal fedele solo attraverso una rottura radicale con il metodo esegetico tipico dei tradizionalisti, che restano fedeli alla lettera del Corano senza mai scendere nella profondità dei sensi nascosti e spesso impliciti del testo. Superando, quindi, la

⁵⁸⁹ Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* p. 89, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, p. 169.

⁵⁹⁰ Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, pp. 178-179 trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 51.

distinzione tra un senso generale, legato ai valori universali e perenni della religione, e un senso particolare, connesso con gli eventi storici e culturali dell'epoca di ricezione del Corano, Abū Zayd afferma la necessità di scoprire lo spirito del testo, cioè non solo il senso universale del messaggio di Dio esplicitamente affermato nelle sure, ma anche il senso implicito che l'interprete può rendere esplicito solo attraverso la comprensione della nuova direzione che il testo ha voluto imprimere alla cultura in cui è nato.

Il riconoscimento di una struttura profonda del testo e di un senso implicito va oltre la classica distinzione tra un senso essoterico (*zāhir*) ed un senso esoterico (*bāṭin*) del testo sacro, così come era stato riconosciuto dalla mistica islamica sia *sufi* che *shī'ita*. Il senso implicito di cui parla il pensatore egiziano è, infatti, riconoscibile ed esplicitabile attraverso il doppio movimento di contestualizzazione storica e culturale del testo e di comprensione del senso di cambiamento e innovazione, rispetto ai valori dominanti, introdotto dal Corano nella società del VII sec.

Ciò che il Corano esprime attraverso i suoi 'silenzi' (*muskūt*) è spesso, secondo Abū Zayd, molto più eloquente rispetto a ciò che nel testo è esplicitato. La comprensione dei 'silenzi' permette al lettore di cogliere il senso universale del testo sacro. Ciò che il Corano non dice e i suoi silenzi su alcuni nodi critici, come lo *status* delle donne o la mancata abolizione della schiavitù, sono, secondo Abū Zayd, dettati dall'impossibilità di esplicitare valori emancipativi talmente dirompenti da non permettere al testo coranico, qualora fossero stati espressi chiaramente, di esercitare, nelle condizioni storico-sociali dell'epoca, quell'influenza sulla realtà culturale che lo ha reso un testo eminente e fondatore della nuova cultura islamica⁵⁹¹.

Uno studio serio non può in alcun modo basarsi unicamente sui dati espliciti, ma deve tenere conto anche della dimensione implicita, dei *silenzi* (*muskūt*) del testo coranico e di tutto ciò che si può dedurre dalla logica generale del discorso. [...] Ciò che nel testo non appare può costituire un significato implicito, sia sul piano linguistico come su quello extralinguistico⁵⁹².

⁵⁹¹ Cfr. Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 235-236, trad. it. in *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 81-83.

⁵⁹² Abū Zayd, نقد الخطاب الديني (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 234-235 trad. it. in *Leggere i testi religiosi in Islām e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 81-82.

L'assunto dell'ermeneutica di Abū Zayd è, dunque, che la parola di Dio, intesa come il senso universale del suo messaggio, non può essere ridotta a tutti quei versetti coranici in cui figurano norme sia etiche che legali, le quali hanno un significato limitato spazio-temporalmente. Elevare gli aspetti storici del testo al rango di elementi divini universali significa cristallizzare la Parola di Dio in una determinata epoca storica, innescando quel processo di "ritorno alle origini e al passato" che caratterizza il pensiero religioso contemporaneo e più gravemente rende muta la Scrittura per il mondo contemporaneo.

La Parola di Dio va oltre il contesto storico del momento della rivelazione ed è in relazione dialettica con le pratiche e le norme della società del VII sec.⁵⁹³.

Le vere finalità del Corano, dunque, non si comprendono restando fedeli alla lettera del testo, ma cercando di esplorarne la struttura profonda e i significati impliciti e mettendo in relazione il testo con le pratiche del VII sec. per comprendere il senso di cambiamento, seppur graduale, che la nuova religione ha voluto introdurre. La distinzione dei tre livelli di significato del testo, così come la consapevolezza della differenza tra il 'senso' contestuale originale ed il 'significato' che il testo ha per il lettore a noi contemporaneo permettono, dunque, di distinguere tra tutto ciò che nel testo e nelle sue interpretazioni ha un valore storico e ciò che, invece, attiene alla sua struttura profonda ed universale. E questo è possibile grazie alla decodifica del contesto storico e del significato socioculturale del testo e, quindi grazie alla sua contestualizzazione storica e linguistica⁵⁹⁴.

Quanto al testo fondamentale dell'Islam, il Corano, l'approccio storico critico è indispensabile per determinare le sfere e i limiti dei significati che esso offre, appurandone il senso nel contesto delle varie società contemporanee, libero dal dogma estremista e dall'ideologia dell'odio religioso, ma ricco e imbevuto di valori morali e spirituali⁵⁹⁵.

Riprendendo, ancora una volta Gadamer, nell'idea della tradizione come oggetto principale dell'ermeneutica e della sua natura linguistica, Abū Zayd sostiene l'assoluta

⁵⁹³ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p.168, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 35.

⁵⁹⁴ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, pp. 76-77.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, capitolo secondo: *Gli "altri" nell'Islam*, p. 72.

necessità, una volta operata la contestualizzazione storica del testo e raggiunta la dimensione profonda dello ‘spirito del testo’, di riformulare linguisticamente il testo in modo che esso, interagendo con la cultura e i valori di ogni contemporaneità possibile, possa riaprirsi al dialogo con il fedele ed esprimere, pienamente, il vero senso universale della Parola di Dio. Secondo Abū Zayd bisogna procedere con un doppio movimento:

Once the Qur’ān is decoded in the light of its original historical, cultural and linguistic context, it has to be re-encoded into the the code of the cultural and linguistic context of the interpreter. In other words, the deeper structure of the Qur’ān must be reconstructed from the surface structure. Subsequently, the deep structure must be rewritten in another surface structure, which is that of today⁵⁹⁶.

Soltanto in questo modo il Corano verrà liberato dalla duplice trappola della demonizzazione o della idealizzazione le quali sono il risultato di una comprensione letterale che si arresta alla struttura superficiale del testo cristallizzandone il significato ad un’epoca passata⁵⁹⁷.

In altre parole, la “struttura profonda” del Corano deve essere ricostruita a partire dalla struttura che emerge in superficie, legata alla cultura araba del VII secolo. In una fase successiva, tale struttura profonda deve dare origine ad altre strutture superficiali, comprese quelle contemporanee, adatte alle nuove generazioni della società musulmana nelle varie regioni del mondo. Tutto ciò comporta una diversità interpretativa, dato che l’infinito processo di interpretazione e reinterprete è destinato a variare nel tempo⁵⁹⁸.

Il testo linguistico e la sua interpretazione sono spesso soggetti al preconcetto secondo il quale l’interprete dovrebbe comprendere il testo storico soltanto mettendo da parte se stesso per cominciare a pensare secondo i concetti dell’epoca cui il testo appartiene. In realtà pensare storicamente vuol dire

portare a compimento quella trasposizione che i concetti del passato subiscono quando noi cerchiamo di pensare in base ad essi. Il pensare

⁵⁹⁶ Abū Zayd, *Towards understandign the Qur’ān worldview*, p. 84.

⁵⁹⁷ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo secondo: *Gli “altri” nell’Islam*, pp. 72-76.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, capitolo secondo: *Gli “altri” nell’Islam*, p. 76.

storicamente comporta sempre costitutivamente una mediazione tra quei concetti e il proprio pensare⁵⁹⁹.

L'interprete deve sempre 'applicare' il testo alla propria situazione ermeneutica lasciando circolare consapevolmente i propri pre-giudizi. Secondo Gadamer,

si può definire un testo come una sequenza di segni che fissa il senso unitario di qualcosa di parlato. [...] Questo senso può essere compreso da chiunque conosca la rispettiva lingua e scrittura e non soltanto da colui al quale si indirizza il discorso, o che sta ascoltando⁶⁰⁰.

Ma per poter comprendere autenticamente è necessaria quella trasposizione linguistica nella contemporaneità che permette l'incontro tra orizzonte del testo e orizzonte dell'interprete nello spazio dell'autentico circolo ermeneutico.

Per Abū Zayd risulta fondamentale inoltre, per poter riattivare una comprensione autentica del testo, procedere tenendo in considerazione la struttura unica del Corano. Questa risente certamente del fatto che esso sia stato rivelato non in un'unica volta bensì nell'arco di circa ventidue anni ed è, dunque, il risultato di numerose rivelazioni.

E dicono ancora quei che repugnano la Fede: "Gli fosse stato almeno rivelato il Corano in una sola volta!" (*nuzzila 'alayhi al-Qur'ānu ġumlatan wāḥidatan*) Ma Noi così facciamo per confermarti con esso il cuore, e con ritmata esattezza lo recitiamo (*rattalnā-hu tartīlān*)⁶⁰¹.

Durante i ventidue anni della rivelazione islamica Muḥammad *interagì* molteplici volte con l'angelo e da queste *interazioni* attraverso il canale del *wahy*, ne risultarono differenti testi formati nel corso degli anni. Il Corano non è, quindi, costituito da un solo testo, ma è composto da molteplici testi, ognuno dei quali può essere considerato come un'unità compositiva, poiché tratta di un determinato evento, di una storia ed è il risultato di una delle molteplici connessioni rivelative instauratesi tra l'angelo e il Profeta. Il testo coranico è composto da 114 *sure*⁶⁰², ognuna delle quali è stata rivelata

⁵⁹⁹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, parte terza: cap. 1.b *La linguisticità come determinazione dell'atto ermeneutico*, p. 456.

⁶⁰⁰ H. G. Gadamer, *Il testo eminente e la sua verità* (1986) in *Verità e metodo II*, p. 337.

⁶⁰¹ *Corano*, XXV, *Sūra al-furqān (sura della Salvezza)*, 32. Cfr. anche *ibidem*, LXXVI, *Sūra al-insān (sura dell'uomo)*, 23: "In verità rivelato t'abbiamo in rivelazioni molte il Corano (*innā nahnu nazzalnā 'alayka al-Qur'āna tanzīlān*)".

⁶⁰² La parola *sūra*, benché sia di etimologia incerta, nel *Corano* ha il senso di 'brano della predicazione'. Ogni *sūra* contiene un numero variabile di versetti (*āyat* segno/miracolo) ed è in molti casi il risultato di

in momenti diversi e in luoghi diversi (La Mecca o Medina) ed è, quindi, connessa ad eventi storici differenti vissuti dalla nascente *umma* islamica. Il testo, così come oggi ci è stato trasmesso, non rispetta né l'ordine cronologico delle rivelazioni (*tartīb an-nuzūl*) né un ordine fondato sugli argomenti trattati dalle sure, bensì segue un ordine dato da un criterio puramente esteriore secondo la lunghezza:

con le sure più brevi rivelate prima che troviamo verso la fine, con quelle più lunghe rivelate più tardi collocate all'inizio e con la sura *fātiha* in apertura⁶⁰³.

Benché molti fedeli leggano in tale ordine un progetto divino ed una corrispondenza del testo coranico con il suo archetipo celeste, in realtà non si conoscono i motivi per i quali è stato scelto questo modo di ordinare le *sūre*⁶⁰⁴. Così come non si ha ancora

una risposta definitiva da dare alle domande sul come, sul perché e sui criteri in base ai quali dai singoli testi ne è scaturito uno unico⁶⁰⁵.

Una possibile motivazione per la scelta dell'ordine estrinseco puramente estetico è, secondo Abū Zayd, data dal fatto che l'ordine cronologico avrebbe generato un Corano eccessivamente somigliante, nella struttura, all'Antico Testamento come 'libro della salvezza'⁶⁰⁶. Per quanto il testo sacro dell'Islam si ponga in continuità con Antico e Nuovo Testamento, esso si presenta, rispetto ad essi, come un libro che conferma la verità precedentemente rivelata e che deve, in qualche modo, proteggere ed ergersi a guardiano di tale verità, corrotta dalle generazioni di ebrei e cristiani dell'epoca.

E a te abbiām rivelato il Libro secondo Verità (*wa anzalnā ilayka al-Kitāba bi'l-ḥaqqi*), a conferma (*muṣaddiqān*) delle Scritture rivelate prima e a loro protezione (*limā bayna yaday-hi min 'al-Kitābi wa muhayminān 'alayhi*)⁶⁰⁷.

una ricomposizione di differenti unità linguistiche. Tale opera di ricomposizione si può notare nella presenza all'interno delle sure meccane di alcuni versetti medinesi e viceversa. Inoltre le unità linguistiche che compongono ciascuna sura appaiono spesso indipendenti le une dalle altre per cui la relazione che intercorre tra di esse non è mai scontata ed è ancora oggi oggetto di studio. Su questo tema si veda Salwa M. S. El-Awa, *Linguistic structure in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 53-72 ed anche A. Neuwirth, *Structure and the emergency of community in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 140-145.

⁶⁰³ Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 137.

⁶⁰⁴ Cfr. *ibidem*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, pp. 135-137.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 136.

⁶⁰⁶ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, p. 47.

⁶⁰⁷ Cfr. *Corano*, V, *Sūra al-mā'idah* (sura della mensa), 48.

Inoltre, se il Corano fosse organizzato secondo un ordine cronologico delle sue sure, probabilmente esso apparirebbe piuttosto come un testo storico sulla missione profetica di Muḥammad e sulla storia della prima *umma* islamica, con la conseguenza che ne sarebbe sconvolto, insieme alla struttura, anche il significato, poiché si presenterebbe piuttosto come un documento storico che come un messaggio divino. Per tale motivo, secondo Abū Zayd, i Compagni del Profeta decisero, consci di tale rischio, di ordinare le sure secondo un criterio estetico, ritenuto evidentemente adeguato a distinguere il Corano dalle precedenti religioni e dai testi storici⁶⁰⁸.

Tuttavia, per quanto ci si sforzi di comprendere le motivazioni di tale scelta, è un fatto che il Corano, così com'è e come ci è stato tramandato nei secoli, abbia influito sulla vita della comunità islamica e di ogni singolo fedele riguardo alla realtà e alla cultura lungo i secoli. Per tale motivo, occorre

analizzare questo progetto e comprenderne la logica⁶⁰⁹.

A tal fine Abū Zayd propone due criteri di lettura del testo sacro, *diacronica* e *sincronica*, le quali non si escludono a vicenda, ma sono complementari ed entrambe ugualmente importanti affinché si possa comprendere il significato del testo, il suo senso universale ed anche la sua logica organizzazione.

Mentre la lettura diacronica prende in esame il testo sacro cercando di individuare l'ordine cronologico delle *sure*, studiandole, dunque, secondo la loro connessione con gli eventi storici ai quali ciascuna è collegata, quella sincronica si concentra sulla forma attuale del Corano, proponendo uno studio globale del fenomeno della rivelazione⁶¹⁰.

La lettura diacronica tende, quindi, a reinserire il testo coranico nel suo contesto storico cercando di comprenderne il senso originario; mentre la lettura sincronica, concentrandosi sull'attuale struttura del Corano, ne mette in risalto il valore poetico e, comparando l'uso del linguaggio tra le differenti *sure*, ne svela il significato globale.

⁶⁰⁸ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, pp. 47-48.

⁶⁰⁹ Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 137.

⁶¹⁰ Cfr. *ibidem*, capitolo sesto: *La scoperta dell'ermeneutica*, p. 137.

L'interazione e la complementarità di queste due modalità di lettura permette di svelare sia i diversi livelli di significato del testo sia il suo significato globale e quello spirito originario, spesso celato ad uno studio letterale dei versetti, tramite il quale il Corano ha impresso un movimento di progressivo cambiamento alla società araba pre-islamica.

Limitarsi, infatti, alla sola lettura sincronica, così come fa lo studioso M. Arkoun, contrapponendola alle letture proiettive che hanno prevalso sia nel mondo islamico che in quello occidentale, significa cogliere soltanto il senso globale della Rivelazione lasciando inesplorato il contesto storico nel quale il testo fu rivelato. Eppure Arkoun tenta di reinserire il testo all'interno della dimensione storica e lo fa attraverso la distinzione, definita 'artificiosa' da Abū Zayd, tra il fenomeno coranico e il fenomeno islamico. A partire dalla teoria della trasfigurazione della realtà storica e sociale nella dimensione del trascendente e dell'assoluto operata dal linguaggio religioso attraverso processi di natura metaforica, Arkoun distingue il *fenomeno coranico* dal *fenomeno islamico*. Il primo sublima le condizioni storico-sociali in cui sorge, occultando le condizioni terrene che costituiscono il *milieu* in cui il testo nasce, per dar vita a significati astratti e permanenti. Il *fenomeno islamico*, che nasce dall'interpretazione del *fenomeno coranico*, riversa tali significati trascendenti e assoluti nella realtà storica e sociale. È a livello dell'interpretazione che Arkoun parla di 'percezione globale' della rivelazione. Abū Zayd, benché in perfetta sintonia con il punto di vista critico del pensiero di Arkoun e con il fine che i suoi studi si prefiggono, cioè il rinnovamento del pensiero arabo e la nascita di una vera coscienza scientifica dei testi della tradizione, critica fortemente la metodologia interpretativa proposta da Arkoun poiché il Corano è nella sua manifestazione storica, secondo Abū Zayd, necessariamente frammentato e tale caratteristica deve essere analizzata attraverso una *lettura diacronica* del testo sacro⁶¹¹.

La distinzione tra struttura superficiale e struttura profonda del Corano, tra senso letterale e senso implicito, che corrisponde allo spirito del testo, non è una novità

⁶¹¹ Cfr. Abū Zayd, *Linguaggio religioso e ricerca di una nuova linguistica: una lettura del pensiero di Mohammed Arkoun* in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 180-198.

assoluta nel mondo arabo-islamico. Molti intellettuali, infatti, si sono battuti e si battono tutt'oggi, per un'interpretazione del testo sacro che possa superare ed andare oltre l'esegesi tradizionalista e letteralista. Basti ricordare lo storico tunisino Moḥammed Ṭalbi il quale ha proposto una 'lettura vettoriale' del testo sacro che molto si avvicina alle teorie di Abū Zayd sul modo in cui è possibile scoprire il senso più autentico del Corano⁶¹².

Partendo dall'idea che esista un'intenzione della rivelazione nascosta sotto i significati letterali che vengono in superficie, Ṭalbi propone un'analisi storica e antropologica sia del testo che della società nella quale il testo ha fatto la sua apparizione. In tal modo fenomeni come la schiavitù, l'usura, l'uso del velo da parte delle donne e le punizioni corporali della donna potranno essere studiati tracciando un 'vettore' che unisca il punto di partenza (le condizioni degli schiavi prima della rivelazione) al secondo punto (i cambiamenti introdotti dalla rivelazione nell'ambito dei diritti degli schiavi) attraverso la contestualizzazione storica dei versetti presi in considerazione. In tal modo si otterrà un 'vettore orientato' la cui direzione mostra, senza ombra di dubbio, le intenzioni della rivelazione ed è in grado, secondo Ṭalbi, di indicare l'orientamento e il senso di evoluzione voluto da Dio, che il fedele oggi deve seguire per attuare il vero spirito delle scritture in un mondo che muta continuamente.

Notre interprétation [...] se situe dans le cadre d'une lecture vectorielle, c'est-à-dire intentionnaliste, du Coran, une lecture qui, comme en droit, au-

⁶¹² Lo storico e islamologo tunisino Moḥammed Ṭalbi (Tunisi 1921), ora Professore emerito dell'Università di Tunisi, ha collaborato attivamente con il *Consiglio pontificio per il dialogo interreligioso* ed è co-fondatore del *Groupe de Recherches islamo-chrétien* (GRIC), costituito a Tunisi nel 1977. Attento studioso dell'Islam e delle sue fonti storiche egli è noto per la sua lettura riformista del Corano che tenta di leggere il testo sacro seguendo le 'intenzioni' della rivelazione. I temi principali dei suoi studi islamici vertono sulla condizione delle donne nell'Islam, sul rapporto tra Islam e democrazia, Islam e diritti umani, Islam e pluralismo religioso mantenendo sempre una forte indipendenza intellettuale rispetto all'approccio religioso tradizionale e attingendo idee e teorie anche dal mondo occidentale. Durante la sua lunga carriera ha vinto numerosi premi, tra cui: *Premio letterario internazionale del Mediterraneo* (Italia, 1979); *The Léopold Lucas Prize* (Germania, 1985); *The Cultural National Prize* (Tunisia, 1987); *The Literature National Prize* (Tunisia, 1991); *Hiroshima Prize for Peace and Cultural* (Svezia, 1994); *The Senator Giovanni Agnelli International Prize* (Italia, 1997). Cfr. Nettler Ronald L., *Mohamed Talbi on understanding the Qur'an* in Suha Taji-Farouki (a cura di), *Modern muslim intellectuals and the Qur'ān*, Oxford University Press, Londra 2006, pp. 225-238; Moḥammed Ṭalbi, *Religious Liberty: A Muslim Perspective* in *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity: a Reader*, Mehran Kamrava (edito da), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2006, pp. 105-118; Zouari F., *Mohamed Talbi : « L'Islam est né laïc »* in *Jeune Afrique*, 9\01\2015; J.M. Gaudel, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, pp. 5-6.

delà de la lettre et de la conjoncture, cherche l'intention du législateur, ici, en l'occurrence, Dieu, pour mieux y adhérer en son esprit⁶¹³.

Tale lettura 'vettoriale' permette, dunque, di comprendere il senso implicito delle scritture e di seguirne la direzione indicata al fedele attraverso la comprensione delle intenzioni di Dio⁶¹⁴. Benché Abū Zayd utilizzi una terminologia differente e non parli di 'intenzioni divine', la sua lettura del testo sacro ha certamente numerosi punti di contatto con quella di Ṭalbi, così come la lettura di altri pensatori contemporanei. Tra questi vi è certamente lo studioso pakistano Fazlur Rahman⁶¹⁵ che ha tentato, nei suoi studi, di mettere in rilievo la prospettiva etica e metafisica del Corano contro la lettura statica dell'Islam storico o medievale che aveva pervertito il senso più profondo del testo a causa di un approccio letteralista.

Critico nei confronti della lettura olistica del messaggio divino, egli ne propone una lettura che guardi al Corano nella sua totalità. Egli ha proposto quindi una sua lettura in tre tappe: lo studio del contesto culturale dell'epoca di ricezione della rivelazione; la scoperta dei principi etici e morali sottintesi nel testo; il ritorno al mondo presente per comprendere in che modo tali principi possono essere messi in pratica, immaginando quale comportamento avrebbe tenuto il Profeta nella nostra contemporaneità.

La figura del Profeta è centrale nella concezione che Rahman ha della rivelazione islamica. Senza negare che il Corano sia la Parola di Dio, Rahman è convinto che la rivelazione sia l'incontro tra Dio e l'uomo e che il Profeta e la comunità abbiano avuto un ruolo attivo nella codificazione linguistica del messaggio. Il legame tra il testo ed il

⁶¹³ Moḥammed Ṭalbi, *Le Coran et le châtement corporel des femmes* in *Jeune Afrique*.

⁶¹⁴ Cfr. *ibidem*; J.M. Gaudel, *Vers une nouvelle exégèse coranique?* pp. 5-6; Zouari F., Moḥammed Ṭalbi: « *L'islam est né laïc* » in *Jeune Afrique*, 9\01\2015.

⁶¹⁵ Fazlur Rahman (1919-1988), nato nella India Inglese, oggi Pakistan, e formatosi ad Oxford in Inghilterra, ha insegnato dapprima a Durham (Inghilterra), all'*Istituto di studi islamici* della *McGill University* in Montreal (Canada) e dal 1961 al 1968 è stato Direttore dell'*Istituto di Ricerca Islamica* ad Islamabad (Pakistan). Attaccato per la sua lettura "modernista" del Corano, è stato costretto ad abbandonare il suo ruolo di direttore dell'Istituto. Trasferitosi a Chicago, è divenuto professore del *Pensiero islamico*, fino alla sua morte (1988). Cfr. Mumtaz Ahmad, *IN MEMORIAM: Prof. Fazlur Rahman 1919-1988*; J.M. Gaudel, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, pp. 4-5; A. Saeed, *Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'ān* in Suha Taji-Farouki (a cura di), *Modern muslim intellectuals and the Qur'ān*, Oxford University Press, Londra 2006, pp. 37-66; Selami Varlik, *Fazlur Rahman et le Coran: la recherche méthodique de l'intention de l'Auteur, Methodos* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 25 avril 2013, consulté le 09 janvier 2017. URL : <http://methodos.revues.org/3580> ; DOI : 10.4000/methodos.3580.

contesto storico, culturale e linguistico del VII sec. è stato dimenticato e annullato, secondo Rahman, durante lo sviluppo del pensiero islamico. Per questo egli ha fortemente criticato il rifiuto della dimensione storica del testo da parte degli 'ulemā'.

La sua 'teoria del doppio movimento' che prevede la contestualizzazione storico-sociale del testo per poi ricavarne i principi etici che andranno applicati all'epoca moderna, possiede molti tratti in comune con l'ermeneutica di Abū Zayd ed entrambe le concezioni rappresentano un passo importante verso l'instaurazione di una nuova e proficua relazione tra il Corano e le società arabo-islamiche contemporanee.⁶¹⁶

Tali tentativi di leggere il testo sacro sotto una nuova luce e attraverso la lente di ingrandimento della storia, delle scienze del linguaggio e della filosofia soddisfano contemporaneamente sia la modernità che la coscienza islamica in modo che, a partire da questi nuovi approcci al testo, al mondo islamico appaia possibile costruire la sua propria modernità senza retrocedere ad un passato d'oro per cercarvi risposte a problemi odierni, quanto piuttosto attivando un movimento verso il progresso ed il futuro. Tali letture intendono proprio mettere in evidenza la presenza di un forte dinamismo verso il progresso all'interno del Corano stesso, dimostrando come la stasi del pensiero e delle società islamiche non abbia nulla a che vedere con il testo sacro ma soltanto con le difettose e improprie sue interpretazioni.

5. La “svolta”: il Corano come “discorso vivente”

Negli ultimi anni di vita Abū Zayd ha tentato un approccio al Corano che, pur non rinnegando le teorie dei primi anni presentate nel *Maḥmūm an-naṣṣ*, supera, senza

⁶¹⁶ Cfr. J.M. Gaudel, *Vers une nouvelle exégèse coranique?*, pp. 4-5; A. Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, pp. 3-4, 127-128; Id, *Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'ān* in Suha Taji-Farouki (a cura di), *Modern muslim intellectuals and the Qur'ān*, Oxford University Press, Londra 2006, pp. 37-66.

negarla, la definizione del libro sacro dell'Islam come mero testo (*naṣṣ*) per prediligere l'idea che esso sia anche e soprattutto un 'discorso vivo'⁶¹⁷.

Le domande dei musulmani si riflettono nella ricorrente formula coranica, rivolta a Muḥammad, "ti interrogano", *yas'alūnaka*, attestata quindici volte⁶¹⁸. Tali domande, a cui il Corano risponde, coprono diverse aree di interesse [...] Attraverso le risposte a tali domande si veniva via via definendo l'aspetto giuridico del Corano, riflesso del rapporto dialettico tra Parola di Dio e gli interessi umani⁶¹⁹.

Questa seconda fase nel pensiero di Abū Zayd inizia a delinarsi proprio a partire dalla teoria dei due atti nella lettura del Corano: l'*occultamento* ('*ikhfā*') e l'*evidenziazione* (*kashf*) e dal rilievo dato all'aspetto comunicativo del *wahy* e alla presenza nel testo di numerosi passaggi che potremmo definire di 'dialogo' vero e proprio tra Dio e l'uomo in cui la voce che 'parla' non è soltanto quella divina, ma anche quella umana nella persona del Profeta, e inoltre dalla presenza della *umma* che pone questioni e dubbi. Da qui nasce la necessità di ri-definire il Corano, a partire dallo studio della struttura stessa di alcune sure, come 'discorso' o 'insieme di discorsi'.

Lo scopo è quello di far sì che il significato religioso del Corano, strettamente connesso alla vita quotidiana del credente, venga formulato dalla *umma* islamica finalmente in grado di strappare il monopolio dell'interpretazione agli '*ulemā*' e di dar vita ad un'ermeneutica del Corano davvero libera e democratica, proprio perché attivabile da qualsiasi uomo.

⁶¹⁷ L'evoluzione del pensiero di Abū Zayd verso una ridefinizione del Corano come 'discorso' o meglio come insieme di 'discorsi', viene esposta per la prima volta dal pensatore egiziano il 27 novembre 2000, in occasione dell'attribuzione della *Cleverlinga Honorary Chair* presso l'Università di Leiden. Il discorso tenuto da Abū Zayd in questa occasione è presente, in traduzione italiana, in appendice al testo *Islam e Storia. Critica del discorso religioso* (pp. 201-231) con il titolo *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione*. La versione originale in inglese è disponibile on line all'indirizzo <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/5337> (Abū Zayd, *A Inaugural lecture, The Qur'an: God and Man in Communication*, Faculty of theology, Rijksuniversiteit te Leiden, Universiteit, 27/11/2000).

⁶¹⁸ Per esempio in *Corano*, II, *Sūra al-Baqara* (*sura della vacca*), 215: "Ti chiederanno (*yas'alūnaka*) che cosa dovranno dar via dei loro beni"; *ibidem*, VIII, *Sūra al-anfāl* (*sura del bottino*), 1: "Ti chiederanno (*yas'alūnaka*) del bottino"; *ibidem*, LXXIX, *Sūra an-nāzi'āt* (*sura degli esseri strappanti*), 42: "Ti chiederanno (*yas'alūnaka*) dell'Ora, a quando è fissata".

⁶¹⁹ Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione* in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 208; Id, *Every day life Qur'an In* in *Encyclopaedia of the Qur'an*.

As a discourse, the Quran provides multiple options and a variety of solutions, as well as *an open gate of understanding*⁶²⁰.

Per far in modo che il Corano resti aperto alle molteplici possibili interpretazioni, occorre semplificare la fruizione del testo sacro e dei suoi significati affinché ogni credente ed ogni studioso siano in grado di approcciarsi ad esso in piena autonomia e libertà. Solo così il Corano potrà tornare ad essere uno strumento di progresso per le società arabo-islamiche e non più il campo di battaglia di infinite dispute per avversari che in esso vogliono ritrovare la giustificazione per le loro tesi politiche, sociali ed ideologiche.

Hermeneutically they agreed, but when it came to the implementation of this principle they disagreed. Every group decided according to their own theological position what was revocable and what was irrevocable. [...] And so, the Quran became a battlefield for the adversaries to situate their political, social and theological position⁶²¹.

Purtroppo la prematura scomparsa dell'autore non permette un'analisi accurata degli ultimi sviluppi del suo pensiero proprio per l'assenza di un'esaustiva esplicazione delle ultime teorizzazioni interpretative a cominciare dalla ridefinizione del Corano come insieme di 'discorsi'. Eppure quella che può essere definita una 'svolta' nel pensiero di Abū Zayd non nega affatto l'ermeneutica del testo, ma piuttosto la amplia rendendola ancora più coerente con i fini che l'autore voleva raggiungere.

Il *ripensamento* della tradizione come ri-attivazione del significato vivente del Corano è ripresa da Abū Zayd nel tentativo di approfondire e perfezionare la teorizzazione di una ermeneutica realmente libera che permetta a qualsiasi fedele di formulare il significato della propria vita, contenuto nel testo sacro.

La definizione del Corano come testo, secondo Abū Zayd, lascia ancora molto spazio all'interpretazione ideologica poiché tale definizione è alla base delle teorizzazioni interpretative sia degli autori modernisti che dei loro oppositori, ognuno dei quali cerca di giustificare con il testo sacro la propria posizione attraverso un punto di vista iniziale poi proiettato nel Corano e presentato come ricavato da esso. Ognuna di queste

⁶²⁰ Abū Zayd, *Reformation of islamic thought. A critical historical analysis*, p. 94 (corsivo mio).

⁶²¹ *Ibidem*, p. 93.

posizioni, facendo riferimento all'autore del testo (in questo caso Dio) non ammette la presenza di contraddizioni all'interno del Corano⁶²².

Non esaminano dunque il Corano? (*afalā yatadabbarūna l-Qur'āna*) Se venisse da altri che da Dio (*wa law kāna min 'indi ghayri Allāh*) vi troverebbero contraddizioni numerose (*lawagādū fī-hi akhtilāfān kathīrān*)⁶²³.

Ma poiché in realtà nel testo sono presenti numerose contraddizioni, fin dalla nascita del pensiero islamico si sono diffuse teorie differenti per tentare di risolverle: i teologi superarono la difficoltà attraverso la teoria dei versetti chiari (*muḥkam*) ed ambigui (*mutashābih*)⁶²⁴; i giuristi attraverso la dottrina dell'abrogazione (*nashk*) e gli studiosi contemporanei riconoscendo nel Corano una dimensione 'universale' ed una 'storica'⁶²⁵. Ognuno di questi tentativi rimane tuttavia lontano dal risolvere il paradosso della contraddizione tra ciò che è storico e ciò che è universale all'interno del testo rivelato.

Secondo Abū Zayd, la paradossalità della contraddizione tra ciò che possiede un significato universale ed uno storico deriva dall'identificare il Corano come un testo, il cui unico 'autore' sia Dio e l'unica voce sia quella di Dio. Bisogna, dunque, ridefinire il libro sacro come un insieme di discorsi. Emerge, in tal modo, la polifonia del Corano ed il fatto che in esso non sia presente l'unica voce di Dio, ma anche quella del Profeta, e quella della *umma* islamica⁶²⁶.

⁶²² Cfr. Abū Zayd, *Reformation of islamic thought. A critical historical analysis*, pp. 97-98.

⁶²³ *Corano*, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 82.

⁶²⁴ Cfr. *Corano* III, *Sūra Āli 'Imrān* (*sura della famiglia di 'Imrān*), 7: «Egli è Colui che vi ha rivelato il Libro (*huwa al-ladhī anzala 'alayka al-Kitāba*): ed esso contiene sia versetti solidi, che sono la Madre del Libro, sia versetti allegorici (*min-hu āyātun muḥkamātun hunna ummu al-Kitābi wa ukharu mutashābihātun*). Ma quelli che ch'hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è d'allegorico, bramosi di portar scisma e di interpretare fantasiosamente (*fa'ammā al-ladhīna fī qulūbihim zayghun fayattabi'ūna mā Tashābaha min-hu abtighā'a al-fitnati wa abtighā'a ta'wīli-hi*), mentre la versa interpretazione di quei passi non la conosce che Dio (*wa mā ya'lamu ta'wīlahu illā Al-Lahu*). Invece gli uomini di solida scienza diranno: "Crediamo in questo Libro; esso viene tutto dal Signore nostro!" Ma su questo non meditano che gli uomini di sano intelletto (*wa ar-rāsikhūna fī al-'ilmi yaqūlūna āmannā bi-hi kullun min 'indi Rabbīnā wa mā yadhdhakkaru illā uwlū al-albābi*)».

⁶²⁵ Per l'abrogazione (*nashk*), cfr. *Corano* III, *Sūra Āli 'Imrān* (*sura della famiglia di 'Imrān*), 85; *ibidem*, VII, *Sūra al-a'rāf* (*sura del limbo*), 158; *ibidem*, XXXIV, *Sūra saba'* (*sura dei saba'*), 28.

⁶²⁶ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'an's worldview*, pp. 84-85; Id, *Rethinking the Qur'an: towards a Humanistic Hermeneutics*, pp. 5-6.

As a discourse the Qur'ān is polyphonic not monophonic: there are so many voices in which the 'I' speaker is not always defined as the Divine voice. Sometimes the Divine voice is presented in the form of the third person 'He' preceded by the imperative 'say' addressing Muhammad as in the chapter 112⁶²⁷, one of the early chapter revealed in Mecca⁶²⁸.

Il Corano, inteso come spazio comunicativo tra la dimensione divina e quella umana, produce, nella dimensione verticale di questo processo comunicativo, molteplici discorsi i quali, con il processo di canonizzazione del testo sacro, hanno perso il loro ordine cronologico di rivelazione (*tartīb an-nuzūl*) per costituirsi nel *muṣḥaf* (*textus receptus*) secondo l'ordine di recitazione (*tartīb al-tilāwa*)⁶²⁹.

Abū Zayd propone, in questa fase del suo pensiero, di analizzare il Corano secondo un ordine che rappresenta una via intermedia tra i due ordini suddetti: non vi saranno più sure, intese come unità indipendenti, ma un insieme di *discorsi*, ognuno dei quali possiede una certa indipendenza rispetto agli altri ma, allo stesso tempo, la loro presenza all'interno del *muṣḥaf*, fa sì che essi risultino interdipendenti e, dalla loro analisi complessiva, scaturisca la vera *visione del mondo* espressa dal Corano⁶³⁰.

Thus I do not deal with the *sūra* or with the *āya* as independent units; the units identified discourse according to the norms suggested. From such a perspective, the chronological arrangement of Qur'ānic chapters presents only an introductory step towards a chronological arrangement of discourse, a project that need to be accomplished in the future⁶³¹.

Ogni discorso, inteso come unità indipendente, andrà analizzato secondo diversi passaggi: identificare il mittente ed il destinatario del discorso; riconoscere il tipo di discorso che si sta analizzando (persuasivo, polemico, prescrittivo, descrittivo, ecc.). In tale approccio l'ordine cronologico delle sure coraniche assume, dunque, soltanto un ruolo propedeutico alla scoperta dell'ordine cronologico dei discorsi coranici⁶³².

⁶²⁷ Cfr. *Corano*, CXII, *Sūra al-ikhhlāṣ* (*sura del culto sincero*), 1-4: «Di: "Egli, Dio, è uno (*qul huwa Allāhu aḥadun*), Dio, l'Eterno (*Allāhu aṣ-ṣamadū*). Non generò né fu generato (*lam yalid wa lam yūlad*) e nessuno Gli è pari (*wa-lam yakun lahu kufū'an aḥadun*)"».

⁶²⁸ Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, p. 7.

⁶²⁹ Cfr. *supra*, capitolo secondo: 3. *La critica al principio dell'abrogazione come principio ermeneutico del Corano*.

⁶³⁰ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, pp. 47-49.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 85 (corsivo mio).

⁶³² Cfr. *ibidem*, p. 85.

Il risultato di tale ridefinizione del Corano comporta l'identificazione, attraverso l'analisi dei molteplici discorsi di cui esso si compone, di una visione del mondo coranica che il pensiero islamico ha, nei secoli, suddiviso in vari livelli considerati indipendenti gli uni dagli altri. Abū Zayd riconosce nel Corano cinque livelli interdipendenti tra di loro che necessitano di essere studiati in modo approfondito nella loro relazione per poter ricondurre il lettore alla visione del mondo proposta dal libro sacro nella sua interezza: la cosmologia; la relazione tra il divino e l'umano; la dimensione etica e morale; la società; le punizioni (*ḥudūd*)⁶³³.

In tal modo viene sottolineata maggiormente non solo la dimensione umana del *wahy*, ma anche la sua natura di processo comunicativo, in cui il Profeta ed anche l'intera comunità islamica sono stati coinvolti in maniera attiva tanto da influire sulla struttura stessa del Corano che manifesta tale partecipazione umana nella comunicazione con la sfera del divino. L'eccessiva enfasi posta dagli *'ulemā'* sulla sfera del divino ha, infatti, condotto alla radicalizzazione di un'esegesi letteralista che considera i significati coranici fissi e cristallizzati all'epoca d'oro dell'islam. Porre, invece, l'accento sulla dimensione umana del *wahy* che si riscontra anche nella struttura dialogica e discorsiva del Corano, vuol dire porre su basi più stabili lo sviluppo di un'ermeneutica davvero umanistica.

An overemphasis upon the 'divine' dimension led to the triumph of the literal interpretation. This, in turn, resulted in a situation in which certain historical decisions came to be recorded in the Qur'ānic discourse as divine injunction binding on all Muslims regardless of time and space. By uncovering the 'human' dimension embedded in the structure of the Qur'ān, a humanistic hermeneutics would be considered feasible⁶³⁴.

Abu Zayd propone, quindi, di passare da un'analisi della dimensione verticale della rivelazione (comunicazione tra Dio e uomo), concentrata soprattutto sulla discesa del *Kalām Allāh* al Profeta, ad un'analisi particolare della dimensione orizzontale che prevede una ri-attivazione dei molteplici 'discorsi' presenti nel Corano, in cui la voce parlante non è sempre quella di Dio, ma spesso quella dell'uomo che domanda ad Allah

⁶³³ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, pp. 85-86.

⁶³⁴ G. Bosetti (intervista ad Abū Zayd), *Persecuted for "my" Koran*, in *Reset Doc, Philosophy and Religion*, 11 may 2010, disponibile all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021181>

o quella dei fedeli che domandano al Profeta, quale portavoce della Parola di Dio. In tal modo Abū Zayd concentra la sua attenzione sulla dimensione umana del *wahy* (rivelazione) e del testo sacro stesso, che egli sempre mette in evidenza ed esamina in tutti i suoi scritti, ma che negli ultimi anni di vita, viene sostenuta e arricchita ulteriormente dalla dimensione non più soltanto testuale del Corano, ma dalla natura dialogica e polifonica del testo sacro. Tale dimensione orizzontale del *wahy* non consiste in quella che tradizionalmente viene identificata con la predicazione del messaggio di Dio dal Profeta Muḥammad agli uomini.

What I mean is the dimension that is embedded in the structure of the Quran and which was manifest during the actual process of communication. Realization of this horizontal dimension is only feasible if we shift our conceptual framework from the Quran as 'text' to the Quran as 'discourse'.⁶³⁵

La struttura coranica, alla quale Abū Zayd fa riferimento e nella quale la natura comunicativa del *wahy* emerge in maniera evidente è la intra-struttura del Corano come recitazione, prima del suo costituirsi nel *textus receptus*. Il Corano come fenomeno comunicativo che si manifesta nella recitazione permette di far emergere la sua struttura dialogica e la presenza in esso di molteplici voci che al dialogo partecipano attivamente.

I would like to investigate and analyze *the intra and inter structure* of the Qur'ān, not only as a Text but also and essentially as Discourse(s). By *intra structure* I mean the phenomenon of the Qur'ān as 'recitation' before it was collected, rearranged and codified in the Mus'haf. My analysis aims to reveal the multiple addressee(s) as well as the multiple speaking voices in order to progress towards the analysis of the multiple modes of discourse-dialogical, polemical, exclusive, inclusive, etc.⁶³⁶

Abū Zayd in questa fase del suo pensiero, pur restando dell'opinione che il Corano sia *anche* un testo, precisa i limiti di tale tesi, affermando che il libro sacro è 'testo' in quanto *mushaf* (*textus receptus*). Quest'ultimo viene anche definito come *testo*

⁶³⁵ Abū Zayd, *Reformation of islamic thought. A critical historical analysis*, p. 98; Id, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, pp.2-3.

⁶³⁶ G. Bosetti (intervista ad Abū Zayd), *Persecuted for "my" Koran*, in *Reset Doc, Philosophy and Religion*, 11 may 2010, disponibile all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021181> (corsivo mio).

*silenzioso*⁶³⁷, che non ha voce, ma al quale dà voce l'uomo attraverso la pratica della recitazione. Qui interviene la pratica dell'interpretazione, esattamente come quando un'orchestra, eseguendo una musica, interpreta uno spartito musicale. Ed è proprio nella pratica della recitazione che il Corano torna ad essere fenomeno vivente, discorso in cui la dimensione di spazio comunicativo tra il divino e l'umano emerge con forza⁶³⁸.

Proprio nell'atto di recitare il testo sacro, durante la *ṣalāt* (preghiera), il fedele riattiva quel processo comunicativo col divino che rivitalizza il Corano in quanto discorso e dialogo. Per questo motivo Abū Zayd afferma che

nella *ṣalāt* è quindi racchiusa una forma di micro-Corano. Occupando la suprema e più autorevole posizione religiosa, oltre a non essere limitato alla recitazione privata, ma caldamente consigliato per la recitazione collettiva, la *ṣalāt* rappresenta il vero terreno dell'incontro quotidiano tra il divino e l'umano. [...] Non è quindi eccessivo concludere che la *ṣalāt* contiene l'intero Corano, fornendo una quotidiana situazione di semi-*wahy* in cui il credente è sia recitante sia ascoltante, dicitore e fruitore nello stesso tempo⁶³⁹.

Inoltre la preghiera islamica è costituita da una ritualità che prevede la recitazione della sura aprente (*al-Fātiḥa*) e di molteplici versetti e formule coraniche, più di una volta al giorno. Per tale motivo la preghiera sembra racchiudere l'intero Corano, oltre che riattivare un dialogo con il fedele a partire dalla stessa struttura delle sure recitate, come quella aprente appunto, che rappresentano perfettamente la forma di un dialogo⁶⁴⁰.

A partire da questa ridefinizione, cioè da questa precisazione sulla duplice natura del Corano, il pensatore egiziano ritiene essenziale, avendone già indagato la dimensione testuale, aprire ad una nuova ermeneutica umanistica e democratica che, virando dalla dimensione verticale del *wahy*, volga lo sguardo alla dimensione orizzontale che

⁶³⁷ Il primo a distinguere tra il *muṣḥaf* "silenzioso" e il Corano vocalizzato dai fedeli fu 'Alī (656-660), cugino del profeta che, alla morte di quest'ultimo, si scontrò con Mu'āwiyya, governatore della Siria che non ne accettava l'autorità come capo della umma islamica. Cfr. Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, pp. 3-4.

⁶³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 1-6; Id, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 215-218.

⁶³⁹ *Ibidem*, pp. 217-218.

⁶⁴⁰ Cfr. Abū Zayd, *Everyday Life, Qur'ān In*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 10 January 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00057> ; cfr. *infra* capitolo quarto: 2. *Analisi di al-Fātiḥā (la sura aprente)*.

enfatisza l'aspetto di fenomeno vivente del Corano considerato, adesso, come insieme di discorsi. Tale cambio o accentuazione di prospettiva è anche in relazione con la consapevolezza che siano le masse o i fedeli a dover giocare un ruolo nella formulazione del significato coranico, vista l'imponente presenza del testo sacro nella vita quotidiana di ogni musulmano. Mentre, infatti, il *muṣḥaf*, dunque il Corano come testo, resta l'oggetto di analisi degli studiosi e degli 'ulemā', il Corano recitato, in quanto dialogo che si riattiva tra il fedele e Dio nell'atto della recitazione, è, secondo Abū Zayd l'aspetto che maggiormente influenza la vita dei fedeli quotidianamente⁶⁴¹.

L'ermeneutica del Corano come testo, però, rimane ancora imbrigliata nelle trame di un'ermeneutica apologetica che tenta di giustificare la propria visione pluralista dell'Islam invocando la storicità del testo e battendosi contro il letteralismo ed il fondamentalismo, senza essere tuttavia capace di evocare nuovamente la 'vitalità' del Corano come 'discorso' sempre aperto con il divino. Soltanto con questo nuovo approccio ermeneutico sarà possibile attivare, secondo Abū Zayd, un'ermeneutica democratica ed aperta del testo sacro⁶⁴². Il Corano come testo, invece, è ancora

At the mercy of the ideology of its interpreter; for a communist, the Quran would reveal communism, for a fundamentalist the Quran would be a highly fundamentalist text and for a feminist it would be a feminist text⁶⁴³.

Se davvero si vuole liberare il Corano dalle manipolazioni ideologiche a cui è stato sottoposto nel corso dei secoli dalle élite religiose, politiche e sociali, occorre restituire potere alla comunità dei fedeli ed al loro ruolo nel formulare il significato del testo sacro. Per far ciò Abū Zayd ritiene necessario analizzare il ruolo che il libro sacro ha nella vita quotidiana dei fedeli per riscoprirlo nella sua dimensione di dialogo e fenomeno vivente che nella recitazione di ogni fedele viene interpretato e re-interpretato per svelare, finalmente, la sua natura di dialogo sempre riattivabile, attraverso la preghiera, tra Dio e uomo.

⁶⁴¹ Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, p. 86; Id, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, pp. 1-6.

⁶⁴² Cfr. Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, p. 86; Id, *Reformation of islamic thought. A critical historical analysis*, pp. 98-99.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 98.

Alla fine, il punto centrale è che il Corano parla agli esseri umani, Dio discute con loro e dialoga persino con Iblīs⁶⁴⁴. Il mio invito al dialogo e al confronto nasce dalla consapevolezza che questi ultimi sono una fonte di arricchimento culturale per tutti⁶⁴⁵.

It could be inferred that the Qur'ānic either has no coherent worldview, or that the Qur'ān's worldview includes "uncertainty" that keeps it open to Muslim communities in different historical, socio-political and cultural contexts who are free to converse, communicate and interact with the text, developing a worldview that fits their reality⁶⁴⁶.

Secondo Abū Zayd la presenza nel testo di tensioni e conflitti semantici che danno vita a molteplici interpretazioni del testo non è qualcosa da rifuggire e da 'ricomporre', come se le scritture dovessero essere chiare e certe nella loro immutabilità. In realtà le scritture sacre sopravvivono e continuano a dire qualcosa agli uomini al di là dello scorrere del tempo proprio perché in esse sopravvivono tensioni e contraddizioni che necessitano di essere interpretate dall'uomo affinché egli possa instaurare con esse una relazione tale che riattivi il dialogo con il divino⁶⁴⁷.

According to this *democratic hermeneutics*, the empirical diversity of the religious meaning is part of our human diversity about the meaning of life in general, which is supposed to be a positive value in our modern living context⁶⁴⁸.

L'ermeneutica democratica alla quale perviene Abū Zayd è, dunque, strettamente connessa al tentativo di reinserire il Corano nella vita quotidiana dei fedeli, restituendolo alla sua dimensione di 'recitazione' che ne evidenzia la natura dialogica tra il divino e l'umano, sempre riattivabile da qualsiasi uomo. Ciò mette in luce, nella formulazione dei molteplici significati risultanti da un'ermeneutica che mette in gioco l'interprete, le differenze tra gli uomini, le culture in cui vivono e la storia che hanno alle spalle, tutti elementi che non solo sono in circolo nel 'gioco' della comprensione, ma che sono alla base di una società pluralista in cui l' 'altro' deve essere considerato non un nemico rispetto al quale chiudersi nelle proprie certezze veritative, ma piuttosto uno stimolo all'apertura e al dialogo.

⁶⁴⁴ Iblīs è il nome che il Corano dà a Satana.

⁶⁴⁵ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo terzo: *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, p. 104.

⁶⁴⁶ Abū Zayd, *Towards understanding the Qur'ān's worldview*, p. 86.

⁶⁴⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 86-87

⁶⁴⁸ Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: towards a Humanistic Hermeneutics*, p. 3.

Risvolti politico–sociali dell’ermeneutica coranica di Abū Zayd

1. L’incompiuto “*Commentario per lettori intelligenti*”

Nel 2010, stesso anno della sua morte, avvenuta il 5 luglio, Abū Zayd tenne un intervento presso la Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa durante il quale espose il suo progetto di ricerca, che avrebbe richiesto circa sette anni di lavoro⁶⁴⁹. Tale progetto faceva riferimento alla volontà di scrivere un commentario al Corano, sia in arabo che in inglese, destinato ad un vasto pubblico costituito sia da musulmani (arabofoni e non) che da lettori e studiosi del testo sacro. Per tale progetto, rimasto incompiuto, Abū Zayd prevedeva di seguire la struttura dei commentari tradizionali che procedono, nell’analisi del testo, secondo l’ordine delle sure contenuto nel *muṣḥaf*.

Tuttavia egli intendeva affrontare non solo gli argomenti più scottanti e delicati contenuti nel Corano ed oggetto di dispute teologiche e politiche dalle origini del pensiero islamico ad oggi, ma anche le posizioni tradizionali in merito tentando di decostruire la loro pretesa di sacralità che, secondo lui, appartiene soltanto ai testi sacri e non alle loro interpretazioni umane. Come già accennato tale commentario, il cui titolo sarebbe stato *Comprendere il Corano: linee guida per il lettore intelligente*, intendeva raggiungere il pubblico più ampio possibile in modo da sfatare molti miti e stereotipi della religione islamica non solo per i musulmani, troppo spesso succubi delle élite intellettuali che si arrogano il ruolo di detentori della vera ed unica interpretazione dei testi, ma anche per i lettori occidentali che conoscono tale testo poco e male⁶⁵⁰.

Già dal titolo si possono dedurre alcune caratteristiche del commentario incompiuto e proprie dell’intero pensiero di Abū Zayd. A differenza dei commentari tradizionali, la

⁶⁴⁹ Il testo dell’intervento tenuto da Abū Zayd presso la Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa costituisce il terzo capitolo (*Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*) della raccolta *Testo sacro e libertà* (pp. 92-106).

⁶⁵⁰ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano*, pp. 129-130.

maggior parte dei quali utilizza la sola lingua araba, considerata sacra in quanto lingua di Dio, Abū Zayd avrebbe scritto il suo commentario anche in inglese, dimostrando ancora una volta la sua grande apertura verso l'*altro*, inteso in senso culturale, e il suo desiderio di far conoscere l'Islam in Occidente, come unica via per riaprire un dibattito interreligioso su temi urgenti quali il secolarismo, la democrazia, i diritti delle donne.

Destinatari del commentario sarebbero stati i *lettori intelligenti*:

uso qui il termine *intelligente* seguendo la peculiarità del Corano, che si rivolge a coloro che hanno una mente, coloro che pensano, coloro che sono in grado di riflettere, e coloro che non seguono ciecamente la prassi dei loro antenati, né la prendono a modello⁶⁵¹.

Quando il pensatore egiziano distingue il lettore capace di sviluppare un pensiero critico ed autonomo dal lettore che, invece, segue ciecamente il pensiero dei predecessori, allude, certamente, alla peculiarità dell'Islam come religione che si contrappose, fin dagli albori, alla società tribale pre-islamica, caratterizzata dalla *ḡāhiliyya* (ignoranza). L'Islam ha, infatti, liberato l'uomo dalla sottomissione ai capi tribali che, prima del suo avvento, era totale ed assoluto, per indirizzarlo verso un atteggiamento di indipendenza rispetto ai legami tribali e ad un uso della ragione più libero e sottomesso soltanto al giudizio di Dio⁶⁵².

Abū Zayd afferma poi, nel titolo stesso del commentario, di voler fornire delle linee guida al lettore e non, quindi, una comprensione dei testi già pre-confezionata e ritenuta assoluta e vera al di sopra delle altre. Egli, quindi sostiene, in modo deciso che la propria visione dell'Islam e del Corano è

una concezione moderna di esso, maturata in un determinato momento storico, in circostanze particolari e che non è definitiva. È aperta a ulteriori

⁶⁵¹ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano*, p.130 (corsivo mio).

⁶⁵² La contrapposizione tra epoca della *ḡāhiliyya* (ignoranza) ed epoca islamica, con tutto ciò che ne è derivato in ambito religioso e di interpretazione dei testi sacri sarà oggetto di analisi nel quarto paragrafo di questo capitolo: 4. *La relazione dell'uomo con il divino e i concetti di sovranità (ḥākimiyya) e servitù ('ubūdiyya)*

interpretazioni e reinterpretazioni, non è chiusa, né assoluta, altrimenti avrei semplicemente creato un altro dogma⁶⁵³.

Emerge da queste parole con forza l'influenza dell'ermeneutica gadameriana nel suo tentativo di riaffermare la pluralità delle interpretazioni senza tuttavia rendere arbitraria la lettura dei testi. Se, infatti, ogni uomo ha il diritto di interpretare il testo sacro, egli deve pur sempre essere consapevole del tipo di testo che si trova dinnanzi e, soprattutto, comprenderne la storicità ed il legame, fortissimo, che esso ha instaurato con la realtà culturale che lo ha visto nascere. Ecco, dunque, che una delle prime indicazioni fornite dal pensatore egiziano sarà quella di intraprendere il percorso ermeneutico con una buona conoscenza della storia pre-islamica, cornice culturale, sociale e politica nella quale il Corano ha fatto la sua comparsa e che è presente all'interno del testo sotto forma di usi e costumi che esso riprende modificandoli in maniera graduale. Dunque, non soltanto la religione come fenomeno storico, ma anche il testo sacro va studiato nel suo contesto storico-culturale, di modo che sia possibile evidenziarne i tre livelli di significato, indicati da Abū Zayd, tramite i quali è possibile accedere al significato universale del Corano⁶⁵⁴.

Credo dunque di poter suggerire un metodo di interpretazione del Corano, una chiave di lettura spero utile a comprenderlo, ma non definitiva. Dal mio punto di vista è necessaria una lettura storicamente informata, una lettura che non comprenda solamente la religione islamica come un fenomeno storico, ma anche il Corano nel suo contesto. [...] l'intero Corano ha una dimensione storica, è un fenomeno storico, e senza tale comprensione nessuno può fare una ragionevole distinzione tra quelle parti di esso che hanno tuttora lo stesso significato letterale, quelle che hanno acquisito un significato metaforico o un'interpretazione allegorica all'interno dei diversi contesti culturali, e quelle infine limitate a una particolare circostanza storica. Questa è una precondizione per la corretta comprensione non solo del Corano, ma di qualsiasi testo scritto⁶⁵⁵.

Contestualizzare il Corano nel contesto storico-culturale del VII sec. significa partire, nel procedimento ermeneutico, dai dati empirici a nostra disposizione e facilmente

⁶⁵³ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano*, p. 112.

⁶⁵⁴ Per i tre livelli di significato cfr. *supra*, capitolo terzo: 3. *I tre livelli di significato del Corano e la distinzione tra senso (ma'nā) e significato (maghā)*; per la distinzione tra significato universale e particolare cfr. *supra*, capitolo terzo: 4. *La comprensione dello spirito del Corano: interpretare il non detto e i silenzi (muskūt) del testo*; infine, cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo quarto: *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano*, pp. 112-113.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 112.

comprensibili dalla ragione umana per poter addentrarsi, successivamente e senza la pretesa di comprendere definitivamente e in maniera assolutamente certa, le verità più complesse che attengono alla sfera teologica. Abū Zayd si contrappone in tal modo al metodo esegetico degli ‘ulemā’ che, procedendo dall’alto verso il basso e dal presente verso il passato, rende il testo sacro uno strumento di giustificazione del reale che non è più in grado di costituire il punto di partenza per il futuro progresso delle società islamiche. Gli ‘ulemā’ infatti partono da ciò che è meno noto e che attiene ad una sfera trascendente dell’esistenza e a verità metafisiche, non indagabili scientificamente, per poi tornare a ciò che, invece, è indagabile dalla ragione umana e lo interpretano in base alle loro convinzioni in ambito metafisico⁶⁵⁶.

Mentre il primo approccio parte dall’assoluto (*al-muṭlaq*) e dall’ideale procedendo verso il basso a ciò che è sensibile (*ḥissī*) e visibile, il secondo approccio parte da ciò che è sensibile e visibile, procede verso l’alto verso le verità della fede (*al-ḥaqā’iq*) per intuire l’ignoto (*am-mağhūl*) e svelare (*yukashf*) ciò che è nascosto (*khafī*)⁶⁵⁷.

In tal modo gli ‘ulemā’ sono capaci di far dire al testo ciò che essi vogliono, perpetrando una lettura ideologica del Corano, utile ad assoggettare le masse. Il progresso, inoltre, viene visto come un ritorno alle origini, fondamento teorico del radicalismo islamico, e, dunque, come un movimento che tende al passato e non al futuro, lasciando milioni di fedeli nella stasi e nell’inconsapevolezza storica delle proprie origini. Questi hanno perso, dopo secoli di dittatura intellettuale (e non solo) la capacità e la consapevolezza del proprio diritto ad un rapporto intimo e diretto con il Corano, che continua ad influenzare fortemente la loro vita quotidiana, ma solamente attraverso le interpretazioni delle élite culturali. Tali interpretazioni sono talmente radicate nella coscienza dei musulmani nei quali hanno così generato la convinzione che esse siano verità assolute.

Ponendo, quindi, l’attenzione soltanto alla dimensione metafisica del testo, se ne occulta la dimensione umana e storica e si giunge a privare il Corano della sua peculiarità di ‘dialogo continuo’ tra la dimensione divina e quella umana,

⁶⁵⁶ Cfr. Nasr Hāmid Abū Zayd, مفهومي النصّ دراسة في علوم القرآن, (*Maḥmūm an-naṣṣ. Dirāsa fi ‘ulūm al-qur’ān. Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano*), pp. 25-27.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 26 (traduzione mia).

crystallizzandolo e rendendo il suo significato immutabile. Testo e realtà divengono dimensioni mitiche al di fuori delle possibilità di comprensione razionale.

Procedendo in questo modo il discorso religioso (*khiṭāb ad-dīnī*) ci costringe a muoverci in un circolo vizioso [*ad-dā'irat mughlaq* lett. *circuito chiuso*], inficiando gravemente la possibilità di trarre dai testi un significato plausibile, adatto alla nostra epoca storica e sociale. [...] Per cercare di uscire da questo circolo vizioso (*ad-dā'irat mughlaq*) è opportuno far ritorno al punto di partenza, ovvero all'autorità della ragione (*al-sulṭat al-'aql*), che fa da fondamento (*yuta'assus*) alla Rivelazione (*al-wahy*) stessa. Ragione (*al-'aql*) non intesa come mero esercizio mentale di dialettica formale (*ālayyat dhihniyyat ṣūriyyat ḡadāliyyat*), ma come attuazione di una *práxis* (*fa'āliyyat*) sociale e storica in continua evoluzione. *Auctoritas* fallibile (*al-sulṭat qabilat li'l-khaṭa'a*), certo, ma in grado di porre rimedio ai propri errori⁶⁵⁸.

Per poter abbandonare l'autorità della tradizione e tornare ad affidarsi all'autorità della ragione nello studio del Corano, Abū Zayd propone di passare dalla dimensione verticale della rivelazione, che attiene all'ambito di studi della teologia, a quella orizzontale dove la dimensione umana può riacquistare il valore che il pensiero religioso le ha sottratto. Soffermarsi sulla dimensione umana significa riaffermare con forza il ruolo, non solo del primo destinatario del testo sacro, ma quello di qualsiasi fedele che, attraverso il rituale della preghiera (*ṣalāt*), riattiva la comunicazione con il divino⁶⁵⁹. La dimensione umana

presente nella struttura del testo, nella cultura e nelle pratiche preislamiche, allude alla capacità di *dialogare*, *argomentare*, *dibattere*, *accettare*, *rifiutare*⁶⁶⁰.

Ogni processo comunicativo che si instauri come *dialogo* prevede la presenza di due *attori* chiamati ad *argomentare* e *dibattere* sulle opinioni divergenti o comuni e, attraverso il dialogo, decidere se *accettare* o *rifiutare* l'opinione altrui. Secondo Abū Zayd tali caratteristiche, tipiche dei processi comunicativi umani in cui si attivi un vero dialogo, non sono estranee al Corano inteso come insieme di discorsi in cui la

⁶⁵⁸ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 107-108, trad. it. *Discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 176.

⁶⁵⁹ Cfr. *supra*, capitolo terzo: 5. La "svolta": il Corano come "discorso vivente"

⁶⁶⁰ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo terzo: *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, p. 97.

dimensione dialogica della rivelazione si rileva a partire dalla stessa struttura del testo ed è riattivabile da ogni fedele nel momento della recitazione.

A mio avviso non c'è alcuna contraddizione, è così che funzionano il dialogo e il discorso; se si è in un processo di comunicazione e si ha un'opinione diversa dall'altro interlocutore, si può modificare la propria e il Corano è coinvolto in tale processo dall'inizio alla fine⁶⁶¹.

Il Corano va dunque analizzato nella sua struttura dialogica, come insieme di discorsi in cui la voce che parla non è sempre ed esclusivamente quella di Dio, ma molto spesso la voce che si rivolge al Profeta è un'altra, ad esempio quella dell'angelo, in altri casi si trovano voci, argomenti ed idee degli uditori del testo sacro che rivolgono a Dio, tramite il Profeta, questioni e dubbi e gli chiedono consigli⁶⁶².

La struttura dialogica del Corano è presente in numerosi passi del testo, come il dialogo tra Dio e gli angeli, narrato probabilmente da Gabriele, e quello tra gli angeli riguardo ad Adamo, entrambi presenti nella *Sura della vacca*:

³⁰ E quando il tuo Signore disse agli Angeli (*wa idh qāla Rabbu-ka li'l-malā'ikati*): “Ecco io porrò sulla terra un Mio Vicario (*innī gā'ilun fī al-arḍi khalīfatan*)”, essi risposero: “Vuoi metter sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità? (*qālū atağ'alu fī-hā man yufsidu fī-hā wa yafiku ad-dimā'a wa nahnu nusabbi-hu bi-ḥamdi-ka wa nuqaddisu*)” Ma Egli disse: “Io so ciò che voi non sapete (*innī a'lamu mā lā ta'lamūna*)”.

³¹ Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose (*wa 'allama ādama al-asmā'a kullahā*), poi le presentò agli Angeli dicendo loro (*thumma 'araḍahum 'alā al-malā'ikati faqāla*): “Or ditemi dunque i loro nomi se siete sinceri” (*anbi 'ūnī bi-asmā'i hā'ulā' in kuntum ṣādiqīna*).

³² Ed essi risposero: “Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quel che Tu ci hai insegnato, poiché Tu sei il Saggio Sapiente” (*qālū subḥānaka lā 'ilma la-nā illā mā 'allamtanā inna-ka anta al-'alīmu al-ḥakīmu*).

³³ Ed Egli disse: “O Adamo, di' loro dunque i nomi di tutte le cose!” E quando Adamo li ebbe edotti dei nomi (*qāla yā Ādamu anbi'-hum bi's-mā'ihim falammā anba'a-hum bi's-mā'ihim*), Iddio disse agli Angeli: “Non vi dissi che io conosco l'arcano dei cieli e della terra e so ciò che voi manifestate e ciò che celate in voi? (*qāla alam aqul lakum innī a'lamu*)”.

⁶⁶¹ Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo terzo: *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, p. 97.

⁶⁶² Cfr. *ibidem*, capitolo terzo: *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, pp. 97-98.

ghayba as-samāwāti wa al-arḍi wa a'lamu mā tubdūna wa mā kuntum taktumūna)

³⁴ E quando dicemmo agli Angeli: “Prostratevi avanti ad Adamo!”, tutti si prostrarono salvo Iblīs, che rifiutò superbo e fu dei Negatori (*wa idh qulnā li'l-malā 'ikati asḡudū li'dama fasaḡadū illā Iblīsa abā wa 'stakbara wa kāna min al-kāfirīna*)⁶⁶³.

In questi versetti probabilmente la voce che narra è quella di Gabriele il quale racconta dell'incontro tra Dio e gli Angeli, informati della decisione divina di voler creare l'uomo per popolare la terra. Dopo aver avanzato dei dubbi sulla scelta divina a causa dell'imperfezione dell'uomo e della sua tendenza all'errore, gli Angeli si ritrovano riuniti per conoscere Adamo. Dio, che ha scelto Adamo per insegnargli i nomi di tutte le cose, pone l'uomo su un livello superiore rispetto agli Angeli che impareranno proprio da Adamo i nomi delle cose riconoscendone, dunque la superiorità. Adamo sarà, infatti, *khalīfatan* (vicario) di Dio sulla terra⁶⁶⁴. Infine gli Angeli sono edotti da lui sui nomi delle cose che Dio ha insegnato all'uomo e costretti a inchinarsi dinnanzi ad Adamo. Nel versetto 34 è nominato Iblīs, l'angelo che rifiuta superbo (*istakbara*) di chinarsi dinnanzi all'uomo non riconoscendone la superiorità ed è tra i negatori (*al-kāfirūna*), poiché disobbedisce all'ordine divino⁶⁶⁵.

Considerare il Corano nella prospettiva dialogica vuol dire ricondurre anche le prescrizioni legali, presenti maggiormente nelle sure medinesi, a risposte specifiche per

⁶⁶³ Corano, II, *Sūra al-Baqara* (sura della vacca), 30-34.

⁶⁶⁴ Il termine *khalīfatan* venne interpretato dai musulmani sunniti in chiave politica deducendone che l'uomo in quanto *khalīfatan* di Dio sulla terra ne rappresentasse l'autorità politica. Secondo i sunniti dunque la *khalīfa* rappresenta la direzione politica. Su questo si veda l'analisi di Bruno Etienne sulla distinzione tra *imāma* (direzione spirituale) e *khalīfa* (direzione politica) alla base della scissione della comunità musulmana tra sciiti e sunniti. Cfr. B. Etienne, *L'islamismo radicale*, pp. 25-31. Si vedano inoltre: Gardet L. e Anawati G. C., *Dieu et la destinée de l'homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967, pp. 425-458; W. Madelung, *Imāma* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, pp.1163-1169; Holt P. M., *Khalīfa* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, pp. 937-953.

⁶⁶⁵ Il dialogo tra Dio e Iblīs, a seguito del rifiuto dell'angelo di prostrarsi davanti all'uomo, viene riportato in Corano, VII, *Sūra Al-A'rāf* (sura del limbo), 11-12. Allah chiede spiegazioni sul gesto superbo compiuto dall'angelo e questi gli risponderà: “*anā khayrun min-hu khalaqtanī min nārīn wa khalaqta-hu min ṭīnīn*” (“Sono migliore di lui, mi hai creato dal fuoco, mentre lui lo creasti dalla creta”). Qui Iblīs utilizza un'analogia: la superiorità del fuoco rispetto alla creta determina la superiorità dell'angelo (creato dall'elemento superiore) rispetto all'uomo (creato dall'elemento inferiore). Questi versetti vengono utilizzati dai teologi, che rifiutano l'uso del *qiyās*, come esempio per affermare che l'analogia è uno strumento del diavolo contro la saggezza divina. Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo terzo: *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, p. 99.

richieste della comunità islamica a Dio e, dunque, contestualizzabili storicamente e, per questo, superabili e, anzi, da superare una volta mutato il contesto storico⁶⁶⁶.

Ma il commentario è rimasto incompiuto: Abū Zayd, infatti, si proponeva di scriverlo in circa sette anni e perciò di esso ci resta soltanto un capitolo⁶⁶⁷ nella raccolta *Testo sacro e libertà*, che costituisce una sorta di introduzione a tale commentario e in cui il pensatore egiziano lascia un esempio del modo nel quale avrebbe voluto procedere. Così, seguendo le linee guida di un'ermeneutica umanistica e democratica analizza la sura aprente (*al-Fātiḥa*).

2. Analisi di *al-Fātiḥa* (la sura aprente)

¹ Nel nome di Dio, clemente misericordioso! (*bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*)

² Sia lode a Dio, il Signore del Creato (*al-ḥamdu lillāh Rabbi al-‘ālamīna*)

³ Il Clemente, il Misericordioso, (*ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*)

⁴ il Padrone del dì del Giudizio! (*māliki yawmi ad-dīni*)

⁵ Te noi adoriamo, Te invociamo in aiuto: (*īyākan a‘budu wa īyāka nasta‘īnu*)

⁶ guidaci per la retta via, (*aḥdinā aṣ-ṣirāṭa al-mustaqīma*)

⁷ la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore! (*ṣirāṭa al-ladhīna an‘amta ‘alay-him ḡhayri al-maḡḥḍūbi ‘alay-him wa aā aḍ-ḍāllīna*)⁶⁶⁸

La sura aprente del Corano o *al-Fātiḥa*, composta da sette versetti rivelati alla Mecca successivamente alla sura *al-muzzammil* (*sura dell'Avvolto nel Mantello*, Corano, LXXIII), è la sura con la quale si apre il Corano, secondo l'ordine della recitazione (*tartīb al-tilāwa*), nonostante essa consti di soli sette versetti. L'ordine di recitazione,

⁶⁶⁶ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo terzo: *Ermeneutica e dialogo nella tradizione islamica*, p. 101.

⁶⁶⁷ Si tratta del capitolo quarto, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, pp. 107-145.

⁶⁶⁸ Corano, I, *al-Fātiḥa* (la sura aprente).

infatti, prevederebbe che le sure siano ordinate dalla più lunga alla più breve, per numero di versetti. È notevole che la sura *al-Fātiḥa*, una delle sure più brevi, si trovi proprio all'inizio. È considerata una delle più importanti, e addirittura, secondo al-Ghazālī, racchiude l'intero Corano⁶⁶⁹. In essa, infatti, egli ravvisava i temi principali che sono poi esposti dettagliatamente nel libro sacro: indicazioni sull'essenza di Dio (*al-Dhāt*), sui suoi attributi (*al-Ṣifāt*), sulle sue azioni (*al-Af'āl*), sulla vita ultraterrena (*al-ma'ād*), sulle ricompense e le punizioni⁶⁷⁰.

La sūra Aprente abbraccia otto delle dieci parti [delle scienze coraniche]: l'essenza (*al-Dhāt*), gli attributi (*al-Ṣifāt*), gli atti (*al-Af'āl*), la resurrezione (*al-ma'ād*), la retta via (*ṣirāṭ mustaqīm*) articolata in due elementi, cioè la purificazione (*tazkiyya*) e l'abbellimento (*taḥliyya*), i benefici (*na'ma*) verso i santi e l'ira (*ghaḍab*) contro i malvagi⁶⁷¹.

Proprio tale interpretazione della sura aprente ha fatto sì che essa fosse chiamata anche *umm al-kitāb* (madre del libro\ essenza della scrittura)⁶⁷².

I molti nomi dati alla sura *al-Fātiḥa* come 'il tesoro' o la 'sura protettiva' mostrano come in essa i fedeli abbiano ritrovato i significati che sono racchiusi nell'intero Corano

⁶⁶⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī è considerato uno dei filosofi musulmani più importanti ed è anche uno dei più conosciuti e studiati pure in occidente. Nato nel 1058 e morto nel 1111, portavoce della dottrina ash'arita, egli è conosciuto soprattutto per il suo libro *L'incoerenza dei filosofi (Tahāfut al-falāsifah)* nel quale attacca i filosofi considerati come corruttori della fede islamica. Convinto sostenitore dell'inadeguatezza della ragione nel raggiungere la certezza, utilizza la dialettica razionale per poter distruggere le certezze dei filosofi. L'uso della dimostrazione filosofica per dimostrare i limiti della filosofia e della conoscenza razionale sarà preso di mira da Averroè, che, resosi conto dell'autoconfutazione messa in atto da al-Ghazālī, scriverà *L'incoerenza dell'incoerenza (Tahāfut al-tahāfut)*. I temi più cari ad al-Ghazālī da lui maggiormente criticati per il modo in cui sono affrontate dai filosofi sono la conoscenza di Dio, l'unità, l'unicità e l'incorporeità di Dio e, certamente, la dottrina della causalità, che egli nega seguendo le teorie ash'arite. Nella sura aprente, al-Ghazālī ritrova otto significati principali ognuno dei quali costituisce una delle chiavi delle otto porte del Paradiso, definite anche "porte dei giardini della gnosi (*ma'rifah*)". Cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, pp. 189-195; Abū Ḥāmid al-Ghazālī *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, (a cura di M. Campanini), Bur, 2000, cap. XIII, p. 169.

⁶⁷⁰ Cfr. Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 217. Per una sintesi del commento di al-Ghazālī alla sura aprente vedi Salah Ed-Din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 6-7. Le teorie di al-Ghazālī sulla sura aprente, sono contenute nel suo *Ġawāhir al-Qur'ān (Le perle del Corano. Testo arabo a fronte cap. XII, pp. 156-167; XIII, pp. 168-171)*

⁶⁷¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, cap. XII, p. 167.

⁶⁷² Cfr. Abū Zayd, *Everyday Life, Qur'ān In*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 10 January 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00057>

e che ricoprono tre differenti campi: la fede in Dio e nei Suoi attributi, il culto⁶⁷³ e la condotta.⁶⁷⁴

La studiosa tedesca Angelika Neuwirth paragona la sura *al-Fātiḥa* al ‘Padre Nostro’ dei cristiani, considerandola una sura anomala proprio perché in essa non è presente la voce di Dio che rivela la Propria parola all’uomo. Essa è piuttosto una preghiera che la comunità o il fedele recita per richiedere la protezione di Dio per sé e per il Libro sacro. Così come nelle ultime due sure⁶⁷⁵, nelle quali il credente si rifugia in Dio contro i mali del mondo e contro Iblīs, in *al-Fātiḥa* è presente il ‘discorso umano’ rivolto a Dio. Tutte e tre sono considerate dalla Neuwirth preghiere per proteggere il Corano dai demoni e dai *ḡinn* e probabilmente non erano considerate sure prima della canonizzazione del testo⁶⁷⁶.

Il primo versetto della sura apre è costituito dalla *basmala* (Nel nome di Dio, clemente misericordioso! *bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*), formula rituale con la quale si aprono tutte le sure coraniche ad eccezione della IX, *sūra at-tawbah* (*sura della conversione*), la penultima ad essere rivelata. Tale formula, entrata ormai a far parte della lingua araba quotidiana, rappresenta la ricerca, da parte del fedele, della

⁶⁷³ Salah Ed-Din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, p. 55: “The word ‘worship’ in Arabic /na‘budu/implies not just the performance of certain rites, but this performance has to have some effect on the personality of the individual. It purifies his character and negates all aspects of arrogance in his personality. Sensations of fear, love, hope, submission and humility are all included in the Arabic word / na‘budu / which is translated into ‘worship’”. Il termine arabo che indica il culto è ‘*ibāda*, derivato dalla stessa radice ‘-b-d, da cui il verbo ‘*abada*.

⁶⁷⁴ L’idea che la sura *al-Fātiḥa* contenga i significati fondamentali della religione islamica è espressa da numerosi commentatori e studiosi del Corano da secoli. A questo proposito si veda la sintesi riportata da Salah Ed-Din A. Nefeily del commento di Ar-Razi il quale legge nei sette versetti della sura apre una corrispondenza con i sette movimenti che il musulmano deve compiere durante la preghiera, i sette stadi di ascensione di Muḥammad al cielo, le sette porte del paradiso. Cfr. Salah Ed-Din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, p. 4-11

⁶⁷⁵ Cfr. *Corano*, CXIII, *Sūra al-falaq* (*sura dell’Alba*): Nel nome di Dio, clemente misericordioso! (*bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*) Di: “Io mi rifugio presso il Signore dell’Alba (*qul a‘ūdhu birabbi al-falaqi*) dai mali del creato (*min sharri mā Khalāqa*), e dal male della notte buia quando s’addensa (*wa min sharri ḡhāsiqin idhā waqaba*), e dal male delle soffianti sui nodi (*wa min sharri an-naffāthāti fī l-‘uqadi*), e dal male dell’invidioso che invidia (*wa min sharri ḡhāsidi idhā ḡhasada*)”; *Corano*, CXIV, *Sūra an-nās* (*sura degli uomini*): Nel nome di Dio, clemente misericordioso! (*bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*) Di: “Io mi rifugio presso il Signore degli uomini (*qul a‘ūdhu birabbi nn-nāsi*), Re degli uomini (*maliki an-nāsi*), Dio degli uomini (*ilahi an-nāsi*), dal male del sussurratore furtivo (*min sharri al-waswāsi al-khannāsi*) che sussurra nei cuori degli uomini (*al-ladhī yuwaswisu fī ṣudūri an-nāsi*), dal male dei *ḡinn* e degli uomini (*min ‘al-ḡinnati wa an-nāsi*)”.

⁶⁷⁶ Cfr. A. Neuwirth, *Structure and the emergency of community in The Blackwell Companion to the Qur‘ān*, pp. 143-144.

benedizione (*baraka*) divina⁶⁷⁷. Per tale motivo la *basmala* viene recitata, non solo quando ci si accinge alla preghiera, ma anche quando si comincia qualsiasi tipo di attività. In tal modo il fedele richiede la presenza di Dio nel compiere sia la preghiera che le attività quotidiane, affinché, osservandole, possa giudicare se esse siano coerenti con le norme di condotta contenute nel Corano⁶⁷⁸.

Questa formula è divenuta una componente essenziale non solo della lingua araba, ma anche di tutte le altre lingue parlate nei Paesi a maggioranza musulmana. I musulmani non arabofoni devono imparare comunque a pregare in lingua araba; ciascun musulmano deve almeno memorizzare *al-fātiḥa*, per poter pregare nel modo considerato corretto dalla religione⁶⁷⁹.

La *basmala*, di origine incerta, era probabilmente un formula rituale con la quale il Profeta e la comunità iniziavano la preghiera. Molti '*ulemā*' si interrogano ancora oggi sulla sua natura, in particolare essi si chiedono se debba essere considerata un versetto a tutti gli effetti o se possa essere omessa durante la recitazione se si è in una circostanza in cui è chiaro che si sta cominciando a recitare una sura⁶⁸⁰.

Recitare il Corano 'nel nome di Dio' ha per la tradizione un significato strettamente connesso alla capacità del fedele di comprendere i segreti e i significati del testo sacro. Per quanto, infatti, l'uomo sia chiamato a comprendere la Parola di Dio, la sua finitezza non gli permette di sondare tutti i livelli semantici che solo Dio conosce. In tal modo con la formula 'Recita nel nome di Dio' (*Iqra' bi'smi Rabbika*)⁶⁸¹, costituita dal primo

⁶⁷⁷ Cfr. Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, pp. 130-131.

⁶⁷⁸ La *basmala* viene recitata dai fedeli durante la giornata numerose volte: prima di entrare in una stanza, prima di aprire un libro, prima dei pasti o dagli studenti prima di affrontare un esame. La protezione divina viene, dunque, richiesta attraverso la formula *bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi* prima di accingersi a compiere molteplici azioni dalle più semplici alle più impegnative. Per approfondire gli usi del linguaggio coranico nella vita quotidiana dei musulmani, con particolare attenzione all'utilizzo della formula *basmala*, vedi Abū Zayd, *Everyday Life, Qur'ān In*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 10 January 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00057; Id, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, pp. 131-132; e, anche, Piamenta M., *Islam in Everyday Arabic Speech*, E. J. Brill, Leiden, 1979, pp. 32-33.

⁶⁷⁹ Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 131.

⁶⁸⁰ Cfr. A. Neuwirth, *Structure and the emergency of community in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, p. 142; A. Kevin Reinhart, *Jurisprudence in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, p. 435; e anche B. Carra De Vaux [L. Gardet], *Basmala in The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 1084-1085.

⁶⁸¹ Cfr. *Corano*, XCVI, *Sūra al-'alaq (sura del grumo di sangue)*, 1. È la sura che fu rivelata per prima durante il Ramadan del 612 (nono mese lunare) sul monte Hira.

versetto rivelato da Gabriele al Profeta, il musulmano chiede a Dio di guidarlo nella comprensione⁶⁸².

La seconda parte della formula basmala (*ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*) è costituita da due dei nomi di Dio che esprimono la sua benevolenza e misericordia entrambe connesse con la nozione di perdono. Pare che entrambi i termini derivino da *raḥma* con il significato di mitezza, gentilezza e misericordia⁶⁸³.

Secondo al-Ghazālī gli attributi specifici della clemenza e della misericordia di Dio attengono alla sfera della sua essenza e richiamano tutti gli altri attributi divini dell'essenza. Inoltre, essi stimolano l'apertura del cuore del credente verso Dio, a differenza dell'attributo dell'ira che avrebbe generato nel fedele timore e affanno⁶⁸⁴.

Seguono i tre versetti

²Sia lode a Dio, il Signore del Creato (*al-ḥamdu lillāh Rabbi al-‘ālamīna*)

³Il Clemente, il Misericordioso (*ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*),

⁴il Padrone del dì del Giudizio! (*māliki yawmi ad-dīni*)

Essi rendono lode a Dio facendo riferimento all'attributo divino della potenza e della sovranità⁶⁸⁵ su ogni cosa che appartiene al Creato e sul giorno del Giudizio, ma il versetto 3 fa rientrare tale sovranità nella dimensione dell'amore, della benevolenza e della protezione divina nei confronti delle sue creature⁶⁸⁶.

⁶⁸² Cfr. Salah Ed-Din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, p. 40.

⁶⁸³ Sulla differenza e la relazione tra questi due nomi di Dio vedi D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, pp. 375-382, in cui l'autore espone le differenti interpretazioni dei commentatori islamici.

⁶⁸⁴ Cfr. Abū Hāmid al-Ghazālī, *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, cap. XII, p. 157.

⁶⁸⁵ Per l'analisi dell'attributo divino della sovranità le cui implicazioni nelle società arabo-islamiche sono importanti sul piano socio-politico e non solo religioso, si rimanda al paragrafo: 4. *La relazione dell'uomo con il divino e i concetti di sovranità (ḥākimiyya) e servitù ('ubūdiyya)* del presente capitolo. Qui è interessante notare che Sayyid Qutb, del quale si parlerà nel suddetto paragrafo, analizza questi versetti confrontando la concezione pagana del Dio che crea il mondo per poi abbandonarlo al suo destino con la concezione islamica di Allāh. L'Islam, concependo un Dio creatore, potente, sovrano ma anche benevolo e misericordioso ha liberato il mondo dalla terribile concezione di un Dio assente dal mondo che domina la natura per vendicarsi degli uomini. Cfr. Salah Ed-Din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 48-49.

⁶⁸⁶ Cfr. Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 132.

Il termine *al-ḥamdu* deriva dal verbo *ḥamada* che vuol dire lodare e ringraziare allo stesso tempo⁶⁸⁷. La presenza dell'articolo (*al*) indica che l'uomo è chiamato a lodare e ringraziare soltanto Dio, accennando così all'assoluto monoteismo islamico. Nella sura *al-Fātiḥa* l'uomo è chiamato a lodare e ringraziare Dio perché ha creato tutto ciò che ci circonda (*Rabbi al-‘ālamīna*) mostrando la Sua assoluta potenza sia sulla vita terrena che in quella dell'aldilà, essendo *Mālik*⁶⁸⁸ *yawmi ad-dīni*, e per essere benevolo (*ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*) nei confronti delle sue creature, mostrando la sua misericordia infinita⁶⁸⁹.

al-Ghazālī sostiene, nella sua analisi della sura *Fātiḥa*, che il versetto 3, ribadendo la *basmala* dopo la creazione e prima del riferimento a Dio come 'Padrone del dì del Giudizio', produce due importanti risultati:

il primo è che induce a rivolgere l'attenzione all'opera del Signore del creato, il quale ogni cosa ha prodotto nel modo più perfetto e conveniente, donando alle creature ciò di cui hanno bisogno⁶⁹⁰.

Il secondo vantaggio di tale 'ripetizione'⁶⁹¹

si collega con le parole: "Padrone del dì del Giudizio", e accenna a quella misericordia che Dio eserciterà nel giorno della resurrezione⁶⁹².

⁶⁸⁷ al-Ghazālī divide tale versetto in due parti: 1) "Sia lode a Dio (*al-ḥamdu lillāh*)", 2) "Signore del Creato" (*Rabbi al-‘ālamīna*). La prima parte fa riferimento alla lode dovuta al Signore la quale rientra nel primo dei due stadi (ringraziamento e sopportazione) in cui è suddivisa la 'retta via' cioè la 'fede pratica'. Mentre il ringraziamento è connesso agli attributi divini della clemenza e della misericordia, la sopportazione è caratterizzata dal timore di Dio generato dal Suo attributo dell'ira. al-Ghazālī vuole sottolineare, mediante tale analisi, come la sura *Fātiḥa* voglia evocare nel fedele il sentimento di apertura e amore verso Dio. La seconda parte del versetto 2 (*Rabbi al-‘ālamīna*) allude, invece, agli atti divini e, nello specifico all'atto della creazione e all'attributo divino della sovranità sul creato. Il riconoscimento dell'attributo della sovranità viene considerato da al-Ghazālī "la più integrale e perfetta glorificazione che si può indirizzare a Dio". Cfr. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, cap. XII, pp. 157-159.

⁶⁸⁸ *Mālik* (sovrano) è uno dei nomi di Dio più controversi e studiati nel mondo islamico, e non solo. Tale nome è strettamente connesso con l'attributo della sovranità ed indica potere. Tuttavia le sue interpretazioni sono molteplici a partire dalla distinzione tra *malik* (re, sovrano di un popolo, una nazione) e *mālik* (proprietario di oggetti inanimati o simili, come animali e schiavi). La differenza tra i due termini pare consistere nella coscienza o meno dei governati della loro natura e del tipo di relazione che li lega a colui che governa. Cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, pp. 313-318; cfr. anche A. Rippin, *God in The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 226-229.

⁶⁸⁹ Cfr. Salah Ed-Dīn A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 44-50

⁶⁹⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, cap. XII, p. 159.

⁶⁹¹ *Ibidem*, cap. XII, p. 163: "Non vi è ripetizione nel Corano e [...] se qualche [locuzione] ti sembrasse reiterata, dovresti individuarne le premesse e le conseguenze onde comprendere l'ulteriore utilità della [presunta] ripetizione".

Il quinto versetto implicitamente riafferma l'unicità di Dio come divinità alla quale rivolgersi per chiedere aiuto e l'unica da adorare, affermando così, come nell'intero Corano, l'assoluto monoteismo islamico⁶⁹³. Da questo versetto, fino alla fine della sura, il fedele si rivolge a Dio non più con la terza persona signolare 'Egli' ma con il pronome personale 'Tu'; "Te noi adoriamo, Te invociamo in aiuto: (*īyākan a 'budu wa īyāka nasta 'īnu*)". In tal modo si instaura una relazione diretta tra colui che recita e Dio.

Infine, con la recitazione degli ultimi due versetti

⁶ guidaci per la retta via, (*ahdinā aṣ-ṣirāṭa al-mustaqīma*)

⁷ la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore! (*ṣirāṭa al-ladhīna an 'amta 'alay-him ghayri al-maghḍūbi 'alay-him wa aā aḍ-ḍāllīna*)

il fedele invoca la guida di Dio verso la retta via e la Grazia affinché ci si allontani dall'errore e, quindi, dalla sua ira⁶⁹⁴.

Il versetto 6 in cui si invoca la guida di Dio viene connesso dai commentatori tradizionali al secondo versetto della *Sura della vacca* (Corano, II) che definisce il Libro di Dio "guida (*Hudan*) per i timorati di Dio". La 'retta via' (*al-mustaqīma*) è identificata con la religione islamica e con la via tracciata da Muḥammad⁶⁹⁵:

In verità tu guiderai sulla retta via (*wa innaka latahdī ila ṣirāṭin mustaqīmin*), la via di Allah, Colui cui appartiene tutto quel che è nei cieli e sulla terra. Sì, ritornano ad Allah tutte le cose (*ṣirāṭi Allāhi al-ladhī la-hu mā fī as-samāwāti wa mā fī al-'arḍim 'alā 'ilā Allāhi taṣīru al-umūr*)⁶⁹⁶.

Nel versetto 7 della *Fātiḥa* si ribadisce l'invocazione della Grazia divina affinché ci si incammini sulla retta via tracciata da Dio ed esemplarmente percorsa dal Profeta,

⁶⁹² Abū Hāmid al-Ghazālī, *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, cap. XII, p. 163.

⁶⁹³ Anche al-Ghazālī considera il versetto 5 della sura *Fātiḥa* come l'attestazione dell'Unicità divina contro l'adorazione di altri idoli e il peccato di politeismo. La prima parte del versetto, invece, rientra nell'affermazione della necessità del "culto sincero specialmente rivolto a Dio". Questi due aspetti fondamentali sono posti in relazione da al-Ghazālī con il perseguimento della retta via, il cui asse possiede un duplice orientamento: "la purificazione [dell'anima] evitando ciò che non è strettamente indispensabile; secondariamente, l'abbellimento [dell'anima], procurandosi ciò che è indispensabile". Cfr. Abū Hāmid al-Ghazālī, *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, cap. XII, pp. 163-165.

⁶⁹⁴ Cfr. Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 132.

⁶⁹⁵ Cfr. Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 60-62.

⁶⁹⁶ *Corano*, XLII, *Sūra Ash-shūrā* (sura della consultazione), 52-53.

allontanandosi dall'errore dei miscredenti e degli ipocriti che saranno colpiti dall'ira di Dio⁶⁹⁷

Dall'analisi della sura *al-Fātiḥa*, Abū Zayd deduce la presenza di tre differenti dimensioni, ognuna delle quali è tematizzata più profondamente nel resto del Corano:

- a) la dimensione della preghiera, della glorificazione e dell'esaltazione di Dio;
- b) la dimensione dell'adorazione e della richiesta di aiuto all'unico Dio;
- c) la dimensione della supplica di aiuto e protezione alla divinità⁶⁹⁸.

Tradizionalmente viene riconosciuta una triplice suddivisione semantica per la quale si sostiene che i primi tre versetti esprimono la dimensione di *fede* in Dio e nei suoi attributi, i versetti 4 e 5 rientrano nella dimensione del *culto* e della lode a Dio e, infine, gli ultimi due versetti hanno a che vedere con aspetti pratici della *condotta umana*⁶⁹⁹.

Per la struttura, e per la presenza nella sura aprente di riferimenti non solo al monoteismo e ai fondamenti della religione, ma anche al rituale della preghiera e per i riferimenti a 'coloro che si sono persi' ed ai 'ben guidati', la determinazione della sua datazione non è semplice, tanto che i commentatori non sono unanimi nel definirla una sura del periodo meccano o del periodo medinese⁷⁰⁰. Alcuni commentatori sostengono che sia una sura meccana, la prima ad essere stata rivelata, altri sono convinti che sia una sura medinese poiché in essa vi sono espressi significati che si relazionano con i significati espressi nelle sure rivelate a Medina. Altri commentatori sostengono, infine, che essa sia stata rivelata due volte, prima alla Mecca, quando la preghiera fu introdotta come rituale islamico, ed una seconda volta a Medina, quando il Profeta cambiò la direzione (*qibla*) della preghiera da Gerusalemme alla Mecca⁷⁰¹.

⁶⁹⁷ Cfr. Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp.63-64.

⁶⁹⁸ Cfr. Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 132.

⁶⁹⁹ La sura aprente viene anche suddivisa in due eguali sezioni: la prima esprime lode a Dio e la seconda costituisce una supplica. La sezione in cui il fedele supplica Dio viene considerata quella in cui ad ogni versetto Dio risponde al fedele. Cfr. Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 4-5.

⁷⁰⁰ Sul problema della datazione della sura aprente si veda Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 7-15.

⁷⁰¹ Originariamente la *qibla*, cioè la direzione verso la quale il fedele deve porsi nell'atto della preghiera, era stata stabilita dal profeta verso nord per allinearsi alla gente del Libro (*ahl al-Kitāb*). Il cambiamento

L'importanza della sura aprente è strettamente connessa all'importanza della preghiera rituale islamica (*ṣalāt*), poiché la sua recitazione è prevista in ciascuna unità (*rak'a*) del rituale⁷⁰². La *ṣalāt* si fonda, naturalmente, sulla recitazione coranica (*qirā'a*) divenendo una vera e propria riattivazione del canale comunicativo tra Dio e l'uomo, dunque una sorta di micro-*wahy*.

Le preghiere obbligatorie sono cinque nell'arco di una giornata e constano in totale di diciassette *rak'a*, ognuna delle quali prevede la recitazione della sura *al-Fātiḥa*. Per tale motivo si può affermare che per la *ṣalāt* è imprescindibile la recitazione della sura aprente la quale è costituita da una supplica (*du'ā'*) e una risposta (*istiḡāba*) tra il fedele e Dio⁷⁰³. Secondo un famoso *ḥadīth*, infatti, pare che Dio abbia detto al Profeta di aver suddiviso la preghiera in parti uguali, in modo che ad ogni versetto recitato dal fedele debba seguire una breve pausa, durante la quale Dio risponde instaurando con il fedele un dialogo⁷⁰⁴.

della *qibla*, da Gerusalemme alla Mecca in cui si trova la *Ka'ba*, coincide con i contrasti con le tribù ebraiche di Medina, circa 16 o 17 mesi dopo la *hiḡra* (migrazione del profeta e dei musulmani dalla Mecca a Medina). Tale decisione viene interpretata dagli studiosi in due modi differenti: alcuni sostennero che il profeta scelse la prima *qibla* per sottolineare l'appartenenza dei musulmani alla *ahl al-Kitāb*, ma che successivamente Dio gli volse lo sguardo verso la Mecca (cfr. *Corano*, II, *Sūra al-Baqara* (sura della vacca), 136-144) durante la preghiera nella *Masḡid al-Qiblatayn* (Moschea delle due Qibla); altri studiosi, invece, sostengono che Dio scelse la prima direzione della preghiera dei musulmani e fu poi il profeta a cambiarla per distinguere i musulmani e l'Islam dalle altre due religioni rivelate. Tutti gli studiosi sono però concordi nel datare il cambiamento della *qibla* nel momento in cui Muḥammad comincia a cambiare atteggiamento nei confronti delle tribù ebraiche contemporaneamente al rafforzarsi del suo ruolo di capo politico della *umma*. Cfr. Francesca Ceccarini, *Al-Quds e Yerushalym. Un dialogo in due lingue. I paesi arabi e la questione di Gerusalemme*, capitolo primo: *Al-Quds nella Tradizione Arabo-Islamica*, p.24; King D. A., *Qibla in The Encyclopaedia Of Islam*, volume V, pp. 82-88; Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 133; Monnot G, *Ṣalāt in The Encyclopaedia Of Islam*, volume VIII, pp. 925-934.

⁷⁰² Il rituale islamico della preghiera prevede cinque preghiere obbligatorie al giorno: la preghiera dell'alba (*al-subḥ*) costituita da due *rak'a* (unità), la preghiera del mezzogiorno (*al-zuhr*) costituita da quattro *rak'a*, la preghiera del pomeriggio (*al-aṣr*) anch'essa costituita da quattro *rak'a*, la preghiera del tramonto (*al-maghrib*) che consta di tre *rak'a* e la preghiera della sera (*al-ishā*) che prevede quattro *rak'a*. Ogni unità di cui è costituita la preghiera prevede la formula *takbīr* (glorificazione di Dio il Sommo), seguita dalla *isti'ādha* (richiesta di protezione a Dio contro Satana) e dalla *basmala* ("Nel nome di Dio il Compassionevole e il Misericordioso). Segue la recitazione di alcuni versetti o sure del Corano vero e proprio. La *ṣalāt* si conclude con la formula *taslīm*, che costituisce la chiusura della comunicazione così come il *takbīr* rappresentava il rito di passaggio per l'ingresso nella preghiera come comunicazione con il divino. Cfr. Monnot G, *Ṣalāt in The Encyclopaedia Of Islam*, volume VIII, pp. 925-934; Abū Zayd, *Il Corano: Dio e uomo in comunicazione in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 216-217.

⁷⁰³ Cfr. *ibidem*, p. 217.

⁷⁰⁴ Cfr. Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 134; Id, *Everyday Life, Qur'ān In*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe,

Abū Hurayra, compagno del Profeta, ha tramandato un detto di Muḥammad secondo il quale Dio disse che ad ogni versetto della sura *al-Fātiḥa*, egli avrebbe risposto al fedele che lo recitava. Per tale motivo la sura aprente viene recitata per ogni unità di cui si compone la preghiera, poiché grazie ad essa si instaura un dialogo con il divino che rende la *ṣalāt* un semi-*wahy*⁷⁰⁵.

Uno dei primi passi nell'interpretazione delle sure, secondo Abū Zayd, è l'identificazione di colui che parla (il mittente del messaggio) e di colui che ascolta (il destinatario). Nella sura in oggetto colui che parla è il fedele che si rivolge direttamente a Dio con i suoi dubbi, le sue richieste e, soprattutto le sue suppliche. *Al-Fātiḥa* fa parte dei passaggi liturgici del Corano denominati *du'ā'* (supplica) in cui riscontriamo la peculiarità del rapporto dialogico con il divino e in cui la voce di colui che parla è quella umana. Durante la recitazione della sura *al-Fātiḥa*, dunque, la voce che si ode è quella del fedele che si rivolge a Dio invocandone una risposta. Questa sura è uno degli esempi più rappresentativi della polifonia coranica, della presenza cioè non solo della voce di Dio, ma anche di quella umana all'interno del Corano. Nella recitazione della sura aprente troviamo dunque la voce esplicita del fedele che attende l'implicita risposta di Dio⁷⁰⁶.

This type of implicit dialogue between man and God, where man, reciting God's speech, becomes the speaker, and God, the Speaker becomes recipient, is very explicit in the structure of the Qur'ān⁷⁰⁷.

Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 10 January 2017
http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00057

⁷⁰⁵ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, p. 60; sull'idea che ad ogni verso della sura aprente Dio risponda al fedele vedi anche Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 5-6.

⁷⁰⁶ Cfr. Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: toward a humanistic hermeneutics*, pp. 6-8; Id, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, pp. 130-131 e Id, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, p. 60.

⁷⁰⁷ Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: toward a humanistic hermeneutics* p. 8. Altri esempi della struttura dialogica del Corano e della sua polifonia, sono *Sūra al-falaq* (sura dell'Alba, Corano, CXIII): «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! (*bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*) Di: "Io mi rifugio presso il Signore dell'Alba (*qul a'ūdhu birabbi al-falaqī*) dai mali del creato (*min sharri mā Khalafa*), e dal male della notte buia quando s'addensa (*wa min sharri ghāsiqin idhā waqaba*), e dal male delle soffianti sui nodi (*wa min sharri an-naḥāthāti ft'l-'uqadi*), e dal male dell'invidioso che invidia (*wa min sharri ḥāsīdin idhā ḥasada*)"» e la *Sūra an-nās* (sura degli uomini, Corano, CXIV): «Nel nome di Dio, clemente misericordioso! (*bismi Allāhi ar-Raḥmāni ar-Raḥīmi*) Di: "Io mi rifugio presso il Signore degli uomini (*qul a'ūdhu birabbi nn-nāsi*), Re degli uomini (*maliki an-nāsi*), Dio degli uomini (*ilahi an-nāsi*), dal male del sussurratore furtivo (*min sharri al-waswāsi al-khannāsi*) che sussurra nei cuori degli uomini (*al-ladhī*

Oltre alla polifonia ‘autentica’ (cioè la presenza di più voci che parlano all’interno del testo coranico), si ritrovano, proprio nella sura *al-Fātiḥa*, la figura retorica, tipica della poesia pre-islamica, denominata *iltifāt*⁷⁰⁸ e presente nell’intero Corano. Essa consiste nel cambio repentino del pronome personale utilizzato per indicare colui che parla o il destinatario. Cambia, dunque, la persona dal punto di vista soltanto grammaticale. Così, nei versetti della sura aprente, il destinatario è sempre Dio, al quale però ci si rivolge con i pronomi personali ‘Egli’ (versetti 1-4) e ‘Tu’ (versetti 5-7). Mentre, quindi, ci si rivolge a Dio direttamente con la seconda persona singolare quando il fedele chiede protezione, aiuto e guida per percorrere la via da Lui tracciata, nei primi versetti in cui Dio viene glorificato e innalzato il credente si rivolge a Lui in terza persona. In tal modo, specie negli ultimi versetti, il fedele sperimenta e ri-attiva un dialogo con Dio che ricalca il modello della rivelazione stessa⁷⁰⁹.

Pertanto, come si è spiegato, attraverso la recitazione colui che prega configura questo modello comunicativo di dialogo con Dio. Il credente sperimenta una situazione comunicativa con Dio simile a quella che sperimentò Muḥammad in passato⁷¹⁰.

Il fedele che prega utilizza invece la prima persona plurale ‘noi’, sottolineando non solo che l’Islam è la religione di tutti gli uomini, ma evidenziando come la sura aprente sia strettamente connessa alla *ṣalāt* che il Corano esorta a compiere con la comunità e non come un’azione individualistica⁷¹¹.

È evidente così, non soltanto la struttura dialogica del Corano, che si riattiva ogni qual volta il fedele, attraverso la recitazione del testo sacro, si immerga nella dimensione della relazione essenziale con Dio della *ṣalāt*, ma si manifestano anche le due fondamentali dimensioni della rivelazione: l’oralità (*qirā’a*) e l’ascolto (*inṣāt*).

yuwaswisu fī ṣudūri an-nāsi), dal male dei *ḡinn* e degli uomini (*min’al-ḡinnati wa an-nāsi*)”». Anche in queste sure, recitate soprattutto per richiedere protezione dal male, è la voce del fedele che si rivolge a Dio, il quale diviene destinatario e con il quale il fedele instaura il dialogo.

⁷⁰⁸ *Iltifāt* significa letteralmente ‘girare/girare la faccia’ ma il termine indica nella retorica araba (*balāgha*) il cambiamento nell’uso del pronome personale del soggetto. Per approfondire gli usi dell’ *iltifāt* nel testo coranico vedi M. A. S. Abdel Haleem, *Grammatical shift for the rhetorical purposes: iltifat and related features in the Qur’an* in *Bullettin of the School of Oriental and African Studies*, pp. 404-432.

⁷⁰⁹ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, pp. 62-63.

⁷¹⁰ *Ibidem*, capitolo quinto: *Las muchas voces del Corán*, p. 63 (traduzione mia).

⁷¹¹ Cfr. Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, pp. 58-59.

E tu [Muḥammad], non muover la lingua ad affrettarlo (*lā tuḥarrik bi-hi lisānaka lita ʿġala bi-hi*) che a Noi sta raccogliarlo e recitarlo (*inna ʿalaynā ġamʿa-hu wa qurʿāna-hu*) e quando lo recitiamo, seguine la recitazione (*fāidhā qarʿnā-hu fāttabiʿ Qurʿāna-hu*) poi a Noi spetta spiegarlo (*thumma inna ʿalaynā bayāna-hu*)!⁷¹².

Così come il Profeta venne esortato a non affrettarsi nella recitazione di ciò che Gabriele gli rivelava ma ad ascoltare attentamente, allo stesso modo nel canale comunicativo tra Dio e l'uomo che si instaura con la preghiera, è consigliato un tono intermedio poiché un tono troppo alto disturberebbe l'aspetto auricolare (*inṣāt*), mentre un tono troppo basso avrebbe ricadute negative sull'aspetto orale (*qirāʿa* o *tartīl*).

E nella tua preghiera non parlar troppo alto e troppo basso: e cerca il giusto mezzo fra i due (*wa lā taġhar bi-ṣalātika wa lā tukhāfit bi-hā wa ʿl-taghi bayna dhālika sabīlān*)⁷¹³.

L'ascolto qui, rappresenta l'atto profondo e sincero di comprensione tanto che i musulmani svilupparono, oltre ad un'etica della recitazione, anche un'etica dell'ascolto. Soffermarsi ad ascoltare e recitare successivamente con calma i versetti del Corano è fondamentale affinché il fedele possa comprendere e riflettere sul significato di quei versetti che si accinge a recitare.

A Muslim is requested to think about the meanings of the Qur'an and act according to its rules⁷¹⁴.

Nella recitazione della preghiera (*ṣalāt*) si ripropone il modello comunicativo della rivelazione (*waḥy*) tra l'angelo Gabriele e Muḥammad⁷¹⁵. Così come al Profeta fu ordinato di ripetere e di recitare le parole che gli erano state rivelate, allo stesso modo la preghiera prevede la recitazione ad alta voce di modo che

ciò che è implicito diventi esplicito e il mistero venga svelato. Dato che è identificabile solamente la voce del destinatario, si può concludere che è attraverso l'atto umano della "recitazione" che la parola di Dio viene umanizzata. La recitazione dunque costituisce l'atto umano che rivela

⁷¹² Corano, LXXV, *Sūra al-Qiyāmah* (sura della resurrezione)16-19.

⁷¹³ *Ibidem*, XVII, *Sūra al-ʿisrā* (sura del viaggio notturno), 110.

⁷¹⁴ Salah Ed-din A. Nefeily, *Highlights on the meaning of al-Fātiḥa*, p. 29. Sull'aspetto auricolare ed orale del Corano cfr. *ibidem*, pp. 28-29.

⁷¹⁵ Cfr. Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, pp. 136-138.

l'ambito esistenziale, o la sfera intermedia di esistenza, in cui Dio e l'uomo si incontrano⁷¹⁶.

Nella preghiera si ripropone tale modello comunicativo, in cui però il fedele è allo stesso tempo colui che recita e colui che ascolta.

3. La sura delle donne (Sūra An-Nisā'): un nuovo approccio alla questione femminile dell'Islām

La questione femminile è per la religione islamica uno dei nodi fondamentali sui quali si gioca la possibilità di un'evoluzione del pensiero religioso. Abū Zayd inizia a comprendere l'importanza della questione e la sua strumentalizzazione da parte degli intellettuali musulmani quando, nel 1970 in un Egitto afflitto dalla crisi economica e dalla disoccupazione, la causa di tali problematiche di natura politico-economica, è attribuita al fatto che le donne, a partire dalla rivoluzione del 1952, avevano avuto accesso all'istruzione e al mercato del lavoro⁷¹⁷. In tale occasione gli 'ulemā', facendo leva sui versetti coranici che si riferiscono alle donne, proposero un'interpretazione letterale di essi, in modo da giustificare, attraverso la religione, il proposito di relegare nuovamente le donne al focolare domestico, basandosi sulla loro inferiorità rispetto all'uomo e sulla loro innata predisposizione ai lavori domestici⁷¹⁸.

La maggior parte degli 'ulemā', infatti, tendono ancora oggi a leggere la *sūra an-nisā'* (*sura delle donne*, Corano IV), così come tutti i versetti coranici che a tale questione possono essere ricondotti, in uno spirito di chiusura nella tradizione che li porta a ricondurre la realtà contemporanea ad una situazione storica passata. Essi, dunque, non storicizzano il testo e non fanno distinzione tra i versetti che descrivono la realtà e la condizione delle donne nella società tribale pre-islamica, dai versetti che, in modo più o meno esplicito, tendono a dare un nuovo ordine ai valori tribali, affinché nel procedere della storia questi siano totalmente soppiantati dal nuovo ordine etico della

⁷¹⁶ Abū Zayd, *Il progetto incompiuto: il commentario del Corano in Testo sacro e libertà*, p. 137.

⁷¹⁷ Per la storia dell'Egitto contemporaneo cfr. scritti di Hasan al-Bannā, Sayyid Quṭb, Muhammad 'Abd Allāh al-Sammān [et al.] *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico* in *Dossier mondo islamico* 2; Gelvin James L., *Storia del Medio Oriente moderno*; Massimo Campanini, Giuseppe Dentice, Andrea Plebani (a cura di), *Le correnti dell'Islam in Egitto*, Ispi; Manduchi P., (a cura di), *Voci del dissenso. Movimenti studenteschi, opposizione politica e processi di democratizzazione in Asia e in Africa* e anche *supra* capitolo primo: *Una vita per la libertà di pensiero*.

⁷¹⁸ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 95.

comunità islamica (*umma*), non più fondata sulla cieca obbedienza ai capi-tribù, ma sulla giustizia e sulla libertà che, secondo Abū Zayd, costituiscono lo spirito del testo ed i valori universali della religione islamica.

Lo studioso egiziano, dunque, tenta di analizzare la *sura delle donne*, seguendo i principi fondamentali della discussa proposta ermeneutica, rilevando come essa sia perfettamente inquadrabile nel dibattito sui concetti di libertà e giustizia intesi come finalità essenziali del Corano⁷¹⁹.

Il primo atto da compiere per analizzare la *sura delle donne* è, quindi, distinguere e individuare i valori di testimonianza, vale a dire tutto ciò che attiene alla condizione femminile in epoca pre-islamica così come è presentato nel Corano. Seguirà l'analisi dei concetti e dei termini storicamente in uso e secondo la loro evoluzione semantica, fino a giungere ad analizzare i 'silenzi' del testo sacro per comprendere il fenomeno della riorganizzazione dei dati in esso raccolti con il fine di spingere gli uomini al cambiamento.

Le ricerche di Abū Zayd si fondano sulla distinzione, essenziale per il progresso delle società arabo-islamiche, tra l'aspetto umano, storico, soggetto al cambiamento e l'aspetto divino, universale e immutabile del Corano⁷²⁰. È necessario, dunque, compiere il doppio movimento di comprensione storica e di ricontestualizzazione del Corano, in modo che sia possibile aprire una discussione critica (*iğtihād*) e non ideologica della questione femminile nell'Islam⁷²¹.

⁷¹⁹ La condizione delle donne nell'Islam è un tema centrale nel dibattito intellettuale contemporaneo. Tra gli studiosi che si sono dedicati all'analisi del Corano da un punto di vista femminile c'è Amina Wadud. Nel suo libro *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*, la studiosa propone una lettura del Corano attraverso quella che chiama *hermeneutics of tawhid* (unità) al fine di superare le interpretazioni letteraliste spesso atomistiche. Wadud si concentra, nello studio del Corano, soprattutto sull'uso della lingua araba, considerata una lingua umana e non sacra. Sulla scia del pensiero di F. Rahman, Wadud propone una ermeneutica capace di guardare al testo nella sua interezza per scoprire, attraverso la contestualizzazione del Corano sia dal punto di vista linguistico che storico e attraverso lo studio dei silenzi nel testo, la traiettoria in grado di restituire il senso di progresso e cambiamento dei valori del VII sec. da esso proposto.

⁷²⁰ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 177, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 49.

⁷²¹ Cfr. Abū Zayd, *The Qur'anic concept of justice*, p. 5.

Il cominciamento del tentativo di Abū Zayd resta quindi la definizione del Corano come testo linguistico e prodotto storico-culturale, cioè il riconoscimento della sua appartenenza al complesso dei testi arabi più antichi, i quali avevano indifferentemente come destinatari uomini e donne. Mentre, infatti, i testi dei poeti pre-islamici erano indirizzati ad un auditorio maschile, il Corano

parla di “uomini e donne penitenti”, di “uomini e donne che ritornano”, di “uomini e donne che si rivolgono a Dio”,⁷²².

Specificando i suoi destinatari, il Corano va oltre le regole grammaticali dell'arabo secondo le quali l'occorrenza del genere maschile implica anche il femminile. Esso, inoltre, si distacca dai testi pre-islamici in cui la donna non era mai considerata un destinatario possibile, ma aveva sempre e solo la funzione di oggetto di piacere del poeta o di oggetto di immagini linguistiche. Furono solo i poeti *sa'ālīq*⁷²³ a rivolgersi alla donna interpellandola direttamente⁷²⁴. Tutto ciò viene ampliato nel Corano in cui, specie nelle sure meccane che riportano il messaggio di Dio incentrato su tematiche teologiche come il monoteismo, l'unicità e unità di Dio (*tawhīd*), le donne sono nominate in maniera esplicita, insieme agli uomini, come destinatari della Parola di Dio. Più tardi, dopo l'*egira* e con il costituirsi della comunità islamica (*umma*), quando il messaggio coranico è volto maggiormente alle questioni giuridiche e alle norme per la nascente comunità, la donna non è più nominata esplicitamente come destinatario posto sullo stesso piano dell'uomo.

Tra le sure medinesi ritroviamo la *Sura delle donne*, utilizzata ideologicamente tanto dagli '*ulemā'* tradizionalisti che, interpretandola letteralmente, ne fanno il punto di partenza per una visione della donna retrograda e soggetta all'uomo, quanto dagli studiosi che, analizzando la condizione femminile nell'Islam e mettendola a confronto con quella occidentale, non vanno oltre il letteralismo dei loro avversari finendo per affermare che il Corano considera la donna un essere inferiore e sottomesso all'autorità maschile, sia essa esercitata dal padre o dal marito o dai fratelli. In realtà, secondo Abū Zayd, tanto nell'uno quanto nell'altro caso, si tratta di studiosi che non colgono il senso

⁷²² Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 97.

⁷²³ Si tratta di poeti pre-islamici che girovagavano tra le tribù poiché espulsi dalle loro tribù di origine.

⁷²⁴ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, pp. 96-97.

del testo, ma fanno in modo che esso dica ciò che può sostenere i loro pregiudizi e le loro idee politiche.

In particolare, nel caso degli islamisti radicali è evidente l'uso politico della religione che serve da sostegno ad una visione conservatrice della società. Per tale motivo l'intento di Abū Zayd non è quello di giustificare tutto ciò che è contenuto nel testo sacro, ma di analizzarne il contesto linguistico ed extra-linguistico in modo da mettere in evidenza il vero messaggio dell'Islam, spesso implicito, ma ricavabile dal 'non detto' del Corano. È proprio a partire da ciò che sarà possibile il rinnovamento del pensiero religioso e dell'interpretazione dei testi religiosi, utili ad avviare quel progresso di cui le società arabo-islamiche hanno bisogno e a cui gli intellettuali musulmani progressisti aspirano.

Il primo versetto della *sura delle donne*, così come il versetto 6 della *sūra az-zumar* (*sura delle schiere*, Corano, XXXIX), tratta della creazione dell'uomo e della donna da parte di Dio: in essi, così come nell'intero Corano, non si fa riferimento alla creazione della donna dalla costola dell'uomo come racconta l'Antico Testamento. Il Corano dice:

O uomini! Temente Iddio, il quale vi creò da un'anima (*persona*) sola (*khalāqa-kum min nafsin wāhidatin*). Ne creò la compagna (*wa khalāqa min-hā zawġatā*) e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne [...]⁷²⁵.

Ed ancora

Ei v'ha creato da un'anima (*persona*) sola (*khalāqa-kum min nafsin wāhidatin*), poi ne trasse la sua sposa (*thumma ġa 'ala min-hā zawġatā*)⁷²⁶.

Uomini e donne furono, dunque, creati da una stessa anima e il termine *zawġatā*, tradotto da Bausani con 'compagna' e 'sposa', ha, nella lingua araba un significato che fa riferimento, quanto alla radice, ai significati di 'accoppiare, congiungere' e può

⁷²⁵ Corano, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 1. Bausani traduce il termine *nafsin* con 'persona', mentre sul sito *quran.com*, utilissimo strumento on line di consultazione del testo sacro, il termine arabo viene reso con 'anima'. Letteralmente in effetti *nafsin* andrebbe tradotto con 'anima' proprio ad indicare la creazione di uomini e donne non gli uni dagli altri, ma a partire da una stessa realtà non corporea.

⁷²⁶ Corano, XXXIX, *Sūra az-zumar* (*sura delle schiere*), 6.

essere tradotto con ‘compagna, moglie’, ma al maschile *zawġ* significa ‘compagno/a, consorte, marito, coppia’⁷²⁷, non riferendosi, quindi, ad un genere sessuale specifico.

La studiosa Amina Wadud analizzando il termine *Zawġ* considerato nel suo significato di ‘coppia’, nota come la creazione del mondo sia sempre presentata nel Corano con il termine *Zawġ* connesso a *nafs* (anima).

In this contingency, the creation of both the original parents is irrevocably and primordially linked; thus, the two are equally essential⁷²⁸.

Il concetto di coppia, infatti, prevede che le parti che la compongono siano essenziali l’una all’altra costituendo, nella loro unione, un intero, e che co-esistano in un’unica realtà pur nelle loro specifiche differenze naturali. Wadud, infatti, sottolinea come il Corano distingua uomini e donne, nell’ambito della creazione, soltanto in base alle loro funzioni biologiche. Sulla base di un’attenta analisi linguistica dei termini *nafs* e *zawġ* e delle loro ricorrenze nel testo, la studiosa è in grado di affermare l’assoluta uguaglianza tra uomini e donne sul piano della creazione divina⁷²⁹, e sulla base di una precisa analisi Wadud traduce il versetto 1 della *Sura delle donne*,

O Mankind! Be careful of your duty to your Lord Who created you from a single *nafs*, and from it created its *zawj*, and from that pair spread abroad [over the earth] a multitude of men and women⁷³⁰.

Allo stesso modo Abū Zayd sostiene che Dio ha creato il genere umano da una sola anima che poi ha diviso in due infondendola nei corpi dell’uomo e della donna dai quali ha avuto inizio l’intera umanità. Nel Corano in materia di creazione ed anche quando si tratta dell’agire religioso così come delle punizioni o premiazioni nell’aldilà⁷³¹, uomini e donne sono posti sullo stesso piano⁷³². Secondo Abū Zayd,

⁷²⁷ Cfr. *Vocabolario arabo – italiano* (Pubblicazioni dell’Istituto per l’Oriente), vol. I, ج.و.

⁷²⁸ Amina Wadud, *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman’s perspective*, p. 21.

⁷²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 17-23.

⁷³⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁷³¹ Cfr. *Corano*, IV, *Sūra an-nisā’ (sura delle donne)*, 32: “E non aspirate a quei favori speciali coi quali Iddio ha esaltato alcuni di voi sugli altri (*wa lā tatamannaw mā faḍḍala Allāhu bi-hi ba’ḍakum ‘alā ba’ḍin*): gli uomini avranno la sorte che si saran meritata con le loro azioni (*li’r-riġāli naṣībun mim mā aktasabū*) e le donne avranno la sorte che si saran meritata con le loro azioni (*wa li’n-nisā’i naṣībun mim mā aktasabna*); chiedete dunque a Dio della Sua grazia, ché conosce tutte le cose (*wa as’alū Allaha min faḍlihi inna Allāha kāna bi-kulli shay’in ‘alīmān*)”; *ibidem*, IV, 124: “E chiunque, maschio o

il termine suo ‘coniuge’ (*zawġahā*) non si riferisce a un genere specifico, e nel Corano non si trova alcun riferimento al fatto che la donna sia stata creata dall’uomo [...] Nella storia coranica della creazione i due sessi sono posti sullo stesso piano. La divisione dell’anima in una coppia non genera la superiorità di una parte sull’altra⁷³³.

La supposta inferiorità della donna rispetto all’uomo dipende, dunque, da altri fattori estranei al piano originario di Dio, che possono essere individuati analizzando i versetti della *sura delle donne* in riferimento all’asse ereditario. Tali concetti debbono, secondo Abū Zayd, essere contestualizzati storicamente in modo da comprendere ciò che appartiene all’epoca di ricezione del Corano e ciò che, invece, la Parola di Dio introduce come nuovo elemento capace di scardinare l’intero assetto ereditario pre-islamico. Il Corano, come ogni altro testo storico, riflette le condizioni della società in cui nacque e, in questo caso specifico quelle della società tribale araba del VII sec., caratterizzata da un forte sistema patriarcale basato sul dominio degli uomini sulle donne e dei padroni sugli schiavi. Il linguaggio del testo coranico si iscrive, dunque, in questa particolare realtà materiale riflettendo il modello di società allora dominante. Nonostante ciò, il Corano in quanto Parola di Dio, possiede anche un carattere universale che trascende la storicità ed i limiti spazio-temporali per caratterizzarsi come messaggio divino rivolto a tutti gli uomini di ogni epoca storica⁷³⁴. A partire da tali assunti ermeneutici Abū Zayd tenta di analizzare il tema dell’eredità contenuto all’interno della *sura delle donne*.

Prima dell’avvento dell’Islam, la società tribale araba del VII secolo non ammetteva le donne nell’asse ereditario, ma si limitava a considerare come unico beneficiario del defunto il primogenito maschio. La società si fondava sulle guerre tra tribù, combattute

femmina, opererà il bene, e sarà credente (*wa man ya‘mal mina aṣ-ṣāliḥāti min dhakarīn aw ‘unthā wa huwa mu‘uminun*), entrerà nel Paradiso (*fa‘ulā‘ika yadkhulūna al-ġannata*), e non gli sarà fatto torto nemmeno per una scalfitura d’osso di dattero (*wa lā yuḏlamūna naqīrān*)”.

Per un’analisi della considerazione delle donne rispetto a premi e castighi nell’aldilà cfr. Amina Wadud, *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman’s perspective*, pp. 44-61 e in particolare p. 58: “The depictions of the Hereafter which the Qur’an presents are directed to the individual. At times this individual is referred to by the term *nafs* and at other times as ‘one of You’. This individual is not distinguished on the basis of gender [...]”.

⁷³² Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l’Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 96; Id, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 172, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 42.

⁷³³ Abū Zayd, *Una vita con l’Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 96.

⁷³⁴ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, pp. 176-177, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, pp. 48- 49.

per la conquista di pascoli, per la conquista di rotte commerciali, ecc. In una società così organizzata il guerriero rappresentava la figura produttiva per eccellenza, mentre la donna, relegata al focolare domestico, non contribuendo alla produzione di ricchezza, alla crescita economica e alla difesa della comunità, non rientrava nell'asse ereditario.

D'altronde, per ragioni di natura puramente economica, l'esclusione dalla successione ereditaria non si limitava alle donne, ma si applicava ugualmente ai figli maschi che non avessero raggiunto la maggiore età. [...] il criterio in materia era la forza produttiva e tutte le responsabilità che ne discendevano⁷³⁵.

Se leggiamo i versetti coranici che si riferiscono alla questione ereditaria, ad una prima analisi superficiale sembrerebbe che il testo sacro mantenga la donna in una posizione di inferiorità rispetto all'uomo:

Riguardo ai vostri figli Iddio vi raccomanda di lasciare al maschio la parte di due femmine (*yūṣīl-kumu Allāhu fī awlādi-kum li'l-dhdhakari mithlu ḥazzi al-unthayayni*)⁷³⁶.

Sembrerebbe, dunque, che la donna continui a non avere eguali diritti rispetto agli uomini e tale norma appare assolutamente inconciliabile con la moderna eguaglianza di uomini e donne in fatto di diritto ereditario riconosciuta universalmente. Eppure, Abū Zayd ritiene che bisogna essere in grado di andare oltre un'interpretazione letterale di tali versetti per guardare a ciò che, implicitamente, la Parola di Dio ha voluto trasmettere. Il Corano introduce, infatti, un cambiamento rivoluzionario per l'epoca: inserendo la donna nell'asse ereditario, norma alla quale i primi seguaci dell'Islam opposero una forte resistenza, proprio in ragione del fatto che la donna non partecipava alla produzione di ricchezza ed alla difesa della comunità, il Corano si dimostra sensibile ai diritti delle donne⁷³⁷.

⁷³⁵ Abū Zayd, *نقد الخطاب الديني (Naqd al-khiṭāb al-dīnī) Critica del discorso religioso*, p. 235, trad. it., *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 82.

⁷³⁶ Corano, IV, *Sūra an-nisā'* (sura delle donne), 11.

⁷³⁷ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, pp. 97-98. Wadud sembra interpretare la questione dell'eredità femminile allo stesso modo di Abū Zayd, mettendo in luce come il Corano inserisca la donna nell'asse ereditario sovvertendo le norme dell'epoca e soffermandosi sulle molteplici possibilità di suddivisione dell'eredità che, evidentemente, mutano al mutare delle situazioni contingenti. Cfr. Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*, pp. 87-88.

È possibile prendere i versetti alla lettera e deplorare il fatto che alla donna spettasse soltanto la metà della parte di eredità che spettava all'uomo. Ma si può anche vedere, al contrario, una tendenza in atto nel Corano verso l'equiparazione, anche se le circostanze culturali e sociali di allora non ne consentivano la completa realizzazione⁷³⁸.

Andando ancora più in profondità nella lettura dei versetti sull'eredità ci si rende conto che l'obiettivo del Corano non è soltanto quello di inserire le donne nell'asse ereditario, ma quello di ridurre i diritti dell'uomo, prospettando un cammino per raggiungere l'uguaglianza dei diritti tra uomini e donne. Abū Zayd giunge a tale conclusione analizzando la struttura del versetto citato pocanzi che pone l'enfasi sulla parte dell'uomo e non su quella della donna. Esso recita, infatti, "al maschio la parte di due femmine". Ciò vuol dire che il Corano, coerentemente con l'epoca di ricezione, stabilisce ciò che l'uomo deve ereditare e, nel fare ciò, inserisce la donna tra coloro i quali hanno diritto di eredità. Viene, dunque, fissato un limite nell'eredità maschile e ciò non vuol dire definire in termini assoluti la parte di eredità, bensì riconoscere che egli non riceva più del doppio di quanto riceve una donna fino ad aprire uno spiraglio alla possibilità che riceva di meno⁷³⁹.

In termini grammaticali, il Corano limita la loro parte di eredità, ma non stabilisce in senso assoluto ciò che spetta alla donna o all'uomo. Proprio in virtù dell'assenza di vincoli numerici, le società possono introdurre leggi di successione che riflettano il principio di parità tra i sessi⁷⁴⁰.

Operare questa contestualizzazione storica per poi comprendere i fondamentali cambiamenti che il Corano anche a piccoli passi ha tentato di apportare per il miglioramento della società significa comprendere quello 'spirito del testo' che, nell'ermeneutica di Abū Zayd, ha un ruolo cardine per un'interpretazione libera e non dogmatica del testo sacro⁷⁴¹.

Nella *sura delle donne* vi è, poi, un versetto molto controverso che ha creato e continua a creare numerose dispute tra gli interpreti e che è citato spesso dai detrattori dell'Islam caratterizzato da una visione retrograda e maschilista:

⁷³⁸ Abū Zayd, *Una vita con l'Islam* capitolo quarto: *Uomini e donne* p. 98.

⁷³⁹ Cfr. Abū Zayd, *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, pp. 49-50.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 50.

⁷⁴¹ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne* p. 98.

Gli uomini sono *preposti* alle donne (*ar-riğālu qawwāmūna ‘alā’n- nisā’*), perché Dio ha *prescelto* alcuni esseri sugli altri (*bimā faḍḍala Allāhu ba ‘ḍa- hum ‘alā ba ‘ḍin*) e perché essi donano dei loro beni per mantenerle (*wa bi- mā ānfaqū min amwālīhim*)⁷⁴².

Per poter comprendere in profondità il senso di questo versetto bisogna analizzare i due termini fondamentali che sembrano sottolineare l’idea che secondo il volere di Dio le donne siano sottomesse agli uomini. Il primo termine analizzato da Abū Zayd è *faḍḍala*, tradotto da Bausani con il significato di ‘preferire’. Ciò che ne risulta sembra, dunque, una preferenza da parte di Dio per gli uomini rispetto alle donne. In realtà, secondo il pensatore egiziano, *faḍḍala* non indica, in arabo, con alcuna precisione quali esseri siano preferiti da Dio sugli altri e, inoltre, per intenderne il senso, bisogna guardare alle sue occorrenze nel testo coranico⁷⁴³. Esso ricorre, ad esempio, nella *sura dell’ape* in questi termini:

E Dio ha preferito alcuni di voi sugli altri in ricchezze (*wa Allāhu faḍḍala ba ‘ḍa-kum ‘alā ba ‘ḍin fī ar-rizqi*)⁷⁴⁴.

Interpretare il termine *faḍḍala* come ‘preferire’ significherebbe affermare che Dio preferisce gli uomini ricchi ai poveri e ciò sarebbe contrario tanto alla saggezza divina, quanto alle affermazioni coraniche contro la concentrazione di ricchezza nelle mani di pochi uomini e le continue esortazioni a cedere parte dei propri beni in beneficenza. Lo stesso versetto, infatti, continua affermando

eppure quelli di voi che son stati preferiti non cedono delle ricchezze loro ai loro servi, per modo che siano in questo uguali (*fa-mā al-ladhīna fuḍḍilū birāddī rizqi-him ‘alā mā malakat ‘aymānu-hum fa-hum fī-hi sawā’un ‘afabini ‘matī Allāhi yağḥadūna*)⁷⁴⁵.

⁷⁴² Corano, IV, *Sūra an-nisā’* (sura delle donne), 34.

⁷⁴³ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l’Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, pp. 98-99.

⁷⁴⁴ Corano, XVI, *Sūra An-naḥl* (sura dell’ape), 71. Nel testo riporto la traduzione presente in Abū Zayd, *Una vita con L’Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 99. Si confronti tale traduzione con quella di Bausani: “E Dio ha fatto alcuni di voi superiori agli altri in ricchezze, eppure quelli che son stati preferiti non cedono delle ricchezze loro ai loro servi, per modo che siano in questo uguali. Rifiuterebbero essi infatti il favore divino?”

⁷⁴⁵ Corano, XVI, *Sūra An-naḥl* (sura dell’ape), 71.

Abū Zayd deduce quindi che in tali versetti il Corano stia descrivendo una situazione esistente e non giustificando una disuguaglianza; inoltre prendendo in esame tutti i versetti in cui occorre il termine *faddala*⁷⁴⁶ se ne può dedurre che esso contiene

un'affermazione sulla percezione da parte degli esseri umani e non una valutazione da parte di Dio. "A voi sembra che Dio abbia preferito uno rispetto all'altro" è il senso in cui va inteso il versetto⁷⁴⁷.

L'espressione 'a voi sembra' resta implicita nel testo coranico e, tuttavia, risulta di fondamentale importanza poiché dà voce all'orizzonte di aspettative dei suoi destinatari⁷⁴⁸. L'impossibilità che Dio preferisca il genere maschile rispetto a quello femminile, d'altronde, è chiara sin da quel primo versetto della *sura delle donne* in cui si è letto che uomo e donna sono stati creati da un'anima sola.

L'altro termine cardine del versetto 34 della *sura delle donne*, *qawwāmūna*, è tradotto da Bausani con 'preposti', termine che indica superiorità dell'uomo, in questo caso, sulla donna. In realtà in alcune traduzioni inglesi il termine *qawwāmūna* viene tradotto in modo più preciso, rispetto al termine italiano, con 'protettori'⁷⁴⁹. Il senso di protezione, spesso confuso dai musulmani con quello di superiorità, attiene all'ambito della responsabilità dell'uomo nei confronti della donna, dal punto di vista del sostentamento economico.

Il contesto nel quale il Corano si iscrive è, come già detto, quello di una società in cui la donna non ha alcun ruolo nella produzione della ricchezza e della difesa della società: essa dunque dipendeva dall'uomo in entrambi gli ambiti. Allora Abū Zayd,

⁷⁴⁶ Wadud interpreta, invece, il termine *faddala* insieme con i termini 'ba'd (alcuni) e ba'd (altri) che compaiono sia in *Corano*, IV, 34 che in XVI, 71. Il fatto di non indicare il genere delle persone che sono 'preferite' da Dio, indica la non assolutezza della preferenza divina: alcuni uomini sono preferiti ad alcune donne, così come alcune donne sono preferite da Dio rispetto ad alcuni uomini. La preferenza indicata da *faddala* è, dunque, relativa e non assoluta. Cfr. Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*, pp. 69-71.

⁷⁴⁷ Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 99.

⁷⁴⁸ Cfr. *ibidem*, capitolo quarto: *Uomini e donne*

⁷⁴⁹ Cfr. ad esempio la traduzione di Yūsuf 'Alī, *The Holy Quran. English Translation of the Meanings by Abdullah Yusuf Ali*, From a version revised by the Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance. Published and Printed by the King Fahd Holy Quran Printing Complex in 1987. Formatting by William B. Brown. Disponibile on line all'indirizzo: <http://www.streathammosque.org/uploads/quran/english-quran-yusuf-ali.pdf>: "Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means" (*Corano*, IV, 34).

dopo aver contestualizzato il versetto storicamente, analizza le occorrenze del termine *qawwāmūn* in altri versetti coranici, per sottolineare la sua appartenenza al campo semantico della responsabilità e della protezione e scinderlo da quello del dominio. Lo stesso termine viene infatti utilizzato con riferimento all'opera di Dio nei confronti dell'universo e della natura. Per quanto il concetto di potere rientri nel campo semantico del termine *qawwāmūn*, ciò che viene sottolineato è il concetto di responsabilità⁷⁵⁰.

Dio è descritto come *qayyūm* [l'Eterno]⁷⁵¹ dei cieli e della terra: colui che vigila, mantiene l'ordine e protegge il mondo dalla distruzione. Il Corano usa lo stesso termine con riferimento agli uomini, definiti *qawwāmūn*, coloro che sono responsabili della famiglia e dell'ordine al suo interno⁷⁵².

Così come Dio 'sta dritto sopra' la terra e i cieli proteggendoli dal disordine, allo stesso modo gli uomini proteggono le donne e la famiglia, sostenendoli.

Nella nostra società contemporanea, in cui le donne hanno accesso ai mezzi di produzione, secondo Abū Zayd la responsabilità economica e la protezione che l'uomo era tenuto ad avere nei confronti delle donne può eventualmente essere invertita, nel momento in cui è la donna a sostenere economicamente il marito e la famiglia. In ogni caso nel Corano *qawwāmūn* non indica una superiorità sostanziale dell'uomo sulla donna, ma descrive ciò che nella società pre-islamica era di norma: la dipendenza economica della donna dall'uomo. Questo versetto dunque, non va annoverato tra quelli prescrittivi, ma è descrittivo di una situazione pre-esistente nel VII sec.⁷⁵³.

⁷⁵⁰ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, pp. 175-177, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, pp. 46-48; Id, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 99

⁷⁵¹ *Qayyūm* è per i teologi musulmani, uno dei nomi di Dio che esprime la Sua eternità. D. Gimaret [cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, pp.182-183; 188-190] riporta due differenti interpretazioni: la prima comprende *qayyūm* nel senso di colui che 'si occupa di, veglia su e protegge'; la seconda, invece, considera *qayyūm* come sinonimo di *dā'im* (Eterno). Un'altra interpretazione è quella di Gazālī che rifiuta tanto l'idea che *qayyūm* qualifichi la relazione tra Dio e le creature, nel senso di protezione e veglia del divino nei confronti del creato, quanto che esso indichi l'eternità di Dio. Per Gazālī *qayyūm* indica l'idea della sussistenza di Dio come di colui che non ha bisogno di nient'altro che di se stesso per esistere e del quale tutte le cose hanno bisogno per esistere.

⁷⁵² Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, p. 176, trad. it. in *Testo sacro e libertà* capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 47.

⁷⁵³ Cfr. *ibidem*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, pp. 46-48, Id, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, pp. 99-100.

Molti commentatori tradizionalisti ritengono che il termine *faḍḍala* indichi non solo una preferenza di Dio nei confronti degli uomini ma che tale preferenza sia assoluta e non relativa: Dio preferisce tutti gli uomini rispetto a tutte le donne. Essi, collegando il termine *qawwāmūn* all'assoluta preferenza divina nei confronti del genere maschile, lo interpretano come l'indicazione di una specifica responsabilità per coloro che Dio ha preferito (gli uomini) rispetto agli esseri inferiori (le donne) ed estendono tale responsabilità dall'ambito della relazione tra marito e moglie all'intera società.

Secondo Wadud, che interpreta *faḍḍala* in termini di preferenza relativa, la responsabilità degli uomini nei confronti delle donne, indicata dal Corano con il termine *qawwāmūn*, può essere interpretata facendo riferimento alla suddivisione delle responsabilità di uomini e donne all'interno della società e in famiglia e posta in relazione con l'equilibrio e l'eguaglianza che Dio ha voluto stabilire nella creazione. Se una delle principali responsabilità delle donne è quella di prendersi cura dei figli all'interno della famiglia, il Corano tenta di non eccedere nelle responsabilità femminili all'interno della società e di bilanciarne il peso con quelle dell'uomo chiamato a proteggere le donne dal punto di vista fisico e a prendersi cura di loro dal punto di vista materiale, all'interno della società. Il concetto di equilibrio ed eguaglianza nel creato viene così rispettato e uomini e donne dividono, in modo equo, responsabilità e doveri senza opprimersi o sopraffarsi a vicenda.

Le indicazioni fornite dal Corano in merito alle responsabilità di uomini e donne non debbono, tuttavia, esser prese alla lettera e, sulla base del principio di eguaglianza ed equilibrio, che governa il mondo, uomini e donne dovranno suddividersi doveri e responsabilità tenendo in considerazione la situazione storica e sociale in cui vivono⁷⁵⁴:

Therefore, the Qur'an must eternally be reviewed with regard to human exchange and mutual responsibility between males and females. This verse establishes an ideal obligation for men with regard to women to create a balanced and shared society. This responsibility is neither biological nor inherent, but it is valuable⁷⁵⁵.

⁷⁵⁴ Cfr. Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*, pp. 69-74.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 73.

Nella *sura delle donne* troviamo, inoltre, l'unico passaggio coranico in cui si menziona e si approva la poligamia.

Se temete di non essere equi con gli orfani (*wa 'in khiftum allā tuqsiṭū fī al-yatāmā*), sposate allora di fra le donne che vi piacciono, due o tre o quattro (*fānkihū mā tāba la-kum min'an-nisā' mathnā wa thulātha wa rubā'a*), e se temete di non essere giusti con loro, una sola, o le ancelle in vostro possesso (*fa-in khiftum allā ta'dilū fa-wāḥidatan wa mā malakat aymānu-kum*); questo sarà più atto a non farvi deviare (*dhālika adnā 'allā ta'ulū*)⁷⁵⁶.

Analizzando il versetto, Abū Zayd riconduce la pratica della poligamia, tipica della società tribale del VII sec., al problema sociale degli orfani⁷⁵⁷. A quel tempo, infatti, molti erano gli orfani che, avendo perso i genitori nella battaglia di Uḥud (625), necessitavano di cure e protezione. Il contesto storico e l'analisi testuale permettono al pensatore egiziano di definire la poligamia come una pratica pre-islamica, cioè non introdotta dal Corano, ma dal Corano utilizzata per risolvere una problematica sociale. Viene, infatti, concesso ai musulmani, in quel preciso momento storico, di sposare più di una donna (vedova o orfana), in modo da offrire loro cura e protezione, in una società patriarcale in cui una donna sola veniva depredata e privata dei propri beni. Ciò che risalta in primo piano nel versetto è la situazione di necessità degli orfani e non il desiderio dell'uomo di avere più spose.

L'uso del condizionale “Se temete di non essere equi con gli orfani (*wa 'in khiftum allā tuqsiṭū fī al-yatāmā*)”, indica chiaramente che la soluzione contingente della poligamia, ripresa dalle pratiche pre-islamiche, è condizionata da una situazione storico-sociale in cui la realizzazione del fine primo del testo sacro, la giustizia, era a rischio. Per tentare di ristabilire la giustizia, specie per la condizione delle orfane, il Corano impone una soluzione provvisoria, che tenta, tuttavia, in altri versetti di limitare⁷⁵⁸.

The historical context, as well as the textual context, reveals that the permission given was to marry orphan's mother (widow) or a female orphan,

⁷⁵⁶ Corano, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 3.

⁷⁵⁷ Per un'analisi della poligamia come soluzione temporanea al problema della condizione delle orfane in epoca pre-islamica vedi anche Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*, pp. 82-85.

⁷⁵⁸ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, p. 173, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, p. 43.

in case of fear of failing to provide protection properly, especially if any of them inherited some fortune⁷⁵⁹.

Inoltre, lo stesso versetto, nella parte finale, pone un freno alla pratica della poligamia, affermando la necessità che l'uomo sia giusto ed equo con tutte le sue mogli e, nel caso in cui ciò non fosse possibile, si consiglia di sposare una sola donna⁷⁶⁰, poiché Dio conosce le debolezze dell'uomo ed è consapevole della difficoltà a comportarsi con giustizia con più d'una donna:

Anche se lo desiderate non potete agire con equità con le vostre mogli (*wa lan tastaḡī'ū an ta'dilū bayna an-nisā' wa law ḥaraṣtum*); però non seguite in tutto la vostra inclinazione, sì da lasciarne una come sospesa (*fa-lā tamīlū kulla l-mayli fa-tadharū-hā ka'l-mu'allaqati*). Se troverete un accordo e temerete Iddio, Dio è misericordioso e clemente (*wa in tuṣliḥū wa tattaqū a-inna Allāha kāna ḡhafūrān raḥīmān*)⁷⁶¹.

In conclusione, il Corano non proibisce la poligamia, ma non la introduce come pratica islamica, poiché essa preesisteva all'Islam e viene accettata solamente come una possibile soluzione ad un problema sociale del VII sec.

Ciò che conta, dunque, al di sopra di tutto è il comportarsi secondo giustizia. Il matrimonio stesso è nell'Islām, uno dei segni di Dio, della sua onnipotenza e della sua benevolenza:

E uno dei Suoi Segni è che Egli v'ha create da voi stessi delle spose (*wa min āyāt-iḥi an khalaqa la-kum min anfusi-kum azwāḡān*), acciocché riposate con loro, e ha posto fra di voi compassione ed amore (*li-taskunū ilay-hā wa ḡa'ala bayna-kum mawaddatan wa raḥmatan*)⁷⁶².

Tra i coniugi ci deve essere un rapporto di amore e rispetto, dunque, ed il Corano, benché in alcuni versetti ammetta la pena corporale contro le donne che peccano, cerca

⁷⁵⁹ Abū Zayd, *The Qur'anic concept of justice*, p. 5.

⁷⁶⁰ Cfr. Abū Zayd, *Voice of an exile*, capitolo undicesimo: *The Nexus of Theory and Practice*, pp. 172-173, trad. it. in *Testo sacro e libertà*, capitolo primo: *Il rapporto tra teoria e pratica*, pp.42-43; Id, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo undicesimo: *Igualdad o jerarquía? La relación entre los géneros*, p. 141; Id, *The Qur'anic concept of justice*, pp. 5-6.

⁷⁶¹ *Corano*, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 129. In realtà, come sottolinea Bausani, molti commentatori modernisti che si battono contro la poligamia tralasciano la seconda parte del versetto poiché a suo avviso l'espressione *lasciarne una come sospesa* (*fa-tadharū-hā ka'l-mu'allaqati*), si presterebbe a molteplici interpretazioni. Cfr. *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, p. 531.

⁷⁶² *Corano*, XXX, *Sura dei romani*, 21.

sempre di porre freno a tali usanze⁷⁶³ o attraverso l'obbligo di portare quattro testimoni contro la donna accusata di 'atti indecenti',⁷⁶⁴ o esortando l'uomo a comportarsi rettamente e con gentilezza nei confronti della sposa.

O voi che credete (*yā ayyuhā al-ladhīna āmanū*)! Non vi è lecito ereditare mogli contro la loro volontà (*lā yahillu la-kum an tarithū an-nisā' karhān*), né di impedire loro di rimaritarsi allo scopo di riprendervi parte di quel che avete loro dato (*wa lā ta'dulū-hunna litadhhabū b-iba'di mā ātaytumū-hunna*), a meno che non abbian commesso infamia provata (*illā an ya'tīna bi-fāḥishatin mubayyinatin*); trattatele comunque con gentilezza, ché, se le trattate con disprezzo, può darsi che disprezziate cosa in cui Dio ha invece posto un bene grande (*wa 'āshirū-hunna bi'l-ma'rūfi fa-in karihtumū-hunna fa-'asā an takrahū shay'ān wa Yağ'ala Allāhu fī-hi khayrān kathīrān*)⁷⁶⁵.

Un altro tema scottante in fatto di condizione femminile è certamente quello che riguarda l'uso di portare un velo (*hiğāb*)⁷⁶⁶. Nel Corano si legge

E di alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quel che di fuori appare, e si coprono i seni d'un velo (*min-hā wa'l-yaḍribna Bi-khumuri-hinna 'alā*

⁷⁶³ Cfr. *Corano*, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 34: "Quanto a quelle di cui temete atti di disobbedienza (*wa al-lātī takhāfūna nushūza-hunna*), ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele (*fa'izū-hunna wa ahğurū-hunna fī al-maḍāği'i wa aḍribū-hunna*); ma se vi ubbidiranno, allora non cercate pretesti per maltrattarle; perché Iddio è grande e sublime (*fa-in aṭa'na-kum fa-lā tabğhū 'alay-hinna sabīlān inna Allāha kāna 'alīyān kabīrān*).

A proposito dei versetti 34 e 35 della sura delle donne in cui il Corano ammette la punizione corporale delle donne ad opera dei mariti, è molto interessante l'analisi di Moḥammed Ṭalbi. Attraverso la sua 'lettura vettoriale', Ṭalbi interpreta i suddetti versetti cercando di cogliere le 'intenzioni di Dio'. La violenza dell'uomo sulla donna viene considerata dallo studioso "une concession ponctuelle et conjoncturelle, historiquement imposée par la coutume et les circonstances, et assortie d'une très fort réprobation, donc appelée à être interdite, comme elle le fu au départ, et à disparaître". Contestualizzando storicamente i suddetti versetti in un'epoca in cui non era possibile un'interdizione totale e immediata di certi costumi talmente diffusi che vietarli avrebbe portato a numerose rivolte e a gravi disordini sociali, Ṭalbi afferma che "l'interdiction de frapper les femmes n'était pas abandonnée, elle était seulement remise à des temps plus favorables, sans mettre l'ordre sociale en danger". La lettura vettoriale di Ṭalbi mette in rilievo l'intento divino di proibire i maltrattamenti sulle donne. Oggi che i tempi sono più favorevoli e propizi ad accettare un simile divieto, afferma Ṭalbi, bisogna seguire la direzione tracciata dal vettore che si ricava da una comprensione non letterale del testo sacro e portare la società ad evolvere e migliorarsi secondo i valori di giustizia e uguaglianza espressi da Dio durante la rivelazione. Cfr. M. Ṭalbi, *Le Coran et le châtimeut corporel des femmes in Jeune Afrique*.

⁷⁶⁴ Cfr. *Corano*, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 15: "Se alcune delle vostre donne avran commesso atti indecenti portate quattro vostri testimoni contro di loro, e se questi porteranno testimonianza del fatto, chiudetele in casa fin che le coglierà la morte o fin quando Dio apra loro una via".

⁷⁶⁵ *Corano*, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 19.

⁷⁶⁶ *Hiğāb* è il termine generico per indicare il velo che copre il capo. Esistono, poi, diverse tipologie di velo diffuse in diverse aree geografiche dei Paesi musulmani.

ğuyūbi-hinna) e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti o ai loro padri o ai loro suoceri o ai loro figli [...]⁷⁶⁷.

E ancora

O Profeta! Dì alle tue spose e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si ricoprano dei loro mantelli (*yā ayyuhā an-nabīyu qul li-zwāğī-ka wa banāti-ka wa nisā'i al-mu'minīna yudnīna 'ala-yhinna min ġalābībi-hinna*); questo sarà più atto a distinguerle dalle altre e a che non vengano offese. Ma Dio è indulgente clemente!⁷⁶⁸

Entrambi i versetti, per Abū Zayd, indicano il velo come il simbolo di uno *status*, quello di donne libere e credenti, necessario affinché le donne fossero allora protette dalle offese di uomini sconosciuti. Portare il velo non è, così, una prescrizione religiosa alla quale bisogna sottostare, ma una scelta libera delle donne. Egli difende il diritto di scelta della donna nel portare o meno il velo e condanna quanti interpretano tali versetti come prescrizioni coraniche da imporre alle donne⁷⁶⁹.

La distinzione tra piano religioso e spirituale, nel quale si esprimono i valori etici che mantengono la loro validità fino ad oggi, e il piano storico–sociale, contenente le usanze dell'epoca della rivelazione, spesso criticate e modificate dal testo stesso, è di estrema importanza per un'analisi ed una comprensione profonda delle sure coraniche. Ciò che il Corano propone circa le norme sociali può definirsi una riforma graduale e non una vera e propria rivoluzione, come invece avviene nell'ambito dell'introduzione del monoteismo. Per tale motivo non troviamo nel testo sacro una vera e propria abolizione della schiavitù, ma una critica ed un tentativo di migliorare le condizioni degli schiavi, oltre che una riduzione degli strumenti di accesso a tale pratica. Lo stesso avviene, come abbiamo avuto modo di vedere, con la questione della differenza di genere e la condizione delle donne nella società. Mentre infatti, non vi è alcuna differenza tra uomini e donne sul piano religioso in merito ai doveri e ai premi e ai castighi nell'aldilà, oltre che alla loro uguaglianza sul piano della creazione, non vi è dubbio che sul piano sociale il Corano, come testo del VII sec., sia orientato verso gli uomini. Mentre, infatti, nell'ambito delle prescrizioni religiose, il testo sacro si dirige senza distinzioni ad

⁷⁶⁷ Corano, XXIV, *Sūra an-nūr* (sura della luce), 31.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, XXXIII, *Sūra al-aḥrāb* (sura della prostrazione), 59.

⁷⁶⁹ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam* capitolo undicesimo: *Igualdad o jerarquía? La relación entre los géneros*, pp. 149-152.

uomini e donne, nell'ambito delle prescrizioni sociali, dunque specie nelle sure medinesi, il Corano si rivolge alle donne molto raramente. Si può, quindi affermare, con Abū Zayd, che nel Corano vige una disuguaglianza di genere in ambito sociale alla quale corrisponde una forte uguaglianza in ambito religioso. Il compito dei musulmani, secondo il pensatore egiziano, è quello di estendere tale uguaglianza religiosa in ambito sociale, seguendo le indicazioni del Corano verso il progresso della società.

A partire dalla distinzione dei due piani, religioso e storico-sociale, è, infatti, possibile cogliere il senso più vero ed universale della religione che Abū Zayd riconduce al concetto di giustizia. Per quanto tale concetto non corrisponda esattamente al nostro concetto di giustizia tra i generi, essendo ricavato da un testo del VII sec., esso pone i musulmani davanti ad una questione fondamentale: scegliere di lasciarsi guidare, come molti 'ulemā', dalle circostanze storico-sociali del VII sec., ponendo l'accento sul fatto che il Corano le abbia in qualche modo adottate, o seguire la direzione e le indicazioni che esso fornisce verso un miglioramento graduale delle condizioni dell'umanità, cogliendo quello 'spirito del testo' che si evince dai silenzi del Corano e dal tentativo di riorganizzare i valori della società pre-islamica verso una società che sia sempre più giusta ed equa⁷⁷⁰.

Ciò che risulta dal duplice movimento ermeneutico della spiegazione storica dei versetti e della loro ricontestualizzazione è

una tendenza in atto nel Corano verso l'equiparazione [tra uomo e donna], anche se le circostanze culturali e sociali di allora non ne consentivano la completa realizzazione⁷⁷¹.

4. La relazione dell'uomo con il divino e i concetti di sovranità (*hākimiyya*) e servitù (*'ubūdiyya*)

Uno degli aspetti fondamentali della relazione tra Dio e uomo è, nella religione islamica, la sua definizione in termini di signoria-servitù: Dio è il Signore (*rabb*) e

⁷⁷⁰ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo undicesimo: *Igualdad o jerarquía? La relación entre los géneros*, pp. 139-149.

⁷⁷¹ Cfr. Abū Zayd, *Una vita con l'Islam*, capitolo quarto: *Uomini e donne*, p. 98.

l'uomo il suo servo ('*abd*). Già in epoca pre-islamica era presente la concezione di Dio come Signore con la caratteristica, però, che non era adorato un solo ed unico Signore ma le molteplici figure del pantheon politeista (periodo della *ġāhiliyya*). L'Islam introduce il monoteismo modificando anche la concezione di 'sovranità', attributo (*ṣifa*) fondamentale di *Allah*, che appartiene, dunque, all'unico ed assoluto Dio⁷⁷². In tal modo la via principale per l'uomo di rapportarsi al Dio-sovrano⁷⁷³, sarà quella caratterizzata dall'assoluta sottomissione senza alcune riserve⁷⁷⁴. Lo stesso termine Islam⁷⁷⁵ significa, letteralmente, "abbandono, sottomissione, rassegnazione (alla volontà di Dio)"⁷⁷⁶ e dunque "abbandono completo e fidente alla volontà di Dio"⁷⁷⁷.

Il verbo *aslama*, la cui radice è comune ad 'islam', fa parte dei verbi incoativi, che indicano, cioè, l'inizio di un'azione. Izutsu nota come l'atto di sottomissione volontaria dell'uomo a Dio, significato dal verbo *aslama*, divida la storia in due parti, annunciando l'inizio del periodo islamico che soppianta l'epoca della *ġāhiliyya* (ignoranza). *Aslama* è la sottomissione che implica una scelta esistenziale personale, un salto verso una sfera

⁷⁷² Il termine *ṣifa* indica, in teologia, l' 'attributo', nella maggior parte dei casi con riferimento al tema di Dio e dei suoi attributi (*ṣifāt Allāh*). Spesso tradotto con 'qualità', *ṣifa* è un nome che indica un certo stato dell'essenza. In questo senso gli attributi di Dio (*ṣifāt Allāh*), spesso definiti anche 'nomi di Dio', indicano tutte le caratteristiche che possono essere applicate a Dio. Anche se tra gli altri teologi (*mutakallimūn*) e *mu'taziliti* non vi è accordo sulla definizione di 'attributo' di Dio e su quali qualità rientrino in una o nell'altra categoria, gli attributi divini sono tradizionalmente suddivisi in attributi dell'Essenza divina (*ṣifāt al-dhāt* o *al-nafs*) e attributi degli Atti divini (*ṣifāt al-fi'l*). Mentre per gli altri teologi (*mutakallimūn*) gli attributi dell'Essenza di Dio rappresentano 'cose' che esistono in lui dall'eternità, gli attributi degli Atti sono 'cose' che Dio produce; per i *mu'taziliti* gli attributi sono dei nomi, delle parole con le quali l'uomo descrive Dio e non 'cose' che sussistono dall'eternità poiché ciò sarebbe contro l'assoluta unicità di Dio (*tawḥīd*). Cfr. D. Gimaret, *Ṣifa* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 551-552. Per un'analisi dei 99 nomi divini e della loro concezione dal punto di vista filologico, teologico e mistico, vedi D. Gimaret, *Les noms divins en Islam. Première Partie: Préliminaires*, pp. 15-117; vedi anche *supra*, capitolo secondo: 2. *Abū Zayd e la tradizione islamica: analisi del miḥnat khalq al-Qur'ān e lo scontro con il pensiero degli 'ulemā'*.

⁷⁷³ I nomi con i quali Dio viene chiamato in riferimento alla sua sovranità sono: *malik* (sovrano di un popolo); *mālik/malīk* (proprietario di oggetti inanimati, animali, schiavi); *rabb* (signore); *sayyd* (utilizzato nel Corano in riferimento agli uomini viene annoverato da alcuni teologi tra i nomi di Dio. *Sayyd* indica 'colui che detiene il potere ed è superiore in dignità meritando, per questo, l'obbedienza'); *ṣamad* (termine dalla duplice interpretazione, è stato interpretato da alcuni studiosi come un termine che indica la radicale trascendenza divina e da altri come sinonimo di *sayyd*); *mawlā*, *walī*, *wālī* (protettore, colui che regge, governatore) e, infine, *mudabbir* (colui che 'regge, governa e amministra'). Cfr. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, capitolo sedicesimo: *Souverain*, pp. 313-326.

⁷⁷⁴ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 216.

⁷⁷⁵ T. Izutsu riporta che il termine "Islam", prima dell'avvento della religione islamica, significava "abbandonare" in generale e la forma verbale *aslama* indicava l'abbandono da parte dell'uomo di qualcosa o qualcuno a lui particolarmente caro per cederlo ad altri. Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, nota n. 5, p. 251.

⁷⁷⁶ Cfr. *Vocabolario arabo – italiano* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), Vol. I, سلم

⁷⁷⁷ M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, p. 5.

sconosciuta dell'esistenza, quella da musulmano, che incomincia proprio con l'atto di sottomissione a Dio, espressa in modo preciso dalla professione di fede (*shahāda*)⁷⁷⁸. Con tale decisione si stabilisce una frattura definitiva tra due sfere esistenziali separate ed opposte. L'esistenza islamica, infatti, sovverte completamente i valori *ḡāhiliti*.

Originariamente il termine *ḡāhiliyya* non indicava affatto un'epoca storica, quella pre-islamica, come invece avviene oggi, ma una serie di qualità e valori umani ai quali si oppone, sovvertendoli, la religione islamica. Ed è proprio l'atto di sottomissione (*aslama*) dell'uomo, in quanto servo (*'abd*), a Dio, in quanto Signore (*rabb*), che segna la rottura definitiva con i valori *ḡāhiliti* e l'introduzione dei valori e delle qualità umane tipiche del buon musulmano. Questo atto con il quale l'uomo diviene musulmano appare fondamentale, segnando decisamente il distacco dal suo *status* anteriore alla sua conversione, proprio perché una delle caratteristiche fondamentali dell'epoca *ḡāhilita* consisteva nell'importanza attribuita all'onore *ḡāhilita* (*'irad*) personale e nella totale indipendenza dell'uomo da ogni forma di schiavitù. L'uomo ideale a cui tendere, chiamato *abīy*, era dunque un dominatore, per il quale l'onore personale e la propria indipendenza costituivano i valori fondamentali da difendere a tutti i costi. È chiaro, dunque, il motivo per cui la religione islamica fu aspramente combattuta dalle tribù della Mecca: con il comando di sottomettersi a Dio, obbedire alla Sua volontà senza contrastarne il volere, l'Islam sferra un colpo mortale ai valori della società tribale meccana e ne sovverte completamente i modelli e i valori che la fondavano⁷⁷⁹.

The prominent *Jāhili* quality variously known as *anafah*, literally 'high-nosed-ness', *ibā'* (refusal, i.e. to allow one's honor sullied), *hamiyyah* (zeal for defending what one has to defend)- a word which occurs in the Qur'an (48:26) precisely in this sense in the particular combination of *hamiyyah al-jāhiliyyah* (the *hamiyyah* which is characteristic of the *jāhiliyyah*) and *hafīzah* "guarding jealously one's honor"⁷⁸⁰.

Per gli arabi *ḡāhiliti*, infatti, sottomettersi docilmente ad un solo ed unico Dio significava rinunciare alla sovranità su se stessi, condizione imprescindibile per un

⁷⁷⁸ Il termine *shahāda* ha differenti significati che possono essere ricodotti ai verbi: essere presente (da qualche parte); essere testimone; testimoniare; attestare. In base a tali significati, nella religione *shahāda* indica la professione di fede, cioè l'atto di dichiarare la formula *lā ilāha illā llāh* (non vi è altro dio che Dio). Cfr. D. Gimaret, *Shahāda* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, p. 202.

⁷⁷⁹ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 218-221.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 220.

arabo libero, mentre per gli arabi musulmani, il rifiuto dei *ġāhiliti* di sottomettersi a Dio e di obbedirgli ciecamente, fu interpretato come arroganza, presunzione causati dall'ignoranza di Dio e della propria natura di Suoi servi.

Allorché coloro che rifiutaron la Fede (*'Idh ġa'ala l-ladhīna kafarū*) accolsero in cuore furore (*fī qulūb-ihimu al-ḥamīyata*), furore d'ignoranza empia (*ḥamīyata al-ġāhiliyati*), Iddio fe' discendere la Sua Presenza Pacificatrice sul Suo Messaggero e sui credenti (*fa'anzala Allāhu sakīnata-hu 'alà rasūli-hi wa 'alà al-mu'minīna*) e impose loro la Parola della Pietà, perché eran più degni e più atti a riceverla, e Dio di tutte le cose è sapiente (*wa alzama-hum kalimata at-taqwà wa kånū 'aḥaqqā bi-hā wa ahlāhā wa kāna Allāhu bi-kulli shay'in 'alīmān*)⁷⁸¹.

Quelle che per l'epoca pre-islamica erano considerate caratteristiche positive, attribuite all'uomo nobile e libero che custodiva la propria libertà proteggendo il suo onore, vengono utilizzate nel Corano in senso dispregiativo come caratteristiche che qualificano l'uomo *ġāhilita*, inteso come miscredente che rifiuta di sottomettersi a Dio.

Nel Corano il termine *ġāhiliyya* ha, dunque, una connotazione fortemente negativa poiché indica ciò su cui si fonda l'infedeltà (*kufṛ*) di coloro che non hanno fede (*kāfir*). Identificata ormai, nella tradizione, con l'ignoranza di Dio, tipica degli arabi pre-islamici e, per traslazione, con l'intera epoca pre-islamica, *ġāhl* originariamente possedeva significati differenti da quelli attribuitigli dalla religione islamica e, soprattutto, non era affatto sinonimo di ignoranza. Per comprendere il significato originario di *ġāhl*, occorre un'analisi contestuale della letteratura pre-islamica⁷⁸². Ne

⁷⁸¹ Corano, XLVIII, *Sūra al-faḥ* (sura della vittoria), 26.

⁷⁸² Il tipo di analisi condotta dallo studioso Izutsu (ed anche l'analisi delle sure e dei concetti coranici fondamentali condotta da Abū Zayd) può essere messa in relazione al metodo di ricerca definito *content analysis* (analisi del contenuto) sviluppatosi nell'ambito delle scienze sociali intorno alla fine del XIX sec. ed applicato allo studio di testi (sia scritti che non) nell'ambito della comunicazione. L'analisi del contenuto viene definita da Rositi come "un insieme di procedure di scomposizione analitica e di classificazione dei testi e di altri insiemi simbolici, orientate al controllo empirico di determinate ipotesi su elementi della comunicazione (emittenti, messaggi, destinatari e loro relazioni)". Lo scopo è quello di interpretare i simboli utilizzati nella comunicazione in rapporto al contesto sociale in cui sono prodotti, diffusi e recepiti avendo in mente una serie di interrogativi specifici. Più che un metodo di ricerca il *content analysis* è composto da varie metodologie di analisi del contenuto di un messaggio. L'analisi del contenuto non mira ad un'analisi obiettiva del messaggio di una comunicazione bensì "postula una pratica inesauribilità delle letture adeguate". Una volta scomposto il testo nelle sue componenti essenziali (emittente, ricevente, messaggio, codice) lo si analizza in base alle categorie di analisi scelte (analisi delle contingenze, analisi delle corrispondenze lessicali, ecc.) per comprendere in che modo il messaggio ha influenzato ed è stato recepito dai destinatari. Cfr. Franco Rositi, *Analisi del contenuto* in *Enciclopedia Treccani delle Scienze sociali*, http://www.treccani.it/enciclopedia/analisi-del-contenuto_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/. Per la metodologia di analisi utilizzata da Izutsu

risulta che *ḡāhl* era un termine che identificava un determinato tipo di uomo, il cui carattere viene descritto da Izutsu come impetuoso, suscettibile, soggetto alle proprie passioni che avevano il sopravvento sulla razionalità e la capacità di auto-controllo. In questo senso, dunque, al concetto di *ḡāhl* si opponeva quello di *ḥilm* che viene definito, dallo studioso giapponese, come un antenato semantico di uomo ‘musulmano’.

The problem is very delicate because this concept of *ḥilm*, although quite a different concept from *islām*, is not so different as to have nothing in common with it. On the contrary, there is a certain respect in which we might regard it as the pre-religious pre-Islamic form of the concept of *islām* itself⁷⁸³.

Hālim è, in epoca pre-islamica, l'uomo capace di controllare i propri istinti e le proprie passioni senza rispondere alle provocazioni. Tuttavia, questo tipo di uomo non è identificabile con l'uomo debole, succube di altri uomini, perché il suo autocontrollo è sempre connesso con il *potere (qudrah)* e la consapevolezza della propria superiorità in quanto uomo capace di giudizio anche nelle situazioni più complesse⁷⁸⁴.

There can be no *hilm* where there is no power. It is essentially a quality of a man who governs and dominates others, and not of those who are governed and dominated⁷⁸⁵.

Ed è proprio la connotazione di uomo potente e cosciente della propria superiorità nel dominare istinti e passioni che caratterizzerà il termine *ḥalīm* attribuito all'indulgenza di Dio che, pur potendo punire gli uomini che attirano la sua ira, preferisce spesso perdonare⁷⁸⁶. Tuttavia *ḥalīm* non rientra secondo la tradizione tra i nomi divini e non costituisce, quindi, un attributo dell'essenza divina. Così come viene

nello studio del linguaggio coranico, così come si è sviluppato a partire dal linguaggio pre-islamico, ai fini di scoprire la *Weltanschauung* coranica vedi A. K. H. Solihu, *The linguistic construction of reality: Toshihiko Izutsu's semantic hermeneutics of the Qur'ānic Weltanschauung*, in Anis Malik Thoha (ed.), *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010, pp. 17-39.

⁷⁸³ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 222.

⁷⁸⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 224-226.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 226.

⁷⁸⁶ Cfr. *Corano*, III, *Sūra Āli 'Imrān (sura della famiglia di 'Imrān)*, 155: “E quelli di voi che, il dì che si scontraron gli eserciti, si trassero indietro, fu Satana a farli cadere, per qualche colpa che avevan commesso; ma Dio ha loro perdonato, perché Dio è clemente indulgente (*inna Allāha ḡhafūrun ḡalīmūn*)”.

utilizzato in funzione di aggettivo per caratterizzare Dio nella sua capacità di perdono, si ritrova nel Corano anche in riferimento ad Abramo e Isacco⁷⁸⁷.

Inoltre, benché il testo sacro non imponga in maniera esplicita la virtù connessa a *ḥilm* ai musulmani, l'opposizione islamica alle caratteristiche dell'epoca *ḡāhilita* in cui *ḥilm* denota la virtù che si oppone a *ḡāhl* fa sì che si possa affermare che *ḥilm* è una caratteristica essenziale dell'Islam anche se a livello implicito⁷⁸⁸.

Dal punto di vista delle qualità intellettive, l'opposizione *ḡāhl /ḥilm* pone in evidenza come nell'atto irruento dell'uomo *ḡāhil* la razionalità venga abbandonata, sovrastata dalla passionalità, a differenza dell'uomo *ḥalīm* che, grazie alla sua capacità di giudizio, riesce a controllare gli istinti e l'impulsività, riportati sotto il dominio della ragione (*'aql*)⁷⁸⁹.

Proprio questo aspetto dell'uomo *ḥalīm* venne sviluppato dagli arabi pre-islamici, come virtù politica, cioè capacità dell'uomo di governare altri uomini quando la sua ragione e la sua capacità di giudizio dominano le passioni tipicamente umane. Per questo il capo tribù (*sayyid*) era caratterizzato dalle qualità morali e intellettive dell'uomo *ḥalīm*: *siyādah* o signoria, dominio, potere, governo islamico. Il dominio della ragione sugli istinti, inoltre, era connesso alla capacità di giudicare e conoscere uomini ed eventi andando in profondità, a differenza dell'uomo *ḡāhil*, la cui conoscenza restava superficiale. Proprio a partire da ciò e dalle conseguenze che l'atteggiamento *ḡāhilita* provocava in termini di perdita di controllo e di razionalità, si è giunti ad una nuova sfumatura semantica del termine *ḡāhl*, che Izutsu definisce come

⁷⁸⁷ Cfr. *Corano*, IX, *Sūra at-tawba* (*sura della conversione*), 114: “E il perdono che Abramo implorò per suo padre non fu che in seguito a una promessa che gli aveva fatta: ma quando gli apparve chiaro che egli era un nemico di Dio, si sciolse da ogni responsabilità: eppure Abramo era pietoso e mite (*inna Ibrāhīma la 'wwāhun ḥalīmun*)”; *ibidem*, XXXVII, *Sūra aṣ-ṣāffāt* (*sura degli Angeli a schiere*), 99-101: «E disse Abramo: “Ora me ne andrò al Signore, ed Ei mi guiderà: Signor mio, concedimi un figlio che sia dei buoni”. E gli demmo la lieta novella di un giovane mite (*fa-bashsharnā-hu bi-ghulāmin ḥalīmin*)».

⁷⁸⁸ Cfr. CH. Pellat, *Ḥilm* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 390-392; O. Leaman, *Hilm* in *The Qur'an: an Encyclopaedia*, Routledge, London-New York, 2006, p. 264.

⁷⁸⁹ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 230.

the incapacity of the mind for having deep understanding of things which consequently produces always shallow and rash judgements on everything⁷⁹⁰.

Ed è proprio a partire da tale sfumatura che *ğāhl* farà la sua apparizione nel Corano con il significato, religioso, di “ignoranza” intesa come

incapacity of a man to understand God’s Will behind the veil of visible things and events, the incapacity to see the natural things as so many Divine *āyāt* (*segni di Dio*). [...] *jahl* means the intellectual incapacity to understand even the self-evident religious truth, and even the easiest part of Divine revelation⁷⁹¹.

È dunque sulla base di questo aspetto semantico del concetto di *ğāhl*, inteso come cecità della ragione, che il suo contrario *ḥilm*, finisce per acquisire il significato di stato di calma mentale che permette di far emergere l’attività della ragione (*‘aql*).

Ma non han viaggiato essi per la terra con cuori atti a comprendere e orecchie capaci di udire? No, non già gli occhi loro son ciechi, ma cieco hanno il cuore nel petto (*fa-innahā lā ta‘mā al-absāru wa lakin ta‘mā al-qulūbu allatī fī aṣ-ṣudūri*)⁷⁹².

Tuttavia l’opposizione *ğāhl / ḥilm*, tipica dell’epoca pre-islamica, si muta, con l’avvento dell’Islam e con l’identificazione del *ğāhl* con l’ignoranza vera e propria, nell’opposizione *ğāhl / ‘ilm* (ignoranza/conoscenza)⁷⁹³.

Con l’avvento della nuova religione le differenti sfumature semantiche del concetto di *ğāhl* permangono nel nuovo significato religioso di *ğāhiliyya*, mentre il concetto opposto di *ḥilm* sembra scomparire del tutto dal novero degli attributi umani per spostarsi nell’ambito delle virtù divine. Izutsu nota con grande acutezza che con la nascita dell’Islam e il focalizzarsi della nuova religione sul rapporto uomo–Dio, i concetti opposti di *ğāhl / ḥilm*, che in epoca pre-islamica venivano utilizzati per indicare attributi umani caratteristici della relazione tra uomini, nel Corano verranno impiegati per caratterizzare l’atteggiamento dell’uomo nella relazione con Dio.

⁷⁹⁰ T. Izutsu, *God and man in the Koran*, p. 232.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 232.

⁷⁹² *Corano*, XXII, *Sūra al-ḥağğ* (*sura del pellegrinaggio*), 46.

⁷⁹³ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, 233- 235.

Così, benché *ḥalīm* compaia in maniera determinante soltanto in riferimento a Dio, esso, con le caratteristiche già discusse, compare implicitamente nell'intero Corano tutte le volte che l'uomo viene esortato a controllare le passioni e l'ira, a riflettere e a giudicare le cose andando oltre l'apparenza.

Ciò che, tuttavia, cambia profondamente ed acuisce il giudizio negativo del Corano al concetto di *ḡāhl*, è il fatto che rispetto all'epoca pre-islamica esso non si esplica più in una relazione orizzontale (tra uomini), ma in una dimensione verticale che mette in relazione l'uomo con Dio. Qui l'elemento inferiore (uomo) si relaziona all'elemento superiore (Dio) con un'assoluta presunzione rifiutandosi di compiere il salto richiesto da Dio che è la sottomissione.

Resterebbe, quindi, il concetto di *ḥilm* per caratterizzare l'uomo che si relaziona a Dio così come l'Islam richiede: eppure tale concetto non è adatto a caratterizzare il buon musulmano. Infatti l'autocontrollo tipico degli uomini *ḥalīm* prevede un potere (*qudrah*) infinito, capace di controllare da sé passioni e istinti. Per tale motivo, nella relazione verticale introdotta dall'Islam *ḥalīm* può essere soltanto Dio, l'elemento superiore dotato del potere di controllare o far esplodere la propria ira e i propri istinti. L'uomo, invece, elemento inferiore della relazione, servo ('*abd*) di Dio, sarà caratterizzato dalla nuova religione come *muslim* (musulmano), cioè come colui che abbandona ogni arroganza umana di fronte al Signore e si sottomette a Lui in quanto Suo servo in totale umiltà. In tal modo il Corano riorganizza l'opposizione di significato, cosicché a *ḡāhl*, adesso direttamente connesso all'infedeltà ed anzi suo fondamento, si opporrà *islām*, dando vita ad una nuova coppia di opposti, quella cioè tra *kāfir* e *muslim*⁷⁹⁴.

A real believer, *i.e.* a real '*abd* (servant) in the fullest sense of the word, should go far beyond the degree of *ḥilm* in the direction of humbleness and humility before God. All consciousness of self-sufficiency and power should be abandoned; absolute submission is what is required of him. But when 'humbleness' reaches this degree, is no longer *ḥilm*; it is *islām*⁷⁹⁵.

La concezione interpretativa del termine *ḡāhiliyya* inteso come epoca pre-islamica caratterizzata dall'ignoranza di Dio e dalla fede negli idoli pagani, opposta alla vera

⁷⁹⁴ Cfr. T. Izutsu, *God and man in the Koran*, pp. 235-239.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 238.

fede, identificata con l'islam, è fondamentale per comprendere l'evoluzione che tale concetto ha avuto nel mondo islamico. Esso è, infatti, a fondamento del cosiddetto pensiero radicale islamico ed è presente in intellettuali come Sayyid Qutb considerato uno dei massimi esponenti del pensiero islamico del XX sec., che ha influenzato profondamente i movimenti fondamentalisti islamici⁷⁹⁶.

Il pensiero qutbiano, che rientra nell'alveo del sunnismo politico, radicalizza fortemente l'originario atteggiamento di Hasan al-Bannā, fondatore dei Fratelli Musulmani. A partire da una visione totalizzante dell'Islam, inteso come unione di religione e politica, fede ed azione⁷⁹⁷, Qutb sviluppa una forte critica alla società occidentale contemporanea, considerata, appunto una società *ḡāhilita*, esattamente come lo era la società araba pre-islamica, ma tale critica è estesa anche a tutte le società islamiche che hanno abbandonato l'islam puro.

Il fine ideologico del pensiero qutbiano è la realizzazione dello Stato islamico, caratterizzato dal concetto di *ḥākimiyya* (sovranità) di Dio. I concetti politico-religiosi utilizzati per sviluppare la teoria della *ḡāhiliyya* (ignoranza), sono sovranità (*ḥākimiyya*), servitù (*'ubūdiyya*) e il concetto universale di islam. Tale teoria suddivide, quindi, il mondo in due campi distinti ed opposti, destinati allo scontro: lo stato islamico e la società *ḡāhilita*⁷⁹⁸. Islam è, dunque, contemporaneamente religione e stato, inteso

⁷⁹⁶ L. Loboda, *The thought of Sayyid Qutb*, p. 3: "Today's Islamic groups, such as al-Qaeda and Islamic Jihad, have borrowed much from the thought of Qutb in justifying their vision for the world and the violence they promote [...] The writings of Sayyid Qutb have provided Muslim leaders like Osama bin Laden and Ayman al-Zawahiri with a foundation for the philosophical defense of staunch and intense dislike of the West and its ultimate consequence, terrorism". Per una sintesi dell'influenza del pensiero qutbiano e della sua teoria della *ḡāhiliyya* sui movimenti e i gruppi radicali islamici contemporanei cfr. Shepard W. E., *Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya*, pp. 535-538.

⁷⁹⁷ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'ālim fi'l-tareeq*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, p. 45, Edited by A.B. al-Mehri, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham – England, 2006: "Its system [*of Islam*] extends into all aspects of life; it discusses all minor or major affairs of mankind; it orders man's life - not only in this world but also in the world to come; it gives information about the Unseen as well as about the visible world; it not only deals with material things but also purifies intentions and ideas. It is thus like a tall, strong, wide-spreading tree; clearly its roots must go down deep and be in proportion to its size".

⁷⁹⁸ Shepard W.E., *Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya*, p. 525: "Qutb posits a stark contrast between Islam and *jāhiliyya*. All societies are either one or the other, and none is both. In *Ma'ālim* he defines the *jāhili* society as 'every other society than the Muslim society'. *Jāhili* societies may be anti-religious or religious in diverse way, but the only thing that really matters is what they have in common-that they are *jāhili*".

come qualcosa di profondamente concreto in cui la sovranità spetta soltanto a Dio, il quale è la fonte ultima dell'autorità governativa e legale⁷⁹⁹.

Allo Stato islamico si contrappone la società *ḡāhilita*, definita tale a partire da un'estensione del concetto originario di *ḡāhiliyya* applicato alla società tribale e pagana pre-islamica del VII sec. Ciò che cambia sono gli idoli ai quali tali società rivolgono la loro adorazione, idoli pagani per gli arabi del VII sec., idoli del denaro e delle passioni per la società occidentale. Ciò che però accomuna entrambe le società e che permette a Qutb di estendere la nozione di *ḡāhiliyya* fino ad utilizzarla per ogni epoca e regime in cui vi sia un allontanamento dai costumi islamici, è il fatto di concepire questo concetto non come un'epoca storica determinata e relegata al passato storico ma come uno *stato*, una condizione umana che può emergere in ogni tempo ed in ogni luogo e che possiede caratteristiche ben precise.

Jahiliyya- in light of this [referring to the Koran, sura 5, 50] is not a period in time but rather a centrum state. This state existed yesterday, it exists today, and will exist tomorrow⁸⁰⁰.

A fondamento della società *ḡāhilita* vi è la distorsione del concetto di subordinazione/servitù (*'ubūdiyya*). Abbiamo visto che tale concetto, nell'Islam, caratterizza l'uomo nel suo relazionarsi a Dio e a Lui soltanto: distorcerne il significato vuol dire, secondo Qutb, sottomettersi non a Dio ma, disconoscendone l'assoluta unità ed unicità (*tawḥīd*), sottomettersi ad altri uomini attraverso l'obbedienza alle leggi umane, ai regimi politici creati dagli uomini e alla cultura, nuovi idoli delle società *ḡāhilita* contemporanee⁸⁰¹.

Jahiliyya—as described by Allah and defined in his Koran—is the judging/governing (*hukm*) of men by their fellowmen, for it is the subordination (*ubudiyya*) of men by their fellowmen, the abandonment of subordination to Allah, the rejection of Allah's divinity, and instead the

⁷⁹⁹ Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, pp. 7-8.

⁸⁰⁰ S. Qutb, *Fī zilal al-Qur'an*, Beirut, Dar al-shuruq, 1986, p. 904, trad. inglese on line in <http://www.kalamullah.com/shade-of-the-quran.html>; cfr. M. Campanini, *L'alternativa islamica*, p.112; M. Ebstein, *In the Shadows of the Koran: Said Qutb's views on Jews and Christian as reflected in his Koran Commentary*, pp. 1-3.

⁸⁰¹ Cfr. *ibidem*, p. 3.

acknowledgment of the divinity of some men and of the subordination to them rather than to Allah⁸⁰².

'*Ubūdiyya* può, così, essere utilizzato tanto in senso positivo, dal punto di vista qutbiano connesso all'assoluta sovranità (*ḥākimiyya*) di Dio, o in senso negativo, collegato con la sovranità degli uomini nelle società *ḡāhilita*⁸⁰³.

After each Prophet, there was a period during which people understood this religion, but then gradually later generations forgot it and returned to Jahiliyyahh. They started again on the way of Shirk⁸⁰⁴, sometimes in their belief and worship and sometimes in their submission to the authority of others, and sometimes in both⁸⁰⁵.

Secondo Qutb lo *shirk* pervade la società *ḡāhilita* poiché essa commette il peccato di attribuire agli uomini la sovranità che spetta soltanto a Dio ergendo gli uomini a vere e proprie divinità.

Con l'avvento dell'Islam, secondo Qutb, la prima generazione dei musulmani scelse, consapevolmente, di abbandonare per sempre ogni costume e credenza *ḡāhilita* che, fino a quel momento, aveva pervaso la loro vita, compiendo quel salto verso una guida nuova, quella di Dio, ed entrando a far parte della nuova comunità islamica (*umma*). La rinuncia allo stato di ignoranza della guida di Dio per gli uomini, prevedeva, dunque, una rottura totale con il passato e l'abbandono dei costumi e delle credenze politeiste per abbracciare la fede nell'Unicità di Dio.

⁸⁰² Said Qutb, *Fī zilal al-Qur'an*, in M. Ebstein, *In the Shadows of the Koran: Said Qutb's views on Jews and Christian as reflected in his Koran Commentary*, p. 3.

⁸⁰³ Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, p. 53.

⁸⁰⁴ *Shirk* è un termine religioso di origine coranica che indica l'atto di "associare" a Dio altri uomini, altri dei o altre realtà, spesso tradotto con *politeismo*. Tale atto finisce, infatti, per ammettere altre divinità oltre Dio, negandone l'unicità ed unità a fondamento del *tawḥīd*. Distinti dalla Gente del Libro (ebrei e cristiani) i *mushirkūn* sono generalmente identificati con i politeisti che non riconoscendo il vero Dio, associano i loro idoli all'unico Dio, e li descrivono con attributi appartenenti soltanto ad Allah. Essi sono considerati, lungo tutto il Corano, i peccatori peggiori, coloro che Dio condannerà alla dannazione eterna. Cfr. *Corano*, IV, *Sūra an-nisā'* (*sura delle donne*), 48: "In verità Dio non sopporta che altri vengano associati a Lui (*inna Allāha lā yaghfiru an yushraka bi-hi*): tutto il resto Egli perdona a chi vuole (*wa yaghfiru mā dūna dhālika li-man yashā'u*), ma chi associa altri a Dio forgia suprema colpa (*wa man yushrik billā-hi faqadi aftarā ithmān 'aẓīmān*)". L'atto dello *shirk* può, dunque, essere considerato come assolutamente opposto all'Islam proprio perché ne nega il primo e più importante articolo di fede: l'assoluta unicità di Dio. Cfr. Gimaret, *Shirk in The Encyclopaedia Of Islam*, volume IX, pp. 484-486.

⁸⁰⁵ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo terzo: *The Characteristics of the Islamic Society and the correct method for its formation*, p. 56.

Oggi, secondo Qutb, siamo immersi e circondati dalla *ḡāhiliyya*, dall'ignoranza della vera via da seguire, quella tracciata da Dio, che pervade non solo le società occidentali ma anche subdolamente le società e le culture cosiddette islamiche. La soluzione prospettata è quella di volgere lo sguardo alle origini, a quella prima generazione di musulmani che scelse di compiere il salto che portò alla rottura con i costumi *ḡāhiliti*, seguendone altresì il metodo: tradurre in azioni reali le istruzioni contenute nel Corano⁸⁰⁶.

Our aim is to change the Jahili system at its very roots, this system which is fundamentally at variance with Islam and which, with the help of force and oppression, is keeping us from living the sort of life which is demanded by our Creator⁸⁰⁷.

Il primo passo verso la realizzazione di uno stato islamico è quello di dichiarare l'assoluta unicità di Dio che implica la Sua sovranità come attributo fondamentale e richiede che l'uomo nella relazione con Dio, lo serva e obbedisca soltanto al Suo volere⁸⁰⁸.

The people ought to know that Islam means to accept the creed "La ilaha illa Allah" in its deepest sense, which is this: that every aspect of life should be under the sovereignty of Allah⁸⁰⁹.

Secondo Qutb *ulūhiyya* (divinità) significa 'sovranità' (*ḥākimiyya*). Se il primo atto di fede è la testimonianza dell'assoluta unicità di Dio e il vero musulmano è colui che si sottomette all'unico e assoluto Dio, nient'altro al di fuori di Dio può esercitare potere sugli uomini. Ciò vuol dire che gli uomini che si sottomettono ad altri uomini, come nelle società *ḡāhiliti*, stanno tradendo il credo "*la ilaha illa Allah*", attribuendo ad altri

⁸⁰⁶ Cfr. Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo primo: *The Unique Qur'anic Generation*, pp. 32-35.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, capitolo primo: *The Unique Qur'anic Generation*, p. 35.

⁸⁰⁸ Nel pensiero qutbiano la prima fase per la realizzazione dello Stato islamico si basa, infatti, sull'affermazione del *tawḥīd* (assoluta unità ed unicità di Dio) per giungere, una volta vinta questa battaglia, a realizzare la *sharī'a* (legge divina). È proprio il *tawḥīd*, infatti, il fondamento per l'affermazione della sovranità di Dio ed è dal credo, in esso espresso, che deriva il sistema sociale e politico islamico che può essere attuato con la *sharī'a*. Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, pp. 24-25.

⁸⁰⁹ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, p. 48.

la sovranità che solo Dio può esercitare sulle sue creature⁸¹⁰. Così come ha agito il Profeta predicando dapprima il monoteismo e i fondamenti della religione per cambiare gli animi, per costruire poi una società migliore, allo stesso modo si dovrà procedere nel mondo contemporaneo ormai tornato allo stato di ignoranza. Soltanto dopo che i cuori degli uomini si saranno convertiti all'Islam sarà possibile “tradurre il credo nella realtà vissuta”⁸¹¹

[...]ascribing sovereignty only to Allah meant that authority would be taken away from the priests, leaders of the tribes, the wealthy and the rulers and would revert to Allah [...]the proclamation, ‘There is no deity worthy of worship except Allah’ was a challenge to that worldly authority which had usurped the greatest attribute of Allah, namely, sovereignty. It was a rebellion against all modes of behaviour which have been devised under this usurpation and was a declaration of war against that authority which legislates laws not permitted by Allah Almighty.⁸¹²

Riaffermare che la *ḥākimiyya* (sovranità) appartiene soltanto a Dio, significa, nel pensiero qutbiano, liberare gli uomini dal dominio tirannico di altri uomini e riaffermare l'uguaglianza e la giustizia sociale⁸¹³.

Eppure, se questo può esser tenuto come vero a livello della pura teoria, il pensiero qutbiano non nega che la mediazione umana sia necessaria per riaffermare la sovranità di Dio sulla terra. Soltanto quando gli uomini saranno puri nella loro fede e saranno guidati nella loro vita e nei loro costumi ed usi dai principi dell'Islam, allora essi saranno i veri guardiani dell'autorità politica ed avranno stabilito sulla terra la sovranità di Dio. L'uomo, detentore della *ḥākimiyya* sulla terra, sarà il vicario dell'autorità divina e il primo requisito della fede, che è la condizione imprescindibile per la realizzazione della società islamica, è lo spirito di sottomissione che l'uomo deve mostrare soltanto

⁸¹⁰ Shepard W. E., *Sayyid Qutb's doctrine of jāhiliyya*, p. 524: “By proclaiming that there is no other God and submitting to His guidance in public and private affairs, a man commits himself to the worship of God alone. Qutb believes that this full submission in the only way to truly accept Islam and reject jāhiliyya” (cfr. L. Loboda, *The thought of Sayyid Qutb*, pp. 6-7) “According to Qutb, one of the essential characteristics of deity (*ulūhiyya*) is sovereignty (*ḥākimiyya*), so that to ascribe sovereignty to any person or institution is to ascribe divinity to him or it, even if one does not say so and does not ascribe other aspects of divinity to him or it”.

⁸¹¹ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, p. 50

⁸¹² *Ibidem*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, p. 38.

⁸¹³ Cfr. *ibidem*, capitolo terzo: *The characteristic of the Islamic society and the correct method for its formation*, p. 56; M. Campanini, *L'alternativa islamica*, p. 123.

verso Dio. Il potere sarà necessario affinché l'uomo possa emanare le leggi conformi ai bisogni della comunità da governare. In questo, gli uomini contemporanei possiedono l'esempio della comunità islamica formatasi a Medina. Ed è, infatti, a Medina che Dio rivela al Profeta quelle leggi generali adeguate a costituire un sistema politico per governare la nuova comunità, secondo le sue necessità⁸¹⁴.

We must return to it [Dio] with a sense of instruction for obedience and action, and not for academic discussion and enjoyment⁸¹⁵.

Risulta evidente che l'Islam non è, nel pensiero qutbiano, mera teoria bensì unione di teoria ed azione e si caratterizza come una religione che incita all'azione e alla realizzazione, su questa terra, del volere e della sovranità di Dio, attraverso la mediazione umana che si avvale della via tracciata dal Profeta, dai suoi Compagni, e fonda la propria azione sulla Parola di Dio contenuta nel Corano.

Thus, when such a society actually comes into being and the basic teachings of Islam are its guide, it will proceed to formulate laws and regulations for the existing practical needs according to the general teachings of Islam. This is the correct order for bringing about a practical, realistic and wise Islamic system⁸¹⁶.

È da sottolineare certamente l'importanza di non restare indifferenti ai bisogni della comunità da parte dei governanti islamici, vicari della sovranità di Dio sulla terra. Ciò pare esplicitarsi anche in una consapevolezza storica per la quale Qutb si sofferma più volte ad affermare la necessità di applicare la legge divina in conformità alle necessità della comunità cosicché sembrerebbe mettersi anche al passo con i tempi. Tuttavia resta il limite, nell'atto della legiferazione, di conformarsi ai precetti generali dell'Islam che, a seconda dell'interpretazione umana del Corano, possono variare dall'attuazione della giustizia sociale e della libertà sino alla radicalizzazione di precetti derivati da una comprensione letterale del testo sacro. La legge alla quale sottomettersi sarà, evidentemente, la *sharī'a*, legge islamica derivata dal Corano e dalla *sunna*.

⁸¹⁴ Cfr. Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method* e capitolo terzo: *The characteristics of the Islamic society and the correct method for its formation*, pp. 54-58.

⁸¹⁵ *Ibidem*, capitolo primo: *The unique Qur'anic generation*, p. 34.

⁸¹⁶ *Ibidem*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, p. 48.

No doubt the Shari'ah is the best since it comes from Allah Almighty; the laws of His creatures can hardly be compared to the laws given by the Creator. But this point is not the basis of the Islamic call. The basis of the message is that one should accept the Shari'ah without any question and reject all other laws in any shape or form⁸¹⁷.

I governanti dello Stato islamico saranno designati per riaffermare la legge islamica (*sharī'a*) e per amministrare la giustizia secondo i suoi precetti: tutto ciò si basa sul fondamento dell'Islam inteso come religione e stato⁸¹⁸. Il concetto di *sharī'a*, infatti, è ampio, indicando tutto ciò che Dio ha prescritto per la vita dell'uomo, non solo dal punto di vista del governo della società, ma anche dal punto di vista della vita individuale in ogni ambito dell'esistenza. Tutto ciò è strettamente connesso a quell'idea di 'grande unità' che sottende la visione qutbiana dell'Islam come sistema totalizzante per esprimere e realizzare l'unità del cielo con la terra, del Creatore con le sue creature, delle religioni rivelate cosicchè ogni parte ha la sua ragione profonda di esistenza nell'unità e nell'armonia delle parti tra di loro. Proprio la *sharī'a* regola l'armonia tra le parti e realizza la grande unità dell'Islam, attuabile solo nello Stato islamico in cui è Dio a detenere la *ḥākimiyya*⁸¹⁹.

Il *metodo dinamico* dell'Islam, prospettato da Qutb affinché si realizzi una società davvero islamica, consiste nel non arrestarsi alla diffusione e all'insegnamento delle credenze della religione, ma nel trasformare i precetti della religione in azione, realizzando un sistema sociale dinamico e attivo che rifletta l'evoluzione delle credenze islamiche. Solo nell'azione reale è possibile sovvertire le società *ḡāhilitē* contemporanee sia nella teoria che nella pratica. La *ḡāhiliyya*, che nel pensiero qutbiano perpetua la schiavitù degli uomini sottomessi all'autorità di altri uomini, tende a mantenere l'Islam come una religione costituita soltanto da principi teorici e ad escluderne quel movimento reale e dinamico che, invece, è fondamento inseparabile dalla teoria islamica⁸²⁰.

⁸¹⁷ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, p. 49.

⁸¹⁸ Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, p. 8.

⁸¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 17-19.

⁸²⁰ Cfr. Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo secondo: *The nature of the Qur'anic method*, pp. 50-55.

This Jahiliyyahh is not an abstract theory [...] It always takes the form of a living movement in a society which has its own leadership, its own concepts and values, and its own traditions, habits and feelings. [...] Jahiliyyahh controls the practical world, and for its support there is a living and active organization. In this situation, mere theoretical efforts to fight it cannot even be equal, much less superior, to it⁸²¹.

Per poter sconfiggere la società *ḡāhilita*, il movimento islamico deve ricorrere al *ḡihād*. Il termine ha differenti significati e la radice araba dalla quale deriva significa “sforzarsi, applicarsi con zelo, usare diligenza in qualcosa”, di solito esso è associato alla guerra santa⁸²². In realtà all’interno del Corano i termini che indicano la guerra in modo specifico sono *qitāl* e *ḡarb*, dei quali il primo è più comune, mentre il secondo, *ḡarb*, è riferito alla guerra autorizzata da Dio. *ḡihād* di per sé non significa guerra santa e non possiede alcuna associazione linguistica con la nozione di guerra. Il termine indica piuttosto lo sforzo e l’abilità in relazione ad altro, di solito oggetto di disapprovazione, e nell’ambito religioso finisce per indicare una delle caratteristiche principali richieste dall’Islam: sforzarsi per realizzare il bene e superare il male⁸²³. In realtà vi sono due tipi di *ḡihād* nella religione islamica: il grande *ḡihād* che indica lo sforzo personale del credente sulla via di Dio ed il piccolo che, invece, prevede anche la guerra contro gli infedeli, suddivisi in tre categorie: gli infedeli con i quali si è in pace, quelli con i quali si è in guerra e i *dhimmi* (infedeli residenti in uno stato musulmano e verso i quali tale stato è responsabile⁸²⁴).

⁸²¹ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma‘lim fi’l-tareeq*, capitolo terzo: *The characteristics of the Islamic society and the correct method for its formation*, p. 57.

⁸²² Cfr. *Vocabolario arabo – italiano* (Pubblicazioni dell’Istituto per l’Oriente), vol. I, ۞

⁸²³ Attraverso un’accurata analisi delle ricorrenze coraniche dei termini *qitāl*, *ḡarb* e *ḡihād* (e dei termini che derivano dalla stessa radice *ḡhd*), lo studioso Firestone afferma che mentre *qitāl* è nello specifico la guerra autorizzata da Dio, *ḡihād* racchiude un gran numero di azioni autorizzate o richieste da Dio, tanto da poter essere definito una sorta di *religious activism*. Tuttavia il termine, proprio per il suo senso di profondo e totale sforzo personale sulla via di Dio, è diventato un termine operativo per la lotta islamica contro gli infedeli. Eppure dall’analisi linguistica e dalle ricorrenze coraniche esso non è mai associato alla guerra contro infedeli o nemici. Cfr. Firestone R, *Jihād in The Blackwell Companion to the Qur‘ān*, pp. 308-319; per ulteriori approfondimenti si rimanda a G. Kepel, *Jihad. Ascesi e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carrocci, Roma 2004; D. Cook, *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 2007; L. Pellicani, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Rome 2004.

⁸²⁴ La *dhimma* designa, nell’Islam, una sorta di contratto tra la *umma* (comunità) islamica e coloro che in essa vivono, ma che non sono musulmani. In tale contratto vi sono obblighi sia da parte della comunità, che si impegna a proteggere la vita, le proprietà e la libertà religiosa dei *dhimmi*, sia da parte di questi ultimi obbligati a riconoscere la superiorità dell’Islam e il suo dominio politico. Tale contratto è rappresentato dal pagamento di una tassa (*ḡizya*) da parte dei non musulmani. La tolleranza del ‘sistema’ Islam, teorizzato da Qutb, nei confronti dei *dhimmi* è dovuta, secondo Shepard, alla visione della società

Secondo Qutb il movimento islamico deve, dunque, combattere principi e credenze *ḡāhilita* attraverso la preghiera e la persuasione, mentre l'organizzazione e le autorità vanno combattute attraverso l'azione, sottomettendo gli uomini alla sovranità di Dio, anche attraverso la guerra. Tuttavia, per Qutb nessun uomo dovrà mai essere costretto a convertirsi all'Islam ma, attraverso la realizzazione della società islamica, ogni essere umano sarà libero di professare la propria religione⁸²⁵.

Non vi sia costrizione nella religione (*lā ikrāha fī ad-dīni*)⁸²⁶.

Il precetto del *ḡihād* è tradizionalmente suddiviso in quattro tappe, così come si succedettero durante la vita del Profeta: a Mecca Dio impedisce al Profeta di combattere con le armi gli infedeli, obbligandolo a dedicarsi alla preghiera e alla persuasione dei pagani; dopo il trasferimento a Medina viene ordinato il solo *ḡihād* difensivo; successivamente Dio permetterà la guerra offensiva ma con alcune restrizioni, come il divieto di combattere durante i mesi sacri; infine, il *ḡihād* sarà permesso in qualsiasi momento e sarà sia difensivo che offensivo. Molti intellettuali musulmani liberali tendono a restringere l'interpretazione del *ḡihād* islamico come una guerra permessa soltanto in caso di difesa. Contro tali interpretazioni Qutb si ribellerà definendole corrotte rispetto al vero Islam che, invece, permette la guerra offensiva ed anzi ne fa uno strumento imprescindibile per realizzare la vera società islamica⁸²⁷.

These research scholars, with their defeated mentality, have adopted the Western concept of 'religion', which is merely a name for 'belief' in the heart, having no relation to the practical affairs of life, and therefore they conceive of religious war as a war to impose belief on peoples' hearts⁸²⁸.

Il *ḡihād* è, invece, finalizzato alla realizzazione della *ḥākimiyya* (sovranità) di Dio sulla terra, affinché si attui la vera società islamica. Così come afferma Lodoba, il *ḡihād*

come un organismo forte che può tollerare al suo interno dei germi capaci di distruggerlo soltanto perché è in grado di isolarli e controllarli. Cfr. M. Ebstein, *In the Shadows of the Koran: Said Qutb's views on Jews and Christian as reflected in his Koran Commentary*, p. 5; Shepard W. E., *Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya*, pp. 525-526.

⁸²⁵ Cfr. Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo quarto: *Jihad in the cause of Allah*, pp. 63-67.

⁸²⁶ *Corano*, II, *Sūra al-Baqara (sura della vacca)*, 256.

⁸²⁷ Cfr. M. Ebstein, *In the Shadows of the Koran: Said Qutb's views on Jews and Christian as reflected in his Koran Commentary*, pp. 7-8.

⁸²⁸ Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo quarto: *Jihad in the cause of God*, p. 86.

in Qutb non è né meramente religioso né meramente politico come conseguenza della visione totalizzante dell'Islam. Il *ḡihād* viene così inteso come 'sforzo nella causa di Dio'. Cioè sforzo personale del fedele per realizzare l'ordine e la via di Dio su questa terra sia attraverso la persuasione e la predicazione, che attraverso la guerra violenta agli infedeli in ogni tempo. Benchè Qutb parli di *ḡihād* contro le istituzioni politiche e governative della società, Lodoba nota che in un pensiero in cui non vi è una netta distinzione tra politica, religione e società, risulta difficile comprendere di quali istituzioni parli Qutb. In più interpretando letteralmente il versetto "l'oppressione è peggiore dell'omicidio (*al-fitnatu ashaddu min'al-qatli*)"⁸²⁹ Qutb giustificerebbe l'uccisione, collaterale o necessaria, degli innocenti. Questo è, secondo Lodoba, ciò che si deduce dai suoi scritti e che, probabilmente deducono i militanti islamisti⁸³⁰.

L'opposizione tra società islamica e società *ḡāhilita* è fondata, dunque, sul riconoscimento o meno della *ḥākimiyya* (sovranità) come proprietà esclusiva di Dio o estesa, come nel caso delle società *ḡāhilita*, anche agli uomini. Il concetto di *ḥākimiyya* (sovranità) procede di pari passo con quello di servitù (*'ubūdiyya*) che costituisce, in entrambi i casi, l'attributo per indicare la relazione degli uomini a Dio che detiene la sovranità. A partire dal Corano, Qutb lega indissolubilmente ed ideologicamente i tre termini che sono a fondamento della sua teorizzazione dello Stato islamico: *ḥākimiyya* (sovranità), *'ubūdiyya* (servitù) e *ḡāhiliyya*.

Quei che voi *adorate* in Suo luogo non sono che nomi che voi e i padri vostri avete inventato, e Dio non v'ha dato potere di farlo (*mā ta'budūna min dūni-hi illā asmā'an sammaytumū-hā antum wa ābā'u-kum mā anzala Allāhu bi-hā min sultānin*). Ma il *giudizio* non spetta che a Dio, che comanda che nessuno *adoriate* ma Lui (*in al-ḥukmu illā li-llāh amara allā ta'budū illā līyāhu*). Questa è la religione retta, ma i più degli uomini, ahimè, non lo sanno (*dhālika ad-dīnu al-qayyimu wa lakinna akthara an-nāsi lā ya'lamūna*)!⁸³¹

⁸²⁹ Corano, II, *Sūra al-Baqara* (sura della vacca), 191.

⁸³⁰ Cfr. L. Loboda, *The thought of Sayyid Qutb*, pp. 18-21.

⁸³¹ Corano, XII, *Sūra Yūsuf* (sura di Giuseppe), 40. I termini in corsivo sono stati evidenziati per sottolineare come Bausani traduca *ta'budūna* con "adorare" piuttosto che con "servire" e *ḥukm* con "giudizio". Vedremo più avanti che tale interpretazione appartiene anche ad Abū Zayd che, in tal modo, elimina l'aspetto politico dei termini in questione, criticando e distaccandosi dall'ideologia qutbiana che fa dell'Islam un sistema totalizzante.

Ciò che, quindi, desta perplessità nel pensiero qutbiano che, come si è visto, non nega la necessità di una mediazione umana affinché si possa realizzare la sovranità di Dio sulla terra, è comprendere quali uomini possano e debbano rappresentare l'autorità di Dio nel mondo finito. Qutb elimina sia i preti, come nella Chiesa, sia coloro che "parlano in nome di Dio", come nella teocrazia, dal novero di coloro che dovrebbero guidare il movimento islamico alla realizzazione della società fondata sulla *ḥākimiyya* (sovranità) di Dio⁸³². Saranno la guida diretta di Dio e la sua Legge a dover essere rafforzate e a condurre il movimento, di modo che ogni decisione finale debba essere conforme alla *sharī'a*.

Qutb, sebbene sostenga l'assoluta sottomissione di tali uomini alla *sharī'a*, afferma anche la necessità di emanare leggi che vengano incontro ai bisogni delle società per le quali sono emanate. Ciò vuol dire che la mediazione umana non può essere esclusa nell'interpretazione della legge divina e nella sua attuazione nel mondo. Il pensiero di Qutb pare dunque fortemente utopistico e, se messo davvero in pratica, finisce spesso per giustificare governi e società, che si definiscono islamiche ma che altro non sono se non dittature di uomini su altri uomini in nome della legge divina. Viene così disatteso però il fondamento del pensiero di Qutb, cioè la chiamata dell'Islam (*dawa*) a ristabilire la libertà e l'uguaglianza degli uomini sulla terra attraverso il riconoscimento e la sottomissione del genere umano all'unico sovrano da servire, cioè Dio.

Qutb cerca di superare tale problematica caratterizzando la *sharī'a* e l'essenza ed i bisogni dell'uomo come 'costanti' (*thābit*). Ciò vorrà dire che anche nel mutare delle condizioni storiche e delle società, i bisogni fondamentali degli uomini non si modificano e solo seguendo la *sharī'a*, anch'essa costante, potranno essere soddisfatti, realizzando l'armonia del Creato espressa dall'Islam⁸³³. Secondo Khatab lo Stato islamico di Qutb è di tipo costituzionale (la *sharī'a* limita il potere dei governanti) e non solo non è uno stato teocratico ma vi si oppone. Qutb, infatti, non ammette una classe

⁸³² Cfr. Sayyid Qutb, *Milestones. Ma'lim fi'l-tareeq*, capitolo quarto: *Jihad in the cause of God*, p. 68.

⁸³³ Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, p. 22: "For Qutb, constant (*thābit*) is one of the characteristics of *shari'ah*. To him 'constant' means that the *shari'ah* is firm and stable. This does not, however, mean that it is rigid in its application. Islam's basic doctrines are fixed and they can apply to all human situations; they provide for 'movement within a firm framework and about a stable axis'. Gradual alterations and developments in life in general cannot, Qutb asserts, change man's nature into another being".

clericale all'interno dell'Islam e lo stato islamico che egli teorizza si fonda sulla consultazione (*shurah*) della comunità per scegliere i governanti che non devono essere divinizzati né considerati infallibili. Essi rappresentano in terra l'autorità di Dio perché la Sovranità assoluta e infallibile appartiene soltanto ad *Allah*⁸³⁴.

La legittimità del governo islamico non sarà basata sulle elezioni bensì sull'attività dei membri del governo volta a facilitare l'applicazione della *sharī'a*, attraverso la quale è realizzata sulla terra la sovranità (*ḥākimiyya*) di Dio. Per tale motivo i governati avranno l'obbligo di ribellarsi ai governanti che non mettono in pratica la legge divina, poiché verrebbe a mancare la legittimità stessa per la quale essi governano. I governanti che deviano dalla via della *sharī'a* sono definiti da Qutb *ṭāghūt* (tiranni)⁸³⁵ e meritano di essere destituiti dalla comunità⁸³⁶.

Una delle principali critiche al pensiero qutbiano riguarda la non appartenenza al Corano dei termini fondamentali nella sua teoria politico-religiosa: *ḥākimiyya* (sovranità) e *'ubūdiyya* (servitù). La critica di Abū Zayd a Qutb, parte proprio da un'analisi filologica dei termini in questione mettendone in evidenza le sfumature di significato e l'ideologia che sottende la teoria qutbiana che, come ogni teoria del discorso religioso contemporaneo, tende ad enfatizzare soltanto alcuni aspetti del testo sacro, utili a sostenere piuttosto teorie politiche conservatrici e retrograde, senza valutare altri aspetti che minerebbero le fondamenta del pensiero tradizionalista.

A differenza di Qutb, Abū Zayd propende per una visione dell'Islam non totalizzante. L'Islam è una religione che, certamente contiene nel suo testo sacro alcuni precetti che attengono alla vita politica e sociale della *umma*, ma che costituiscono una

⁸³⁴ Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, p. 32: "Unlike the head of theocracy, the head of the Islamic State is required to the counsel from the consultation council (*Mağlis al-Shura*) in all important matters of the State. Overall, in the Islamic State, the ruler and the ruled are not considered as divine or as having the right to claim divinity for themselves".

⁸³⁵ Shepard afferma che il termine *ṭāghūt* ha il duplice significato di idolo, come colui che è adorato come se fosse Dio al quale soltanto è indirizzato il culto degli uomini, e di tiranno. L'uomo che governa come un tiranno soggiogando gli altri uomini e considerandosi 'sovrano' al posto di Dio è definito *ṭāghūt* ed è il primo sintomo del precipitare della società nella *Ġāhiliyya*. Cfr. Shepard W. E., *Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya*, pp. 526-527.

⁸³⁶ Cfr. Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, pp. 34-35.

parte minima delle sure, la maggior parte delle quali contiene piuttosto precetti etici, morali e teologici. Le sure che esprimono precetti politico-sociali sono, secondo Abū Zayd, da intendersi attraverso il metodo della contestualizzazione storica che cerca di comprendere le ragioni storiche profonde per le quali Dio ha rivelato al Profeta in che modo governare la nascente comunità islamica. Questa, infatti, non si è sviluppata all'interno di un discorso giuridico già definito come è avvenuto per il cristianesimo, diffusosi sotto l'Impero romano. Muḥammad fu obbligato ad evolvere da capo spirituale a leader politico poiché ebbe l'ordine di sovvertire il sistema tribale corrotto e di fondare una comunità che unisse i suoi membri nell'uguaglianza, nella libertà e nella fede in un unico Dio⁸³⁷. Bisogna dunque distinguere tra ciò che dal Corano è affermato letteralmente e ciò che, invece, giace più in profondità e che rappresenta il vero messaggio universale di Dio.

Il secolarismo, considerato oggi nelle società islamiche come una teoria che prevede l'assoluta estraneazione della religione non solo dalla politica ma anche dalla vita sociale, è, secondo Abū Zayd, ciò a cui bisognerebbe, invece auspicare di giungere. Questo implica, per lui, non una completa indifferenza della religione nei confronti della politica e della società, atteggiamento che non si realizza nemmeno nel mondo occidentale laico, ma un'assoluta non coincidenza tra le autorità religiose e quelle politiche e la creazione di un Stato che non si identifichi con una religione, ma che favorisca la libertà di culto al suo interno. L'idea di secolarismo auspicata da Abū Zayd non è, quindi, un'idea che relega la religione ad un fatto privato che non ha e non deve avere ricadute sulla vita sociale. Coerentemente con la sua fede islamica, egli non può non ritenere che l'Islam riguardi l'intera comunità (*umma*) e funga, certamente, da stimolo e catalizzatore morale all'interno della società. Eppure non ne consegue un'identificazione tra Stato e comunità religiosa. Lo Stato deve mantenersi laico, non propendere per nessuna religione, obbedendo al principio della tolleranza e della libertà

⁸³⁷ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo decimo: *La cuestión de la violencia*, pp. 121-138.

dei cittadini, siano essi musulmani o minoranze religiose, di professare il proprio credo e il proprio culto⁸³⁸.

Lo Stato non frequenta la chiesa né la moschea, non pratica il Ramadán né il pellegrinaggio. Di fatto, lo Stato deve esistere in egual modo per tutte le cittadine e i cittadini, siano essi musulmani o cristiani, ebrei o battisti, atei, politeisti o seguaci di altre correnti. Quando uno Stato si situa a fianco a una religione, le minoranze soffrono, come nel caso dei battisti e dei copti nel mio paese, l'Egitto⁸³⁹.

La teoria della sovranità (*ḥākimiyya*) di Dio in quanto negazione della sovranità umana fa capo, secondo Abū Zayd, a quel meccanismo intellettuale, tipico del discorso religioso contemporaneo, che tende a ricondurre ogni cosa e ogni fenomeno ad un principio unico, cioè a Dio, identificando il Corano come un testo nel quale si possono trovare le risposte a tutte le domande, attinenti alla religione, alla politica, alla scienza o alla letteratura. Tale meccanismo, ritenuto fortemente ideologico, conduce inevitabilmente non solo a considerare l'Islam come una religione monolitica priva di sfumature al suo interno, sempre uguale a se stessa e impossibilitata al cambiamento, ma ad irrigidire la religione su posizioni radicali, come quelle che combattono la laicità della società ad ogni costo, rimettendo tutto nelle mani di Dio e dei testi sacri⁸⁴⁰.

Un simile discorso procede attraverso una specie di incorporazione di Dio all'interno della realtà concreta per ricondurvi poi tutto ciò che accade nel mondo. Attraverso una simile operazione, si giunge automaticamente alla negazione dell'uomo e all'abolizione delle leggi naturali e sociali, stabilendo con ciò una censura nei confronti di qualsiasi sapere che non goda dell'assenso del discorso religioso o dell'autorità degli ulema⁸⁴¹.

La teoria qutbiana della *ḡāhiliyya* divide il mondo in due fronti opposti e inconciliabili destinati al contatto soltanto nello scontro. Se lo Stato islamico è l'unico in cui dimora Dio, con la Sua volontà e la Sua parola, il fronte *ḡāhilita* è quello in cui hanno la meglio la corruzione dei costumi e l'allontanamento dalla retta via indicata da

⁸³⁸ Cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo dodicesimo: *Sharī'a, justicia y política*, pp. 153-155.

⁸³⁹ *Ibidem*, capitolo dodicesimo: *Sharī'a, justicia y política*, p. 155 (traduzione mia).

⁸⁴⁰ Cfr. Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, pp. 33-34, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 130-132.

⁸⁴¹ Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, p.34, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 131

Dio. Ed anche il pensiero prodotto dalle società occidentali *ḡāhilita* è considerato il risultato di un erroneo atteggiamento della ragione umana che si arrogerebbe il diritto di spiegare e comprendere fenomeni naturali e sociali che, secondo il discorso religioso contemporaneo, trovano la loro spiegazione soltanto nel Corano. Alla base della distorsione della verità, nelle società *ḡāhilita*, vi sarebbe quella separazione tra Stato e religione fortemente combattuta dai tradizionalisti.

Ma quel che è più singolare, in questo discorso, è il suo fingere di deplorare il radicamento di tale principio [*separazione tra Stato e religione*] all'interno della realtà europea, allorché non perde occasione di denunciare la responsabilità del clero cristiano e la sua feroce ostilità nei confronti della scienza e degli scienziati; e invece di fare attenzione a non commettere lo stesso errore, il discorso religioso si getta a capofitto per gli stessi sentieri tortuosi della Chiesa, prendendosela con la visione laica della vita che ai loro occhi finisce per diventare una forma di apostasia⁸⁴².

Tutto ciò viene fortemente combattuto da Abū Zayd che vede in tali attacchi alla ragione umana il fondamento per il radicarsi nel mondo islamico di un'unica interpretazione dei testi, ostile al libero pensiero e preludio per la formazione di una classe clericale non prevista dall'Islam⁸⁴³.

L'identificazione della società occidentale, così come di qualsiasi società che si allontani dalla via indicata da Dio, come società *ḡāhilita*, mette in evidenza, secondo Abū Zayd, quell'atteggiamento, tipico del discorso religioso contemporaneo, che tende ad analizzare e risolvere i problemi del presente alla luce dei problemi del passato, proponendo le soluzioni applicate un tempo e ritenute valide ancora oggi e rifiutando la dimensione storica che ci separa da un passato lontano. Ciò avviene solitamente attraverso l'uso del procedimento tradizionale del *qiyās* (ragionamento analogico), utilizzato per descrivere situazioni contemporanee accostandole, per somiglianza e affinità⁸⁴⁴.

⁸⁴² Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) Critica del discorso religioso, p. 36, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 133.

⁸⁴³ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) Critica del discorso religioso, pp. 35-36, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 132-133.

⁸⁴⁴ Cfr. *supra*, capitolo secondo: 4. *Tafsīr* (التفسير) o *Ta'wīl* (التأويل)?

Ridurre tutte le crisi delle società islamiche –per non dire dell’umanità intera– all’“allontanamento dalla regola divina” costituisce, in realtà, l’espressione dell’incapacità a far fronte alla realtà storica, che viene in tal modo relegata nella dimensione dell’assoluto e dell’imponderabile. Ciò finisce per conferire alla realtà un carattere sovratemporale che tende a escluderla dalla storia –il che non può far altro che acuire quel sentimento di alienazione che prova l’uomo in seno a questa realtà⁸⁴⁵.

Secondo Abū Zayd sono proprio il rifiuto della dimensione storica e il tentativo di ricondurre tutto ad un solo ed unico principio che costituiscono i fondamenti della teoria della *ḡāhiliyya* qutbiana che confonde, ideologicamente, l’accezione che tale termine aveva in passato, nella società araba pre-islamica, con quello che possiede oggi.

Se, così come afferma Izutsu, *ḡāhilita* era l’uomo sopraffatto e dominato dalle passioni e dagli istinti, preda della propria irruenza che governava la sua ragione, oggi il termine *ḡāhiliyya* significa letteralmente ‘ignoranza’.

Ciò che importa, per ora, è non confondere l’accezione moderna del termine *ḡāhiliyya* (ignoranza) -la nescienza, il non sapere- con la sua accezione nella lingua araba pre-islamica, in cui questa parola indicava un assoggettamento alle emozioni a detrimento dell’uso della ragione. È alla luce di questo che possiamo leggere i versi di alcuni poeti di quell’epoca in cui la radice *ḡhl* può indicare un’unica cosa, l’assenza di ragionevolezza⁸⁴⁶.

Ḡāhiliyya in epoca pre-islamica designava, dunque, secondo un’analisi sociologica della lingua, il ricorso alla violenza e ai rapporti di forza nei rapporti tanto tra gli individui, quanto tra tribù rivali. Proprio la violenza alla base dei rapporti sociali e l’assoluta fedeltà al capo tribù, la cui autorità non poteva essere messa in questione, costituivano, secondo Abū Zayd, la causa principale dell’arretratezza e della crisi in cui la società tribale versava prima dell’avvento dell’Islam. Di contro l’Islam, che sovverte i costumi e le usanze *ḡāhilita* nel profondo, anche attraverso una progressiva rimodulazione di usi e costumi vigenti all’epoca, ha proposto un richiamo più radicale

⁸⁴⁵ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 55-56, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 144-145.

⁸⁴⁶ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 56, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia*, p. 145.

all'uso della ragione da parte degli uomini soprattutto nella gestione delle relazioni sociali, combattendo così l'ignoranza e l'ingiustizia⁸⁴⁷.

I testi fondatori si riferiscono in origine a una realtà storicamente determinata, ed è questa realtà che determina il loro senso [...]. Ciò che accomuna il significato storico del termine *ḡāhiliyya* e quello di *jahl* nella sua accezione attuale sarebbe dunque “il rifiuto della conoscenza”⁸⁴⁸.

Con il radicarsi dell'Islam e dei valori etici di cui esso è portatore, il termine *ḡāhiliyya* comincia sempre più ad indicare un'epoca storica ben determinata e caratterizzata da determinate usanze alle quali l'Islam si oppone sovvertendole. E la religione islamica, se si autodefinisce per opposizione a ciò che la precede, non può non essere considerata, nella sua essenza, come un richiamo all'utilizzo della ragione.

In tal modo Abū Zayd sovverte completamente il discorso qutbiano e l'ignoranza di Dio che, secondo Qutb, caratterizza le società *ḡāhilite*, di contro alla sottomissione fedele alla sovranità (*ḥākimiyya*) di Dio, che caratterizzerebbe lo Stato islamico, è contestualizzata storicamente di modo che non possa e non debba essere utilizzata in epoca contemporanea. Per di più, lo Stato islamico teorizzato da Qutb, sembrerebbe non tener conto di quel richiamo all'uso della ragione che è, nell'interpretazione di Abū Zayd, essenza stessa della religione.

Il termine *ḡāhiliyya* viene utilizzato infatti da Qutb per definire ogni attentato alla potenza divina in nome della ragione finendo per indicare, come si è visto, non un'epoca storica o una perdita di razionalità dovuta al trionfo degli istinti, ma una posizione intellettuale che può ripetersi e presentarsi tutte le volte che la società devia dal cammino tracciato da Dio innalzando la ragione umana al di sopra della religione⁸⁴⁹. Citando direttamente Qutb dall'*Introduzione* di *Milestones*, Abū Zayd ne critica un estratto:

⁸⁴⁷ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 56, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia*, p. 145.

⁸⁴⁸ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 57, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia*, p. 146.

⁸⁴⁹ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 57-59, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 146-147.

“Questa *ḡāhiliyya* è una forma di oltraggio arrecato all’autorità di Dio in terra, in particolare alla prima delle caratteristiche della divinità, la sovranità. La *ḡāhiliyya* attribuisce questa caratteristica agli uomini, che giungono in virtù di essa ad arrogarsi il diritto di stabilire principi, valori, leggi, sistemi, statuti ed altro ancora, ponendosi a margine di quella linea di condotta voluta da Dio”⁸⁵⁰

Secondo questa definizione, il termine in questione non si trova più a designare un periodo storico trascorso, bensì una posizione intellettuale che può ripetersi “ogni volta che la società devia dal sentiero tracciato dall’islām, nel passato, come nel presente e nel futuro”. [...] La *ḡāhiliyya* sarebbe dunque in contrasto con la sovranità divina; essa coincide con l’assoggettamento al governo degli uomini anziché a quello di Dio. Tuttavia, benché in ultima analisi la sovranità coincida col ricorso all’autorità dei testi religiosi, questi non possono prescindere dall’intervento umano per essere compresi e interpretati, dal momento che non sono in grado di manifestare il senso da soli⁸⁵¹.

Confondendo il significato del termine *ḡāhiliyya*, si giunge a modificare il senso del testo sacro e uno degli insegnamenti fondamentali dell’Islām. Viene indebolita la potenza della ragione umana a favore di un potenziamento della tradizione e dell’autorità dei testi religiosi e si giunge a negare qualsiasi possibilità di progresso al pensiero e alla società arabo-islamica⁸⁵². Si perviene così, ad una sorta di *totalitarismo del testo* in cui l’autorità del testo esclude ogni autonomia della ragione fino a negare l’essenza stessa dell’Islam che ha introdotto, nella società pagana pre-islamica, il monoteismo con l’intento di liberare la ragione umana dai miti del paganesimo per potersi esercitare liberamente nell’ambito del pensiero e della realtà sociale⁸⁵³.

Il discorso fondamentalista (*khiṭāb as-salafī*) arriva così al punto di contraddire l’islām ergendosi contro uno dei suoi tratti essenziali, la ragione (*al-‘aql*), che esso crede di mettere in atto quando, in realtà, non fa altro che rigettarla negandone i fondamenti cognitivi. Ma il ritorno all’islām non potrà mai aver luogo se non sarà la ragione stessa a ritrovare dimora nel pensiero e

⁸⁵⁰ Cfr. Sayyid Qutb, *Milestones. Ma‘lim fi l-tareeq*, p. 27. La traduzione in italiano è tratta da Abū Zayd, *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 146.

⁸⁵¹ Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīnī) Critica del discorso religioso*, p. 58, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 146-147.

⁸⁵² Cfr. Fauzi M. Najjar, *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hāmid Abū Zayd*, in *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000), 27(2), p. 188.

⁸⁵³ Cfr. Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīnī) Critica del discorso religioso*, pp. 62-65, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 149-151.

nella cultura. Questo, tuttavia, va nella direzione opposta del discorso religioso contemporaneo e della sua invocazione a fare prevalere i testi⁸⁵⁴.

La realizzazione della *ḥākimiyya* di Dio, all'interno dello Stato islamico, passa attraverso la mediazione umana la quale è soggetta alla *sharī'a* e, dunque, al ricorso all'autorità dei testi religiosi, i quali tuttavia non possono prescindere dall'interpretazione umana. Sorge a tal proposito il problema di chi debba farsi carico della comprensione dei testi⁸⁵⁵

con la massima obiettività possibile -al riparo dalle passioni e dai pregiudizi ideologici [...] La sovranità divina si risolve nella sovranità dell'autorità religiosa, costituita da esseri umani con i loro pregiudizi e le loro appartenenze ideologiche⁸⁵⁶.

Tale contraddittorietà presente nel pensiero religioso contemporaneo e in particolare nel pensiero qutbiano, viene affrontata tradizionalmente affermando l'assoluta preminenza della *sharī'a* sugli uomini che devono realizzarla sulla terra senza porre questioni e senza la possibilità di interpretarla. In tal modo, emerge ancora più fortemente, il totale disconoscimento della dimensione storica con il conseguente atteggiamento di chi, per risolvere i problemi presenti, guarda ad una presunta epoca d'oro in cui, si sostiene, l'Islam fu realizzato sulla terra in modo perfetto⁸⁵⁷. Riferendosi a Qutb, Abū Zayd afferma che la sua teoria della *ḡāhiliyya* è

la fonte a cui attinge il discorso dei gruppi islamisti (*khiṭāb al-ghamā'āt al-islāmiyya*), ed è questa la sorgente del loro comportamento, che li condanna a vivere al di fuori della storia. E così come è impossibile che un musulmano si riconcili con la propria realtà se non dopo averla mutata, allo stesso modo

⁸⁵⁴ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 65, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p.151.

⁸⁵⁵ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 56-59, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 145-147.

⁸⁵⁶ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso* p. 59, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 147.

⁸⁵⁷ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 59-61, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, 147-149.

è impossibile che l'islam, in un'ottica del genere, possa trovare qualche punto di convergenza con un pensiero empirista o di tipo positivistico⁸⁵⁸.

La *sharī'a* abitualmente identificata con la 'legge islamica' e, troppo spesso, con l'intero Islam, è per Abū Zayd l'equivalente della 'via' indicata da Dio ad ogni comunità religiosa. Egli deduce tale significato a partire dallo stesso testo coranico in cui la forma nominale *sharī'a* compare una sola volta:

Poi ti demmo una Legge per la Nostra Causa (*thumma ġa'alnāka alā sharī'atin min'al-'amri*): seguila dunque e non seguire le passioni di quei che non sanno (*fa attabi'hā wa lā tattabi' ahwā al-ladhīna lā ya'lamūna*)⁸⁵⁹.

Al termine *sharī'a* è connesso, nel Corano, il termine *shir'a* e la forma verbale *shara'* che, insieme ai suoi derivati, indica i fondamenti etici e giuridici dello stile di vita non solo dei musulmani ma anche delle altre comunità religiose.

A ognuno di voi [sia alla comunità degli ebrei che dei cristiani] abbiamo assegnato una regola e una via (*likullin ġa'alnā min-kum shir'atan wa min-hāġān*), mentre, Iddio, se avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica (*wa law shā' Allāhu laġa'ala-kum ummatan wāḥidatan*), ma ciò non ha fatto per provarvi in quel che vi ha dato (*wa lakin li-yabluwa-kum fī mā ātā-kum*)⁸⁶⁰.

Di conseguenza, il Corano impiega la parola *sharī'a* per gli usi e i costumi o la 'direzione' delle rispettive comunità religiose, allo stesso modo in cui i cristiani e gli ebrei di lingua araba si riferiscono con la parola *sharī'a* alla loro religione e alle sue regole⁸⁶¹.

Il concetto significava allora, così pare, un modo di vita religioso inteso in senso più ampio rispetto al significato meramente legalistico; tuttavia numerosi indizi suggeriscono che, anche durante il Medioevo, la *sharī'a* si concepì in modo ancora più ampio che quello accettato a partire dal XX secolo, quando, durante una crisi dell'identità musulmana, la religione si

⁸⁵⁸ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso, p. 60-61, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 148.

⁸⁵⁹ Corano, XLV, *Sūra al-ġāthiyya* (sura della genuflessa), 18. Qui Bausani traduce il termine *sharī'a* con 'Legge', ma sia Abū Zayd che il sito *quran.com* lo intendono rispettivamente come "via" e "way" (cfr. Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, p. 158 e <https://quran.com/45>).

⁸⁶⁰ Cfr. Corano, V, *Sūra al-mā'idah* (sura della mensa), 48.

⁸⁶¹ Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo dodicesimo: *Šharī'a, justicia y política*, p. 158 (traduzione mia).

vide fortemente associata alla politica e la *sharī'a* in quanto legge divenne l'espressione per antonomasia dell'islam politico⁸⁶².

La *sharī'a*, se intesa come 'via' tracciata da Dio negli ambiti dell'etica e della morale affinché l'uomo possa realizzare la giustizia che è, secondo Abū Zayd, il fine ultimo e il filo conduttore dell'intero Corano, non può essere identificata con una 'legge divina' che deve essere realizzata dallo Stato, il quale deve, al contrario, mantenersi laico ed aperto alle idee di ogni cittadino.

La *sharī'a* intesa come 'Legge' dalla maggior parte dei pensatori radicali, come Qutb, è secondo Abū Zayd, il risultato di un fraintendimento del testo sacro. Essa è il risultato dell'interpretazione della scienza del diritto islamico (*fiqh*) a partire dal Corano e, dunque, non è affatto divina, ma costituisce il risultato della comprensione umana dei testi, spesso ideologizzata e fondata su una interpretazione letteralista del testo. Per quanto riguarda ad esempio i castighi e le punizioni coraniche circa i peccatori, Abū Zayd, come si è visto, propende per un'interpretazione del testo che parte da una contestualizzazione storica della rivelazione e che, riconoscendo nella 'via' di Dio ciò che pertiene ad un'epoca storica determinata, permette di andare in profondità nella comprensione fino a raggiungere la dimensione etica del testo, permanente al di là del tempo.

Attraverso una lettura storicizzata ed umanistica del testo saremo in grado di comprendere il senso di giustizia del messaggio divino e di progredire storicamente nella determinazione sempre più raffinata delle leggi e delle punizioni per chi le viola progredendo verso la secolarizzazione⁸⁶³.

Se noi, gli esseri umani, abbiamo raggiunto, nella nostra evoluzione storica, metodi più umani per sanzionare rispetto alle punizioni corporali e alla pena di morte, perché dovremmo attenerci a questi ultimi quando nel Corano essi appaiono chiaramente come elementi preesistenti di quel tempo, appartenenti all'epoca pre-islamica?⁸⁶⁴

⁸⁶² Abū Zayd, *El Corán y el futuro del islam*, capitolo dodicesimo: *Šharī'a, justicia y política*, pp. 158-159 (traduzione mia).

⁸⁶³ Cfr. *ibidem*, capitolo dodicesimo: *Šharī'a, justicia y política*, pp. 159-162.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, capitolo dodicesimo: *Šharī'a, justicia y política*, p. 162 (traduzione mia).

Tutta l'autorità dei testi e della *sharī'a*, intesa come Legge divina sulla quale dovrebbe fondarsi lo Stato islamico, si basa sulla negazione della riflessione razionale e del libero pensiero, pilastri essenziali del concetto stesso di sovranità (*ḥākimiyya*) di Dio.

La teoria della sovranità (*ḥākimiyya*) trae fondamento da alcuni versetti della sura V (*Sūra al-mā'idah*, sura della mensa)

⁴³Come del resto possono venire a chiederti *arbitraggi*, quando hanno la *Tōrāh*, che contiene il *giudizio di Dio*? Ed essi, dopo averti chiesto arbitraggio, se ne vanno e non credono (*wa kayfa yuḥakkimūna-ka wa 'indahumu at-tawrātu fī-hā ḥukmu Allāhi thumma yatawallawna min ba'di dhālika wa mā ūlā 'ika bi'l-mu'uminīna*).

⁴⁴In verità Noi abbiām rivelato la *Tōrāh*, che contiene retta guida e luce, con la quale giudicavano i Profeti tutti dati a Dio fra i giudei, e i maestri e i dottori con il Libro di Dio, di cui era stata loro affidata la custodia, e di cui erano testimoni (*innā anzalnā at-tawrāta fī-hā hudan wa nūrun yaḥkumu bi-hā an-nabīyūna al-ladhīna 'aslamū li'l-ladhīna hādū wa ar-Rabbānīyūna wa al-'aḥbāru bimā astuḥfīzū min Kitābi Allāhi wa Kānū 'alay-hi shuhadā'a*). Non temete dunque questa gente, ma temete Me e non vendete i Miei Segni (*ayat con il duplice significato di Segni della creazione divina e versi coranici*) a vil prezzo! Coloro che non *giudicano* con la Rivelazione di Dio, sono quelli i *Negatori* (*falā takshaw an-nāsa wa akhshawnī wa lā tashtarū bi'āyātī thamanān qalīlān wa man lam yaḥkum bimā 'anzala Allāhu fa-ūlā 'ika humu al-kāfirīna*).

⁴⁷*Giudichi* dunque la gente del Vangelo secondo quel che Iddio ha ivi rivelato, ché coloro che non giudicano (*yaḥkum*) secondo la Rivelazione di Dio, sono i *perversi* (*wa līaḥ-kum 'ahlu al-inḡīli bimā 'anzala Allāhu fī-hi wa man lam yaḥkum bi-mā 'anzala Allāhu fa-ūlā 'ika humu al-fāsiqūna*)⁸⁶⁵.

A partire da un'analisi linguistica dei termini che costituiscono i pilastri della teoria qutbiana, insieme all'analisi del metodo utilizzato dal discorso religioso contemporaneo per fondare su tali termini le proprie teorie, Abū Zayd tenta di far emergere l'ideologia sottesa a tali correnti di pensiero, le quali giungono a giustificare la sottomissione dell'uomo a regimi totalitari alienanti che, sulla base di teorie come quella qutbiana, affermano di rappresentare in terra la sovranità di Dio⁸⁶⁶.

⁸⁶⁵ Corano, V, *Sūra al-mā'idah* (sura della mensa), 43-44, 47.

⁸⁶⁶ Cfr. Abū Zayd, *النقد الخطاب الدين (Naqd al-khiṭāb al-dīn) Critica del discorso religioso*, pp. 221-222, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 72.

Il carattere ideologico di questo tipo di discorso, che si fonda su dati strettamente letterali del Corano e su valori ormai del tutto superati dal punto di vista culturale e materiale, si rivela in particolar modo nella sua insistenza a fondare la relazione tra uomo e Dio sul concetto di ‘servitù’ (*‘ubūdiyya*). Questa nozione, com’è noto, risulta strettamente legata a quella di ‘sovranità’ (*ḥākimiyya*), a cui si connette da un punto di vista ontologico ed epistemologico. Non ci vuole molto a capire che una simile nozione è fondata su un retroterra ideologico [*significato ideologico*] e politico che mira ad assoggettare gli individui e a sottometterli a dei regimi totalitari completamente alienanti⁸⁶⁷.

Secondo Abū Zayd le correnti di pensiero tradizionaliste che descrivono la relazione tra uomo e Dio in termini di *‘ubūdiyya* e *ḥākimiyya* sfruttano due criteri interpretativi differenti e contraddittori per raggiungere lo scopo di determinare queste due nozioni, a partire dal testo coranico. Nello specifico il concetto di *‘ubūdiyya* viene determinato a partire da una interpretazione letterale del testo, mentre per il concetto di *ḥākimiyya* si fa riferimento alle occorrenze coraniche di termini aventi la stessa radice, come *ḥukm* (legge, giudizio) e *taḥkīm* (arbitrato), in modo da poter definire il termine *ḥākimiyya* con il più ampio significato possibile. Per entrambi i termini, poi, non viene tenuta in considerazione l’evoluzione storica della lingua e, dunque, entrambi vengono ricondotti al solo significato che ebbero per gli arabi del VII sec. salvo poi applicarli, attraverso il metodo del *qiyās* all’analisi dei problemi contemporanei. In entrambi i casi gli *‘ulemā’* si attengono ad una lettura dei testi fossilizzata all’epoca di produzione del testo, senza comprenderne il significato contemporaneo⁸⁶⁸.

Il nostro intento qui non è tanto entrare in polemica con gli esponenti del discorso religioso quanto di cercare di elaborare una comprensione delle modalità di produzione del significato dei testi religiosi. Se il retroterra politico del discorso islamista, così come l’abbiamo esposto, non è più un mistero per nessuno, non è tuttavia inutile cercare di fondare le nostre conclusioni sul terreno stesso dell’analisi semantica di quei testi su cui questo discorso si fonda, nel tentativo di trovare una giustificazione alla propria interpretazione della nozione di *‘ubūdiyya*⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso, p. 222, trad. it. Leggere i testi religiosi in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 72.

⁸⁶⁸ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso pp. 221-223, trad. it. Leggere i testi religiosi in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 72-73.

⁸⁶⁹ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) Critica del discorso religioso, pp. 224-225, trad. it. Leggere i testi religiosi in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 74.

Abū Zayd cerca di smascherare la contraddittorietà del metodo degli ‘ulemā’ ed il fondamento ideologico, sotteso a tale metodo, attraverso l’analisi semantica dei due termini in questione, così come vengono interpretati dai dotti musulmani.

Il termine arabo ‘*abd*’ compare nel Corano diverse volte con significati differenti e al singolare è tradotto abitualmente con “schiavo”, ma in realtà appare con questa accezione semantica soltanto tre volte nel testo coranico⁸⁷⁰. ‘Abd possiede poi due differenti plurali, ognuno con un proprio significato, ma entrambi, ‘*abīd*’ e ‘*ibād*’, compaiono nel testo coranico:

- il primo ricorre cinque volte con il significato di “servitori” sempre in relazione con Dio di cui è sottolineato l’atteggiamento giusto e amorevole nei confronti dei suoi ‘*abīd*’⁸⁷¹;
- il secondo, ‘*ibād*’, è il termine più comune nel testo coranico e tra le sue numerose ricorrenze si ritrova soltanto una volta con il senso letterale di ‘servitù’⁸⁷².

Ma l’osservazione più importante nell’analisi di Abū Zayd sul termine ‘*abd*’, dalla cui radice deriva il termine ‘*ubūdiyya*’ e che non compare tuttavia nel Corano, è il fatto che ‘*abd*’, nella maggior parte delle ricorrenze coraniche, indichi ‘l’essere umano’ (*insan*) in generale, specie se posto in connessione con *Allāh*. Viene dunque presentata la relazione tra uomo e Dio attraverso il termine, riferito all’uomo, di ‘*ibādiyya*’. Quest’ultimo

⁸⁷⁰ Cfr. *Corano*, II, *Sūra al-Baqara* (sura della vacca), 178: “O voi che credete! In materia di omicidio v’è prescritta la legge del taglione: libero (*hurru*) per libero, schiavo (*‘abdu*) per schiavo, donna per donna”; 221: “Non sposate donne idolatre finché non abbian creduto, ché è meglio una schiava credente che una donna idolatra, anche se questa vi piace, e non date spose donne credenti a idolatri finché essi non abbian creduto, perché lo schiavo (*‘abdu*) credente è meglio di un uomo idolatra, anche se questi vi piaccia”; *ibidem*, XVI, *Sūra An-naḥl* (sura dell’ape), 75: “Dio vi pone questa similitudine, la similitudine d’un servo (*‘abdā*), posseduto, che non ha potere su nulla, e un uomo libero che abbiam provveduto di provvigione buona e ne elargisce, in pubblico e in segreto”.

⁸⁷¹ Cfr. *Corano*, III, *Sūra Āli ‘Imrān* (sura della famiglia di ‘Imrān), 182: “Questo, per quel che hanno commesso le vostre mani, e perché Iddio non è ingiusto coi servi (*‘abīdi*)”; *ibidem*, VIII, *Sūra al-anfāl* (sura del bottino), 51: “Questo meritate per quel che le vostre mani han commesso: ché certo Dio non fa torto ai Suoi servi (*‘abīdi*)!”; *ibidem*, XXII, *Sūra al-ḥaḡḡ* (sura del pellegrinaggio), 10: “Questo t’avviene, per quel che le mani tue han commesso, ché Dio non fa torto ai Suoi servi (*‘abīdi*)!”; *ibidem*, XLI, *Sūra fuṣṣilat* (sura dei ‘chiari precisi’), 46: “Chi opera il bene lo fa a suo vantaggio, e chi fa il male lo fa a suo danno: il tuo Signore non fa torto ai Suoi servi (*‘abīdi*)”; *ibidem*, L, *Sūra Qāf* (sura del *Qāf*), 29: “e avanti a Me la Sentenza non cambia, né io fo torto ai Miei servi (*‘abīdi*)!”. Tutti questi versetti si riferiscono al meritato castigo che Dio farà discendere, il giorno del Giudizio, a quanti, in vita, rifiutarono la fede in Lui.

⁸⁷² Cfr. *Corano*, XXIV, *Sūra an-nūr* (sura della luce), 32: “E unite in matrimonio quelli fra voi che son celibi e gli onesti fra i vostri servi (*‘ibādikum*) e le vostre serve”.

termine non indica la servitù (*'ubūdiyya*) di qualcuno nei confronti di altri, ma l'appartenenza a Dio, da cui scaturisce il senso di sottomissione e adorazione nei confronti di Dio, indicato dal termine 'islam'. Tuttavia tale adorazione o sottomissione a Dio, rientra, secondo Abū Zayd che non concepisce la religione come fenomeno totalizzante racchiudente in sé l'elemento della fede e quello politico, nell'ambito dei doveri e dei rituali religiosi⁸⁷³.

Fondare, dunque, la relazione tra uomo e Dio sull'accezione di servitù del termine '*abd*', soffermandosi solo sul suo significato letterale, senza considerare il suo senso usuale di 'essere umano' che appartiene a Dio, il quale si comporta con gli uomini secondo giustizia e amore, è la prova del fatto che il pensiero degli '*ulemā*' è un pensiero ideologico. Le loro scelte, in campo interpretativo,

sono il prodotto di una falsa coscienza, che cerca di giustificare degli interessi di classe tristemente concreti⁸⁷⁴.

Per quanto riguarda, invece, il termine *ḥākimiyya*, il discorso religioso contemporaneo utilizza un metodo interpretativo che, partendo dalle ricorrenze dei termini aventi la stessa radice (*ḥkm*), si distacca dal letteralismo per considerare il termine in questione nel senso più ampio possibile. Tale estensione semantica, tuttavia,

non ha nulla a che fare con il passaggio da un senso letterale ad uno figurato, né con qualsiasi altro processo metaforico noto. È fondata invece su di un uso improprio dell'etimologia, per non dire su di una semplice omofonia, tra i termini *ḥukm* (legge, statuto, sentenza) e *ḥākimiyya* (sovranità)⁸⁷⁵.

Il termine *ḥukm*, al quale il discorso religioso contemporaneo fa riferimento per fondare su di esso il concetto di sovranità (*ḥākimiyya*) di Dio, compare nel Corano per indicare l'arbitrato esercitato tra due parti in causa circa una specifica questione. In particolare, nella comunità medinese, si faceva spesso ricorso all'arbitrato del Profeta per dirimere questioni tra uomini:

⁸⁷³ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) *Critica del discorso religioso*, pp. 224-226, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 74-75; e anche Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, 47-48.

⁸⁷⁴ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) *Critica del discorso religioso*, p. 228, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 76.

⁸⁷⁵ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) *Critica del discorso religioso*, pp. 228, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 76-77.

Ma no! Per il tuo Signore! Essi non crederanno finché non ti avranno costituito giudice (*yuhakkimū-ka*) delle loro discordie (*falā wa Rabbika lā yu'uminūna ḥattā yuhakkimū-ka fī-mā shağara bayna-hum*) e allora non troveranno alcun imbarazzo ad accettare la tua decisione e a sottomettervisi di sottomissione piena (*thumma lā yağidū fī anfusihim ḥarağān mimmā qaḍayta wa yusallimū taslīmān*)⁸⁷⁶.

Tale versetto, riferito alla richiesta della comunità di Medina di arbitrare una questione riguardante l'adulterio, viene isolato dal contesto storico in cui fu rivelato per essere interpretato non nel senso di 'giudizio' su una specifica questione tra uomini, ma come se il termine 'giudice' rientrasse nell'ambito dell'esercizio della sovranità politica e sociale; qui siamo di fronte, secondo Abū Zayd, ad una vera e propria manipolazione dei testi⁸⁷⁷.

Si vede qui chiaramente come gli avvenimenti vengono isolati dal loro contesto storico e le parole separate dal loro contesto linguistico [*fuori dal contesto della lingua coranica*] e con quale leggerezza ci si muove dal particolare all'universale⁸⁷⁸.

Dunque, fondare la relazione dell'uomo con il divino sui rispettivi attributi di servitù (*'ubūdiyya*) e sovranità (*ḥākimiyya*) vuol dire creare un divario incolmabile tra queste due sfere esistenziali che, al contrario, la rivelazione aveva posto in comunicazione e relazione strettissima. La definizione del *waḥy* come canale comunicativo tra Dio e l'uomo viene negata e tale opposizione finisce per negare anche qualsiasi valore ai tentativi e agli sforzi umani nell'ambito dell'interpretazione dei testi e del libero pensiero. La divinità, il cui primo e fondamentale attributo sarà la sovranità (*ḥākimiyya*), diviene un Dio governante e padrone in ogni ambito della vita umana, dal privato al pubblico. L'uomo se non segue ciecamente i dettami divini, secondo Qutb, nega di fatto la propria natura di servo nei confronti di Dio attribuendosi, oltretutto, l'attributo della sovranità (*ḥākimiyya*) che appartiene soltanto a Dio⁸⁷⁹.

⁸⁷⁶ Corano, IV, *Sūra an-nisā'* (sura delle donne), 65. Per la ricorrenza del termine *ḥukm* cfr. anche Corano, V, *Sūra al-mā'idah*, sura della mensa, 43-44, 47.

⁸⁷⁷ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) *Critica del discorso religioso*, pp. 228-229, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 77

⁸⁷⁸ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) *Critica del discorso religioso*, p. 228-229, trad. it. *Leggere i testi religiosi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p.77.

⁸⁷⁹ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīn*) *Critica del discorso religioso*, pp. 66-67, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 152-153.

Secondo il discorso religioso, l'islam è giunto a liberare l'uomo, ma la sua idea di liberazione si riduce a un *trasferimento* di sovranità dall'ambito della ragione umana (*al-'aql*) a quello della Rivelazione divina (*al-wahy*)⁸⁸⁰.

In tal modo l'islamismo e il pensiero qutbiano finiscono per negare l'intento principale dell'Islam, vale a dire la liberazione dell'uomo dalla schiavitù, per renderlo ancora una volta schiavo, nella privazione dell'uso della ragione, di tutti gli eventuali regimi politici che pretendono di parlare in nome di Dio. Il concetto di sovranità appare, dunque, ad Abū Zayd come negazione del pluralismo politico e rifiuto della democrazia considerata tipica delle società occidentali e, quindi, *ḡāhilita*⁸⁸¹. Inoltre determinare la schiavitù dell'uomo rispetto a Dio e alla Sua parola significa negare totalmente l'idea che è a fondamento del pensiero di Abū Zayd, cioè la concezione del *wahy* come dialogo tra Dio e l'uomo in cui la voce dell'uomo è presente ed attiva.

Tutte le opposizioni che sottintendono il concetto di sovranità - conoscenza/ignoranza, capacità/incapacità, saggezza/irrazionalità- vengono messe a profitto nel parallelo fra uomo e Dio per condurre alla negazione dell'uomo, il quale non ha alcuna possibilità di entrare in competizione con la conoscenza, la potenza e la saggezza divina⁸⁸².

La conseguenza di tale pensiero, che domina le società arabo-islamiche, è il sentimento di impotenza e di ignoranza che viene instillato nelle masse che preferiscono, così, rimettersi nelle mani di coloro i quali detengono il potere religioso esercitato anche a livello politico⁸⁸³.

Il pensiero qutbiano, così come le idee espresse dal discorso religioso contemporaneo, tende a soffermarsi, nella sua comprensione della religione e dei testi sacri, sull'elemento divino piuttosto che su quello umano. La concezione della rivelazione intesa come discesa della Legge che si impone nella sua divinità ed

⁸⁸⁰ Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 68, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 154

⁸⁸¹ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, pp. 68-76, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, pp. 154-160.

⁸⁸² Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 86, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 167.

⁸⁸³ Cfr. Abū Zayd, النقد الخطاب الدين (*Naqd al-khiṭāb al-dīnī*) *Critica del discorso religioso*, p. 86, trad. it. *Il discorso religioso contemporaneo: postulati e meccanismi in Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 167.

assolutezza sull'uomo, costituisce la negazione dell'elemento umano e lo condanna a non poter esercitare liberamente il pensiero critico. Se Dio ha già tracciato una via che non può essere compresa veramente dall'uomo, a questi resta soltanto una scelta: far parte dei fedeli, sottomettendosi a-criticamente alla Legge, o essere condannato come *kufir* (infedele). Non vi sono vie di mezzo, non c'è altra possibilità. Suddividere il mondo nelle categorie ideologiche di Occidente ed Oriente è per Abū Zayd una scelta 'suicida' che bisogna combattere:

we need to dig deep in our universally shared history to uncover the cultural roots of our humanity⁸⁸⁴.

Scoprire le radici culturali dell'umanità vuol dire abbattere le barriere che separano e vedono, troppo spesso, in lotta Occidente ed Oriente. Ma per abbattere le barriere è necessario lasciare da parte tanto i discorsi apologetici e radicali del discorso religioso contemporaneo, quanto i discorsi stereotipati sull'Islam tipici di un Occidente che non riesce a cogliere la ricchezza e la diversità all'interno del mondo arabo-islamico.

⁸⁸⁴ Abū Zayd, *Religions: From Phobia to Understanding*, p. 5.

Conclusioni

In un mondo come quello arabo-islamico in cui il rapporto tra soggetto-oggetto, interprete-interpretato, uomo-*turāth* (tradizione) si è totalmente squilibrato a favore dell'oggetto, del testo che schiaccia l'uomo e lo sovrasta, imponendogli dall'alto e negandone qualsiasi attività autonoma, Abu Zayd propone un'ermeneutica che, sul fondamento teoretico del comprendere gadameriano inteso come dialogo tra i due poli della conoscenza, riuniti in una relazione di reciprocità, si focalizzi sull'elemento umano rispetto al testo.

Riappropriarsi della tradizione, quindi, significa per Abū Zayd -e in una cultura che rende il passato un'epoca mitica alla quale volgere lo sguardo per poterla realizzare nella contemporaneità- far riemergere l'uomo come elemento attivo della relazione.

La dimensione storica, che caratterizza l'uomo e anche il Corano, come risultato di una dialettica che esso ha instaurato con l'epoca della rivelazione, deve essere riaffermata con decisione, poiché il suo totale disconoscimento, ad opera del discorso religioso contemporaneo, genera letture e comprensioni del testo ideologiche e inadeguate all'apertura necessaria rispetto ai problemi della modernità e alla costruzione di un'identità musulmana poliedrica, libera e capace di dialogare con ogni altra cultura.

Il tratto *umanistico* del pensiero di Abū Zayd pervade tutti i suoi scritti e le sue teorie: anche in fenomeni straordinari come la rivelazione egli riscopre l'uomo. Se la rivelazione è intesa come un modello comunicativo in cui Dio e uomo intrattengono un dialogo vivo e sempre nuovo, così come emerge dalla stessa struttura dialogica di alcune sure coraniche, non si può eliminare l'elemento umano, storico, fallibile della relazione. L'uomo entra in dialogo con Dio e, nel farlo, influenza il suo andamento e il risultato, cioè il testo sacro, non può essere letto se non alla luce della sua storicità. Muḥammad non è un 'recipiente' passivo della parola di Dio; il messaggio che Dio rivela ad ogni uomo sulla terra può essere predicato e ascoltato dagli altri uomini mediante la 'voce' umana del profeta.

E se la rivelazione nella sua dimensione verticale (*tanzīl*) tra Dio e l'angelo resta insondabile in quanto concetto teologico al quale l'uomo può soltanto credere per fede, nella dimensione orizzontale (*wahy*) il trascendente irrompe nella storia per comunicare con l'uomo in una lingua umana. Contrariamente al pensiero tradizionalista che reputa la lingua coranica come la lingua di Dio, confinando il testo in una dimensione metafisica, Abū Zayd si concentra su ciò che il Corano stesso sostiene: la scelta divina della lingua araba è stata dettata dal fine della comprensione e così Dio si è rivelato sempre in lingue umane affinché i profeti potessero comprendere il Suo messaggio.

La rivelazione, ridefinita in termini umanistici viene, in tal modo, restituita alla sua dimensione storica e Abū Zayd è in grado di determinare il Corano anche come un testo linguistico e un prodotto storico culturale. La dimensione storica del *wahy* e l'uomo, come elemento attivo della relazione, costituiscono il fondamento dell'apertura del testo all'interpretabilità. Il Corano si trasforma da realtà metafisica incarnatasi nel *muṣḥaf* (*textus receptus*) a fenomeno storico e realtà linguistica che l'uomo ha la capacità di comprendere e interpretare razionalmente e criticamente.

Lo studio critico del testo coranico permette di accedere ai significati finora rimasti celati per e a causa delle interpretazioni della tradizione. È, infatti, nella reciprocità della relazione tra interprete e testo che vengono alla luce nuovi sensi, ricavati a partire da una lettura 'profonda' che tiene conto della dimensione storica tanto del testo quanto dell'interpretazione e che si oppone al letteralismo a-storico e assolutista del discorso religioso contemporaneo.

Emendare la tradizione ponendosi in relazione con essa con spirito critico vuol dire accedere al proprio passato senza farsi schiacciare da esso e dalle risposte già date; significa far entrare consapevolmente in circolo i pregiudizi e abbandonare le precomprensioni che non trovano riscontro nella tradizione; vuol dire dar voce al testo applicandolo alla nostra situazione ermeneutica, ponendosi al servizio del testo senza dimenticare che l'interprete ha un ruolo attivo nella comprensione.

Ma l'apertura del Corano all'interpretabilità, come testo in cui è presente ed attivo l'elemento umano, supera anche le barriere culturali e religiose tanto che è possibile definire l'ermeneutica di Abū Zayd non solo *umanistica*, ma anche *democratica*.

La *democraticità* del pensiero di Abū Zayd e della sua ermeneutica del Corano emerge a partire da due punti fondamentali:

- la possibilità che ogni musulmano possa riappropriarsi della propria tradizione a partire da una lettura libera e critica del testo;
- l'ampia apertura all'*altro*, inteso in senso culturale, che viene posto nelle condizioni di accedere alla tradizione musulmana e di comprenderla.

L'umanizzazione della rivelazione, rimettendo in gioco l'elemento umano non solo nel processo rivelativo ma anche in quello interpretativo, congiuntamente alla forte critica verso il pensiero ideologico islamico impostosi nei secoli come assolutista e detentore della verità divina, permette ad Abū Zayd di riaffermare il ruolo attivo del singolo credente nella comprensione della propria tradizione. Se il Corano è, come afferma il pensatore egiziano nella seconda fase del suo pensiero, un insieme di discorsi tra Dio e l'uomo riattivabili continuamente attraverso la preghiera, nessuno può imporre il proprio dialogo personale e individuale con Dio alla comunità. Gli uomini devono, dunque, tornare a dialogare con il testo ricavandone significati fluidi e capaci di parlare alla contemporaneità. Non esiste una verità assoluta che alcuni uomini di religione possano imporre alla *umma* (comunità). Ogni uomo è in grado di dischiudere *democraticamente* e a partire dal suo dialogo con il testo nuovi significati e verità che non si impongono sugli altri significati, ma restano liberi di confrontarsi pacificamente aprendosi all'*altro*.

Nel dialogo con il testo Abū Zayd vede la possibilità di abbattere le barriere culturali che dividono Oriente e Occidente. Il suo incompiuto *Commentario per lettori intelligenti* era pensato proprio in vista di un'apertura al lettore occidentale, posto nelle condizioni di accedere alla ricchezza di significati del Corano. Soltanto così si potrebbe *decostruire* quell'idea che l'Occidente ha dell'Islam come di una religione e di una cultura che racchiude in sé valori tutti non-europei⁸⁸⁵. Al tempo stesso un nuovo approccio interpretativo al Corano e al *turāth* (tradizione) in seno al mondo islamico è auspicabile affinché si possa abbandonare il discorso apologetico tipico degli '*ulemā*'

⁸⁸⁵ Cfr. Abū Zayd, *Religions: From Phobia to Understanding*, p. 8.

che si rifugiano nel passato glorioso dell'epoca della profezia per risolvere questioni attuali come il secolarismo, i diritti umani e la democrazia.

Occorre riaprire un dialogo interreligioso in cui si riscoprono le radici comuni dell'intera umanità; un'umanità creata da un unico Dio, ma differente nella molteplicità delle comunità, delle lingue parlate, delle caratteristiche culturali ed etiche che, come sottolinea Abū Zayd, sono segni divini così come si legge nel Corano stesso⁸⁸⁶.

È dunque necessario tornare all'autorità della ragione e avere fiducia nella ragione per poter esercitare il libero pensiero all'interno del mondo islamico anche e soprattutto per comprendere il Corano. In quanto testo fondatore della cultura e della civiltà arabo-islamica, il Corano deve essere accessibile ad ogni uomo che potrà così interpretarlo liberamente e senza condizionamenti esterni: altrimenti la sua sacralità e la sua vitalità resteranno inefficaci nella vita del singolo e nella storia dell'umanità.

La ragione alla quale Abū Zayd fa riferimento non è dedicata alla mera *theoría*, ma prevede, altresì, l'attuazione di una *práxis* (*fa'āliyya*) sociale e storica in continua evoluzione. Comprendere il Corano come un testo linguistico e un prodotto storico-culturale attraverso gli strumenti delle moderne scienze del linguaggio e della filosofia significa *svelare* nuovi significati e far valere i principi di libertà, giustizia e uguaglianza che costituiscono i fondamenti del messaggio divino, *occultandone* i significati storici che hanno avuto un senso per gli uomini del VII sec., ma che oggi valgono solo come *testimonianze storiche* di un passato che da solo non può essere la soluzione ai problemi contemporanei.

Soltanto così sarà possibile riaprire il dibattito nelle società arabo-islamiche sui diritti delle donne o sul rapporto tra uomo e Dio in cui l'elemento umano possa tornare ad avere un ruolo attivo per essere nuovamente artefice del progresso terreno. Occorre tornare all'idea di un Dio inteso come padre misericordioso e non come padrone che domina ed esercita una sovranità tirannica sull'uomo. Proprio la radicalizzazione dei concetti di sovranità (*hākimiyya*) e servitù (*'ubūdiyya*) per definire la relazione tra il

⁸⁸⁶ *Corano*, XXX, *Sūra ar-Rūm* (*sura dei Romani*), 22: "E uno dei Suoi Segni è la creazione dei cieli e della terra e la varietà delle lingue vostre e dei vostri colori. Certo in questo v'ha un Segno pei Saggi!"

divino e l'umano è alla base, secondo Abū Zayd, di un'errata concezione della religione che finisce per far tutt'uno con la politica e il potere. L'interpretazione ideologica degli 'ulemā' è, infatti, alla base della nascita dei movimenti dell'Islam radicale che vorrebbe il mondo diviso tra musulmani e infedeli (*kufir*). La connotazione politica delle scuole interpretative islamiche ha perciò provocato molte lotte per il potere:

Qur'anic exegesis has become the channel through which opposing, politically motivated theological views are expressed by different mainstream and non-mainstream students of the Qur'an. Most importantly, mainstream and non-mainstream exegetical views have significantly influenced the political agenda of Muslim political parties and organizations of the twentieth and twenty-first centuries. Out of Qur'anic exegesis, political Islam is born⁸⁸⁷.

Come sostiene Abū Zayd:

nessun conflitto poteva trovare espressione in un campo diverso da quello dell'esegesi e dell'interpretazione, ovvero dell'appropriazione dei testi -testi che ciascuno fa parlare a proprio vantaggio, attingendovi le argomentazioni che difendono le proprie personali posizioni e tutelano i propri interessi. Affermare che la storia del pensiero islamico coincida con la storia della ricerca della verità significa semplicemente alimentare un'impostura, compiere una falsificazione della storia e del pensiero al tempo stesso. In realtà, la storia del pensiero islamico non è nient'altro se non l'espressione della storia sociale in senso profondo. Che un movimento intellettuale giunga a dominare la scena non vuole affatto dire che ciò accada perché esso possiede, di per se stesso, la verità⁸⁸⁸.

L'intento di Abū Zayd non è quello di estromettere la religione e la fede dalla vita dell'uomo o della società, ma quello di strappare agli 'ulemā' il monopolio dell'interpretazione per restituirlo alla *umma* (comunità), anche agli uomini 'comuni' che soltanto nella libertà del dialogo con Dio e la Sua parola potranno sconfiggere il radicalismo islamico, in tutte le sue forme, riuscendo a far parlare nuovamente il testo voluto da Dio per tutti gli uomini e per ogni tempo della storia.

Il progetto di un'ermeneutica *umanistica* e *democratica* del testo sacro si iscrive in una cultura che spesso è vista dal mondo occidentale come monolitica e priva di 'sfumature' interne. In realtà il moderno e progressista progetto di Abū Zayd non è

⁸⁸⁷ H. Abdul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis*, Preface, pp. IX-X.

⁸⁸⁸ Abū Zayd, *Sunna e Corano nel pensiero di Shāfi'ī* in *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, p. 91.

isolato all'interno del mondo islamico, ma dialoga con molte altre voci, ognuna differente dalle altre, ma tutte accomunate da un unico intento: rinnovare la tradizione islamica affinché i musulmani possano costruire una propria modernità che combatta lo *status quo* difeso dagli 'ulemā', per incamminarsi verso la strada del progresso.

L'Occidente e il mondo islamico stesso devono quindi mettersi in ascolto di queste voci che combattono ogni giorno per il progresso del pensiero e delle società arabo-islamiche. Si è già accennato nel presente lavoro ad alcuni importanti pensatori contemporanei che condividono, o hanno condiviso, con Abū Zayd l'aspirazione al rinnovamento della tradizione musulmana, raggiungibile attraverso nuove letture del Corano che si distanziano da quelle proposte o volute del discorso religioso contemporaneo: Sayyid Ahmad Khân (1817-1898), fondatore della scuola modernista islamica, che criticava aspramente il sistema scolastico dominato dai dogmi tradizionali e ortodossi che egli riteneva non essere il vero fondamento dell'Islam; Fazlur Rahman (1919-1988) che all'interpretazione letteralista e 'atomizzata' dei tradizionalisti contrapponeva una lettura del Corano fondata sui suoi aspetti etici e morali capaci di interagire ed essere messi in pratica nel mondo contemporaneo; M. Ṭalbi (1948), che con la sua lettura vettoriale del testo sacro tenta di comprendere l' 'orientamento' delle intenzioni divine per poter rispondere alle domande che la contemporaneità pone ai musulmani; Mahmūd Muhammad Tâhâ (1909-1985), che scardina l'applicazione del principio di abrogazione (*naskh*) proponendo un ritorno ai principi della rivelazione meccana spesso abrogati, secondo l'islam tradizionalista, dai principi rivelati a Medina; Mohammed Arkoun (1928-2010), che ha proposto di 'decostruire' il pensiero religioso che si sovrappone al messaggio della rivelazione fino a falsarne completamente il vero significato, promuovendo un approccio al Corano che possa tornare a pensare l' 'impensato' celato dalla tradizione islamica; al-Jabri (1935-2010), che ha studiato e criticato la 'ragione araba' e i suoi meccanismi, rintracciando e definendo mirabilmente le numerose letture ideologiche della tradizione presenti nel mondo islamico; Amina Wadud (1952), che studia il Corano secondo un'ottica femminile e femminista e la cui ermeneutica riprende quella proposta da Rahman.

Questi sono solo alcuni degli uomini e delle donne che lottano perché il Corano possa tornare ad essere strumento di emancipazione, di progresso della società e del

pensiero nel mondo arabo-islamico. Se i pensatori avranno il coraggio di continuare a ripensare la tradizione allora sarà possibile, secondo Abū Zayd, un radicale cambiamento culturale, politico e sociale nel mondo arabo-islamico.

A creative humanistic hermeneutics must be developed given that so many creative and courageous thinkers are already active. These voices have to be heard and the world has to listen⁸⁸⁹.

⁸⁸⁹ Abū Zayd, *Religions: From Phobia to Understanding*, p. 20.

Opere di Nasr Hāmid Abū Zayd:

- *Linguistic Exposition of God in the Quran*, in *Fundamentalismus der Moderne, Christen und Muslime im Dialog*, Evangelische Akademie, Loccum, Germany, 75/94, 1996, pp. 97-110. Disponibile all'indirizzo: http://www.mengos.net/index.php?option=com_content&view=article&id=135:naslinguistic&catid=49:articles&Itemid=70
- *The Textuality of the Qur'an*, in *Islam and Europe on Past and Present*, NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Science), 1997, pp. 43-52. Disponibile all'indirizzo: http://www.mengos.net/index.php?option=com_content&view=article&id=136:nasrtextuality&catid=49:articles&Itemid=70
- *Inquisition Trial in Egypt*, in *Human Rights in Islam 15*, RIMO, Maasstricht 1998, pp. 47-55.
- *A Inaugural lecture, The Qur'an: God and Man in Communication*, Faculty of theology, Rijksuniversiteit te Leiden, Universiteit, 27/11/2000, disponibile on line all'indirizzo <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/5337>
- *Heaven, wich way?*, in *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 603. Disponibile all'indirizzo: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/sc16-17.htm>
- *The Qur'anic Concept of Justice*, "Polylog, Forum for Intercultural Philosophizing", No. 3 (Junr 2001). Disponibile all'indirizzo: <http://them.polylog.org/3/fan-en.htm>
- *Islām e storia. Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino 2002.
- *The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an*, in *ALIF, Journal of Comparative Poetics*, the American University Cairo (AUC), No. 23, Literature and the Sacred, 2003, pp. 8-47. Disponibile all'indirizzo: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1350075?uid=3738296&uid=2&uid=4&sid=56060709503>
- N. Kermarni (a cura di), *Una vita con l'Islam*, Il Mulino, Bologna 2004.

- *Voice of an Exile*, (coautrice Esther R. Nelson), Praeger Publisher, Greenwood Publishing Group Inc. USA, 2004
- *Islam, muslim and the west: religion and secularism; from polarization to negotiation*, lecture in the centre of Initiatives of Change in The Hague, February 2004. Disponibile all'indirizzo http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporary-names/Nasr_Abuzaid/Islam_muslims_and_the_west_religion_and_secularism.htm
- with the assistance of Dr. Katajun Amipur and Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006. Download all'indirizzo: http://www.ebook3000.com/Reformation-of-Islamic-Thought--A-Critical-Historical-Analysis_19108.html
- *Everyday Life, Qur'ān In* in Encyclopaedia of the Qur'ān. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill, 2008. Brill Online. DUKE UNIVERSITY. 11 February 2008. Consulted online on 10 January 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00057
- *Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels in Égypte/Monde arabe*, [Première série, 3 | 1990](#), mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 14 janvier 2017. URL : <http://ema.revues.org/243>
- *The 'others' in the Qur'an. A hermeneutical approach in Philosophy&Social Criticism*, vol 36 nos 3-4 March and May 2010, SAGE Publications Ltd, (LA, London, New Delhi, Singapore and Washington DC), p. 281-294, Special Issue: *Postsecularism and multicultural Jurisdictions*, Reset-Dialogues on Civilizations Istanbul Seminars 2008-2009, Edited by: Alessandro Ferrara, Volker Kaul and David Rasmussen. Disponibile on line all'indirizzo <http://psc.sagepub.com/content/36/3-4.toc>
- *El Corán y el futuro del islam*, Herder, Barcelona, 2009
- *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, antologia di testi a cura di Federica Fedeli, introduzione di Nina zu Fürstenberg, I libri di Reset, Marsilio editori, Venezia 2012.
- *Religions: From Phobia to Understanding* (2010), in *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Volume 8, Issue 2 Article 3, consultabile all'indirizzo <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/3>

- *Rethinking the Qur'ān. Towards a Humanistic Hermeneutics*, in *Human Rights and Renewing of Religious Discourse: How Can the Arab World benefit from the Experience of the non-Arab Islamic World?*, Alexandria 18-20 April, Conference, Cairo Institute for Human Rights Studies in coordination with Swedish Institute-Alexandria, Liberal Islam Network-Indonesia, Euromediterranean for Human Right Network and Fédération interantionale des droits de l'homme, with the support of the European Commission.
- *Towards understanding the Qur'an's worldview. An autobiographical reflection in New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its historical context* 2 edito da Gabriel Said Reynolds.

Opere di Nasr Hāmid Abū Zayd in arabo:

مَفْهُوم النَّصِّ دِرَاسَةٌ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ, *Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'ulūm al-qur'ān (Il concetto di testo. Uno studio sulle scienze del Corano)*, Il Cairo 1990, Beirut 1991, 5^a edizione 1998

التفكير في زمن التكفير, *Al-tafkīr fi zaman al-takfīr, (Il pensiero ai tempi della scomunica)*, 3^a edizione Cairo 1998

النص والسلطة والحقيقة *An-naṣṣ, as-sulṭa, al-ḥaqīqa, (Il Testo, l'Autorità e la Verità)*, Beirut and Casablanca 1995, 2^a edizione 1997.

نقد الخطاب الديني, *Naqd al-khithāb al-dīnī, (Critica del discorso religioso)*, 4^a edizione Cairo 1998

الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية *Al-Imām al-Shāfi'ī wa ta'sīs al-Aydyūlūgiyya al-Wasatuyya, (L'imām Shāfi'ī e la formazione dell'ideologia della via mediana)*, 5^a edizione Cairo 1998.

Altre opere consultate:

- Aburish Said K.**, *Nasser, the Last Arab*, New York City: St. Martin's Press 2004.
- Algar Hamid**, *Q. 21 :78-9 : A qur'anic basis for Ijtihād?* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, pp. 1-22, Centre of Islamic Studies. School of Oriental and African Studies. University of London.
- Yūsuf 'Alī**, *The Holy Quran. English Translation of the Meanings by Abdullah Yusuf Ali*, From a version revised by the Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance. Published and Printed by the King Fahd Holy Quran Printing Complex in 1987. Formatting by William B. Brown. Disponibile on line all'indirizzo: <http://www.streathammosque.org/uploads/quran/english-quran-yusuf-ali.pdf>
- Abu El-Magd Nadia**, *When the professor can't teach*, in *al-Ahram Weekly*, No. 486, Giugno 2000. Disponibile all'indirizzo: <http://weekly.ahram.org.eg/2000/486/eg6.htm>
- Anawati G. C., Borrmans M.**, *Tendances et courants de l'Islam arabe, contemporaine*, vol. 1 *Egypte et Afrique du nord*, Kaiser-Grünwald, 1982.
- Ansari H.**, *Egypt: the Stalled Society*, State University of New York Press, 1986.
- Ates A.**, *Ibn al-'Arabī in The Encyclopaedia Of Islam*, vol. III, pp. 707-711, Leiden Brill 2000.
- Salwa M. S. El-Awa**, *Linguistic structure* in, pp. 53-72, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
- Sadik Al-Azm**, *Addio, maestro del pensiero critico* in *ResetDoc*, 15/08/2010, disponibile on line all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021293>
- Baracchi Benedetta**, *In difesa dello studio critico: l'eredità intellettuale di Naṣr Ḥamid Abu Zayd (1943-2010)*, in *Doctor Virtualis. Rivista on-line di storia della filosofia medievale*, N°10, 2010. Disponibile all'indirizzo: <http://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/813/1053>
- Barbini Rocco**, *Il Corano nel pensiero di Naṣr Ḥamid Abū Zayd. Un modello semiologico*. Disponibile all'indirizzo: <http://books.google.it/books?id=CTcKZvF3GmIC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Rocco+Barbini%22&hl=it&sa=X&ei=ZPCPT-vEGMrmtQai87yIBA&ved=0CDIQ6AEwAA#v=onepage&q=inauthor%3A%22Rocco%20Barbini%22&f=false>
- Bausani Alessandro**, *Il Corano*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.
- Benzine R.**, *La pensée exégétique de Muhammad Khalafallah*, disponibile on line all'indirizzo http://misraim3.free.fr/islam/la_pensee_exegetique.pdf

-Bernard M., *Ḳiyās* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. V, pp. 238-242, Leiden Brill 2000.

-Id, *Idjmā‘* in *The Encyclopaedia of Islam* vol.III, p. 1023-1026, Leiden Brill 2000.

-Bosetti G., *Addio a Zayd, teologo islamico e liberale* in *Reset Doc*, 6/07/2010 disponibile all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021253>

-Id, (intervista ad Abū Zayd), *Persecuted for “my” Koran* in *Reset Doc*, Philosophy and Religion, 11 may 2010, disponibile all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021181>

-Bouamrane C., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

-Bousquet G. H., *‘Ibādāt* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. III, pp. 647-648, Leiden Brill 2000.

-Branca Paolo, *L'amaro destino di un uomo coraggioso* in *ResetDoc*, 12/08/2010, disponibile on line all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021291>

-D.W. Brown, *Sunna* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 878-881, Leiden Brill 2000.

-Brunschvig R., *‘Abd* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. I, pp. 24-40, Leiden Brill 2000

-Al-Buḥārī, *Detti e fatti del Profeta*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja, Michele Vallaro, Utet, Torino 2009.

-Burton J., *Naskh*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol.VII, pp. 1009-1012, Leiden Brill 2000.

-Id, *The sources of Islamic Law. Islamic Theory of Abrogation*, Edimburgh University Press, Edimburgh 1990.

-Cl. Cahen e M. Ṭalbi, *Ḥisba* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. III, pp. 485-489, Leiden Brill 2000.

-Campanini Massimo

- *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2005.
- *Il concetto di orientalismo/occidentalismo in Hasan Hanafi* (Convegno internazionale “Oltre l’orientalismo e l’occidentalismo. La rappresentazione dell’Altro nello spazio euromediterraneo” Facoltà di Scienze della Comunicazione, Sapienza Università di Roma, 16 novembre 2007) in *Altre Modernità*, N. 8- 11/2012, pp. 313-321.
- *Il Corano e la sua interpretazione*, Editori Laterza, 2008.
- *Qur’ānic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought in The Muslim World*, volume 99, ISSUE 1, pp. 124-133, January 2009.
- *L’alternativa islamica. Aperture e chiusure del radicalismo*, Saggi Bruno Mondadori, Milano-Torino 2012

-Massimo Campanini, Giuseppe Dentice, Andrea Plebani (a cura di), *Le correnti dell’Islam in Egitto*, Ispi (Istituto per gli studi di politica internazionale), aprile 2016.

-B. Carra De Vaux [L. Gardet], *Basmala* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 1084-1085, Leiden Brill 2000.

-Ceccarini F., *Al-Quds e Yerushalym. Un dialogo in due lingue. I paesi rabi e la questione di Gerusalemme*, Franco Angeli, 2016.

-Chartier Marc, *L’exegese coranique selon Muhammad Hahmad Khalaf Allah* in *Se Comprendre*, N° 99/07 - Août-Septembre 1999, disponibile on line all’indirizzo <http://www.comprendre.org/khalaf.htm>

-Chaumont E., *Al-Shāfi‘ī* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 181-185, Leiden Brill 2000.

-Chaumont E., *Al-Shāfi‘iyya* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 185-189, Leiden Brill 2000.

-C.H.R.L.A. (The Center for Human Rights Legal Aid), *Dossier 14-15: From Confiscation to Charges of Apostasy*, Settembre 1996. WLUML. Disponibile all’indirizzo: <http://www.wluml.org/node/262>

-Cook D., *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 2007.

-Cottart N., *Mālikiyya* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. VI, pp. 278-283, Leiden Brill 2000.

-Cruz Hernandez M., *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Vol. I *Dalle origini al XII secolo in Oriente*, Paideia Editrice, Brescia 1999.

- Cumming Joseph L., *Ṣifāt al-Dhāt in Al-Ash‘arī’s Doctrine of God and Possible Christian Parallels*, May 2001, Revised 2012., disponibile on line all’indirizzo http://www.josephcumming.com/pdf/ashari_chapter_for_woodberry_festschrift.pdf

-Dallmayr Fred , *Opening the Doors of Ijtihad in Reset-Doc*, IT-AR Monday, 13 June 2011, consultabile on line all’indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021629>

-Dallmayr Fred, *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*, The University Press of Kentucky 2013.

-De Luca D., *Gli Stati Uniti, l’Egitto e la rivoluzione dei « Liberi Ufficiali » del 1952* in Attilio Pisanò (a cura di), *Questioni geopolitiche mediterranee*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 2011, pp. 95-112.

-Denny F. M., *Umma* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. X, pp. 859-863, Leiden Brill 2000.

-Déroche F., *Written transmission in ān*, pp. 172-186, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd

-De Saussure Ferdinand, *Corso di linguistica generale*, (Introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro), Editori Laterza 1993.

-Di Cesare D. , *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

-Ebstein M., *In the Shadows of the Koran: Saïd Qutb’s views on Jews and Christian as reflected in his Koran Commentary*, Research Monographs on the Muslim World Series No 2, Paper No 4, November, 2009, Hudson Institute, Center on Islam, Democracy and the future of the muslim world.

-B. Etienne, *L’islamismo radicale*, Rizzoli, Milano 2001.

-Fallahi A. F., *Re-defining I’jāz al-Qur’an. A Study of the Modern Scholars of Islam on the Inimitability of the Quran in Jihāt al-Islām*, Vol. 3 (July-December 2009) No. 1, pp. 7-37. Disponibile on line all’indirizzo <http://docslide.us/documents/1-re-defining-ijjaz-al-quran-fahad-fallahi.html>

-Fedeli Federica, *Ermeneutica e diritti umani* in ResetDoc, 23/08/2013, disponibile on line all’indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021303>

-Abdou Filali-Ansary, *Il caso di Nasr Hamid Abu Zayd* in ResetDoc, 20/08/2010, disponibile on line all’indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021300>

-Firestone R., *Jihād* in *The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 308-319, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd.

-Fleisch H., *Ḥukm* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. III, pp. 549-551, Leiden Brill 2000.

-Gadamer Hans-Georg,

- *Verità e metodo*, traduzione e cura di G. Vattimo, XV edizione Studi Bompiani febbraio 2010, Bergamo.
- *Del circolo dell'intendere* (1959) in *Verità e Metodo II*, traduzione e cura di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 2010.
- *Testo e interpretazione* (1985) in *Verità e Metodo II*, traduzione e cura di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 2010.
- *Il testo eminente e la sua verità* (1986) in *Verità e metodo II*, traduzione e cura di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 2010.
- *Che cos'è la verità? I compiti di un'ermeneutica filosofica*, a cura di Stefano Marino, Rubbettino editore 2012.

-Gardet L. e Anawati G. C., *Dieu et la destinée de l'homme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967.

-Gaudel J.M., *Vers une nouvelle exégèse coranique?* in *Se comprendre*, N°03/03- Mars 2003.

-al-Ghazālī Abū Ḥāmid, *Le perle del Corano. Testo arabo a fronte*, (a cura di M. Campanini), Bur, 2000.

-Gelvin James L., *Storia del Medio Oriente moderno*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009.

-Gilliot C., *Les débuts de l'exégèse coranique* in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 58, 1990. *Les Première écritures islamique*, pp. 82-100 ; doi : 10.3406/remmm.1990.2375, http://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1990_num_58_1_2375

-Id, 'Ulamā', in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. X, pp. 801-805, Leiden Brill 2000.

-Id, *Reconsidering the authorship of the Qur'ān. Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work?*, in *The Qur'ān in its historical context*, pp. 88-108, Edited by Gabriel Sayd Reynolds First published 2008 by Routledge.

-Gimaret D., *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris 1988.

-Id, *Shahāda* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, p. 202, Leiden Brill 2000.

-Id, *Shirk* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. IX, pp. 484-486, Leiden Brill 2000.

-Id, *Ṣifa* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IX, pp. 551-552, Leiden Brill 2000.

- Id**, *Tawhīd* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. X, p. 389, Leiden Brill 2000.
- Goldschmidt Arthur**, *A Brief History of Egypt*, New York: Infobase Publishing, 2008.
- W. A. Graham, N. Kermani**, *Recitation and aesthetic reception* in *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Jeanne Dammen McAuliffe, Cambridge University Press, 2006.
- Rev. Anwarul Haqq**, *Abrogation in the Koran*, Methodist Publishing House, Lucknow U. P. India, first edition 1926.
- M. A. S. Abdel Haleem**, *Grammatical shift for the rhetorical purposes: iltifat and related features in the Qur'an* in *Bullettin of the School of Oriental and African Studies*, 15.3 (1992), pp. 404-432. Disponibile on line all'indirizzo https://eprints.soas.ac.uk/7308/1/GrammaticalShift_AbdelHaleem.pdf
- H. Hanafī**, *From Orientalism to Occidentalism in Islam in the modern world*, Anglo-Egyptian Bookshoop, Il Cairo 1995, voll. II, trad. it. *Dall'Orientalismo all'Occidentalismo* in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* DOI: 10.4453/rifp.2011.0020, Vol. 2 (2011), n. 2, pp. 198-206, pp. 198-206.
- R. W. Hefner, M- Qasim Zaman** (edited by), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, Princeton University Press, Princeton and Oxfors, 2007.
- Heidegger**, *Essere e Tempo*, Nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi con le glosse a margine dell'autore, Longanesi, Milano 2008.
- W. Hefening-[J. Schacht**, *Hanafiyya* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 162-164, Leiden Brill 2000.
- Hinds M.**, *Mihna* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, pp. 2-6, Leiden Brill 2000.
- Hirschkind Charles**, *Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd* in *The American Journal of Islamic Science* 12:4, Stanford Humanities Review, 1995 pp. 463-477. Disponibile all'indirizzo: http://iepistemology.net/attachments/409_V12N4%20Winter%2095%20-%20Hirschkind%20-%20Heresy%20or%20Hermeneutics.pdf
- Holt P. M.**, *Khalīfa* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, pp. 937-953, Leiden Brill 2000.
- Hopwood D.**, *Wafd* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. XI, pp. 25-26, Leiden Brill 2000.
- T. Izutsu**, *God and man in the Koran*, Islamic Book Trust, Malaysia 2008.

-al-Jabri Mohammed Abed, *La ragione araba* (Traduzione di A. Serra), Giangiaco Feltrinelli Editore Milano, 1996.

-James Laura M., *When Did Nasser Expect War? The Suez Nationalization and its Aftermath in Egypt*, in Simon C. Smith, *Reassessing Suez 1956: New Perspectives on the Crisis and Its Aftermath*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2008.

-Jahanbegloo Ramin, *Ritratto di un libero pensatore islamico* in ResetDoc, 2/08/2010 disponibile all'indirizzo <http://www.resetdoc.org/story/00000021287>

-Jansen JJ-G., *Tadjīd* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. X, pp. 61-62, Leiden Brill 2000.

-S. Kahwaji, *ʿIlm* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. III, pp. 1133-1134, Leiden Brill 2000.

-Key A., *Language and Literature in al-Rāghib al-Isfahānī* in B. De Nicola, Y. Mendel, H. Qutbuddin, *Reflections on Knowledge and Language in Middle Eastern Societies*, Cambridge Scholars Publishing, NewCastle 2010, pp. 32-62.

-Kepel G., *Jihad. Ascesi e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carrocci, Roma 2004.

-Kermani N., *Poetry and Language in The Blackwell Companion to the Qurʿān*, pp. 107-119, , Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd.

-Kermani Navid, *From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qurʿan*, in Suha Taji-Farouki, *Modern muslim intellectuals and the Qurʿan*, pp. 169-192. Oxford University Press first published 2004, basato su N. Kermani, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds " Maḥmūm al-nass"*, Frankfurt am Main, 1996. Disponibile all'indirizzo: <http://blog.malakut.ir/nkermani%28cut%29.pdf>

-Khalafallah Muhammad, *ʿAbdalqāhir's theory in his "Secrets of eloquence". A psychological approach in Journal of Near Eastern Studies*, vol. 14, No. 3 (Jul. 1955), pp. 164-167, The University of Chicago Press. Disponibile all'indirizzo: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/542812?uid=3738296&uid=2&uid=4&sid=56061506833>

-Dr. Israr Ahmad Khan, *Arguments for Abrogation: A Critique in Islamic Perspective*, London Number 8, Dec, 2012; pp. 1-20, London Academy of Iranian Studies 2012. Pdf disponibile on line all'indirizzo http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/arguments_for_abrogation.pdf

-Khatab Sayed , *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, Routledge Taylor & Francis e-Library, 2005.

- King D. A.**, *Ḳibla* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. V, pp. 82-88, Leiden Brill 2000.
- J. M. Landau**, *Kuttāb* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. IV, pp. 567-570, Leiden Brill 2000.
- Laoust H.**, *Ḥanābila* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 158-162, Leiden Brill 2000.
- Leaman O.**, *Hilm* in *The Qur'an: an Encyclopadia*, Routledge, London-New York, 2006.
- M. Lecker** (a cura di), *Vite antiche di Maometto*, Testi scelti e tradotti da Roberto Tottoli, Mondadori, Milano 2007.
- Dr. Gerhard Lichtenthäler**, *Mahmud Muhammad Taha: A Muslim Reformer who Dared to Die for his Convictions*, disponibile on line all'indirizzo <http://www.iqri.org/en/articles/mahmud-muhammad-taha-muslim-reformer-who-dared-die-his-convictions>
- Loboda L.**, *The thought of Sayyid Qutb*, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2004 Charles E. Parton Award, disponibile on line all'indirizzo <http://www.ashbrook.org/wp-content/uploads/2012/06/2004-Loboda-The-Thought-of-Sayyid-Qutb-PDF.pdf>
- Loza P. R.**, *The case of Abu Zayd and the reactions it prompted from egyptian society*, Georgetown University Washington, D.C. March 18, 2013.
- Madelung W.**, *Imāma* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, pp.1163-1169, Leiden Brill 2000.
- Manduchi P.**, *Questo mondo non è un luogo per ricompense. Vita e opere di Sayyid Qutb, martire dei Fratelli Musulmani*, Aracne editrice, I edizione agosto 2009.
- Id**, (a cura di), *Voci del dissenso. Movimenti studenteschi, opposizione politica e processi di democratizzazione in Asia ein Africa*, Casa editrice Emil di Odoya, 2011 Bologna.
- J. Dammen Mc Auliffe**, *Exegetical Sciences* in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 403-419, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke**, *Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval* in *Revue de l'histoire des religions* 226-4/2009, pp. 613-638.
- Monnot G**, *Ṣalāt* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. VIII, pp. 925-934, Leiden Brill 2000.

- W. Montgomery Watt**, *al-Ash 'arī, Abu al-Ḥasan* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 694-695, Leiden Brill 2000.
- **Id**, *Ash 'ariyya*, in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 696, Leiden Brill 2000.
- Id**, *Ḥanīf* in *Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 165-166, Leiden Brill 2000.
- Moretto G.**, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997.
- Mumtaz Ahmad**, *IN MEMORIAM: Prof. Fazlur Rahman 1919-1988*, in *The American Muslim (TAM)*, disponibile on line all'indirizzo http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/rahman_prof_fazlur_in_memoriam_1919_1988
- Mura A.**, *The inclusive dynamics of islamic universalism: from the vantage point of Sayyid Qutb's critical philosophy* in *Comparative Philosophy*, volume 5, No. 1 (2014): 29-54, www.comparativephilosophy.org
- Nader A.N**, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Éditions Les Lettres Orientales, 1956 Beyrouth
- Najjar M. Fauzi**, *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The case of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* in *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 27, No. 2 (Nov. 2000), pp. 177-200, Taylor & Francis, Ltd. Disponibile all'indirizzo: <http://www.jstor.org/stable/826091>
- Ayubi Nazih N.**, *Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East*, first published in 1995 by I. B. Taurys & Co. Ltd., reprinted in 1999, 2001, 2006.
- Nettler Ronald L.**, *Mohamed Talbi on understanding the Qur'an* in Suha Taji-Farouki (a cura di), *Modern muslim intellectuals and the Qur'ān*, Oxford University Press, Londra 2006, pp. 225-238.
- A. Neuwirth**, *Structure and the emergency of community* in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, pp. 140-158, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
- Opwis Felicitas**, [untitled] in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 36, No. 4 (Nov. 2004), pp. 684-685, Cambridge University Press. Disponibile all'indirizzo: <http://www.jstor.org/stable/3880017>
- Orth S.**, "Historical Contexts should get Greater Consideration". Interview with the Scholar of Islam Naṣr Ḥamid Abū Zayd. Disponibile all'indirizzo: <http://www.conspiration.de/texte/english/2008/zaid-e.html>
- Pellat CH.**, *Ḥilm* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. III, pp. 390-392, Leiden Brill 2000.

- Pellicani L.**, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Rome 2004.
- Piamenta M.**, *Islam in Everyday Arabic Speech*, E. J. Brill, Leiden, 1979.
- Pisani Emmanuel**, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques À propos de quelques livres récents* in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/1 (n°253), p. 29-50.
- I. Poonawala**, *Ta`wīl*, in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. X, pp. 390-392, Leiden Brill 2000.
- Press Release**, *To whom does Islam really belong? The reformer of Islam Nasr Hamid Abu Zayd receives the Ibn Rushd-Prize 2005*. Disponibile all'indirizzo: <http://www.ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2005/documents/pressRelease-en.pdf>
- Qutb S.**, *Milestones. Ma`lim fi'l-tareeq*, Edited by A.B. al-Mehri, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham – England, 2006.
- Qutb S.**, *Fī zilal al-Quran*, Beirut, Dar al-shuruq, 1986, trad. inglese on line in <http://www.kalamullah.com/shade-of-the-quran.html>
- Rahman Y.**, *The hermeneutical theory of Nasr Hamid Abū Zayd: an analytical study of his method of interpreting the Qur`ān*, Institute of Islamic Study. Mc Gill University. Canada 2001.
- Hussein Abdoul-Raof**, *Theological Approaches to Qu`anic Exegesis. A practical comparative-contrastive analysis*, First published 2010 by Routledge.
- Hussein Abdoul-Raof**, *Schools of Qur`anic exegesis. Genesis and development*, First published 2010 by Routledge.
- A. Kevin Reinhart**, *Jurisprudence* in *The Blackwell Companion to the Qur`ān*, pp.434-449, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd
- A. Rippin**, *God* in *The Blackwell Companion to the Qur`ān*, pp. 224-233, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd
- Id**, *Tafsīr* , in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. X, pp. 83-88, Leiden Brill 2000.
- Romele A.**, *L'esperienza ermeneutica del «verbum in corde». Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*, Mimesis Milano-Udine 2013.
- Rositi R.**, *Analisi del contenuto* in *Enciclopedia Treccani delle Scienze sociali*, disponibile on line all'indirizzo: http://www.treccani.it/enciclopedia/analisi-del-contenuto_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

-**Saeed Abdullah**, *Interpreting the Qur'ān. Towards a contemporary approach*, Taylor & Francis e-Library 2005. Disponibile all'indirizzo:

<http://www.google.it/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CFUQFjAD&url=http%3A%2F%2Fwww.islamic-life.com%2Fforums%2Fattachments%2Fbooks-booklets%2F228d1297160366-download-books-interpreting-qur-.pdf&ei=9CmQT6jIBtHSsgaD6OyxBA&usg=AFQjCNE-ITa8WWTFn7cYJ9YHVSRIRjuw>

-**A. Saeed**, *Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'ān* in Suha Taji-Farouki (a cura di), *Modern muslim intellectuals and the Qur'ān*, Oxford University Press, Londra 2006, pp. 37-66.

-**Asif Tufal Safar** 1414A. H., *I'jaz al-Qur'an. The Miraculous Nature of the Qur'an*, disponibile on line all'indirizzo <http://www.lawteacher.net/PDF/Quran.PDF>

-**Said E.**, *Orientalismo*, trad. it. S. Galli, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

-**Salah Ed-Din A. Nefeily**, *Highlights on The Meaning of al-Fātiḥa, the Opening Chapter of the Muslims' Glorious Book, Al- Qur'an*, Dar An-Nashr Liljami'at, 2005.

-**Schacht J.**, *Mālik b. Anas* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. VI, pp. 262-265, Leiden Brill 2000.

-**Id**, *Fikḥ* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. II, pp. 886-891, Leiden Brill 2000.

-**Schulze R.**, *Il mondo islamico nel XX secolo: politica e società civile*, Feltrinelli, Milano 2004.

-**Scraire M.**, *Faith as Fusion of Horizons?* In *Hermeneutics and the Humanities. Dialogues with Hans-Georg Gadamer*, pp. 251-267, Edited by Madeleine Kasten, Herman Paul, Rico Sneller. M.J.A. Kasten, H.J. Paul, H.W. Sneller/Leiden University Press 2012.

-**M. Nur Kholis Setiawan**, *Liberal thought in Qur'anic studies: tracing Humanistic Approach to Sacred Text in Islamic Scholarship in Al-Jāmi'ah*, Vol. 45, No. 1, 2007 M/1428 H, pp. 1-28, disponibile on line all'indirizzo: <http://aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/66/90>

-**Sfeir George N.**, *Basic freedoms in a fractured legal culture: Egypt and the case of Nasr Hamid Abu Zayd*, in *The Middle East Journal*, Summer 1998; 52, 3; ProQuest

-**Qaiser Shahzad**, *'To Forgive or Not to Forgive': Ibn 'Arabi and the Qur'anic Hermeneutic of Forgiveness*, in *Forgiveness: Probing the Boundaries*, E-Book. Ed. Stephen Bloch-Schulmann and David White, Interdisciplinary Press, Oxford, pp. 109-117, disponibile on line all'indirizzo <http://interdisciplinary.net/ptb/persons/forgiveness/f1/shahzad%20paper.pdf>

-**Sheikh ‘Abd Allāh Shehātah**, *Introduction aux sciences du Coran*, in Islamophile.org traduzione a cura di Mohammad e Ahmad Al-Murtaḍa dei primi dieci capitoli de *‘Ulūm Ad-Dīn Al-Islāmī (Le Scienze della Religione Islamica)* di Sheikh ‘Abd Allāh Shehātah, edizione Al-Hay’ah Al-‘Āmmah Al-Misiriyyah li’l-Kitāb, 3^a edizione, 1998.

-**Shepard William E.**, *Sayyid Qutb’s doctrine of Jahiliyya*, in *J. Middle East Studies* 35 (2003) pp. 521-545.

-**Shnizer A.**, *Sacrality and collection in The Blackwell Companion to the Qur’ān*, pp. 159-171, Edited by Andrew Rippin, First published 2006 by Blackwell Publishing Ltd

-**Solihu A. K. H.**, *The linguistic construction of reality:Toshihiko Izutsu’s semantic hermeneutics of the Qur’ānic Weltanschauung* in in Anis Malik Thoha (ed.), *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010), pp. 17-39, disponibile all’indirizzo http://irep.iium.edu.my/2537/1/3_Izutsu_KABIR.pdf

-**Streck M.** -[**A. Miquel**], *Ḳāf* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. IV, pp. 400-402, Leiden Brill 2000.

-**Sukidi**, *Nasr Hāmid Abū Zayd and the quest for a Humanistics of the Qur’ān* in *Die Welt des Islam* 49 (2009), pp. 181-211, Brill NV, Leiden, 2009.

-**Maḥmūd Muḥammad Tāhā**, *Ṣarī‘a e Sunna: la seconda missione dell’islam* In Dossier Mondo Islamico 1. Dibattito sull’applicazione della shari‘a, pp. 95-102, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995.

-**Talbi M.**, *Religious Liberty: A Muslim Perspective* in *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity: a Reader*, Mehran Kamrava (edito da), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2006, pp. 105-118.

-**Talbi M.**, *Le Coran et le châtement corporel des femmes* in *Jeune Afrique*, 30 août 2004, disponibile on line all’indirizzo <http://www.jeuneafrique.com/58329/archives-thematique/le-coran-et-le-ch-timent-corporel-des-femmes/>

-**Kifayat Ullah**, *Al-Kashshāf: al-Zamakhsharī’s (d. 538/1144). Mu‘tazilite exegesis of the Qur’ān*, Georgetown University, Washington, DC March 21, 2013.

-**Van Ess J.**, *Al- Nazzām* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. VII, pp. 1057-1058, Leiden Brill 2000.

-**Van Nispen C., Farahiam E.**, *È possibile un rinnovamento del pensiero islamico?* in *Civiltà Cattolica*, anno 145, vol. 1, quaderno 3447 (5 Febbraio 1994), pp. 220-232.

-**Varlik Selami**, *Fazlur Rahman et le Coran: la recherche méthodique de l’intention de l’Auteur, Methodos* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 25 avril 2013, consulté le 09 janvier 2017. URL : <http://methodos.revues.org/3580> ; DOI : 10.4000/methodos.3580

-**Vasalou S.**, *The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General trajectories and Individual approaches* in *Journal of Qur'anic Studies* vol. IV, issue 2, 2002, pp. 23-53, Centre of Islamic Studies. School of Oriental and African Studies. University of London.

-**Ahmad Von Denffer**, *Ulum al- Qur'ān. Un introduction to the sciences of the Qur'ān*, The Islamic Foundation United Kingdom 2011.

-**Von Grunebaum G. E.**, *I'djaz* in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, pp. 1018-1020, Leiden Brill 2000.

-**Wadud Amina**, *Qur'ān and woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.

-**Wansbrough John**, *Arabic Rhetoric and Qur'anic Exegesis* in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 31, No. 3 (1968), pp. 469-485, Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies. Disponibile all'indirizzo: <http://www.jsto.org/stable/614300>

-**A. T. Welch**, *al-Ḳur'ān* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. V, pp. 400-429, Leiden Brill 2000.

-**A. J. Wensinck-[C. E. Bosworth]**, *Al-lawḥ* in *The Encyclopaedia of Islam* vol. V, p. 698, Leiden Brill 2000.

-**Id** [J. Burton], *Naṣṣ* in *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, vol. VII, p. 1031, Leiden Brill 2005 e in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. VII, p. 1029, Leiden Brill 2000.

-**Id** [Rippin A.], *Wahy* in *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. XI, pp. 53-56, Leiden Brill 2000.

-**Wild Stefan**, *Memorial/Herdenkingsbijeenkomst Nasr Abu Zayd* (Leiden 17.9.2010). Disponibile all'indirizzo:

<http://www.deenresearchcenter.com/LinkClick.aspx?fileticket=8VWpu5W%2Fq70%3D&tabid=108&mid=865>

- **Wolfson Harry A**, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1976.

-**Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid, Muhd Najib Abdul Kadir**, *Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker* in *International Journal of Islamic Thought* Vol. 5: (June) 2014, pp. 61-70.

-**Mohammed Chaouki Zine**, *Herméneutique et symbolique: le ta'wīl chez Ibn 'Arabī et quelques auteurs antérieurs*, Bulletin d'études orientales, tome LVIII-2009, Année 2008-2009, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 1 septembre 2009

-Zouari F., Mohamed Ṭalbi : « L'islam est né laïc » in Jeune Afrique, 9\01\2015 disponibile on line al sito: <http://www.jeuneafrique.com/47883/politique/mohamed-talbi-l-islam-est-n-laec/>

-scritti di Hasan al-Bannā, Sayyid Quṭb, Muhammad ‘Abd Allāh al-Sammān [et al.] *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico* in *Dossier mondo islamico 2*, a cura di Andrea Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996.

-*Vocabolario arabo-italiano*, voll. I-II-III, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, Roma 1990

-*Asbab al-Nuzul* In *The Oxford Dictionary of Islam*. Ed. John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. 13-Dec-2016.
<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e205>

Sitografia

http://transliteration.org/quran/WebSite_CD/MixItalian/QuraanIndexTE.asp

<https://quran.com/>

<https://sunnah.com/>