IV

Il Corano e le sue scienze

1. *Come il Corano definisce se stesso*

Il Corano è innanzi tutto Logos di Dio. Un'opinione non infondata e diffusa tanto tra i musulmani quanto tra gli orientalisti sostiene che il Corano svolge nell'Islam la funzione che Cristo svolge nel Cristianesimo. Cristo è l'incarnazione di Dio in Terra; il Corano è il Libro in cui la Parola, il Verbo di Dio si è, per così dire, «fatto carne» in mezzo agli uomini. Abbiamo già detto come i teologi antichi abbiano dibattuto se il Corano sia creato o increato e abbiamo già accennato a come sia forse possibile dire che il Corano sembri suffragare la posizione ash'arita piuttosto che quella mu'tazilita. Leggiamo infatti che «esso è un Corano glorioso [inciso] su "Tavole ben conservate" (*lawh mahfûz*)» (85,21-22). In altri luoghi si parla di un archetipo celeste o «Madre del Libro» (*umm al-kitâb*), una sorta di matrice da cui vengono riprodotti i Corani scritti e recitati dagli uomini (3,7; 13,39). Naturalmente, tutti questi passi non dimostrano univocamente che il Corano è increato, anche se la lettera del testo sembra obiettivamente inclinare a sostenere la posizione ash'arita. Il Corano, sia pure increato, è comunque rivelato in un linguaggio umano, «in lingua araba chiara» (per es. 26,195), lingua sacra; ma è «monito per gli esseri tutti» (38,87), «ammonizione per ogni creatura» (6,90). Cioè, nonostante sia stato rivelato in arabo, è il messaggio universale rivolto a tutti gli uomini.

Il Corano ha molti nomi, che il Libro stesso contiene. Esso si autodefinisce «Corano» (*Qur'ân*) in moltissimi passi, ma anche, ovviamente, il «Libro» (*Kitâb*). Esistono, però, altre espressioni che lo designano, in relazione soprattutto alla sua funzione, o almeno ne definiscono il contenuto. Uno di questi termini è *âya* (plurale *âyât*), ovvero «segno», termine che, si è visto, designa anche il «versetto» in quanto «segno» di Dio raccolto in un Libro. *Âyât*, secondo Montgomery Watt, può indicare: i fenomeni naturali che sono i segni del potere e della provvidenzialità divina; gli eventi o gli oggetti associati alla missione di un profeta; i segni recitati da un messaggero-profeta; i segni che sono parti del *Qur'ân*[1]. In tutti questi casi il Corano è inteso come un invito, un incitamento ad ascoltare Dio e il Profeta, a riflettere sulla realtà e perciò a pensare a Dio e su Dio.

In quanto *Qur'ân* il testo sacro sembra indicare propriamente la recitazione. *Qur'ân* deriva dal verbo *qara'a* che, significativamente, è quello con cui si apre la prima *sûra* rivelata. L'angelo Gabriele compare a Muhammad e gli ordina: «*Iqra'*». Considerate le variabili semantiche del vocabolo si potrebbe tradurre: «Leggi!» (cioè, il Libro), ma ciò contrasterebbe con la convinzione «ortodossa» islamica per cui il Profeta era illetterato. Bausani traduce: «Grida!». Ma probabilmente è più rispettosa dell'intenzione del testo la versione: «Recita!». Il Corano è infatti un Libro recitato e da recitare (cfr. 16,98). È stato inviato direttamente da Dio (per es. 4,82), che l'ha «fatto scendere» «come Corano arabo, affinché forse voi comprendiate» (12,2). Il Corano è «la» rivelazione, ma «questo» Corano (per es. 6,19) è quello rivelato direttamente a Muhammad. Tuttavia, ancora «questo Corano» è il Libro in cui Dio ha esplicitato agli uomini ogni specie di esempi (17,89). Bell e Montgomery Watt hanno ipotizzato che il Libro definisca se stesso *Qur'ân* soprattutto nelle prime fasi della rivelazione, mentre nelle ultime prevarrebbe il termine *Kitâb*, propria-

[1] W.M. Watt e R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1970, p. 122.

mente, appunto, «Libro». La tesi non è del tutto convincente e comunque anche nelle *sûre* medinesi, per esempio 2,185, si usa *Qur'ân*, così come *sûre* meccane, quali la 6 per dodici volte, usano *Kitâb*. Ad ogni modo, *Kitâb* è ripetuto talmente spesso che assume qualunque tipo di significato. In 29,51 il *Kitâb* è rivelato direttamente a Muhammad, quindi si presume per la sua comunità; ma in altri contesti, come in 2,2 o in 32,2, è evidentemente una rivelazione universale, rivolta a tutti gli uomini, in cui non vi è alcun «dubbio» o «mistero» (*rayb*). Tanto *Qur'ân* quanto *Kitâb* sono dunque termini polifunzionali.

Un altro attributo con cui si può definire il Corano è *bayân*, che significa «esplicazione» o «prova», o, meglio ancora, dimostrazione chiara ed evidente di quelle che sono le intenzioni di Dio. La parola appare due volte nel Corano, la prima in 3,138: «Questa è una prova per gli uomini e una guida e un ammonimento per i timorati di Dio»; una seconda volta in 55,4 anche se, in questo caso, tradurre (come fa Bausani) *bayân* con «chiara espressione» potrebbe sembrare insoddisfacente, mentre una traduzione più corretta potrebbe essere: «[Dio] ha creato l'uomo e gli ha insegnato la chiara prova [il Corano]». Un ultimo nome del Corano da ricordare è *Furqân*, derivato dalla radice verbale *frq*: esso potrebbe indicare la «discriminazione»; il Corano discrimina tra il vero e il falso, tra il lecito e l'illecito. Il *Furqân* è stato dato a Mosè insieme al *Kitâb* (2,53). È parificato alla Torah e al Vangelo (3,4). Ma, per esempio, in 8,41, quando si accenna alla battaglia di Badr in cui i musulmani sconfissero per la prima volta i meccani, si dice: «ciò che rivelammo al Nostro servo [Muhammad] il giorno del *furqân*», cioè (forse) il giorno in cui si è deciso e discriminato dove stava la verità (dalla parte dei musulmani che vinsero la battaglia contro i miscredenti). Come si vede, i termini trasmettono un loro preciso significato in un preciso contesto.

2. «*Tafsîr*» e «*ta'wîl*»

I molti nomi del Corano dimostrano come sia possibile accostarsi ad esso in modi diversi: come testo che dispiega i segni

di Dio; come testo che racchiude le prove evidenti della verità della profezia e della rivelazione; come testo che distingue nell'ambito dei valori, li determina e li impone all'osservanza dell'uomo. Ciò conduce, ovviamente, al problema dell'interpretazione. In arabo vi sono due termini che possono indicare l'attività interpretativa: *tafsîr* e *ta'wîl*. Il diverso campo di applicazione dei due termini è stato di recente così sintetizzato:

> Secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi, il *ta'wîl* era basato sulla ragione e l'opinione personale (*ra'y*), laddove il *tafsîr* era basato sulla trasmissione materiale dal Profeta in persona o dai suoi compagni o dai suoi successori sotto la forma di *hadîth* (*athar*). Per cui il *ta'wîl* è generalmente definito «interpretazione secondo l'uso della ragione», mentre il *tafsîr* come «interpretazione in accordo con ciò che è stato tramandato». Pertanto il *tafsîr* concerne appropriatamente la trasmissione di racconti (*riwâya*), mentre il *ta'wîl* concerne appropriatamente «conoscere il significato grazie ad artifici o particolari abilità» (*dirâya*)[2].

Dunque, il *tafsîr* appare come un commentario tradizionale, eminentemente linguistico e narratologico, nel quale hanno grande importanza le vicende dei profeti, le occorrenze della storia della rivelazione, gli studi grammaticali. Al contrario, il *ta'wîl* attiene l'aspetto speculativo e può più propriamente essere definito «ermeneutica». Può essere interessante ricordare che il termine *ta'wîl* deriva dal verbo *awwala*, che in primo luogo significa il «ritorno alle fonti», alle origini. Entrambi i vocaboli sono comunque coranici. *Tafsîr* compare una sola volta in 25,33: «E non ti [Muhammad] proporranno alcun paragone senza che Noi [Dio] te ne suggeriamo il [senso] vero (*haqq*) e la migliore interpretazione (*tafsîr*)». *Ta'wîl*, invece, appare circa diciassette volte, soprattutto con il significato di interpretazione dei sogni, ma in alcuni versetti acquisisce una pregnanza di significato particolare

[2] I. Poonawala, voce *ta'wîl* in *Enciclopedie de l'Islam*, vol. X, Brill, Leiden 2000, pp. 390-91.

proprio nella direzione di un'ermeneutica nel senso filosofico del termine.

Occupiamoci innanzi tutto del *tafsîr*. Una distinzione fondamentale che si opera all'interno del concetto è quella tra il commentario secondo l'autorità comunitaria e la tradizione profetica (*tafsîr bi'l-ma'thûr*) e il commentario secondo l'uso dell'intelletto (*tafsîr bi'l-ra'y*). Questo secondo aspetto è accostabile all'ermeneutica del *ta'wîl*, anche se non vi corrisponde esattamente. Nel commentario in cui prevale il primo aspetto, l'attività interpretativa si svolge all'interno del quadro delle scienze islamiche tradizionali, soprattutto la scienza dei *hadîth*, i detti e i fatti del Profeta Muhammad. L'opposizione tra le due declinazioni del commentario riflette naturalmente una dialettica che è sempre stata assai acuta nel mondo intellettuale musulmano e che ha profonde ripercussioni anche nella modernità: la dialettica tra la riverenza al passato e alla tradizione e l'aspirazione a una lettura progressiva e razionalistica del dato rivelato (ciò apparirà evidente ancora nel capitolo V, quando si tratterà delle interpretazioni in età contemporanea). Così, nel commentario secondo l'autorità e la tradizione grande importanza assumono quelle scienze che fanno prevalere l'aspetto letterale e legale dell'esegesi, che, in qualche modo, vincola il testo alla sua espressione e al suo contesto storico. Tra queste scienze, in primo luogo vi è la grammatica, con la lessicografia e l'ortografia, indispensabile allo studio della lingua in cui il testo sacro è stato rivelato. In secondo luogo, vi sono i «racconti dei profeti», la pia ricostruzione delle vicende dei grandi patriarchi protagonisti della storia religiosa cui il Corano accenna. Un contributo assolutamente centrale alla comprensione del Corano danno le stesse tradizioni (*hadîth*) del Profeta Muhammad, che esplicitano e spiegano le prescrizioni del Libro e che hanno assunto una autorità sacrale, talvolta pari addirittura a quella del testo rivelato. Vi sono poi le «cause» o «occasioni» della rivelazione (*asbâb al-nuzûl*) che minuziosamente, versetto per versetto, ricordano le circostanze nelle quali Dio decise di «far scendere» la sua parola. Si può vedere, quindi, come le questioni storiche e legali abbiano grande rilevanza nella disciplina del

commentario secondo l'autorità e la tradizione. E ciò succede anche a discapito della teologia in senso stretto, che ha una funzione strumentale e non sembra essere stata una delle preoccupazioni principali dei commentatori. Di fatto, è attitudine non rara dell'Islam ritenere che la scienza di Dio, la «teo-logia», debba limitarsi allo studio dei suoi atti, laddove la divina essenza rimane al di fuori della portata umana. In tal senso, l'approccio al testo dei commentatori (*mufassirûn*) non si preoccupa tanto di individuare nel Corano le chiavi di una indagine razionalistica di Dio, che è comunque impossibile, ma di comprendere il tessuto attuale del testo e le sue implicazioni sul piano della costituzione formale. Perciò sarà opportuno dedicare due paragrafi appositi alle scienze del Corano e, fra esse, a quella particolare branca che è «l'abrogante e l'abrogato» (vedi più sotto i paragrafi 3 e 4).

L'attività interpretativa sul Corano è incominciata molto presto e al compagno del Profeta Ibn 'Abbâs (m. 688) è stata attribuita la stesura di un primissimo commentario. Ibn 'Abbâs e i suoi discepoli, o comunque i *mufassirûn* direttamente legati alla sua scuola per tutto l'VIII secolo, lavorarono soprattutto sulle espressioni ambigue e le investigazioni grammaticali. Anche esegeti appartenenti alle generazioni successive, come Ibn Qutayba (m. 889), hanno cercato di acclarare gli aspetti oscuri e dubbi del Corano soprattutto attraverso l'analisi linguistica: lo testimoniano già i titoli delle opere di Ibn Qutayba, che alludono a particolari scienze coraniche, *Gharîb al-Qur'ân* (*Gli aspetti oscuri del Corano*) e *Mushkil al-Qur'ân* (*Gli aspetti problematici del Corano*). Un'opera che ha avuto e gode tuttora di grande risonanza è quella di Muhammad Ibn Jarîr al-Tabarî (m. 923), uno studioso persiano che, oltre al monumentale commentario, ha scritto una preziosissima *Storia dei profeti e dei re*, vera miniera di notizie soprattutto sui primi secoli della storia islamica dopo l'Egira. Al-Tabarî compose un commentario che costituisce uno degli esempi migliori di esegesi secondo l'autorità e la tradizione, a causa del gran numero di *hadîth* utilizzati nell'analisi. Per dare un'idea di questo metodo, basterà citare un passo del suo commentario:

[Sul versetto coranico] «La visione degli uomini non Lo [Dio] afferra, mentre Egli afferra la visione [degli uomini]» (6,103) alcuni esegeti ritengono che il significato sia il seguente: la visione [degli uomini] non coglie pienamente Dio, mentre sarà colta da Dio. Yûnus Ibn 'Abd Allâh ci ha riferito (sulla base di una catena di autorità che risale a) Khâlid Ibn 'Abd al-Rahmân e Abû 'Arfaja la seguente citazione da 'Atiyya al-'Aufî concernente le parole di Dio: «Il giorno [della resurrezione] vi saranno volti radianti, miranti al loro Signore (*sûra* 75,22). Essi mireranno Dio, anche se la loro visione non arriverà a lui a causa della sua grandezza, allorché la visione di Lui raggiungerà loro. Ciò è menzionato nelle parole di Dio: "La visione degli uomini non Lo afferra, mentre Egli afferra la visione [degli uomini]"». [...] Hâmad ci ha riferito sull'autorità (di una catena di testimoni risalente a) Wakî', Ismâ'îl Ibn Abî Khâlid, 'Âmir al-Sha'bî e Masrûq, le seguenti parole di 'Â'isha [la moglie favorita di Muhammad]: «Se qualcuno vi riferisce che l'Inviato di Dio ha visto il suo Signore, mente». Infatti Dio dice: «La visione degli uomini non Lo afferra, mentre Egli afferra la visione [degli uomini]»[3].

Al-Tabarî fu poi ostile a prevaricare o travalicare il senso ovvio del testo, ritenendo che i versetti metaforici o ambigui (*mutashâbihât*) siano molto pochi e comunque riservati all'interpretazione di Dio in persona (si veda più sotto). Sostenne, quindi, che l'interpretazione letterale non deve essere abbandonata tranne in casi estremamente gravi, per cui si oppose all'ermeneutica razionale dei mu'taziliti[4]. Tale ermeneutica non è comunque prevalente nemmeno in un autore come al-Zamakhsharî che pure, a parte la grande cura riservata alle questioni filologiche, ha un chiaro orientamento mu'tazilita in teologia, accettando il principio del libero arbitrio umano e rifuggendo qualsiasi deriva antropomorfica nella descrizione di Dio. Il commentario di al-Zamakhsharî, intitolato *Al-Kashshâf*, cioè lo «svelamento», è specialmente significativo dal punto di vista del metodo, anche perché sottolinea quanto il testo coranico possa essere letto in termini di allusione e metafora.

[3] Riportato in H. Gätje, *The Qur'ân and its Exesegis. Selected Texts*, Routledge and Kegan Paul, London 1976, pp. 156-58.

[4] Cfr., sul commentario di al-Tabarî, C. Gilliot, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam. L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris 1990.

Altri importanti *tafsîr* medievali sono quelli di al-Baydâwî (morto attorno al 1286), che tuttavia non rivela particolare originalità anche se molti sunniti lo considerano il migliore; e di Fakhr al-Dîn al-Râzî (1149-1209) che, sebbene incompiuto, evidenzia quelle tracce filosofiche che sono comuni anche al pensiero teologico dell'autore. Esso è perciò un esempio caratteristico del commentario razionalistico. Il carattere da una parte composito e dall'altra, in certo modo, indipendente e, se possibile, razionalista del lavoro di Fakhr al-Dîn al-Râzî ha «dal punto di vista musulmano, sollevato l'obiezione non del tutto infondata che egli travalichi i limiti dell'esegesi e in molti casi manchi l'obiettivo»[5]. Due tardi poligrafi egiziani, infine, Jalâl al-Dîn al-Mahallî e Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, vissuto quest'ultimo tra il 1445 e il 1505 (su cui dovremo ritornare), hanno sunteggiato secoli di scienza del *tafsîr* in un commentario che gode di grande fortuna popolare. Non si tratta di opera originale, ma distilla la sapienza tradizionale dei commentatori non mancando di conferire adeguato rilievo al concetto dell'Unicità di Dio.

Sottolineare la scarsa originalità dei commentari tardi potrebbe ingenerare nel lettore una falsa impressione. Anche in opere che appaiono più che altro come compilazioni di lavori precedenti o che badano essenzialmente alle questioni stilistiche e grammaticali può trovarsi qualche «perla» esegetica. Consideriamo, per esempio, l'*excursus* di al-Baydâwî su 2,164:

> Invero, nella creazione dei cieli e della Terra; nella differenza della notte e del giorno e nei vascelli che solcano il mare carichi di ciò che è utile agli uomini; nell'acqua che Dio fa scendere dal cielo rinnovando di vita la terra dopo la sua morte, una terra che Egli empie d'armenti; nel cangiare dei venti e delle nubi soggiogati tra il cielo e la terra – [in tutte queste cose] vi sono segni per gente capace di intendere.

[5] Gätje, *The Qur'ân and its Exegesis. Selected Texts*, cit., p. 37. Il commentario di Fakhr al-Dîn al-Râzî è stato studiato da M. Lagarde; cfr., per es., *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Brill, Leiden 1996.

Il commentatore rileva che le manifestazioni citate dal Libro costituiscono vari tipi di esistenza possibile che possono essere concepiti in maniera diversa. Ora, siccome essi obbediscono a una logica di similarità, devono avere un creatore saggio e potente che le traduce in essere in accordo con la sua saggezza e sapienza. Che poi questo creatore sia Unico è dimostrato dal fatto che, se gli dèi fossero due, uno sarebbe più debole e uno più forte dell'altro, e la debolezza non può essere una caratteristica della divinità. Insomma, al-Baydâwî utilizza il versetto coranico per avanzare una dimostrazione dell'esistenza di Dio sullo stile della teologia ash'arita[6].

Nonostante quanto appena riportato, il commentario secondo l'autorità e la tradizione è più che altro un'indagine sugli aspetti formali e sulle circostanze storiche di composizione del testo. A parte qualche sporadico caso, l'interesse teologico o, se è possibile dire così, teoretico, è minimo. I commentatori sono stati spesso condizionati dal «pregiudizio» della inimitabilità e lo straordinario rispetto riservato a quella che si crede essere l'autentica, diretta parola di Dio ha implicato una vera venerazione per la lingua, la struttura, l'evidenza del testo. In effetti, come ha notato lo studioso tunisino contemporaneo H'mîda Ennaifer, nel commentario tradizionale *il significato del testo è immutabile*, nel senso che viene espunta ogni prospettiva storicistica: la verità viene considerata esterna (trascendente), estranea al mondo e alla storia vivente degli uomini[7]. Una cosa, infatti, è badare alla ricostruzione delle origini storiche dei versetti e un'altra è considerare la possibilità che il senso ovvio possa modificarsi nel corso dei secoli man mano che si modifica la realtà sociale in cui il testo viene ad operare. La tendenza all'esaltazione del passato è quella che abbiamo definito anti-utopismo, ed essa è indubbiamente operante nella *forma mentis* degli intellettuali

[6] Cit. in Gätje, *The Qur'ân and its Exegesis. Selected Texts*, cit., pp. 152-153.

[7] H. Ennaifer, *Les Commentaires Coraniques Contemporains. Analyse de leur Méthodologie*, Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, Roma 1998, pp. 4 ss.

dell'Islam classico. Finché la cultura islamica era in espansione e viveva una fase produttiva (tra IX e XII secolo soprattutto), questo difetto poteva essere mascherato; salvo poi condizionare fortemente lo sviluppo delle mentalità nei momenti di crisi o di decisa decadenza. Del resto, se ha ragione Ennaifer, il commentario coranico tradizionale ha un fine più che altro persuasivo ed apologetico; non costruttivo, ma difensivo. Questa analisi contiene indubbiamente molta verità; ma è importante, come sempre, non esagerare nelle generalizzazioni. Il Corano ha sempre svolto una funzione primaria nella vita individuale del credente, regolandone il comportamento morale, sia quotidiano sia sociale. Che il commentario tradizionale faccia della verità una dimensione trascendente, non esclude che la cultura islamica, come abbiamo detto all'inizio, sintetizzi religione e mondo (*dîn wa dunyâ*), per cui inevitabilmente un libro religioso come il Corano deve avere una ricaduta pratica e sociale.

Gli stessi pensatori musulmani, inoltre, come adesso spiegheremo, non si sono certo limitati alla superficialità formale. L'uso del *ta'wîl*, dell'ermeneutica razionale o anche esoterica, è suggerito dallo stesso Corano nel fondamentale versetto 3,7:

> Egli è Colui che ti ha rivelato il Libro. E in esso vi sono versetti solidi (*muhkamât*) [...] e metaforici (*mutashâbihât*)[8]. Quanto a coloro nei cui cuori alberga l'erranza, essi seguono ciò che v'è di metaforico, desiderosi di portare disordine e di interpretare [secondo il loro giudizio] (*ta'wîl*), mentre la vera interpretazione (*ta'wîl*) non la conosce che *Dio gli uomini ben fondati nella scienza diranno*: Crediamo in questo libro, esso viene tutto dal Nostro Signore.

[8] Bausani traduce il termine con «allegorici». Ma, nel nostro linguaggio, l'allegorico (uno dei quattro metodi di interpretazione del testo sacro, insieme al letterale, al morale e all'anagogico) rappresenta bensì ciò che rimanda al di là del senso letterale, ma non in maniera controversa. È interessante notare che Bonelli traduce: «ambigui», e il senso del testo coranico è proprio quello di suggerire qualcosa di ambiguo, di poco chiaro, di difficoltoso. Perciò, cercando una via di mezzo, ho preferito «metaforici», perché la metafora può riprodurre o meno ciò di cui è metafora.

La frase in corsivo è scoordinata in lingua italiana, ma ciò è voluto. Il testo coranico originale, infatti, non ha punteggiatura. Perciò la frase potrebbe essere letta in due modi, altrettanto validi: 1. l'interpretazione non la conosce che *Dio. Gli uomini ben fondati nella scienza diranno...*; 2. l'interpretazione non la conosce che *Dio e gli uomini ben fondati nella scienza. Essi diranno...* La differenza è fondamentale perché nel primo caso si suggerisce che l'unico a possedere la scienza del segreto e dell'interpretazione è Dio, mentre nel secondo caso si suggerisce che, oltre a Dio, tale tesoro e tale capacità sono posseduti «dagli uomini ben fondati nella scienza». Orbene, chi sono costoro?

Al-Tabarî ha sostenuto la validità della prima versione di lettura del versetto sopra citata: l'interpretazione dei passi ambigui è solo di Dio anche se, come abbiamo detto in precedenza, per lui i passi ambigui e allegorizzabili sono pochissimi, mentre la maggior parte dei versetti è «solida» (*muhkamât*). I versetti solidi sono «quelli fortificati dalla chiarezza e dal dettaglio», e la loro interpretazione è lecita agli *'ulamâ'*, i dottori della Legge, che quindi vengono a coincidere con i «ben fondati nella scienza»[9]. Averroè, il celebre filosofo andaluso commentatore di Aristotele, ha invece naturalmente rivendicato questa qualità ai filosofi e accolto la seconda versione di lettura del versetto 3,7: l'interpretazione dei passi ambigui è riservata a Dio *e* ai filosofi[10]. Averroè differenziava quattro livelli di lettura del testo secondo una struttura filosofica:

a) nessuna interpretazione metaforica o allegorica è possibile allorquando si può trascorrere da premesse certe a conclusioni certe; sono da rubricare in questi sillogismi i ragionamenti che si fanno sui versetti «solidi» del testo sacro e che riguardano aspetti della religione che non possono essere contestati o posti in dubbio, per esempio l'esistenza di Dio e

[9] Cfr. J. McAuliffe, *Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabarî and Ibn Kathîr*, in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, a cura di A. Rippin, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 46-62.

[10] Cfr., per quanto segue, *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994.

la sua Unicità, l'esistenza del Paradiso e dell'Inferno, l'indubitabilità del Giudizio ultimo, eccetera;

b) una interpretazione metaforica o allegorica è possibile quando si trascorre da premesse certe a conclusioni simboliche;

c) una interpretazione metaforica o allegorica è possibile su premesse comunemente credute ma non certe da cui si discende a conclusioni certe;

d) l'interpretazione metaforica o allegorica è *obbligatoria* per gli uomini ben fondati nella scienza, cioè i filosofi, sulle conclusioni simboliche; obbligo cui fa da contraltare la proibizione assoluta per il volgo di dedicarsi al *ta'wîl*.

Poiché Averroè non suggerisce esempi per spiegare il suo ragionamento, può essere curioso paragonare la sua tassonomia ai quattro livelli di chiarezza espressiva del Libro sacro individuati da al-Suyûtî, pensatore molto tradizionale e certamente non filosofo:

> Gli *'ulamâ'* dividono il Corano – secondo il grado di chiarezza semantica – in quattro categorie:
> 1. i passaggi chiari, che non ammettono che un solo significato e che costituiscono il testo;
> 2. i passaggi che hanno due significati, di cui uno è preponderante (il più forte) e l'altro secondario (probabile) e che rappresentano l'apparente, il visibile (*zâhir*);
> 3. i passaggi che ammettono due significati di probabilità equivalente, e che costituiscono l'insieme, la sintesi;
> 4. i passaggi che ammettono due significati di probabilità ineguale, di cui il significato preponderante (il più forte) non è il significato vicino (l'apparente), come nel caso della seconda categoria, ma il senso lontano e che costituiscono l'interpretato[11].

La prima categoria di al-Suyûtî corrisponde chiaramente al punto *a*) di Averroè negando ogni possibile interpretazione metaforica o allegorica, così come la quarta categoria cor-

[11] Al-Suyûtî, *Kitâb al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân*, cit. da N.H. Abû Zayd in *Islam e storia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002, p. 172.

risponde al punto *d*) di Averroè, suggerendo l'obbligo dell'interpretazione metaforica o allegorica. Vi sono testi chiari (i versetti «solidi») che non ammettono l'interpretazione razionale o che comunque travalica il senso letterale del testo; vi sono testi dalla pluralità di sensi (i versetti metaforici o «ambigui») che impongono tale interpretazione. La casuale convergenza tra un filosofo razionalista come Averroè e un commentatore tradizionalista come al-Suyûtî è però qui significativa. Naturalmente, è possibile arguire che al-Suyûtî attribuisca ai commentatori tradizionali, alla cui classe apparteneva, la qualifica di «ben fondati nella scienza». In ogni caso, l'indagine interpretativa è un'attività lecita per l'uno e per l'altro autore e il versetto 3,7 ne costituisce l'evidente pungolo, invitando implicitamente alla speculazione[12].

[12] Questo fatto è apparso chiaro tanto agli studiosi medievali quanto ai moderni: «Come [già] al-Zamakhsharî, alcuni modernisti riconoscono ai versetti *mutashâbihât* [ambigui o metaforici] il merito d'incitare allo studio, cioè, per dirla in breve con le parole del [commentatore coranico] Ahmad al-Dîn: "I versetti coranici che esprimono fatti sono solidi, mentre quelli che sono oggetto di investigazione sono non chiari [cioè allegorici]"» (J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Brill, Leiden 1968, p. 52). La questione è decidere su quale piano si debba porre l'investigazione. In effetti, le opzioni possibili sono diverse e possono indurre a qualche aporia. Leah Kinberg ha giustamente rilevato come il termine *mutashâbihât* non voglia dire soltanto «ambigui», ma anche «simili», il che è più consono per attribuire ai versetti in questione il significato di «metaforici». Esisterebbero, cioè, versetti che sono univoci, i «solidi», e versetti, come appunto i *mutashâbihât*, che si assomigliano e si rimandano l'un l'altro. Da questo punto di vista, come è immediatamente evidente, si viene a confermare l'inimitabilità del Corano. Se infatti i versetti sono sostanzialmente tutti solidi e, in quanto *mutashâbihât*, si rassomigliano e si raccordano l'un l'altro, nel Libro sacro non vi sono contraddizioni possibili e dunque il testo evidenzia la propria inimitabilità e costruzione miracolosa. In questo caso, fin dove è lecita l'interpretazione? Se il testo è perfetto e inimitabile, non se ne dovrà dedurre che deve essere preso letteralmente, tutto così com'è? Pertanto, «i commentari medievali sui *muhkamât* e i *mutashâbihât* dovrebbero essere compresi alla luce della grande polemica sulla legittimità dell'interpretazione del Corano. [...] Questo fenomeno può indurre a due conclusioni contraddittorie: *a*) la flessibilità dell'interpretazione potrebbe condurre il popolo fuori strada, col che ogni attività interpretativa dovrebbe venire proibita; *b*) la flessibilità dell'interpretazione è una virtù specifica del Corano. Proprio grazie a questa virtù, il Corano serve come fonte di risposta e di soluzione ad ogni problema in ogni tempo, e ciò a sua volta è considerato co-

Sempre analizzando il versetto 3,7, teologi sciiti come al-Kulaynî (m. 940) e al-Qummî (m. 939) hanno ovviamente sostenuto che gli «uomini ben fondati nella scienza» sono gli *imâm* discendenti da 'Alî, cui compete l'interpretazione simbolica del testo sacro, il *ta'wîl* appunto. In questo modo, l'interpretazione non è più limitata all'indagine linguistica o lessicale, ma assume inevitabilmente aspetti vuoi razionali vuoi spirituali, che possono sconfinare in un'ermeneutica esoterica. In questo caso, infatti, non si tratta tanto di ambiguità del versetto, quanto della necessità di andare al di là del senso letterale in senso allegorico o morale. L'interpretazione simbolica potenzialmente esoterica è caratteristica della teologia sciita a partire dalla stretta connessione che viene stabilita tra gli *imâm* e il testo sacro. In generale per gli sciiti gli *imâm* hanno il compito di spiegare e chiarire il significato arcano e nascosto delle Scritture, laddove i profeti, e Muhammad tra essi, sono apportatori della Legge essoterica. Già il sesto *imâm*, Ja'far al-Sâdiq (m. 765), sosteneva che «Dio ha fatto della nostra [degli *imâm*] autorità il polo del Corano e il polo di tutte le Scritture. Attorno ad essa ruotano i versetti 'solidi' (*muhkamât*) del Corano; attraverso di essa le Scritture sono state spiegate e la fede è divenuta manifesta». Così, gli *imâm* possiedono la conoscenza completa dei segreti del Corano e rappresentano il Corano «loquente» (*nâtiq*), mentre il Corano fissato per iscritto dopo la morte di Muhammad è il Corano «silente» (*sâmit*) che abbisogna dell'interpretazione[13]. La Legge essoterica di Muhammad «tace» rispetto all'interpretazione esoterica degli *imâm*. Il presupposto di questa concezione è che il Testo sa-

me una delle caratteristiche centrali della sua natura miracolosa» (L. Kinberg, *Muhkamât and Mutashâbihât (Koran 3:7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, in «Arabica», XXXV, 1988, pp. 143-72; pp. 164-65). La potenziale dialettica tra una «interpretazione totale» e una «interpretazione limitata», e in fondo rigorosamente circoscritta, del Libro sottende ancora tutta l'indagine coranica contemporanea, come si vedrà nel prossimo capitolo.

[13] Cfr. M. Ayoub, *The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân: a Study of the Principles and Development of Imâmî Shî'î Tafsîr*, in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, cit., pp. 177-98; pp. 181-83.

cro ha due livelli, uno esteriore (*zâhir*) e uno interiore (*bâtin*). Naturalmente, l'interiore è il livello autenticamente esplicativo, quello che attinge i segreti della verità divina, e gli *imâm* ne sono i depositari.

Lo sciismo (o almeno lo sciismo imamita o duodecimano) ha sviluppato comunque una scienza del commentario tradizionale di autorità. Si possono ricordare, oltre al già citato al-Qummî, il celebre al-Sayyid al-Murtadà (m. 1044) e i suoi discepoli; al-Tabarsî (m. 1153) e, più avanti, il nome di Muhammad al-Kâshî (morto agli inizi del XVI secolo), autore di un *Limpido nell'interpretazione del Corano*, che si incentra soprattutto sullo studio delle tradizioni. Ma l'ermeneutica esoterica ha portato a un proliferare di commentari coranici mistici, qualche volta integrati a commentari in senso classico come quello di Rashîd al-Dîn al-Maybudî (m. 1126), qualche volta autonomamente inclini a individuare sette gradi spirituali di approccio al testo, secondo quanto recita un *hadîth* (autentico?) attribuito a Muhammad. Così Henri Corbin, uno dei massimi studiosi occidentali dello sciismo, ha ricordato che personaggi come Simnânî (m. 1336), Mollà Sadrâ Shirâzî (m. 1640) o Abû'l-Hasan 'Amilî Isfahânî (m. 1726) hanno composto trattati di ermeneutica gnostica ispirati a siffatti gradi spirituali[14]. Corbin è ossessionato dalla volontà di trovare a tutti i costi nell'Islam aspetti esoterici, anche a costo di distorcere i testi. Ma certamente l'indagine esoterica occupa un posto centrale nello sciismo, soprattutto ismâ'îlita. Gli ismâ'îliti condividono, come tutti gli sciiti, la fondamentale distinzione tra esteriore o letterale (*zâhir*) e interiore o esoterico (*bâtin*), ma non hanno dato contributi al commentario d'autorità tradizionale, laddove teologi come il giudice al-Nu'mân (m. 947) e Abû Ya'qûb al-Sijistânî, vissuto nel X secolo, hanno insistito sul commentario esoterico. In ogni caso, gli ismâ'îliti ritengono la rivelazione essoterica, quella che in termine tecnico si chiama la «discesa» (*tanzîl*), preliminare e indispensabile all'indagine esoterica. Il Profeta apportatore del messaggio rivelato e della Legge, come è stato Muhammad, ha ricevuto la «discesa», ma ha poi designato un successore, un erede, che interpreta la Legge in chiave esoterica. Nel caso di Muhammad si tratta di 'Alî; ma anche Mosè, profeta essoterico, ha avuto il suo delegato e interprete esoterico, cioè Aronne; e lo stesso è accaduto per Gesù con Simon Pietro. È ovvio che, se tali sono i presupposti, si può arrivare a presumere che il delegato o erede sia superiore al Profeta.

[14] Si veda H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989, pp. 23-30.

3. *L'abrogante e l'abrogato*

La scienza dell'abrogante (*nâsikh*) e dell'abrogato (*mansûkh*) è affatto peculiare all'Islam ed è di estrema importanza per stabilire il contenuto definitivo del Corano e la sua interpretazione, ma anche per definire i rapporti del Corano con la Legge. La dottrina, nella sostanza, consiste nel ritenere che alcuni versetti del Libro, spesso – ma non necessariamente – cronologicamente posteriori, con le loro prescrizioni cancellino o sostituiscano altri versetti, spesso – ma non necessariamente – cronologicamente anteriori. E ciò senza che sia implicita qualche contraddizione o incoerenza nell'agire di Dio che, anzi, abrogando alcuni versetti e sostituendoli con versetti migliori, non fa che perfezionare e portare a compimento la sua rivelazione. I musulmani individuano in 2,106 il testo che farebbe esplicito riferimento a questo costume di Dio e imporrebbe come obbligatorio lo studio di quali versetti abroghino altri: «Non abrogheremo un versetto né te lo faremo dimenticare senza dartene uno migliore o simile». Oltre a quella che potremmo chiamare «l'abrogazione del Corano per mezzo del Corano», esiste però una scienza che riguarda l'abrogazione del Corano per mezzo della *sunna*, ovvero l'abrogazione della *sunna* per mezzo del Corano, con una tal quantità di varianti che è impossibile qui anche solo accennarvi. Anzi, nel corso dell'evoluzione della cultura islamica, l'abrogazione del Corano per mezzo del Corano ha occupato uno spazio assai inferiore a quello dell'abrogazio-

ne del Corano per mezzo della *sunna* o della *sunna* per mezzo del Corano.

Come in ogni disciplina che attenga alla religione islamica, le opinioni dei dottori sono molto variegate e talora opposte su quali e quanti siano i versetti abroganti e quali e quanti gli abrogati. Per esempio, alcuni hanno sostenuto che il Corano in 3,7 denomini «versetti solidi» (*muhkamât*) i versetti abroganti, e «versetti metaforici» (*mutashâbihât*) i versetti abrogati. Ma l'accordo è lungi dall'essere unanime. Così, la maggior parte degli esegeti ritiene che 3,85 («chiunque desideri [una religione] diversa dall'Islam, non sarà accettato») abroghi 2,62 («quelli che credono, siano essi ebrei cristiani o sabei [...] avranno la loro ricompensa presso il loro Signore»), ma alcuni autori hanno invece ribadito che entrambi i versetti sono «solidi». In ogni caso, la dottrina dell'abrogazione (*naskh*) introduce nel testo un apparente criterio di storicità; se non proprio di una storicità fondata sulla cronologia, di una storicità che ammette che alcune prescrizioni perdano valore a causa del sopravvenire di circostanze diverse.

Questo fatto, naturalmente, induce a considerare la scienza delle «circostanze» o «cause della rivelazione» (*asbâb al-nuzûl*), cioè la scienza del quando, come e perché un versetto è stato rivelato, come del tutto fondamentale per determinare chi abroga chi, e chi rimane abrogato. Anche in questo caso, le opinioni dei dottori non sono state unanimi, e vi è stato chi ha individuato solo quarantadue versetti abrogati, ma chi ne ha individuati addirittura duecentoquarantotto. La proliferazione nel tempo del numero e del tipo di versetti abroganti e abrogati è stata così giustificata da David Powers:

> Il rapido incremento nel numero dei versetti abrogati può essere spiegato, penso, da due fattori principali. In primo luogo, la dottrina dell'abrogazione può essere stata invocata, dopo la morte di Muhammad, allo scopo di riconciliare le discrepanze che si erano prodotte tra il Corano e il *fiqh* [diritto positivo]. [...] In secondo luogo – e più importante – è stata l'espansione della gamma semantica del termine a includere fenomeni che originariamente non cadevano nel suo ambito: [...] «rimpiazzare una regola legale con un'altra [...] specificazione, eccezione, abbandonare una regola legale perché le circostanze sono mutate, cancellazione reciproca»[15].

Vero è, peraltro, che la proliferazione dei casi di abrogazione ha alla lunga preoccupato gli stessi studiosi musulmani, e che un sapiente «tardo» come al-Suyûtî ha alla fine individuato solo venti casi, tra i moltissimi che possono riguardare tutte le possibili prescrizioni legali, in cui si può effettivamente parlare di abrogazione[16].

Se la scienza dell'abrogante e dell'abrogato si è sviluppata, per così dire, «all'esterno» del Corano, dettata il più delle volte dalla necessità di risolvere incongruenze del testo oppure incongruenze tra la rivelazione e le necessità della pratica giuridica quotidiana, essa ha, tuttavia, importanti ricadute se applicata con una certa sistematicità, come per esempio pretendono di fare alcuni «fondamentalisti» contemporanei. Citeremo due casi esemplificativi. Il primo riguarda la ben nota proibizione alimentare del consumo di alcoolici e soprattutto di vino. Nei primi tempi della rivelazione di Muhammad, il consumo di bevande alcooliche pare fosse lecito. In seguito, in un versetto medinese, il Corano sembra sostenere che tale consumo è sconsigliabile sì, ma non del tutto negativo: «Ti chiederanno del vino e del *maysîr* [una sorta di gioco d'azzardo]. Di': In essi vi è grave peccato, ma pure vantaggi per gli uomini» (2,219). Altri versetti però, altrettanto medinesi, abrogano questa corrività e impongono in maniera decisa di rifuggire dalla bevanda inebriante per non soggiacere alle tentazioni demoniache: «In verità, il vino, il *maysîr*,

[15] D. Powers, *The Exegetical Genre «nâsikh al-Qur'ân wa mansûkhuhu»*, in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, cit., pp. 117-138; pp. 122-23. Andrew Rippin ha sostenuto che la scienza degli *asbâb al-nuzûl* è, alla fine, una mistificazione. L'origine delle «cause della rivelazione» è infatti da far risalire allo scopo cui servivano: esse sono state prodotte dai commentatori per rendere coerente quella Scrittura che nel frattempo essi stavano «elaborando» (cfr. *The Qur'ân and its Interpretative Tradition*, Aldershot, Ashgate 2001: vedi anche il successivo paragrafo 5, nota 26).

[16] Cfr. J. Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1990, pp. 184-85.

gli idoli e le frecce [per l'estrazione a sorte] sono un abominio opera di Satana» (5,90). Si ritiene che l'inasprimento della rivelazione fu reso necessario perché un numero sempre crescente di musulmani aveva preso la pessima abitudine di presentarsi in moschea e alla preghiera in stato di alterazione o di ubriachezza. Moltissimi musulmani sono assai rigorosi nel rispettare la prescrizione coranica; ma ve ne sono anche di quelli che ritengono che la proibizione non sia assoluta ma vieti soltanto l'eccesso che conduce all'ebbrezza.

Il problema del vino è in fondo del tutto secondario per un'autentica prospettiva religiosa. Ma se si tratta della guerra, la questione dell'abrogazione di un testo rivelato grazie ad un altro testo magari rivelato più tardi assume un'importanza centrale. Facciamo solo un esempio. La *sûra* 16 («dell'Ape»), che è meccana e non tra le ultime rivelate alla Mecca, dimostra, nei confronti dei miscredenti, un atteggiamento pacato e invita al confronto sul piano della discussione e dell'ammonizione morale (16, 22/37/125):

> Quelli che non credono nella vita dell'Oltre, hanno cuori ostinati e si ergono presuntuosi [...]. Se tu ambisci a dirigerli [per la retta via], ebbene Iddio non guida chi è traviato [...]. Chiama gli uomini alla via del Signore con la saggezza e le buone esortazioni e disputa con loro nel modo migliore.

La *sûra* 9 («del Pentimento»), che è medinese, ed anzi, secondo la Vulgata di Fu'âd è la penultima a essere stata rivelata, è invece molto aggressiva (9,29):

> Combattete coloro che non credono in Dio e nell'Ultimo Giorno e che non dichiarano illecito quel che Dio e il suo Inviato hanno dichiarato illecito, e coloro, tra quelli cui fu dato il Libro, che non praticano la religione della Verità. Combatteteli finché non paghino individualmente tributo, umiliati.

Lo stesso si verifica anche riguardo a versetti cronologicamente più vicini l'uno all'altro. Così, il cosiddetto «versetto della spada» (9,5: «Uccidete i miscredenti dovunque li troviate. Prendeteli, circondateli, tendete loro imboscate») abroga un versetto altrettanto bellicoso ma più possibilista: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non eccedete ché Dio non ama coloro che eccedono» (2,190). Anzi, alcuni dottori si sono premurati di calcolare che il «versetto della spada» abroga ben centoventiquattro versetti precedenti. Peraltro, la clausola di sospendere la lotta e di lasciar andare i pagani se si convertono e pagano la dècima, è contenuta nella seconda parte dello stesso versetto 9,5, cosicché altri hanno sostenuto che 9,5 abroga se stesso, e che questo è un indizio meraviglioso della perfezione del Corano.

In generale, comunque, se si ritiene che le ultime *sûre* abroghino le prime o che determinati versetti ne abroghino altri pur avendo un contenuto sostanzialmente simile, è evidente che l'incitamento alla lotta e alla guerra abroga l'incitamento al dialogo e al confronto spirituale, e che l'incitamento alla lotta e alla guerra senza quartiere abroga l'incitamento alla lotta pur mantenuta entro certi limiti. Questo fatto ha condizionato fortemente l'atteggiamento di musulmani radicali contemporanei, come il già più volte citato Qutb, la cui inclinazione è diventata, col trascorrere degli anni, sempre più intransigente e contraria ai compromessi. Gli effetti della dottrina dell'abrogante e dell'abrogato appaiono così in tutta la loro evidenza: i musulmani radicali possono utilizzare la dottrina dell'abrogante e dell'abrogato per giustificare la scelta della lotta armata.

È possibile, dunque, che all'interno del testo vi siano diversi livelli di cogenza. Ciò è recepito anche da molti musulmani. La differenziazione tra Corano meccano e Corano medinese ha intrigato e condizionato le prospettive teoriche anche di musulmani militanti. Il Corano medinese modifica il Corano meccano? Muhammad Mahmûd Tâhâ ha considerato il Corano meccano il messaggio eterno rivolto da Dio agli uomini, mentre il Corano medinese il messaggio contingente rivelato da Dio a Muhammad per la gestione della neonata Comunità islamica. Nell'ottica di Tâhâ, quindi, la parte più recente del Corano, quella medinese, non abroga affatto la parte più antica, la meccana. Neppure la distorce, questo è

ovvio. Ma il Corano meccano, il più antico, costituisce il cuore della rivelazione; mentre il Corano medinese, più recente, è stato rivelato in determinate circostanze storiche.

Tâhâ ha infatti sostenuto che il Corano meccano è il Corano dei «musulmani» (*al-muslimîn*), cioè il Corano universale (tutti i monoteisti sono musulmani), che evidenzia come l'Islam sia religione naturale (cfr. 30,30), rivolta a tutto il genere umano; mentre il Corano medinese è il Corano dei «credenti» (*al-mu'minîn*), specifico, cioè, di una particolare comunità. Ma lasciamo la parola a Tâhâ:

È dovere degli eredi dell'Islam, gli eredi del Corano, di proclamare il Secondo Messaggio in anticipo sulla nuova èra della quale l'umanità sente un disperato bisogno, ma verso la quale è incapace di trovare la strada. La strada è il Corano, che naturalmente non parla: gli uomini devono parlare in sua vece. Dio dice al proposito: «Ma anzi questo [il Corano] è un insieme di segni chiarissimi nei cuori di coloro cui fu data la scienza e nessuno, tranne gli iniqui, rinnega i nostri segni» (29,49).

La frase «i cuori di coloro cui fu data la scienza» indica la via della nuova èra, la via dei *muslimîn* sulla Terra, come stabilita nei testi più antichi del Corano, quelli rivelati alla Mecca, che furono sostituiti o abrogati durante la prima fase dell'Islam da testi sussidiari – quelli rivelati a Medina. I testi più antichi furono abrogati allora a causa delle necessità del tempo (*hukm al-waqt*), poiché era il tempo della nazione dei *mu'minîn*. I testi più antichi si rivolgono alla nazione dei *muslimîn*, che a quel tempo [il tempo di Medina] non era ancora sorta.

I testi più antichi furono sostituiti o abrogati nel senso che sono stati posposti e sospesi in relazione alla legislazione, finché non fosse venuto il loro tempo, la cui alba ci si manifesta adesso. Ecco perché ci siamo impegnati nella proclamazione del Secondo Messaggio[17],

cioè nella proclamazione del valore universale, metatemporale, del Corano meccano, che deve contribuire alla costruzione di una nuova società basata sui princìpi dell'Islam. Le tesi di Tâhâ sono state condannate, in specie dai Fratelli Musulmani; ma un dato di fatto è che, nella fase medinese della sua vita, Muhammad fu ad un tempo profeta e uomo di stato, latore della parola di Dio, ma anche sapiente organizzatore della Comunità.

Anche Sayyid Qutb ha effettuato una distinzione teorica tra il Corano medinese e il Corano meccano, anche se la sua prospettiva è diversa da quella di Tâhâ. Vale la pena di citare un critico recente:

Il Corano meccano annuncia una cosa sola: Dio è unico e l'uomo è al suo servizio. Niente d'altro: nessun programma nazionale arabo né sociale, né militare, né legale e nemmeno morale. Il Corano meccano è e non è altro che una rivoluzione (*thawra*) delle coscienze e delle credenze, preliminare a tutto ciò che seguirà: etica, stato, legge, ordine sociale. [...] In breve, tutta la *sûra* 6, secondo Qutb, tutto il Corano meccano, è incentrato sulla fede (*'aqîda*), non sulla legge (*sharî'a*), anche se essa affronta il fatto legislativo nel suo fondamento, ovvero come un fatto della fede (*'aqîda),* alle fonti profonde dell'ulteriore *sharî'a*, legge, nel futuro stato islamico. [...] La «rivoluzione meccana», arriva a dire Qutb, è dunque l'imperativo della *'ibâda* [adorazione], che consiste nella volontà inflessibile di non servire che Dio, e nell'interdizione di servire altri che Lui. [...]

Per Qutb, il Corano medinese è ben differente, nel suo contenuto e nella sua intenzione, dal Corano meccano, ma conserva, evidentemente, il carattere esemplare unico della comunità primitiva. Sulle *sûre* medinesi Qutb applica particolarmente il «*tafsîr* dinamico», vivente e combattente. [...] Questo Corano dinamico e vivente, questa «direzione coranica della vita ha avuto luogo effettivamente un giorno su questa Terra», e «questa vita coranica era il fatto quotidiano per il musulmano mobilitato nel combattimento perenne dell'epoca». [...] Tutta la *sûra* 2 [che è medinese] è l'elaborazione effettiva, sul posto, della costituzione e della legge della società islamica. A Medina fu realizzata «la più alta e la più pura società solidale d'amore mutuo cooperativo»[18].

[17] M. Tâhâ, *The Second Message of Islam,* Syracuse University Press, New York 1987, pp. 36-37, trad. it. *Il secondo messaggio dell'Islam*, Emi, Bologna 2002.

[18] O. Carré, *Mystique et politique. Lecture Révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb*, Cerf, Paris 1984, pp. 46-48.

La differenza tra le posizioni di Tâhâ e Qutb è sostanziale: mentre quella di Tâhâ è una prospettiva utopica che mira alla realizzazione di una società del futuro in cui finalmente l'Islam sarà la religione dei veri musulmani (*muslimîn*), la prospettiva di Qutb è anti-utopica e vede nella società di Medina la realizzazione sulla Terra, una volta per tutte, dell'autentico stato islamico, ispirato e retto dalla parola di Dio. La differenza non è senza importanza per giudicare dell'atteggiamento dei musulmani verso la politica e la città futura – e il Corano ne costituisce il discriminante.

4. *Le scienze del Corano*

Nel periodo cosiddetto «dell'occultamento» (1095-1106), quando cioè aveva abbandonato l'insegnamento pubblico e coltivava in solitudine la via mistica, al-Ghazâlî scrisse un breviario di introduzione al Corano al fine di dimostrare che il Libro sacro contiene i princìpi di tutte le scienze e che il credente deve esercitarsi a interpretare il testo. In questo libro, intitolato *Le perle del Corano*, il teologo descrive le scienze del Corano e la loro reciproca gerarchizzazione facendo ricorso a una metafora[19]: l'insieme delle conoscenze è strutturato in modo simile a una conchiglia che contiene una perla; la conchiglia rappresenta il sapere esteriore, la perla il sapere interiore; tuttavia, nella conchiglia vi è una buccia più esterna e un lato più intimo rivolto alla perla, così come nella perla vi sono una superficie e un nocciolo. Orbene, secondo al-Ghazâlî, la scienza più esterna della conchiglia, quella più superficiale, è la conoscenza fonetica di come si legge e si pronuncia il Corano. La scienza più interna della conchiglia, quella rivolta alla perla, è la scienza del commentario tradizionale (*tafsîr*). Scienze mediane sono la recitazione e la grammatica. Le scienze della conchiglia, come si vede, sono tutte linguistiche. La scienza che compete alla superficie più esterna della perla è

[19] Al-Ghazâlî, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 2000, pp. 102-19.

quella dei racconti e delle storie dei profeti. Seguono su un piano di parità, come scienze mediane, la teologia dialettica o *kalâm* e il diritto. Infine, le scienze del nocciolo della perla, le scienze fondamentali, sono, in ordine crescente di importanza, la scienza degli atti, poi degli attributi e infine dell'essenza di Dio. Questa classificazione e strutturazione gerarchica dimostra evidentemente come al-Ghazâlî intenda l'interpretazione del testo in evoluzione verso un livello sempre più esoterico. Ma esoterismo non vuol dire qui necessariamente l'ermeneutica gnostica e spirituale (*ta'wîl*) come quella degli ismâ'îliti, anche se si ammette una distinzione tra l'esteriore (*zâhir*) e l'interiore (*bâtin*). Esoterismo vuol dire che la scienza coranica dell'essenza di Dio impone di non arrestarsi all'apparenza delle espressioni esteriori del linguaggio coranico in lingua araba, ma di cogliere un segreto teologico che il testo racchiude per chiunque sappia interpretarlo[20].

In questo senso è forse possibile dire che l'opera maggiore di al-Ghazâlî, la *Rinascita delle scienze religiose*, costituisca un commentario al Corano e svolga sistematicamente, nell'articolazione dei suoi libri, un'indagine sulle scienze del Corano. Siffatta articolazione è ripetuta dall'autore in almeno altri due scritti (e non ha importanza, qui, determinare la cronologia interna): le *Perle del Corano* e i *Quaranta princìpi della religione*. Nelle *Perle del Corano* al-Ghazâlî individua nel Libro sacro due grandi gruppi di rivelazioni: il primo attinente alla «scienza» (*'ilm*), il secondo attinente all'«azione» (*'amal*). La scienza e l'azione possono essere considerate, secondo il teologo, le tematiche fondamentali del Corano. Ecco dunque che appartengono al primo gruppo, della scienza, dieci tematiche tutte desumibili dal Corano e dallo studio della tradizione (cito dalle *Perle del Corano*: negli altri due scritti l'elenco subisce qualche variazione o qualche risiste-

[20] Cfr. N. Heer, *Abû Hâmid al-Ghazâlî's Exoteric Exegesis of the Koran*, in AA.VV., *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rûmî*, Oneworld, Oxford 1999, pp. 235-57: la ragione conduce a individuare quali sono i versetti che debbono essere interpretati metaforicamente; l'interpretazione, tuttavia, è il frutto di uno «svelamento» (*mukâshafa*) illuminativo, anche se non ci può essere contraddizione tra essoterico ed esoterico.

mazione nell'ordine, ma rimane nella sostanza rispettato[21]): l'essenza di Dio; la sua santità; la sua potenza; la sua scienza; la sua volontà; il suo udito e la sua vista; il suo Verbo; i suoi atti; il giorno del giudizio e la Profezia.

Al secondo gruppo, dell'azione, appartengono ben trenta tematiche (ma al-Ghazâlî nutriva un forte interesse etico e pratico) suddivise in «atti esteriori», cioè gli atti del culto prescritti dalla Legge; «atti biasimevoli» da cui l'anima deve purificarsi e infine «atti lodevoli» e indispensabili per seguire il cammino mistico e spirituale e arrivare a Dio. Sono atti esteriori: la preghiera; l'elemosina legale; il digiuno; il pellegrinaggio alla Mecca; la recitazione del Corano; la menzione del nome di Dio; la ricerca del lecito; il retto comportamento; l'ordinare il bene e il proibire il male; il seguire la *sunna* del Profeta. Tanto l'essenza e gli atti di Dio che fanno parte della scienza, quanto la Profezia e i cinque princìpi sono evidentemente sanciti dal Corano: studiarli e applicarli significa studiare e applicare il Corano. I comportamenti biasimevoli e quelli lodevoli sono regole morali generali o specifici atteggiamenti dell'anima che non si ritrovano nel Corano in quanto tali. L'evitare l'illecito e il controllo delle passioni da un lato, il timore, la pazienza e la fiducia in Dio, dall'altro, uniti alla soddisfazione del decreto e alla meditazione sulla morte sono elementi generali della morale che naturalmente hanno un fondamento testuale in quanto il testo sacro è anche un codice di condotta etica.

Al-Ghazâlî fu un intellettuale che seppe mirabilmente sintetizzare la teologia con la filosofia e la mistica con il diritto. La tassonomia delle scienze del Corano da lui proposta evidenzia la sua inclinazione analitica e teoretica ma anche, se non soprattutto, spirituale. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, autore di un celebre manuale sulle scienze del Corano, il *Kitâb al-itqân fî 'ulûm al-Qur'ân (La precisione nelle scienze del Corano)*, si muove su un terreno apparentemente più prosaico e arido, ma la sua opera distilla secoli di esegesi tradizionale ed è una

[21] *Le perle del Corano*, cit., pp. 75-77.

vera enciclopedia che ci informa su centinaia di autori e di testi. Le scienze del Corano che egli espone sono le consuete: la distinzione tra Corano meccano e medinese; le varie modalità della rivelazione; le «cause» o «circostanze» della rivelazione; come si memorizza e si recita il Corano; i versetti solidi e metaforici; l'abrogante e l'abrogato; l'inimitabilità, eccetera. Riguardo alla scienza del commento, al-Suyûtî analizza le varie opinioni dei dottori, da cui emerge evidente la tendenza dei commentatori a considerare il *tafsîr* qualcosa di più generale e, se così si può dire, di più «superficiale» del *ta'wîl*. Del resto, lo stesso poligrafo egiziano dice che il *tafsîr* è «chiarificazione» e «svelamento», mentre il *ta'wîl* è «ritorno» (alle fonti e alle radici più intime), cioè «si occupa dei significati che i versetti comportano»[22]. Dunque, il *tafsîr* si limita a esporre, mentre il *ta'wîl* spiega.

Da un certo punto di vista, i risultati ottenuti da al-Suyûtî in quello che noi chiameremmo «Medio Evo» risultano essere definitivi. Anche l'esegeta contemporaneo Subhî al-Sâlih, infatti, nelle sue *Ricerche sulle scienze del Corano* (pubblicate per la prima volta nel 1959) non sembra apparentemente andare oltre i limiti prefissati. Nella prima parte del libro si occupa dei nomi del Corano e dei suoi segreti, oltre a evidenziare come la rivelazione sia unica presso tutti i profeti, sebbene la rivelazione islamica abbia caratteristiche sue proprie. Nella seconda parte, si occupa della storia del testo come l'abbiamo delineata nel capitolo II. Nella terza parte, propriamente sulle «scienze» del Corano, vengono discussi gli aspetti peculiari dell'indagine classica islamica: la scienza delle «circostanze della rivelazione» (*asbâb al-nuzûl*); la distinzione tra Corano meccano e medinese; le lettere «sospese»; la scienza della recitazione; quella dell'abrogazione; la distinzione tra versetti «solidi» e «ambigui». Nell'ultima parte, vengono affrontate le questioni relative al commentario tradizionale del *tafsîr* e l'inimitabilità del Corano.

[22] Al-Suyûtî, *Kitâb al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Dâr al-Ma'rifa, Beirut s.d., vol. II, pp. 221 ss.

Nonostante l'impianto del tutto tradizionale dell'esposizione non lasci intravedere possibilità di andare oltre confini consolidati dell'interpretazione, alcuni suggerimenti sparsi di Subhî al-Sâlih potrebbero indicare qualche via di riflessione nuova. Innanzi tutto, l'autore sostiene che il Libro sacro prevede una gradualità evolutiva della legislazione (*tadarruj al-tashrî'*). Il che non è una mera ripetizione di quanto si è già spiegato relativamente ai versetti abroganti e abrogati, ma pare riferirsi a un vero concetto evolutivo del diritto, alla luce di un principio ispiratore generale: quello del giusto mezzo. Subhî al-Sâlih, infatti, scrive che l'Islam ha voluto preservare l'equilibrio e il bilanciamento della *umma* attraverso una *medietas* nelle credenze, negli atti del culto e negli atti sociali[23]. Un *Leitmotiv* della cultura musulmana, quest'ultimo, a tal punto che anche autori radicali come Sayyid Qutb hanno affermato che l'Islam è per natura lontano da ogni eccesso.

In secondo luogo, discutendo dei criteri con cui distinguere i capitoli meccani da quelli medinesi, Subhî al-Sâlih individua quattro elementi che consentono di rubricare sicuramente una *sûra* come medinese: *a*) l'autorizzazione al *jihâd*, cioè al combattimento armato contro i pagani e i miscredenti; *b*) il dettaglio in questioni riguardanti le pene legali, i diritti e i doveri, le leggi civili sociali e internazionali; *c*) il riferimento agli «ipocriti», cioè a coloro che, o fingendo di essersi convertiti o fingendo di essere alleati dei musulmani, in realtà ostacolavano la missione del Profeta; *d*) le dispute dottrinali contro la gente del Libro (ebrei e cristiani) e l'invito a loro rivolto di abbandonare gli eccessi e gli estremismi religiosi (per esempio, come si è visto, il trinitarismo)[24]. L'individuazione, nel Corano medinese, di prevalenti elementi normativi, tanto sul piano dell'iniziativa militare quanto su quello della legislazione e della propaganda, sembra distinguerlo, anche agli occhi di Subhî al-Sâlih, da quello meccano (come aveva già fatto Tâhâ), anche se, naturalmente

[23] S. al-Sâlih, *Mabâhit fî 'ulûm al-Qur'ân* (*Ricerche sulle scienze del Corano*), Dâr al-Mallâiyyn, Beirut 2001, pp. 57 ss. e spec. p. 61.

[24] Ivi, pp. 181 ss.; p. 183.

Subhî al-Sâlih non si spinge a storicizzare in senso proprio il testo medinese.

In terzo luogo, l'autore, analizzando la famosa distinzione tra versetti «solidi» e versetti «ambigui», afferma, sia pure in modo dubitativo, che il Corano contiene anche versetti ambigui (*mutashâbihât*), e non solo versetti solidi (*muhkamât*) perché ciò deve servire di stimolo agli uomini per approfondire e studiare quelle scienze che possono scaturire dall'interpretazione delle espressioni non chiare del Libro sacro[25], anche se da un certo punto di vista il Corano è tutto «solido» essendo «un Libro i cui segni sono saldamente precisati» (11,1). È tuttavia interessante aver sottolineato le potenzialità significative del testo sia pure senza essere riuscito a coglierne le possibilità di essere una «struttura» autosufficiente.

5. *L'autenticità del Corano*

Quanto abbiamo detto nel capitolo II sulla struttura e la «composizione» del Corano, ma anche quanto abbiamo detto poco sopra riguardo all'abrogante e all'abrogato, pongono direttamente la scottante questione dell'autenticità del Corano. Che il Corano sia autentico è al di fuori di ogni dubbio per il credente, ma tale questione costituisce un aspetto fondamentale della ricerca scientifica sul testo. Naturalmente, anche negli studi islamici condotti dagli orientalisti europei o americani non è mancato chi ha sostenuto che il testo coranico è frutto di una *pia fraus* con cui le generazioni successive a Muhammad hanno voluto trovare una base trascendente all'insegnamento del Profeta, sia pure raccogliendo e sistematizzando tradizioni preesistenti[26]. Se questa ipotesi doves-

[25] Ivi, p. 286.

[26] Così, John Wansbrough ha cercato di dimostrare che il Corano ha acquisito la sua forma definitiva più di un secolo dopo la morte di Muhammad grazie alla collazione di testimonianze sparse la cui autenticità è in molti casi evidentemente dubbia (*Qur'ânic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1977, specialmente pp. 191-202). Suoi allievi come Patricia Crone e Michael Cook hanno scritto: «Non c'è

se risultare vera, potrebbero venir minate le basi della civiltà islamica alla luce della filologia e della critica storica. Per una cultura come quella islamica, infatti, in cui il testo assume il valore sacrale che ho cercato di dimostrare finora in questo libro, ciò sarebbe particolarmente rovinoso. Molti interpreti contemporanei hanno vissuto la contraddizione tra la necessità di ammettere l'autenticità del *textus receptus* e quella di dover applicare un moderno metodo storico-critico.

Ma, da un certo punto di vista – quello assunto qui come determinante –, chiedersi se il Corano (come la Bibbia e i Vangeli) è autentico, è una domanda futile. Ciò che importa, infatti, è che i musulmani hanno per secoli agito, creduto e vissuto basandosi su *questo* Corano; e che oggidì, allo stesso modo, i musulmani agiscono, credono e vivono basandosi su *questo* Corano. Quello che importa, cioè, è il ruolo e la funzione che il Corano che noi possediamo ha indubbiamente svolto nei secoli e svolge tuttora nel determinare la psicologia religiosa e il cammino interiore spirituale del credente; oltre – visto che l'Islam è religione e mondo – alla storia civile e sociale della Comunità islamica. In questo senso, *il testo possiede un valore di oggettività che va ben oltre l'*authorship*: il valore di verità e di oggettività del testo è indipendente da chi lo ha scritto* (sia esso Dio, come vogliono i credenti, o i pii *'ulamâ'*, come vorrebbero taluni orientalisti). Se è lecito applicare la prospettiva della filosofia ermeneutica come è stata sviluppata da Hans Gadamer, potremmo dire che il testo possiede un'*alterità* sia rispetto all'autore sia rispetto all'interpretante. Esso vive di una sua vita autonoma e, come ha detto Umberto Eco, «l'autore dovrebbe morire dopo aver scritto. Per non disturbare il cammino del testo»[27].

Régis Blachère, uno dei più importanti studiosi del Corano del secolo passato, riconoscendo l'importanza di possedere un'edizione critica del Corano secondo criteri «orientalistici» e rilevando che siffatta edizione sarebbe sicuramente molto diversa dalla Vulgata, si interrogava:

> In che cosa lo studio di questa diversità sarebbe utile alla nostra conoscenza dell'Islam nell'ambito della teologia o del diritto? Avremmo idee più chiare se concludessimo che, in un passaggio purchessia, la lezione adottata dalla Vulgata è difettosa e che un'altra lettura non canonica deve esserle sostituita? Non è affatto certo. In fondo, generazioni di esegeti e di giuristi hanno basato la loro dottrina su lezioni considerate – a torto o a ragione – come irricevibili: di quale profitto sarà la constatazione che si sono ingannati? Per il mondo non musulmano, l'essenziale non è certo di sapere quel che avrebbe dovuto essere, ma di conoscere ciò che è, e le interpretazioni che ne ha dato la Comunità musulmana[28].

Ad ogni modo, il fatto che la messa per iscritto del Corano sia avvenuta tanto presto, appena vent'anni dopo la mor-

nessuna decisiva evidenza che il Corano sia esistito sotto qualsiasi forma prima dell'ultima decade del VII secolo; e la tradizione che colloca questa alquanto opaca rivelazione nel suo contesto storico non è attestata prima della metà del secolo VIII» (*Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 3). Andrew Rippin, da parte sua, connette direttamente, come già si è visto, la «falsificazione» del Corano all'attività esegetica: l'esegesi ha prodotto il Corano nella stessa misura in cui il Corano ha prodotto l'esegesi; cioè, l'attività di «formazione» del testo e l'attività della sua interpretazione sarebbero parallele (*The Qur'ân and its Interpretative Tradition*, Aldershot, Ashgate 2001). Il revisionismo sulle fonti dell'Islam, ispirato da autori come Wansbrough e Crone, è stato eretto a sistema nello studio recentissimo di Daniel Brown, *A New Introduction to Islam*, Blackwell, Oxford 2004. Nella ricostruzione di Brown, le notizie tramandateci dagli autori arabi e musulmani sulla Mecca al tempo di Muhammad sono fantasiose; storicamente dubbia è la vita del Profeta come ci è stata raccontata dagli storici più tardi; sostanzialmente falsificati i *hadîth*. Naturalmente, è chiaro che, di riflesso, vengano messe in discussione tutta la storia del testo coranico e la sua antichità. Brown è qualche volta lapidario: «la storia della nascita dell'Islam in Arabia sembra implausibile perché è di fatto implausibile». È ironico però notare che, se fosse vero che tutte le notizie sulle origini e lo sviluppo dell'Islam e sulla formazione del testo sacro dovessero essere una *pia fraus*, il fatto stesso che, nonostante tutto, l'Islam abbia trionfato e si sia diffuso dovunque nel mondo, potrebbe indurre qualcuno a ritenere che si tratti di un miracolo di Dio e dunque di una conferma della veridicità della rivelazione musulmana! Ad ogni modo, allo scetticismo degli orientalisti, i musulmani hanno risposto qualche volta con una difesa apologetica dell'autenticità del Corano. L'esempio più recente è quello di M.M. al-Azami, *The History of the Qur'ânic Text*, UK Islamic Academy, Leicester 2003.

[27] *Postille* a *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1986, p. 509.
[28] R. Blachère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve, Paris 1977, p. 197.

te del Profeta, quando il ricordo delle sue imprese e delle sue parole era ancora vivido (si veda il paragrafo II.1), costituisce per gli studiosi musulmani una prova evidente della sua autenticità. Non solo un gran numero dei compagni di Muhammad era ancora vivente e poteva in tal modo controllare i lavori della commissione, ma dopo così poco tempo dalla scomparsa del latore della rivelazione era pressoché impossibile la falsificazione. Così, il pakistano Abû'l-'Alà al-Mawdûdî ha sostenuto che dubitare dell'autenticità del Corano è andare contro la logica della storia; sarebbe come dubitare che sia esistito Napoleone. In secondo luogo, secondo al-Mawdûdî, l'autenticità del Corano è dimostrata dal confronto che si può effettuare tra i manoscritti più antichi del Libro (se ne conservano parecchi ancora in caratteri cufici e privi di segni diacritici) e le edizioni a stampa odierne, con la mediazione e la garanzia offerte da coloro (nei paesi musulmani sono molti) che, pur analfabeti, conoscono il testo a memoria[29]. Vi è poi l'autonomia del Corano rispetto alla Bibbia ebraica: una indagine attenta evidenzierebbe con chiarezza, sempre secondo al-Mawdûdî, che i racconti coranici sono del tutto indipendenti da quelli biblici e anzi ne correggono parecchi punti contraddittori.

Da parte sua, il filosofo egiziano contemporaneo Hasan Hanafî (nato nel 1935) ha sostenuto che solo la rivelazione islamica a Muhammad ci è pervenuta *verbatim*, mentre le rivelazioni ebraiche e cristiane, nella Bibbia e nel Vangelo, sono soltanto rivelazioni «trasmesse» e quindi potenzialmente distorte:

> Le parole pronunciate dal Profeta [...] costituiscono la rivelazione *verbatim*. Esse non sono passate attraverso un periodo di trasmissione orale, ma sono state scritte nel momento stesso in cui sono state pronunciate. Nessuna Scrittura della tradizione biblica adempie a questa condizione, eccetto il Corano. L'Antico Testamento è passato attraverso secoli di trasmissione orale. Il Nuovo Testamento è passato attraverso un secolo di trasmissione orale. Solo il Corano è stato scritto al tempo in cui è stato proferito. Nel caso della trasmissione scritta, i suoi testi devono contenere letteralmente le parole pronunciate dal Profeta. Il passaggio dalla trasmissione orale a quella scritta deve essere compiuto secondo le regole della trasmissione orale. I testi [orale e scritto] devono essere conosciuti. Devono essere identici. I narratori devono essere coevi agli eventi riportati e la loro narrazione deve essere completamente neutrale. Ora, le fonti [dell'Antico e Nuovo Testamento] non sono note e non adempiono alle condizioni della trasmissione scritta. Le fonti dietro queste fonti sono, se possibile, ancora più oscure. Si tratta di frammenti da canzoni tribali e locali (canzone di Lamech, siti di Moab, canzone della fontana, canzone di Heshbon e di Sion); di maledizioni e di benedizioni (di Noè, di Melchisedec, di Rebecca, di Giacobbe, di Esaù, di Giuseppe, ecc.); di oracoli (di Rebecca, di Mosè); di canti nazionali[30].

Come si vede, Hanafî pone in discussione la base stessa della tradizione biblica (rovesciando su questa i dubbi sollevati contro la trasmissione della tradizione coranica) in nome di una autenticità del Corano che deriverebbe tanto dalla sua contemporaneità al Profeta quanto da una sua stesura che ha immediatamente travasato l'oralità in scrittura rispettando la condizione della letteralità del testo.

[29] Al-Mawdûdî, *Towards Understanding the Qur'an*, a cura di Zafar I. Ansari, The Islamic Foundation, Leicester 1998, vol. I, p. 22.

[30] H. Hanafî, *Religious Dialogue and Revolution*, Anglo-Egyptian Bookshop, Il Cairo 1977, p. 5.