

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

MASSIMO CAMPANINI  
La Sūrah della caverna.  
Meditazione filosofica  
sull'unicità di Dio

Firenze, La Nuova Italia, 1986

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 125)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



**PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO**

**CXXV**

**SEZIONE A CURA  
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA**

**13**

MASSIMO CAMPANINI

# LA SŪRAH DELLA CAVERNA

Meditazione filosofica sull'unicità di Dio



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Campanini, Massimo** *La Sūrah della caverna*

La Sūrah della caverna : meditazione filosofica  
sull'unicità di Dio. — (Pubblicazioni della Facoltà  
di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 125.  
Sezione a cura del Dipartimento di filosofia ; 13). —  
ISBN 88-221-0336-X

1. Corano - Sūrah della caverna - I. Tit.  
297.122

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1986 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: ottobre 1986

# INDICE

<i>Presentazione</i>	p. IX
<i>Premessa</i>	XI
Traslittezzazione	XV
INTRODUZIONE	p. 1
LA SŪRAH DELLA CAVERNA (Sūrah al-Kahf)	67
Nota alla traduzione	69
INDICE DEI PASSI CORANICI	97
INDICE ONOMASTICO ARABO	99



## PRESENTAZIONE

*La monografia del dr. Massimo Campanini sulla Sūrah al-Kahf consta della traduzione del testo in esame e dell'analisi puntuale degli elementi filosofici in esso contenuti, di cui illustra il valore all'interno della cultura islamica, cogliendone il significato teorico e l'incidenza sulla problematica filosofica e religiosa.*

*Se nella traduzione, e nell'apparato critico inerente al testo, il Campanini mostra di padroneggiare con competenza la lingua coranica, e di saper utilizzare criticamente le precedenti piú accreditate versioni, le interpretazioni originali da lui proposte per alcuni fra i passi controversi scaturiscono, piú che sul piano dell'indagine linguistico-filologica in senso stretto (con la quale peraltro, ovviamente, non contrastano), dalla prospettiva filosofica che ispira il lavoro e ne costituisce, perciò, la peculiarità preminente.*

*L'interpretazione operante nella disamina è infatti fondata da un lato sulla unità del testo (che si presta dunque a essere studiato a sé) e, dall'altro lato, su una strumentazione esegetica che si rifà all'indirizzo modernistico musulmano della Salafiyah, in consonanza con il quale il Campanini idealmente si situa. In questa prospettiva vengono utilizzati i risultati della ricerca filosofica e teologica musulmana, sia classica sia medievale. Ciò porta il Campanini a un interessante confronto tematico, di tipo storico, tra pensiero islamico e pensiero cristiano (medievale) sull'oggetto centrale del testo: l'esistenza e la giustizia di Dio.*

*La comparazione si raccomanda sia per la centralità del tema sia per la vivacità e attualità degli interessi che solleva: basterà ricordare le pagine sul problema dell'esistenza del male nel mondo e della bontà della creazione, temi tutti connessi con quello della potenza divina e*

*dei « mondi possibili ». Sono questi gli argomenti oggi al centro del dibattito storico-filosofico sul Medioevo cristiano e musulmano, argomenti che hanno contribuito a rilanciare l'interesse per la teologia dei due mondi, il cristiano e l'islamico, indicando in concreto le tracce da seguire nella ricostruzione di un discorso che dal pensiero religioso cala fino al '600 all'interno del pensiero scientifico.*

*In definitiva dunque, sia per l'attualità della prospettiva filosofica entro cui l'autore si colloca, sia per l'originalità delle conclusioni che ne vengono proposte, non disgiunte da una competenza testuale consolidata, la pubblicazione della monografia di Massimo Campanini può a parere di chi scrive considerarsi un valido contributo agli studi.*

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI  
GIULIANO BOCCALI  
MARIA ASSUNTA DEL TORRE  
GIOVANNI ORLANDI

## P R E M E S S A

*Questo piccolo libro è il frutto di un'illuminazione improvvisa. Ebbi l'idea di scriverlo una sera d'autunno, mentre mi trovavo all'estero. Naturalmente, non per la prima volta meditavo sul Corano; ma per la prima volta mi accorsi come fosse possibile leggerlo in maniera diversa dalla consueta. Non solo recitarlo (Corano, in arabo, significa proprio libro « recitato », « sa'modiato ») o analizzarlo con gli strumenti della filologia; ma anche radiografarlo teoreticamente, trattarlo alla stregua di un libro filosofico.*

*Mi sentii allora trascinato all'impresa, in sé assai modesta ma che mi parve subito molto ardua, da un entusiasmo che mi portò a comporre il saggio quasi di getto. Così, mi piace apporre a questo studio un'epigrafe che traduce approssimativamente il mio stato d'animo di quell'occasione. Si tratta di un pensiero del modernista pakistano contemporaneo Muḥammad 'Iqbāl, che appropriatamente descrive l'atteggiamento consapevole dell'uomo musulmano verso la vita. Eccolo:*

*« L'uomo è una spada,  
Dio è colui che la maneggia:  
il mondo è la pietra  
su cui la spada si affila ».*

*(da Poema Celeste)*

*Come noto, Islām significa « abbandono fidente alla volontà di Dio ». Non so se il mio atteggiamento di allora fosse davvero ispirato a questo sentimento di fiducia; so però che concepii la mia opera come qualcosa di « predestinato ». Ora, mia speranza è che essa contribuisca a una migliore conoscenza del pensiero islamico e, in particolare, del suo testo sacro.*

*Debbo qui ricordare e ringraziare quanti mi hanno aiutato a rendere il mio lavoro piú « scientifico » e piú « sintetico », e hanno avuto fiducia nelle mie possibilità. E in primo luogo i professori Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, Giuliano Boccali, Maria Assunta Del Torre e Giovanni Orlandi — tutti dell'Università di Milano — ai quali va il mio debito di riconoscenza.*

*Milano, gennaio 1986.*

MASSIMO CAMPANINI

*Alla piccola vita di Emanuele Khaled*



## TRASLITTERAZIONE

ا	(alef)	= ' (*)		ض د	(ḍad)	= ḍ
ب	(ba)	= b		ط	(ṭa)	= ṭ
ت	(ta)	= t		ظ	(ẓa)	= ẓ
ث	(tha)	= <u>th</u>		ع	(°ain)	= °
ج	(jim)	= j		غ	(ghain)	= gh
ح	(ḥa)	= ḥ		ف	(fa)	= f
خ	(kha)	= <u>kh</u>		ق	(qaf)	= q
د	(dal)	= d		ك	(kaf)	= k
ذ	(dhal)	= <u>dh</u>		ل	(lam)	= l
ر	(ra)	= r		م	(mim)	= m
ز	(za)	= z		ن	(nun)	= n
س	(sin)	= s		ه	(ha)	= h (**)
ش	(shin)	= <u>sh</u>		و	(waw)	= w, ū
ص	(ṣad)	= ṣ		ي	(ya)	= y, ī

(\*) Omessa nei nomi propri e all'inizio delle parole.

(\*\*) La tā-marbūṭah finale delle parole femminili è sempre resa con una « h ».



## INTRODUZIONE

### I.

La *Sūrah* della Caverna (*Sūrah al-Kabf*) è la diciottesima del *Corano*, secondo l'enumerazione dell'« editio princeps » patrocinata dal califfo ʿOṭḥmān nel 30 dell'Hegira (650 d. C.). È una delle piú venerate dai musulmani e delle piú frequentemente recitate nelle moschee durante la preghiera comunitaria del venerdì.

In essa vengono narrate tre vicende, in certo modo l'una all'altra conseguenti. In primo luogo, vi si troverà l'antica leggenda dei « Sette dormienti di Efeso », una leggenda di origine cristiana ma che, santificata dall'autorità coranica, è entrata stabilmente a far parte della tradizione pia musulmana. Dopo una parentesi dedicata a riflessioni moraleggianti, è introdotta un'altra leggenda, questa volta di origine verosimilmente giudaica, riguardante un viaggio di Mosé verso il « Confluir dei Due Mari » e il suo incontro col misterioso personaggio di al-Kḥadir (il « Verde »). Infine, si leggerà la celebrazione del viaggio di un altro singolare personaggio, l'Uomo dalle Due Corna (forse Alessandro Magno), cui Dio ha affidato il compito di combattere e sconfiggere le malvage popolazioni di Gog e Magog. Come appare subito evidente, la *Sūrah* ha una sua precisa struttura narrativa con un andamento, per cosí dire, epico ed avventuroso e costituisce un'originale silloge di « storie sacre », la cui ovvia conclusione è la esaltazione dell'onnipotenza e dell'unicità di Dio.

Non sono state tuttavia queste ragioni « letterarie » ad avermi deciso a offrirne — separandola dal contesto del Libro dell'Islām — una nuova traduzione e interpretazione. C'è intanto da rilevare come la *Sūrah*

sia indubbiamente, dal punto di vista del contenuto, una delle piú omogenee del *Corano*, sia per ragioni stilistiche sia per vigore e continuità dell'ispirazione profetica. Essa, quindi, si presta agevolmente ad essere studiata come un tutt'uno, come un'unità integrale. D'altro canto, è possibile condurne un'articolata esegesi dogmatica e teologica partendo dalla convinzione — aprioristica se si vuole, ma certo fondata nell'autorevole scuola modernistica musulmana della Salafiyah<sup>1</sup> — che sia lecita una lettura razionalistica del *Corano* in chiave decisamente filosofica.

Si tratta, in altre parole, di far tesoro dei convergenti risultati della ricerca teologica musulmana, sia classica o « medievale » (come si direbbe paragonandola sotto il profilo temporale a quella cristiana), sia attuale e in specie modernistica, per un'analisi di tipo teoretico e filosofico di una *sūrah*, o « capitolo », del *Corano* che — a mio parere — si presta particolarmente a questo fine.

Naturalmente, l'angolatura « filosofica » implica l'uso di referenti e il richiamo a problematiche forse piú « Occidentali » che « Orientali »; e inevitabilmente il presupposto filosofico condurrà a un confronto tematico piú che storico tra il pensiero islamico e il pensiero europeo, soprattutto cristiano e medievale. Credo però che sia tempo di proseguire negli sforzi di studio comparato tra diverse tradizioni di idee utilizzando gli strumenti universali che la teoresi filosofica mette a disposizione.

<sup>1</sup> La bibliografia su questo movimento, nato in Egitto grazie a Jamāl ad-Dīn al-Afghānī e al suo discepolo Muḥammad °Abduh (morto nel 1905), è assai vasta e interessa piú l'orientalistica che la filosofia. Tuttavia, il lettore italiano, per averne un inquadramento globale, può facilmente accedere alle due opere classiche sull'argomento, che per molti profili restano ancora insuperate. Si tratta di H. Laoust, *Le Reformisme orthodoxe des 'Salafiya'*, in « Revue des Etudes Islamiques », VI/2 (1932), pp. 175-224; e J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manār*, Paris 1954. Opera standard in arabo su °Abduh è quella del suo discepolo ed epigono Rašīd Riḍā, *Ta'rikh al-Ustādh al-Imām M. °Abduh*, Il Cairo 1925-1947; ma assai interessante è anche il saggio che lo sceicco Muṣṭafā °Abd ar-Rāziq (*La vie du cheikh Abdou*) ha premesso alla sua traduzione francese dell'opera principale del Riformatore, *Rissalat at-Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane*, Paris 1978 (2ª ediz.), pp. 1x-lxxxix. °Abd ar-Rāziq insiste particolarmente sulla chiave razionalistica della lettura della religione musulmana operata da °Abduh: « Le cheikh °Abduh rétablit l'union entre la religion et la science, non pas en subordonnant la première à la seconde comme le faisait la théologie du moyen-âge, ni en confinant chacune d'elles dans un domaine spécial, comme le fait la philosophie moderne, mais en les traitant comme deux soeurs, toutes deux filles de cette raison que 'Dieu nous a donnée pour nous guider dans la bonne voie' » (p. XLIX).

Ovviamente, il presente lavoro ha un carattere abbastanza provocatorio. Sia perché l'Islām « ortodosso » — cioè l'Islām storicamente professato dalla stragrande maggioranza dei musulmani — si è rivelato, piú ancora di altre religioni, refrattario a servirsi degli strumenti della filosofia nell'elaborazione teologica; sia, e soprattutto, perché non è consueto trovare nei racconti dei Libri Sacri o nel linguaggio « mitologico » delle Scritture, elementi significativi per un'interpretazione filosofica dei dogmi.

E tuttavia: quale fonte piú autorevole del *Corano* potremmo individuare per capire l'articolazione del concetto del *tawhīd*, dell'Unicità di Dio, unico e « vero » dogma dell'Islām? La centralità del *Corano* nel pensiero islamico è assai piú decisiva di quella del *Vangelo* nel pensiero cristiano; e la lettura del *Corano*, deve essere preliminare a ogni comprensione dell'Islām, anche sul versante filosofico, visto che mai — nell'Islām — la filosofia si svincola dalla religione.

Anche un testo sacro può dunque prestarsi alla luce indagatrice della ragione. Come ha scritto lo sceicco Muḥammad <sup>c</sup>Abduh, fondatore e maggior esponente della Salafiyyah: « Il *Corano* (...) afferma, e di ciò che afferma fornisce le prove; presenta dottrine divergenti, e tutte le confuta a ragione veduta; fa appello alla ragione (<sup>c</sup>*aql*) e sollecita la riflessione razionale (*fīkr*); mostra l'ordine del cosmo (*nizām*) e i principi (*ahkām*) che lo sottendono »<sup>2</sup>. Spiegare le allegorie del *Corano* significherebbe, dunque, spiegare una cosmologia: il mondo nel suo ordine logico sarebbe un *Corano* squadernato, secondo le parole stesse del Libro Sacro: « Non v'è granello nelle tenebre della Terra, né nulla d'umido o di secco che non sia registrato in un libro chiaro »<sup>3</sup>

Naturalmente, vi sarebbe molto da obiettare, riflettendo sui possibili rapporti tra ragione e rivelazione, tra intelletto e fede. Gli studi non ne hanno ancora pienamente lumeggiato la complessità e la reciproca penetrazione<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Muḥammad <sup>c</sup>Abduh, *Risālah at-Tawhīd* (Epistola sulla Unicità di Dio), ed. Dār al-Hilāl, Cairo s. d., pp. 18-19; traduzione mia, come dovunque, se non altrimenti indicato.

<sup>3</sup> Sūrah delle Greggi, VI, 59. Alla metafora del libro celeste ha dedicato un capitolo, per altro piuttosto frammentario, H. Blumenberg nel suo *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt 1981), trad. it. *La leggibilità del mondo*, Bologna 1984, pp. 17-30.

<sup>4</sup> Cfr. in generale su questi problemi, L. Gardet e G. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris 1981<sup>3</sup>.

Ciò dipende anche dal fatto che non tutti gli islamisti concordano nell'identificare l'*autentico* pensiero islamico. Se, per esempio, per Seyyed Ḥossein Naṣr si tratta di uno gnosticismo esoterico, fondato su un monismo per cui « contemplando l'unità del cosmo, l'uomo possa essere guidato all'unità del principio divino, di cui l'unità della natura è immagine »<sup>5</sup>; per Alessandro Bausani si tratta di un pensiero pragmatico-giuridico, essenzialmente « sperimentale », attivo e operativo nel suo atteggiamento verso la realtà intera<sup>6</sup>.

Ora, a mio parere, la caratteristica fondamentale dell'Islām è l'affermazione del monoteismo assoluto: « Dī: Egli, Dio, è l'Unico; Dio l'Eterno. Non generò né fu generato e nessuno Gli è pari »<sup>7</sup>. Questo monoteismo *scava tra Creatore e creatura un abisso ontologico invalicabile*: e questo è certo il significato più autentico della dottrina di Ibn Sīnā (Avicenna) della distinzione tra Essere Necessario/Assoluto e essere possibile/contingente; sebbene poi lo stesso Ibn Sīnā, enunciando una tesi emanatistica delle intelligenze, si ponga ai limiti dell'ortodossia coranica.

In tale ottica, la tesi monistica di Naṣr, che ha forti venature panteistiche, non mi sembra la più adeguata per individuare la qualità più caratteristica del pensiero islamico. Del resto, la grande fioritura scientifica del mondo musulmano, che conta figure come lo stesso Ibn Sīnā, al-Ḳh̄wārazmī, Ibn al-Hayṭham (il latino Alhazen), al-Bīrūnī, non può che essere spiegato con una concezione che parte da due presupposti molto « moderni »: « il mondo fisico si struttura partendo dalla materia »; e « la mente di tutti gli uomini deve funzionare nello stesso modo »<sup>8</sup>.

È proprio in chiave scientifica, infatti, che l'eterogeneità metafisica di Creatore e creature si traduce in una *autonomia epistemologica* della natura nei confronti di Dio. Ciò è ben fondato nella tradizione religiosa musulmana, là dove l'azione del profeta Muḥammad, « not circumscribed by Greek thought, implicitly rejected any concept of natural law and envisaged the controlling power in the personality of an all-powerful

<sup>5</sup> S. H. Naṣr, *Science and Civilization in Islam*, New York 1968, trad. it. *Scienza e civiltà nell'Islam*, Milano 1977, p. 18.

<sup>6</sup> A. Bausani, *Cosmologia e religione nell'Islam*, in « Scientia », LXVII (1973), pp. 723-746.

<sup>7</sup> Sūrah dell'Unicità, CXII.

<sup>8</sup> Bausani, *Cosmologia e religione nell'Islam*, cit., p. 734.

God »<sup>9</sup>. Come nella cosiddetta rivoluzione scientifica, però, questo « Dio orologiaio » può in certo modo essere ignorato nell'analisi matematica, fisica o biologica della natura. In tal senso, Georges Anawati ha potuto negare ogni simbolismo della realtà naturale all'interno del pensiero musulmano<sup>10</sup>; mentre Louis Massignon e Roger Arnaldez hanno rilevato come nella scienza islamica « il metodo non è dedotto *a-priori*, da una concezione dell'oggetto scientifico: esso è descritto nell'opera reale della scienza »<sup>11</sup>. Paradossalmente, dunque, la scienza islamica, che assume il suo nome da una religione, sembra espungere la considerazione di Dio da quella della natura e attingere così, in molti campi, una linea di sviluppo indipendente dalla teologia che utilizza e acquisisce soprattutto una metodologia empirica.

È ovvio che il discorso risulti diverso proprio per quanto attiene la teologia. In quest'ambito, siamo costretti a più sottili distinzioni, in quanto vi convergono, oltre a temi e metodi consueti della teologia tradizionale, anche giurisprudenza e autentica filosofia. Il concetto di razionalità, insomma, appare in quest'ambito particolarmente molteplice.

Si pensi alla scuola *aṣḥ'arita*, che pur servendosi degli strumenti filosofici della dialettica, giunge a negare ogni possibile causalità della natura. È la notissima tesi dell'atomismo occasionalistico *aṣḥ'arita* per cui Dio ricreerebbe il mondo intero in ogni istante infinitesimo di tempo. Qui è chiaro che l'intelletto umano ha poco spazio per applicarsi allo studio delle scienze naturali, poiché la realtà viene in certo modo privata della base ontologica, della continuità e della costanza materiale.

Singolare è che l'*Aṣḥ'arismo* trovi le sue origini proprio nel *Mu'tazilismo*, quella corrente teologica fiorita nel III/IX secolo che per prima mise a profitto la filosofia greca e che, pur facendo ampio uso di riferimenti coranici, sviluppò una concezione della razionalità abbastanza svincolata da ogni obbligo teologico. Paradigmatica al proposito è la figura di Ibrahim an Nazzām. Razionalista al massimo grado, antiatomista in fisica, an-Nazzām affermò che

<sup>9</sup> H. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, Princeton University Press 1982<sup>2</sup>, p. 190.

<sup>10</sup> G. Anawati, *La Philosophie de la Nature chez les Penseurs musulmans au Moyen Age*, in Atti del Convegno *La filosofia della natura nel Medio Evo*, Milano 1966, pp. 66-89.

<sup>11</sup> L. Massignon e R. Arnaldez, *La scienza islamica*, in *Storia della Scienza*, a cura di R. Taton, Firenze 1964, vol. I, pp. 369-370.

un uomo raziocinante (*mufakkir*) se intelligente e dotato di capacità speculativa (*nazar*) perviene di necessità alla conoscenza del Creatore prima ancora di aver ricevuto la Rivelazione: e ciò per mezzo della speculazione (*nazar*) e del ragionamento dimostrativo (*istidlāl*)<sup>12</sup>.

Come vedremo diffusamente piú avanti, la coerenza razionalistica di an-Nazzām lo porterà a conclusioni eterodosse, per non dire eretiche: per esempio, un'evidente limitazione all'onnipotenza divina. Per ora, mi preme rilevare come le deduzioni per via sillogistica e le professioni di razionalismo non escludano altri modi di verificaione della conoscenza.

an-Nazzām, per esempio, rifiutò parte delle metodologie della legislazione religiosa, dicendo che il consenso della comunità (*ijmā'*) e l' analogia (*qiyās*) non costituiscono strumenti adatti al loro scopo; l'unica « prova » (*hujjab*) nelle scienze religiose è da cercarsi nella parola di un *imām* illuminato da Dio<sup>13</sup>. an-Nazzām, come molti altri mu<sup>c</sup>taziliti nutriva simpatie <sup>c</sup>alidi, e l'antirazionalistico principio di autorità opera in lui accanto al razionalistico principio dell'apoditticità della dimostrazione logica.

Questa dicotomia tra ragione-autorità è tipica anche della teologia cosiddetta « ortodossa », quella che si richiama alle quattro scuole giuridiche universalmente riconosciute dai sunniti. In questa teologia, i quattro pilastri della « verificaione » (e della « falsificazione »), oltre al consenso e all'analogia, strumenti giuridici cui non manca una vernice di razionalità, comprendono il *Corano* e gli *Hadīth*, testi sacri sulla cui cogenza normativa non è possibile discutere.

Il criterio di verità della teologia dogmatica islamica appare dunque essere abbastanza lontano da quello che applicò, per esempio, un teologo cattolico come Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*, dove il ragionare dimostrativo mutuato dalla filosofia è prevalente. Ma la sintesi di prospettive filosofiche e scritturali, razionalistiche e antirazionalistiche è tipica della teologia in quanto cardine fondamentale del pensiero islamico.

Considerato questo complesso intreccio e condizionamento di motivi, è certo una banalizzazione dire, come si è fatto con frequenza, che la filosofia ha sempre avuto cattiva accoglienza in terra d'Islām perché foriera di miscredenza e di ateismo. Pochi pensatori, in tutta la storia

<sup>12</sup> aṣh-Shāhristānī, *Kitāb al-milal wa'n-nihal* (Libro delle religioni e delle sette), ed. Cureton, London 1846, pp. 40-41.

<sup>13</sup> Ivi, p. 39.

della civiltà, hanno avuto in dono una mente analitica e sistematica pari a quella di Abū Hamid al-Ghazālī, che, pur temendo la filosofia, deve ai muʿtaziliti, ad al-Fārābī o ad Ibn Sīnā buona parte della sostanza della sua speculazione.

Si è anche detto che la originalità teoretica musulmana sia stata « uccisa » proprio da al-Ghazālī e dalla sua penetrante confutazione della filosofia in nome di un fidente abbandono alla Rivelazione e alla illuminazione (*ilhām*).

Ora, è vero che, accostandoci al pensiero islamico, dobbiamo servirci di categorie diverse da quelle che siamo abituati ad usare nell'approfondimento del pensiero occidentale. Tuttavia, un fondamentale problema filosofico resta: stabilire i contenuti e i confini del sapere possibile. Ciò che sembra essere mancata in terra di Islām, escluse poche figure di pensatori come Ibn Ruṣḥd o Ibn Kḥaldūn, è una riflessione consapevole sui modi e i limiti della conoscenza. Poiché, se anche si ammette che tutto il vero è contenuto nelle Scritture, restano comunque da stabilire i modi e i termini con cui l'intelletto assorbe e decodifica i principi e i precetti delle Scritture. Il problema della Verità resta legato a quello della funzionalità dell'intelletto. Il riferimento, dall'intelletto al testo, non può che essere mediato.

Per quanto riguarda, in generale, l'atteggiamento dei musulmani verso la filosofia, è da ricordare che nel pensiero islamico col termine di « filosofi » (*falāsifah*) si intendono esclusivamente quei pensatori che esplicitamente assunsero come referenti ideali le grandi figure della Grecia classica. Filosofi sono dunque al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Ruṣḥd (Averroè), che si richiamarono a Platone ed a Aristotele; ma non i muʿtaziliti o al-Ghazālī, che pure articolarono teorie profonde e analitiche sugli stessi problemi della filosofia: Dio, il mondo, l'uomo, la libertà, la scienza. Il fatto è che i musulmani considerarono sempre con estrema diffidenza la filosofia i cui cultori, anzi, vennero talora giudicati dei veri e propri « traditori » della religione. al-Ghazālī, per esempio, dedicò buona parte delle sue enormi energie intellettuali alla confutazione della filosofia e dei filosofi; e possiamo ricordare il *Tabāfut al-falāsifah*, confutato da Ibn Ruṣḥd nel *Tabāfut at-tabāfut*, che venne a sua volta tradotto in ebraico e in latino con l'impreciso titolo di *Destructio destructionum*. Ma è nel libretto sulla « Salvezza dalla perdizione », il *Munqidh min ad-dalāl* così ricco di notazioni morali, ma anche epistemologiche e metafisiche, che al-Ghazālī taccia tutti i filosofi di miscredenza, accusandoli vuoi di negare che il mondo avesse un creatore, vuoi

di legare troppo Dio alla natura e al principio di necessità<sup>14</sup>. Anche Ibn Khaldūn nella *Muqaddimah* dedica un importante capitolo alle « vanità della filosofia », (*abtāl al-falsafah*), contro la quale avanza diverse accuse: di essere troppo astratta; di non stabilire una relazione epistemologica convincente tra il pensiero e il mondo esterno; di non tenere in adeguato conto tutti gli aspetti dell'onnipotenza divina come visibili nella realtà creata<sup>15</sup>.

Ovviamente, ciò non significa che la filosofia non abbia esercitato alcuna influenza sul pensiero islamico; ed anzi, tale influenza si misura proprio nella teologia. Basterebbe ricordare i mu<sup>c</sup>taziliti, i cui libri sono intrisi di filosofia greca; oppure lo stesso al-Ghazālī, per esempio nella sua dottrina della conoscenza. Nel *Munqidh min ad-dalāl*, si potrebbe dire addirittura che al-Ghazālī assuma presupposti « cartesiani », affermando che è vero ciò che si presenta con immediata, intuitiva evidenza: « Pare a me », egli scrive, « che la scienza certa (*al-ilm al-yaqiniyy*) sia quella in cui l'oggetto del conoscere (*ma'lūm*) è appreso in modo tale che non vi sia in esso alcun dubbio (*rayb*) »<sup>16</sup>. L'assenso dipende da, e consegue immediatamente alla comprensione: *innamā at-taḍīq ba'd al-fahm*<sup>17</sup>. Per questo, le scienze dimostrative, come la matematica, attingono un alto grado di certezza<sup>18</sup>. Tuttavia, l'intelletto è sempre inferiore al compito di conoscere Dio; cosicché deve sempre essere integrato e innalzato dalla fede e dal « gusto » mistico (*dhawq*)<sup>19</sup>.

Non si tratta dell'ultima parola ghazaliana: infatti, dal principio che la verità sia connessa alla certezza evidente si può trarre qualche importante conclusione. Razionalizzando al massimo grado, è logico che l'idea piú immediatamente certa ed evidente sia quella dell'esistenza di Dio. E non solo perché il perfetto ordine della creazione rimanda a un

<sup>14</sup> al-Ghazālī, *Munqidh min ad-dalāl*, a cura di Zakī Mubārak, Mu'assasah nāṣir ath-thaqāfah, Beirut 1980, p. 49.

<sup>15</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* o « Introduzione » alla Storia Universale (*Kitāb al-ibar*), parte sesta sulla « Scienza e l'Educazione » (*al-ilm wa't-ta'lim*), capitolo XXIV sulle « Vanità della filosofia », testo arabo edito dalla Ihyā' at-turāth al-<sup>c</sup>arabī, Beirut s. d., pp. 514 sgg.

<sup>16</sup> *Munqidh*, cit., p. 49.

<sup>17</sup> Ivi, p. 92. — Sulle assonanze cartesiane di questo passo, cfr. V. Poggi S. J., *Un classico della spiritualità musulmana. Saggio monografico sul Munqidh di al-Ghazali*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1967, pp. 149-161.

<sup>18</sup> Ivi, p. 61: « wa hiya (al-ḥisāb wa'l-muhandasah) amwar burhāniyyah lā sabil ilā mujāhadatihā ba'd fahmihā wa ma'rifatihā ».

<sup>19</sup> Ivi, p. 89.

Fattore perfetto che l'abbia prodotta<sup>20</sup>. Ma soprattutto perché è contenuta in Dio tutta la possibile esistenza (le creature sono ontologicamente prive di esistenza di fronte al Creatore) e dunque tutta la possibile realtà e verità<sup>21</sup>. L'esistenza di Dio si affermerebbe così come una certezza ontologica intuitiva, che sta a priori dello stesso *ilhām*, della via del cuore privilegiata nella conoscenza. Questo parrebbe essere il significato dello « svelamento » (*mukāshḥafah*), della luce che pervade il cuore del fedele e lo conduce alla certezza, a riconoscere che tutto ciò che esiste, in questo mondo e nell'altro, appartiene a Dio e ne dipende ontologicamente, e ne riceve una fondazione razionale. Scrive al-Gḥazālī:

Le necessità razionali (*aḍ-ḍarūriyyah al-ʿaqliyyah*) tornarono ad essere accolte nel mio animo in quanto sicure e certe, ma non a causa di una dimostrazione (*naẓm dalīl*) o di un discorso ben strutturato (*tarṭīb kalām*), ma per la luce (*nūr*) che Dio ha instillato nel mio petto, e questa luce è la chiave della maggior parte delle conoscenze. Chi pensa che il sapere si regge sulle precise argomentazioni (*adillah muḥarrarah*) minimizza (*ḍayaqa*) la misericordia di Dio Eccelso<sup>22</sup>.

La critica ḡhazaliana coinvolge la dimensione razionale in genere. Secondo William M. Watt, nel *Munqidh* il pensatore arabo, da una parte, rimprovera agli esiti metafisici e teologici della filosofia di non soddisfare ai canoni della dimostrazione logica; dall'altra, sottolinea che « the rational arguments at the foundation of Islamic theology were not fully rational, but rested on many assumptions which could not be rationally justified »<sup>23</sup>. L'insoddisfazione di al-Gḥazālī attiene sia l'apodissi filosofica, sia quella particolare specie di razionalità che i *mutakallimūn* e i *muʿtazilī* avevano applicato ai problemi della teolo-

<sup>20</sup> Cfr. *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, in *Scritti scelti*, a cura di L. Vecchia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino 1970, pp. 160-161.

<sup>21</sup> Cfr. Osmān Chahīne, *L'Originalité créatrice de la Philosophie musulmane*, Paris 1972, p. 131: la certezza (*yaqīn*) per al-Gḥazālī « est une connaissance particulière qui comprend l'unicité de Dieu, qui nous démontre que Dieu connaît tous les secrets du cœur de l'individu. L'unicité de Dieu conduit le croyant à rendre toutes causes à Dieu seul, parce que c'est Lui qui donne à ces moyens de la creation leur valeur et leur propre existence. [...] Le croyant sent, par la voie du dévoilement, que toutes choses viennent de Dieu; il ne voit plus ni les êtres créés, ni sa propre existence, il regarde seulement et uniquement son Dieu, le Créateur ».

<sup>22</sup> *Munqidh min ad-ḍalāl*, cit., p. 53.

<sup>23</sup> W. M. Watt, *Muslim Intellectual. A Study of al-Gḥazālī*, Edinburgh University Press 1963, pp. 52-53.

gia. Il suo sforzo in questa operetta, che è tra le ultime che egli abbia scritto (tra il 1106 e il 1109 d. C.), è dunque quello di trovare una diversa metodologia « scientifica » che consenta un piú diretto contatto con i misteri della fede.

Da parte sua, Ibn Rušhd, che è quasi spontaneo porre a confronto e quasi in alternativa ad al-Ġhazālī, forte della sua fede nel razionalismo aristotelico che si coniugava a un altrettanto indiscussa ortodossia religiosa, aveva insistito nel *Kitāb faṣl al-maqāl* (« Libro della distinzione del discorso ») sul fatto che la filosofia poteva costituire una lecita integrazione intellettuale della parola rivelata. Si tratta della famosa questione che piú tardi, e con una espressione abbastanza ambigua, è stata detta della « doppia verità »<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Ha scritto P. O. Kristeller: « Questa posizione, tipica dei cosiddetti averroisti latini e di molti altri filosofi aristotelici dal Trecento fino al Seicento, non dice, come si legge spesse volte, che una cosa può essere vera in filosofia, per quanto l'opposto sia vero in teologia, ma dice semplicemente che una cosa può essere piú probabile secondo la ragione e secondo Aristotele, per quanto l'opposto debba essere accettato come vero sulla base della fede » (in *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova 1962, p. 21). In effetti, ormai la maggior parte degli storici inclina a considerare la questione della doppia verità come un falso problema. Anneliese Maier, per esempio, afferma che gli averroisti e gli aristotelici in genere erano sinceri nella loro fede e consideravano le proposizioni filosofiche contrarie alla rivelazione solo come « dimostrabili »; di una dimostrazione tuttavia « probabile » che deve arretrare davanti a una certezza superiore (cfr. *Il principio della doppia verità*, in *Scienza e filosofia nel Medioevo*, a cura di M. Parodi e A. Zoerle, Milano 1983, pp. 389-390). Secondo la Maier, per Grossatesta o per Egidio Romano la certezza filosofica si colloca « a un livello del tutto diverso e inferiore » di quello della certezza di fede (ivi, p. 391); e ciò è senza dubbio consentaneo a quanto stabilì il papa Leone X con una bolla del 1513: « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritatis fidei illuminatae contrariam omnino falsam esse definimus » (cit. in ivi, p. 387).

È curioso tuttavia notare che, se queste furono effettivamente le posizioni degli averroisti, esse sono del tutto contrarie a quelle di Averroè. Infatti, se Leone X adegua la ragione alla fede, il pensatore arabo adegua la fede alla ragione. Egli scrive infatti nel *Kitāb faṣl al-maqāl*: « chi vuole impedire di servirsi del ragionamento razionale sbarra la porta attraverso cui la Legge chiama gli uomini alla conoscenza di Dio » (cfr. il testo arabo curato e commentato da George Hourani, Leiden 1959, p. 11. La trad., qui e in seguito, è mia).

E ancora. Se, nell'analisi della Maier, per gli averroisti la filosofia è inferiore alla religione, per Averroè è il dato delle Scritture ad essere inferiore alla filosofia nel grado di certezza, visto che le Scritture, nel loro senso letterale, sono state enunciate da Dio per gli incolti e gli impossibilitati all'uso della ragione: « La causa del fatto che nella Legge religiosa sono presenti un significato esoterico e uno essoterico, consiste nella differenziazione delle capacità naturali degli uomini e delle loro disposizioni riguardo al come accogliere una verità » (*Kitāb faṣl al-maqāl*, p. 15). Inescusabile è la colpa di coloro che errano occupandosi di que-

In effetti, per Ibn Ruṣḥd non esistono « due » verità: esistono piuttosto diversi gradi, diverse sfumature di significato all'interno dell'unica « verità ». I musulmani sanno, scrive Ibn Ruṣḥd, che « la speculazione dimostrativa non conduce a verità in conflitto con la Legge religiosa, poiché il vero non può essere in contraddizione col vero, ma anzi essi devono armonizzarsi e giustificarsi a vicenda »<sup>25</sup>.

La filosofia e la religione giacciono su due piani diversi nei presupposti, ma convergenti nel risultato: le affermazioni dell'esistenza di Dio, della razionalità del mondo, del valore conoscitivo della attività intellettuale. Il pensatore arabo-spagnolo, raccomandando molta cautela nel servirsi del *ta'wīl*, o interpretazione allegorica, riconosce che solo il ragionamento dimostrativo, ad un tempo analitico e sintetico, può consentire di evitare conclusioni contraddittorie. Per altro, se l'apparenza delle Scritture contrasta con la dimostrazione, sono le Scritture ad aver bisogno di una spiegazione metaforica<sup>26</sup>.

Ibn Ruṣḥd conosceva l'importanza della « critica » che, se può far correre il rischio del dubbio, nondimeno consente di ampliare le prospettive e di irrobustire il ragionamento. Il *Kitāb faṣl al-maqāl* venne composto onde ribattere sul piano giuridico-legale a tutti coloro che rifiutavano la filosofia richiamandosi all'ortodossia aṣḥ'arita<sup>27</sup>. Contro di essi, Ibn Ruṣḥd sostiene che, se nessun musulmano si fosse mai occupato di studiare le categorie della ragione, sarebbe necessario incomin-

stioni che non sono alla loro altezza; e, del resto, è proprio per evitare che simili errori si verificino che Dio ha distinto la conoscenza in retorica (*khattābiyyah*), dialettica (*jadaliyyah*) e dimostrativa (*burhāniyyah*), affinché ogni uomo sappia chiaramente ciò cui deve prestare assenso e come (ivi, pp. 22-23).

<sup>25</sup> *Kitāb faṣl al-maqāl*, ediz. araba cit., p. 13: « lā yu'addī an-nazar al-burhāniyy ilā mukhālafah mā warada bihi aṣḥ-ṣhar<sup>c</sup> fa-anna al-ḥaqq lā yuḍādd al-ḥaqq bal yuwāfiqūhu wa yaṣḥhad lahu ».

<sup>26</sup> Ivi, p. 14: « kull(u) mā addā ilāihi al-burhān(u) wa khālafahu zāhir aṣḥ-ṣhar<sup>c</sup> anna dhālika az-zāhir yaqbal at-ta'wil ».

<sup>27</sup> Cfr. George H. Hourani, *Introduction* alla sua traduzione del *Kitāb faṣl al-maqāl*, col titolo *Averroes - On the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1976, p. 17: « In *Faṣl al-maqāl*, Ibn Ruṣḥd was primarily giving a legal retort to a condemnation of philosophy that had been spelled out by Ghazālī and was now being pressed in the West by Aṣḥ'arite schoolmen. The reading public to whom the work is addressed may be presumed to have consisted largely of Andalusians educated in the Maliki legal tradition. Thus, while the work displays direct antagonism to Aṣḥ'arite theology, its attitude to this public is one of persuasion, using legal arguments about philosophy and parallels between philosophy and jurisprudence ». In tal senso, il *Faṣl* può essere considerato un « trattato legale sulla filosofia », come sottolinea lo stesso Hourani (cfr. p. 19).

ciare adesso. Infatti, è pressoché impossibile che si possano conseguire tutte le conoscenze utilizzando le sole specie del ragionamento giuridico-legale. E del resto, le regole del ragionare, che sono universali, non debbono confondersi con la fede religiosa. L'importante è che la logica non sfugga alla sua interna coerenza. Ibn Ruṣḥd chiarisce il suo pensiero con un esempio: quando si vuol compiere un sacrificio, non si deve badare allo strumento che si usa, se esso appartenga o meno a un credente. Basta che siano rispettate le condizioni di validità del sacrificio. È il fine, non il mezzo, ad essere veramente importante<sup>28</sup>.

È in tale ottica che, Ibn Ruṣḥd sollecita allo studio dei filosofi greci: certo essi furono infedeli, ma comunque furono pensatori conseguenti. Se sono riusciti a dimostrare una « verità », perché rifiutarla aprioristicamente? Possedere tutto lo scibile, è cosa superiore alle forze del singolo: anzi, senza appoggiarsi ai « giganti » predecessori, è quasi impossibile. Anche il piú intelligente degli uomini non potrebbe farlo, se non gli venisse in aiuto una rivelazione o qualcosa di simile (evidentemente, per Ibn Ruṣḥd, la dimostrazione razionale è paragonabile alla rivelazione, non per sacertà, ma per valore di certezza)<sup>29</sup>. Per esempio, nessuno crederebbe che il Sole è 150 o 160 volte piú grande della Terra, se ciò non fosse dimostrato dall'astronomia con indubitabile certezza.

L'uomo non può costruire nulla da solo: tanto meno la filosofia, che è l'arte delle arti (*ṣinā'ah aṣ-ṣinā'ī'*). Per cui è necessario non trascurare quanto hanno detto i nostri predecessori, sempre che, naturalmente, si siano conformati al ragionamento apodittico razionale. Pertanto, conclude Ibn Ruṣḥd, la Legge religiosa impone come obbligatorio lo studio dei libri degli antichi (e ovviamente, si intende in primo luogo dei filosofi); e chi vuole impedire di servirsi del ragionamento razionale, sbarrare la porta attraverso cui la Legge chiama gli uomini alla conoscenza di Dio<sup>30</sup>.

La polemica di Ibn Ruṣḥd contro al-Ghazālī e gli ultraconservatori giuristi Malikiti di Spagna e Marocco era certo presaga di una crisi di

<sup>28</sup> *Kitāb faṣl al-maqāl*, testo arabo cit., p. 9.

<sup>29</sup> Hourani, in *On the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 47, traduce: « even though he were the most intelligent of men by nature, unless by a revelation or something resembling revelation ».

<sup>30</sup> *Kitāb faṣl al-maqāl*, testo arabo cit., p. 11: « man nahiya <sup>c</sup>an an-nazar fihā ... ṣadda an-nās(a) <sup>c</sup>an al-bāb alladhī dā<sup>c</sup>ā aṣḥ-ṣhar<sup>c</sup>(u) minhu an-nās(a) ilā ma<sup>c</sup>rīfah Allāh ».

fondamenti del pensiero musulmano, che a lungo andare sarebbe stato reso inerme di fronte alle sfide dell'Occidente. Ed è immediato, al proposito, il richiamo alla critica di Ibn K̄haldūn alla *ʿilm al-kalām* classica. Lo storico maghrebino la considerava ormai inutile ai tempi suoi poiché, essendosi limitata a costituire un'apologetica dei dogmi della fede e una topica dialettica, si era come sclerotizzata e resa incapace di superare il livello di acquisizioni già raggiunto<sup>31</sup>. Accusa per altro già fatta propria — e ciò è significativo — da al-Ḡhazālī<sup>32</sup>.

Resta dunque aperto il problema di una definizione univoca e onnicomprensiva della « filosofia » islamica, tenendo presente, in primo luogo, che essa è sempre strettamente intrecciata alla teologia; e che, inoltre, l'originalità di questa filosofia la si giudica esaurita proprio con Ibn K̄haldūn e la sua analisi sociologica dell'arabismo in decadenza. Fortunatamente, sebbene G. Anawati abbia creduto di poter constatare un sostanziale immobilismo ancora nella pubblicistica attuale<sup>33</sup>, mi sembra che le cose stiano lentamente cambiando. Senza voler coinvolgere ʿAbduh e i suoi discepoli, basti ricordare le pagine che Aḥmad Amīn ha dedicato alla muʿtazilah e al suo indipendente *ijtihād*, lamentando come la condanna di quell'espressione di pensiero sia stata gravida di conseguenze negative per l'Islām<sup>34</sup>. Basti ricordare quanto imponente sia la produzione saggistica dedicata ai problemi del confronto dell'Islām con le ideologie contemporanee, e in specie con il socialismo (in Egitto, soprattutto, ma anche in Siria o in Algeria, ecc....). A me sembra, insomma, che sia aperta la tendenza a una rilettura piú duttile e avvertita del pensiero religioso, che, se vuol vantare un'universalità, deve saper continuamente rispondere agli interrogativi posti dal mondo che evolve.

Per godere dei benefici di questa nuova temperie intellettuale pur restando solidamente legati all'Islām piú autentico, mi è sembrato opportuno accompagnare tutto il presente commento alla Sūrah della Caverna con un confronto assiduo con l'opera teologica di Muhammad ʿAbduh *Risālah at-Tawḥīd*. La riflessione di ʿAbduh fornisce probante testi-

<sup>31</sup> Ibn K̄haldūn, *Muqaddimah* o *Introduzione* alla « Storia Universale » (*Kitāb al-ʿibar*), Parte Sesta sulle « Scienze e l'Educazione » (*fi 'l-ʿulūm wa't-taʿlīm*), Capitolo X sulla « Teologia classica » (*ʿilm al-kalām*), ediz. cit., pp. 458 sgg.

<sup>32</sup> Cfr. *Munqidh min ad-dalāl*, cit., pp. 56-57.

<sup>33</sup> G. Anawati, *L'Egypte, in Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, vol. I, München 1982, pp. 50-51.

<sup>34</sup> A. Amīn, *Duḥā al-Islām*, vol. III, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut s. d., pp. 204-207.

monianza della praticabilità di una ricerca speculativa, consapevolmente avvertita dei propri limiti, pur nell'ambito di una religione totalizzante come l'Islām. Si tratta di una scelta che considero « ortodossa » per quanto ʿAbduh si dimostra persuaso del fatto che l'ordine del mondo si riflette nel *Corano* e che è esplicito dovere di ogni musulmano servirsi della ragione per indagare ogni tipo di conoscenza.

Debbo a questo punto, chiarire qual è la prospettiva filosofica in cui mi pongo per trattare i problemi esegetici della Sūrah della Caverna: un punto di vista fenomenologico. La precisazione è necessaria soprattutto per le implicazioni che una diversa impostazione metodologica comporta. Gli strumenti dell'esegesi coranica sono stati finora essenzialmente filologici e linguistici, storici e letterari. Essendo mia intenzione quella di prendere spunto dalla lettera coranica, ma per rilevarne in primo luogo le implicazioni teoretiche e filosofiche, è evidente la necessità di stabilire i referenti concettuali di questa professione d'intenti.

Secondo la fenomenologia, anche se ci si ponesse nello status di un dubbio apodittico, che metta in discussione gli assunti di verità di qualsiasi proposizione scientifica, è possibile affidarsi all'evidenza « dell'assoluta chiarezza dell'esser - dato ». In effetti, « ogni vissuto dell'intelletto e ogni vissuto in generale può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce datità assoluta. Esso è dato come un essente, come un questo-qui, dubitare del cui essere non ha proprio nessun senso »<sup>35</sup>. Abbiamo così operato la riduzione del dato alla sua « essenza pura »; abbiamo cioè trasferito l'oggettualità dall'individuale empirico all'universale eidetico<sup>36</sup>, dal trascendente (che è tale non in quanto separato, ma in quanto inconoscibile o comunque irriducibile alla soggettività) al trascendentale.

Pertanto, in un'ottica fenomenologica, se vogliamo arrivare a una visione « immediatamente offerente » della divinità, dobbiamo ridurla alla sua essenza pura. Tale essenza, sulla scia delle dimostrazioni ontologiche medievali dell'esistenza di Dio, è appunto la sua *esistenza*. Se a Dio possiamo conferire gli attributi dell'onnipotenza, onniscienza, misericordia, ecc..., è perché a lui inerisce il fondamentale attributo dell'esistere.

<sup>35</sup> Edmund Husserl, *L'idea della fenomenologia*, a cura di A. Vasa, Milano 1981, pp. 50 e 67.

<sup>36</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, vol. I, Libro I, sez. I, Torino 1976, pp. 15-54.

Ricordiamo la soluzione di Tommaso d'Aquino, nella magistrale sintesi di E. Gilson: « Dio è l'atto puro di esistere, cioè non un'essenza qualunque come l'Uno o il Bene o il Pensiero a cui inoltre si attribuirebbe l'esistenza, e nemmeno un certo modo eminente di esistere come l'Eternità, l'Immutabilità o la Necessità che si attribuirebbero al suo essere come caratteristiche della realtà divina; ma l'esistere stesso (*ipsum esse*) posto in sé, senza alcuna aggiunta, poiché tutto quello che gli si potrebbe aggiungere lo limiterebbe e lo determinerebbe. Ciò che si intende dire, affermando che in Dio l'essenza è identica all'esistenza, è che ciò che negli altri esseri si chiama essenza, in lui è l'atto stesso di esistere »<sup>37</sup>.

La dimensione di Dio, secondo la fenomenologia, non è quella della trascendenza tradizionalmente intesa. « Al concetto di Dio », scrive E. Husserl, « inerisce per essenza il singolare... Nel processo di idealizzazione che emana dalla filosofia, Dio subisce per così dire una logicizzazione, diventa cioè il rappresentante del Logos assoluto »<sup>38</sup>. In una visione immediatamente offerente, cioè, il Logos assoluto si presenta come traduzione fenomenologica dell'esistere in quanto dato eidetico. L'ordine del mondo e la sua razionalità sottintendono un Logos; questa *realtà della razionalità* è Dio. Per questo all'idea di Dio inerisce per essenza, oltre alla singolarità, l'esistenza.

Il Dio dell'Islām è un Dio di assoluta realtà, che però vive separato dal mondo umano della corruzione e del divenire: come il dio aristotelico, è in sé completo e autosufficiente, è Atto puro. Ora se, fenomenologicamente, ne riduciamo tutta l'essenza all'esistenza, otterremo la chiave per penetrare meglio il significato del *tawhīd*: Dio è unico significa, infatti, che egli è il totalmente e necessariamente esistente: *wājib al-wūjūd*.

È mia opinione che la Sūrah della Caverna sia in primo luogo una meditazione teologica sull'Unicità; cercherò quindi di mostrare come l'approccio fenomenologico possa risultare utile nella sua esegesi.

Ma l'approccio fenomenologico implica anche un'altra cosa. Implica che dobbiamo interpretare il significato delle parole per quello che esse indicano effettivamente. Nella parola, cioè, vi è un'immediata offerenza

<sup>37</sup> E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, trad. it. di M. A. Del Torre, Firenze 1973, pp. 638-9.

<sup>38</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di W. Biemel, Milano 1975, p. 347.

di significato; e il senso letterale è qualcosa di piú del senso apparente. L'interpretazione allegorica non è bandita, ma limitata e contenuta a quanto non può contrastare col senso letterale.

Del resto, il criterio di verità degli assunti coranici deve essere inerente al *Corano* stesso, poiché ogni elemento di un linguaggio, come ogni legge naturale o metafisica, fa parte di un ordine logico, di un sistema retto da regole immanenti sue particolari. Il *Corano*, in quanto parola rivelata di Dio, eterna e increata, può venir considerato come una teoria assiomaticizzata in cui il significato di ogni concetto è solo quello della funzione che esso assume all'interno del particolare, determinato linguaggio coranico. Ogni concetto del Libro Sacro è un'essenza reale e i singoli elementi di questo sistema di essenze assumono i rispettivi ruoli, e dunque il loro autentico significato, soltanto se inquadrati in una serie di connessioni sistematiche reciproche; così essi vengono definiti l'uno per mezzo dell'altro e non l'uno indipendentemente dall'altro. Nel *Corano* ciò vuol dire, per esempio, che non è possibile definire il concetto di spirito (*rūb*) separatamente da quello di ordine (*amr*), poiché entrambi convergono a spiegarne la cosmologia: e tutto questo all'interno di una ben precisa terminologia, che è intimamente e totalmente significativa<sup>39</sup>.

Non bisogna temere di recare offesa al testo sacro; si tratta piuttosto di convincersi dell'opportunità di un approccio in cui la immediata significatività di tutte le parole fonda la verità e la realtà di quelle parole l'una reciprocamente all'altra, come vengono a costituire e a tessere il testo sacro<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Per la relazione tra *rūb* e *amr* nel *Corano*, cfr. Thomas O' Shaughnessy, *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*, « Orientalia Christiana Analecta » (CXXXIX), Roma 1953, spec. le pp. 33-42.

<sup>40</sup> In tal senso, probabilmente, lo sceicco °Abduh rifiutava — quasi allineandosi alla dottrina *zāhīrīta* — di andar oltre il significato letterale delle singole parole: il che implicava pure il rifiuto di trovare nel *Corano* quello che non c'è, attraverso un'esegesi allegorica troppo ardita e fuorviante. Come ha sottolineato Jacques Jomier, « Muḥammad °Abduh rejette lui aussi les spéculations des Grecs. Il est d'avis qu'il faut comprendre le Coran 'à l'aide de la langue dans laquelle il a été révélé', non point grace à Platon et à Aristote » (*Le Commentaire coranique du Manār*, Paris 1954, p. 133; in riferimento al *Tafsīr al-Qur'ān*, edito da Raṣhīd Riḍā', tomo III, p. 151). A proposito di questi problemi, si può rimandare al difficile articolo di Moḥammed Arkūn, *Lecture de la Sourate 18*, ora incluso in *Lectures du Coran*, Paris 1982, pp. 69-86. Sul libro di Arkūn ha riferito Camela Baffioni, *La esegesi coranica di Moḥammed Arkūn*, in « Islām », n. 6, III (1984), pp. 17-21. Il noto islamista delinea un discorso assai complesso che

Avverto infine che il presente studio vuole piú delineare alcuni referenti interpretativi che svolgere a fondo una qualsiasi interpretazione. Tali referenti potranno essere utilizzati in seguito per una piú completa analisi del testo e delle problematiche coraniche nella loro globalità. L'avvertenza principale sarà comunque quella di ricordare come il concetto unificatore del pensiero islamico, il *tawhīd* o Unicità di Dio, oltre alla sua ovvia valenza teologica, potrà essere studiato in una chiave prettamente filosofica e perciò teoreticamente universale.

## II.

Per maggiore comodità di analisi, possiamo suddividere la Sūrah in quattro parti. La prima (dal versetto 1 al versetto 31) narra l'antica e affascinante storia dei « Sette dormienti di Efeso ». Durante le persecuzioni anticristiane dell'imperatore Decio, sette giovinetti di Efeso si rinchiusero col loro cane in una caverna dei monti prossimi alla città. Qui, Dio li addormentò di un sonno miracoloso per risvegliarli 309 anni dopo all'epoca dell'imperatore credente Teodosio. I giovinetti testimoniarono, con la loro resurrezione, dell'onnipotenza di Dio, il quale, dopo averli esaltati, li richiamò definitivamente a sé.

La leggenda è, ovviamente, di origine cristiana e dal primitivo, semplice, canovaccio sono rampollate molteplici versioni che ne hanno arricchito di particolari e di personaggi la vicenda<sup>41</sup>. A noi qui interessa

mira a due obiettivi: *a*) recuperare un senso nuovo della storicità del *Corano*; *b*) suggerire una chiave di lettura semiotica del testo sacro. I due obiettivi si presentano, naturalmente, come complementari. Infatti, poiché « les énoncés recueilles dans le corpus coranique constituent un espace linguistique irréductible à aucun autre, bien qu'il soit manifesté dans une langue humaine: l'arabe » (p. 74), bisogna, secondo Arkūn, far sí che lo scientismo, il materialismo o il realismo, che hanno informato i vari *corpus* esegetici classici, non finiscano poi per mascherare l'autentico valore *storico* del testo coranico (« le but de toute la lecture est le suivant: contribuer à liberer la connaissance historique du récit-cadre et des procédures du récit pour la faire accéder à la fonction de dévoilement des enjeux réels de l'historicité » (p. 83)). Un valore storico che è comunque impregnato di trascendenza, trattandosi di un Libro sacro: per cui la semiologia può servire a un autentico lavoro di decodificazione e di demistificazione storica, oltre e al di là delle incrostazioni mitologiche, di tradizione e apologetiche che ormai si sono depositate su ogni singolo brano letterario.

<sup>41</sup> I. Guidi ha raccolto e pubblicato testi copti, siriaci e arabi che testimoniano della diffusione e della fortuna del miracoloso racconto in tutto il vicino

radiografare la storia coranica alla luce della consapevolezza che la leggenda, trasfondendosi nel Libro Sacro dell'Islām, ha profondamente modificato l'originaria intenzione cristiana. Qui lo scopo è soprattutto apologetico: tramandare un meraviglioso miracolo per santificare, attraverso la prova tangibile della verità del dogma della resurrezione, alcuni eroi o martiri del protocristianesimo.

Nel *Corano*, invece, la prospettiva è piú francamente etica e teologica, pur non andando perduto il primario motivo della resurrezione.

La vicenda, piú che narrata, vi è presupposta nelle grandi linee e come commentata nei due momenti centrali: il rifugio nella Caverna, e il dubbio che, dopo il risveglio, coglie i giovinetti circa la durata della loro permanenza nell'antro.

Il rifugio nella Caverna è una chiara immagine della fede: è l'abbandono a Dio (Islām, appunto) nel quale consiste ogni possibilità di salvezza. All'invocazione dei fuggiaschi:

... O nostro Signore,  
dacci della tua misericordia,  
disponici a un agire consapevole!

(v. 10)

che costituisce una evidente disponibilità a ricevere il messaggio divino, fa eco l'esortazione:

e quando vi sarete allontanati da loro  
e da chi adorano in luogo di Dio,  
cercate rifugio nella Caverna.

(v. 16)

La fuga da Efeso è il rifiuto del compromesso con i politeisti e i miscredenti; l'occultamento nella Caverna è il fiducioso ritorno nel grembo di Dio.

Nel 622 d. C., quando Muḥammad e Abū Bakr fuggirono dalla Mecca per emigrare a Medina, rimasero alcuni giorni al sicuro in una grotta per sfuggire alle ricerche dei Qoraishiti, desiderosi di uccidere il Profeta<sup>42</sup>. Può darsi che il ricordo della esperienza vissuta e la sua sug-

Oriente: cfr. *Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso*, in *Raccolta di scritti*, Istituto per l'Oriente, Roma 1945, vol. I, pp. 61-198.

<sup>42</sup> Questa vicenda, per altro non provata storicamente, è stata raccontata in numerose versioni, tutte piú o meno intrise di miracolo. Riporterò qui quella tramandata da Muḥammad Ibn Jarīr at-Ṭabarī, il grande commentatore coranico e

gestione abbiano ispirato Muḥammad nella recitazione di questi brani della Sūrah XVIII. E nello stesso modo in cui, uscendo alla luce del sole dalla provvidenziale caverna dopo lo scampato pericolo, certo Muḥammad sentì di esserne stato protetto e come partorito a una nuova vita; così ogni credente, in quell'accogliente caverna che è l'Islām, si sente presso Dio, inglobato nella sua grazia. In un'invocazione ebraica d'assoluto, il grande mistico sunnita Jalāl ud-Dīn Rūmī scrive:

O Compagno mio, o mia Caverna, o Amore che il cuore  
mi divori!

annalista, fonte preziosissima per gli avvenimenti dei primissimi secoli dell'Islām. Di recente è stata pubblicata in italiano la sua *Vita* del Profeta Muḥammad estrapolata dall'immenso *Kitāb aḡḡbār ar-rusul wa'l-mulūk* (Libro delle notizie dei Profeti e dei Re). Si tratta di un'edizione ben lontana da ogni pretesa di scientificità. Ci troviamo di fronte, infatti, alla traduzione italiana della traduzione francese di un'epitome persiana dell'originale arabo. Dell'epitomatore persiano, inoltre, il curatore Sergio Noja (probabilmente giustificandosi col fatto che il libro non si rivolge agli specialisti) non fornisce né nome né generalità né qualsivoglia altra notizia. Naturalmente, un conoscitore di cose islamiche sa che la traduzione Zotenberg della *Cronique de Tabari* è condotta sul compendio dell'opera del visir samanide Abū 'Alī Muḥammad Ibn Muḥammad al-Bal'āmī (ed. Paris 1867-1874 e ried. ivi 1958): tuttavia il fatto che il lettore privilegiato di questa *Vita di Maometto* non sia l'« addetto ai lavori », non giustifica una simile mancanza. Nonostante ciò, considerata la serietà del curatore Noja, si può accostarsi con una certa fiducia anche a questo testo: at-Ṭabarī, *Vita di Maometto*, Milano 1985, p. 125: « La stessa notte il Profeta, accompagnato da Abu Bakr, si mise in cammino per raggiungere Medina. Sulla strada c'era una caverna. Il Profeta disse ad Abu Bakr: ' Bisogna nascondersi da qualche parte, perché si metteranno subito sulle mie tracce '. Entrarono dunque nella caverna e Dio ne nascose l'ingresso con un cespuglio di rovi; per ordine divino un ragno venne a fare la tela sull'imboccatura, un colombo venne a deporvi le uova e subito si mise a covarle. Lasciata la casa di Maometto, gli infedeli si erano detti che, essendosi fatto giorno, bisognava cercarlo. Presero dunque una guida che conosceva bene la strada di Medina, e seguendo le orme di Maometto giunsero all'ingresso della caverna. Si dice anche che Iblis (= il diavolo) fosse con loro, e facesse da guida. Interrompendosi le orme di Maometto e di Abu Bakr, la guida disse: ' Non riesco più a trovare le loro tracce; eppure è giorno inoltrato, e fin qui le ho seguite; devono essere in quella caverna '. Gli altri esclamaron: ' Idiota! È coperta da una tela di ragno, e un colombo vi ha fatto il nido e cova i suoi piccoli; se qualcuno ci fosse entrato, non sarebbe così '. Maometto e Abu Bakr udirono le voci degli inseguitori ... Abu Bakr disse: ' Apostolo di Dio, sono arrivati gli infedeli e temo che ci uccidano '. Il Profeta rispose: ' Non aver paura, poiché Dio è con noi ' ... Vedendo che le loro ricerche non approdavano a nulla, gli uomini della Mecca se ne andarono. Il Profeta e Abu Bakr uscirono allora dalla caverna, ripresero il cammino e giunsero a Medina ».

Compagno tu sei, caverna tu sei, Signore! Proteggimi  
e guardami! <sup>43</sup>.

In Dio vi è aiuto e riparo; Dio offre all'uomo tutto ciò di cui egli  
abbisogna. Tuttavia, l'uomo non cessa d'interrogarsi; di investigare per  
poter conoscere. Più avanti nella *Sūrah* in esame si dirà:

agli uomini piace il dilemma.  
Ma che gli impedisce di credere,  
venuta a loro la guida?  
(vv. 54-55)

A questa sete di sapere — mi sembra — si allude sottolineando l'incer-  
tezza e il dubbio che i giovani miracolati nutrono riguardo la durata del  
loro occultamento:

Poi li svegliammo affinché  
a vicenda s'interrogassero.  
Disse uno di loro: quanto restaste?  
(v. 19):

incertezza e dubbio che, per altro, sono loro instillati da Dio stesso:

Poi li svegliammo  
per vedere, tra i due partiti,  
quale meglio sapesse  
il tempo che v'eran rimasti  
(v. 12).

Ebbene, qui il *Corano* sembra porre un freno alle sublimi elucubrazio-  
ni. Da una parte, infatti, afferma con forza e senza possibilità di equi-  
voci che

Dio conosce  
il numero loro  
e pochi altri lo sanno  
(v. 22);  
  
dí: il Signore lo sa  
quanto restarono  
(v. 26),

<sup>43</sup> Rūmī, *Poesie*, a cura di A. Bausani, Milano 1980, p. 65. La tradizione af-  
ferma che Muḥammad e Abū Bakr cercarono scampo in una grotta, per commen-  
tare il passo seguente (*Sūrah* della Conversione, IX, 40): « Già lo aiutò Iddio  
quando scampò ai miscredenti e con un compagno si trovò nella caverna ».

poiché

Suo è il mistero della Terra e del Cielo  
(v. 26)

(e ancora: « sue sono le chiavi dell'Arcano (*mafātiḥ agh-ghayb*) che nessuno conosce se non Lui »<sup>44</sup>). Dall'altra, suggerisce:

Non disputar su di essi  
se non in modo esteriore (*zābir*)  
(v. 22).

A simili ammonimenti non ha badato la mistica nell'avanzare sottili e articolate interpretazioni allegoriche della Sūrah. ar-Raqīm (cfr. v. 9) sembra essere il nome del cane che veglia sul sonno dei dormienti; quel cane che, a sua volta, secondo taluni commentatori, è l'annunciatore della buona novella, un portavoce di Dio stesso. Una complessa numerologia è sortita dai « 309 anni » del versetto 25:

Rimasero nella Caverna  
trecento anni piú nove.

Poiché 309 è l'anagramma numerico del totale delle lettere iniziali isolate del *Corano* (cioè 903<sup>45</sup>), così come del nome di Gesù, °Isā = 390. Il sonno miracoloso può indicare l'unione di essenza a essenza che avviene durante l'estasi mistica, ecc...<sup>46</sup>.

Una delle interpretazioni allegoriche piú interessanti è quella contenuta nel Trattato XXXVIII sulla « Resurrezione » delle *Epistole dei Fratelli della Purità* (*Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā'*). In esso si narra l'apologo di un re che ha sei figli, ognuno dei quali identificato con un pianeta e — traslatamente — con uno dei sei principali profeti riconosciuti dal *Corano* (e cioè: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Muḥammad)<sup>47</sup>. I primi cinque figli del re, dopo aver compiuto imprese diverse, si addormentano di un sonno miracoloso che dovrebbe durare sino al dí del Giudizio. Il sesto figlio (Muḥammad), identificato col pianeta Mercurio, ha un compito particolare. Ecco il racconto delle *Epistole* nell'epitome

<sup>44</sup> Sūrah delle Gregg, VI, 59.

<sup>45</sup> In arabo, come nel greco classico, i numeri sono associati alle lettere alfabetiche.

<sup>46</sup> Cfr. L. Massignon, *Les 'sept dormants' apocalypse de l'Islam*, in « *Analecta Bollandiana* » (1950), pp. 245-260.

<sup>47</sup> Cfr. Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwān as-Ṣafā'*, Algiers 1975.

di Alessandro Bausani: « I Signori delle Stelle si riuniscono nella corte di Marte e ciascuno dei Pianeti (incluso Mercurio) conferisce parte delle sue qualità al futuro principe mercuriale. All'alba il *sāhib annushūr* (principe resurrector) scende nel seno materno, vi rimane 40 giorni, viene allattato 20 giorni, cresce e somiglia molto al suo terzo fratello (gioviale) perché Mercurio è fratello di Giove... Il Padre lo fa sovrano di tutti i regni dei fratelli. Governa circa 30 giorni solari. Poi si ammala pel malocchio e rimane malato 1000 giorni lunari. Poi cambia casa, si rimette un po' e va a dormire con i suoi fratelli nella caverna di suo Padre. Giunta l'epoca della congiunzione, il Padre li chiamò e disse: Non è tempo che vi svegliate dal sonno della vostra trascuratezza? La creazione dei 7 cieli in 6 giorni è finita e domani è il giorno della riunione... Allora i fratelli si svegliarono (e di loro si dice che siano 7<sup>48</sup> (e l'8° è il Cane) dal loro sonno di 354 giorni solari e discussero su quanto tempo fossero rimasti nella caverna. Ma poi nascosero il loro segreto, perché ' non c'è conciliabolo di tre in cui Dio non sia il quarto, né di cinque in cui Dio non sia il sesto ' » (cfr. *Corano*, Sūrah della Disputa, LVIII, 7) »<sup>49</sup>.

Nonostante l'indubbio fascino di queste elucubrazioni, il *Corano* invita ad arrestarsi al fenomeno di fronte all'inconoscibilità dell'essenza; e l'invito è implicito in tutte quelle pagine del Libro Sacro che sottolineano nella onniscienza di Dio e nella sua provvidenza (o *hikmah*) il fondamento stesso dell'ordine (*nizām*) cosmologico.

Non è naturalmente il caso di scomodare epistemologie, ma chi vi ha ragionato sopra filosoficamente ne ha tratto chiare prospettive gnoseologiche. In un capitolo della sua *Risālah*, lo sceicco <sup>c</sup>Abduh sembra prendere posizione per una metodologia fenomenologica: la sua idea è che all'uomo sfugga tuttavia la sostanza assolutamente semplice, così che, pur avendone elaborato numerose leggi fisiche, agli scienziati sfugga, per esempio, « cosa » sia la luce. Kantianamente, <sup>c</sup>Abduh rileva l'importanza dell'approfondimento delle « caratteristiche esteriori » (*ʿawārid*) e delle qualità particolari delle cose<sup>50</sup>; e in ciò egli stabilisce la portata e l'autorità dell'intelletto. Il quale non viene comunque svuo-

<sup>48</sup> Questo settimo profeta è il *qā'im* che verrà alla fine del presente ciclo cosmologico (i Fratelli della Purità erano pitagorici).

<sup>49</sup> A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Riassunto con Introduzione e breve commento, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978, p. 233.

<sup>50</sup> <sup>c</sup>Abduh, *Risālah at-tawhīd*, cit., pp. 48-49.

tato delle sue prerogative e posto passivamente di fronte a una rivelazione che ne esaurisce le facoltà e coarta le possibilità.

Una conoscenza « reale » esiste: lo afferma il v. 29 della Sūrah della Caverna:

La Verità viene dal vostro Signore.

La conoscenza « vera » è di Dio, colui che conosce l'Arcano (*ghayb*). Il termine usato è *ḥaqq*, che, come noto, significa sia « verità » che « realtà ». In effetti, *Dio crea secondo una verità d'intento (bi'l-ḥaqq), realizzando la verità nella realtà*: per esempio, leggiamo nella Sūrah del Fumo: «Non abbiamo creato i cieli e la Terra e quel che sta tra di essi per gioco, ma li abbiamo creati con Verità d'intento»<sup>51</sup>. Iddio, creando, scaglia la Verità (*ḥaqq*) contro la Vanità (*bāṭil*) oppone cioè al Nulla la sua stessa essenza<sup>52</sup>. Infatti, Dio stesso è la Verità:

*Allāh huwa al-ḥaqq*<sup>53</sup>.

E ancora, nella Sūrah di Luqmān:

Iddio sa bene ciò che voi fate, poiché Dio — Lui — è la Verità (*al-ḥaqq*), e vanità (*al-bāṭil*) è ciò che adorare in luogo di Dio, e Dio è Altissimo e Grande<sup>54</sup>.

Nel popolare *Tafsīr* (Commentario) dei due Jalāl, composto in Egitto nella tarda epoca mamelucca, il termine *al-ḥaqq* della Sūrah di Luqmān è tradotto con *aṭṭ-ṭḥābit*, cioè con « Colui che è permanente » o « duraturo » o « stabile ». Al contrario, la vanità del mondo (*al-bāṭil*), che i miscredenti adorano in luogo di Dio, è tradotta con *az-za'il*, letteralmente « l'effimero », « il transeunte ». Nel *Tafsīr* dei Due Jalāl quindi è ben sottolineata l'opposizione tra l'esistenza eterna di Dio e la contingenza passeggera del mondo. Non per nulla, Dio è l'Altissimo, *al-ʿAlīyy*, colui che « supera di gran lunga tutto il creato »<sup>55</sup>. Questo attributo dell'« altezza » è quello poi che coincide con l'affermazione dell'Unicità, il *tawḥīd*. Là dove, nella Sūrah dei Rūm, si legge:

<sup>51</sup> Sūrah del Fumo, XLIV, 38-39.

<sup>52</sup> Sūrah dei Profeti, XXI, 18.

<sup>53</sup> Sūrah del Pellegrinaggio, XXII, 6.

<sup>54</sup> Sūrah di Luqmān, XXXI, 30.

<sup>55</sup> *Tafsīr al-Jalālāin*, Maṭbūʿah al-Anwār al-Muḥammadiyyah, Cairo s. d., p. 546. Al Commentario è annesso il testo coranico.

A Lui appartiene la somiglianza sublime (*al-maḥal al-ʿalā*) nei Cieli e sulla Terra <sup>56</sup>,

così suona il commento dei due Jalāl: « questo attributo della sublimità è che non c'è Dio al di fuori di Dio (*lā ilah illā Allāh*) » <sup>57</sup>.

Dio è Verità in quanto assolutamente esistente: « tutte le cose periranno salvo il Suo volto » <sup>58</sup>. La verità dell'esistenza di Dio fonda poi, ontologicamente, l'esistenza del mondo e, gnoseologicamente, la verità della conoscenza che si può avere del mondo. Così che, anche se l'uomo non può penetrare l'essenza assolutamente semplice, il « noumeno », può comunque costruire fenomenologicamente la verità del proprio sapere sulla verità ontologica dell'esistenza di Dio.

Nella Sūrah di Yūnus (Giona), Dio è il Vero in quanto creatore, ordinatore e rinnovatore del mondo:

Dí: chi vi nutre dal Cielo e dalla Terra? E chi possiede l'udire e il vedere? E chi fa uscire il vivo dal morto? E chi fa uscire il morto dal vivo? E chi governa la causa (*yudabbir al-amr*)? Risponderanno: Dio. Dí, allora: perché dunque non lo temete?

Il dominio di Dio sul mondo significa il trionfo del Necessario sulla contingenza. Dio è la Verità che si pone di fronte alla vanità: è l'Essere che si pone di fronte al Nulla:

Questi è Dio, il vostro Signore, il Vero (*al-ḥaqq*) <sup>59</sup>.

Dio è esistenza: l'essenza di Dio è la totalità della sua esistenza. Interpretano perciò giustamente i mu<sup>c</sup>taziliti (sui quali torneremo tra breve), negando gli attributi. Ogni possibile attributo, in Dio, si riduce alla sua esistenza.

Tommaso d'Aquino, ridiscutendo — come noto — le tesi di al-Fārābī e di Ibn Sīnā (Avicenna), giunge ad affermare che l'esistenza sta all'essenza come l'atto alla potenza. Non c'è, infatti, esistenza che non sia esistenza di qualcosa. Senonché, mentre per i filosofi arabi l'esistenza negli esseri creati è solo un accidente (e ciò è logico: gli esseri creati sono contingenti rispetto a Dio, fonte di tutto l'essere), per Tommaso l'esistenza non è un accidente, ma la *ragione immanente* per cui una cosa

<sup>56</sup> Sūrah dei Rūm, XXX, 27.

<sup>57</sup> *Tafsīr al-Jalālāin*, cit., p. 537.

<sup>58</sup> Sūrah del Racconto, XXVIII, 88.

<sup>59</sup> Sūrah di Yūnus, X, 26-27.

è quella che è<sup>60</sup>. L'esistenza è ciò che rende possibile l'inerenza degli accidenti a una sostanza<sup>61</sup>.

Nonostante questa professione di « naturalismo », l'Aquinate non può fare a meno di riconoscere che le creature sono meramente « possibili ». Esse debbono trarre la loro esistenza da « altro »: « necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium »<sup>62</sup>. Tale è Dio, in cui essenza ed esistenza coincidono. Dio, essendo puro Atto d'esistere, è « sostanza » nel senso più pieno e assoluto<sup>63</sup>.

Questa conclusione filosofica è ben appropriata al *Corano*: tenendo ben fermo, però, che di Dio deve essere salvaguardata la trascendenza. Pur essendo Atto supremo, Dio non può in alcun modo connettersi ontologicamente alla creazione. Già prima di Tommaso d'Aquino, Ibn Sīnā distingueva tra Essere Necessario (Dio) ed essere possibile (ogni essere creato): nell'Essere Necessario, l'esistenza coincide con l'essenza, poiché la sua essenza è soprattutto quella di esistere; mentre nel possibile vi è bensì un'essenza, ma essa ha bisogno dell'intervento dall'« esterno » dell'Essere Necessario per venir tradotta in esistenza<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> D. Thomae Aquinatis, *De ente et essentia*, cap. I: « Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse ». Commenta P. Caramello (in *Summa Theologiae*, p. I, q. 3, a. 4, nota 1, Torino 1952, pp. 16-17): « Esse autem seu existentia est actus essentiae, scilicet id quo res constituitur extra causas in ordine reali. Esse est notio omnino simplex et simplex dictum est ens, quatenus ab esse denominatur. Adequate enim sumptum, ens duo complectitur, nempe essentiam, quae est, et esse, quo essentia est ».

<sup>61</sup> Cfr. F. C. Copleston, *Aquinas*, Harmondsworth 1979, p. 106; una breve sintesi del *De ente et essentia* è contenuta in S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma - Bari 1981, pp. 40-54.

<sup>62</sup> *Summa Theologiae*, p. I, q. 2, a. 3.

<sup>63</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, p. I, q. 3, a. 7: « Quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis, Deus autem est primus ens », in quanto sostanza assolutamente semplice, in cui l'esistenza non è attributo, ma immediatamente essenza. « L'originalità dell'esse tomistico », scrive C. Fabro, « è data dall'assunzione incondizionata della definizione di Dio secondo il testo dell'Esodo: 'Io sono colui che sono'. Di qui l'esse è assunto ad ultima determinazione metafisica dell'essenza di Dio. [...] Il progresso principale della nozione tomistica di esse consiste precisamente nel trattare l'esse come atto e nel proclamarlo la perfezione ... San Tommaso all'essenza antepone l'esse come atto attuante primo. L'esse è quindi ciò che vi è 'di più perfetto' e il nome proprio che noi possiamo dare a Dio è quello di 'Ipsum esse subsistens', ovvero 'esse per essentiam' » (C. Fabro, *Partecipazione e causalità in S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1958, pp. 177 e 181 passim).

<sup>64</sup> Mi permetto, sulla teoria dell'essenza e dell'esistenza in Ibn Sīnā in relazione al pensiero teologico musulmano, di rinviare alle brevi notazioni prope-

È indicata, dunque, la via della meditazione sull'essenza di Dio: che è inconoscibile, certo, ma alla cui conoscenza l'uomo deve tendere. Invero, il pensiero islamico si nutre a due fonti di ispirazione: un rigoroso teismo, che ponendo Dio, fonte inesauribile dell'essere, a-priori di qualsiasi realtà, lo allontana e lo rende trascendente alla realtà in modo totale; e un personalismo che ne fa una forza continuamente provvidente, piú vicina all'uomo della sua stessa vena giugulare<sup>65</sup>. Si tratta di una *assenza-presenza* che rappresenta, forse, l'unico mistero di una divinità per altro semplice nella sua assoluta qualifica esistenziale:

Dio! Non c'è altro Dio che Lui,  
il Vivente, l'Autosufficiente<sup>66</sup>.

Tradurre con « autosufficiente » il termine *qayyūm* interpreta, per così dire, l'eterna stabilità di Dio in senso « passivo ». E ciò può non essere soddisfacente. Infatti, nel loro *Tafsīr*, i due Jalāl commentano *qayyūm* nel senso di una stabilità « attiva », intendendo che Dio è colui che è sempre attento e solerte nel conservare l'ordine della sua creazione<sup>67</sup>.

Mai come nelle ultime sure del *Corano*, appartenenti al cosiddetto « primo periodo meccano », e quindi cronologicamente piú recenti, si percepisce la « presenza » di un Dio che colpisce e condanna, che assiste e perdona. Valgano gli esempi dello sterminio dei *Thamūd* nella *Sūrah* del Sole (XCI); e dell'intervento diretto del Signore contro gli abissini di Abraha in marcia verso la Mecca nella *Sūrah* dell'Elefante (CV). Eppure, nel pieno di questa « storicizzazione » di Dio, la *Sūrah* CXII ritorna a un'immagine divina di assoluta trascendenza e segretezza. All'attributo *wāḥid* si accompagna il misterioso *ṣamad* (eterno?); e, in ultimo, l'affermazione dell'inattuibilità: Dio « non generò, né fu generato ». Non v'è da stupirsi che filosofi, come Ibn Sīnā, gelosamente difendendo il monoteismo integrale, applicassero il principio *ex uno non*

deutiche contenute nel mio articolo *Essenza ed esistenza di Dio in Ibn Sīnā*, in « *Islām* », n. 8, III (1984), pp. 173-179.

<sup>65</sup> *Sūrah* di Qāf, L, 16.

<sup>66</sup> Il versetto appare due volte, in forma identica, nel *Corano*: *Sūrah* della Vacca, II, 255; e *Sūrah* di 'Imrān, III, 2: « *Allāh lā ilah illā huwa, al-ḥayy al-qayyūm* ».

<sup>67</sup> Ediz. commentata del *Corano* già cit., p. 56: « *qayyūm ayy mubāligh fi'l-qiyām bi-tadbīr khalqihī* ».

*fit nisi unum*, facendo emanare da Dio una gerarchia di intelligenzeatrici e motrici.

Questo duplice sentimento di inattingibile lontananza e di vigile partecipazione alle cose mondane è ben visibile financo nella struttura della storia dei Sette dormienti di Efeso, giocata paratatticamente sul duplice piano dell'ammonizione diretta e del racconto indiretto. I giovinetti, nella fuga e nel risveglio, appaiono certamente indirizzati da un piano divino, determinati da una volontà estranea che li condiziona. Tuttavia, scelgono liberamente di affidarsi a Dio, dei termini del cui agire restano ignari:

Rispondi: Iddio conosce  
il numero loro  
e pochi altri lo sanno ...  
Dí: il Signore lo sa  
quanto restarono ...

(vv. 22 e 26).

Il concetto islamico di Dio, insomma, lo trasporta in un'infinita lontananza fisica, lo avvolge di una potenza e incomprensibilità che trascende ogni prospettiva umana. Pure, in quanto Verità e Realtà, Dio è soprattutto totalità dell'Essere, cui non si può ascrivere alcuna privazione.

Il versetto delle Sūre di ʿImrān e della Vacca appena citato afferma che Dio è vivente, cioè che è assolutamente esistente, e autosufficiente, cioè che per essenza è stabile in se stesso, completo in se stesso e non abbisogna di nulla. Ora, è evidente che l'esistenza precede l'essenza sia sul piano ontologico che sul piano logico, e ne fonda la possibilità e la predicabilità. Tutto ciò sembra tracciare i limiti fenomenologici (nel senso chiarito nel capitolo precedente) di una comprensione della sostanza divina. Sarebbe assai utile ripercorrere con un excursus tutto il cammino della teologia islamica. Ma credo basti svolgere una breve analisi di qualche aspetto della metafisica muʿtazilita per enucleare quell'immagine fenomenologica di Dio che abbiamo preteso essere autenticamente islamica, autenticamente aderente al dogma fondamentale del *tawhīd*.

Il principio muʿtazilita che ci interessa di piú in questa sede è l'affermazione, senza compromessi, dell'unicità di Dio, in modo tale che agli attributi divini non venga conferita una realtà separata dall'essenza divina stessa, onde evitarne una moltiplicazione. Al proposito, dato che

i testi originali sono quasi del tutto perduti, ci viene in aiuto il dosso-grafo aṣḥ-Ṣhahrastānī:

I mu<sup>c</sup>taziliti dicono, pur rifiutando radicalmente l'attributo (*ṣifab*) dell'eternità, che Dio è eterno e che l'eternità (*qidam*) è la qualifica (*waṣf*) piú particolare della Sua essenza (*dhāt*). Affermano inoltre che Egli è sapiente per Sua essenza, potente per Sua essenza, vivo per Sua essenza; non per una scienza, potenza o vita in quanto attributi eternamente coesistenti a Lui. Poiché, se gli attributi partecipassero assieme a Lui dell'eternità, che è la Sua qualifica piú particolare, allora parteciperebbero anche della Sua divinità<sup>68</sup>.

e quindi sarebbero essi stessi deī accanto a Dio. Colui che è considerato tra i fondatori del mu<sup>c</sup>tazilismo, Wāṣil Ibn ʿAṭā, aggiunse che gli attributi non sono altro che deī « flatus vocis » (*qawl ṣābir*) poiché è impossibile che godano di un'esistenza autonoma, quasi fossero a loro volta deī sempiterni. Infatti, secondo Wāṣil, « chi attesta di una qualità (*ma<sup>c</sup>nā*) o di un attributo (*ṣifab*), che è eterno, ne fa delle divinità (diverse da Dio) »<sup>69</sup>.

Un'ulteriore evoluzione del pensiero mu<sup>c</sup>tazilita sugli attributi si ha con Abū al-Hudḥayl al-ʿAllāf, il quale disse che « il Creatore Altissimo è sapiente per una scienza e che questa scienza è la Sua essenza (stessa); potente per una potenza e che questa potenza è la Sua essenza (stessa); vivo per una vita e che questa vita è la Sua essenza (stessa) ... (Pertanto) gli attributi non sono aggiuntivi alla essenza come modi (*ma<sup>c</sup>ānī*) sussistenti (*qā'imah*) accanto alla essenza, bensí coincidono con l'essenza, per cui devono essere considerati negativamente (*sulūb*) e come (assolutamente) inerenti (*lawāzim*) all'essenza »<sup>70</sup>.

Per Abū al-Hudḥayl, insomma, gli attributi sono solo delle specificazioni dell'essenza divina e come tali indistinguibili da essa: allo stesso modo in cui il linguaggio non può essere considerato qualcosa di separato da una persona che parla (la metafora, comunque, è mia e non del teologo mu<sup>c</sup>tazilita).

Ma di tutto il brano precedentemente citato, la frase centrale è, a mio giudizio, quella per cui gli attributi debbono essere considerati *negativamente*. Che significa ciò? La frase conduce al cuore della concezione mu<sup>c</sup>tazilita: la negazione degli attributi serve per affermare l'esistenza di Dio.

<sup>68</sup> aṣḥ-Ṣhahrastānī, *Kitāb al-milal wa'n-niḥal*, ed. Cureton, London 1846, p. 30.

<sup>69</sup> Ivi, p. 31.

<sup>70</sup> Ivi, p. 34.

Nella sua opera dossografica *Maqālāt al-Islāmiyyn*, al-Aṣḥārī riporta che Abū al-Hudhayl negava in Dio la scienza (*ʿilm*) al fine di affermare *la realtà del solo Creatore* di fronte a tutti gli altri esseri<sup>71</sup>. Si tratta di una conclusione profondamente coranica: Dio è l'unica autentica e piú alta realtà (*ḥaqīqah; ḥaqq*) e tutti gli attributi con cui può essere descritto, per quanto sono tratti dall'esperienza o dalla realtà umana, devono essere negativi.

Per i muʿtaziliti, in generale, gli attributi non devono affermare nulla di positivo attorno a Dio, circoscrivendone, in una specie di *teologia negativa*, la pregnante essenza ontologica. Scrive ancora al-Aṣḥārī:

I muʿtaziliti sono unanimi nel dire che Dio... non ha corpo, né persona, né forma, né carne, né sangue, né sostanza, né accidente... Egli è indivisibile, non ha parti né organi, né direzione, né destra né sinistra, né davanti né dietro, né alto né basso. Nessun luogo lo accoglie. Il tempo non lo determina. Non è solitario né in alcun luogo. Non si possono attribuirgli qualità umane che implicino la contingenza<sup>72</sup>.

Questa teologia negativa, che è spontaneo rapportare a quella cristiana teorizzata da Agostino e dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, se ne differenzia tuttavia notevolmente. Prima di vederne le differenze, vediamo le convergenze. In primo luogo, in entrambi i casi, la teologia negativa è intesa come opposizione all'antropomorfismo, o comunque a qualsiasi possibile riduzione di Dio nell'ambito del sensibile e del transeunte. Come è possibile parlare di Dio nella stessa maniera in cui si parla di un albero o di un animale? In secondo luogo, proprio perché ci è negata la facoltà di parlare di Dio, del Creatore, nello stesso modo in cui parliamo delle Creature, è imprescindibile la necessità di interpretare allegoricamente quei passi delle Scritture dove al Signore sono attribuiti sentimenti, atti, qualità tipicamente umani. Così, i muʿtaziliti sottolineano la inderogabilità del *taʿwīl* (appunto: allegoria) per i versetti ambigui del *Corano*<sup>73</sup>; e Agostino scrive nel *De Trinitate*: « La Sacra Scrittura non ha evitato di usare vocaboli in grado, per così dire, di nutrire la nostra intelligenza per consentirle di elevarsi fino alle realtà divine e sublimi. Quindi si è servita di parole prese a prestito dalla corporeità anche per spiegare Dio; per esempio

<sup>71</sup> al-Aṣḥārī, *Maqālāt al-Islāmiyyn* (Detti dei musulmani), ed. H. Ritter, Istanbul 1929-1930, pp. 485-486.

<sup>72</sup> Ivi, p. 155.

<sup>73</sup> Ṣhāhrastānī, *Kitāb al-milal wa'n-niḥal*, cit., p. 30.

quando dice: “Proteggimi sotto l’ombra delle tue ali” (*Salmo XVI*, 8)... oppure: “Mi pento di aver fatto l’uomo” (*Genesi*, VI, 7) »<sup>74</sup>.

Nonostante questi parallelismi, vi è anche una differenziazione. Mi sembra che nei pensatori cristiani Dio soprattutto non possa essere predicato e conosciuto secondo i metri consueti dell’apprendere umano: e infatti l’evoluzione della teologia negativa in ambiente cristiano-occidentale ha finito per rilevare, sopra gli altri, il motivo della non-intelligibilità dell’idea di Dio. Dal principio di Agostino, per cui « si conosce meglio Dio non conoscendolo »<sup>75</sup> si arriva alla « dotta ignoranza » del cardinale Cusano.

Nei pensatori musulmani, invece, la negatività di Dio è vista soprattutto in chiave ontologica, di impossibilità di porre Creatore e creatura sullo stesso piano sostanziale. Nei teologi dell’Islām non si giungerà mai alla dotta ignoranza: il dibattito, piuttosto, verterà sul valore degli attributi, sulla possibilità di considerarli più o meno come reali o come « voces » fittizie, sul valore obiettivo da dare a quei passi del *Corano* dove a Dio si ascrivono un « volto », una « dimensione », un « trono » su cui assidersi<sup>76</sup>.

In conclusione, mi sembra che la prospettiva cristiana sia più gno-seologica, quella islamica più metafisica. Ciò naturalmente non significa né negare, presso i cristiani, la trascendenza o le implicazioni ontologiche della dotta ignoranza; né, presso i musulmani, l’interesse per le problematiche della intelligibilità di Dio. Significa piuttosto privilegiare due diverse angolature esegetiche.

A parziale giustificazione di questa distinzione, che potrebbe apparire un po’ forzata, si può avanzare il diverso grado di assimilazione del pensiero greco e in particolare del neoplatonismo. I Padri cristiani, greci e latini, conoscevano molto bene la fiorente tradizione platonica e poi ellenistica che a Platone si richiamava. I mu<sup>ʿ</sup>taziliti avevano invece una conoscenza della filosofia greca ancora approssimativa<sup>77</sup>. Così,

<sup>74</sup> Agostino, *De Trinitate*, I, 1, 2, in Migne, *Patrologia Latina*, vol. XLII, 821.

<sup>75</sup> Agostino, *De Ordine*, II, 18, 47, in Migne, *P. L.*, vol. XXXII, 1017.

<sup>76</sup> Per es., II, Sūrah della Vacca, 115: « Ovunque vi volgiate, ivi è il volto di Dio, poiché Egli è ampio, sapiente »; oppure VII, Sūrah di A<sup>ʿ</sup>ṛāf, 54: « Ha creato i Cieli e la Terra ... e poi si è assiso sul Trono », ecc.

<sup>77</sup> Il grande traduttore dal greco Ḥunaīn Ibn Iṣḥāq inizia la sua attività sotto la protezione del califfo al-Maʿmūn (813-833 d. C.), allorché il nucleo fondamentale della teologia mu<sup>ʿ</sup>tazilita è già stato elaborato. La filosofia greca viene dunque

proprio per influsso neoplatonico, Agostino teorizzò una concezione gerarchica della realtà, affiancandola agli aspetti gnoseologici della sua teologia negativa: « Dio è ineffabile; definiamo più facilmente ciò che non è di ciò che è... Che cosa è dunque Dio? Posso dire solo ciò che non è. Tu cerchi che cos'è? Egli è ciò che l'occhio non vede e l'orecchio non sente, e ciò che non è risultato evidente al cuore dell'uomo (cfr. *Epistola ai Corinzi*, II, 9). Come dunque si può pretendere che venga alla lingua ciò che non è salito fino al cuore? »<sup>78</sup>. Per lo stesso Pseudo-Dionigi l'Areopagita, se « Dio è assolutamente incomprendibile ai sensi e alla ragione », ciò non toglie che « la luce divina e l'essere che essa costituisce si trasmettano attraverso una cascata di luce »<sup>79</sup>, realizzando una neoplatonica partecipazione tra l'essere necessario e gli esseri contingenti.

Nell'Islām ortodosso (che non è quello di Ibn Sīnā o di Ibn ʿArabī<sup>80</sup>, in cui pure queste suggestioni neoplatoniche sono presenti), ed anche nei muʿtaziliti che del tutto ortodossi non erano, questa partecipazione è impossibile: Dio è totalmente separato dagli esseri reali; la sua condizione è quella del *tanzīh*, cioè « dell'eliminazione di ogni elemento antropomorfo dalla concezione di Dio »<sup>81</sup>. Possiamo citare ancora ash-Shahraṣṭānī: « (I muʿtaziliti) rifiutano che nell'aldilà si possa vedere Dio con gli occhi; e allo stesso modo respingono ogni possibile assimilazione (*taṣḥībīh*) di Dio a parti, luoghi, forme, corpi; negano che Dio sia esteso (*taḥayyuz*<sup>82</sup>), che Egli possa essere trasportato (da un luogo all'altro) (*intiqāl*), che possa subire un'estinzione (*zawāl*) o una modificazione (*taḡḥayyur*) »<sup>83</sup>. L'autentico significato del *tawḥīd*, secondo questa prospettiva, è di negare ogni definizione qualitativa o quantitativa, insomma *sostanziale*, secondo parametri umani.

a integrare, più che a informare, un pensiero che aveva già imboccato la sua strada.

<sup>78</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, LXXXV, 12, in Migne, P. L., XXXVII, 1090.

<sup>79</sup> Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 95-96.

<sup>80</sup> Pensatore arabo-spagnolo, il cui sistema è una curiosa sintesi di elementi islamici, neoplatonici e magico-misterici. Per un inquadramento generale cfr. l'articolo *sub voce* dell'*Encyclopedie de l'Islam*, 2ª ediz., vol. IV, pp. 729-734.

<sup>81</sup> Tale la definizione del *Dizionario Arabo-Italiano* dell'Istituto per l'Oriente, Roma 1973, vol. III, p. 1494.

<sup>82</sup> Letteralmente: « che abbia la proprietà di occupare uno spazio ».

<sup>83</sup> *Kitāb al-milal wa'n-niḥal*, cit., p. 30.

Il termine assimilazione, poco sopra citato, o *tašbīh* è l'esatto contrario del *tanzīh*, che per i mu<sup>c</sup>taziliti viene così ad essere la « via remotionis » per mezzo della quale si approfondisce il solco ontologico che separa il Creatore dalla creazione. al-Ašh<sup>c</sup>arī criticò aspramente il *tanzīh*, affermando che questa troppo drastica concezione dei mu<sup>c</sup>taziliti conduce al *ta<sup>c</sup>ṭīl*, cioè allo « spogliamento totale della nozione di Dio »<sup>84</sup>, in pratica al suo annientamento « reale ». E in effetti, nell'ottica mu<sup>c</sup>tazilita, l'idea di Dio assume particolari caratteristiche di astrattezza.

In nessun modo è possibile quindi affermare Dio come sostanza, come un « quid » circoscrivibile in una definizione o fisicamente determinabile<sup>85</sup>. Paradossalmente, però, ciò non impedisce di affermare Dio in quanto esistenza. Secondo <sup>c</sup>Abd al-Jabbār, uno dei pochi grandi teorici della mu<sup>c</sup>tazilah di cui ci sia pervenuta qualche opera, si può dimostrare la proposizione « Dio esiste »,

de la même manière qu'on a démontré que Dieu est vivant, en disant qu'Il est savant et puissant, et celui qui est savant et puissant ne peut pas n'être pas existant. L'existant est celui qui a une qualité avec laquelle se manifestent les qualités et les jugements.

Abū <sup>c</sup>Abdullāh al-Ḥusāin Ibn <sup>c</sup>Alī al-Bašrī définit l'existant en disant que c'est l'étant constitué. Les mu<sup>c</sup>tazilites baghdadiens partagèrent la même opinion. Mais <sup>c</sup>Abd al-Jabbār objecte à cette définition car, dit-il, existant (*mawjūd*) est plus clair qu'étant (*kā'in*), et la définition doit être plus claire que le défini. En outre, il y a de la répétition dans cette définition, car l'étant (*kā'in*) est le constitué (*alḥ-ṭhābit*), et le constitué c'est l'étant (*kā'in*). De même, l'étant se dit de la substance qui occupe un lieu, comment donc peut-on définir l'existant par l'étant?<sup>86</sup>.

Purtroppo, questa lunga digressione di <sup>c</sup>Abd ar-Raḥmān Badawī, che si è riportata per intero, s'interrompe nel momento cruciale, lasciando in sospenso degli interrogativi pressanti. Se infatti ne trasferiamo l'argomentazione a Dio, ne risulta che Dio, in quanto esistente, sembra essere il non-essente. Dio non è sostanza<sup>87</sup>; e non essendo sostanza,

<sup>84</sup> al-Ašh<sup>c</sup>arī, *Kitāb al-ibānah <sup>c</sup>an uṣūl ad-diyānah* (Libro della chiarificazione dei principi della religione), ed. Heyderabad 1321/1903, p. 54.

<sup>85</sup> Cfr. Mejd Fakhri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, p. 34: « Whereas Christian theology recognized the validity of predicating the term substance of God, Islamic theology did not ».

<sup>86</sup> <sup>c</sup>Abd ar-Raḥmān Badawī, *Histoire de la Philosophie en Islam*, vol. I, Paris 1972, pp. 217-218.

<sup>87</sup> Ivi, p. 237.

diversamente dall'essente, non occuperà alcun luogo. L'affermazione dell'*esistenza* di Dio passa attraverso la negazione della sua *presenza*, della sua realtà in relazione al mondo.

Per articolare e confermare meglio questa singolare conclusione, si possono leggere due brani di aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī, tratti dalla sua enciclopedia filosofica *Kitāb al-milāl wa an-niḥāl*, là dove sono trattate le varie correnti mu<sup>c</sup>tazilite.

Scrivo dunque aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī:

al-Kḥayyāṭ di Baghdād pose in grande rilievo l'affermazione che il non-essere sia una cosa; e aggiunse: la cosa è ciò che si conosce e si predica, e la sostanza è sostanza nella privazione e l'accidente è accidente nella privazione. Allo stesso modo si riferì alla totalità dei generi e delle specie, sostenendo che il nero è nero nella privazione. Pertanto, non resta nulla al di fuori dell'attributo dell'esistenza, ovvero di quegli attributi che sono costantemente connessi all'esistenza e all'accadere. Così (egli) applicò al non-essere la qualifica di « durevole continuità »<sup>88</sup>.

Il passo è difficile e la mia traduzione non corrisponde sempre a quella del Gauthier<sup>89</sup>. Soprattutto non mi convincono certe glosse dell'illustre islamista francese. Per esempio, il termine *al-ma<sup>c</sup>dūm*, che io rendo con « non-essere » di contro a « non-existent », è glossato così: « c'est-à-dire l'essence ». Ora, in un brano che sembra contenere echi aristotelici, cosa significa « essenza »? Si intende la forma o la materia o il composto di ambedue? A mio avviso, al-Kḥayyāṭ intende qui il non-essere come *potenzialità* di esistere; così che la sostanza sia già sostanza nella *privazione* dell'essere (*adam*), *prima* che l'intervento di Dio attualizzi questo essere nell'esistenza. Per cui, fin negli oggetti della natura e sensibili, è possibile ridurre gli

<sup>88</sup> aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī, *Kitāb al-milāl wa'n-niḥāl*, ed. cit., p. 53: « al-Kḥayyāṭ ḡhālā fī iṭḥbāt al-ma<sup>c</sup>dūm ṣḥay'ān wa qāla aṣḥ-ṣḥay' mā yu'lam wa yukḥbar <sup>c</sup>anhi wa al-jawhar jawhar fī'l-<sup>c</sup>adam wa al-<sup>c</sup>araḍ <sup>c</sup>araḍ fī'l-<sup>c</sup>adam, wa kaḍḥalika aṭlaqa jamī<sup>c</sup> al-ajnās wa'l-aṣnāf ḥattā qālā as-sawād sawād fī'l-<sup>c</sup>adam fa-lam yabq illā ṣifah al-wujūd aw aṣ-ṣifāt allatī talzam al-wujūd wa al-ḥudūṭh wa aṭlaqa <sup>c</sup>alā al-ma<sup>c</sup>dūm lafza aṭḥ-ṭḥubūt ».

<sup>89</sup> In *La Pensée musulmane à travers les Ages*, Alger 1947, p. 28: « al-Kḥayyāṭ de Baghdad poussait à l'extrême la thèse que le non-existent est une chose. Il disait: Une chose est ce qui peut être connu et énoncé; or, la substance est substance dans la non-existence et l'accident accident. Il appliquait de la même manière tous les noms de genres et d'espèces et disait: le noir est noir dans la non-existence. De sorte qu'il ne restait que la détermination d'existence, ou celles qui sont inhérentes à l'existence et à la production et qu'il appliquait à la (chose) non existante, le nom qui s'applique à la (chose) existante ».

attributi o accidenti nell'unico attributo veramente stabile e durevole: l'esistenza. Va da sé che ciò è tanto più vero in riferimento a Dio. E qui possiamo tornare a servirci della traduzione di Gauthier: « Ceux qui affirment que le non existant est une chose... ne laissent subsister en fait d'attributs positifs de (Dieu) que celui d'exister, et par suite il n'est accordé à la Puissance (divine) pour faire exister (les choses) d'autre efficace que l'existence »<sup>90</sup>. Nonostante il testo sia ancora troppo conciso, il che non giova affatto alla chiarezza e alla continuità di un discorso già di per sé non perspicuo, se ne trae comunque che la determinazione dell'esistenza, quale unico attributo positivo di Dio, è ottenuta per mezzo della negazione della sua quiddità, cioè della sua determinabilità attraverso le categorie corporee di modo o di tempo, di qualità o di quantità.

Per arrivare all'essenza di Dio, bisogna astrarne eideticamente l'esistenza attraverso una serie di negazioni di attributi e di accidenti. L'esito della « teologia negativa », e il suo scopo, è proprio questo: purificare l'immagine della divinità per ridurla alla sua essenzialità. Questa coincide con l'esistenza: un'esistenza, però, priva di attributi

<sup>90</sup> Ivi, p. 29, che traduce aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī, *Kitāb al-milal wa'n-niḥal*, p. 57: « masa'lah an al-ma<sup>c</sup>dūm shay'un fa-man yuḥḥbit kawnaḥu shay'an kamā qalnā 'an jamā'ah min al-mu<sup>c</sup>tazilah fa-lā yabqī min ṣifāt aṭḥ-ṭḥubūt illā kawnuhu mawjūdān fa-<sup>c</sup>alā ḍhalika lā yuḥḥbit al-qudrah fi iyādiḥā aṭḥarān mā siwā al-wujūd ».

È stata di recente pubblicata da Jean-Claude Vadet una traduzione della sezione del *Milal* di Ṣhahraṣṭānī riguardante le sette islamiche sotto il titolo: *Les Dissidences de l'Islam*, Paris 1984. Si tratta di una traduzione che deve essere presa con molta cautela, dato che spesso — al fine di articolare un'interpretazione — forza o addirittura falsa il testo arabo originale (cfr. al proposito le brevi osservazioni, che potrebbero essere facilmente moltiplicate, che ho inserito nella recensione al libro su « Islām », n. 14, V (1986), pp. 50-52). Per dare comunque un'idea delle difficoltà di versione che un testo come quello di aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī comporta, vorrei riportare la traduzione di Vadet del passo appena citato su al-Kḥayyāt (cfr. p. 167): « Al-Khayyāt se distinguait cependant par l'intransigeance avec laquelle il défendait la thèse selon laquelle le néant est une chose (bien qu'il n'existe pas). Une chose est ce qui peut être l'objet d'un savoir ou l'énoncé d'une proposition. La substance reste toujours une substance à ses yeux, fût-ce à l'état de néant, et il ne allait de même de l'accident. Il étendait cette propriété à toutes les choses que connotent les noms des genres et des espèces. Ne restait, chez lui, en fait d'Attribut, que celui de l'existence ou de la production dans l'être. Au néant, il ne donnait rien moins que l'appellation de 'concret', il niait les Attributs divins de la même façon que tous les autres représentants de la secte en ce qui concerne la prédestination, les vérités révélées, et celle de la raison ». Credo che un parallelo tra le traduzioni francesi e un confronto col mio commento, rendano superflua ogni osservazione.

positivi e quindi, in certo modo, introvabile; non circoscrivibile e pur reale; assente e presente.

Singolarmente parallela a quella mu<sup>c</sup>tazilita è la concezione di Giovanni Scoto Eriugena, un pensatore cristiano che, sulle orme dello Pseudo-Dionigi, condivise la teorizzazione negativa di Dio. Eriugena, come i mu<sup>c</sup>taziliti, definì Dio come essere creatore, sapiente e vivente: « Nam ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur (Deum) esse; ex mirabili rerum ordine, sapientem esse; ex motu, vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit et vivit. Ac per hoc per essentiam Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum intelligi »<sup>91</sup>. La unica differenza apparente è il richiamo trinitario, che i mu<sup>c</sup>taziliti — musulmani — ovviamente rifiutano.

Come i mu<sup>c</sup>taziliti, Eriugena non considerò i nomi divini come inerenti in senso proprio all'essenza di Dio, poiché si correrebbe il rischio di renderli coeterni a Dio, cioè — esattamente come dicevano i mu<sup>c</sup>taziliti — di farne degli dei accanto a Dio: « Coaeternum Deo esse quod sibi coessentialis non sit, nescio quis audeat affirmare... Per hoc de Deo, cui nihil oppositum, aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, (nomina divina) proprie praedicari non possunt »<sup>92</sup>.

In conclusione, l'essenza di Dio è ben concreta, eppure non si può dire essenza, ma super-essenza: « Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihilum; ὑπερούσιος igitur est, id est super essentialis »<sup>93</sup>. « Egli (Dio) può essere detto essenza affermativamente », commenta Julius Weinberg, « ma poiché trascende ogni limitazione e ogni definizione, siamo pure obbligati a dire che Egli è Nulla »<sup>94</sup>. Anche in Eriugena, come nei mu<sup>c</sup>taziliti, dire che Dio è Nulla non significa negarne la realtà, ma anzi affermarne la super-realtà, rilevarne l'assoluta essenziale esistenza.

Stabilito con ciò che l'essenza pura di Dio è la sua esistenza, è evidente che Dio venga trasportato in un'infinita lontananza *fisica*: Egli è creatore, potente e sapiente, ma non è in alcun modo legato alla creazione. Il *Corano* al proposito è esplicito:

<sup>91</sup> I. Scoti Eriugenae, *De divisione naturae*, I, 13, in Migne, P. L., CXXII, 455.

<sup>92</sup> Ivi, *De divisione naturae*, I, 14, 459.

<sup>93</sup> Ivi.

<sup>94</sup> J. Weinberg, *Introduzione alla filosofia medievale*, Bologna 1985, p. 57 (ediz. orig. *An Introduction to Medieval Philosophy*, Princeton University Press 1964).

A Dio appartiene ciò che è nei Cieli e ciò che è sulla Terra e in quanto a Dio, Egli è colui che basta a se stesso<sup>95</sup>.

E ancora:

Rifiutarono la fede e si distolsero da Lui; ma Dio basta a se stesso, Egli è il ricco, il degno di lode<sup>96</sup>.

Dio, in fondo, resta un mistero, quasi un equivoco:

Egli è il Primo (al-awwal)  
 e l'Ultimo (al-ākhir)  
 il Manifesto (aẓ-ẓāhir)  
 e l'Occulto (al-bāṭin)<sup>97</sup>.

Dio è « manifesto » nella creazione, che ne rivela l'esistenza; ma al contempo, è « occulto », poiché questa esistenza non è definita da un luogo, da un « dove », né da un « come ». Dio è il *telos* del mondo; ma proprio in quanto tale, deve restarne separato, ontologicamente e logicamente a-priori. Iddio governa (*yudabbir*) il mondo dall'esterno; e pure, tutto il reale tende a Lui, « l'amore che muove in quanto amato », se vogliamo servirci di un concetto della metafisica cristiana mirabilmente reso nella poesia di Dante<sup>98</sup>:

Iddio governa il mondo<sup>99</sup>  
 dall'alto del Cielo fin sulla Terra;  
 poi esso ritorna a Lui<sup>100</sup>.

L'esistenza di Dio è la fonte dell'amore di tutta la creazione, che a Dio anela.

<sup>95</sup> Sūrah del Pellegrinaggio, XXII, 64.

<sup>96</sup> Sūrah del Reciproco Inganno, LXIV, 6. « Bastare a se stesso »: *istaghñā*.

<sup>97</sup> Sūrah del Ferro, LVII, 3.

<sup>98</sup> Dante, *Paradiso*, XXXIII, 143-145:

Ma già volgeva il mio disio e il velle,  
 sí come rota ch'igualmente è mossa,  
 l'amor che move il sole e l'altre stelle.

<sup>99</sup> « Mondo »: *amr*, cioè ordine, causa. Appunto con « causa » traduce il termine Bausani (*Corano*, Firenze 1972, p. 303). A me sembra, invece, che si intenda qui il cosmo realizzato nella sua razionalità. Così N. Dawood traduce « creation » (*The Koran*, Harmondsworth 1974, p. 187). Luigi Bonelli si limita a lasciare il termine così come sta: « Dio dirige l'*amr* dal Cielo alla Terra » (*Corano*, Milano 1976, p. 384).

<sup>100</sup> Sūrah della Prostrazione, XXXII, 5.

Non v'è da stupirsi se i maggiori pensatori musulmani come Ibn Sīnā hanno creduto di poter sorreggere filosoficamente la loro visione religiosa con l'aristotelismo platonizzante dell'ultima tradizione classica. Dio, appunto come « amore che muove in quanto amato », guida la creazione standone del tutto all'esterno; e tuttavia la permea dovunque, reggendone le fila fin nei minimi particolari:

Non sfugge al Signore il peso di un atomo di ciò che esiste sulla Terra e nei Cieli, né nulla di ciò che è piú piccolo o di ciò che è piú grande di quello<sup>101</sup>.

La dimensione etica di questa prospettiva conoscitiva consiste nella libertà, che è concessa all'uomo, di poter scegliere tra la sapienza e l'ignoranza. Leggiamo nella Sūrah della Caverna:

La Verità viene da Dio:  
chi vuole, vi creda,  
chi vuole, la neghi.

(v. 29)

Si tocca, adesso, un altro dei punti piú delicati della teologia in genere e dell'Islām in particolare: l'uomo è dotato di libero arbitrio oppure è predestinato negli atti? Il *Corano*, è noto, non risolve il problema. Spigolando qua e là possiamo trovare: « Dio guida alla sua luce chi vuole »<sup>102</sup>; e di contrappeso: « Ogni anima si perderà per ciò che avrà acquisito (con le opere) »<sup>103</sup>. Spesso, nella medesima Sūrah, vi sono versetti che propendono per il determinismo e altri che sembrano suggerire il libero arbitrio. In quella della Caverna, prima abbiamo:

Invero, ciò che v'è sulla Terra  
lo rendemmo  
prezioso ornamento per essa,  
per provare chi tra di loro  
sia meglio nell'operare.

(v. 7)

<sup>101</sup> Sūrah di Yūnus, X, 61.

<sup>102</sup> Sūrah della Luce, XXIV, 35.

<sup>103</sup> Sūrah delle Greggi, VI, 70.

E piú oltre:

Chi Dio guida, è il guidato;  
ma chi Dio travia, colui  
non troverà chi lo ammaestri.

(v. 17)

Il problema del libero arbitrio è stato uno dei piú dibattuti nell'ambito del primo pensiero musulmano. Già durante il califfato Omayyade (661-750), una corrente teologica, la *qadariyyah*, enunciò la rivoluzionaria dottrina che l'uomo è completamente responsabile dei suoi atti, e in primo luogo di quelli malvagi. La *qadariyyah* era nata, come del resto quasi tutte le correnti teologiche islamiche, sotto l'impulso di ragioni politiche. Gli Omayyadi sostenevano che, essendo il loro califfato predestinato da Dio, anche nel caso avessero agito ingiustamente, ciò sarebbe stato in qualche modo giustificato e consentito dal Signore. I qadariti, negando che ogni atto umano è sottoposto al decreto (*qadar*) divino, distruggevano questa legittimazione « trascendente » del potere Omayyade, inchiodandolo alle sue responsabilità di malgoverno e di oppressione<sup>104</sup>. I califfi, per contro, appoggiavano i *jabriti*, i sostenitori cioè dell'assoluta predestinazione (*jabr*). Tra essi è famoso quel Jahm Ibn Şafwān per il quale gli uomini non agiscono che metaforicamente e in apparenza, come è apparente l'azione del sole che tramonta<sup>105</sup>.

I mu<sup>c</sup>taziliti, come diremo piú diffusamente nel successivo cap. III, recuperarono la dottrina qadarita del libero arbitrio; e proprio contro di loro Abū'l-Ḥasan al-Ash<sup>c</sup>arī attribuisce agli atti umani « pas de puissance; Dieu crée les actes de l'homme auquel ne revient le *kasb* (attribution, imputation juridique) »<sup>106</sup>. A sua volta, è al-Ghazālī a sottoli-

<sup>104</sup> Cfr. W. M. Watt, *The formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press 1973, pp. 71 sgg. e spec. p. 95.

<sup>105</sup> Su Jahm e i jabriti cfr. ancora W. M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, London 1948, pp. 96-104 e, dello stesso, l'articolo in *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>a</sup> ediz., vol. II, pp. 398-99.

<sup>106</sup> Cfr. Gardet e Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane*, cit., p. 58. Su tutto il problema del libero arbitrio, cfr. anche H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press 1976, pp. 601-719.

Credo possa risultare di qualche interesse tradurre un brano di al-Ash<sup>c</sup>arī tratto dal *Kitāb al-ibānah 'an uşūl ad-diyānah* (Libro della chiarificazione dei principi della religione) che, se pur forse non del tutto autentico, costituisce comunque una fedele *summa* del pensiero del grande teologo ortodosso (cito dall'ediz. Heyderabad, 1321/1903, p. 63): « Dio, potente e sublime, ha creato la miscredenza (*kufr*) e il peccato (*ma'āsīy*) e, se è vero che li ha creati, deve anche averli voluti, poichè

neare come uno dei principi della conoscenza delle opere di Dio Eccelso sia « la conoscenza che Dio — a lui la lode — è solo a inventare i movimenti degli uomini. Egli non esclude che questi movimenti siano oggetto della capacità umana a titolo di guadagno (*kasb*), anzi Dio Eccelso ha creato assieme la capacità (*qudrab*) e il suo oggetto, ed ha creato assieme la volizione e il suo oggetto; quanto alla capacità, è assegnata all'uomo e creata dal Signore »<sup>107</sup>.

Anche in questo caso, mi pare che il pensiero di Muḥammad °Abduh sia abbastanza originale. L'uomo, secondo °Abduh, è libero in due sensi: da una parte, « l'evidenza mostra che egli, nelle sue libere azioni, morali o fisiche, si serve della volontà e della forza che Dio gli ha donato, per i fini che gli sono stati determinati »<sup>108</sup>. Dall'altra, « l'uomo ottiene con la volontà (*irādah*) e la capacità di agire (*qudrab*) la felicità, anche se la potenza di Dio è all'origine di tutto ciò che esiste (*al-kā'ināt*) »<sup>109</sup>. La libera scelta consiste dunque nel predisporre alla fede, nel confluire fidenti nella Caverna dell'Islām, ottemperandone ai precetti. La piena libertà è vivere secondo la religione, seguendo i fini che Dio ha fissato. L'intervento di Dio, invece, consiste nel fatto che egli crea ogni essere vivente, così come tutte le sue azioni e le sue inclinazioni; perciò, senza l'aiuto di Dio, l'uomo non potrà mai realizzare le proprie aspirazioni. La debolezza umana ha bisogno della grazia; all'uomo sta aprirsi a questa grazia.

Si tratta di una prospettiva connaturata a un certo tipo di teologia modernista. Secondo Muḥammad Mitwallī ash-Sha'cāwī, esponente contemporaneo della Salafīyyah, la contraddizione inerente all'idea di libertà consiste nel fatto che l'uomo credente non può essere libero, nella misura in cui le prescrizioni di fede implicano una necessità del suo agire. Certamente, si può credere o non credere in Dio: ma chi sceglie Dio non conosce piú la libertà di fare ciò che vuole: la sua libertà è

non è possibile che Egli crei ciò che non vuole. Riguardo poi al guadagno (*iktisāb*) degli uomini, è impossibile che cada sotto la sua autorità (*sulṭah*) ciò che egli non desidera, poiché è impossibile che Dio agisca diversamente da come desidera. Se fosse oggetto del suo operare qualcosa che Egli non contempla, ciò sarebbe indice di imperfezione (*nuqṣān*)... Quindi, poiché la miscredenza esiste, Dio la conosce e, anzi, *vuole* (*arāda*) che esista». Torneremo piú avanti sul problema della giustizia divina e della teodicea.

<sup>107</sup> al-Ḡhazālī, *Iḥyā' °ulūm ad-dīn*, in *Scritti scelti*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, ediz. cit., p. 175.

<sup>108</sup> °Abduh, *Risālah at-tawḥīd*, cit., p. 59.

<sup>109</sup> Ivi, p. 61.

obbedire all'Islām e manifestare pubblicamente l'adesione ai suoi principi <sup>110</sup>.

Una conferma dell'equilibrio di questa interpretazione la troviamo analizzando la seconda parte della Sūrah della Caverna, quella che copre i versetti 32-59. Si tratta di una digressione nello svolgimento del tema principale, il cui nucleo è una breve parabola di sapore evangelico. Vi si racconta, infatti, di due amici, l'uno musulmano (pronto ad « abbandonarsi » a Dio), l'altro pervicacemente ostinato a credere nella buona fortuna. Essi incarnano i due possibili atteggiamenti di fronte alla rivelazione: il primo sceglie la confidenza in Dio e di affidarsi totalmente a lui:

Sia fatto il volere di Dio,  
in Dio solo v'è forza.

(v. 39)

Il secondo ha solo confidenza in se stesso, così che i flagelli, le disgrazie e la morte lo colpiscono irrimediabilmente (cfr. il v. 42). Egli non trovò soccorso in Dio perché la sua « libertà » coincise con una ribellione. Su chi respinge la Verità (*ḥaqq*, vv. 43-44), è Dio stesso a far scendere un velo (*akinah*) e un peso che lo rende incapace di rispondere alla chiamata (*waqr*) (cfr. v. 57). Coloro che deviano, non troveranno in Dio rifugio, né asilo nella sua Caverna (versetto 58), poiché respingere la Verità è come respingere Dio, rifiutarsi di credere alla sua esistenza che è la somma Verità.

<sup>110</sup> M. Mitwallī *aṣh-Sha'arāwī*, *al-Islām bāina ar-ra'smāliyyah wa aṣḥ-shu'ū'iyyah* (L'Islām tra capitalismo e comunismo), Dār al-Kitāb, Cairo 1980, pp. 40-42: « È ovvio che la libertà (*ḥurriyah*) implichi il non prevaricare i diritti dell'altro. [...] La parola libertà, in sé presa, è in contraddizione con la religiosità (*tadayyun*), poiché la religiosità implica legame e costrizione, nel senso che impone di comportarsi in un modo piuttosto che in un altro ... Il massimo grado di libertà nella vita consiste nel poter credere o non credere in Dio. Però, nel momento stesso in cui si accetta di credere, si è inevitabilmente necessitati. [...] Il vero senso della libertà è quello di servire (*ḥidmah*) l'ideale (*mabda'*) che costringe te e me all'obbedienza. La tua e la mia libertà consistono nel proclamare l'inevitabile trionfo del nostro ideale (*ḥurriyatī wa ḥurriyatuka fī-an nu'lin al-intiṣār li-bādhā al-mabda'(i)*) ... Io sono libero in quanto mi faccio portavoce della parola di Dio (*anā ḥurr fī-an aqūl kalimah al-Ḥaqq(i)*) ».

## III.

Secondo l'analisi di Louis Massignon, alla Sūrah della Caverna, quando salmodiata comunitariamente il venerdì, è attribuito dai musulmani un potere escatologico e taumaturgico. Essa può servire, quasi fosse uno scongiuro, per confermare l'ordine del mondo e la sua stabilità di contro agli attacchi delle mitiche popolazioni, già citate nella Bibbia, di Gog e Magog, simboleggianti le forze del male, annunciatrici della *ekpūrosis* della fine del mondo. Si tratta cioè di salvaguardare quella razionalità cosmologica che è determinata dall'intervento provvidenziale di Dio<sup>111</sup>.

Questa virtù esorcistica, riferita a un testo sacro più volte ripetuto in occasioni solenni, rimanda direttamente alle pratiche magico-religiose delle antiche fedi — semitiche o generalmente mediterranee — della Babilonia e dell'Egitto. Poiché, se è vero che la rivelazione è la comunicazione diretta con cui Dio ha voluto spazzar via le credenze pagane e blasfeme delle popolazioni primitive, è pur vero che essa non avrebbe potuto discendere su genti impreparate a riceverla: e, paradossalmente, sono state proprio quelle credenze, che il monoteismo ha giudicato blasfeme, a fecondare l'*humus* culturale del paganesimo. Le primordiali cosmologie e teologie della Mesopotamia e della Valle del Nilo, infatti, non sono altro che le testimonianze del lungo travaglio di preparazione con cui l'uomo si è reso in grado, via via elevando e purificando la sua nozione del divino, di comprendere il non semplice concetto del monoteismo. Nel monoteismo è implicita l'irreversibile separazione del divino dall'umano e dal naturale. Il monoteismo deve infatti negare ogni possibile riduzione di Dio nell'ambito del sensibile: e tale scelta dev'essere stata estremamente difficile per tutte quelle civiltà antiche che nella mitopoiesi, nel rapporto biunivoco « Io-Tu » emergente da una considera-

<sup>111</sup> Il *Corano* conta numerosi versetti che inneggiano alla presenza provvidenziale di Dio. Tra i molti, riporto solo il n. 190-1 della III Sūrah, quella di 'Imrān (tra parentesi quadre le note esegetiche del commentario dei due Jalāl): « Invero nella creazione dei Cieli e della Terra e nella separazione del giorno dalla notte vi sono segni (*ayāt*) [prove (*dalālat*) della potenza (*qudrat*) dell'Altissimo] per uomini dotati d'intelletto. — Uomini che rammentano Iddio in piedi o seduti o sdraiati sul fianco, e riflettono sulla creazione dei Cieli e della Terra [per inferirne (*yastadillūna*) la potenza del loro Fattore (*ṣāni'*)] (dicendo:) o Signor nostro, non hai creato tutto ciò invano (*bāṭilān*) [futilmente, ma per dimostrazione della perfezione (*kamāl*) della tua potenza], sia lode a Te [per la tua estraneità (*tanzībān*) da ogni futilità (*'abatb*)], salvaci dalla pena del fuoco! ».

zione vitalistica della materia, fondavano la propria ideologia religiosa. « Il mondo non appare né inanimato né vuoto al primitivo, bensì pregnante di vita, e la vita è dotata di individualità, sia nell'uomo, come nella bestia, nella pianta, e in ogni fenomeno che si svolga davanti all'uomo ... Qualsiasi fenomeno può levarsi dinanzi a lui, non come un *quid*, ma come un 'Tu'. Nel confronto, il 'Tu' rivela la sua individualità, le sue qualità, la sua volontà. Il 'Tu' non viene contemplato con intellettuale distacco, ma viene sperimentato come una vita che si ponga dinanzi a una vita »<sup>112</sup>.

Nel monoteismo, se l'« Io » rimane l'uomo, l'essere pensante e cosciente che si interroga circa i misteri del mondo che lo circonda, il « Tu », identificato in Dio, è tradotto in « cielo », trasportato in una metafisica lontananza. Così è possibile astrarre l'idea dell'esistenza, cioè di un ordine razionale intenzionalmente progettato, riferendone la fonte ontologica a Dio, colui che esiste *per essenza* e la cui forza creatrice è inesauribile. « Come abbiamo iniziato la prima creazione », leggiamo nel *Corano*, « così la rifaremo »<sup>113</sup>. E ancora: « È Dio che trae il morto dal vivo e il vivo dal morto, e vivifica la Terra dopo la sua morte »<sup>114</sup>.

Il prevalere indiscusso della rivelazione non toglie che sedimentazioni secolari di mitologie ormai dimenticate, vestigia del tortuoso cammino che ha condotto l'uomo dal politeismo al monoteismo, possano reperirsi anche all'interno dei capitoli di un testo rivelato come il *Corano*. Nella terza parte della *Sūrah* della Caverna, simili sedimentazioni si intrecciano e confondono con l'escatologia monoteista e con una ben articolata teodicea. Esse hanno come filo conduttore portante il tema, altamente simbolico e allusivo, del viaggio.

Si tratta delle due vicende parallele di Mosè e al-Kḥaḍīr e dell'Uomo dalle Due Corna (*dhū'l-Qarnāin*), di ognuna delle quali ci occuperemo diffusamente. Il collegamento con la « bella storia » precedente dei Sette Dormienti di Efeso può essere fornito, estrinsecamente, dall'identificazione del Cane della Caverna (*ar-Raqīm*) col misterioso personaggio di al-Kḥaḍīr (il « Verde ») che guida Mosè nel suo viaggio attraverso i segreti dell'onnipotenza divina. Il Cane e al-Kḥaḍīr paiono

<sup>112</sup> H. e H. A. Frankfort, *La filosofia prima dei greci*, trad. it. Torino 1974 (4<sup>a</sup> ediz.), p. 18 (ediz. or., *Before Philosophy. The intellectual Adventure of ancient Man.*, Chicago 1946).

<sup>113</sup> *Sūrah* dei Profeti, XXI, 104.

<sup>114</sup> *Sūrah* dei Rūm, XXX, 19.

essere i custodi del messaggio divino: il primo veglia sul sonno dei giovinetti efesini (cfr. il versetto 18) e, secondo alcuni, è egli stesso a consigliarli, dopo il risveglio, su come comportarsi; al-Ḳhaḍir modera e illumina l'impazienza e lo stupore di Mosè<sup>115</sup>.

V'è tuttavia anche un collegamento intrinseco, che consiste in una ampia e profonda meditazione sugli atti di Dio, sul loro significato e la loro determinante influenza nella vita umana.

Il racconto di Mosè (vv. 60-82) è intessuto di simboli che appaiono essere lampeggianti intuizioni del Profeta, che rimangono però oscure ai non illuminati. Chi o che cosa è il pesce (*hūt*) che sfugge a Mosè e trova « libera via nel mare »? (vv. 61-63). Se nel « confluire dei due mari », meta del viaggio del protagonista, riecheggiano le preistoriche cosmologie semitiche ed egiziane dei « due oceani », celeste e sotterraneo, che avvolgono le terre emerse, nel pesce sembra doversi vedere un'immagine di resurrezione<sup>116</sup>.

Vale la pena di allargare l'indagine. Il *Corano*, come la *Bibbia*, contiene reminiscenze di un caos primordiale acqueo. Nel *Corano* troviamo: « È lui che ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni, mentre il suo trono si librava sull'acqua »<sup>117</sup>; e più esplicitamente: « non vedono i miscredenti che il Cielo e la Terra erano una massa indistinta che noi separammo? »<sup>118</sup>. Nel libro della *Genesi*, in parallelo: « In principio... la Terra era una massa senza forma e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo spirito di Dio » (I, 1). Sull'oceano primordiale compì il suo avventuroso viaggio l'eroe Gilgamesh, in cerca dell'immortalità e della pianta miracolosa che la dona, custodita da Ut-napishtim, un Noè mesopotamico. Gilgamesh è mosso dal desiderio di riportare alla vita l'amico Enkidu, ucciso (forse) per vendetta di Ishtar. Ma il suo tentativo è destinato al fallimento, poiché l'immortalità è privilegio degli dèi che non concedono agli uomini la possibilità di risor-

<sup>115</sup> Sintetico, ma assai illuminante, a questo proposito, è l'articolo di A. Wensinck, « al-Ḳhaḍir », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>a</sup> ediz., vol. IV, pp. 935-38. Si ricordi che non è sicuro che il Mosè della Sūrah della Caverna sia il profeta ebraico dell'Esodo.

<sup>116</sup> E infatti non è mancato chi vi ha letto una trasfigurazione di Cristo, morto e risorto (del resto, il pesce era simbolo dei primi cristiani durante le persecuzioni romane, da Nerone in poi). Al proposito cfr. G. Basetti Sani O. F. M., *Louis Massignon islamologo interiorista*, in *Atti del Convegno sul Centenario della nascita di L. Massignon*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1985, pp. 19-26.

<sup>117</sup> Sūrah di Hūd, XI, 7.

<sup>118</sup> Sūrah dei Profeti, XXI, 30.

gere<sup>119</sup>. Più positiva la concezione egiziana. Il dio del Sole, Râ, viaggia con la sua « barca dei milioni di anni » sull'oceano celeste, di giorno, per garantire agli uomini luce e calore e far così prosperare le attività artigianali ed agricole; e sull'oceano sotterraneo, di notte, per sconfiggere il terribile serpente del caos, e mantenere l'universo stabile e ordinato. « Tu attraversi i Cieli e la Terra », si legge in un inno tratto dal Libro dei Morti, « e quando passi attraverso il Cielo, la Terra si gonfia di gioia... Râ vive della bella verità (« maat »)<sup>120</sup>. La barca *sektet* attracca al porto; il nord e il sud, l'est e l'ovest ti lodano... Il serpente Nak è condannato al fuoco, e il tuo cuore è pieno di gioia per sempre »<sup>121</sup>.

Una comune radice escatologica sembra ispirare il mito babilonese e quello egiziano, anche se diversi sono gli esiti, negativo l'uno, positivo e ottimistico l'altro. E la medesima intenzione escatologica ha probabilmente sostanziato il messaggio di Muḥammad: l'acqua come origine primordiale della vita; il viaggio e il pesce come simboli del credente che, attraverso l'acqua, quasi fosse una fonte battesimale, risorge alla vita eterna e alla fede.

Dopo l'allusivo episodio del pesce, il *Corano* introduce il personaggio di al-Khaḍīr, che si accompagna a Mosè per istruirlo « riguardo al retto operare » (*mimmā ʿullimta ruṣḥdān*, v. 66). Durante il percorso, al-Khaḍīr commette alcune azioni, in apparenza malvage e incomprensibili: fa naufragare una nave; uccide un giovanetto; ripara un muro crollato senza pretendere ricompensa. Tutto però ha una giustificazione: la nave, affinché coloro che la montavano si salvassero dai pirati; il giovanetto, perché col suo ateismo avrebbe condotto alla perdizione i genitori credenti; il muro, affinché a due figli orfani di un credente potesse restar custodito un tesoro che gli spettava una volta maggiorenni. Allo sconcerto di Mosè v'è dunque una logica risposta: il male apparente è stato commesso a fin di bene.

<sup>119</sup> *The Epic of Gilgamesh*, trad. e commento di N. K. Sandars, Harmondsworth 1972.

<sup>120</sup> La parola « maat » in egiziano ha, più o meno, lo stesso significato di *ḥaqq* in arabo: si intendono, infatti, con essa, oltre alla « verità », l'« ordine » e la « giustizia ». Cfr. J. Wilson, *L'Egitto*, in *La filosofia prima dei greci*, cit., p. 106.

<sup>121</sup> *The Egyptian Book of the Dead*, trad. e commento di E. A. Wallis Budge, New York 1965, p. 252. Trad. dall'inglese, mia.

## Conclude al-K̲h̲aḍīr

Ciò che feci,  
non io lo compii  
(v. 82)

Egli è stato solo uno strumento nelle mani di Dio, che ha voluto dar prova della sua misericordia.

Origini giudaiche, forse, di questo racconto: da una leggenda che Muḥammad potrebbe aver conosciuto frequentando gli ambienti mono-teistici ebraici. La leggenda si impernia su Elia e rabbi Joshua ben Levi: il primo riveste la parte coranica di al-K̲h̲aḍīr; il secondo di Mosè. Ma al di là della leggenda, che nella tradizione ebraica è abbastanza simile al racconto coranico, assume qui un significato particolare la figura di al-K̲h̲aḍīr. « Di lui » scrive Bausani, « alcune leggende citate dai commentatori dicono che dovunque egli sia, verdeggia la terra <sup>122</sup>; o che fa diventare verde qualsiasi cosa che tocchi. È piú che profeta (è infatti guida di un profeta, Mosè), è immortale come Elia, Gesù e Idrīs » <sup>123</sup>. aṭ-Ṭabarī nel suo *Tafsīr al-Qur'ān* ne afferma la singolare natura angelica, terrestre e celeste; an-Nawawī (nel *Tabd̲h̲īb al-asmā'*) discute se bisogna considerarlo un apostolo. al-K̲h̲aḍīr è comunque un personaggio che gode della piú alta preferenza di Dio:

... un servo dei nostri ...  
che abbiamo fatto partecipe  
di parte del nostro sapere.

(v. 65)

La sua vera sostanza resta avvolta nel mistero.

al-K̲h̲aḍīr, l'abbiamo già detto, è lo strumento nelle mani di Dio, che per mezzo suo si degna di agire nel mondo. Tenuta ben ferma que sta indubitabile considerazione, mi pare conseguente ritenere che tutto l'episodio del viaggio di Mosè costituisca una riflessione metafisica e teologica sugli atti (*af'āl*) di Dio, che finisce per sfociare in una teodicea.

Nonostante qualche volta « teodicea » si intenda nel senso di « teo-

<sup>122</sup> Suggestioni delle divinità ctonie di Babilonia e d'Egitto, come Dumuzi-Adonai e Osiride, gli dei morti e risorti, la cui vicenda riflette l'alternarsi delle stagioni dalla fioritura primaverile al letargo invernale?

<sup>123</sup> Bausani, *Commento* all'ediz. già cit. del *Corano*, p. 588.

logia naturale », studio di Dio secondo i lumi della ragione, in questa sede si considera la teodicea nel suo senso originario: in greco, « giustificazione » (*dike*) di Dio (*theòs*).

Si tratta, in particolare, della giustificazione del male in Dio stesso. Il vocabolo è sconosciuto in lingua araba: Jarwān as-Sābiq, nel suo moderno dizionario inglese-arabo, traduce *theodicy* con la locuzione: *nazarriyyah ʿadālah Allāh*, cioè « teoria della giustizia (equità) di Dio »<sup>124</sup>. Teodicea è termine profondamente significativo nella teologia cristiana e cattolica; ed è stato usato per la prima volta in senso filosofico da Leibniz.

Perché Dio, che è sovranamente buono, consente il male? Il male è un dato di fatto: come spiegarne l'origine? Prima di s. Agostino, il problema, piú che risolto, è eluso. Il male è « privazione » del bene; è un semplice accidente: il male, cioè, non sussiste di per sé. Questa soluzione, fatta propria dal Padre di Cappadocia Basilio, è in fondo un elegante modo per aggirare l'ostacolo piuttosto di affrontarlo. Anche in ambiente latino, Tertulliano, pur stabilendo con chiarezza i termini della questione<sup>125</sup>, non ne offre via d'uscita, se non concludendo che è contraddittorio attribuire a Dio l'origine del male<sup>126</sup>.

Agostino di Ippona, maturato al cristianesimo a Milano sotto la guida di s. Ambrogio dopo essere stato manicheo e forse addirittura ateo, riprende certi presupposti dei padri greci come Basilio, ma dando loro piú solido fondamento. Dio è Bene in quanto è Essere: Agostino recupera questo presupposto neoplatonico. Emanando da Dio, che è Bene, le creature, in quanto sono, non possono che essere buone. Il male è un inganno dell'essere: è la privazione, il lato antitetico e negativo dell'originaria affermazione platonico-parmenidea « l'essere è »<sup>127</sup>. Dio, dunque, che è Essere, non può essere fonte del non-essere<sup>128</sup>. Agostino è

<sup>124</sup> Cfr. *al-Kanz*, diz. Inglese-Arabo, Beirut s. d., p. 770.

<sup>125</sup> Cfr. *Adversus Hermogenem*, in Migne, *P. L.*, vol. II, col. 200 sgg.

<sup>126</sup> Cfr. E. Masson, art. « Mal », in *Dictionnaire de Theologie catholique*, vol. IX, p. II, coll. 1690-2.

<sup>127</sup> Cfr. *Confessiones*, VII, 12. Cfr. la trad. di C. Vitali, Milano 1975, p. 194: « La totale privazione del bene significa inesistenza e, viceversa, l'esistenza suppone il bene. Ma allora tutto ciò che esiste è buono, e il male non ha sostanza ».

<sup>128</sup> *Confessiones*, VII, 4; trad. cit., p. 183: « La corruzione non giunge, in nessun modo, a violare il nostro Dio: né attraverso la volontà, né attraverso la necessità, né attraverso l'accidentalità del caso, poiché Egli è Dio, e ciò che vuole per sé è bene, ed Egli stesso è il bene ».

radicale, qui: la scelta del male, del non-essere, della negazione della salvezza, spetta all'uomo, che gode del divino bene del libero arbitrio<sup>129</sup>. « Le colpe morali derivano dunque dal cattivo uso che l'uomo fa del suo libero arbitrio »<sup>130</sup>.

Agostino, forse con incosciente intenzione manichea, conferisce all'uomo una capacità di volere talmente libera da essere pregiudizievole per l'onnipotenza divina? Egli è certamente lontano dalla soluzione « ortodossa » musulmana, occasionalistica, che fa di Dio l'inesausto creatore degli stessi atti umani<sup>131</sup>. Ma può essere considerato lontano anche da un'ortodossa soluzione cattolica. Tommaso d'Aquino, infatti, provvede a moderarne la radicalità, sottolineando che il male non può essere di per sé oggetto della volontà umana: « cum ratio boni sit ratio appetibilis... impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur ». Il male può essere scelto « per accidens » in quanto finalizzato a uno scopo che è creduto essere buono: « malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum »<sup>132</sup>.

Nella teologia cattolica, considerata la necessità di salvaguardare la trascendenza di Dio, il problema è per così dire « spostato » da Dio all'uomo. Ma nell'Islām vi è un teismo piú conseguente. La storia di Mosè e di al-Kḥadīr lo dimostra. Se Tommaso d'Aquino sottolineava che il male può essere compiuto « accidentalmente » dall'uomo in vista di e perseguendo un presunto « bene », il *Corano* riporta questa problematica in Dio stesso. Al-Kḥadīr lo ammette: « non sono io il creatore dei miei atti; ma è Dio che opera, attraverso di me, per dare un segno della Sua misericordia e della Sua lungimiranza ». È dunque Dio che consente

<sup>129</sup> Cfr. *De libero arbitrio*, I, 1, in Migne, P. L., XXXII, 1223.

<sup>130</sup> Cfr. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 159.

<sup>131</sup> al-Ḡhazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, trad. cit., p. 174: « Ogni cosa nuova nel mondo è opera di Dio, Sua creazione e Sua invenzione. Non v'ha creatore di essa al di fuori di Lui, né v'ha altri che l'abbia prodotta eccetto Lui. Egli ha creato le creature, le ha foggiate ed ha posto in esistenza la loro potenza e il loro movimento. Perciò tutte le azioni degli uomini sono create da Lui e sono connesse con la Sua potenza, come attestano le Sue parole: 'È Dio il creatore di tutte le cose' (*Cor.*, XIII, 16 e XXXIX, 62) e 'Mentre Iddio ha creato voi e quel che voi fate' (*Cor.*, XXXVII, 96)... Come non sarebbe Egli il creatore dell'azione dell'uomo e della sua potenza in modo assoluto senza restrizioni, dato che la potenza è attinente al movimento dei corpi umani, e i movimenti si somigliano, e l'attinenza della potenza ad essi è per loro essenza? ».

<sup>132</sup> D. Thomae Aquinatis, *Summa theologalis*, q. 19, a. 9, in ediz. cit., I, p. 115.

il male perché ne sortisca un esito benefico: Dio uccide il giovane miscredente, ma per salvarne i genitori credenti, cui donerà un figlio più onesto. Ogni possibilità di scelta, nel bene e nel male, appartiene a Dio.

Ma allora, ci si può chiedere, in che consiste la teodicea? Il fatto è che, se pure l'uomo ha contezza del bene e del male (e uno dei precetti dell'Islām, come noto, è la prescrizione del bene e la proibizione del male: *al-amr bi'l-ma'rūf wa' n-naby 'an al-munkar*), bene e male sono relativi nei confronti di Dio, sono parole prive di senso assoluto. Ciò perché, essendo Dio fonte di tutto l'essere ed essendo soprattutto pienamente e totalmente trascendente, dall'energia vitale di un primo motore rigorosamente separato non possono derivare cose o fatti buoni o cattivi; ma semplicemente cose o fatti, in sé e per sé. Bene o male sono giudizi di valore che non hanno metro presso Dio, pur avendone presso l'uomo. Dio stesso, in quanto Essere assoluto, è pure Bene e Male assoluti.

Vale la pena di riportare un giudizio di Bausani su Rūmī, il già citato mistico sunnita: « Il Nulla (*'adam*) ha grande importanza per Rūmī. Dio è il Nulla dell'uomo (o meglio dell'essere dato, della natura) e questo pensiero Rūmī lo sviluppa in una infinita serie di immagini. Meglio ancora, Dio è oltre il Nulla e l'Essere, Dio lavora nel Nulla, il Nulla è la sua fucina »<sup>133</sup>. Ora, stando oltre il Nulla e l'Essere, « questo Dio è oltre il Bene e il Male: già dicemmo che è perfino oltre il Bene e il Male morale; si può aggiungere ora che Dio trascende addirittura il Bene e il Male religioso, cioè 'fede' ed 'empietà ribelle'.

'Anche l'empietà, in relazione a Dio, è saggezza'<sup>134</sup>, mentre, se la riferisci al nostro mondo, l'empietà è disgrazia somma'<sup>135</sup>.

Ma possiamo sviluppare ancora l'analisi. Se pure, consentaneamente a certe pericolose tendenze dualistiche e panteistiche della mistica, Dio può sembrare — nei brani che abbiamo appena citato — il negativo a-priori della realtà umana e naturale, d'altronde è vero che Dio, sostanza assolutamente primaria, nel creare lavora col Nulla, con il non-essere, lavora cioè col « male » per produrre l'Essere. Egli trasforma il Nulla in esistere, trae dal vuoto la pienezza, vivifica ciò che era morto. « Chi »,

<sup>133</sup> Rūmī, *Poesie*, cfr. « Introduzione », p. 12.

<sup>134</sup> Cioè è un segno della Sua volontà.

<sup>135</sup> Citazioni e traduzione del brano sono da A. Bausani, *Il pensiero religioso di Mawlānā Jalāl ud-Dīn Rūmī*, in « Oriente Moderno », XXXIII (1953), p. 187.

leggiamo nel *Corano*, « farà tornare alla vita le ossa quando già sono polvere? Le farà rivivere Colui che le creò la prima volta... Egli è il sempre-creante (*al-ḵhallāq*), il sapiente »<sup>136</sup>. Creare è un atto continuo: Rūmī sembra accettare il concetto aṣḥ<sup>c</sup>arita dell'occasionalismo, per cui Dio ricrea integralmente il mondo in ogni istante di tempo. E « Dio », seguiamo ancora Bausani, « è, per così dire, un Dio-artista per il quale il brutto e il male sono strumenti per costruzioni misteriose valide sui piani superiori dello spirito »<sup>137</sup>.

In questo quadro, è evidente che anche per Rūmī, come abbiamo visto prima per <sup>c</sup>Abduh, la libertà umana consiste nell'aderire, senza porsi troppi perché, agli atti e al piano di Dio. In tutto ciò che Dio decreta, infatti, anche nel « male » potremmo dire, non vi è costrizione (*jabr*), ma libero e artistico creare e l'uomo, adeguandosi a ciò, diventa esso stesso libero, quasi artista-creatore<sup>138</sup>.

La teologia musulmana ha dedicato molta attenzione a questi problemi: ed è ora opportuno ricordarne taluni momenti fondamentali.

I mu<sup>c</sup>taziliti affermano che Dio, essendo giusto e perfetto, può operare solo il bene. Il « meglio » risulta essere sua preoccupazione costante, così che, come più tardi Leibniz, essi convergono sul fatto che il nostro è il migliore dei mondi possibili. Come ci informa il già citato aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī:

I mu<sup>c</sup>taziliti condividono l'opinione che l'uomo sia in grado di creare i suoi atti, sia quelli rivolti al bene, sia quelli rivolti al male, per cui ciò che compie è premiato con una ricompensa o un castigo corrispondente. Il Signore Eccelso è estraneo a ogni condizionamento negativo o malvagio. Pensare il contrario è segno di miscredenza e di disubbidienza, poiché se Dio creasse l'iniquità (*ẓulm*) sarebbe iniquo, così come, essendo creatore della giustizia (<sup>c</sup>*adl*) è giusto. Per cui concordano nel dire che Dio, il Saggio (*al-Hakīm*) non può che operare il bene (*ṣalāḥ*) e il meglio (*ḵhayr*); ed è necessario che, con la Sua saggezza, Egli provveda al benessere degli uomini<sup>139</sup>.

Questa prospettiva, che indubbiamente sembra porre dei limiti all'onnipotenza divina, è portata alle ultime conseguenze da Ibrāhīm an-Nazzām, non solo una delle figure di maggior spicco della mu<sup>c</sup>tazilah, ma soprat-

<sup>136</sup> Sūrah Yāsīn, XXXVI, 78-79 e 81.

<sup>137</sup> Bausani, *Il pensiero religioso di Mawlānā Jalāl ud-Dīn Rūmī*, cit., p. 195.

<sup>138</sup> Cfr., *ivi.*, p. 196.

<sup>139</sup> Ṣhahraṣṭānī, *Kitāb al-milal*, cit., p. 30. Cfr. al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, cit., p. 576.

tutto un pensatore che non temeva di trarre, per mezzo di un ragionamento rigorosamente razionale, conclusioni particolarmente eterodosse. Ebbene, an-Nazzām, ci informa ancora aḥ-Ṣhahraṣṭānī

insisteva nel dire che la capacità di fare il bene e il male risiede tutta in noi uomini. A Dio Eccelso non si può ascrivere la facoltà di compiere il male; Egli ne è addirittura impossibilitato. Sotto questo profilo si distingueva dai suoi discepoli, per i quali Dio è bensì capace di compiere il male: semplicemente non lo fa poiché si tratta di un'azione (in sé) turpe. Il punto di vista di an-Nazzām, invece, è che, se la malvagità è un attributo essenziale (*ṣifāh dhātīyyah*) del malvagio, non si può attribuirlo a Dio sul piano dell'atto, poiché anche il (solo) consentire che il male accada è un atto turpe. Per cui, è necessario che Dio ne sia impedito; ed Egli può agire solo secondo giustizia, ed è impossibile attribuirgli la facoltà di agire iniquamente<sup>140</sup>.

Per comprendere questa posizione di an-Nazzām è utile citare un recentissimo articolo di un islamista assai esperto nelle questioni teologiche del primo pensiero musulmano, Josef Van Ess: « What is characteristic about this theory is that it centers around God's activity, not his essence. In Islamic theology, God is not φύσει ἀγαθός; this idea is only found in philosophical works influenced by Neoplatonic thought, like the *Liber de causis*... For the Mutazilīs, as well as for all other Muslim theologians, God was not 'good', but merely *muḥsin*, 'doing what is good' »<sup>141</sup>. Dio, cioè, è al di sopra e al di fuori d'ogni possibile giudizio di « bene » o di « male »: come si è detto, parlare di « bene » e di « male » in relazione a Dio significherebbe umanizzarlo.

Ciò non toglie che l'analisi rigorosamente razionalistica di an-Nazzām concluda a una limitazione dell'onnipotenza divina; a chi gli opponeva (e si tratta di altri muḥtazilīti preoccupati dell'eccessiva arditezza della sua concezione) che è veramente da considerarsi dotato di potenzialità di agire solo chi sa *scegliere* tra l'azione e la inerzia, an-Nazzām rispose:

ciò che obbliga me riguardo alla potenza (*qudrāh*), obbliga pure voi riguardo all'atto (*fʿl*); (intendendo che) tra la sua posizione e quella dei suoi contestatori non vi era alcuna reale differenza, poiché anche dal loro punto di vista Dio non può agire (praticamente) sebbene lo possa (teoricamente). Questo discorso egli lo trasse dai piú antichi filosofi, i quali sostennero che (a Dio), il Generosissimo, non si

<sup>140</sup> Ivi, p. 37.

<sup>141</sup> J. Van Ess, *Wrongdoing and divine Omnipotence in the Theology of an-Nazzām*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, a cura di T. Rudavsky, Dordrecht 1985, p. 55.

possono attribuire cose che non è in grado di fare. E del resto, solo su ciò che crea (*abda<sup>c</sup>a*) e fa vivere (*awjada*), Egli ha potere (*maqdūr*) (di agire), e se ci fossero state nella Sua scienza (*ilm*) e nella Sua potenza cose migliori e più perfette di quelle effettivamente realizzate, in quanto a ordine (*nizām*), regolare disposizione (*tartīb*) e utilità (per gli uomini) (*ṣalāḥ*), le avrebbe fatte<sup>142</sup>.

Sostanzialmente agli stessi risultati, pur partendo da presupposti diversi, arriva il contemporaneo di an-Nazzām, il già citato Abū al-Hudḥayl al-<sup>c</sup>Allāf<sup>143</sup>. Questo mu<sup>c</sup>tazilita collega la potenza di Dio di creare (*maqdūr*) ai « possibili » effettivamente esistenti. Infatti, il *maqdūr* non si riferisce solo a ciò che è stato creato, ma anche a ciò che può essere creato. Ora, se Dio — come in effetti ha fatto — ha creato un mondo finito, è evidente che anche le cose che egli non ha creato e che potrebbe creare sono parimenti finite. In questo modo si concede a Dio una possibilità di agire chiaramente circoscritta: dall'effetto finito non si può che inferire una capacità di azione finita.

Nell'ottica di Abū al-Hudḥayl al-<sup>c</sup>Allāf, tuttavia, questa conclusione non preclude una visione della realtà globalmente ottimistica. « Si le nombre des possibles est limité », scrive Josef Van Ess, « disait Abū al-Hudḥayl, on peut établir parmi eux une hiérarchie de valeurs: il y en aura toujours un qui est le meilleur possible. Mais alors la sagesse de Dieu implique qu'il crée ce meilleur possible et non quelque chose d'inférieur. Comme Dieu est parfait par lui-même et n'a pas besoin de ce que il crée, ce meilleur possible peut seulement être le meilleur pour la créature, le plus utile pour les hommes ou, comme disait Abū al-Hudḥayl, le plus salubre (*aṣlah*). A la manière de Leibniz, il tint donc le monde existant pour le meilleur de tous les mondes possibles »<sup>144</sup>.

Sembrano a questo punto inevitabili le contraddizioni in cui cade l'idea di Dio al di fuori di un teismo assolutamente personalistico. Ed è proprio in tale ottica che al-Gḥazālī obietta ai mu<sup>c</sup>taziliti:

Egli, l'Eccelso, fa con i suoi servi ciò che vuole, e non è tenuto a operare il meglio per i suoi servi...: non si comprende come possa esservi nei suoi riguardi obbligatorietà.

<sup>142</sup> Ṣhahraṣṭānī, *Kitāb al-milal*, pp. 37-38.

<sup>143</sup> Cfr. al proposito, Richard Frank, *The Divine Attributes according to the Teaching of Abū al-Hudḥayl al-<sup>c</sup>Allāf*, in « Muséon », LXXXII (1969), pp. 451 sgg. e spec. pp. 473 sgg.

<sup>144</sup> Josef Van Ess, *Une Lecture à rebours de l'Histoire du Mu<sup>c</sup>tazilisme*, in « Revue des Etudes Islamiques », XLVI (1978), p. 237.

« A Lui, infatti, non si chiede conto di quello che fa » (*Cor.*, Sūrah dei Profeti, XXI, 23).

Vorrei proprio sapere come replicherebbe il mu<sup>c</sup>tazilita, che asserisce essere il meglio obbligatorio per Dio, nella questione che qui presentiamo.

Si supponga una disputa nell'aldilà tra un fanciullo e un adulto, entrambi morti musulmani. Dio prende in più considerazione l'adulto e lo antepone al fanciullo, perché quegli, divenuto adulto, si è prodigato per la fede e le opere buone, ed a questo Dio sarebbe obbligato, secondo il mu<sup>c</sup>tazilita<sup>145</sup>. Ora, se il fanciullo dicesse: « Signore, perché hai fatto più alta la posizione dell'adulto rispetto alla mia? », Egli (Dio) risponderebbe: « Perché quegli si è prodigato per le opere buone »; e se il fanciullo ribattesse: « Tu mi hai fatto morire bambino; avresti dovuto tenermi ancora in vita, finché io fossi divenuto adulto e avessi potuto prodigarmi; quindi, tu ti sei allontanato dalla giustizia, favorendo l'adulto col prolungargli la vita a differenza di me; perché dunque lo hai preferito? », Dio risponderebbe: « perché sapevo che tu, divenuto adulto, saresti stato politeista e ti saresti ribellato; il meglio per te era la morte nella fanciullezza »; e in questo modo il mu<sup>c</sup>tazilita giustificerebbe Dio.

Ma allora i miscredenti griderebbero dagli abissi dell'Inferno: « Signore, non sapevi forse che, se avessimo raggiunto l'età matura, saremmo stati politeisti? Perché dunque non ci hai fatto morire nella fanciullezza? Noi saremmo stati soddisfatti di una posizione anche inferiore a quella del fanciullo musulmano ». Come rispondere a ciò? Si deve solo asserire che le cose divine sono troppo elevate in virtù della maestà divina perché possano essere pesate con la bilancia della gente dell'*'i tizāl*<sup>146</sup>.

Dal canto suo, al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī nel *al-Luma<sup>c</sup> fī r-radd<sup>c</sup> 'alā abl az-zaygh wa al-bida<sup>c</sup>*, assume al proposito dell'esistenza del male una posizione di grande coraggio speculativo, affermando con chiarezza che il male viene da Dio per quanto egli lo ha creato non in sé, ma in relazione « ad altro »<sup>147</sup>, in vista cioè di uno scopo. Commenta Badawī: « Donc, pour al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī le bien et le mal sont déterminés par Dieu seul, la raison n'ayant rien à faire là-dedans. Si Dieu voulait que le bien soit mal et le mal bien, Il aurait pu le faire; Lui seul est la source de toute législation. Un acte n'est ni bon ni mal en soi, ou pour des raisons spéciales, mais il est bon ou mal parce que Dieu l'avait déclaré tal »<sup>148</sup>.

Così come Dio determina il bene e il male, può scegliere in tutta autonomia se punire o ricompensare il defunto. È questo uno degli aspet-

<sup>145</sup> Secondo i mu<sup>c</sup>taziliti, per il principio « della promessa e della minaccia » (*al-wa<sup>c</sup>d wa'l wa<sup>c</sup>'id*) Dio è obbligato a premiare o a punire il defunto in proporzione adeguata a quanto di bene o di male ha compiuto.

<sup>146</sup> *Iḥyā<sup>c</sup>ulūm ad-dīn*, trad. cit., pp. 179-180.

<sup>147</sup> Ediz a cura di J. McCarthy, Beirut 1953, p. 47.

<sup>148</sup> *Histoire de la Philosophie en Islam*, cit., vol. I, p. 298.

ti piú problematici della teologia islamica: là dove appare una contraddizione evidente tra la determinazione degli atti umani e la giustizia divina, che può decidere di non premiare chi opera opere buone o di punire il malvagio, anche se non è responsabile di quello che fa. Ecco, al proposito, la « moderata » opinione di al-Aṣḥārī, nella lucida sintesi di aṣḥ-Ṣhahrastānī:

Giudicare il peccatore che muore senza pentimento è solo di Dio Eccelso: sia che lo perdoni in grazia della Sua misericordia; sia che interceda per lui il Profeta — il quale disse: Intercederò per i peccatori della mia Comunità —; sia che lo punisca in proporzione alle sue colpe e poi lo faccia entrare in Paradiso, in grazia della Sua misericordia.

Soltanto i miscredenti resteranno eternamente nel fuoco, poiché la rivelazione ha spiegato che verrà tratto dall'Inferno chi abbia nutrito soltanto un granello di fede (*iyman*). Tuttavia, diceva al-Aṣḥārī, anche se il peccatore si pente, non è affatto obbligatorio secondo ragione (*bi-ḥakam al-ʿaql*) che Dio Eccelso accolga tale pentimento: poiché Dio è il necessitante (*mawjib*) e nessuna cosa Lo necessita. Comunque, la rivelazione afferma che Egli accetterà il pentimento di coloro che si pentono, ed esaudirà le preghiere dei bisognosi. Ma (si ricordi che) Dio è il Sovrano (*mālik*) della Sua creazione; che fa ciò che vuole e giudica come gli garba. Perciò, se facesse entrare tutti gli uomini in Paradiso non farebbe alcun torto (ai buoni rispetto ai malvagi); e neppure sarebbe ingiusto se li cacciasse tutti all'Inferno. L'iniquità (*zulm*), infatti, consiste nel fare ciò che non si è autorizzati o capaci di fare, o nel collocare qualcosa nel posto che non gli compete. Ma Dio è il Signore Assoluto e in alcun modo può compiere un'iniquità; né lo si può definire ingiusto. Diceva al-Aṣḥārī che tutto ciò che è necessario, lo è per via di rivelazione (*samʿ*), mentre l'intelletto non ha il potere di rendere necessaria alcuna cosa<sup>149</sup>.

La preoccupazione ortodossa di al-Aṣḥārī e di al-Gḥazālī è quella di salvaguardare, nell'onnipotenza di Dio, la sua libertà. In tal senso possono giustificarsi assunti che, al contrario, sembrerebbero implicare un'imperfezione di Dio. Per esempio, il seguente di al-Gḥazālī: « È possibile a Dio obbligare le creature a ciò che non sono in grado di fare... Dio grande e potente può far soffrire le creature e tormentarle senza precedente peccato e senza conseguente ricompensa »<sup>150</sup>. Che Dio non

<sup>149</sup> *Kitāb al-mīlāl*, cit., pp. 73-74. Tutto il discorso di al-Aṣḥārī è chiaramente finalizzato a contestare la posizione muʿtazilita.

<sup>150</sup> *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, trad. cit., p. 178. Nel recente e dottissimo saggio di E. J. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton University Press 1984, dedicato in gran parte ad al-Gḥazālī, non si legge tuttavia nulla di nuovo, ribadendo l'autore che la teodicea ghazālīana si regge sulla contingenza del creato rispetto al Creatore, anche se il creato è in qualche modo necessario, poiché c'è una *volontà* divina che gli sta a-priori (cfr. in specie le pp. 259-261).

debba fare il « meglio » per gli uomini, non può comunque significare che egli sia in preda a capricci irrazionali. Del resto, al-Ġhazālī, per eccesso di zelo monoteista, forza la lettera del *Corano*, dove troviamo esplicitamente: « Iddio non imporrà a nessuna anima pesi piú gravi di quel che possa portare. Quel che si sarà guadagnata, sarà a suo vantaggio, oppure a suo danno »<sup>151</sup>. Dio non fa torto a nessuno; nella stessa *Sūrah* della Caverna:

Il Signore non fa torto ad alcuno.

(v. 49)

In realtà, il *Corano* è equilibrato e rivendica per sé la ragione, la razionalità: ogni possibilità e realtà viene da Dio, ma tutto è finalizzato alla conservazione dell'universo. Ancora una volta ricorriamo a Muḥammad °Abduh per un'interpretazione moderata e consapevole. Dio è provvidente (*ḥakīm*) poiché ha detto nel Libro Sacro di non aver creato i Cieli e la Terra per gioco (*lā'ibīna*); e infatti: « la necessità dello aspetto provvidenziale (*ḥikmah*) nei Suoi atti consegue alla necessità della perfezione della Sua scienza e della Sua volontà »<sup>152</sup>. Tuttavia, e °Abduh lo sottolinea vigorosamente, la necessità non implica costrizione: la provvidenza non è causa finale o intenzionale (non è né *ghāyah* né *gharad*). Essa si identifica con l'ordine delle cose (*nizām*): « La costruzione (cosmologica) (*ṣanī'*) non indica forse che il suo autore (*maṣdar*) è onnisciente, e che è lui ad averle dato una forma (*ḥulq*) e ad averla poi rettamente guidata? »<sup>153</sup>. Se pur è vero che non possono esistere cogenti regole morali che si impongano a Dio, la sua volontà è volontà buona e comunque indirizzata a buon fine: « E vennero poi queste parole del Profeta: " Il Sole e la Luna sono dei segni di Dio, la loro eclisse non si verifica né a causa della morte né a causa della nascita di qualcuno di essi<sup>154</sup>, e se vedete un'eclisse, sovvenitevi di Dio ". Queste parole del Profeta indicano che tutti i fenomeni dell'universo seguono

<sup>151</sup> *Sūrah* della Vacca, II, 286.

<sup>152</sup> M. °Abduh, *Risālah at-tawḥīd*, cit., p. 55: « fa-wujūb al-ḥikmah fī af'āl (Allāh(i)) tābī' li-wujūb al-kamāl fī °ilmihī wa irādatihī ».

<sup>153</sup> Ivi, p. 42: « hadḥā aṣ-ṣanī' ... illā yadull °alā an maṣdarahu huwa al-°ālim bi-kull(i) ṣḥayy'(in) alladhī a'ṭā kull(a) ṣḥayy'(in) ḥulqahu ṭhumma hudā? ».

<sup>154</sup> Chiara allusione al Cristianesimo e alle manifestazioni celesti che avrebbero accompagnato la nascita di Gesù, che i musulmani considerano il piú grande Profeta dopo Muḥammad.

un ordine unico, fissato dalla misericordia divina secondo un costume (*sunnah*) che essa stessa ha stabilito »<sup>155</sup>.

Si tratta, anche qui, di principi che ormai sono entrati stabilmente a far parte della « filosofia » modernista. Così, non sarà inutile ricordare quanto afferma Sayyed Quṭb, teorico tra i piú eminenti della Fratellanza Musulmana, che « ogni essere risponde a un piano di saggezza provvidenziale che lo armonizza col fine stesso dell'esistenza »; infatti il Creatore non cessa di occuparsi della creazione<sup>156</sup>. Anche lo sceicco Muḥammad Mitwallī aṣḥ-Ṣha<sup>c</sup>rāwī, legato al movimento della Salafiyah fondato da <sup>c</sup>Abduh ed esponente di punta dell'*establishment* religioso contemporaneo in Egitto, apre il suo trattatello sulla fede con le seguenti parole: « ogni cosa nell'universo è stata creata secondo un preciso disegno »; il moto del sole e della luna sono ordinati provvidenzialmente in modo che nessun errore possa sopravvenire<sup>157</sup>.

È difficile collegare l'assoluto arbitrarismo divino e una concezione della realtà comunque regolata dalla Provvidenza che, quindi, è in un certo senso costretta alla realizzazione del bene. Ma, dato che si tratta di uno degli aspetti piú peculiari della teologia musulmana, ritornerò sul problema da un'altra angolatura prospettica: quella della legge, *ṣharī<sup>c</sup>ah*.

Se è vero, come scrive Fazlūr Raḥmān che « alla radice della con-

<sup>155</sup> M. <sup>c</sup>Abduh, *Risālah at-tawḥīd*, cit., p. 149: « wa fihī at-taṣrīḥ bi-'an jamī<sup>c</sup> ayāt(i) al-ḳawn(i) tajrā <sup>c</sup>alā nizām wāḥid ».

<sup>156</sup> Sayyed Quṭb, *al-<sup>c</sup>Adālah al-'ijtimā'īyah fi'l-Islām* (La giustizia sociale nell'Islam), Cairo 1954, pp. 24 sgg.: « wa ḥaḳaḍḥā yabdu an li-kulli mawjūd(in) ḥikmat(un) tatanāsaq ma<sup>c</sup>a ḡḥāyah al-wujūd ... al-Ḳhālīq lā yada<sup>c</sup> al-aḥiyā' wa'n-nas li-ḡḥālika al-ḳawn at-taṣḍīq bilā ri<sup>c</sup>āyah mubāṣḥirah wa <sup>c</sup>ināyah muttaṣilah, fa-irādatuhu al-mubāṣḥirah muttaṣilat(un) bi'l-ḳawn kullihī ».

<sup>157</sup> M. Mitwallī aṣḥ-Ṣha<sup>c</sup>rāwī, *al-'Imān* (La fede), Dār aṣ-Ṣifā', Ghiza s. d., p. 2: « In verità, tutto il cosmo è stato creato secondo un preciso disegno (*bi-ḥusbān daqīq*). Dio si serve del termine « disegno » [lett. calcolo, computo: *ḥusbān*] in riferimento a tutti gli aspetti essenziali dell'universo, quelli per cui, se vi fosse in essi un qualsiasi errore (*ḳḥaṭa'*), ne andrebbe sconvolto l'ordine cosmico (*nizām al-ḳawn*). Tali sono, per esempio, i moti della luna, del sole e delle stelle circa i quali afferma l'Altissimo: « il sole e la luna secondo un computo esatto (*bi-ḥusbān*) ». L'Autore richiama qui il versetto 4 della Sūrah del Misericordioso (n. LV). Bausani lo traduce: « Il sole e la luna corrono le immutabili lor vie ». Piú letterale è Bonelli: « Il sole e la luna (compiono il loro corso), secondo un computo ». Masson: « Le soleil et la lune se meuvent d'après un calcul ». Nella Sūrah Yā-sīn (XXXVI, 40) leggiamo (trad. Bausani): « E al sole non s'addice di raggiungere la luna, né sopravvanzerà la notte il giorno: ma ciascuno ruota nella sua sfera (*ḳalāk*) ».

cezione islamica del diritto troviamo l'idea che la legge è per sua natura essenzialmente religiosa »<sup>158</sup>, è certamente vero anche l'inverso, cioè che l'Islām è una religione per sua natura essenzialmente giuridica. Il Profeta, dopo aver costituito la comunità dei credenti, si dedicò alla sua organizzazione, incorporando nel *Corano* precetti di diritto civile e penale. Questa tipicità, del tutto ignota ad altre religioni positive occidentali o orientali (tranne, in parte, l'Ebraismo), si è conservata inalterata fino ai giorni nostri. E si pensi, per fare solo un esempio, alle relazioni di reciproca integrazione e di reciproco sostegno tra lo Stato e l'Università teologica dell'Azhar in Egitto<sup>159</sup>. Dio stesso è, in ogni modo, la prima fonte della legislazione<sup>160</sup>.

Secondo al-Ghazālī, Dio ha scelto di far scaturire dalla *sharīʿah* tutti i principi morali, poiché la ragione umana è incapace di indicare obbligazioni positive; e lo sceicco ʿAbduh insiste particolarmente sul fatto che sono il *Corano* e gli *hadīth* a fornire le norme per istruire e guidare il popolo sulla retta via<sup>161</sup>. Tuttavia, è soprattutto la fede a produrre le opere buone e, nonostante un prevalente legalismo, non sono da trascurare i diritti e i doveri della coscienza. Invero, anche nell'Islām il male è interiorizzato: la sua scelta, come il rimorso e il pentimento, sono ricondotti nell'ambito della coscienza. Il « peccato » — se è lecito usare un termine ben significativo nella teologia cattolica, molto meno in quella islamica — è un porsi consapevole e individuale dell'uomo nei confronti dei precetti di Dio. Ma, ad un tempo, si realizza una sua socializzazione *esterna*, una sua esorcizzazione legale nell'ambito della legge.

Il grande tradizionalista del XIV secolo Ibn Taīmiyyah (il cui pensiero è oggi alla base di numerose correnti fondamentalistiche, così in Arabia Saudita come in Egitto) ha potuto scrivere: « In molti casi la verità interiore è contraria a ciò che ad alcuni appare... In questo caso sarà giusto dire che la verità interiore è l'opposto delle cose esteriori; ma chiamate l'interiore la 'Verità' e l'esteriore la *sharīʿah* è

<sup>158</sup> F. Raḥmān, *La religione del Corano*, trad. it. Milano 1968, p. 95.

<sup>159</sup> Cfr. Saʿīd Ismāʿīl ʿAlī, *al-Azhar ʿalā masraḥ as-siyāsah al-miṣriyyah*, Cairo 1974.

<sup>160</sup> Cfr. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press 1964, pp. 1-7.

<sup>161</sup> M. ʿAbduh, *Risālah at-tawḥīd*, cit., pp. 151 sgg.

questione semantica »<sup>162</sup>. Legge religiosa interiore e legge umana esteriore convergono come due facce della stessa medaglia. Nella legge si esprime il volere di Dio: il suo assenso e la sua proibizione. Non v'è altra fonte di queste prescrizioni che la Parola rivelata e codificata nel Libro sacro e nelle tradizioni. Così, in certo senso, l'uomo scarica su Dio la responsabilità del male. E Dio se ne assume l'onere, imponendo di contrappeso nel mondo fisico e nella stessa realtà storica la sua volontà determinante<sup>163</sup>. *Nella legge dunque è iscritta la teodicea*. Mi si consenta di citare ancora con ampiezza dalla *Risālah at-tawhīd* dello sceicco 'Abduh: « Lo spirito che Dio ha infuso in tutte le Leggi divine... è la fonte stessa della vita dei popoli, poiché gli dimostra quella che è la loro felicità in questo mondo: "E colui che desidera una ricompensa in questo mondo, la otterrà" »<sup>164</sup>. Dio non toglierà la sua benevolenza fin tanto che sarà vivo lo spirito di obbedienza alle sue leggi. Ma anzi, lo accrescerà. Quando invece tale spirito si affievolisce, ecco che allora la prosperità scompare con lui, e Dio trasforma la ricchezza di un popolo in miseria »<sup>165</sup>.

Lo spirito della Ummah si sostanzia attraverso la salda cementificazione tra interiorità ed exteriorità: tra responsabilità individuale e consapevole scelta, da un lato, e costrizione giuridica e normativa, dall'altro. In tal modo, si gettano le fondamenta di quella città perfetta contro le cui mura si accaniscono invano le popolazioni selvagge di Gog e Magog nell'ultima parte della Sūrah della Caverna (cfr. vv. 83-108).

Gog e Magog raffigurano le schiere dei demoni, nemici della « Verità », che usano ogni arma possibile per scalzare e distruggere l'Islām. Il bastione che viene loro opposto è la salda barriera della fede contro il male e il peccato; ma è anche una rilettura dell'immagine della Caverna. Il bastione racchiude in un recinto protetto coloro che si sono allontanati dall'idolatria e hanno abbracciato la vera fede, nello stesso modo in cui la Caverna ha accolto e protetto i giovinetti efesini, fuggiti per scampare alle persecuzioni. L'Uomo dalle Due Corna (Alessandro Magno, miticamente<sup>166</sup>, ma ancora al-Khādir, se vi è uno svolgimento

<sup>162</sup> Cit. in F. Raḥmān, op. cit., p. 151.

<sup>163</sup> Cfr. A. Von Grunebaum, *L'espansione dell' Islām*, in *Occidente e Islām nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1965, vol. I, pp. 65-91.

<sup>164</sup> Sūrah di 'Imrān, III, 145.

<sup>165</sup> *Risālah at-tawhīd*, p. 150.

<sup>166</sup> Si deve al *Tafsīr* di aṭ-Ṭabarī la trasformazione della vicenda storica delle

conseguenziale del racconto) è il simbolo di tutte le missioni profetiche, che Dio ha inviato per ammonire della sua legge. Tocca perciò all'Uomo dalle Due Corna o al-K̲h̲aḍīr erigere, attraverso il messaggio rivelato delle Scritture, la muraglia che Gog e Magog non potranno superare.

Gog e Magog non poterono scolarlo,  
non furono in grado d'aprirsi una breccia.

(v. 97)

La vittoria spetta, naturalmente, a Dio. Essa è determinata e prevista senza possibilità d'errore. Eppure nel quadro di questo predestinato trionfo, gli uomini possono scegliere da che parte stare:

Ma chi crede e opera opere buone  
avrà per dimora i giardini del Cielo.

(v. 107)

#### IV.

Gli ultimi versetti della Surah della Caverna tornano a proporre una meditazione su Dio e la sua unicità. Si tratta certamente della conclusione piú coerente per un capitolo che, in certo modo, contiene *in nuce* tutte le questioni fondamentali della fede. Qui tornano ad emergere i problemi che abbiamo già trattato nel capitolo secondo, e su cui non sarà inutile soffermarsi ancora, dedicando qualche attenzione al pensiero metafisico di Ibn Sīnā (Avicenna).

Il v. 109 afferma che,

se ci fosse un mare d'inchiostro  
per vergare le parole di Dio,  
verrebbe alla fine ben prima  
che s'esauriscano le parole di Dio.

L'immagine è ben chiara e teologicamente significativa. Dio è fonte dell'essere e questa pienezza di essere trabocca da lui per comunicarsi alle creature. L'abbiamo già visto: Dio è il « sempre-creante » (*al-k̲h̲al-*

conquiste di Alessandro Magno in una missione universale: col che il « Romanzo di Alessandro » già ben diffuso in ambiente cristiano siriano e pehlevi venne a far parte della tradizione religiosa musulmana. Cfr. art. *Iskandar nāma*, in E. I. (2ª ediz.), vol. IV, pp. 133-34.

Cfr. anche A. R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the In-closed Nations*, Cambridge (Mass.) 1932.

*lāq*), colui che suscita il vivo dal morto e la cui potenza non è esaurita, né esauribile.

Ora, il pensiero metafisico musulmano si è incentrato sulla concezione di una profonda disparità ontologica tra Dio e le creature: nel primo è contenuto *tutto* l'essere; le seconde ne dipendono totalmente pur essendone separate da un'infinita lontananza *fisica*. La differenziazione filosofica di essenza ed esistenza ben risponde a questo fondamentale principio metafisico. In Dio, l'essenza coincide con l'esistenza, poiché Dio è la totalità dell'essere; nelle creature, l'essenza è tradotta in esistere in quanto Dio partecipa una parte infinitesimale della sua infinità esistenziale. È inutile, al proposito, insistere su al-Fārābī e soprattutto su Ibn Sīnā che codificò e, indirettamente, diffuse anche in Occidente questi concetti.

Ma, al di là di questi *falāsifah* (filosofi), cui era d'obbligo il richiamo alla tradizione greca, aristotelica e platonica, si deve comunque ricordare che anche il pensiero ortodosso, pur nella ricerca di una distinzione, per non dire di una opposizione, dalla filosofia, non ha potuto fare a meno di appropriarsi della metafisica. al-Ghazālī, infatti, fonda coranicamente il presupposto della distinzione di essenza e di esistenza. Nel *Miṣḥkāt al-anwār* (La Nicchia delle Luci), trattatello che commenta il celebre versetto coranico « della luce »<sup>167</sup>, egli scrive:

L'esistente si divide in ciò che ha esistenza in sé e in ciò la cui esistenza deriva da altra cosa. E ciò la cui esistenza deriva da altra cosa ha un'esistenza ricevuta in prestito, non fondata in se stesso; anzi, considerato in sé e per sé, è pura non-esistenza. Esso esiste solo in considerazione del suo rapporto con altra cosa (...). Nulla è in esistenza se non Dio Eccelso e « tutte le cose periranno salvo il suo Volto » (*Cor.*, XXVIII, Sūrah del Racconto, 88)<sup>168</sup>. Il che significa non già che ogni cosa perisce in un momento particolare, ma che è in via di perimento da sempre e per sempre, non potendosi concepirla se non così. Ogni cosa, salvo Id-dio, quando la si considera in sé e per sé è pura non-esistenza (*ma' dūm*). Se la si considera rispetto all'esistenza che le scaturisce dalla Prima Realtà, la si vede esistente non in sé, bensì in dipendenza da chi l'ha fatta esistere. Quindi la sola cosa esistente è il Volto di Dio Eccelso. Pertanto ogni cosa ha due aspetti, l'uno rivolto a se stessa, l'altro rivolto al suo Signore. In relazione al primo, essa è non-

<sup>167</sup> Cfr. Sūrah della Luce, XXIV, 35: « Dio è la Luce dei Cieli e della Terra, e la sua Luce assomiglia a una Nicchia, nella quale c'è una Lampada. La Lampada è in un Cristallo e il Cristallo è come una Stella lucente. (La Lampada) arde dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brucia anche se il fuoco non lo tocca. E Luce su Luce e Dio guida alla sua Luce chi vuole ».

<sup>168</sup> Cfr. anche Sūrah del Misericordioso, LV, 26-27.

esistente, in relazione al secondo è esistente. Dunque non è esistente se non Dio Eccelso e il Suo Volto <sup>169</sup>.

al-Ghazālī dimostra di aver assorbito la lezione dei « filosofi », ma la sua posizione resta comunque ortodossa, sia perché legata all'occasionalismo aṣḥ<sup>c</sup>arita, sia perché gli « attributi negativi » dell'essenza di Dio, gli unici che possono ottenere l'assenso sia degli ortodossi sia dei « devianti » mu<sup>c</sup>taziliti <sup>170</sup>, indicano inequivocabilmente la scissione ontologica tra Dio e le creature. Si tratta dell'esistenza e della durata in eterno (*qidam* e *baqā'*); dell'esistere per virtù propria (*al-qiyām bi-nafsibi*); dell'Unicità (*wahdāniyyah* o *tawḥid*), che tutte le altre comprende <sup>171</sup>.

Ma naturalmente l'abisso ontologico che separa l'Essere per necessità dagli esseri contingenti non esclude tra essi un qualche collegamento diretto. Leggiamo ancora nel *Miṣḥkāt*: « il mondo della corporeità è un riflesso del mondo del Reame, è come l'ombra rispetto alla persona, il frutto rispetto all'albero fruttifero, l'effetto rispetto alla causa » <sup>172</sup>. Sembra proprio di avere di fronte un trattato neoplatonico o addirittura lo stesso mito della Caverna della *Repubblica* platonica. Il mondo reale appare come frutto del depotenziamento di quello ideale; anche se, a causa della « partecipazione » riflessa alla totalità ontologica divina, il reale non è del tutto privo di esistenza nei confronti dell'ideale. La Luce di Dio (la sua essenza che coincide con la sua esistenza) si comunica infatti alla essenza dei contingenti e ne fa delle altre « luci »: « La totalità di ciò che esiste nel mondo è indice della potenza di Dio eccelso e luce delle luci della Sua essenza. Non v'è ombra piú oscura della privazione (di esistenza), né luce piú manifesta dell'esistere (stesso) poiché l'esistenza di tutte le cose è luce delle luci dell'essenza dell'Altissimo » <sup>173</sup>.

<sup>169</sup> *Miṣḥkāt al-anwār* (Nicchia delle Luci), tradotto in *Scritti scelti* di al-Ghazālī, cit., pp. 579-580.

<sup>170</sup> Per sintetiche discussioni dei problemi della teologia musulmana e in specie della questione degli attributi, cfr. Gardet e Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane*, cit., pp. 31-72 e H. A. Wolfson, *The Philosophy of Kalām*, Harvard University Press 1976, spec. il cap. II.

<sup>171</sup> Cfr. C. A. Nallino, *Ancora su Ibn al-Fārīd e la mistica musulmana*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, Roma 1940, vol. II, pp. 303-304.

<sup>172</sup> *Miṣḥkāt*, ediz. cit., p. 575.

<sup>173</sup> Cfr. *Iḥyā'ulūm ad-dīn* (IV, 395 in ediz. Cairo 1302-1303), *IV rub<sup>c</sup>, Kitāb at-tafakkur*: « Jamī<sup>c</sup> mawjūdāt ad-dunyā aṭḥar min āṭḥār qudrat(i) Allāh ta<sup>c</sup>ālī wa nūr min anwār ḡḥātīhi bal lā zulamah aṣḥadd min al-<sup>c</sup>adam wa lā nūr aḥhar min al wujūd wa wujūd al-aṣḥiyā' kulluhā nūr min anwār ḡḥātīhi ta<sup>c</sup>ālī ».

Un fondamento ortodosso sembra dunque poter avere anche la dottrina di Ibn Sīnā secondo la quale Dio emana l'essere, e l'emana-zione di Dio è un irraggiamento e un moltiplicarsi della Prima Luce. Ma, mentre al-Ġhazālī salvaguarda l'assoluta libertà di Dio e la sua irriducibilità agli schemi razionali, in Ibn Sīnā convive l'aporia tra la contingenza delle cose rispetto a Dio e la *necessità* del suo emanare: cioè tra la temporalità della creazione e la sua eterna coestensione a Dio, che è infinita potenza che non può che infinitamente produrre. Leggiamo il commento di Louis Gardet <sup>174</sup>:

« Gli aṣḥāriti affermano il nulla radicale, il nulla ontologico della creatura davanti a Dio: sia negando la conservazione dell'essere (e infatti la creatura viene istantaneamente creata, distrutta e ricreata da Dio); sia per il dogma della *fanā'*, la distruzione del mondo che deve precedere il giudizio finale. All'opposto, i *falāsifa* successori di Ibn Sīnā, e i sūfī monisti dei secoli successivi, professarono che Dio solo esiste, e che il mondo non è che una modalità dell'esistenza divina. Tuttavia, per quanto paradossale possa sembrare, nel creazionismo occasionalista degli aṣḥāriti e nel panteismo dei filosofi mistici troviamo due aspetti radicali del medesimo sentimento, che è tra i più profondi e costanti dell'Islām: la non-esistenza assoluta di ciò che non è Dio. I teologi ortodossi annullano il reale davanti al creatore; i mistici integrano la creazione in Dio. Ibn Sīnā sembra essersi sforzato di realizzare un compromesso: da una parte, negando l'annullamento ontologico della creatura; e, dall'altra, salvaguardando la contingenza del creato, cioè la sua distinzione dal creatore. Ma il non annullamento ontologico non è posto da Avicenna solo di fatto, ma anche di diritto, cosicché egli considera l'esistenzialità (*existentialisation*) dei possibili come una necessità eterna e assoluta, derivata dall'espandersi attuale dell'essenza divina. In tal modo, risulta singolarmente compromessa la trascendenza di Dio. È ben vero che la contingenza di tutto ciò che non è Dio è risolutamente sottolineata da Ibn Sīnā; ma essa non discende da una netta distinzione ontologica tra finito e infinito, tra creato e increato, bensì da un presupposto neoplatonico: tutto è generato o emanato per operazione necessaria ».

I rilievi di Gardet sono indubbiamente calzanti. Tuttavia, abbiamo cercato di mostrare come l'esplicarsi dell'azione divina abbia un

<sup>174</sup> L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, pp. 67-68. Data la lunghezza della citazione, ho preferito tradurla.

certo carattere di necessità. Necessità non a-priori, nel senso di una costrizione all'azione; ma a-posteriori, nel senso di una razionalità nell'ordine del cosmo. La duplicità dell'assenza-presenza di Dio fa sí che lo spirito sia coestensivo all'essere: si può enunciare una *spazialità* di Dio<sup>175</sup>, non intendendo che Dio è contenuto *nello* spazio, ma intendendo che *Dio contiene lo spazio*, cioè contiene la totalità del creato, abbracciandolo « di sua scienza »:

Dio è colui che ha creato i sette Cieli e un numero uguale di Terre; e su tutti è sceso l'Ordine (*amr*), cosicchè gli uomini sappiano che Dio è su tutte le cose possente e con la sua scienza (*'ilm*) abbraccia (*hāta*) tutte le cose<sup>176</sup>.

Per Ibn Sīnā, l'ordine (*amr*) è la provvidenza stessa di Dio attualizzata<sup>177</sup>. Inoltre, Dio non è sostanza, non ha quiddità, poiché la quiddità deve essere causata, mentre è Dio a essere la causa suprema<sup>178</sup>. Dio è esistenza pura; e ciò significa che Dio è la causa non causata dalla quale ogni essere contingente trae la sua esistenza. Dio è dunque la totalità dell'esistenza, e come tale è assolutamente semplice e unico<sup>179</sup>. Negando poi la sostanzialità (la quiddità) di Dio, si nega la sua connessione col mondo, così come la sua definizione. Seguiamo il ragionamento avicenniano come è delineato nel *Kitāb al-iṣḥārāt wa't-tanbīhāt*<sup>180</sup>:

a) Dio non può essere corpo, poiché un corpo non gode di una esistenza autosussistente, e inoltre può essere diviso in parti, mentre per essenza Dio è indivisibile;

b) Dio non può venir catalogato in qualche genere o specie, poiché generi e specie hanno una quiddità, e la quiddità non è ontologicamente necessaria, derivando la sua esistenza da altro;

c) Dio non appartiene ad alcun genere di sostanza, poiché la sostanza non può che inerire a un soggetto, e dunque essere particolare e immanente;

<sup>175</sup> Cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. it., Milano 1973, pp. 19-30 (ediz. or. *Histoire de la Philosophie Musulmane*, Paris 1964); e G. Finazzo, *I musulmani e il cristianesimo*, Roma 1980, pp. 73-78.

<sup>176</sup> Sūrah del Divorzio, LXV, 12.

<sup>177</sup> Cfr. A. Afnan, *Avicenna, vita e opere*, trad. it., Bologna 1969, p. 228.

<sup>178</sup> Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, nel *Kitāb aṣḥ-ṣhiḥā'*, trattato VIII, cap. 4.

<sup>179</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-iṣḥārāt wa't-tanbīhāt*, tradotto col titolo *Livre des Directives et des Remarques* e commentato da A. M. Goichon, Paris 1951, p. 362.

<sup>180</sup> Ivi, pp. 365-370.

d) Dio non ha contrario a se stesso, poiché tutto ciò che non è Dio è causato, mentre Dio è la causa;

e) in conclusione, non può in alcun modo essere definito, ma può indicarlo solo chi persegue, « con purezza, la conoscenza mistica intellettuale ».

« Il Necessario Esistente », afferma ancora Ibn Sīnā nel suo testo persiano di metafisica, il *Dāniṣḥ nāma-i ʿalā-i*, « non è sostanza. Non può essere descritto da qualche categoria, poiché l'esistenza è esterna all'essenza per ogni categoria (*maqūlāt*); e, se il Necessario Esistente fosse descrivibile con le categorie, allora la sua esistenza non sarebbe altro che un accidente aggiuntivo all'essenza del Necessario Esistente. Invece, l'Esistenza è l'essenza del Necessario Esistente. Da questa analisi risulta evidente che il Necessario Esistente non coincide con nessun genere (*jins*) e, di conseguenza, non può nemmeno essere definito »<sup>181</sup>. Dio è il Necessario Esistente (*wājib al-wūjūd*); *ʿaliquid quod necesse est esse*, senza alcun'altra specificazione.

Torniamo dunque a quell'immagine fenomenologica di Dio come il massimo di esistenza e il minimo di realtà che mi pare essere il significato più profondo ed esclusivo del *tawhīd*. Ad esso converge l'ultima esortazione della Sūrah della Caverna:

Dio è un unico Dio.  
E chi spera d'incontrarsi con lui,  
compia opere buone  
e al culto di Dio  
non associ nessuno.

(v. 110)

## V.

Si è parlato più sopra di un approccio fenomenologico. Affinché questa intenzione metodologica non resti incerta e per rilevare come e dove essa è risultata utile e illuminante, è opportuno trarre e riassumere le conclusioni di tutto il commento alla Sūrah della Caverna. A tal fine, si cercherà ancora di rintracciare nel *Corano* i referenti testuali che confermino la presente analisi.

<sup>181</sup> Tradotto da *Avicenna's Metaphysics in Dāniṣḥ nāma-i ʿalā-i*, a cura di Parwiz Morewedge, London 1973, cap. XXV, p. 57.

L'esistenza di Dio coincide con l'Essere in quanto essenza; la esistenza di Dio appare cioè come la traduzione eidetica dell'Essere stesso. In quanto immagine pura dell'Essere, astratta nel suo concetto assoluto, l'esistenza di Dio è stata tolta dalla realtà e posta, *sub specie aeternitatis*, come telos e finalità. Il Dio dell'Islām è totalmente e inattingibilmente trascendente; pure tutto il reale tende a Lui e a Lui ritorna:

A Dio appartiene il governo (*mulk*) dei Cieli e della Terra e di ciò che sta tra di essi; ed a Lui il divenire è diretto <sup>182</sup>;

pure, il suo « volto » è ciò che rimane, oltre la corruzione e la morte:

Tutto ciò ch'è sulla Terra scompare, e resta il volto (*wajh*) di Dio pieno di maestà e di gloria <sup>183</sup>.

L'esistenza di Dio fonda il sapere possibile all'uomo. Dio, in quanto Verità e Realtà attuali (*ḥaqq*) crea secondo una Verità d'Intento (*bi'l-ḥaqq*). Il razionale è realizzato nel reale secondo un disegno di saggezza (*ḥikmah*) che si esprime nell'ordine stesso del cosmo (*nizām*):

Dio ha creato sette Cieli l'uno sull'altro e nell'opera del Misericordioso non vedi alcuna fenditura. Volgi gli occhi verso l'alto: vedi forse qualche breccia? <sup>184</sup>.

La conoscenza dell'uomo si arresta ai « segni » che Dio ha mostrato; tuttavia, questi sono significativi della Verità, e la indicano inequivocabilmente:

Ciò che Dio ti ha rivelato è la Verità (*ḥaqq*) ... È Lui che ha spianato la Terra e vi ha posto fiumi e montagne; e di tutti i frutti ha fatto la coppia; e l'ha rivestita col giorno e la notte. In ciò vi sono segnali per gente capace di riflettere <sup>185</sup>.

Il perfetto ordine che Dio ha stabilito indica una legge. Legge significa sia determinismo naturale (la regolarità e la razionalità dell'accadere dei fenomeni), sia obbligazione etica e giuridica (precettistica morale e di diritto civile e penale come codificata nelle Scritture). Nella

<sup>182</sup> Sūrah della Tavola Imbandita, V, 18. Traduco, come Bausani, con « a Lui il divenire è diretto », l'espressione araba: *ilayhi al-maṣīr*.

<sup>183</sup> Sūrah del Misericordioso, LV, 26-27.

<sup>184</sup> Sūrah del Regno, LXVII, 3.

<sup>185</sup> Sūrah del Tuono, XIII, 1 e 3.

costrizione della legge, definita e imposta da Dio, e quindi in una teodicea, si risolve il problema del male. Tuttavia, e ciò resta come ultimo messaggio positivo, l'uomo può scegliere di accettare la Verità o di respingerla, scegliendo tra il bene e il male, tra il premio e la condanna:

E se Dio ti colpisce con un malanno, non te lo toglierà alcuno tranne Lui. Ma se invece ti vuol fare del bene, nessuno potrà stornarne la benevolenza, che Egli accorda a chi vuole tra i suoi servi. Egli è il perdonatore, il clemente. Di: « uomini, dal vostro Signore è venuta la Verità; e chiunque è guidato, lo sarà a suo vantaggio; e chiunque errerà, lo farà a suo danno »<sup>186</sup>.

Tutti questi motivi, proposti e chiariti, ritroviamo nella Sūrah della Caverna. Dalla definizione e limitazione dei confini della Verità, come stabiliti nella storia dei Dormienti di Efeso, si passa a dimostrare, nella parabola dei due amici e del giardino, quali siano gli effetti e le conseguenze di una scelta libera, ma deviante, che oppone alla Verità un Errore pervicace. Poi, nelle vicende di al-Ḳḥadīr e di Dḥu'l-Qarnaīn, nel « romanzo », per così dire, delle missioni profetiche, la teodicea e la fondazione giuridica, eticamente vincolante, della fede sono indicate da Dio agli uomini per mezzo dei migliori inviati, coloro cui è stato concesso di penetrare un poco dei segreti divini. Il tutto è costantemente illuminato dalla assenza-presenza di Dio, dalla sua esistenza in quanto Unico trascendente che, tuttavia, interviene nel mondo come legislatore e organizzatore. Poiché, oltre le molteplici manifestazioni sensibili, oltre e al di sopra di qualsiasi legge e realtà, l'Unità non può mostrarsi che in un'unica Verità: come Verità presente, qui nel mondo, e Verità assente, su in Cielo, come garanzia e t e l o s .

<sup>186</sup> Sūrah di Yūnus, X, 107-108.



**LA SŪRAH DELLA CAVERNA**  
**(Sūrah al-Kahf)**



## NOTA ALLA TRADUZIONE

La presente traduzione è condotta sul testo della *Vulgata* cairina di re Fū'ad, come riportato nell'edizione:

*al-Qur'ān al-Karīm*, Maṭbū'ah al-Anwār al-Muḥammadiyyah, Il Cairo, s. d.

L'edizione riporta anche, integralmente, il popolarissimo *Tafsīr al-Jalālāin* (Commentario dei due Jalāl), cioè Jalāl ad-Dīn al-Maḥallī e Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī), che rappresenta un po' la « summa » di secoli di esegesi coranica medievale. Il *Tafsīr*, iniziato da al-Maḥallī (che commentò le sure 1 e 18-114), fu compiuto da as-Suyūṭī ed è ancor oggi assai letto e diffuso in Oriente. Ne ho riportato qua e là alcuni commenti e interpretazioni, onde giustificare certe scelte di traduzione e al fine di rendere piú perspicui i passi piú difficili. Nonostante, a rigore, il commento della Sūrah della Caverna sia del solo al-Maḥallī, ho preferito mantenere il riferimento ai « due » Jalāl, data la sostanziale omogeneità di intenzioni dei compilatori.

Ho confrontato inoltre le seguenti versioni italiane e straniere:

- Luigi Bonelli, Hoepli, Milano 1976 (ristampa anastatica dell'edizione 1940 [2°]);
- Alessandro Bausani, Sansoni, Firenze 1978;
- Federico Peirone, Mondadori, Milano 1979 (2 voll.);
- Norman J. Dawood, Penguins Books, Harmondsworth 1974;
- D. Masson, rivista dal dr. Şoḫhī aş-Şalāḥ, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirūt 1975.

Per quanto riguarda la forma, ho cercato di rendere il fluire incalzante e ritmato dei versetti con versi sciolti, per lo piú brevi; talvolta senza rispettare l'ordine logico delle parti del discorso. Non sempre sono riuscito a dar scioltezza al fraseggio, poiché, volendo conservare la maggior fedeltà possibile, non sempre mi è stato facile subordinare periodi che, invece, nell'originale sono solo coordinati. Infine, mi sono spesso servito di figure etimologiche (« operare le opere », « fuggire la fuga ») ingrate allo stile italiano, ma spesso intenzionalmente ricercate in altre tradizioni linguistiche. Ho voluto in tal modo non solo ricalcare una figura retorica dell'arabo classico, ma soprattutto conferire al verso maggiore enfasi.



- (1) Sia lode a Dio  
che al suo servo <sup>1</sup>  
il Libro <sup>2</sup> rivelò,  
e non gli diede forma contorta,
- (2) ma chiaro lo fece  
per ammonire di pena tremenda  
e dare annuncio ai credenti,  
che operano opere buone,  
che per essi v'è ricca mercede
- (3) di cui godranno in eterno.
- (4) E ammoní coloro che affermano  
che Iddio un figlio si è preso <sup>3</sup>

<sup>1</sup> « Il suo servo »: ovviamente, Muḥammad.

<sup>2</sup> « Il Libro »: *al-Kitāb*, il *Corano*, il Libro dei Libri.

<sup>3</sup> Chiara allusione polemica al Cristianesimo e al dogma della divinità di Gesù. Come noto, il *Corano* contiene una ricca cristologia, di cui in questa sede possiamo ricordare solo i punti essenziali. Innanzi tutto, il *Corano* riprende l'episodio evangelico del concepimento verginale di Maria (Sūrah di Mariam, XIX, 16-22), ma lo arricchisce di particolari miracolosi che trovano paralleli negli apocrifi (cfr. vv. 27-30): « E (Maria) si presentò alla sua gente portando il bambino. Dissero: O Maria, invero compisti un gesto inaudito! O figlia d'Aronne, non era tuo padre un uomo malvagio, né tua madre una donna di strada! Ma ella indicò a loro il neonato. Dissero (ancora): Come possiamo parlare a chi è in culla bambino? Ma (il piccolo) disse: Io sono un servo di Dio; Egli mi ha dato il Libro e mi ha fatto profeta ». Del pari miracolosa fu la morte di Gesù. I musulmani, come i docetisti, credono che Gesù non venne ucciso sulla croce, ma che al momento opportuno venne sostituito da un sosia e fatto ascendere al cielo: « Dicono: abbiamo ucciso il Messia, Gesù (ʿIsā) figlio di Maria, l'apostolo di Dio; ma in verità non l'hanno né ucciso né crocifisso, bensì (uccisero) qualcuno (che) fu reso simile (a lui) ... Dio lo ha innalzato a sé » (Sūrah delle Donne, IV, 156-7). Nonostante queste « vicinanze » col Cristianesimo, Muḥammad fu intransigente su tutto ciò che potesse implicare una sia pur minima partecipazione di Gesù alla sublime e inattingibile essenza divina. Nella stessa Sūrah di Mariam (XIX, 35): « Non è da Dio prendersi un figlio ». Ma è soprattutto nella Sūrah IV (delle Donne, vv. 171-2) che il profeta dell'Islām è categorico: « O gente del Libro, non eccedete nella vostra religione e non dite di Dio se non la verità. Poiché il Messia, Gesù

(5) che scienza<sup>4</sup> non hanno,

(<sup>c</sup>Isā) figlio di Maria, è solo un inviato (*raṣūl*) di Dio, il Verbo (*kalimah*) che Egli ha posto in Maria, uno Spirito (*rūḥ*) da Lui esalato. Credete in Dio e nei Suoi inviati e non dite: tre. E sarà meglio per voi, poiché Dio è un Dio unico. Sia lode a Lui! Com'è possibile che abbia un figlio?». Commentano opportunamente i due Jalāl: «L'Eccelso ha onorato Gesù, rendendolo eminente; ma Gesù non è, come voi affermate, (o cristiani), figlio di Dio o Dio addirittura, o terza parte di una Trinità, poiché chi è depositario dello Spirito è comunque composto (di elementi), mentre il divino è immune da ogni composizione e da ogni possibile relazione con le cose composte» («*aḍāfa ilāihī taʿālī taṣhrīfān lahu wa laysa kamā zaʿamtum ibn(a) Allāhi aw ilahān maʿahu aw ṭhālīth ṭhalāṭḥah li-anna dhā ar-rūḥ murakkab wa al-ilah(u) munazzah(un) ʿan at-tarkīb wa ʿan nisbah al-murakkab ilāihī*» (ediz. cit., p. 137).

La polemica contro la divinità del Cristo coinvolge, come è immediatamente evidente, tutta l'idea della Trinità. Veramente, molti hanno richiamato l'attenzione sul fatto che Muḥammad intendeva la Trinità come composta da Dio, Cristo e Maria, basandosi sul seguente versetto: «O Gesù figlio di Maria, sei tu che predicasti agli uomini: prendete me e mia madre come divinità accanto a Dio» (Sūrah della Tavola Imbandita, V, 116). Ora, anche ammettendo che le notizie sul Cristianesimo a disposizione di Muḥammad fossero imprecise e approssimative (ma si ricordi che il Profeta conobbe il Cristianesimo solo nelle versioni «eretiche», monofisite o nestoriane [cfr. T. Andrae, *Maometto, la sua vita e la sua fede*, Bari 1981, pp. 98 sgg.; e G. Finazzo, *I musulmani e il Cristianesimo*, cit., cap. II]), ciò non inficerebbe il vigore della sua protesta contro una figura teologica (la Trinità) che, a suo avviso, diminuiva l'assoluta trascendenza e perfezione dell'Altissimo. Senza considerare che, anche nell'elaborazione dogmatica dei Padri della Chiesa, la Trinità spesso rischiò di sfociare in triteismo. (Cfr. l'ottima ricostruzione d'assieme di R. Arnou nel lungo articolo "Le Platonisme des Pères", in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, cit., vol. XII).

Influssi neoplatonici e cristiani sono anche rinvenibili nella concezione — chiaramente eretica da un punto di vista musulmano — che della persona di Cristo ebbero due pensatori muʿtaziliti: al-Faḍl al-Ḥadaṭhī e Aḥmad Ibn Ḥāyīṭ, discepoli di an-Nazzām. Riportiamo i passi che li interessano tratti dalla già piú volte citata opera di aṣh-Shahrastānī *Kitāb al-mīlāl wa'n niḥāl* (p. 42): «al-Ḥadaṭhī e al-Ḥāyīṭ, secondo ar-Rawandī, sostennero che il creato ha due fattori (*kḥalīqānī*): il primo, sempiterno (*qadīm*) è Dio Altissimo; il secondo, creato a sua volta (*muhḍaṭḥ*), è Gesù, il Messia, su di lui la pace... (Essi dissero che) una certa parte di divinità è rinvenibile in (Gesù) il Messia — su di lui la pace. Essi concordano con i cristiani nella fede che il Messia — su di lui la pace — è colui che nell'ultimo giorno si siederà a giudice (*yuhāsib*) di tutto il creato. È a Gesù che Dio si riferirebbe dicendo: "Quando verrà il tuo Signore e gli angeli a schierare schierati" (*Cor.*, Sūrah dell'Aurora, LXXXIX, 22). Gesù è colui che viene nelle tenebre delle nubi; e questo è il senso delle parole dell'Eccelso: "Il tuo Signore viene..." (*Cor.*, Sūrah delle Greggi, VI, 159). E a Gesù che si riferirebbe il Profeta — su di lui la preghiera e la pace — quando affermò che Dio creò Adamo a immagine (*sūrah*) del Misericordioso (*ar-Raḥmān*) e che il Dominatore (*al-Jabbār*) ha posto il suo piede nel fuoco (dell'inferno). Aḥmad Ibn Ḥāyīṭ sostenne inoltre che il Messia ha assunto forma corporea; egli, infatti, è il Verbo (*kalimah*) eterno incarnato (*mutajassadab*), proprio come dicono i cristiani».

<sup>4</sup> «Scienza», letteralmente: *ʿilm*. Ma vedasi il successivo versetto 26.

- né loro né i loro antenati;  
 che greve fu la parola  
 uscita da bocche  
 che pronunciano solo menzogne.
- (6) Non vorrai di gran pena dolerti  
 per l'azioni dei miscredenti,  
 se rifiutano questo messaggio?!
- (7) Invero, ciò che v'è sulla Terra  
 lo rendemmo  
 prezioso ornamento per essa,  
 per provare chi tra di loro  
 sia meglio nell'operare,
- (8) anche se poi ne faremo  
 polvere e suolo deserto.
- (9) Forse ritieni che quelli della Caverna  
 e Raqīm  
 sian tra i nostri segnali  
 cosa strana a vedersi?
- (10) Quando presero asilo  
 i giovani nella Caverna,  
 dissero: O nostro Signore!  
 dacci della tua misericordia,  
 disponici a un agire consapevole!<sup>5</sup>
- (11) E nella Caverna ne colpimmo l'udito  
 per un grande numero d'anni.
- (12) Poi li svegliammo,  
 per vedere, tra i due partiti,  
 quale meglio sapesse  
 il tempo che v'eran rimasti.
- (13) Ti raccontiamo la vera vicenda  
 di giovani credenti nel Signore,  
 cui conferimmo una guida sicura.
- (14) I lor cuori saldi rendemmo

<sup>5</sup> « Agire consapevole »: *wa hayy' lanā min amrinā rashadān*. Bausani traduce: « dacci rettitudine nel fare ». Masson, un po' liberamente: « et dispose de notre sort conformément a la voie droite ». Bonelli: « disponi per noi, riguardo al nostro affare, nel modo migliore », letterale ma forse troppo dimessa.

- quando risorsero in piedi<sup>6</sup> dicendo.  
 Il nostro Signore è Signore  
 dei Cieli e della Terra;  
 altro Dio non invochiamo al suo posto,  
 altrimenti diremmo cosa perversa.
- (15) La nostra gente al contrario  
 deî diversi s'è scelta:  
 e ne avanzassero almeno chiara conferma!  
 Chi azione peggiore commette  
 di chi inventa menzogne su Dio?
- (16) E quando vi sarete allontanati da loro  
 e da chi adorano in luogo di Dio,  
 cercate rifugio nella Caverna;  
 il Signore effonderà su di voi  
 la sua misericordia  
 e vi disporrà a una sorte benigna.
- (17) Avresti potuto vedere  
 il sole declinar quando sorge  
 nella Caverna da destra,  
 e, quando tramonta,  
 sfiorarli a sinistra,  
 mentre essi stavan nel mezzo.  
 Ecco un segno di Dio:  
 chi Dio guida, è il guidato;  
 ma chi Dio travia, colui  
 non troverà chi lo ammaestri.
- (18) Desti li avresti creduti,  
 mentre dormivano;  
 li voltavamo a destra e a sinistra,  
 col cane accucciato alla porta,  
 le zampe distese.  
 Se fossi capitato tra loro,  
 in fuga saresti fuggito,  
 da terrore colto per essi.

<sup>6</sup> « Risorsero »: il verbo usato è *qāma*, che significa alzarsi, stare in piedi, ecc. ... *qiyāmah* vuol dire appunto « resurrezione » (cfr. *infra* v. 105). Con « risorsero » ho voluto sottolineare il momento miracoloso del risveglio dal lunghissimo sonno, che appare proprio essere come una resurrezione dalla morte.

- (19) Poi li svegliammo affinché  
 a vicenda s'interrogassero.  
 Disse uno tra loro: quanto restaste?  
 Risposero: un giorno  
 o piú giorni.  
 Dissero altri: il vostro Signore lo sa  
 quanto ci siete rimasti.  
 Ma ora inviate qualcuno  
 con questo denaro in città,  
 che cerchi del cibo, il piú puro,  
 e lo porti per potervi nutrire.  
 Sia cauto <sup>7</sup>,  
 cosí che nessuno s'accorga di voi;
- (20) poich , se vi scopriranno,  
 vi uccideranno a sassate  
 o vi faranno tornare  
 nella lor religione,  
 e felici non sarete giammai.
- (21) Ma poi li svelammo  
 poich  si sapesse  
 che vera   di Dio la minaccia <sup>8</sup>  
 e che non v'  dubbio nell'Ora <sup>9</sup>.  
 Cos  a discuter di loro  
 prese la gente, dicendo:  
 si eriga una casa su essi,  
 ch  sa tutto meglio il Signore!  
 Ma di piú furono quelli  
 che dissero:  
 facciamo un tempio <sup>10</sup> per loro!

<sup>7</sup> Il verbo usato   *talattafa*, il cui significato letterale  : « mostrarsi gentile ». In tal senso lo interpretano Bausani e Masson. Ho preferito invece la versione di Dawood.

<sup>8</sup> I due Jal l intendono *wad*, minaccia, non in modo negativo, ma con un senso di positiva attivit : « Dio   stato capace di tenerli addormentati per un periodo lunghissimo e di mantenerli in questo stato senza cibo. Dio   potente a vivificare i morti » (« bi-tar q an al-q dir  al  in matihim al-muddah at-tawilah wa ibq 'ihim  al  h lihim bil  ghaq h ' (wa) q dir  al  ihy ' al-mawt  »).

<sup>9</sup> « Ora »: il giorno del giudizio; qui, letteralmente, *s 'ab*.

<sup>10</sup> « Tempio »: letteralmente, moschea, *masjid*.

- (22) E alcuni: erano tre  
e quattro col cane.  
E altri: erano cinque  
e sei col cane.  
Congetturare l'ignoto! <sup>11</sup>  
Altri ancora: eran sette  
e otto col cane <sup>12</sup>.  
Rispondi: Iddio conosce  
il numero loro  
e pochi altri lo sanno.  
Non disputar <sup>13</sup> su di essi  
se non in modo esteriore,  
e non chieder notizia ad alcuno <sup>14</sup>.
- (23) Non dir mai d'una cosa:  
doman la farò, senza dire:

<sup>11</sup> Così traduco l'espressione *rajmān bi'gh-ghayb*. Questo inciso è omissa (per un errore tipografico?) in Bausani. Il termine *ghayb*, che di per sé significa « segreto », « mistero » (sinonimo *sirr*) oppure anche « assenza », è uno dei piú frequenti nel Corano. È usato spesso per indicare in maniera pregnante tutto ciò che sfugge all'umana comprensione e che, pertanto, è essenzialmente proprio dell'assoluta onniscienza divina. Quando, piú sotto nel v. 26, si parla di un mistero (*ghayb*) dei Cieli e della Terra, sembra alludersi alle leggi cosmiche con cui Dio governa il reale. E nello stesso modo, nella Sūrah delle Greggi (VI, 59) leggiamo: « presso di Lui stanno le chiavi dell'Arcano (*indahu mafātiḥ agh-ghayb*), solo Dio le possiede e conosce ciò che vi è sulla Terra e nel mare ». L'ordine delle cose e il « come » Dio lo regga, sono un « mistero » che agli uomini tocca solo approcciare fenomenicamente (se pure gli uomini abbiano comunque il dovere di studiare la natura nelle sue manifestazioni esteriori). Piú tradizionale il significato di « mistero » attribuito a *ghayb* nel v. 3 della II Sūrah, la Sūrah della Vacca: « Ecco il Libro (il Corano), nel quale non esiste dubbio, guida ai credenti che credono nel mistero ». Qui infatti sembra che si intenda con *ghayb* il segreto dell'essenza divina e del suo imperscrutabile volere: la « quiddità » dell'una e il fine dell'altro sembrano sfuggire alla limitata prospettiva dei mortali.

<sup>12</sup> I due Jalāl riferiscono le varie opinioni sul numero dei giovinetti come segue: ad affermare che fossero tre, furono i contemporanei del Profeta (*al-muta-nāzi'ūn fī zaman an-nabī*); a sostenere che fossero cinque, furono gli arabi cristiani (*naṣāri nijrān*); l'opinione autenticamente musulmana è invece che fossero sette.

<sup>13</sup> « Disputare la disputa »: *fa-lā tumār fibim illā mirā'an zāhirān*.

<sup>14</sup> I due Jalāl spiegano: « Alcuni meccani chiesero al Profeta — su di lui la preghiera e la pace — di illuminarli circa la storia dei Sette Dormienti di Efeso; egli rispose: ve lo dirò domani. Ma, essendosi scordato di aggiungere: se Dio vuole (*in shā'a Allāh*), gli venne la seguente rivelazione: Non dir mai ... ecc. ... » dei vv. 23-24.

- (24) Se Dio lo vorrà!  
 E se te ne scordi,  
 invoca il nome di Dio  
 affermando: può darsi  
 che mi conduca il Signore  
 piú presso a un retto operare.
- (25) Rimasero nella Caverna  
 trecento anni piú nove<sup>15</sup>.
- (26) Dí: il Signore lo sa  
 quanto restarono!  
 Suo è il mistero della Terra e del Cielo:  
 Egli vede, Egli ascolta!<sup>16</sup>  
 Egli solo è il patrono degli uomini  
 e nella sua scienza<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Secondo i due Jalāl si intendono qui 300 anni secondo il calendario solare degli *abl al-Kitāb* (gente del Libro: i cristiani), e 309 in quello lunare dei musulmani.

<sup>16</sup> I due Jalāl interpretano: «Vede: cioè, per mezzo dell'intervento di Dio, Terra e Cielo acquistano un aspetto che suscita un'ammirata meraviglia (*ayy bi'l-lāhi hiyya (as-samawāt wa'l-ard) šighab tu'jib*)». E ancora: «Ascolta»: cioè, viene sottolineata la presenza provvidenziale di Dio, la cura che Egli ha del mondo: «Non c'è cosa che sfugga alla vista e all'udito dell'Altissimo» (*annahu ta'ālī yaghīb 'an baṣrihi wa sam'ihī šhay' (un)*). Dice il *Corano*, «non gli sfugge il peso di un atomo di ciò che è nei Cieli o sulla Terra» (Sūrah dei Sabā', XXXIV, 3).

<sup>17</sup> Proprio in considerazione di quanto interpretano i Jalāl, con «scienza» traduco il termine *ḥukm*, che Bausani e Bonelli intendono come «giudizio». Masson traduce: «commandement»; Dawood: «sovereignty». La radice ḤKM ha a che fare con tutto ciò che attiene il governo, la giustizia e la sapienza. *Hakīm* significa sia «filosofo» che «saggio» (*al-ḥakīm*, il «Saggio» è uno dei 99 «bei nomi» di Dio), ma anche «medico» (uso invalso ancor oggi, per esempio, in Egitto). *Ḥukūmah* è il «governo»; *aḥkām* le «leggi»; e *mahkamah* il «tribunale». Ma in talune circostanze emergono talora sfumature di significato di valenza teologica. Ibn Sīnā, cioè Avicenna, intende l'assoluta saggezza di Dio (*ḥakīm-i mutlaq*) come l'espressione della sua *provvidenza*. La creazione, l'ordinamento di tutte le cose e la contemporanea conoscenza (*'ilm*) che Dio ne ha, sostanziano questo concetto di provvidenza *immanentistico* che viene a identificarsi con la ragion d'essere dell'ordine cosmico (*nizām*) (cfr. Ibn Sīnā, *Dānish nāma-i o Metaphysica*, a cura di P. Morewedge, London 1973, cap. XXXV, pp. 70-71). Lo sceicco Muhammad 'Abduh si serve di *ḥikmah* per indicare quell'atto la cui conseguenza è l'armonia e la preservazione di uno «status» di per sé buono: «*ḥikmah kull(i) 'amal mā yatarattab 'alāihī bi-ḥifz nizāmān aw yadfa' fasādān*». (Michel e Abd ar-Rāziq traducono: «nous appellons prévoyance dans un acte ce qui, dans cet acte, contribue à conserver l'harmonie ou à éviter la dissolution», ediz. francese della *Risālah at-tawḥīd*, cit., p. 39). *Ḥikmah* è dunque qui provvidenza cosciente, legge ra-

- non associa nessuno.
- (27) Recita<sup>18</sup> dunque  
 ciò che Dio rivelò del suo Libro,  
 le cui parole  
 non può cambiare nessuno.  
 Non troverai un luogo d'asilo  
 tranne che in Lui.
- (28) Sii paziente con quelli che invocano  
 il nome di Dio  
 il mattino e la sera,  
 bramosi del volto di Dio.  
 E non stornare i tuoi occhi da essi  
 desiderando bellezze terrene.  
 Non obbedire a colui il cui cuore  
 abbiam fatto negletto  
 nella nostra menzione,  
 che il suo capriccio persegue  
 ed è nell'agire<sup>19</sup> eccessivo<sup>20</sup>.

zionale. Traducendo *ḥukm* con « scienza » ho perciò voluto sottolineare il duplice aspetto del termine, che rimanda sia all'attiva « preveggenza » divina, sia, appunto, alla consapevolezza con cui Dio abbraccia tutto il creato. Per esempio, nel *Corano* (Sūrah delle Donne, IV, 126): « Dio possiede tutto ciò che esiste nei Cieli e sulla Terra, ed Egli abbraccia (*mubytān*) tutte le cose ». E: « Si estende il Suo trono sui Cieli e sulla Terra, e senza fatica li veglia e li conserva » (Sūrah della Vacca, II, 255).

<sup>18</sup> « Recita »: *w-atl(u)*, sinonimo di *iqra* della Sūrah XCVI (del Grumo di sangue), la prima rivelata del *Corano*: « Recita, nel nome del tuo Signore, che ha creato l'uomo da un grumo di sangue ».

<sup>19</sup> « Agire »: letteralmente, *amr*. La traduzione è figurata, in quanto *amr* significa piú che altro « ordine, comando » e « questione, affare, cosa ». Ma nel senso di « ordine », come *masdar* del verbo *amara*, il termine è uno dei fondamentali del *Corano*. Per esempio, nella Sūrah della Ape (XVI, 1-2): « viene l'ordine di Dio, non lo affrettate ... Egli fa scendere gli angeli con lo Spirito che proviene dal suo Comandamento (*amr*) ». E nella Sūrah del Viaggio Notturmo (XVII, 85): « Lo Spirito procede dall'ordine di Dio ». « Ordine » sembra qui stare per « messaggio », « parola di Dio » che si accompagna allo Spirito (*rūḥ*) che la rivela (gli Angeli sono i corifei del messaggio). Tuttavia, l'Ordine si colloca prima, temporalmente e ontologicamente, dello Spirito, in quanto l'Ordine di Dio è eterno. Come attributo divino, è dunque coesteso a lui. Del resto, secondo l'ortodossia, il *Corano* è increato, appunto in quanto parola eterna di Dio. « Presso Dio è la Madre del Libro (*umm al-kitāb*) » (Sūrah del Tuono, XIII, 39); e ancora: « Ecco il Libro chiaro, da cui facemmo un *Corano* arabo affinché voi comprendeste! E presso di Noi esiste la Madre del Libro » (Sūrah dell'Ornamento, XLIII, 2-4).

<sup>20</sup> « Eccessivo »: *furuṭān*. Consueta riprovazione coranica per chi non è in

- (29) La Verità<sup>21</sup> viene da Dio:  
 chi vuole, vi creda;  
 chi vuole, la neghi.  
 Veramente ai miscredenti  
 preparammo un fuoco  
 fumoso, avvolgente;  
 e colui che chiede soccorso  
 sarà soccorso con acqua

grado di moderare i propri pensieri e il proprio modo di comportarsi. Come ha giustamente notato Bausani (*Commento* alla sua traduzione del *Corano*, p. 548), « la morale coranica è tutta ispirata, contrariamente agli incitamenti all'eroismo tipici del Vangelo e del cristianesimo primitivo, a un forte senso di μεσότης, di giusto mezzo ». Cfr. per esempio, « date il giusto in elemosina il dì del raccolto, ma non oltrepasate la misura, ché Dio non ama gli intemperanti » (Sūrah delle Greggi, VI, 141); oppure: « mangiate e bevete, ma non oltrepasate la misura, ché Dio non ama gli intemperanti » (Sūrah di ʿArāf, VII, 31).

<sup>21</sup> *al-ḥaqq min rabbikum fa-man shā'a falyu'min wa man shā'a falyakfur*. « Verità »: *ḥaqq*, altro termine chiave del *Corano*. Dio stesso è *ḥaqq*, poiché è Vero, sicuramente e assolutamente esistente. « *Allāh huwa al-ḥaqq* », recita il v. 30 della Sūrah di Luqmān (XXXI). Questa caratterizzazione ontologica di Dio in quanto Verità e Realtà ad un tempo (ché *ḥaqq* significa Vero, ma anche Reale, e Reale perché Vero e Vero perché Reale) si esprime poi — ancora una volta — nella creazione, che derivando dal Vero non può che essere razionale, mirabilmente ordinata e connessa. Il *Corano* ha pagine di intensa bellezza (cfr. per dare solo qualche esempio, i vv. 40-45 della Sūrah XXIV, della Luce, e l'intera Sūrah LV, del Misericordioso), che poeticamente suggeriscono come Dio intervenga a coordinare e a determinare tutti i fenomeni della natura. In quest'opera cosmica, Dio si ispira a una « Verità d'intento » (*bi'l-ḥaqq*) che è la realizzazione stessa della sua parola (cfr. Sūrah di Abramo, XIV, 19; Sūrah del Fumo, XLIV, 39; e altrove ancora). Nei versetti 32 e 35-36 della Sūrah di Yūnus (X), il termine *ḥaqq* è usato, si può dire, in tutte le accezioni coraniche: *a*) come attributo divino: « tale è il vostro Signore, il Vero »; *b*) come « bene », alternativo a « male »: « cosa c'è oltre la Verità, se non l'errore? »; *c*) come fine e scopo della vita umana: « Dio guida alla Verità »; *d*) epistemologicamente, come affermazione di conoscenza assoluta: « la maggioranza degli uomini non fa altro che seguire delle opinioni (*ẓann*), ma l'opinione non avrà mai il sopravvento sulla Verità ». Ricordiamo che la stretta identità di verità e realtà (identità platonica, se vogliamo), fondata nel *Corano*, ha avuto anche profonde conseguenze dal punto di vista strettamente filosofico del problema della conoscenza. Basti citare la teoria grammaticale di Ibn Ḥazm di Cordova, che sottende la scuola teologica *ẓāhirīta*: v'è un immediato riferimento realistico tra fonema e oggetto indicato nel fonema: *al-ism dalla ʿalā'l-ma'nā*. Il fonema rimanda direttamente al semantema (cfr. R. Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris 1981, p. 52). Ciò presuppone, come ovvio, una teoria non convenzionalistica del linguaggio, che infatti è esplicitamente negata nel *Corano*. Oltre al fatto che la Parola di Dio gli è coeterna, nella Sūrah della Vacca (II, 31) leggiamo: « (Dio) insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose ». Tutti i nomi, dunque, hanno un archetipo celeste.

- bollente come rame in fusione  
 e ne avrà il volto bruciato.  
 Orrenda bevanda,  
 orrendo giaciglio!
- (30) A chi credette e operò opere buone  
 non faremo mancar ricompensa  
 come a chi agì rettamente<sup>22</sup>:
- (31) per loro i giardini dell'Eden  
 sotto cui scorrono i fiumi;  
 ornati d'armille dorate,  
 di seta verde e broccato vestiti,  
 stan reclinati su letti lussuosi.  
 Stupendo vestito,  
 giaciglio eccellente!
- (32) Due uomini porta loro ad esempio:  
 ad uno di essi donammo  
 due giardini di viti,  
 che circondammo di palme,  
 ponendo in frammezzo un fertile campo.
- (33) Entrambi i giardini produssero frutti,  
 nessuno dei due ne mancò<sup>23</sup>:  
 un ruscello facemmo sgorgare nel mezzo.
- (34) Il padrone ne trasse guadagno  
 e disse all'amico  
 che con lui dialogava:  
 io sono piú grande di te  
 in quanto a ricchezze,  
 e ancor piú potente  
 in quanto a famiglia.
- (35) Facendo torto a se stesso,  
 entrò nel giardino dicendo:  
 son certo che questa fortuna

<sup>22</sup> Letteralmente: « a chi fu migliore in quanto alle opere », *man aḥsan ʿamalān*.

<sup>23</sup> *wa lam taḥlim minhu shayʿān*. Preferisco la versione di Masson: « sans que rien n'y manquat », a quella di Bausani e Bonelli: « in nulla fecero torto al loro padrone ».

- non avrà fine giammai.
- (36) Non credo che l'Ora è incumbente;  
pur tuttavia, se tornassi  
a Dio, con Lui troverei  
certo di meglio in ricambio.
- (37) Gli disse l'amico  
che con lui dialogava:  
Misconosci chi t'ha creato  
dalla terra e da goccia di sperma  
e forma d'uomo ti ha dato?
- (38) Egli è Dio, il Signore,  
ed a Lui non associo nessuno.
- (39) Perché non dicesti,  
entrando in giardino,  
sia fatto il volere di Dio,  
in Dio solo v'è forza?  
Io son piú meschino di te  
in figli e ricchezza;
- (40) pure, può darsi che Iddio  
mi doni qualcosa di meglio  
d'un giardino su cui scaglierà  
nembi dal cielo, cosí  
che diventi terra deserta,
- (41) annegata da acqua abbondante;  
né potrai richiederla indietro<sup>24</sup>.
- (42) E i vigneti li avvolse la morte<sup>25</sup>  
e, fattosi giorno<sup>26</sup>, il padrone

<sup>24</sup> Il passo è controverso: *aw yuṣbiḥ mā'uhā għaūrān fa-lan tastay<sup>c</sup> ṭalabān*. Bonelli traduce: « può darsi che la sua acqua venga inghiottita, per modo che tu non possa pervenire ad essa ». Bausani: « o che l'acqua sua la inghiotta la terra e tu non possa piú ritrovarla ». Masson: « l'eau disparaîtra dans la terre et tu ne pourras plus la retrouver ». Dawood: « drain its water deep into the earth so that you can find it no more ». Ora, la prima parte della frase mi sembra significare letteralmente: « o che all'acqua accada (di infossarsi) nella terra »; ho pertanto reso al passivo il verbo, lasciando ad acqua il suo valore indirettamente nominativo. Inoltre, mentre tutti i traduttori hanno inteso il verbo *ṭalaba* come « trovare », ho preferito intenderlo col pur consueto significato di « esigere, richiedere ».

<sup>25</sup> Letteralmente: « i frutti (del giardino) furono circondati », *uḥyṭ bi-ṭḥa-maribi*.

<sup>26</sup> Cosí traduco il verbo *aṣḥaba*. Bausani e Bonelli lo omettono nella tradu-

- si torse le mani imprecando<sup>27</sup>  
 per tutto quel che vi spese.  
 Ma eran distrutti sui loro sostegni.  
 Disse: magari non avessi al Signore  
 associato nessuno.
- (43) Senza Dio,  
 non ebbe chi l'aiutò,  
 e restò senza soccorso.
- (44) Invero, Iddio soltanto protegge:  
 egli è la Verità;  
 il migliore nel dar ricompense,  
 il migliore nel portare soccorso.
- (45) La vita adduci ad esempio:  
 che è come l'acqua  
 che dal cielo facciamo scrosciare,  
 per imberne la terra e le piante,  
 anche se poi stoppia diventa  
 dispersa dai venti;  
 e Dio su tutte le cose è potente.
- (46) Dan lustro alla vita  
 le ricchezze, i figlioli.  
 Ma presso Dio piú preziose  
 ed eterne le opere buone:  
 esse danno migliori speranze<sup>28</sup>.
- (47) Un giorno muoverò<sup>29</sup> le montagne,  
 e vedrai la Terra appiattita;  
 raccoglierò gli uomini insieme,

zione, probabilmente dandogli il piú consueto significato di « accadere ». È Masson ad avere: « le lendemain matin »; mentre Dawood lo intende: « began » (cominciò; cioè: a torcersi le mani).

<sup>27</sup> « Imprecando » è una mia aggiunta per dare piú forza all'espressione: *yuqallib kaffayhi*.

<sup>28</sup> La traduzione è un po' libera. Letteralmente sarebbe: « le cose eterne (come) le opere buone, (ottengono) presso Dio miglior ricompensa e (suscitano) migliori speranze ». Su « speranza » (*amal*), i due Jalāl commentano: « Ciò in cui l'uomo spera e confida, è (solo) presso Dio Eccelso » (*ayy mā ya'mul al-insān 'inda Allāh ta'ālī*).

<sup>29</sup> Brusco cambiamento di soggetto; che qui, come ovvio, è Dio.

- non lasciandone indietro nessuno.
- (48) In fila saranno mostrati al Signore.  
Tornaste da noi come un dí vi creammo;  
eppur credevate  
che non v'avremmo allestito un convegno.
- (49) Il libro gli sarà presentato  
e vedrai spaventati i perversi  
per ciò che esso contiene.  
Diranno: disgrazia per noi!  
Cos'è questo libro che cosa  
né grande né piccola lascia sfuggire  
se non dopo averla contata?  
E vi troveranno segnato ben chiaro  
tutto ciò che hanno fatto;  
Il Signore non fa torto ad alcuno.
- (50) Demmo un ordine agli angeli:  
davanti ad Adamo prostratevi!  
Si prostrarono tutti;  
solo Iblīs rifiutò.  
che era uno dei Jinn <sup>30</sup>,

<sup>30</sup> Iblīs, capo degli angeli ribelli, può essere identificato con Lucifero. Il *Corano* non consente di definirne chiaramente la natura. Questo stesso versetto sembra contarlo contemporaneamente tra gli Angeli e i Jinn. Egli è comunque creato di fuoco (gli stessi Jinn nel versetto 14 della Sūrah LV, del Misericordioso, sono ammessi essere stati creati da fiamma purissima). Per ciò rifiutò di prosternarsi di fronte ad Adamo, che il sovrano capriccio di Dio aveva eletto superiore ad ogni essere vivente: «Dio disse: Oh Iblīs, che cosa ti impedì di prosternarti a chi creai di mia mano? Ti sei insuperbito, oppure sei davvero piú eccelso degli altri? Rispose: io sono migliore di quello (Adamo), poiché mi creasti di fuoco, mentre lui lo creasti d'argilla. Dio disse: Esci allora di qui (dal Paradiso), maledetto! e su di te il mio anatema sino al Dí del Giudizio» (Sūrah di Šād, XXXVIII, 75-78; ma cfr. anche Sūrah di Hijr, XV, 28 sgg.; e altrove ancora). Alcuni commentatori, soprattutto šūfi, fanno di Iblīs un ombroso difensore dell'unicità divina contro Dio stesso, che comandò agli angeli di adorare gli uomini. Egli cioè si sarebbe ribellato a un contraddittorio ordine di Dio per amore di Dio stesso (cfr. A. Wensinck e L. Gardet, voce *Iblīs*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>a</sup> ediz., vol. III, pp. 690-691). Tuttavia, al-Hallāj, che pure considera questo aspetto della personalità di Iblīs, non gli può perdonare il peccato d'orgoglio nei confronti di Dio, da cui deriva anche la disubbidienza punita (cfr. *Kitāb al-tawāsīn*, ediz. L. Massignon, Paris 1913); cfr. anche il recente, interessante saggio di A. Bausani, *La liberazione dal male nella concezione sufica*, in «Islām», n. 5, II (1983), pp. 237-248. La grande colpa di Iblīs è dunque l'orgoglio di contro a una imperscrutabile decisione di Dio. A me sembra, però, che la vicenda coranica di Iblīs abbia come autentico,

- e deviò dal comando di Dio.  
 Sceglierete a patrono colui  
 e la sua stirpe perversa?  
 Essi vi sono nemici:  
 pessimo scambio per gli empì!
- (51) Non feci testimoniare i demoni  
 quando creai i Cieli e la Terra;  
 né quando creai loro stessi:  
 non scelsi i malvagi in aiuto.
- (52) Un giorno il Signore dirà:  
 adesso invocate  
 chi simile a me credevate!  
 Chiameranno, ma senza risposta.  
 E intanto scaveranno fra essi  
 un abisso profondo.
- (53) Un fuoco vedranno i cattivi,  
 pensando: or vi cadiamo.  
 E scampo non troveranno.
- (54) Invero mostrammo con questo Corano  
 agli uomini ogni sorta d'esempi;  
 eppure, come massima cosa,  
 agli uomini piace il dilemma <sup>31</sup>.

anche se mediato, scopo la santificazione dell'uomo e la glorificazione del suo ruolo nel grande piano della creazione. Un versetto della Sūrah XXXIII (delle Fazioni, 72) riflette sul grande dilemma dell'uomo: egli solo fu tanto audace da accollarsi l'impegnativa alleanza con Dio, anche se la sua debolezza spesso lo induce a compiere il male e a sbagliare: «Noi proponemmo la fede ai Cieli, alla Terra e alle montagne, ma essi si rifiutarono di farsene carico e ne furono spaventati. L'uomo l'assunse su di sé; eppure egli è ingiusto e ignorante». Il «Patto», l'idea centrale di ogni religione monoteistica, di un'alleanza tra l'uomo e Dio, è ad un tempo per l'uomo garanzia di salvezza e pesantissima responsabilità, che egli fatica a sopportare. Resta l'intima consapevolezza di un'eccellenza dell'uomo su tutta la creazione. Di tale consapevolezza, che indubbiamente contrasta con l'idea diffusa in Occidente che l'Islām abbia una concezione riduttiva e fatalistica della vita umana, è pieno tutto il *Corano*; accanto al suo necessario complemento: la percezione della dipendenza ontologica della creatura rispetto al creatore.

<sup>31</sup> «Dilemma»: letteralmente, *jadal*, che di per sé significa «disputa, contesa, alterco». Ho tradotto «dilemma» interpretando: se il *Corano* è pieno di chiari esempi — sembra qui suggerire Dio per bocca di Muḥammad —, perché macerarsi nel dubbio? domandare, discettare, porre in discussione assunti che nel Libro hanno limpida presentazione e soluzione? All'uomo, però, piace tormentarsi, anche se le Scritture hanno già offerto risposte precise e indiscutibili. Mi pare che questa interpretazione sia suffragata dai successivi vv. 55-56.

- (55) Ma che gli impedisce di credere,  
venuta a loro la guida  
e chiesto perdono al Signore,  
se non il costume<sup>32</sup> degli avi?  
Eppure condanna palese  
ad essi fu comminata!
- (56) Inviammo i Profeti  
per annunciare e ammonire;  
ma quei miscredenti  
discettano diatribe vane.  
Confutare vogliono il Vero,  
a ludibrio prendendo  
i miei segni e i miei detti.
- (57) Chi è peggior di colui  
che, avvertito dai segni di Dio,  
pur se ne volge e dimentica  
ciò ch'hanno fatto le mani?  
I lor cuori abbiamo velato,  
le loro orecchie assordato  
così che non intendessero.  
E se anche li chiami alla guida,  
non saran guidati giammai.
- (58) Il Signore è clemente,  
di misericordia sovrano:  
se avesse voluto punirli  
per ciò che si son meritati,  
avrebbe affrettato la pena.  
Comunque al convegno fissato

<sup>32</sup> « Costume », letteralmente, *sunnah*. Le versioni sono contrastanti. Bausani ha: « esempio degli antichi ». Bonelli: « punizione esemplare ». Masson: « sort traditionnel ». Dawood: « fate ». Ho tradotto *sunnah* con « costume » perché, a mio avviso, il termine ha qui il più consueto significato di « modo di agire abituale, norma ». L'intendimento del passo dunque sarebbe: le consolidate tradizioni di comportamento possono impedire (e di fatto spesso lo fanno) un approccio sincero alla vera fede; l'Islam è venuto a rivoluzionare tutto un modo di porsi di fronte alla realtà e di agire in essa. Del resto, si tratta di un punto di vista proprio anche della predicazione di Cristo, che ammonì di essere venuto a portare la guerra e non la pace: « Credete che io sia venuto a mettere la pace sulla Terra? No, io vi dico, ma la divisione ... Saranno divisi il padre contro il figlio e il figlio contro il padre » (Luca, XII, 51-53).

- senza lui non avranno rifugio.
- (59) E quelle città sterminammo  
che commisero molti delitti,  
e per la lor distruzione  
stabilimmo un termine fisso.
- (60) E quando Mosè disse al suo servo:  
voglio viaggiare,  
finché arriverò  
là dove i due mari si uniscono,  
se pur lungo tempo dovrò camminare.
- (61) Ma quando arrivarono là,  
dove i due mari si uniscono,  
si scordarono il Pesce  
che libero prese  
la sua strada nel mare.
- (62) Passarono oltre,  
e disse al servo Mosè:  
stanchi del viaggio,  
facciam colazione.
- (63) Rispose: vedi,  
trovando rifugio alla Roccia<sup>33</sup>,  
il Pesce scordai,  
e Satana solo  
dimenticare mi fece  
che te ne accennassi;  
e quello, oh meraviglia!,  
libero prese la strada del mare.
- (64) Ma ciò era quel che volemmo,  
disse Mosè;  
e tornarono indietro  
seguendo i lor passi<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> « Roccia »: *ṣakhrāh*. Si tratta di una reminiscenza della Caverna? Purtroppo, tutta la simbologia — certamente pregnante — sottesa al colloquio tra Mosè e il servo, sfugge nel suo più profondo significato.

<sup>34</sup> Annotano i due Jalāl: « al-Buḫḫārī tramanda il seguente *ḥadīth* [= storia sacra, *n. d. t.*]: « Mosè stava tenendo un discorso a Israele quando gli fu chiesto chi fosse il più sapiente degli uomini. Egli (orgogliosamente) rispose: Io. Ma Dio lo rimproverò di non aver fatto risalire (tutta) la conoscenza a Lui, e gli rivelò

- (65) Trovarono un servo dei nostri,  
cui abbiamo donato  
la clemenza che è presso di noi,  
che abbiamo fatto partecipe  
di parte del nostro sapere.
- (66) Gli chiese Mosè:  
posso seguirti  
affinché tu m'insegni  
ciò che ti è stato insegnato  
riguardo al retto operare?
- (67) Rispose: tu non saprai  
con me pazientare;
- (68) E come potresti esser paziente  
su ciò che il tuo sapere non coglie?
- (69) Mi troverai, se Dio vuole,  
paziente — disse Mosè —,  
e ai tuoi ordini pronò.
- (70) E quello: allora vienimi dietro  
ma non chiedermi nulla di ciò  
di cui non t'abbia fatto menzione.
- (71) Andarono, finché d'una nave  
montarono a bordo.  
L'altro una falla vi aprí,  
per cui gli chiese Mosè:  
per far naufragar l'equipaggio  
l'hai forse forata?  
Turpe azione compisti!
- (72) Rispose: invero ti dissi

che al confluire dei due mari viveva un Suo servo piú sapiente di Mosè. Questi allora Gli domandò: Signore, come posso incontrarmi con lui? Dio disse: prendi un pesce, mettilo in una cesta e (cammina) fintantoché il pesce ti sfuggirà. Mosè prese il pesce, lo mise in una cesta e partí, accompagnato da un domestico. Quando giunsero alla Roccia [= si tratta forse di una Gerusalemme simbolica?, *n. d. t.*], vi appoggiarono il capo e si addormentarono. Ma il pesce incominciò a palpitare nella cesta; ne sortí fuori e cadde nel mare, dove prese a nuotare libero. Ma Iddio lo trattene in quelle acque. Quando i due viaggiatori si svegliarono, il servo si dimenticò di ricordare a Mosè del pesce, per cui ripresero il cammino per il resto del giorno e per una notte, finché fu l'ora di colazione. Allora Mosè disse al compagno: orsú, facciam colazione, ecc. ... ». I due pellegrini, dunque, accortisi che il pesce era scomparso, tornarono indietro finché si imbarcarono in al-Khaḍir.

- che non saresti stato paziente!
- (73) Se scordai la promessa,  
disse Mosè,  
non farmi rimprovero,  
non impormi difficile cosa<sup>35</sup>.
- (74) Andarono ancora,  
finché un giovanetto  
incontraron per strada.  
L'altro lo uccise e gli disse Mosè:  
uccidesti un'anima pura  
non per vendetta d'un'altra?  
Nefanda azione compisti!
- (75) Rispose: invero ti dissi  
che non saresti stato paziente!
- (76) Se ancora qualcosa ti chiedo,  
disse Mosè, dopo questo,  
non tenermi piú come amico,  
una scusa avrai per lasciarmi.
- (77) Andarono ancora,  
finché a quei d'un villaggio  
giunsero appresso;  
gli chiesero cibo,  
ma d'essere accolti  
fu lor rifiutato.  
Vi trovarono un muro in rovina.  
Colui lo raddrizza,  
cui dice Mosè:  
se avessi voluto,  
potevi trarne un compenso.
- (78) Qui ci lasciamo, rispose quell'altro,  
non prima che t'abbia spiegato  
ciò per cui non fosti paziente.
- (79) Quanto alla nave,  
apparteneva a povera gente,  
mercanti sul mare;

<sup>35</sup> Bausani traduce: « non impormi punizione gravosa ». Il testo ha semplicemente: *turbiqnī min amrī 'usrān*. Così Masson: « ne m'impose pas une chose trop difficile ».

- volti forarla  
 poiché li inseguiva un re (dei pirati)  
 che tutte le navi  
 a forza cattura.
- (80) Quanto al ragazzo,  
 i genitori aveva credenti,  
 e noi temevamo li avrebbe costretti  
 ad empietà e miscredenza.
- (81) Volemmo che Iddio  
 gli desse un figlio migliore,  
 piú puro, piú loro vicino in affetti.
- (82) Il muro, poi, lo possiedono  
 due orfani di quella città;  
 cela di sotto un tesoro  
 che un padre onesto nascose<sup>36</sup>.  
 Volle il Signore  
 che solo una volta cresciuti  
 scavassero fuori il tesoro,  
 per segno della clemenza di Dio.  
 E ciò che feci,  
 non io lo compii<sup>37</sup>.  
 Tale il senso di ciò  
 per cui non fosti paziente.
- (83) Domanderanno dell'uomo dalle Due Corna.  
 Rispondi: di lui  
 una storia vi narro.
- (84) In verità sulla Terra  
 lo rendemmo potente,  
 gli demmo accesso a tutte le cose<sup>38</sup>.
- (85) Egli seguì la sua via,  
 (86) e giunse dove il sole tramonta

<sup>36</sup> La trad. è libera per dare senso compiuto alla frase. Letteralmente: « e il loro padre era un uomo buono ».

<sup>37</sup> Spiegano i due Jalāl: « cioè per mia scelta, ma a causa di una illuminazione da parte di Dio » (*ayy ikhtiyārī bal bi-amr ilhām min Allāh*).

<sup>38</sup> Chiariscono i due Jalāl: « Facemmo in modo che potesse realizzare i suoi scopi » (*ṭariqān yuwṣiluhu ilā murādibi*).

- in una torbida fonte.  
 Là presso un popolo vide,  
 per cui gli dicemmo:  
 o tu dalle Due Corna  
 o costoro punisci,  
 o fagli piuttosto del bene.
- (87) Disse: dopo aver castigato  
 colui che il male avrà fatto,  
 lo renderemo al Signore,  
 che lo colpirà con pena tremenda.
- (88) A chi, invece, è credente  
 e opera opere buone,  
 a lui miglior ricompensa:  
 piú facili ordini  
 a lui impartiremo.
- (89) Poi proseguí la sua strada,  
 (90) e giunse dove il sole si leva  
 su un popolo a cui non donammo  
 alcun riparo da esso.
- (91) E noi già sapevamo  
 tutto ciò di cui aveva notizia <sup>39</sup>.
- (92) Poi proseguí la sua strada,  
 (93) e giunse tra due sbarramenti.  
 Lí una gente trovò  
 che a stento capiva parola <sup>40</sup>.
- (94) Lo invocarono: o tu dalle Due Corna!  
 Gog e Magog <sup>41</sup> corrompon la Terra.  
 Ti verseremo un tributo,  
 se un ostacolo erigi tra noi.
- (95) La potenza che Dio m'ha concesso  
 è migliore, lui disse:

<sup>39</sup> Bausani: « e Noi abbracciavamo nella Nostra scienza quel che lui possedeva ». Il testo recita: *wa qad aḥaṭnā bimā ladayhi kḥubrān*.

<sup>40</sup> Bausani: « un popolo che appena comprendeva parola ». Il testo ha: *qawmān lā yakādūna yaṭqabūna qawlān*.

<sup>41</sup> « Gog e Magog »: cfr. *Apocalisse* di S. Giovanni (XX, 7): Satana uscirà dalla sua prigione a sedurre le nazioni che sono ai quattro angoli della Terra, Gog e Magog, per adunarle a battaglia e guidarle contro i popoli credenti.

- se, zelanti, saprete aiutarmi,  
una salda muraglia costruirò fra di voi.
- (96) Portatemi pezzi di ferro,  
finché sia livellato  
lo spazio tra questi due monti.  
Poi gli ordinò di soffiare  
in modo da trarne del fuoco.  
Adesso datemi rame,  
che fuso glielo versi di sopra.
- (97) Gog e Magog non poteron scolarlo,  
non furono in grado d'aprirsi una breccia.
- (98) Quello dalle Due Corna allora affermò:  
ecco la clemenza da parte di Dio!  
Quando si compirà la promessa di Dio,  
Egli frantumerà la muraglia.  
E tale promessa è vera per certo.
- (99) Quel dí noi lasceremo  
scontrarsi gli uomini l'uno con l'altro.  
Si darà fiato alle trombe  
e di tutti <sup>42</sup> faremo raccolta...
- (100) Mostreremo quel giorno ai malvagi  
l'Inferno; ai malvagi,
- (101) ché stanno i lor cuori <sup>43</sup>  
velati all'annuncio,  
né sono in grado di udire <sup>44</sup>.
- (102) Pensano forse quei miscredenti  
di eleggersi come patrono  
un dei miei servi invece di me?  
Invero, agli empi allestirò  
l'Inferno ad asilo!
- (103) Dí: volete avere notizia  
di quelli che danno han subito  
riguardo alle lor malefatte <sup>45</sup>?

<sup>42</sup> Ovviamente, si intende: « di tutti gli uomini ».

<sup>43</sup> Letteralmente « occhi » (*ʿuyūn*), ma occhi dell'anima, e perciò « cuori ».

<sup>44</sup> Il brano è difficilissimo da rendere. Bausani: « gli empi, ch'ebbero gli occhi coperti di veli di fronte al mio Monito e non riuscirono a udire ».

<sup>45</sup> La mia versione è diversa da quella di Bausani: « volete che vi diciamo

- (104) Coloro di cui l'intenzione  
nella vita è perversa <sup>46</sup>,  
mentre, a loro giudizio,  
compivano opere buone <sup>47</sup>.
- (105) Essi negarono i segni di Dio,  
negarono che un dí lo vedranno:  
è inutile ciò che compirono <sup>48</sup>.  
Il giorno della Resurrezione  
non stabilimmo un peso per essi <sup>49</sup>.
- (106) Ecco il loro compenso: l'Inferno;  
essi negarono Iddio,  
e i miei segni e i Profeti  
presero a scherno.
- (107) Ma chi crede e opera opere buone  
avrà per dimora i giardini del Cielo <sup>50</sup>,
- (108) abiterà in essi in eterno  
né avrà desiderio  
di cambiare il suo stato.
- (109) Dí: se ci fosse un mare d'inchiostro  
per vergare le parole di Dio,  
verrebbe alla fine ben prima  
che s'esauriscano le parole di Dio <sup>51</sup>,

chi sono quei che piú tristamente han perso le opere loro?» (identica a quella di Dawood: « shall we tell you who lose most through their labours? »), e da quella di Masson: « vous farai-je connaître ceux dont les actes sont les plus inutiles? ». Il passo recita: *hal nunabb'ukum bi'l-akhsaryna a'malān*. Il fulcro è il verbo *khasira* il cui significato primario è proprio « subire un danno ». Nella Sūrah XL (del Credente, 78), per es., *khasira* è utilizzato nel senso di « essere perduto », cioè di « perire ».

<sup>46</sup> Letteralmente: « il cui sforzo 'deflexit a via recta' »: *alladhīna dalla sa'yubum*.

<sup>47</sup> Non ho potuto rendere il gioco di assonanze tra *yahsabūna* (pensano) e *yahsinūna* (agiscono bene).

<sup>48</sup> *faḥabītat a'mālubum*. Bausani: « l'opere loro son vanificate ». Questo versetto sembra indicare che, per la salvezza, le opere non sono sufficienti se non vengono nobilitate dalla fede (cfr. però il v. 110 *infra*).

<sup>49</sup> Bausani traduce: « non avremo bilancia a pesarli il dì del Giudizio ». Meglio, a mio avviso, Dawood: « on the day of Resurrection we shall not honour them ». Il « peso » (*wazn*) mi sembra infatti doversi intendere come « ricompensa ».

<sup>50</sup> *jannah al-firdaws*: uno dei due luoghi del Corano (l'altro è XXIII, Sūrah dei Credenti, 11) in cui si usa la parola persiana *firdaws* per « Paradiso ».

<sup>51</sup> Nell'Introduzione avevamo notato come questa espressione potesse essere

- anche se poi ne portassimo  
un altro mare a riserva.
- (110) Dī: Io sono un uom come voi<sup>52</sup>  
a cui fu rivelato  
che Iddio è un unico Dio.  
E chi spera d'incontrarsi con Lui  
compia opere buone<sup>53</sup>  
e al culto di Dio  
non associ nessuno.

teologicamente significativa indicando la sovrabbondanza ontologica di Dio che si comunica alle creature. Ora, un'interpretazione piú letterale è avanzata, sulle orme del grande giurista Aḥmad Ibn Ḥanbal, da al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī (cfr. *Kitāb al-ibānah ʿan usūl ad-diyānah*, ediz. cit., Heyderabad 1321 H., p. 25) che, citando questo versetto, lo utilizza come prova della increazione del Corano (cfr. A. H. Wolfson, *The Philosophy of Kalām*, cit., p. 254). al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī intende anche dire che la Parola di Dio è infinitamente molteplice nei suoi elementi costitutivi e nei suoi effetti: e lo stesso concetto sembra essere ripreso dai due Jalāl nel loro commentario allorché chiosano *kalimāt*, « parole », con la seguente frase: *ad-dāllab ʿalā ḥukmibi wa ʿajāʾibibi bi-an tuktaba bibi*.

La questione della creazione o meno del *Corano* è stata una delle piú dibattute nel pensiero islamico classico. I mu<sup>c</sup>taziliti sostennero vigorosamente che il *Corano* è creato per la stessa ragione per cui rifiutarono di ammettere la realtà degli attributi: un *Corano* increato, infatti, rischia di porre accanto a Dio un altro « dio », accanto a una eternità un'altra eternità. L'ortodossia, di cui al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī è campione, accettò invece l'increazione del *Corano*, così come accettò la presenza in Dio di attributi eterni distinti dalla Sua essenza. Secondo il già citato Wolfson, il pensiero teologico ortodosso elaborò questa conclusione sotto l'influsso della dottrina trinitaria cristiana.

<sup>52</sup> Si tratta di uno dei molteplici passi del *Corano* in cui Muḥammad ammette di essere solo un inviato, senza alcuna pretesa di divinità, piú o meno mediata. Cfr. ancora, per esempio, Sūrah del Viaggio Notturmo (XVII, 93): « Gloria a Dio! Chi sono io se non un uomo mortale, un inviato (*rasūl*) di Dio? ». Non v'è nulla di divino se non in Dio: ancora sottintesa polemica col cristianesimo.

<sup>53</sup> L'intera Sūrah della Caverna è impregnata di questo spirito di attivismo che, ancora una volta, viene a smentire il preteso, originario, fatalismo ideologico dei musulmani. Il *Corano* incita sempre all'azione, alle opere buone; e il v. 177 della Sūrah della Vacca (la II) rimprovera tutti coloro che credono che la fede sia mero ritualismo, mera obbedienza a regole esteriori: « Pietà non vuol dire volgere il volto a Oriente o a Occidente. Ma pio è colui che crede in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel Libro sacro e nei Profeti. Pio è colui che dona del suo ai parenti, agli orfani e ai poveri, ai viaggiatori e ai mendicanti, e per riscattare i prigionieri ». Principi, come si vede, identici a quelli evangelici.



## INDICI



## INDICE DEI PASSI CORANICI

### Sūrah

- della Vacca, II, v. 3, p. 76.
- della Vacca, II, v. 31, p. 79.
- della Vacca, II, v. 115, p. 30.
- della Vacca, II, v. 177, p. 93.
- della Vacca, II, v. 255, p. 26, 27, 78.
- della Vacca, II, v. 286, p. 54.
- di ʿImrān, III, v. 2, p. 26, 27.
- di ʿImrān, III, v. 16, p. 47.
- di ʿImrān, III, v. 145, p. 57.
- di ʿImrān, III, vv. 190-191, p. 41.
- delle Donne, IV, v. 126, p. 78.
- delle Donne, IV, vv. 156-157, p. 71.
- delle Donne, IV, vv. 171-172, p. 71.
- della Tavola Imbandita, V, v. 18, p. 64.
- della Tavola Imbandita, V, v. 116, p. 72.
- delle Greggi, VI, v. 59, p. 3, 21, 76.
- delle Greggi, VI, v. 70, p. 37.
- delle Greggi, VI, v. 141, p. 79.
- delle Greggi, VI, v. 159, p. 72.
- di Aʿrāf, VII, v. 31, p. 79.
- di Aʿrāf, VII, v. 54, p. 30.
- della Conversione, IX, v. 40, p. 20.
- di Yūnus, X, vv. 26-27, p. 24.
- di Yūnus, X, v. 32, p. 79.
- di Yūnus, X, vv. 35-36, p. 79.

### Sūrah

- di Yūnus, X, v. 61, p. 37.
- di Yūnus, X, vv. 107-108, p. 65.
- di Hūd, XI, v. 7, p. 43.
- del Tuono, XIII, v. 1 e 3, p. 64.
- del Tuono, XIII, v. 39, p. 78.
- di Ibrāhīm, XIV, v. 19, p. 79.
- di Ḥijr, XV, v. 28, p. 83.
- dell'Ape, XVI, vv. 1-2, p. 78.
- del Viaggio Notturmo, XVII, v. 85, p. 78.
- del Viaggio Notturmo, XVII, v. 93, p. 93.
- di Mariam, XIX, vv. 16-22, p. 71.
- di Mariam, XIX, vv. 27-30, p. 71.
- di Mariam, XIX, v. 35, p. 71.
- dei Profeti, XXI, v. 18, p. 23.
- dei Profeti, XXI, v. 23, p. 51.
- dei Profeti, XXI, v. 30, p. 43.
- dei Profeti, XXI, v. 104, p. 42.
- del Pellegrinaggio, XXII, v. 6, p. 23.
- del Pellegrinaggio, XXII, v. 64, p. 36.
- dei Credenti, XXIII, v. 11, p. 92.
- della Luce, XXIV, v. 35, p. 37, 59.
- della Luce, XXIV, vv. 40-45, p. 79.
- del Racconto, XXVIII, v. 88, p. 24, 59.
- dei Rūm, XXX, v. 19, p. 42.
- dei Rūm, XXX, v. 27, p. 24.

## Sūrah

- di Luqmān, XXXI, v. 30, p. 23, 79.
- della Prostrazione, XXXII, v. 5, p. 36.
- delle Fazioni, XXXIII, v. 72, p. 84.
- dei Sabā', XXXIV, v. 3, p. 77.
- Yā-sīn, XXXVI, v. 40, p. 55.  
Yā-sīn, XXXVI, vv. 78-79, p. 49.  
Yā-sīn, XXXVI, v. 81, p. 49.
- degli Angeli a schiere, XXXVII, v. 96, p. 47.
- di Šād, XXXVIII, vv. 75-78, p. 83.
- delle Schiere, XXXIX, v. 62, p. 47.
- del Credente, XL, v. 78, p. 92.
- dell'Ornamento, XLIII, vv. 2-4, p. 78.
- del Fumo, XLIV, vv. 38-39, p. 23.  
del Fumo, XLIV, v. 39, p. 79.
- di Qāf, L, v. 16, p. 26.

## Sūrah

- del Misericordioso, LV, p. 79.  
del Misericordioso, LV, v. 4, p. 55.  
del Misericordioso, LV, v. 14, p. 83.  
del Misericordioso, LV, vv. 26-27, p. 59, 64.
- del Ferro, LVII, v. 3, p. 36.
- della Disputa, LVIII, v. 7, p. 22.
- del Reciproco Inganno, LXIV, v. 6, p. 36.
- del Divorzio, LXV, v. 12, p. 62.
- del Regno, LXVII, v. 3, p. 64.
- dell'Aurora, LXXXIX, v. 22, p. 72.
- del Sole, XCI, p. 26.
- del Grumo di sangue, XCVI, v. 1, p. 78.
- dell' Elefante, CV, p. 26.
- dell' Unicità, CXII, p. 4, 26.

## INDICE ONOMASTICO ARABO

- °Abd al-Jabbār (teologo mu<sup>c</sup>tazilita, m. 415/1025), p. 32.
- °Abduh, Muḥammad (teologo egiziano, fondatore della Salafiyyah, m. 1323/1905), p. 2, 3, 13, 14, 16, 22, 39, 54, 56, 57, 77.
- *Risālah at-Tawḥīd*, p. 2, 3, 13, 22, 39, 54, 55, 56, 57, 77.
- Abū Bakr (primo dei Califfi «ben guidati», m. 11/632), p. 18, 19.
- Abū al-Hudḥayl al-°Allāf (teologo mu<sup>c</sup>tazilita di Baṣrah, m. 235/850), p. 28, 29, 51.
- Amīn, Aḥmad (modernista egiziano, m. 1373/1954), p. 13.
- *Duḥā al-Islām*, p. 13.
- al-Aṣḥ<sup>c</sup>arī, Abū'l-Ḥasan (teologo sunnita, m. 323/935), p. 29, 32, 38, 52, 53, 93.
- *Maqālāt al-Islāmiyyin*, p. 29, 49.
- *Kitāb al-Ibānah °an uṣūl ad-Diyānah*, p. 32, 38, 93.
- *al-Lumā° fī'r-radd °ala Abl az-zā'igḥ wa'l-bidā°*, p. 52.
- Averroè, cfr. Ibn Ruṣḥd.
- Avicenna, cfr. Ibn Sīnā.
- al-Bīrūnī, Abū Raiḥān (scienziato e filosofo, m. 442/1051), p. 4.
- a'-Buḫḫārī, Muḥammad Ibn Ismā°il (tradizionista e compilatore, m. 256/870), p. 86.
- due Jalāl (Jalāl ad-Dīn al-Maḥallī e Jalāl ad-Dīn as-Suyūtī (esegeti del *Corano*, vissuti in Egitto nel IX/XV secolo), p. 23, 24, 26, 41, 69, 72, 75, 76, 77, 82, 86, 89, 93.
- *Tafsīr*, p. 23, 24, 26, 69.
- al-Faḍl al-Ḥadaṭḥī (teologo mu<sup>c</sup>tazilita di Baṣrah, vissuto nel III/IX secolo), p. 72.
- al-Fārabī, Abū Naṣr Muḥammad (filosofo e teologo, m. 339/951), p. 7, 24, 59.
- al-Gḥazālī, Abū Ḥamid (il maggiore teologo dell'Islām, m. 504/1111), p. 7, 8, 9, 10, 12, 13, 38, 51, 53, 54, 56, 59, 60.
- *Iḥyā' °ulūm ad-Dīn*, p. 9, 39, 47, 52, 53, 60.
- *Miṣḫāt al-ānwār*, p. 59, 60.
- *Munqidḥ min ad-Dalāl*, p. 7, 8, 9, 13.
- *Tabāfut al-Falāsifah*, p. 7.
- al-Ḥallāj, Ḥusāin Ibn Manṣūr (uno dei massimi mistici dell'Islām, m. 310/922), p. 83.

- Ḥunāin Ibn Iṣḥāq (traduttore dal greco all'arabo, m. 259/873), p. 30.
- Ibn °Arabi, Moḥy ad-Dīn (mistico arabo-spagnolo, m. 638/1240), p. 31.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad (giurista e tradizionalista, m. 241/855), p. 93.
- Ibn Ḥazm, °Alī (teologo fondatore della *ẓāhirīyyah*, m. 456/1064), p. 79.
- Ibn Ḥayt, Aḥmad (teologo mu°tazilita di Baṣrah, vissuto nel III/IX secolo), p. 72.
- Ibn al-Haytham, Abū °Alī al-Ḥasan (fisico e astronomo, m. 430/1039), p. 4.
- Ibn Kḥaldūn, °Abd ar-Raḥmān (storico e giurista maghrebino, m. 808/1406), p. 7, 8, 13.  
— *Muqaddimah*, p. 8, 13.
- al-Kḥwārazmī, Muḥammad Ibn Mūsā (matematico e geografo, m. 249/863), p. 4.
- Ibn Ruṣḥd, Abū'l-Walīd (Averroè, m. 594/1198), p. 7, 10, 11, 12.  
— *Kitāb Faṣl al-Maqāl*, p. 10, 11, 12.  
— *Tabāfut at-Tabāfut*, p. 7.
- Ibn Sīnā, Abū °Alī Ḥusaīn Ibn °Abd Allāh (Avicenna, m. 428/1037), p. 4, 7, 24, 25, 26, 31, 37, 58, 59, 61, 62, 63, 77.  
— *Dānish nāma-i °alā-i*, p. 63, 77.  
— *Kitāb al-Isbārāt wa't-Tanbihāt*, p. 62.  
— *Kitāb aṣḥ-Ṣhifā'*, p. 62.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad (teologo ḥanbalita, m. 729/1328), p. 56.
- Iḳḥwān as-Safā' (Fratelli della Purità, confraternita esoterica fiorita nel IV/X secolo), p. 21, 22.
- Jahm Ibn Safwān (teologo esponente della *jabriyyah*, m. 128/745-6), p. 38.
- al-Kḥayyāt, Abū al-Ḥusaīn Ibn Abī °Amr (teologo mu°tazilita di Baghdād, m. 290/903), p. 33.
- al-Maḥallī, Jalāl ad-Dīn, cfr. due Jalāl.
- an-Nazzām, Abū Iṣḥāq Ibrahīm (teologo mu°tazilita di Baṣrah, m. 231/845-6), p. 5, 6, 49, 50, 51, 72.
- °Oṭḥmān (terzo Califfo « ben guidato », m. 23/644), p. 1.
- Quṭb, Sayyed (teologo modernista egiziano, m. 1386/1965), p. 55.  
— *al-°Adālab al-ijtimā'īyyah fī'l-Islām*, p. 55.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn (mistico e poeta persiano, m. 671/1273), p. 19, 48, 49.  
— *Poesie*, p. 20, 48.
- aṣḥ-Ṣhahraṣṭānī, Muḥammad Ibn °Abd al-Karīm (storico e dossografo, m. 548/1153), p. 28, 31, 33, 34, 49, 50, 53, 72.  
— *Kitāb al-Mīlāl wa'n-Niḥāl*, p. 6, 28, 31, 33, 34, 49, 53, 72.
- aṣḥ-Ṣha°rāwī, Muḥammad Mitwallī (teologo modernista egiziano, vivente), p. 39, 55.  
— *al-°Imān*, p. 55.  
— *al-Islām bāina ar-ra°smāliyyah wa aṣḥ-ṣḥuyū°ciyyah*, p. 40.
- as-Suyūfī, Jalāl ad-Dīn, cfr. due Jalāl.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr (annalista e dossografo, m. 311/923), p. 18, 19, 45.  
— *Kitāb Aḳḥbār ar-Rusul wa'l-Mulūk*, p. 19.  
— *Tafsīr al-Qur°ān*, p. 45, 57.
- Wāṣil Ibn °Aṭā' (teologo mu°tazilita di Baṣrah, m. 131/748-9), p. 28.

Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza