

Lo statuto della parola di Dio in *Islam*

La tradizione teologica classica musulmana non è abituata ad affrontare i suoi problemi da un punto di vista storico, bensì piuttosto da un punto di vista essenzialista e astratto. Da questo punto di vista, dunque, anche noi, per fedeltà a questo modo di fare, ci disponiamo a trattare il problema dello statuto della Parola di Dio in *Islam*. Prima di tutto porremo il problema come generalmente è posto; in secondo luogo citeremo gli elementi di risposta presenti nel Corano; poi enumereremo le differenti soluzioni proposte; infine mostreremo come i commentatori amano considerare il problema in modo indiretto per mostrare che il Corano è proprio la Parola di Dio per eccellenza¹.

Posizione del problema

“Il Corano è la Parola di Dio, dicono alcuni; ora esso è composto di lettere e suoni creati, dunque la Parola di Dio è creata. Altri dicono che il Corano è creato, certo, ma la Parola di Dio non può essere creata; dunque il Corano non è la Parola di Dio. Infine un terzo gruppo aggiunge che il Corano è effettivamente la Parola di Dio e che la Parola di Dio non è creata; ma siamo proprio noi a pronunciare e leggere il Corano, per conseguenza la nostra pronuncia e la nostra lettura del Corano non sono create”. Così Ibn Taymiyya (661/1263 - 728/1328), teologo e giureconsulto hanbalita, pone il problema del rapporto tra la Parola eterna e la sua manifestazione storica concreta².

¹Per uno studio più approfondito della questione si potrà consultare con profitto: J.R.T.M.PETERS, *God's Created Speech*, Leiden, Brill, 1976, p. 447; ROBERT CASPAR, *Parole de Dieu et langage humain dans le Christianisme et l'Islam*, in “II^e Rencontre Islamo-Chrétienne”, *Sens et niveaux de la révélation*, Carthage 30 avril - 5 mai 1979, Tunis, 1980, pp. 103-134; THOMAS O'SHAUGHNESSY, *The Coranic Concept of the Word of God*, Roma, 1948, p. 69; Groupe de Recherche Islamo-Chrétien, *Ces Ecritures qui nous questionnent, la Bible et le Coran*, Le Centurion, 1987, pp. 23-40.

²IBN TAYMIYYA, *al-tafsîr al-kabîr*, t.4, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, sd., p. 368.

Tutti i musulmani, siano sunniti o sci'iti, sono d'accordo nel dire che il Corano è la Parola di Dio, "*Kalâm Allâh*", secondo la stessa espressione coranica più volte ripetuta (2,75; 9,6; 48,15). Ma il problema sta nel sapere come si effettua il passaggio della Parola dal suo livello ontologico divino a quello della sua manifestazione fenomenologica umana. Come questa Parola divina, non udita, ineffabile e trascendente può rivelarsi in un linguaggio articolato, percettibile e immanente? Tra il segno coranico che io vedo e intendo e la sua origine inaccessibile c'è un abisso. Quest'abisso in linea di diritto è invalicabile, come, dunque, ha potuto essere valicato di fatto? Per tutti è evidente che il Corano, benché sia divino, non è Dio, ma non per questo è umano. Approssimativamente si potrebbe dire che si tratta di una realtà teandrica dal momento che il suo contenuto e la sua forma sono divini, ma il suo supporto linguistico resta perfettamente umano, e cioè la lingua araba, come dice il Corano stesso più volte (12,2; 20,113)³.

A lato di questo problema di principio si pongono altri problemi di conseguenza. Il primo concerne le circostanze della rivelazione ("*asbâb al nuzûl*"). Infatti ogni versetto discende in occasione di un evento particolare, di un bisogno preciso, di una determinata ragione. Ora come conciliare l'eternità della Parola divina col suo opportunismo circostanziale? Il secondo grave problema è relativo all'abrogazione ("*al-nâsikh wa al-mansûkh*") (2,106). Come è possibile che una Parola eterna possa essere abrogata da un'altra Parola eterna nel corso del tempo? Il terzo problema riguarda i versetti coranici sicuri e i versetti coranici dubbi ("*al-muhkamât wa al-mutashâbihât*") (3,7). Come è possibile che una Parola divina possa costituire una referenza disuguale e partecipare così all'imperfezione della realtà contingente⁴?

Gli elementi coranici di soluzione

Già nel Corano troviamo alcuni elementi che possono aiutarci a delineare i confini del quadro nel quale si gioca il rapporto tra tra-

³MOHAMED TALBI et MAURICE BUCAILLE, *Réflexions sur le Coran*, Seghers, 1989, pp. 42-49.

⁴MICHEL LAGARDE, *De l'ambiguïté (mutashâbih) dans le Coran: tentatives d'explication des exégètes musulmans*, art. in *Quaderni di Studi Arabi*, 3, 1985, Venezia, pp 45-62.

scendenza e immanenza della Parola. I due poli sono nettamente definiti: prima di tutto c'è la Tavola ben custodita (*lawh mahfûd*) (85,22), cioè l'esemplare coranico eterno e celeste, la Madre del Libro ("*umm al-kitâb*") (3,7) che può essere considerata come un sinonimo di questa stessa Tavola. Poi c'è il Corano in quanto Libro (*al-kitâb*) (2,2); e l'espressione "fogli" (*al-subuf*) (98,2) può anch'essa essere considerata come un sinonimo del Libro. Infine talora il Corano usa l'espressione "la Parola del Signore (*kalima*)" al singolare (6,115), talora l'espressione "le Parole di Dio" (6,34) al plurale. Questa bipolarità della Parola potrebbe far pensare, evidentemente, a un modo platonico di relazione tra le idee pure e la loro realizzazione contingente. Ma questa prospettiva non è stata ritenuta dalla teologia musulmana. Infatti essa potrebbe far credere che il Corano è come un'ombra o un *avatar* dell'esemplare increato, il che sarebbe assolutamente inammissibile.

Oltre a questi due poli il testo coranico descrive gli elementi di mediazione che esistono tra i due. C'è evidentemente l'angelo Gabriele, quest'essere intermediario, che fa scendere il Corano sul cuore di Muhammad (2,97). La tradizione vedrà in lui un messaggero ("*al-rasûl*") mentre i mistici ne faranno l'istmo ("*al-barzakh*") tra la realtà divina e la realtà umana, non essendo né l'una né l'altra, ma partecipando contemporaneamente dell'una e dell'altra⁵.

Oltre a questo essere personalizzato dall'angelo, la mediazione è assicurata dal "*wahy*", realtà difficile a definirsi esattamente e che ritroviamo in Corano 42,51: "A un mortale non è stato dato che Dio gli parli se non per rivelazione ("*Wahyan*") o dietro un velo, oppure anche inviandogli un messaggero al quale è rivelato (*wuhiya*) col Suo permesso, ciò che Egli vuole". Qui vediamo che la mediazione è precisata con molti dettagli. Prima di tutto c'è quello che noi abbiamo tradotto "rivelazione", in mancanza di un termine davvero equivalente nelle nostre lingue; poi il velo, e infine il messaggero, che, a sua volta, riceve il messaggio per mezzo di una triplice mediazione, e cioè la rivelazione, il permesso e la volontà divina. Se volessimo precisare il contenuto di questa rivelazione il "*Lisân al- 'Arab*", che è la referenza autorizzata per eccellenza, ci dice che si tratta di un "termine che ricopre più significati: segno, scrittura, messaggio, ispirazione, parola discreta, o qualunque altra forma di comunicazione con altri".

⁵Per avere una conoscenza più ampia e completa di questa nozione di istmo, vedere 'ABD AL-QÂDIR, KITÂB AL-MAWÂQIF", Dâr al-yaqada al-'arabiyya, 1386/1966, t.1, pp. 527-530.

La mediazione della volontà divina è ancora più accentuata nell'atto della discesa ("*al-tanzîl*") col quale Dio fa passare il Corano dalla Tavola ben custodita al profeta: "Noi l'abbiamo veramente fatta discendere -*nazzalnâ-hu tanzîlan*" (Corano 17, 106). Questo atto di discesa è anch'esso il risultato di una mediazione complessa. "Non muovere la lingua (recitando il Corano), come se volessi affrettarti. A Noi appartiene raccogliarlo e recitarlo. Segui la sua recitazione, quando Noi lo recitiamo; a Noi ancora appartiene di farlo comprendere" (Corano 75,16-19). Prima di tutto si deve notare che la discesa del Corano, a partire da Corano 17,106, è considerata una vera e reale discesa e non una discesa metaforica, che potrebbe far pensare al Corano come a un'ombra. Inoltre Corano 75,16-19 indica chiaramente che non è possibile una recitazione del Corano che sia frutto di iniziativa umana, sia pure profetica. Anzi questa recitazione segue la formulazione e la recitazione divine e, per essere compresa, suppone che Dio prenda anche l'iniziativa di una tale comprensione.

Le soluzioni storiche divergenti

Sono questi i principali elementi di mediazione nel processo della rivelazione della Parola divina, quali noi li troviamo nel Corano. A partire di qui la tradizione, sia esegetica che teologica, svilupperà due grandi sistemi, quello ash'arita e quello mu'tazilita, che cercheranno di render conto di questo processo in maniera più esplicita.

a. La soluzione ash'arita

Il dibattito centrale tra le due scuole verte sullo statuto, creato o increato, del Corano. In un caso come nell'altro abbiamo un tentativo di soluzione per eliminazione della bipolarità e dunque della difficoltà del rapporto tra trascendenza e immanenza della Parola. Gli ash'ariti, partigiani della qualità increata ed eterna del Corano, argomentano su tre livelli successivi, la ragione, la Scrittura e la tradizione⁶.

Il grosso dell'argomentazione lo troviamo nel "*Kitâb al-ibâna*"⁷

⁶Vedere in proposito DANIEL GIMARET, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Cerf, 1990, pp. 309-322.

⁷AL-ASH'ARI, *Kitâb al-ibâna 'ari usul al-diyâna*, Le Caire, sd., pp. 20-32.

dello stesso al-Ash'arî (260/874-324/935). Sul piano razionale egli sviluppa tre argomenti principali a favore dell'eternità della Parola di Dio. Nel primo argomento egli parte dal principio per il quale ciò che non ha cominciato ad essere non può cessare di essere. Ora, se Dio fosse stato non-parlante nella pre-eternità, dovrebbe esserlo per sempre nella post-eternità. Ma noi in realtà constatiamo che Egli è parlante per l'autorità della sua rivelazione, dunque Egli è parlante da tutta l'eternità. Nel secondo argomento al-Ash'arî ragiona dicendo che, se il Corano fosse entrato nell'esistenza in un momento dato, delle tre l'una: o avrebbe cominciato ad esistere in Dio stesso, o in qualche cosa altra da Dio, o, infine, sarebbe entrato nell'esistenza senza alcun supporto d'esistenza altro da se stesso. Ora non è possibile che sia entrato nell'esistenza in Dio, altrimenti Dio sarebbe il luogo di inerenza di una realtà contingente, il che è impossibile. Non può essere entrato nell'esistenza in un'altra cosa diversa da Dio, altrimenti sarebbe questa cosa a parlare al posto di Dio. Infine, la Parola non può essere entrata nell'esistenza in e per se stessa perché la parola, come la scienza e la potenza, è un attributo e l'attributo non può esistere senza un supporto di esistenza. Nel terzo argomento il nostro autore dice che il Corano contiene un certo numero di nomi di Dio. Dunque, se il Corano fosse creato, questo vorrebbe dire che detti nomi di Dio sarebbero anch'essi creati, il che è impossibile, poiché c'è una certa identità tra Dio e i suoi nomi.

Quanto agli argomenti di Scrittura, essi sono numerosi; ne sceglieremo solo un piccolo numero. Secondo Corano 36,82: "Nostra sola Parola, quando Noi vogliamo una cosa è di dirle «Sii» ed essa è". Se il Corano fosse creato, Dio dovrebbe dire anche a lui: "Sii!". Ma il Corano è già Parola di Dio, dunque, per creare la sua propria Parola, Dio utilizzerebbe la sua Parola, il che è assurdo. In Corano 7,54: "Non è a Lui che appartengono la creazione e l'Ordine?", Dio distingue tra ciò che è creato e il suo Ordine, cioè la sua Parola, dunque essa non è creata, ma proprio eterna. Ultimo esempio, in Corano 18,109 leggiamo: "Se il mare fosse d'inchiostro per scrivere le parole del mio Signore, certo si prosciugherebbe il mare prima di esaurire le parole del mio Signore...». Secondo il nostro autore questo versetto dimostra che la Parola di Dio è inesauribile, dunque non ha avuto principio e non avrà fine. Dobbiamo ben riconoscere la debolezza logica di una tale prova.

Per terminare citiamo un argomento di tradizione che si articola sul seguente detto profetico: “La Parola di Dio prevale su qualunque altra parola come Dio stesso prevale su tutta la sua creazione”⁸. In funzione dell’analogia secondo la quale Dio prevale su tutta la sua creazione, in quanto Egli è eterno ed essa è creata, così la sua Parola prevale su qualunque altra parola, in quanto essa è eterna e le altre sono create.

Ma, in fin dei conti che rappresenta esattamente per il nostro autore questa Parola di Dio? Nel corso del suo ragionamento egli porta tre precisazioni che ci aiuteranno a comprendere la sua concezione: prima di tutto, egli dice, bisogna distinguere tra le lettere e i suoni del Corano da una parte, e dall’altra il suo senso fondamentale: “Le espressioni rivelate sono segni della Parola eterna, il segno è creato e contingente, mentre il significato è eterno”. Allo stesso modo bisogna distinguere tra ciò che è letto e recitato e la lettura e la recitazione, tra ciò che è scritto e la scrittura, tra ciò che è memorizzato e la sua memorizzazione, tra ciò che è realmente inteso e i suoni che ci permettono di intenderlo. Infine, bisogna precisare che il Corano è realmente (“*fiḥl-baḳīqa*”) presente nelle raccolte dove è scritto, nei cuori dove è memorizzato, sulle lingue dalle quali è pronunciato, senza che per questo si possa parlare di inerenza (*ḥulūl*) in alcuno di questi tre casi. Infine è evidente che certo non si può dire che la Parola di Dio è stata letta, recitata e scritta da tutta l’eternità. Essa non è divenuta tale che al momento della rivelazione letta, recitata e scritta.

b. La soluzione mu’tazilita

Ci siamo attardati sulla soluzione ash’arita, perché essa rappresenta l’ortodossia del pensiero teologico musulmano maggioritario. Perciò, pur prendendo in esame anche la soluzione mu’tazilita⁹, lo faremo più brevemente. Nel suo commentario del versetto 106 della sura 2, Fakhr al-Dîn al Râzî (543/1149-606/1209), da una chiara sintesi del pensiero mu’tazilita, a proposito del fenomeno dell’abrogazione¹⁰.

⁸TIRMIDHI, *thawab al -Quâran*, 25.

⁹Per una visione più ampia del problema vedere IMAM EL-HARAMEIN, *El-Irḥad*, edito e tradotto da J.D. Luciani, Paris, 1938, pp 122-133.

¹⁰F.D. AL-RÂZÎ, *al-tafsîr al-kabîr*, Dâr al-fikr, Beyrouth 1981, t.3, p.252 (d’ora in poi citato TK).

“Dal momento in cui noi abrogiamo un versetto o dal momento in cui lo facciamo dimenticare, noi lo rimpiazziamo con un altro, migliore o simile. Non sai tu che Dio è potente sopra ogni cosa?”. Dunque, secondo i mu'taziliti, se la Parola di Dio fosse eterna, l'abrogante e l'abrogato sarebbero anch'essi eterni, ma questo è impossibile, perché l'abrogante necessariamente deve venire dopo l'abrogato; ora ciò che viene dopo un'altra cosa non può essere eterno. Quanto all'abrogato, evidentemente non può essere eterno, dal momento che cessa e scompare. Inoltre questo versetto dimostra che alcune parti del Corano sono migliori di altre, ora tutto ciò che è così non è eterno. Infine, la Parola di Dio “Non sai tu che Dio è potente sopra ogni cosa?” significa che Dio può abrogare qualunque versetto e produrre un altro al posto del primo. Ora ciò che dipende dalla potenza per divenire un atto è avventizio e contingente e niente affatto eterno. In conseguenza per la maggior parte degli autori mu'taziliti, il Corano deve essere classificato tra le creature ordinarie di Dio.

I modi indiretti di affrontare il problema

Senza giungere fino all'elaborazione di un tale sistema, i commentatori sunniti del Corano sono inclini a dare alla Parola di Dio nel Corano uno statuto del tutto speciale rispetto alla parola umana e questo generalmente in modo indiretto, dicendo che essa è inimitabile. Questo miracolo dell'inimitabilità (“*al-i'djâz*”) si manifesta in differenti maniere e tende evidentemente a mostrare in modo costringente, per mezzo della sfida (“*al-tahaddî*”) lanciata a tutti di produrre una sura o un libro simile¹¹, che il Corano ha lo statuto di Parola esclusivamente divina e non umana.

a. Un libro perfettamente ordinato

Il Corano è inimitabile prima di tutto per il suo ordine eccezionale, a tal punto che alcuni autori vedono in tale ordine “la madre dell'inimitabilità”¹². Infatti il Corano non è altro che lo specchio del-

¹¹Per uno sviluppo più completo di questa questione vedere F.D AL RAZI, TK, t. 17, pp. 101-103.

¹²Nella sua opera *al-itqan fi 'ulum al-qur'an*, al-Suyuti esamina questi principali aspetti dell'ordine coranico come pure gli altri fattori della sua inimitabilità.

l'ordine dell'universo, il quale, a sua volta, riflette l'ordine della Tavola ben custodita. Gli autori si compiacciono di sviluppare i differenti aspetti dell'ordine di questo testo. L'ordine come armonia delle sue parti tra loro; l'ordine come legame dei suoi elementi tra loro; l'ordine come organizzazione complessa e molto articolata; l'ordine come unità di una Parola che mira tutta ad uno scopo unico di significato; l'ordine come contesto di coerenze; l'ordine globale infine, che dà a questo Libro lo statuto più eloquente di tutti. Con molta ingegnosità, Râzî nel suo commentario mostra che la sura 108, malgrado sia così breve, solo 3 versetti, è il compimento delle sure che la precedono e il fondamento di quelle che seguono¹³. Da sola, questa sura realizza la sintesi perfetta del testo coranico, ciò che non si troverà mai in nessun altro libro. Alcuni tuttavia non esitano a dire che l'ordine attuale del Corano, cioè l'ordine della recitazione, non corrisponde più a quello della sua rivelazione. Si deve vedervi l'intervento di un umano, nella persona del califfo 'Uthmân, come noterà al-Qurtubî¹⁴? Se sì, l'ordine attuale, anche se rimane ammirabile, non potrà più essere invocato per provare che il testo nella sua concatenazione è esclusivamente Parola di Dio.

b. Un libro senza errore

Il carattere eccezionale del Libro si manifesta anche per il fatto che non comporta alcun errore, mentre nessun altro libro saprebbe esserne esente. È evidente che per sviluppare questo argomento, bisogna ragionare sul testo arabo. Questo testo contiene un certo numero di "difficoltà (*shubahât*)" grammaticali e linguistiche che i commentatori affrontano francamente. Tuttavia, guidati dal principio *a priori* che il Corano non può contenere alcun errore, altrimenti sarebbe invalidato come Parola di Dio, essi cercano sempre, più o meno felicemente, di risolvere queste "difficoltà". Un esempio, percepibile anche in una traduzione letterale, si trova in Corano 7,56. Il testo dice: "Certo la misericordia di Dio è vicino (sic)" (*inna rahamata Allâhi qarîbun*). Dunque apparentemente c'è "un errore" di accordo tra il femminile del qualificato e il maschile del qualificativo; ma questo è inammissibile, e dunque i commentatori si ingegnano a giu-

¹³F.D. AL-RAZI, TK, t.32, pp. 117-121.

¹⁴AL-QURTUBI, "*al-Djami' li-abkâmi al-quran, al-bay'aal-misriyya al'amma li-l-kitâ'b*", t. 1, 1987, pp 49-65.

stificare la validità di questa formula. Altre difficoltà riguardano l'esattezza delle informazioni date dal testo. Per esempio, Corano 19,28 dà a Maria, madre di Gesù, il titolo di "sorella di Aronne (*yâ ukht Harûn*)". Sembrerebbe di trovarci di fronte a una confusione tra Maria madre di Gesù e Maria sorella di Mosè e di Aronne; ma anche qui i commentatori trovano molte ragioni per giustificare il testo.

c. Un libro senza contraddizione

"Non meditano dunque sul Corano? Se venisse da un altro e non da Dio, vi troverebbero numerose contraddizioni" (Corano 4,82). Prendendo questo versetto come un principio a priori, i commentatori si applicano a dimostrare che questo principio è verificabile in tutto il testo. Prendiamo un esempio. A proposito dell'Ultimo Giudizio. Se ci si chiede: come conciliare la Parola di Dio "Noi li interrogheremo tutti" (Corano 15,92) con quest'altra Parola "In quel giorno nessun uomo e nessun *djinn* sarà più interrogato sui suoi peccati" (Corano 55,39)? Le risposte saranno date in diverse maniere. Ibn 'Abbâs¹⁵ ha detto che questa interrogazione (15,92) non sarà un vero interrogatorio, perché Dio conosce già tutte le loro azioni. Sarà un'interrogazione che avrà valore di rimprovero, come se dicesse loro: Perché avete agito così? (...). Si potrà anche rispondere che l'interrogatorio non avrà luogo in certi momenti, ma in certi altri, perché il giorno della risurrezione sarà un giorno molto lungo (...). Il terzo modo di rispondere consiste nel dire che la Parola di Dio "In quel giorno nessun uomo e nessun *djinn* sarà più interrogato sui suoi peccati" (55,39) poggia su una generalizzazione della negazione, mentre l'altra Parola "Per il tuo Signore! Noi li interrogheremo tutti" (15,92), si riferisce ai congiurati (di cui si parla un po' più sopra in 15,90), il che costituisce un caso particolare. Ora non c'è dubbio che il caso particolare precede il caso generale¹⁶ e costituisce un'eccezione rispetto ad esso. Il che significa che, a parte i congiurati, nessun altro sarà interrogato, né tra gli uomini, né tra i *djinn*. È un po' più difficile sicuramente conciliare le due tradizioni che troviamo nel Corano a proposito del Faraone. In Corano 10,92 abbiamo: "Oggi Noi ti salveremo nel tuo corpo perché tu sia un segno per coloro che verranno

¹⁵Considerato il padre dell'esegesi coranica (m. 68/687).

¹⁶F.D.AL-RAZI, TK, t. 19, pp. 218-219.

dopo di te”; mentre in Corano 17,103, troviamo: “Noi l’abbiamo annegato lui e quelli che erano con lui”. Zadjdjâdj (m. 310/923) fa alcune considerazioni etimologiche sul verbo “salvare” che non sono convincenti¹⁷. Quanto a Râzî, di solito tanto prolisso, non ne parla.

d. Un libro scientificamente esatto

Fin dai primi tempi dell’Islam, i commentatori si sono impegnati a dimostrare che il Corano è una scrittura contenente tutte le scienze e che si rivolge alla ragione. Nei tempi moderni questa tendenza ha assunto una valenza più apologetica, col favore di una comprensione concordista del testo. Questo tipo di lettura vorrebbe dimostrare che un libro così scientifico, apparso nei tempi dell’ignoranza degli uomini, può venire solo da Dio. Uno dei migliori rappresentanti di questa corrente è lo Shaykh Tantâwî Djawharî (1279/1862 - 1359/1940)¹⁸ con il suo commentario “scientifico” del Corano. Anche qui daremo un esempio del modo di procedere di questo commentario. “Dio ha menzionato nel Corano le due espressioni di chiarezza (*diyâ*) e luce (*nûr*). Egli applica in concreto la prima alla realtà che brilla per se stessa e designa metaforicamente con la medesima espressione il suo messaggio rivelato a Mosè; mentre applica in concreto la seconda espressione alla realtà luminosa acquisita e riflessa da corpi che in se stessi sono oscuri e con la stessa espressione Egli designa metaforicamente i Libri rivelati, una volta giunti ai loro destinatari. Il Corano stabilisce una differenza tra la luminosità (*daw’*) che emana dalla natura dei corpi che in se stessi sono luminosi e la luminosità acquisita dai corpi oscuri, a partire da altri corpi, e che essi riflettono. Il Corano chiama la prima “chiarezza” e la seconda “luce”. La scienza fa lo stesso e chiama la prima “luminosità propria” e la seconda “luminosità riflessa”. Dunque il Corano, come la scienza, descrive le realtà in funzione della loro natura, in un modo scientifico e preciso, che non era conosciuto al momento della sua rivelazione”¹⁹.

¹⁷ZADJDJADJ, *Ma’ani al-qu’ran wa i’rabu-hu, ‘alam al-kutub*, Beyrouth, 1408/1988, t. 3, p. 32.

¹⁸Bisogna citare anche AHMAD HANAFI, “*al-tafsir al-ilmi li-l-ayat al-ka-niyya fi-l-qur’an*”, Dar al-ma’arif, 1980, 454 p.; notiamo pure che è stato Maurice Bucaille a rimettere in voga questa tendenza con il suo *La Bible, le Coran et la science*, Seghers, 1976, 254 p.

¹⁹AHMAD HANAFI, *op. cit.*, p. 164. In *Etudes Arabes*, Dossier n° 69/1985-2, *Le Commentaire coranique*, deuxième partie: *Le Tafsir moderne et contemporain*, PISAI, Roma, pp. 85-93 si troverà una presentazione di questa tendenza concordista.

Ci si stupisce che l'autore abbia concluso così velocemente che il termine "nûr" nel Corano è riservato alla luce riflessa, dal momento che in Corano 24,35 Dio è qualificato come "nûr" dei cieli e della terra. Dio non è forse la luce irradiante per eccellenza? Allo stesso modo si è sorpresi nell'apprendere che prima della discesa del Corano non si sapeva distinguere tra luce effusa e luce riflessa; infatti è noto che il sistema delle eclissi lunari suppone questa distinzione elementare, scoperta da Aristarco di Samo undici secoli prima del Corano.

e. Un libro che predice l'avvenire

Un'altra prova della divinità della Parola coranica si trova nella sua capacità di predire l'avvenire. Infatti "Muhammad ha fatto conoscere nel Corano molti eventi futuri nascosti che poi accaddero come era stato detto. Per esempio la Parola di Dio "I Bizantini (*Rûm*) sono stati vinti nel paese vicino; ma dopo la loro disfatta, saranno vincitori tra qualche anno" (Corano 30,1-4) (...). Ciò dimostra che l'informazione riguardo a questi eventi futuri nascosti non ha potuto essere data altro che grazie alla rivelazione venuta da Dio"²⁰. Per il nostro commentatore, Râzî, questi versetti annunciano la disfatta dei Bizantini ad opera dei Persiani e poi la loro vittoria sulla piazza di Ninive nel 627. Tuttavia nel Talmud di Babilonia, la cui ultima redazione si compie con la morte di rav Yassé, nel 500 della nostra era, si trova quanto segue: "Rabah b. Hana, in nome di R. Johanan che citava R. Juda b. Eloye, ha detto: verrà un tempo in cui «Roma cadrà nelle mani dei Persiani»». Noi possiamo dedurre quest'affermazione da un ragionamento *a fortiori*: poichè i Caldei, dopo aver distrutto il primo tempio costruito dai figli di Sem, sono stati vinti dai Persiani, non accadrà lo stesso ai Romani che hanno distrutto il secondo tempio costruito dai Persiani? Al contrario, secondo Rab "i Persiani finiranno con l'essere vinti dai Romani"²¹. Dal momento che questo testo è molto anteriore al Corano saremmo inclini a pensare che il Corano potrebbe riprodurre un documento passato piuttosto che predire l'avvenire.

²⁰F.D. AL-RAZÎ, TK, t.17, p. 99.

²¹*Aggadoth du Talinud de Babylone, La source de Jacob*, Ein Yaakov, ed. Verdier, 1982, pp. 338-339/11.

“Muhammad era un uomo illetterato²² che non viaggiò mai verso un'altra città per acquistare la scienza. Inoltre la Mecca non era una città di sapienti, non vi si trovava alcun libro di scienza; eppure ecco che egli portò il Corano. Questo Libro contiene i racconti degli Antichi, ora, poiché la gente era a lui ostile, se questi racconti non fossero stati conformi a quel che c'era nella Torah e nel Vangelo, essi l'avrebbero disprezzato e criticato oltre misura, dicendo: “Tu non hai saputo riprodurre questi racconti come si deve!”. Ora, poiché nessuno ha mai detto questo, nonostante il loro ardente desiderio di criticarlo e di deturpare la sua immagine, di qui noi sappiamo che egli ha riprodotto questi racconti in conformità a ciò che si trova nella *Torah* e nel Vangelo, malgrado non li abbia mai letti e non sia mai stato discepolo di alcuno per apprendarli. Questo prova che Muhammad ha fatto conoscere tutte queste cose unicamente grazie ad una rivelazione proveniente da Dio”. Tale è la considerazione che troviamo nel “Grande Commentario” di F.D. al-Râzî²³. Quest'argomento di per sè, anche se ritenessimo Muhammad un illetterato, non è logicamente probante; al massimo prova che il Corano è opera di un altro autore, non prova però che quest'altro sia Dio²⁴. D'altra parte se prendiamo in considerazione un passo della “*Raccolta delle tradizioni autentiche*” di al-Bukhârî, ci è difficile pensare che *al-nabî al-ummi* significhi veramente “il profeta illetterato”. Infatti, il testo dice che, quando il profeta concluse una convenzione con la gente di al-Hudaybiyya, ‘Alî ne mise per iscritto il testo. Ora, poiché egli aveva scritto “Muhammad, l'Inviato di Dio”, i politeisti dissero: “Noi non accettiamo che tu scriva queste parole: ‘Muhammad, l'Inviato di Dio’, perché, se tu fossi stato l'Inviato di Dio, noi non ti avremmo combattuto”. Allora il Profeta disse ad ‘Alî: “Cancella (Inviato di Dio)”. Rispose ‘Alî: “io non sono uomo da cancellarlo”. Allora l'Inviato di Dio prese il foglio e scrisse: “Questo è convenuto tra Muhammad, figlio di ‘Abd Allâh...²⁵. Conforme a questa testimonianza, l'autore del “Libro delle

²²L'autore si basa su Corano 7,157-158, dove l'espressione *al nabi al ummi* è intesa generalmente dalla tradizione come “profeta illetterato”; altri invece traducono “profeta degli infedeli”.

²³F.D.AL-RAZÎ, TK, t. 17, p.99.

²⁴Questo è ciò che ha tentato di dimostrare con molto partito preso Hanna Zakarias nel suo libro *Vrai Muhammad et faux Coran*, NEL, Paris 1960, p. 252.

²⁵AL-BUKHARI, *Sabih, Kitab al-sulh* 53, 1-2.

biografie", Ibn Sa'd (168/784 - 230/845)²⁶, riporta alcune tradizioni secondo le quali Muhammad avrebbe chiesto che gli si portasse dell'inchiostro e materiale da scrivere, perché voleva scrivere un libro grazie al quale la sua comunità non avrebbe deviato dopo la sua morte; ma glielo impedì la malattia di cui morì.

*g. Un libro la cui integrità
è stata sempre preservata*

I commentatori sono molto attenti a mostrare che il testo coranico non ha subito nessuna modifica, nemmeno minima, nel corso della storia; niente vi è stato aggiunto, niente vi è stato tolto. Questo punto non entra certo nella dimostrazione della natura esclusivamente divina del Libro; ma con questo argomento si vuole dimostrare che il suo carattere divino non è stato alterato e che, dunque, l'esemplare attuale del Libro conserva sempre il suo statuto di Parola di Dio che aveva all'origine. Tuttavia, il problema dell'omissione si pone, soprattutto a proposito di quei famosi versetti che la tradizione successiva ha chiamato "versetti satanici". Infatti, ai versetti 19 e 20 della sura 53 si legge: "Avete voi considerato al-Lât e al-'Uzzâ e l'altra, Manât, la terza?". Si tratta delle tre dee protettrici del commercio della Mecca. A questo punto, secondo alcuni autori considerati eretici, Muhammad avrebbe detto: "Sono queste le dee sublimi, di cui si può sperare l'intercessione. Una tradizione riferita da Tabarî stesso²⁷ racconta che Muhammad, la notte seguente, rimproverato da Gabriele, avrebbe eliminato i suddetti versetti²⁸. È difficile pronunciarsi su un tal caso. Per contro, se si legge la *"Raccolta delle tradizioni autentiche"* di Muslim, ci si rende conto che il versetto della lapidazione della donna adultera è stato tolto dal Corano²⁹; un'altra tradizione parla anche di un'intera sura, lunga quanto la sura 9, sottratta al testo attuale³⁰. È difficile per un musulmano contraddire queste testimonianze, dato che esse sono consegnate in una raccolta ritenuta autentica secondo il generale consenso.

²⁶IBN SA'D, *Kitab al-tabaqat*. Leiden, Brill, 1325/1912, 2/II, pp. 36-38. Vedere anche Wensinck, "Handbook", alla rubrica "Huhammad".

²⁷TABARÎ, *Chronique*, trad. H. Zotenberg, t. 2, Maisson-Larose, sd, pp. 422-423.

²⁸Tutto questo problema è ampiamente dibattuto in F.D. al-Razi, TK, t. 23, pp. 50-56.

²⁹HUSLIM, *Kitab al-budud*, 29, *bab radj m al-thayyib fi al-zina*, 4.

³⁰MUSLIN, *Kitab al-zakat*, 12, *bab 39*, raqm 119.

Conclusione

Alla fine di questa ricerca sullo statuto della Parola di Dio in *Islam*, noi possiamo dire, a titolo di testimonianza vissuta, che, se le sottigliezze teologiche della creazione o increazione del Corano hanno appassionato i musulmani al tempo del califfo Ma'mûn³¹ esse non interessano più alla maggior parte dei musulmani di oggi, sia intellettuali che gente comune. Tuttavia, la coscienza che il Corano è Parola di Dio, nel senso più stretto del termine, è una credenza fermamente stabilita presso la quasi totalità dei musulmani. Vista dall'esterno, questa fede è una forza, un rischio, e un pericolo. Una forza, perché cementa la comunità musulmana in un'unità indefettibile intorno a un punto di riferimento essenziale; un rischio, perché, rifiutando *a priori* ogni critica storica del testo coranico, essa rischia alla lunga di mettersi in pericolo, praticando la politica dello struzzo, davanti all'avanzata irresistibile della modernità; un pericolo, infine, perché per alcune minoranze importanti essa costituisce un blocco fondamentalista, pronto ad alimentare resistenze talora violente.

³¹In proposito vedere il lungo sviluppo di questo dibattito in ALBERT N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila, premiers penseurs de l'Islam*, Dar al-Machreq Sarl, Beyrouth, 1984, pp. 106-113.

BIBLIOGRAFIA

- J.R.T.M. PETERS, *God's Created Speech*, Leiden, Brill, 1976, 447 p.
- ROBERT CASPAR, *Parole de Dieu et langage humain dans le Christianisme et l'Islam*, art. in *2ième Rencontre islamo-chrétienne, Sens et niveaux de la révélation*, Carthage 30 avril-5 mai 1979, Tunis, 1980, pp. 103-134.
- THOMAS O'SHAUGHNESSY, *The Coranic Concept of the Word of God*, Roma, 1948, 69 p.
- G.R.I.C., *Ces Ecritures qui nous questionnent, la Bible et le Coran*, Le Centurion, 1987, pp. 23-40.
- MOHAMED TALBI et MAURICE BUCAILLE, *Réflexions sur le Coran*, Seghers, 1989, pp. 42-49.
- MICHEL LAGARDE, *De l'ambiguïté (mutasbâbih) dans le Coran: tentatives d'explication des exégètes musulmans*, art. in *Quaderni di Studi Arabi*, 3, 1985, Venezia, pp. 45-62.
- DANIEL GIMARET, *La doctrine d'al-Ash'arè*, Cerf, 1990, pp. 309-322.
- Etudes Arabes*, dossier 69/1985-2, *Le commentaire coranique, deuxième partie: La tafsîr moderne et contemporain*, PISAI, Roma, 160 p.
- MAURICE BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la science*, Seghers, 1976, 254 p.
- TABARÎ, *Chronique*, trad. H. Zotenberg, t. 2, Maisson-Larose, sd, pp. 422-423.
- N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila, premiers penseurs de l'islam*, Dar al-Machreq Sarl, Beyrouth, 1984, pp. 106-113.
- IBN TAYMIYYA, *al-tafsîr al-kabîr*, t. 4, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, sd, p. 368.
- 'ABD AL-QÂDIR AL-DJAZÂ'IRÎ, *Kitâb al-mawâqif*, Dâr al-yaqada al-'arabiyya, 1386/1966, t. 1, pp. 527-530.
- F.D. AL-RÂZÎ, *al-tafsîr al-kabîr* Beyrouth, Dâr al-fikr, 1981, t. 3, p. 252; t. 19, pp. 218-219; t. 17, pp. 99, 101-103; t. 32, pp. 117-121.
- AL-ASH'ARÎ, *Kitâb al-ibâna 'an usûl al-diyâna*, Le Caire, sd, pp. 20-32.
- AL-QURTUBÎ, *al-djâmi' li-abkâm al-qur'ân*, al-hay'a al-misriyya al'âmma li-l-kitâb, t.1, 1987, pp. 49-65.
- ZADJDJÂJDJ, *Ma'ânî-qur'ân wa i'râbu-lbu*, 'âlam al-kutub, Beyrouth, 1988, t. 3, p. 32.
- AHMAD HANAÏ, *al-tafsîr al-'ilmî li-l-âyat al-kawniyya fi l-quir'ân*, Dâr al-ma'ârif, 1980, 454 p.
- IBN SA'D, *Kitâb al-tabaqât*, Leiden, Brill, 1912, 2/II, pp. 36-38.

