



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo  
Graduate School**

**Dottorato di ricerca  
in Lingue, Culture e Società  
Ciclo 26  
Anno di discussione 2014**

**Il *tafsīr* 'ilmī nel pensiero islamico contemporaneo  
e le sue pretese origini classiche**

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: LOR/12  
Tesi di Dottorato di Chiara Pellegrino, matricola 955848**

**Coordinatore del Dottorato**

**Prof. Federico Squarcini**

**Tutore del Dottorando**

**Prof.ssa Ida Zilio-Grandi**

## Prefazione

La presente tesi verte sull'esegesi scientifica (*tafsīr 'ilmī*) del Corano, una delle tipologie ermeneutiche più innovative specialmente rappresentata nel Novecento. Essa è quella branca di studi che, avendo come scopo l'affermazione dell'inimitabilità del Corano sotto il profilo scientifico (*i'ḡāz 'ilmī*), mira a comprendere il significato dei versetti coranici alla luce delle scienze sperimentali. Fenomeno molto studiato nei Paesi in cui è emerso, come testimoniano l'abbondante saggistica nelle lingue locali e le numerose istituzioni sorte in tutto il mondo arabo dedite alla diffusione dell'esegesi scientifica, il *tafsīr 'ilmī* è generalmente poco considerato in Occidente. Ciò nonostante, le dimensioni del fenomeno, diffuso in tutti i Paesi a maggioranza musulmana, insieme alla rilevanza delle questioni che esso implica – la possibilità di conciliare la fede con la ragione scientifica producendo una visione unitaria della realtà, il rischio di incoerenza tra le acquisizioni della scienza e i “segni” coranici, la riflessione sull'epistemologia della conoscenza e sulla filosofia della scienza islamica – sono tali da giustificare un'indagine approfondita di questa via esegetica.

Questo lavoro delinea il contesto storico di tale forma esegetica, ne discute i termini tecnici che la dicono in un'ottica storica, partendo cioè dai significati storicamente attribuiti a tali espressioni per arrivare alle accezioni contemporanee, ne passa in rassegna i maggiori interpreti, e, per completezza, anche i detrattori. La tesi si focalizza inoltre sui fondamenti teoretici che giustificano la posizione degli uni e degli altri, entra nel dettaglio delle finalità dell'interpretazione scientifica distinguendole in finalità interne alla comunità musulmana e finalità esterne a essa, e delle norme che la regolano.

Alla luce della saggistica araba che studia il fenomeno dall'interno dello stesso, si tracciano i presunti fondamenti tradizionali del *tafsīr 'ilmī* che tali studiosi – d'ora in poi definiti semplicemente “esegeti scientifici” – individuano nella volontà di conferire uno statuto più elevato a una disciplina relativamente recente. Questo lavoro si conclude con una rassegna delle interpretazioni scientifiche più notevoli di alcuni passi coranici scelti che più si prestano a essere interpretati alla luce della scienza. Ciascuna interpretazione “scientifica” sarà preceduta dalla traduzione del brano esegetico proposto, al medesimo riguardo, da uno dei maggiori esegeti della tradizione, Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Il confronto tra una lettura

classica qual è appunto quella di al-Rāzī, e una lettura scientifica novecentesca consentirà di illustrare gli elementi maggiormente sintomatici del *tafsīr ‘ilmī*, quelli cioè che lo contraddistinguono dal *tafsīr* tradizionale, e di rilevare come un criterio ermeneutico sostanzialmente rispondente ai medesimi principi si sia evoluto nel corso dei secoli.

La bibliografia di riferimento è perlopiù in lingua araba ed è stata raccolta per la maggior parte durante due soggiorni in Arabia Saudita (ottobre-dicembre 2010; febbraio 2011), la patria per eccellenza dell’esegesi scientifica. Una parte considerevole di testi attinenti al tema della ricerca, soprattutto articoli tratti da riviste scientifiche e saggi brevi, è stata reperita presso il King Faysal Center for Research and Islamic Studies, un centro specializzato nell’ambito dell’ermeneutica del Corano e del diritto islamico, con sede a Riyadh. Per testi aggiuntivi si è fatto ricorso alla biblioteca della Commissione Internazionale dell’Inimitabilità Scientifica nel nobile Corano e nella Sunna di Ġeddah, una delle massime istituzioni preposte allo studio e alla diffusione dell’esegesi scientifica nel mondo arabo. La visita alla Commissione è stata anche l’occasione per incontrarne il Segretario generale, dott. ‘Abd Allāh Muṣliḥ, e raccogliere informazioni sulle attività organizzate da questa istituzione e sugli obiettivi che essa si prefigge.

La bibliografia suddetta è stata ulteriormente integrata con una serie di testi reperiti in Egitto (luglio-agosto 2012) presso l’Institut Dominicain d’Études Orientales del Cairo e presso la succursale egiziana della già citata Commissione saudita, con sede nella stessa città. Durante quest’ultima visita, chi scrive ha tratto giovamento dalle conversazioni personali con alcuni fautori dell’esegesi scientifica nonché dalla partecipazione a due degli incontri, previsti a cadenza mensile, durante i quali gli “esegeti scientifici” propongono integrazioni agli esiti delle loro ricerche, ovvero interpretazioni aggiornate e adeguate all’avanzamento delle scoperte scientifiche.

## **Introduzione**

### **Il Novecento: un secolo di innovazioni esegetiche**

Il Novecento è stato un periodo di grande fervore esegetico al quale ha fatto seguito una feconda produzione di commentari coranici di svariate tipologie dai molti aspetti innovativi. Siamo di fronte a un panorama poliedrico, difficilmente riducibile a categorie di pensiero nette. Ciò che è indubitabile e appare con sempre maggiore evidenza è la profonda scissione che divide il pensiero esegetico contemporaneo – là dove con il termine “contemporaneo” s’intende qui ovviamente non solo la prima decade del Duemila ma, in senso più ampio, anche il Novecento – e l’esegesi tradizionale. In generale si tende a ricondurre l’origine di questa scissione alle mutate condizioni politiche, sociali e culturali che si sono verificate nel mondo arabo a partire dalla fine del Settecento e più in particolare nell’Ottocento, in seguito al contatto con la civiltà occidentale. L’incontro tra Vicino Oriente e Occidente ha avuto necessariamente delle ripercussioni sulla concezione che gli Arabi avevano delle proprie tradizioni e del proprio sistema di pensiero, e ha innescato una serie di problematiche di ordine esegetico. Tra le questioni più impellenti sul versante della fede, la necessità di avanzare delle nuove proposte nelle quali i musulmani del Novecento potessero riconoscersi più pienamente. Le esigenze dei fedeli erano cambiate: la tradizione non era più sufficiente a rispondere ai nuovi quesiti. Come adattare i principi della religione islamica alla ventata di acquisizioni scientifiche conseguite in Occidente e alle quali, sempre più musulmani, guardavano con frenesia?

A questa domanda ha cercato di rispondere l’esegesi, una delle discipline che più ha visto fiorire al suo interno il dibattito, capace di suscitare non solo consensi e dissensi, ma anche violente manifestazioni d’intolleranza, tradottesi spesso in accuse di eresie, arresti e condanne all’esilio. Nel Novecento islamico si possono individuare alcune grandi correnti all’interno delle quali si sono sviluppate nuove tendenze esegetiche che, in modi diversi, si prefiggevano di rispondere agli impellenti interrogativi del momento. Gli elementi di novità di queste correnti, emerse per la maggior parte in Egitto, riguardano sia i metodi d’interpretazione del Corano sia i contenuti. Il fattore che accomuna le nuove tendenze esegetiche è la consapevolezza della distanza culturale tra il mondo in cui il Corano fu rivelato e il mondo moderno. In generale l’esegesi coranica del Novecento, avendo subito

profondamente l'influsso della cultura scientifica occidentale, testimonia la volontà di emanciparsi dai commentari coranici tradizionali considerati un ricettacolo di dati spesso inutili ai fini della comprensione del Libro sacro, a favore d'interpretazioni che integrino il sapere tradizionale ma che si avvalgano anche dell'apporto di altre discipline, prime fra tutte le scienze esatte e la critica letteraria. La prima novità significativa dei nuovi metodi esegetici è l'emergere della «versione popolare della filosofia dell'Illuminismo»<sup>1</sup>, espressione che identifica un metodo esegetico basilarmente razionale e che fu introdotto da due dei maggiori protagonisti del riformismo arabo, Sayyid Aḥmad Ḥān n. 1232/1817, m. 1315/1898) e Muḥammad 'Abduh (n. 1265/1849, m. 1322/1905). Impressionati dalla prosperità economica, dall'influenza politica e dal progresso scientifico dell'Occidente, essi volevano dimostrare che anche il mondo arabo avrebbe potuto avviarsi verso il progresso e godere dei benefici derivanti da una società avanzata sul piano economico, politico e culturale, nella consapevolezza che non vi era alcuna contraddizione tra le scienze profane e la Parola di Dio. In breve, il progresso non avrebbe pregiudicato la fede e lo spirito islamico del mondo musulmano, occorreva semplicemente riscoprire la modernità già insita nel Corano.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, accanto all'interpretazione razionale è andato affermandosi un metodo esegetico altrettanto innovativo che, inaugurato dai due intellettuali egiziani Amīn al-Ḥūlī (n. ---, m. 1386/1967) e dalla moglie Bint al-Ṣāṭī' (n. 1331/1913, m. 1418/1998), pseudonimo di 'Ā'īshah 'Abd al-Raḥmān, considerava la possibilità di interpretare il Corano secondo una prospettiva letteraria<sup>2</sup>. Si partiva dal presupposto che il Libro fosse la pietra miliare della letteratura universale e che, in quanto tale, si prestasse ai metodi d'analisi della retorica e della stilistica moderni applicabili a qualsiasi opera di letteratura. Per l'interpretazione del Corano rimanevano validi tutti i presupposti che, in generale,

---

<sup>1</sup> Cfr. Rotraud Wielandt, «Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary», *Encyclopaedia of the Qur'ān*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/exegesis-of-the-quran-early-modern-and-contemporary-COM\\_00059](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/exegesis-of-the-quran-early-modern-and-contemporary-COM_00059).

<sup>2</sup> Tra le analisi del suo metodo di esegesi del Corano si vedano soprattutto Muhammed Amin, *A study of Bint al-Shati's exegesis*, tesi di dottorato, McGill University, Montreal 1992 e Sahiron Syamsuddin, *An examination of Bint al-Shati's method of interpreting the Qur'an*, tesi, McGill University, Montreal 2000.

permettono di comprendere un testo. Preliminari all'esegesi del Libro erano lo studio della lingua araba classica, dell'ambiente sociale e del momento storico in cui il Corano fu rivelato, oltre all'analisi filologica del testo per stabilire il significato esatto di tutte le parole ed espressioni così com'era compreso dai primi musulmani. Al verificarsi di queste condizioni l'esegeta può pronunciarsi sulla relazione tra i contenuti e la forma del Corano e le emozioni che il testo suscita nel lettore in virtù delle sue rime, delle figure retoriche e della scelta di determinate parole piuttosto che altre. Un'altra peculiarità di questo metodo esegetico era il tipo di commentario che richiedeva. Ritenendo inappropriato il tradizionale commentario coranico "*musalsal*", "sequenziale", Amīn al-Ḥūlī proponeva l'adozione del commentario "*mauḍūʿī*", "tematico", che prevede la classificazione dei passaggi chiave del testo coranico secondo i temi trattati. L'interpretazione tematica, effettuata con buoni risultati da Bint al-Šāḩīʿ, Maḩmūd Šaltūt (n. 1310/1893, m. 1382/1963), Muḩammad Aḩmad ḩalafallāḩ (n. 1334/1916, m. 1411/1991) e seppure in misura minore anche da Sayyid Quṭb (n. 1323/1906, m. 1379/1960), presenta alcuni vantaggi: da un lato permette all'esegeta di fornire un quadro complessivo e meticoloso del tema oggetto di studio, dall'altra è più agevole nella lettura e dunque più adatto a un pubblico non particolarmente esperto di questioni dottrinali ed esegetiche. L'esegesi pertanto può perdere quel carattere di attività elitaria riservata agli '*ulamā*' che aveva conservato per secoli, aprendosi anche ai "non addetti ai lavori" in stretto senso ed eventualmente anche ai non musulmani.

Dalla proposta esegetica di Amīn al-Ḥūlī prende le mosse l'idea secondo la quale il Corano è un testo disceso nella storia dell'uomo. Questo assunto ha determinato la nascita di un metodo esegetico che, praticato dall'egiziano Naṣr Abū Zayd (n. 1361/1943, m. 1431/2010) e dall'algerino Muḩammad Arkoun (n. 1346/1928, m. 1431/2010), tiene conto della storicità del Libro sacro. Il Corano sarebbe primariamente un messaggio veicolato in un codice linguistico di un'epoca specifica e, in quanto tale, rispondente ai principi e alle regole di un testo qualsiasi. Lo stesso Profeta non sarebbe stato capace di comprenderlo se non gli fosse stato rivelato secondo un codice linguistico e culturale a lui comprensibile. Questa considerazione porta con sé delle ovvie conseguenze esegetiche. Per poter percepire l'universalità degli insegnamenti coranici occorre contestualizzare il messaggio coranico temporalmente e spazialmente nel contesto storico e sociale

del ricevente in un codice a lui comprensibile. Ciò comporta tre fasi di lavoro distinte: comprendere il significato di un versetto alla luce delle circostanze in cui è stato rivelato, derivare il significato generale dalla regola specifica rivelata, ricontestualizzare nel presente la regola generale. In breve, tale visione esegetica comporta un processo di riappropriazione continua della rivelazione, ciò che presuppone naturalmente l'apertura del Testo a modalità ermeneutiche virtualmente infinite.

Nella direzione diametralmente opposta a questi metodi si muove l'esegesi islamista che asserisce la possibilità dell'uomo contemporaneo di risalire al significato originario del Corano semplicemente basandosi sulle tradizioni del Profeta e ripristinando le abitudini di Muḥammad e l'ordine sociale del momento in cui il Corano fu rivelato. In questo caso perciò non si tratta di tradurre il significato originale del Testo in un linguaggio comprensibile ai fedeli del Novecento quanto di assumere pedissequamente l'interpretazione del Profeta e dei suoi successori ciò che, esegeticamente parlando, si traduce nella preferenza manifestata dagli islamisti per gli *ḥadīṭ* profetici e i commentari tradizionali.

Un'altra varietà esegetica di spicco è appunto l'esegesi scientifica, oggetto della presente tesi, e di cui si dirà meglio tra poco.

L'obiettivo della sintetica rassegna tracciata poc'anzi è fornire un quadro generale delle varietà interpretative che, pur nella loro diversità, cercano di offrire delle risposte convincenti a una pluralità di società e di singoli ingegni che non si sente più rappresentata da una tradizione avvertita sempre più come lontana cronologicamente e pressoché aliena nei contenuti. Ciò che accumuna gli esegeti del Novecento è proprio la consapevolezza della più grande flessibilità che le nuove sfide del mondo contemporaneo richiedono per essere raccolte e affrontate. Tutti questi metodi, nati dal desiderio di individuare i principi universali del messaggio coranico e contestualizzarli nella propria contemporaneità, mostrano come il pensiero islamico sia continuamente disposto a rileggere la Parola adattandola alle circostanze storiche senza mai metterne in discussione l'origine divina. Ciononostante, questi metodi non sono stati accettati all'unanimità ma, al contrario, hanno provocato in molti casi una violenta levata di scudi. In generale, le ragioni di queste reazioni sono riconducibili alla scarsa inclinazione degli *'ulamā'* ad accogliere i cambiamenti e cedere parte della propria autorità interpretativa ai non addetti ai lavori. Di fatto, le nuove proposte illustrate

spezzano una tradizione esegetica plurisecolare dominata dalla tendenza ad assolutizzare le interpretazioni degli antichi ed esprimono una pluralità d'interpretazioni in competizione tra loro.



## Capitolo primo

### L'esegesi scientifica: stato dell'arte

Come si è anticipato, la cosiddetta esegesi scientifica (*tafsīr 'ilmī*) è una delle tipologie esegetiche più innovative. Sviluppata già a fine Ottocento, essa si prefigge di comprendere il significato dei versetti coranici alla luce della scienza moderna (*'ilm ḥadī*) di matrice occidentale, sviluppata a partire dalla seconda rivoluzione industriale (1870-1880), così da provare universalmente l'inimitabilità scientifica (*i'ḡāz 'ilmī*) del Libro. Questa corrente di pensiero esamina le affermazioni coraniche che, secondo i suoi fautori, apparirebbero oggi come testimonianze della verità scientifica ma che i contemporanei del Profeta, a causa dell'ovvia mancanza di tecnologie avanzate, erano in grado di comprendere solo parzialmente. I presunti contenuti coranici di carattere scientifico, che troverebbero corrispondenza nella scienza contemporanea, garantirebbero dunque al lettore l'autenticità del Corano.

Fenomeno generalmente poco studiato, l'esegesi scientifica ha raggiunto ormai una diffusione tale in tutto il mondo a maggioranza musulmana da giustificarne un'indagine approfondita in sede accademica. Dal punto di vista geografico il "concordarismo"<sup>3</sup> – termine coniato in Occidente per definire l'atteggiamento di ricerca di concordanze tra i contenuti coranici e le scienze esatte – gode di grande fortuna in tutto il mondo arabo, in particolare in Arabia Saudita e in Egitto. È un dato che emerge dall'analisi della nazionalità dei più importanti autori di commentari scientifici, dei Paesi in cui hanno sede le case editrici che pubblicano i loro lavori, e della concentrazione geografica delle istituzioni preposte alla diffusione dei dati che emergono dallo studio scientifico del Corano.

L'interesse per l'esegesi scientifica ha tuttavia superato i confini del mondo arabo, sbarcando in tutti i Paesi musulmani e diventando l'oggetto di un'abbondante produzione nelle lingue locali. In questa sede si prenderà in considerazione unicamente la produzione in lingua araba non solo per ragioni di competenza linguistica – essendo le fonti arabe le uniche che ci è possibile consultare in lingua originale –, ma anche per la necessità di circoscrivere il tema della ricerca,

---

<sup>3</sup> Espressione utilizzata da Dariush Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica*, Armando Editore, Roma 2002, p. 231.

in sé estremamente vasto. Di tanto in tanto si renderanno comunque necessari accenni al lavoro di alcuni esegeti turchi – le cui opere sono state consultate in traduzione inglese – i quali, con la loro produzione, hanno inciso profondamente sul panorama islamico in generale.

## 1. La saggistica occidentale

Come si diceva, da parte occidentale il fenomeno del “concordarismo” islamico è stato fino a oggi scarsamente considerato. I primi studi risalgono agli anni ‘50, con le pubblicazioni dei domenicani del Cairo nella rivista «MIDEO». Nel 1957 Jacques Jomier e Robert Caspar dedicavano un articolo<sup>4</sup> alla posizione critica assunta da Amīn al-Ḥūlī verso l’esegesi scientifica seguito, l’anno seguente, da un contributo<sup>5</sup> di Jomier sul commentario coranico di Ṭanṭāwī Ğawharī<sup>6</sup> (n. 1278/1862, m. 1358/1940), uno dei massimi esponenti dell’esegesi scientifica della prima parte del XX secolo. Le linee generali dell’esegesi scientifica venivano poi tracciate negli anni ‘60 da Johannes Marinus Simon Baljon in *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*<sup>7</sup> e qualche anno dopo da Hans Jansen in un capitolo del manuale dedicato all’interpretazione del Corano nell’Egitto moderno<sup>8</sup>. Più recentemente hanno dedicato alcune pagine a questa tema anche Dariush Atighetchi<sup>9</sup>, Rotraud Wielandt nell’articolo comparso sull’*Encyclopaedia of the Qur’ān*<sup>10</sup> e Muzaffar Iqbal<sup>11</sup>.

## 2. La saggistica arabofona

Come si può immaginare è invece molto abbondante la letteratura in lingua

---

<sup>4</sup> *L’exégèse scientifique du Coran d’après le cheikh Amin al-Khouli*, «MIDEO», 4 (1957), pp. 269-279.

<sup>5</sup> *Le cheikh Tantawi Jawhari et son commentaire du Coran*, «MIDEO», 5 (1958) pp. 115-175.

<sup>6</sup> Per la biografia dell’autore si rimanda al capitolo quarto di questa tesi.

<sup>7</sup> *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Brill, Leiden 1967, pp. 88-98.

<sup>8</sup> *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Brill, Leiden 1980<sup>II</sup>, pp. 35-54.

<sup>9</sup> *Islam, musulmani e bioetica*, capitolo 12.

<sup>10</sup> “Exegesis of the Qur’ān: Early Modern and Contemporary”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/exegesis-of-the-quran-early-modern-and-contemporary-COM\\_00059](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/exegesis-of-the-quran-early-modern-and-contemporary-COM_00059).

<sup>11</sup> *Islam and Science*, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 279-292.

araba. Innanzitutto quella primaria cioè i commentari coranici veri e propri, e i centinaia di articoli che mettono a tema le concordanze scientifiche nel Corano, pubblicati nelle riviste specializzate. Tra queste, si prenderà come riferimento principale la rivista saudita *Al-i'ğāz al-'ilmī* [L'inimitabilità scientifica]. Alcuni di questi testi, soprattutto quelli in rete, presentano la traduzione in inglese o in altre lingue europee ma in questa tesi si prendono in considerazione esclusivamente i testi in lingua originale, molto più dettagliati e precisi nel mettere in luce le concordanze tra il Corano e la scienza rispetto alle traduzioni, assai approssimative e superficiali sia nei contenuti sia nella lingua.

Accanto alla letteratura primaria, si constata la nascita di un'abbondante letteratura secondaria in lingua araba, ossia manuali che illustrano le origini dell'interpretazione scientifica e stilano la rassegna dei maggiori esegeti del secolo. Si tratta perciò di analisi del fenomeno dall'interno dello stesso, vale a dire di studi redatti dai sostenitori dell'esegesi scientifica che mancano perciò di oggettività e il più delle volte di scientificità. In generale queste opere presentano diversi fattori che le rendono di non facile consultazione: spesso i contenuti si ripetono di pari passo senza che la saggistica da cui sono tratti originariamente sia mai citata, e mancano il più delle volte di un apparato di note completo che consenta di risalire agevolmente alle fonti antiche menzionate o, nel caso degli *ḥadīṭ*, alle raccolte canoniche che li contengono.

Questa tesi verte sui testi più sintomatici. Ad esempio, procedendo per ordine cronologico di pubblicazione, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*<sup>12</sup> [L'esegesi e gli esegeti] di Muḥammad Ḥussayn al-Ḍahabī<sup>13</sup> (n. 1333/1915, m. 1397/1977), noto docente e politico egiziano, assassinato per mano di esponenti dell'organizzazione fondamentalista "al-tafsīr wa al-ḥiğrah".

Si fa inoltre ricorso all'opera dal titolo *Ittiğāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*<sup>14</sup> [Le

---

<sup>12</sup> Muḥammad Ḥussayn al-Ḍahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, Maktabah wahbah, al-Qāhirah 2000.

<sup>13</sup> Oltre a insegnare presso le Facoltà di Šarī'ah nell'Università al-Azhar e nell'Università del Kuwait, l'autore negli anni '70 ricoprì anche alcune importanti cariche pubbliche, come quella di Segretario generale dell'Accademia delle Ricerche Islamiche [Mağma'ah al-buḥūṭ al-islāmiyyah] e quella di Ministro degli Affari religiosi e degli Affari di al-Azhar. Cfr. <http://www.onazhar.com/page2home2.php?page1=7&page2=170>.

<sup>14</sup> 'Abd al-Mağīd al-Muḥtasib, *Ittiğāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, Manšūrāt maktabah al-nah ah al-islāmiyyah, 'Ammān 1402/1982<sup>III</sup>.

tendenze del *tafsīr* in epoca contemporanea] di ‘Abd al-Mağīd al-Muḥtasib<sup>15</sup> (n. 1355/1937, m. 1433/2012), e a *Taṭawwur tafsīr al-Qur’ān*<sup>16</sup> [L’evoluzione del *tafsīr* coranico], opera di Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd<sup>17</sup> (n. 1355/1937).

Le quasi cinquecento pagine dell’opera del siriano Na‘īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i’ğāz al-Qur’ān*<sup>18</sup> [La nozione di inimitabilità del Corano], che offrono uno sguardo sulle tipologie di inimitabilità individuate dagli esegeti nel corso della storia islamica, consentono di rilevare i nomi di coloro che si sono espressi favorevolmente all’inimitabilità scientifica del Corano.

Accanto a questi testi che trattano la questione dell’esegesi scientifica in maniera più generale si consultano alcune opere più specifiche sul tema. Tra queste, *Ta’ṣīl al-i’ğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*<sup>19</sup> [I fondamenti dell’inimitabilità scientifica nel Corano e nella Sunna] dello ṣayḥ yemenita ‘Abd al-Mağīd al-Zindānī<sup>20</sup> (n. 1360/1942). Questo lavoro, per la notorietà del suo autore, celebre fautore dell’esegesi scientifica contemporanea e co-fondatore della Commissione dell’Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna, nata in Arabia Saudita negli anni ’80 – ad essa ritorneremo fra breve – è per eccellenza il testo di riferimento della saggistica araba che studia il fenomeno dell’interpretazione scientifica.

Tra i testi specifici, anche *Al-i’ğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān. Ta’ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥağ*<sup>21</sup> [L’inimitabilità scientifica del Corano. Fondamento ideologico, storia e

---

<sup>15</sup> Originario della città di Hebron (al-Ḥalīl), ‘Abd al-Mağīd al-Muḥtasib fu docente presso il Dipartimento di Lingua e Letteratura araba dell’Università giordana. Cfr. [http://alqudslana.com/index.php?action=individual\\_details&id=1610](http://alqudslana.com/index.php?action=individual_details&id=1610).

<sup>16</sup> Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd, *Taṭawwur tafsīr al-Qur’ān*, Ġāmi‘at Bağdād, Bağdād 1408.

<sup>17</sup> Di origini irachene, l’autore si è laureato nel 1959 alla Facoltà di Scienze della Formazione presso la *Dār al-mu‘allimīn al-‘āliyah* di Bagdad, e ha conseguito il dottorato in Esegesi coranica nel 1972 presso la Facoltà di Lettere dell’Università del Cairo con una tesi su al-Alūsī. Cfr. <http://drmohsinah.com/>.

<sup>18</sup> Na‘īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i’ğāz al-Qur’ān munḍu al-bi‘ah al-nabawīyah ḥattā ‘aṣri-nā al-ḥādir*, Mu’assasah al-risālah, Bayrūt 1400/1980<sup>II</sup>.

<sup>19</sup> ‘Abd al-Mağīd al-Zindānī, Su‘ād Yildirim, Ṣayḥ Muḥammad al-Amīn Walad Muḥammad, *Ta’ṣīl al-i’ğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*, Hay‘ah al-i’ğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah, Makkah al-Mukarramah 1421/2000<sup>II</sup>.

<sup>20</sup> Per la biografia si veda Daniel Golden, *Abdul Majeed al-Zindani. Commission on Scientific Signs in the Quran and Sunnah*, Iman University, Muslim Brotherhood, Bellum Publishing, 2012.

<sup>21</sup> Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, *Al-i’ğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān. Ta’ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥağ*, Dār al-Naffā‘is, Bayrūt 1422/2001.

metodologia], del partigiano dell'esegesi scientifica Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, e *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*<sup>22</sup> [Il *tafsīr* scientifico del Corano. Origini e valutazioni], dispensa per l'insegnamento elaborata da ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī<sup>23</sup> (n. 1389/1969) – docente presso il Dipartimento di Cultura islamica della Facoltà di Scienze della Formazione all'Università Re Sa‘ūd di Riyadh.

Si prende inoltre in considerazione il *Ta‘rīf al-dārisīn bi-manāhiġ al-mufasssīrīn*<sup>24</sup> [Le indicazioni degli studiosi in merito ai metodi esegetici] di Ṣalāḥ al-Ḥālīdī<sup>25</sup> (n. 1367/1947) – docente di Esegese e Scienze del Corano presso l'Università di Scienze applicate al-Balqā’ in Giordania, e infine si fa riferimento al *Madḥal ilà dirāsāt al-i‘ġāz al-‘ilmī*<sup>26</sup> [Prolegomeni allo studio dell'inimitabilità scientifica], opera dell'egiziano Zaġlūl Rāġīb Muḥammad al-Naġġār<sup>27</sup> (n. 1351/1933). Noto fautore dell'esegesi scientifica, al-Naġġār è un autore piuttosto prolifico. Al suo attivo si contano oltre quaranta opere tutte dedicate all'inimitabilità scientifica del Corano e della Sunna, molte delle quali tradotte nelle maggiori lingue europee.

---

<sup>22</sup> ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, dispensa, 1426/2005.

<sup>23</sup> Di origine saudita, l'autore è specializzato nelle Scienze coraniche e ha ricoperto e continua a ricoprire diversi incarichi nella vita pubblica. È membro della Commissione per l'insegnamento presso il Dipartimento di cultura islamica del Ministero degli Affari religiosi, è Segretario generale della "Commissione Internazionale per diffondere la conoscenza dell'Inviato" [Al-Hay'ah al-‘ālamīyyah li-l-ta‘arīf bi-l-rasūl] nata nell'ambito della Lega musulmana mondiale, ed è stato vicepresidente della "Società scientifica saudita per il nobile Corano e le sue scienze" [Al-ġam‘īyyah al-‘ilmiyyah al-sa‘ūdiyyah li-l-Qur’ān al-karīm wa ‘ulūmi-hi] dal 1427/2006 al 1430/2008.

Per la biografia completa si veda la pagina personale dell'autore sul sito dell'Università Re Sa‘ūd <http://portal.ksu.edu.sa/aalshddy>.

<sup>24</sup> Ṣalāḥ al-Ḥālīdī, *Ta‘rīf al-dārisīn bi-manāhiġ al-mufasssīrīn*, Dār al-qalam-Dār al-šāmiyyah-Dār al-bašar, Dimašq-Bayrūt-Ġeddah 1429/2008<sup>III</sup>.

<sup>25</sup> Originario di Jenin, in Cisgiordania, l'autore è uno specialista di Šarī‘ah, materia in cui ha ottenuto la laurea presso l'Università al-Azhar nel 1970, e di Esegese, disciplina nella quale ha conseguito un master presso la Facoltà di Teologia dell'Università Muḥammad b. Sa‘ūd.

Per la biografia dettagliata si veda il suo sito personale <http://www.salah-alkhaldi.com/index.php/2012-12-01-14-49-48>.

<sup>26</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i‘ġāz al-‘ilmī*, Dār al-ma‘arifah, Bayrūt 1430/2009.

<sup>27</sup> Professore di Geologia (materia in cui ha conseguito il titolo di dottorato nel 1963 all'Università di Wales), al-Naġġār ha insegnato presso diverse importanti istituzioni dei Paesi del Golfo: dal '79 al '96 ha tenuto dei corsi all'Università King Fahd di Dhahran, in Arabia Saudita, nel '78 presso l'Università del Qatar e dal '72 al '78 ha insegnato all'Università del Kuwait. Per la biografia dettagliata e i titoli delle sue opere si veda il suo sito personale <http://www.elnaggarzr.com/>.

### 3. Le istituzioni preposte allo studio e alla diffusione dell'esegesi scientifica

Oltre all'aumento sostanziale della produzione di testi, la diffusione considerevole dell'esegesi scientifica ha condotto anche alla nascita in tutto il mondo islamico di numerose istituzioni preposte a questa via esegetica.

#### 3.1 Arabia Saudita

L'istituzione più nota all'interno del mondo arabo è senza dubbio la "Commissione Internazionale per l'Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna" [Al-hay'ah al-'ālamīyah li-l-i'ğāz al-'ilmī fi al-Qur'ān wa al-Sunnah], fondata nel 1985 in Arabia Saudita su decisione del Consiglio Supremo Internazionale delle Moschee e sotto la giurisdizione della Lega Araba. Oltre alla sede centrale situata a Mecca in un edificio della Lega Araba, nel corso degli anni sono state inaugurate numerose altre succursali, sia in Arabia Saudita, a Ġeddah, sia all'estero, in Egitto, Marocco, Algeria, Sudan e anche in Europa, a Vienna. Il suo primo segretario generale è stato *šayḥ* 'Abd al-Mağīd al-Zindānī, mentre dal 2002 a oggi è 'Abd Allāh Muşliḥ<sup>28</sup>. Come ha spiegato egli stesso durante un incontro con chi scrive, nel marzo 2011 presso la succursale di Ġeddah, gli obiettivi della Commissione sono cinque. Garantire innanzitutto che venga fatta un'esegesi scientifica quanto più corretta, stabilendo le regole, i procedimenti e le modalità che regolano gli sforzi interpretativi (*iğtihādāt*); indagare sul senso profondo dei versetti e degli *ḥadīṭ* che presentano dei rimandi alla scienza rimanendo fedeli ai fondamenti dell'esegesi, della linguistica e agli obiettivi della *šarī'ah*; attivare dei corsi di esegesi scientifica nei programmi d'insegnamento a tutti i livelli; contribuire alla formazione dei ricercatori che studiano le scienze naturali alla luce del Corano e della Sunna; e far sì che l'inimitabilità scientifica diventi uno strumento di *da'wah* o "appello" all'Islam.

Per raggiungere questi obiettivi – ricordava 'Abd Allāh Muşliḥ – occorre un impegno attivo anche da parte delle istituzioni, pubbliche e private, che svolgono un ruolo nella formazione intellettuale dei giovani.

---

<sup>28</sup> Di origine saudita, Muşliḥ si è laureato nel 1391/1971 presso la Facoltà di Šarī'ah dell'Università di Riyadh e ha conseguito il dottorato all'Università islamica Imām Muḥammad b. Sa'ūd, della cui Facoltà di Šarī'ah e Teologia divenne in seguito Preside.

Questa dichiarazione dimostra una chiara volontà di indottrinamento che si manifesta nel desiderio di far penetrare profondamente nel tessuto sociale la corrente esegetica in oggetto, in particolare nella generazione dei giovani che rispetto ai loro genitori sono più propensi a utilizzare gli strumenti tecnologici impiegati da questo tipo di esegesi per diffondere i risultati, e hanno spesso un livello d'istruzione tale da consentire loro di conoscere, anche se superficialmente, le diverse teorie alle quali l'esegesi scientifica fa riferimento. Non è un caso infatti che la Commissione persegua la diffusione di detta pratica interpretativa nelle scuole a tutti i livelli d'istruzione, e in particolare nelle università quali terreno particolarmente fertile; sono naturalmente privilegiate le facoltà scientifiche, come quelle di medicina, ingegneria e agraria, dove la Commissione intende istituire cattedre d'insegnamento appositamente dedicate. Attivare questi insegnamenti significherebbe infatti formare delle generazioni in grado di diffondere questa visione anche all'estero, e non solo tra i musulmani<sup>29</sup>.

L'altro aspetto di cui il Segretario generale sottolineava l'essenzialità è, appunto, la dimensione internazionale che la ricerca dei miracoli scientifici nel Corano deve assumere, sempre ovviamente in vista di proselitismo. A questo fine, la Commissione organizza conferenze di portata nazionale e internazionale, pubblica riviste per tutti i target di lettori, bambini e adulti, e aggiorna costantemente i contenuti del proprio sito internet<sup>30</sup>. A livello nazionale la Commissione presenta un calendario molto fitto di incontri che generalmente si tengono presso le università di Riyadh, Mecca, Medina e Ġeddah<sup>31</sup>. Quanto ai convegni internazionali, la Commissione fino a oggi ne ha organizzati undici: al Cairo nel 1985<sup>32</sup>, a Islamabad nel 1987, a Dakar nel 1990, a Mosca nel 1993, in Indonesia

---

<sup>29</sup> È il caso di Ḥasan 'Abd Allāh, 21 anni, studente di Fisica, che ha tenuto recentemente una lezione sull'interpretazione scientifica del Corano a Milano. La lezione, durata oltre due ore, era volta a comunicare un messaggio ben preciso: «Come mostra la storia di Galileo, il quale non era affatto contro la Chiesa, come alcuni pensano, nel Cristianesimo c'è una divisione tra fede e ragione, e dunque fede e scienza. Nell'Islam invece c'è perfetta unità tra fede, scienza e vita. Oggi vedremo come questo si declina nel rapporto tra scienza e Corano». Conferenza organizzata dall'Associazione Giovani Musulmani a Milano, sabato 9 marzo 2013.

<sup>30</sup> <http://www.eajaz.org/>.

<sup>31</sup> *Al-Mağallah al-'arabiyyah*, XVIII, 206 (settembre 1415/1994) pp. 27-28.

<sup>32</sup> Per un resoconto della convegno si veda Ṣāliḥ b. 'Abd Allāh al-Ḥamd, *Aḍwā' 'alā al-mu'tamar al-ṭibbī al-islāmī al-dawī al-awwal 'an al-i'ğāz al-ṭibbī fī al-Qur'an al-karīm*, «Al-ḥaras al-watānī», VI, 36 (1406/1985) pp. 97-100.

nel 1994, a Beirut nel 2001, a Dubai nel 2004, a Kuwait City nel 2006, a Setif in Algeria nel 2008, a Istanbul nel 2011 e nel 2013 a Doha.

Un aspetto rilevante dei suddetti convegni internazionali è la partecipazione su invito, in qualità di relatori, di personalità del mondo accademico occidentale. Ottenere l'avallo degli studiosi occidentali è infatti fondamentale per acquisire prestigio, autorevolezza e credibilità agli occhi della gente del Libro e assicurare all'esegesi scientifica una certa risonanza anche presso un pubblico non musulmano. Al termine di queste conferenze e ai minimi segni di apertura dei ricercatori occidentali alle tesi della parte araba, è consuetudine di quest'ultima annunciare sul web la loro conversione all'Islam. Annunci di conversioni spesso infondate, considerando che il più delle volte suscitano tempestive reazioni di smentita dei diretti interessati. Tra i casi più noti, quello dell'oceanografo francese Jacques Cousteau – del quale la Commissione annunciò la conversione all'Islam<sup>33</sup>, provocando l'immediata smentita ufficiale da parte della Fondazione omonima<sup>34</sup> –, il caso Arthur Alison<sup>35</sup> – capo del Dipartimento di Ingegneria elettrica ed elettronica dell'Università di Londra –, o quello che vide protagonista Alfred Kröner, docente di Geologia precambriana dell'Africa, il cui intervento<sup>36</sup> a una conferenza tenutasi nel 1979 presso l'Università Re 'Abd al-'Azīz di Ġeddah è stato interpretato come una conferma da parte sua della presenza nel Corano di riferimenti ai risultati delle scienze contemporanee<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Si veda, per esempio, [http://www.islamicbulletin.com/services/new\\_muslims/cousteau.htm](http://www.islamicbulletin.com/services/new_muslims/cousteau.htm), o il video dal titolo "J. Cousteau agrees with Quran" in cui una voce fuori campo, che non è quella di J. Cousteau come invece ci si aspetterebbe dal titolo del video, commenta i versetti 19 e 20 della sura *al-Raḥmān* alla luce delle recenti scoperte dell'oceanologia. Video disponibile su <http://www.youtube.com/watch?v=-amm6wkZ5Vw>.

<sup>34</sup> La Fondazione J. Cousteau smentisce la conversione in una lettera datata 2 novembre 1991, firmata da Didier Cerceau, responsabile della stessa. Lettera disponibile su <http://www.youtube.com/watch?v=Y62gtQx0bcQ>, e <http://www.answering-islam.org/Hoaxes/cousteau.gif>.

<sup>35</sup> La presunta conversione di Arthur Alison, che sarebbe avvenuta nel 1985 al termine di una conferenza internazionale al Cairo, fu annunciata da *ṣayḥ* 'Abd al-Maġīd al-Zindānī durante una lezione tenuta all'Università al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd di Riyadh.

<sup>36</sup> Alcuni accenni al paper sulla funzione stabilizzatrice delle montagne che il professor Kröner presentò in occasione della conferenza compaiono nella sezione dedicata alle "testimonianze degli scienziati" occidentali del testo di Maḥmūd Maḥdī al-Istāmbūlī, *I'ġāz al-Qur'ān al-'ilmī*, Maktabah al-sawādi lil-tawzī', Ġeddah, senza data, pp. 186-196.

<sup>37</sup> A distanza di molti anni il professor Kröner, in un'intervista rilasciata nel marzo 2011 ha smentito di aver mai confermato la tesi dell'esistenza di corrispondenze scientifiche nel Corano, accusando gli organizzatori della conferenza di aver manipolato le sue dichiarazioni e averle estrapolate dal loro contesto per usarle a proprio vantaggio come riconoscimento dell'origine



La Commissione rende inoltre noti i propri studi attraverso decine di pubblicazioni, tutte in lingua araba, tra cui la già menzionata rivista periodica *Al-i'ğāz al-'ilmī* che conta ormai quaranta numeri, e gli oltre venti libretti e opuscoli tematici, tutti molto recenti, redatti dal 2011 a oggi, in vendita online a un prezzo che oscilla tra i 7 e i 30 *riyāl*, il corrispettivo di 1.50/6 euro. Il costo irrisorio conferma la volontà della Commissione di diffondere il materiale in tutto il mondo arabo, anche là dove il potere di acquisto della valuta è molto basso.

### **3.2 Egitto**

Dopo l'Arabia Saudita, l'Egitto è il Paese in cui le ricerche sull'esegesi scientifica del Corano sono maggiormente avanzate, come testimonia la presenza di innumerevoli istituzioni nate negli ultimi decenni. La prima nacque negli anni '60 quando il Consiglio Supremo per gli Affari Islamici [*Al-mağlis al-a'lā li-l-šū'un al-islāmiyyah*] stabilì di incaricare per l'argomento delle scienze coraniche un'apposita commissione. I lavori della commissione designata produssero il *Muntaḥab fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm* [Compendio del commentario del nobile Corano], un testo breve, semplice e chiaro, privo di tecnicismi lessicali e digressioni dottrinali perché potesse essere tradotto facilmente in altre lingue. Il *Compendio* si distingueva per l'abbondanza di commenti a carattere scientifico riportati a margine di non pochi versetti coranici, ed era opera di studiosi specializzati in vari ambiti del sapere, affiancati, all'interno della Commissione medesima, da esperti di diritto islamico e teologia.

Trent'anni dopo, nel 1997, il Ministro degli Affari religiosi egiziano nonché Presidente del Consiglio supremo per gli Affari islamici, decise di fondare una commissione speciale per lo studio dell'inimitabilità scientifica del Corano, meglio conosciuta come "Commissione per l'Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna" [*Lağnah al-i'ğāz al-'ilmī li-l-Qur'ān wa al-Sunnah*], che si riunì per la prima volta il 27 novembre di quell'anno.

---

divina del Corano da parte di uno studioso straniero. Il video dell'intervista di cui si riassume brevemente il contenuto è disponibile su (<http://www.atheistmedia.com/2011/03/alfred-kroner-what-scientists-really.html>). Il professore dichiara che nel corso della conferenza nessuno dei relatori arabi ha mai accennato al connubio Corano-scienza. Spiega che l'unico momento in cui gli invitati hanno dovuto confrontarsi con questa questione è stato durante un'intervista organizzata dal rettore dell'Università per una televisione saudita. In quell'occasione ai professori, europei e americani, sono stati letti alcuni versetti e domandato loro se vedevano una corrispondenza tra il loro contenuto e le scoperte scientifiche della geologia. In alcuni casi gli studiosi hanno risposto in modo affermativo, in altri hanno smentito.

Agli inizi del 1998 il consigliere Muḥammad Šawqī al-Fanḡarī stanziò la cifra di 400.000 *junie* egiziane per finanziare gli studi coranici, in particolare quelli sull'inimitabilità scientifica, con la partecipazione della Faysal Islamic Bank. Da questi fondi nacque la “Fondazione per l’Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna” [Waqf al-i’ḡāz al-‘ilmī fi al-Qur’ān wa al-Sunnah], istituzione che ottenne il riconoscimento ufficiale dello *šayḥ* di al-Azhar con i decreti n. 304 del 1998 e n. 1555 del 2001. Alla fondazione è stato riconosciuto il merito di aver stilato una lista di tutti gli studi esistenti sull’inimitabilità scientifica del Corano, individuando circa 250 opere. La fondazione a sua volta ha messo a disposizione fondi piuttosto cospicui per finanziare l’esegesi scientifica: ha bandito concorsi nazionali e internazionali per l’assegnamento di fondi da destinare alle ricerche sul Corano, e ha sovvenzionato la pubblicazione delle ricerche più notevoli.

Nello stesso anno, sempre in Egitto, nasceva l’“Associazione per l’Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna” [Ġam‘iyyah al-i’ḡāz al-‘ilmī fi al-Qur’ān wa al-Sunnah] con l’obbiettivo di dare ulteriore impulso alla ricerca sull’inimitabilità scientifica. L’associazione organizza tuttora conferenze e convegni su tale tema e ne pubblica gli atti nella collana dal titolo *Kitāb al-i’ḡāz fi al-Qur’ān wa al-Sunnah* [Il libro dell’inimitabilità nel Corano e nella Sunna].

Tra gli organismi attivi a questo proposito, vale la pena ricordare la “Lega delle Università Islamiche” [Rābiḡah al-ḡāmi‘āt al-islāmiyyah] e la “Società di Beneficenza Islamica” [Al-ḡam‘iyyah al-ḡayriyyah al-islāmiyyah], e anche il “Consiglio dell’Ordine dei Medici d’Egitto” [Niḡābat aṭibbā’ Miṣr] che a sua volta organizza incontri formativi alla luce dei progressi in medicina.

### **3.3 Giordania**

Anche se in misura minore rispetto all’Egitto, la Giordania ha dato un impulso più che apprezzabile a questa tipologia di studi. Il 30 aprile 2005 veniva inaugurato l’“Istituto Superiore per l’Inimitabilità Coranica” [Al-ma‘ahad al-a‘lā li-l-i’ḡāz al-qur’ānī] che organizza corsi di studio sull’argomento e pubblica una rivista specialistica intitolata *Āyāt* [Segni]. Pochi anni dopo, nel 2008, su iniziativa dell’Associazione per la Conservazione del Nobile Corano, è nata l’“Associazione Giordana per l’Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna” [Al-ḡam‘iyyah al-urduniyyah li-l-i’ḡāz al-‘ilmī fi al-Qur’ān wa al-Sunnah]. Oltre a queste istituzioni, sempre in Giordania, nutrono uno spiccato interesse per il

tema anche l'Università Yarmūk e l'Università privata al-Zarqā' le quali hanno attivato numerosi insegnamenti relativi alla questione in oggetto.

### **3.4 Marocco**

Per quanto riguarda l'area del Magreb, il Paese più attivo in questo ambito di ricerca è certamente il Marocco dove nel 2004 è stata fondata la "Commissione Marocchina per l'Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna" [Al-hay'ah al-mağribiyyah li-l-iğāz al-‘ilmī fi al-Qur’ān wa al-Sunnah] che ha organizzato la sua prima conferenza internazionale il 27 e il 28 novembre dello stesso anno e, da allora, tiene regolarmente delle lezioni di informazione e aggiornamento nelle città di Casablanca, Rabat, Tangeri, Fès e Meknès. In questo ambito sono molto attive anche la Facoltà di Studi islamici dell'Università Mohammad V di Rabat, la Facoltà di Fisica dell'Università ‘Abd al-Malik al-Sa‘adī di Tetouan e l'"Associazione di Studi Coranici" [Ġam‘iyyah al-dirāsāt al-qur’āniyyah] con sede a Tangeri.

### **3.5 Algeria**

Contrariamente al Marocco, in Algeria gli studi sull'esegesi scientifica non sono particolarmente avanzati. Dimostra lo scarso interesse la presenza di un unico istituto che si occupa di questo genere di studi, l'"Istituto per la Conoscenza Islamica" che, nato presso l'Università algerina, pubblica una rivista semestrale, *Tafakkur* [Riflessione], il cui primo numero risale al 1999.

### **3.6 Sudan**

Similmente, anche in Sudan esiste un'unica istituzione preposta allo studio dell'inimitabilità scientifica, il "Centro Internazionale per le Ricerche sulla Fede" [Al-markaz al-‘ālamī li-abḥāṭ al-imān] che, analogamente alle istituzioni situate negli altri Paesi, organizza conferenze, la prima delle quali ha avuto luogo a Kartum nell'ottobre del 2001.

### **3.7 Irak e Libano**

Ritornando verso l'area mediorientale, si attesta uno scarso interesse per l'esegesi scientifica sia in Irak, Paese che ha ospitato una sola conferenza a Bagdad, nel 1990, e che poi ha sospeso tutte le attività in seguito all'occupazione anglo-americana; sia in Libano, dov'è attivo un unico corso di studi sull'inimitabilità

scientifico nel Corano e nella Sunna presso l'Università al-Ġinān di Tripoli.

### **3.8 Kuwait**

Il Kuwait ospita tre organizzazioni che si interessano di studi coranici: l'“Associazione per la Riforma Sociale” [Ġam‘iyyah al-iṣlāḥ al-iġtimā‘ī] che fa sentire la propria voce attraverso la rivista settimanale *Al-muġtama‘*, l'“Associazione per la Rivivificazione della Tradizione Islamica” [Ġam‘iyyah iḥyā’ al-turāṭ al-islāmī] e l'“Organizzazione Islamica per le Scienze Mediche” [Al-munẓammah al-islāmiyyah li-l-‘ulūm al-ṭibbiyyah].

### **3.9 Emirati Arabi Uniti**

Gli Emirati Arabi Uniti contano numerose istituzioni. Le più celebri sono la “Fondazione Internazionale di Dubai per il Nobile Corano” [Mu’assasah Dubay al-dualī li-l-Qur’ān al-karīm] e l'Università di ‘Aġmān per le Scienze e la Tecnologia presso la quale è stata istituita una delle prime cattedre di Egesi scientifica del Corano.

### **3.10 Yemen**

Lo Yemen ospita un'unica istituzione preposta agli studi coranici, l'Università Islamica al-Īmān di Sana.

### **3.11 Svizzera**

Recentemente l'interesse per l'egesi scientifica del Corano ha cominciato a diffondersi anche in Occidente, determinando la nascita di istituti e fondazioni specializzate in quest'ambito. Tra queste, l'“Institut Culturel Musulman” a La Chaux de Fonds, in Svizzera, impegnato nella realizzazione del “Musée des Civilisations de l'Islam” finalizzato essenzialmente a due questioni: l'inimitabilità scientifica del Corano e della Sunna e il contributo dei primi dotti musulmani allo sviluppo scientifico e tecnologico.

### **3.12 California**

Il tema in questione ha acquisito popolarità anche negli Stati Uniti, in particolare in California, dove nel 1994 un gruppo di medici e dotti musulmani hanno fondato l'“Association for Scientific Inimitability of the Koran and Sunna”. Tra i loro obiettivi, quello di fondare un centro studi di scienze dell'Islam che però non

ha avuto a tutt'oggi realizzazione a causa delle restrizioni imposte dopo l'11 settembre 2001.

## Capitolo secondo

### Alcune definizioni

#### 1. L'inimitabilità scientifica del Corano

Come anticipato, l'obbiettivo dell'esegesi scientifica è mettere in evidenza l'inimitabilità scientifica – *i'ḡāz 'ilmī* – del Libro. Essa risiede nel fatto che il Corano avrebbe anticipato di ben quattordici secoli alcune nozioni scientifiche, rivelandole a un profeta “analfabeta”, e a una comunità i cui membri erano per lo più illetterati e non possedevano mezzi e strumenti atti a compiere studi meticolosi.

Una rapida analisi dell'espressione araba che dice l'inimitabilità scientifica permetterà di chiarire meglio i contenuti di questa dottrina. Se per l'indagine dei singoli termini in prospettiva storica si farà riferimento al dizionario del lessicografo Ibn Manzūr (n. 630/1233, m. 711/1311), *Lisān al-'arab*, per definire l'accezione in cui oggi sono intesi l'inimitabilità scientifica e i suoi fondamenti si prenderà in esame *Ta'ṣīl al-i'ḡāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* del contemporaneo ṣayḥ 'Abd al-Maḡīd al-Zindānī<sup>38</sup>.

Il termine *i'ḡāz*, come si legge nel *Lisān al-'arab*, deriva dalla radice 'ḡ-z che significa letteralmente debolezza (*du'f*) o mancanza di capacità (*'adam al-qudrah*)<sup>39</sup>. *I'ḡāz*, nome d'azione o *maṣdar* della IV forma verbale con il significato di “ridurre all'incapacità, rendere impotente”, non appartiene al lessico coranico come rilevano gli abbondanti studi su questo argomento<sup>40</sup>. Tuttavia il Libro sacro attesta venticinque ricorrenze di composti formati dalla medesima radice. Lo stesso verbo *a'ḡaza*, da cui il *maṣdar i'ḡāz*, compare nel Corano per ben sedici volte. Il nome *i'ḡāz*, che inizia a essere utilizzato nel IX secolo, s'imporrà come

---

<sup>38</sup> Autore menzionato nel capitolo primo di questa tesi.

<sup>39</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, Dār Ṣādir, Bayrūt 2004<sup>III</sup>, vol. 10, p. 42.

<sup>40</sup> Si vedano innanzitutto Richard C. Martin, «Inimitability», *Encyclopaedia of the Qur'ān*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/inimitability-COM\\_00093](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/inimitability-COM_00093) e Marie-Thérèse Urvoy, «Inimitabilità del Corano», *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007, pp. 403-404. Tra gli studi più notevoli sull'argomento, Margaret Larkin, *The inimitability of the Qur'ān. Two perspectives*, «Religion and literature», 20 (1988) pp. 31-47, e l'ancora attuale Gustav E. von Grunebaum, *A tenth-century document of Arabic literary theory and criticism. The sections on poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān*, Chicago 1950.

termine tecnico riferito alla peculiarità del Corano solo un secolo dopo, con i primi trattati dedicati all'argomento.

La storia dell'esegesi conferma come la dottrina dell'inimitabilità del Corano abbia trovato applicazione in vari contesti fin dai suoi albori. Nei secoli infatti la nozione di *i'ḡāz* è stata estesa a diversi ambiti, dalla tradizionale inimitabilità della composizione (*naẓm*) e dello stile coranico rilevata già da al-Ġāhiz (n. 159/776, m. 255/869), al-Rummānī (n. 296/909, m. 384/994), al-Bāqillānī (n. 338/950, m. 403/1013) e 'Abd al-Ġabbār (n. 325/936, m. 414/1025), ad altri tipi di inimitabilità che del Libro considerano aspetti diversi.

Tra questi, l'inimitabilità linguistica (*i'ḡāz luḡawī*) che afferma l'incapacità dell'uomo di eguagliare la lingua del Corano e quindi di raccogliere la sfida divina lanciata nel Libro stesso e consistente nel produrre dieci sure (11:13) o anche una sola (2:23; 10:38), simili a quelle coraniche per contenuti e per forma linguistica.

Oltre che per le questioni linguistiche e stilistiche, la storia dell'esegesi testimonia un'attenzione notevole anche per i contenuti coranici di carattere normativo; si è così giunti ad affermare l'inimitabilità degli aspetti giuridici e normativi (*i'ḡāz tašrī'ī*) che normalizzano il diritto di famiglia (*fiqh al-'usrah*), il diritto civile (*fiqh al-muḡtama'*), il diritto penale (*fiqh al-'uqūbāt*) o il diritto bellico (*fiqh al-qitāl*). Accanto all'inimitabilità giuridica, studi di natura teologica hanno sostenuto l'inimitabilità della professione coranica (*i'ḡāz i'tiqādī* o *i'ḡāz al-'aqīdah*) per quanto concerne la fede in Dio, negli angeli, nel Libro, nel Profeta e nell'ultimo giorno sulla miscredenza, e la superiorità della fede islamica nei profeti e nell'Inviato rispetto alla venerazione di Gesù nel Cristianesimo. La teologia considera inoltre l'inimitabilità del culto tributato a Dio (*i'ḡāz ta'abbudī* o *i'ḡāz al-'ibādah*); è dichiarata pertanto la superiorità della preghiera musulmana sulle altre, della *zakāt* sui sistemi tributari alternativi, e del digiuno e del pellegrinaggio musulmani su quelli delle altre religioni. Non meno importante è la convinzione circa l'inimitabilità etica (*i'ḡāz ahlāqī*), in riferimento alla moralità ineguagliabile proposta dal Corano. L'esegesi storica, dal canto suo, studiando i racconti geograficamente e cronologicamente collocati nel Corano, tende a considerare in particolare l'inimitabilità storica (*i'ḡāz tāriḥī*) del Libro sacro, con i suoi riferimenti precisi a eventi storici confermati dalle scoperte archeologiche. Senza peraltro dimenticare che esiste anche un'esegesi attenta al ruolo del Corano come

“educatore” (*i’ḡāz tarbawī*) dell’uomo onesto e retto, nonché una tipologia esegetica specialmente rivolta all’inimitabilità economica (*i’ḡāz iqtisādī*), che, insistendo sulla proibizione dei prestiti a interesse (*ribā*), stabilisce la superiorità del sistema economico e finanziario islamico sul sistema capitalista. Infine, non meno significativa è l’inimitabilità legata alla predizione coranica degli eventi futuri (*i’ḡāz anbā’ī*) e i miracoli numerici (*i’ḡāz ‘adadī*) che considerano i rapporti numerici fra le lettere del Corano. Insomma, tutto nel Corano può apparire miracoloso al fedele. Di qui il fiorire di una vasta letteratura apologetica che abbraccia diverse discipline e il cui obiettivo primario è tuttavia univoco: corroborare la superiorità assoluta del Libro e la sua origine divina.

L’estensione della nozione di *i’ḡāz* ai contenuti coranici scientifici, sebbene non nuova alla storia, si è affermata in particolare nel Novecento, quando nel mondo arabo la scienza si è conquistata quel posto d’onore che per molti secoli era rimasto un monopolio della retorica. Se allora il Corano si giustificava per la qualità letteraria, l’attenzione si sposta alle scienze esatte. Il successo dell’esegesi scientifica si riconduce evidentemente alla difficoltà dell’uomo contemporaneo – peraltro condivisa in molti casi dall’uomo medievale – di accettare un criterio estetico, cioè lo stile, quale unica prova dell’origine divina del Libro, e alla ricerca di plausibilità anche dal punto di vista della ragione scientifica sperimentale. Ed è propriamente a quest’ultima che si appellano gli esegeti contemporanei nel tentativo di far emergere con sempre maggior evidenza l’inimitabilità scientifica – *i’ḡāz ‘ilmī* – del Corano.

Resta da precisare l’accezione dell’attributo che definisce questa inimitabilità, *‘ilmī*, per l’appunto. Questo termine, ovviamente derivato dal nome *‘ilm*, nei secoli ha conosciuto attribuzioni di significato molto diverse secondo gli autori e l’ambito di applicazione. Nel suo uso tradizionale *‘ilm*, dal verbo *‘alima* (sapere, conoscere), indica la scienza di Dio e la conoscenza rivelata da Lui. Quest’accezione trova conferma nel *Lisān al-‘arab* che, richiamando il lessico coranico, attesta immediatamente gli attributi divini:

l’Onnisciente (*al-‘alīm*), il Conoscitore (*al-‘ālim*), il perfetto Conoscitore (*al-‘allām*), il Creatore onnisciente, il Conoscitore dell’invisibile (*al-ḡayb*) e del visibile (*al-šahādah*), il perfetto Conoscitore dell’invisibile (*‘allām al-ḡayb*), Colui che conosce ciò che è stato e ciò che è



prima ancora che esso sia, conosce ciò che sarà e quando sarà prima che esso sia. Egli conosce da sempre, conosce ciò che è stato e ciò che sarà, non ignora nulla di quanto è sulla terra e nel cielo. La sua scienza (*'ilmu-hu*) comprende ogni cosa, sia essa segreta o evidente<sup>41</sup>.

Di seguito l'autore specifica che il termine *'alīm*, oltre a essere un attributo di Dio, può essere riferito all'uomo al quale Dio abbia insegnato una delle Sue scienze; quest'uomo acquisisce lo statuto di sapiente per eccellenza, specialista delle scienze religiose.

Facendo ora appello alla riflessione di *šayḥ* al-Zindānī, questo autore asserisce che con l'affermarsi delle scienze moderne nel mondo arabo, il termine *'ilm* ha acquisito il senso di scienza in generale riconducibile all'esperienza concreta dell'uomo ed è in questa seconda accezione che si deve intenderlo quando designa l'inimitabilità scientifica contemporanea. Più precisamente, specifica *šayḥ* al-Zindānī, il termine si riferisce alla scienza sperimentale (*'ilm tağrībī*). Il significato duplice del termine *'ilm* ricorda il connubio tra scienza di Dio e scienza umana, e la dimensione religiosa della conoscenza. Ciò significa, ovviamente, che la scienza di Dio si pone al di sopra della scienza umana, una superiorità che nella prospettiva islamica si giustifica con il fatto che è Dio a dispensare agli uomini la conoscenza permettendo loro di discernere la verità nei Suoi "segni".

L'inimitabilità scientifica può quindi definirsi come «una verità annunciata dal nobile Corano o dalla Sunna dimostrata dalla scienza sperimentale e per la quale sia stata accertata l'impossibilità per i contemporanei del Profeta di conoscerla ricorrendo ai mezzi umani disponibili all'epoca»<sup>42</sup>.

Si definiscono scientificamente inimitabili i versetti coranici per i quali l'esegesi abbia dimostrato una corrispondenza effettiva e precisa tra i loro contenuti e le acquisizioni scientifiche. Ciò che è stabilito essere inimitabile è univoco (*qaṭ'ī al-dalālah*) e raccoglie il consenso degli *'ulamā'*, mentre gli esperimenti di esegesi scientifica sono polivochi (*zinnī al-dalālah*) e discutibili.

Rendere evidente l'inimitabilità significa dimostrare che il Corano è un miracolo

---

<sup>41</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, vol. 10, p. 263.

<sup>42</sup> 'Abd al-Mağīd al-Zindānī, Su'ād Yildirim, Šayḥ Muḥammad al-Amīn Walad Muḥammad, *Ta'šīl al-i'gāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, pp. 17-18.

scientifico (*mu'ğizah 'ilmiyyah*) – un fatto che esula dalla consuetudine (*ḥāriq li-l-ādah*) e che non può essere contestato –, ciò che indirettamente testimonia la sincerità e l'attendibilità dell'Inviato.

Accreditare gli emissari presso i loro popoli è precisamente la ragione per cui Dio avrebbe concesso a tutti i Suoi inviati nella storia di operare dei miracoli. Sostenendoli così nella missione profetica alla quale li ha destinati, Dio avrebbe concesso a Mosè di dividere le acque, a Gesù di risuscitare i morti, e a Muḥammad, il sigillo dei profeti, di portare all'umanità il miracolo valido fino alla fine dei tempi, il Corano. La sura del *Bestiame*, secondo *ṣayḥ* al-Zindānī, proverebbe la funzione coranica di garante della Sua origine divina e della sincerità dell'Inviato: «Quale cosa vale come la più grande testimonianza? Rispondi: È Dio il testimone fra me e voi, e questo Corano mi è stato rivelato affinché, per suo tramite, io ammonisca voi e quelli che esso raggiungerà [...]» (6:19). Che il Corano sia un miracolo scientifico che si rinnova ogni qualvolta l'uomo compie una scoperta scientifica conforme ai significati della rivelazione troverebbe conferma – a detta di *ṣayḥ* al-Zindānī – nella sura delle *Donne*: «Dio è testimone di quel che ha rivelato a te, lo ha rivelato con la Sua scienza [...]» (4:166). Questo versetto, giunto in risposta alla diffidenza nutrita dai miscredenti per la missione profetica di Muḥammad, attesterebbe la presenza di contenuti scientificamente inimitabili in virtù del fatto che il Corano contiene la scienza di Dio. Lo stato d'arretratezza scientifica in cui il mondo versava nei secoli passati darebbe ragione del ritardo con il quale gli esegeti avrebbero costatato il rapporto tra la scienza divina rivelata e le acquisizioni della scienza sperimentale. «Ogni annuncio ha il suo tempo, presto saprete» (6:67) – recita la sura del *Bestiame* – come a dire che Dio rivela ogni cosa al momento giusto. Secondo questa logica perciò il XX secolo, l'epoca della scienza e della tecnologia per eccellenza, sarebbe il tempo che Dio avrebbe prescelto per annunciare i “segni” che in passato non sarebbero stati compresi<sup>43</sup>.

## 2. L'esegesi scientifica del Corano

L'esegesi scientifica, “*tafsīr 'ilmī*”, è andata progressivamente affermandosi con

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

l'emergere della dottrina dell'inimitabilità scientifica, della quale essa si deve considerare una diretta conseguenza.

Come per l'inimitabilità scientifica, anche nel caso dell'esegesi scientifica sarà utile procedere a un'analisi preliminare dei termini che la esprimono così da mettere in luce l'accezione precisa del loro utilizzo nel contesto esegetico contemporaneo, ben diverso rispetto all'uso tradizionale. La stessa saggistica in lingua araba che studia il fenomeno in questione, a scanso di equivoci, approfondisce a sua volta il significato dei termini tecnici (*iṣṭilāḥāt*) che lo definiscono.

*Tafsīr* nella tradizione è sinonimo di «spiegazione (*fasr*), termine che significa rendere evidente (*bayān*) e chiara (*īdāh*) la cosa»<sup>44</sup>. Il lessicografo Ibn Manẓūr nel *Lisān al-‘arab* scriveva che il termine significa letteralmente «svelare il significato dell'espressione oscura»<sup>45</sup>.

Nel tempo, a queste definizioni generiche, se ne sono aggiunte di più specifiche riferite al Corano. Abū Hayyān al-Ġarnāṭī al-Andalusī (n. 653/1256; m. 745/1344) in *Al-baḥr al-muḥīṭ* indicava il *tafsīr* come «la scienza che indaga sulla modalità di pronuncia delle espressioni del Corano, sui contenuti, sulle norme (*aḥkām*), considerate singolarmente e nel loro insieme, e sui significati»<sup>46</sup>. Similmente scriveva l'imam al-Zarkaṣī (n. 745/1344, m. 794/1392) definendolo come «la scienza che permette di comprendere il Libro di Dio rivelato al profeta Muḥammad, la pace e la benedizione siano su di lui, ne rende evidenti i significati e ne trae la saggezza e le norme»<sup>47</sup>.

Secondo le epoche e gli autori, il termine *tafsīr* è stato usato talvolta come sinonimo di *ta'wīl*, come peraltro testimoniano alcune definizioni nel *Lisān al-‘arab*<sup>48</sup>. A questo proposito è importante notare che nel caso dell'esegesi scientifica contemporanea non compare mai il termine *ta'wīl* per designarla, ciò

---

<sup>44</sup> Ibn Fāris, *Mu‘ġam al-maqāyis fī al-luġah*, Dār al-fikr li-l-tibā‘ah wa al-naṣr wa al-tawzī‘, Bayrūt 1415/1994, p. 837.

<sup>45</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, vol. 2, p. 180.

<sup>46</sup> Abū Hayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 1413/1993, vol. 1, p. 26.

<sup>47</sup> Al-Zarkaṣī, *Al-burḥān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, Maktabah dār al-turāṭ, al-Qāhirah 1404/1984<sup>III</sup>, vol. 1, p. 13.

<sup>48</sup> Per esempio: «Ad Abū al-‘Abbās Aḥmad Yaḥyà fu domandato del *ta'wīl* ed egli rispose: «il *ta'wīl*, il significato (*al-ma‘anà*) e il *tafsīr* sono la stessa cosa». *Lisān al-‘arab*, vol. 11, p. 194.

che si spiega con la natura stessa del procedimento che questo implica.

*Tafsīr* indica infatti l'esegesi essoterica in tutti i suoi aspetti, linguistico, grammaticale, giuridico, teologico..., mentre il *ta'wīl* è venuto a significare, malgrado l'iniziale sinonimia ancora attestata nel *Lisān*, l'interpretazione esoterica dei contenuti. La radice 'w-l, nella sua seconda forma, significa propriamente "interpretare allegoricamente" il linguaggio figurato (*mağāz*) – e appunto per questo ha trovato cittadinanza tra gli autori spirituali – ricercando al di là del senso evidente un altro senso probabile, col rischio però di attribuire al Corano significati che restano passibili di errore.

La distinzione occorsa nella storia tra i due termini è illustrata dal contemporaneo Ṣalāḥ al-Ḥālīdī, autore di una storia del metodo esegetico. Al-Ḥālīdī distingue il *ta'wīl* che «rende evidenti i significati del Corano procedendo per probabilità, supposizione e verosimiglianza, senza che esista una prova determinante e dirimente», e il *tafsīr* che «rende evidenti i significati del Corano basandosi su una prova determinante e dirimente»<sup>49</sup>.

È evidente perciò che il *ta'wīl* (con l'attribuzione di un senso potenziale ai contenuti coranici) non si addice a una tipologia di esegesi che si autodefinisce "scientifica" e che quantomeno desidera seguire un'impostazione razionale riferendosi alle acquisizioni delle scienze esatte, come peraltro si evince anche dall'attributo, *'ilmī*, che la definisce.

Che l'ambito d'interesse dell'esegesi scientifica contemporanea siano i contenuti coranici letti alla luce delle scienze possedute dall'uomo è confermato nell'abbondante saggistica fiorita negli ultimi anni su questo tema. Come ricorda 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, «il termine *'ilm* è sinonimo di conoscenza (*ma'rifah*), determinazione (*ğazm*), percezione (*idrāk*); è il contrario d'ignoranza (*ğahl*)»<sup>50</sup>. Si tratta di una conoscenza razionale la cui natura è definita dal termine *ma'rifah*, tratto dall'ambito profano, che nella tradizione indicava la conoscenza riflessiva ottenuta dall'esperimento (ad eccezione dei filosofi e dei mistici per i quali *ma'rifah* era la conoscenza delle cose divine basata sulla percezione intuitiva, l'equivalente del greco *γνώσις*).

L'esegesi scientifica, chiarisce il già menzionato Ṣalāḥ al-Ḥālīdī, «è la spiegazione

---

<sup>49</sup> Ṣalāḥ al-Ḥālīdī, *Ta'rif al-dārisīn bi-manāhiğ al-mufasssīrīn*, p. 27.

<sup>50</sup> 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 8.

scientifico dei segni (*āyāt*) secondo i fondamenti della scienza moderna (*‘ilm ḥadū*) che ne rendono evidenti i contenuti scientifici»<sup>51</sup>. Nella visione di ‘Abd al-Mağīd al-Muḥtasib, l’esegesi scientifica consiste nel «subordinare (*iḥḍā*) le espressioni del Corano alle teorie scientifiche e tecnologiche, sforzandosi di desumere dai versetti le visioni filosofiche (*ārā’ falsafiyah*) che vi sottendono»<sup>52</sup>. Anche secondo Muḥammad Luṭfī al-Ṣabāğ «la terminologia scientifica è l’arbitro nella comprensione del versetto e permette di istituire il collegamento tra i nobili versetti e le acquisizioni delle scienze sperimentali, astronomiche e filosofiche»<sup>53</sup>. Infine, secondo ṣayḥ al-Zindānī essa intende «svelare i significati del versetto e dello *ḥadū* alla luce delle teorie esatte delle scienze naturali (*‘ulūm kawniyyah*)»<sup>54</sup>.

Queste sono solo alcune delle decine di definizioni che gremiscono la saggistica esegetica, ripetendosi con minime variazioni di libro in libro e di autore in autore, tutte peraltro bersaglio di critiche severe, come quella di al-Šiddī<sup>55</sup>. La prima critica mossa da questo autore riguarda proprio l’espressione “*tafsīr ‘ilmī*” che egli ritiene inesatta perché, riservata a questo tipo d’interpretazione, sembrerebbe sminuire il valore delle altre tipologie esegetiche che, per antitesi, non sarebbero scientifiche. Per questa ragione, la dizione migliore sarebbe “esegesi scientifica sperimentale”, *tafsīr ‘ilmī tağrībī*, oppure “esegesi scientifica naturale”, *tafsīr ‘ilmī kawnī*. Lo stesso autore mette sotto accusa anche le definizioni di al-Muḥtasib e al-Ṣabāğ che sottopongono i contenuti coranici ai dettami della scienza mentre, a suo avviso, dovrebbe essere il contrario; aggiunge che la filosofia non ha alcuna attinenza con le scienze sperimentali e non dovrebbe essere considerata in alcun modo nel commentario scientifico. In breve, la dizione che definirebbe meglio l’esegesi scientifica sarebbe, per al-Šiddī, la seguente: «L’impiego della scienza sperimentale per chiarire e ampliare i significati dei versetti coranici»<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> Ṣalāḥ al-Ḥālīdī, *Ta’rīf al-dārisīn bi-manāhiğ al-mufasssīrīn*, p. 566.

<sup>52</sup> ‘Abd al-Mağīd al-Muḥtasib, *Ittiğāhāt al-tafsīr fī al-‘aṣr al-rāhin*, p. 247.

<sup>53</sup> Muḥammad Luṭfī al-Ṣabāğ, *Lamḥāt min ‘ulūm al-Qur’ān wa ittiğāhāt al-tafsīr*, Al-maktab al-islāmī li-l-ṭibā’ wa al-naṣr, Dimaṣq 1410/1990<sup>III</sup>, p. 203.

<sup>54</sup> ‘Abd al-Mağīd al-Zindānī, Su‘ād Yildirim, Ṣayḥ Muḥammad al-Amīn Walad Muḥammad, *Ta’ṣīl al-iğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*, p. 33.

<sup>55</sup> Si veda ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Ğudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, pp. 10-13.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 13.

## Capitolo terzo

### Islam, scienza moderna ed esegesi scientifica

Dopo aver illustrato che cosa significano precisamente i termini arabi che esprimono il *tafsīr* scientifico, è opportuno analizzare il contesto storico-culturale in cui questa disciplina è emersa, sul finire dell'Ottocento. La saggistica arabofona tende a considerare l'esegesi scientifica come un prodotto del nuovo rapporto venuto a crearsi tra la fine del Settecento e l'inizio del Novecento, tra l'Islam e la scienza moderna. Essa era pertanto il riflesso del dibattito in corso nel mondo musulmano sul primato tecnologico e scientifico e sull'influenza politica dell'Occidente non solo nel Vicino Oriente ma, più ampiamente, in tutte le regioni a maggioranza musulmana.

Il tema dei rapporti tra religione e scienza moderna ha alimentato uno specifico filone di studi che, dai primi anni del Novecento a oggi, ha prodotto una gran varietà di saggi e analisi<sup>57</sup> del fenomeno, alla luce dei quali si analizzeranno brevemente quell'insieme di fattori congiunti che hanno favorito la formazione della via esegetica scientifica. Tra questi, l'egemonia politica, militare, economica e culturale dell'Europa, la nascita del riformismo arabo e il dibattito sull'opportunità di accogliere nel mondo islamico la scienza moderna occidentale.

Il 1798 è pressoché universalmente considerato l'anno spartiacque, sia da parte occidentale, sia da parte islamica<sup>58</sup>: la Campagna d'Egitto condotta dal generale Bonaparte segna definitivamente la storia del mondo arabo innescando il processo di colonizzazione europea delle terre arabe ciò che, nel corso dei decenni, determina un cambiamento radicale nell'equilibrio dei poteri tra Occidente e Vicino Oriente. Da questo momento gli Arabi si trovano a interagire in misura ben maggiore con l'Occidente, un incontro che avviene sia in territorio

---

<sup>57</sup> Tra gli altri, Hamilton Alexander Rosskeen Gibb e Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Oxford University Press, Oxford 1957; Syed Sibte Nabi Naqvi, *Islam and Contemporary Science*, World Federation of Islamic Missions, Karachi 1973; Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Zed Books Ltd., London & New Jersey 1991; Akbar S. Ahmed e Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, London 1994; Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*.

<sup>58</sup> 'Abd al-Mağīd al-Muḥtasib, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, p. 260.

arabo dove gli autoctoni si confrontano con soldati, studiosi, medici, amministratori e commercianti europei, sia in Europa, meta di missioni di studio molto ambite fin dall'inizio dell'Ottocento. Rifā'at al-Ṭaḥṭāwī<sup>59</sup> (n. 1215/1801, m. 1289/1873), che alcuni studiosi occidentali<sup>60</sup> ritengono il pioniere del pensiero politico nell'Egitto moderno, fu tra i primi a svolgere un periodo di formazione all'estero, in Francia. Era il 1826.

Se per l'Europa il periodo compreso tra il 1800 e il 1950 ha significato il trionfo dell'illuminismo<sup>61</sup> e grandi scoperte in tutte le discipline scientifiche, dalla chimica alla fisica, che hanno rivoluzionato il campo della tecnica, nel mondo arabo invece questo lasso di tempo ha prodotto essenzialmente l'alterazione della mappa geopolitica. La dissoluzione dell'Impero ottomano e la colonizzazione europea hanno dato inizio al processo di smantellamento delle vecchie istituzioni e dei centenari schemi di vita sociale. Questi eventi nel loro insieme hanno innescato una serie di effetti con pesanti ripercussioni sul *modus vivendi* islamico, ciò che poi si sarebbe ripercosso anche sulla produzione esegetica.

I primi due cambiamenti<sup>62</sup> che hanno alterato evidentemente l'equilibrio interno al mondo islamico sono di ordine ideologico e politico. Si tratta della dissoluzione della nozione di *umma transnazionale* a favore del concetto di *nazionalismo*, dal quale prende vita l'idea dello Stato come unità politica fondata sull'unità linguistico-culturale; e dello smantellamento delle istituzioni politiche preesistenti con la successiva introduzione di apparati d'ispirazione occidentale. Il nuovo sistema negli anni è andato radicandosi profondamente nel tessuto sociale musulmano, come peraltro testimoniano le istanze avanzate durante la lotta per l'indipendenza, quando ciascuno Stato colonizzato lottava per la *propria* indipendenza e non per ripristinare la perduta unità panislamica.

Il terzo e il quarto cambiamento innescati dal colonialismo sono di ordine

---

<sup>59</sup> Derivando da Montesquieu l'idea di nazione e da Rousseau la concezione di legislatore come uomo capace di concepire leggi buone ed esprimerle in simboli religiosi universalmente comprensibili, al-Ṭaḥṭāwī avrebbe articolato per primo l'idea di nazione egiziana cercando di spiegarla e giustificarla in termini islamici. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011<sup>xx</sup>, p. 69.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Con la filosofia di Alexander Pope (n. 1688, m. 1744), David Hume (n. 1722, m. 1776), Voltaire (n. 1694, m. 1778), Jean-Jacques Rousseau (n. 1712, m. 1778) e Immanuel Kant (n. 1724, m. 1804).

<sup>62</sup> Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, pp. 208-210.

culturale. Si tratta innanzitutto dell'introduzione di due nuove lingue, il francese e l'inglese, accanto all'arabo, da molti secoli lingua franca nel mondo musulmano. Come rilevano gli studiosi, tale imposizione ha lasciato dei segni evidenti in particolare in quegli Stati in cui l'arabo non era la lingua abitualmente parlata. In breve tempo in quelle regioni è diminuito il numero di arabofoni, ciò che ha significato una certa difficoltà di comunicazione con i madrelingua arabi e di comprensione del Corano e del corpus di tradizioni.

All'inserimento di nuove lingue ha fatto seguito l'introduzione del sistema d'istruzione occidentale a sostituzione di quello tradizionale. Le scuole in stile occidentale cominciarono a sostituire le madrase, e furono introdotte nuove materie accanto a quelle consuete, ciò che segnava il naturale cambiamento della finalità dell'insegnamento. Se nella tradizione islamica l'istruzione verteva sul Corano, sulla Sunna e sulle scienze che li studiano, l'istruzione di tipo occidentale era finalizzata alla diffusione del sapere scientifico moderno che avrebbe consentito di epurare le menti dalle superstizioni e contribuire alla ricerca per migliorare le condizioni di vita quotidiana.

Questa ingerenza da parte occidentale nell'ottica araba era stata resa possibile dalla superiorità militare, economica e scientifica dell'Europa. Tale convinzione avrebbe suscitato la cosiddetta "*catching up syndrome*"<sup>63</sup>, il desiderio cioè di rimettersi al pari con l'Europa acquisendo le competenze scientifiche e tecnologiche che avrebbero consentito al mondo islamico di affrancarsi dal dominio occidentale e superare il diffuso senso d'inferiorità che nel corso degli anni si era sempre più impadronito delle menti dei musulmani.

In ambito intellettuale questa "sindrome" si traduceva nel dibattito, intrapreso dai riformisti, che verteva sulla natura della "scienza moderna" (*'ilm ḥadīth*) – se avesse una portata universale o se fosse invece un prodotto che rifletteva i caratteri delle società in cui era nata e che, come tale, non poteva essere esportata. Le loro opere pullulano infatti di riflessioni sull'opportunità per il mondo musulmano di studiare e utilizzare gli strumenti della tecnologia occidentale. A differenza dei conservatori, i riformisti non mostravano alcuna difficoltà ad assorbire le idee occidentali, e creare una visione che potesse unire l'Islam, costante punto di riferimento del musulmano, e la scienza moderna.

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 202-203.



L'esegesi scientifica s'inserisce perfettamente in questa prospettiva di ricerca di accordo tra le due sfere, ed era uno dei canali che consentiva di legittimare le scienze straniere nell'Islam. Allo stesso tempo, per i fedeli doveva essere una consolazione leggere che le armi, le tecnologie e le scienze che avevano consentito agli Europei di assoggettare politicamente e culturalmente i territori musulmani erano già state menzionate nel Corano ben tredici secoli prima.

Si vedrà ora nel dettaglio come il pensiero dei grandi riformisti dell'Ottocento e del primo Novecento ha influito sul processo di formazione dell'esegesi scientifica, alla luce di quello che è stato definito un "discorso colonizzato (*colonized discourse*)<sup>64</sup>" – espressione che suggerisce la nuova nozione del rapporto Islam-scienza emersa dall'impatto della filosofia della scienza occidentale su quella islamica.

### **1. Muḥammad 'Alī (n. 1173/1760 circa, m. 1265/1849)**

Ovviamente i riformisti non hanno contribuito tutti in ugual misura alla riformulazione del rapporto Islam-scienza moderna. Muḥammad 'Alī, per esempio, ha agito per lo più nell'ambito educativo, favorendo la diffusione della tecnologia e del sapere scientifico europeo attraverso la fondazione di scuole professionali, militari e navali, e inviando a studiare in Europa gruppi di giovani studenti.

### **2. Sayyid Aḥmad Ḥān (n. 1232/1817, m. 1315/1898)**

Tra i riformisti vi è stato chi, oltre all'impegno sociale, ha mostrato un coinvolgimento di natura anche intellettuale come Sayyid Aḥmad Ḥān che, oltre a riuscire con buoni risultati a riformare il sistema educativo indiano, si ritagliò uno spazio anche nell'ambito dell'esegesi coranica, producendo i primi esempi di interpretazione scientifica. Per quanto attiene all'istruzione, nel 1867 Sayyid Aḥmad Ḥān fondò la Scientific Society, che si prefiggeva di tradurre dall'inglese alla lingua locale i manuali più notevoli sulle arti e sulle scienze, dare visibilità alle opere orientali di carattere non religioso favorendone la divulgazione, pubblicare quei periodici che potessero essere utili all'istruzione delle persone, e organizzare conferenze e lezioni sulle varie discipline scientifiche. Alcuni anni dopo, di ritorno da un viaggio in Europa nel corso del quale ebbe modo di

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 241.

verificare la superiorità militare e scientifica della Francia e dell'Inghilterra, Sayyid Aḥmad Ḥān fondò il Muhammadan Anglo-Oriental College che nel 1920 diventava la Aligarh Muslim University, una delle più note istituzioni del Paese.

Parallelamente alle attività in ambito educativo, Sayyid Aḥmad Ḥān come del resto gli altri riformisti, cercava di dare un fondamento alla legittimità dell'acquisizione delle scienze esatte da parte dei musulmani ricercandone il fondamento nel Corano. Nel 1884 a Lahore egli dichiarava la necessità di reinterpretare l'Islam e attribuire uno status preciso alla scienza moderna all'interno della tradizione islamica<sup>65</sup>. Si trattava di decidere se rifiutare oppure accogliere definitivamente tale scienza nell'Islam. Il riformista indiano si espresse ovviamente a favore della seconda opzione, come emerge dal suo commentario coranico.

Iniziato nel 1879 e rimasto inconcluso, questo *tafsīr* è stato oggetto di non poche discussioni e critiche severe. L'autore fu più volte accusato di non aver mai concluso il tradizionale percorso di studi che gli avrebbe consentito di conseguire una preparazione adeguata in materia d'Islam e delle scienze islamiche tradizionali, e di non avere neppure una conoscenza delle scienze "occidentali" tale da poter individuare delle corrispondenze scientifiche nel Corano. Come tutti i fautori dell'esegesi scientifica, anche Sayyid Aḥmad Ḥān vedeva nei versetti coranici che proclamavano la necessità di riflettere sui "segni" divini presenti in natura un invito rivolto a tutti i musulmani a eccellere nelle scienze. Leggere il Corano alla luce delle scoperte scientifiche di quell'epoca e dimostrare come la scienza moderna potesse spiegare le leggi della natura, opera di Dio, era il compito di cui era incaricato l'esegeta. Il termine *tawḥīd* che tradizionalmente era un'affermazione del monoteismo – a suo avviso – stava a significare anche l'armonia, l'unità, tra il libro di Dio e il libro dell'universo, con la diretta conseguenza che la caduta in contraddizione della scienza con il Corano significava il fallimento della ricerca scientifica.

### **3. Ġamāl al-Dīn al-Afgānī (n. 1253/1838, m. 1314/1897)**

L'armonia tra Islam e pensiero scientifico è un tema che emerge ripetutamente

---

<sup>65</sup> Johannes Marinus Simon Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Brill, Leiden 1949, pp. 45-49.

anche negli scritti di Ġamāl al-Dīn al-Afġānī<sup>66</sup>, il quale riteneva che la scienza per la sua dimensione universale e culturalmente neutra fosse perfettamente compatibile con l'Ġslam. In un'epoca in cui tra gli orientalisti europei era diffusa l'idea che i Paesi musulmani fossero culturalmente inferiori all'Europa e l'Ġslam una religione che impediva il progresso, il riformista affermava il contrario. Questa era peraltro la questione sulla quale verteva la disputa che ha visto protagonisti al-Afġānī e il filosofo francese Ernest Renan (n. 1823, m. 1892). Era il 29 marzo 1883 quando quest'ultimo, nel corso della nota conferenza alla Sorbona dal titolo *L'islamismo e la scienza* – là dove il primo termine significava semplicemente l'Ġslam –, sosteneva che l'Ġslam e la scienza moderna fossero incompatibili, confermando così quei pregiudizi europei sul mondo islamico che avrebbero segnato tutto il secolo<sup>67</sup>.

Chiunque sia sommariamente aggiornato sulle questioni del nostro tempo vede chiaramente l'inferiorità dei Paesi musulmani, la decadenza degli Stati governati dall'Ġslam, la nullità intellettuale delle razze che traggono la loro cultura ed educazione unicamente da questa religione. Chi è stato in Oriente o in Africa è colpito dal limite fatale che imprigiona la mente di un vero credente, da questa specie di cerchio di ferro che serra la sua testa rendendola completamente refrattaria alla scienza, incapace sia di apprendere sia di aprirsi a nuove idee<sup>68</sup>.

Nei primi secoli – affermava Renan – l'Ġslam si era distinto per la libertà di pensiero, non a caso al suo interno erano nate una moltitudine di sette. Il problema della chiusura si sarebbe manifestato solamente dal XIII secolo, quando la religione aveva iniziato a imporre i propri dogmi, producendo una visione completamente opposta al progresso: uno Stato fondato sulla rivelazione e una società governata dalla teologia. Questi erano i termini nei quali il filosofo francese considerava l'Ġslam, al punto di definirlo «la catena più pesante che

---

<sup>66</sup> Sull'autore si vedano specialmente Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afġhānī": a Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972, Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Routledge, London 1933, pp. 4-17, Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, pp. 103-129.

<sup>67</sup> Ernest Renan, *L'Ġslam et la science*, L'Archange Minotaure, Apt 2005. Cfr. Djamel Kouloghli, *Ernest Renan: un antisémitisme savant*, «Histoire Épistémologie Langage», 29, pp. 91-112. Sull'"orientalismo" diffuso in Occidente nell'Ottocento fino alla prima metà del Novecento si veda, oltre al "consueto" *Orientalismo* di Edward Said, Feltrinelli, Milano 1999, anche Henry Laurens, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris 2000.

<sup>68</sup> Ernest Renan, *L'Ġslam et la science*, pp. 22-23.

l'umanità abbia mai portato»<sup>69</sup>. Un Islam che aveva saputo suscitare nel musulmano l'odio per la scienza e la persuasione che la ricerca fosse inutile, frivola ed empia. La scienza della natura – spiegava Renan – è empia perché fa concorrenza a Dio, mentre la storia è empia perché indagando sull'epoca preislamica rievoca alle menti gli antichi errori<sup>70</sup>.

La critica di Renan in realtà non era rivolta esclusivamente all'Islam ma recava in sé una sorta di stigmatizzazione di tutte le religioni, che si spiegava con la fiducia totale che il filosofo francese aveva acquisito nella scienza. Egli riteneva che la religione, in tutte le sue espressioni, fosse responsabile delle tragiche conseguenze di una assurda confusione tra razionalità e spiritualità. La razionalità, che nel mondo moderno si esprimeva in particolare nella scienza, doveva governare le azioni umane, far trionfare la civiltà e servire il progresso nel rispetto dell'uomo e della sua libertà, mentre la religione era necessaria solamente come espressione di un'idea morale. In conclusione, il problema tra la ragione e la religione sopraggiungeva nel momento in cui l'una pretendeva d'invadere le prerogative dell'altra, quando cioè la ragione pretendeva di governare il mondo ignorando il bisogno di spiritualità degli individui, e le religioni si arrogavano il diritto di imporre dei limiti alla mente umana in nome di una rivelazione.

Al-Afġānī rispondeva alle critiche di Renan in una lettera pubblicata il 18 maggio 1883 sul *Journal des débats*. L'intellettuale riabilitava la religione attribuendole il pregio di aver fatto uscire i popoli dalla barbarie che, in nome di un Essere supremo, avevano obbedito agli ordini e alle regole stabilite dai religiosi. L'educazione religiosa, musulmana, cristiana o pagana, aveva avuto il merito di aver guidato la civiltà verso il progresso. Al-Afġānī inoltre dissentiva sulla tesi di Renan secondo la quale gli Arabi non avevano mai nutrito alcun interesse per le scienze, e dimostrava che valeva invece il contrario. Il lavoro di traduzione e conservazione delle opere filosofiche greche effettuato in terra musulmana durante i secoli bui europei avrebbe testimoniato la loro naturale predisposizione per l'acquisizione del sapere.

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 41.

L'iniziale entusiasmo per il fenomeno religioso che sembra animare la prima parte della risposta di al-Afġānī appare ridimensionato nella seconda parte, dove l'autore rileva la difficoltà delle società islamiche, a differenza di quelle cristiane, di scindere la sfera sacra da quella profana, e quindi di liberarsi dal giogo dei dogmi quali verità assiomatiche e non dimostrabili. Quella di liberarsi dai dogmi, spiegava al-Afġānī, è una necessità comune a tutta l'umanità la quale, nel caso in cui non dovesse riuscire a far trionfare la ragione sugli assiomi della religione, sarebbe destinata a vivere nella barbarie, nell'ignoranza e nell'arretratezza scientifica e tecnologica<sup>71</sup>. Un'impresa dalla difficile riuscita, quella di affrancarsi dai dogmi, in cui al-Afġānī tutto sommato non sembra nutrire molta fiducia:

Fintanto che l'umanità esisterà, la lotta tra il dogma e il libero pensiero, tra la religione e la filosofia, non cesserà. Una lotta accanita nella quale, temo, non vincerà il libero pensiero perché la ragione non piace alla folla e i suoi insegnamenti sono compresi solamente da qualche élite intellettuale, oltre al fatto che la scienza, per quanto bella sia, non soddisfa completamente l'umanità, che ha sete d'ideali e ama volare in regioni oscure e lontane che i filosofi e gli scienziati non possono percepire né esplorare<sup>72</sup>.

Quelle che a prima vista potevano sembrare le dichiarazioni di un riformista convinto della superiorità della ragione sulla religione, in realtà vanno considerate nel contesto culturale europeo in cui furono pubblicate. Diffusa infatti è la convinzione<sup>73</sup> che tali dichiarazioni non esprimessero pienamente la posizione di al-Afġānī. Disposto ad accettare la condanna del Cristianesimo da parte dei liberi pensatori europei e a considerarlo nemico della scienza, era decisamente meno incline ad accogliere delle critiche sull'Islam, che riteneva essere in perfetta armonia con i principi della razionalità scientifica, contrariamente a qualunque altra religione. In quest'ottica l'Islam rappresentava l'ancora di salvezza dei popoli, capace di guarirli dall'arretratezza scientifica e tecnologica che li affliggeva, distinguendoli dall'Europa.

Il trionfo della ragione scientifica sul dogma, celebrato da al-Afġānī, si rifletteva ovviamente anche nella pratica esegetica. Il riformista auspicava che il Novecento

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>73</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, p. 123.

fosse il secolo dell'impostazione esegetica razionale, a discapito di quei tipi di esegesi che prevedevano l'inserimento forzato di scienze e tecnicismi connessi alla linguistica, alla logica e alla tradizione (*naqliyyah*):

queste scienze e questi tecnicismi occultano le verità agli uomini, fanno del commentario coranico un mistero a cui può accostarsi solo il sapiente (*'ālim*), trasformano i libri di esegesi in campi espressivi di elevata difficoltà nei quali il sapiente fa mostra di tutto il suo potere, impedendo al musulmano di gustare il Corano, comprenderne i versetti e lasciare che il Suo spirito susciti in lui emozioni<sup>74</sup>.

#### **4. 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (n. 1265/1849, m. 1319/1902)**

Tra coloro che contribuirono a riformulare il rapporto Islam-scienza si distinse anche 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī<sup>75</sup>, di origini siriane, pioniere dell'ideologia panaraba. Al-Kawākibī fu molto attivo nella vita culturale e politica del suo Paese – dal 1875 al 1880 si occupò della redazione della sezione araba e turca del giornale aleppino *al-Furāt*, e nel 1878 fondò un settimanale in lingua araba, *al-Šahbā'* (epiteto di Aleppo), in collaborazione con Ḥāšim al-'Aṭṭār. Sul finire dell'Ottocento, alcuni contrasti con le autorità di Aleppo lo costrinsero a emigrare al Cairo, punto di partenza per molti viaggi successivi che lo portarono fino a Karāčī.

Al pari dei suoi contemporanei, anche al-Kawākibī riteneva che la superiorità politica e militare dell'Europa fosse la diretta conseguenza dello stato molto avanzato delle scienze e della tecnologia occidentali. Più precisamente egli riteneva che il livello di oppressione esercitato da un governo fosse proporzionale al sapere dei sudditi. L'autore analizza diffusamente questo rapporto in *Ṭabā'i' al-istibdād wa maṣāri' al-isti'bād* [La natura dell'oppressione e la battaglia contro l'asservimento], opera che raccoglie una serie di articoli comparsi inizialmente in forma anonima su *al-Mu'ayyad*. Con la loro facoltà di illuminare le menti, il sapere e le scienze sarebbero lo strumento più efficace per liberare gli Arabi

---

<sup>74</sup> Cfr. Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd, *Taḥawwur tafsīr al-Qur'ān*, p. 210.

<sup>75</sup> Tra gli studi più notevoli su questo autore si veda Norbert Tapiéro, *Les idées réformistes d'al-Kawākibī 1265-1320/1849-1902*, Les Editions Arabes, Paris 1956; e Elie Kedourie, *The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung*, «Middle Eastern Studies», VIII, 2 (1972) pp. 227-40.

dall'oppressione e dalla condizione di asservimento all'Europa:

Il sapere (*'ilm*) è una scintilla di luce divina. Dio ha creato la luce per illuminare, per riscaldare e produrre l'energia, ha creato il sapere per rendere evidente ciò che è bene, e svelare ciò che è male. Egli ha riscaldato i corpi e generato l'acume nelle menti. La conoscenza è luce (*al-'ilm nūr*), l'ingiustizia è tenebra (*al-ẓulm ẓalām*), per sua natura la luce disperde la tenebra. Chi riflette sulla condizione di un governante e dei suoi sudditi, nota come la forza del potere dirigente aumenti o diminuisca in relazione al grado di conoscenza dei sudditi<sup>76</sup>.

Il sapere – spiega al-Kawākibī – è nobilitato anche nel Corano, che esorta l'uomo ad apprendere le scienze secondo quanto si legge nella sura del *Grumo di sangue*: «Il tuo Signore è il Generosissimo, - ha insegnato l'uso del calamo, - ha insegnato all'uomo quel che non sapeva» (96:3-5). Queste e altre considerazioni simili costituiscono la base dell'esegesi scientifica, che consente ai riformisti di legittimare dal punto di vista islamico l'apprendimento delle scienze moderne, capaci di generare una maggiore consapevolezza della condizione di chi le studia. Pur non dedicandosi in maniera assoluta a questa via esegetica, sono numerosi i passi nell'opera di al-Kawākibī che rilevano il suo interesse per la lettura scientifica del Corano. Tra questi, il passo in cui egli afferma che la sura dei *Chiari e precisi*, nel versetto che recita «e poi si è dedicato al cielo che era fumo» (41:11), avrebbe istruito gli uomini in merito alla materia di cui è formato il cosmo, l'etere (*māddah al-kawn hiyya al-ūṭr*); l'idea secondo la quale la sura dei *Profeti*, nel passo che declama «non vedono, i miscredenti, che i cieli e la terra erano un tempo una massa compatta e Noi li separammo?» (21:30), illustrerebbe il processo da cui si è formata la terra, separandosi dal sistema solare (*al-arḍ munfataqah min al-niẓām al-šamsī*), o ancora la convinzione secondo la quale la sura della *Luna* annuncerebbe la modalità di formazione del satellite, staccatosi dalla terra: «L'ora si avvicina, si è spaccata la luna» (54:1).

In un altro testo intitolato *Umm al-Qurà*, inizialmente pubblicato sotto forma di articoli sulla rivista *al-Manār* fondata da Rasīd Riḍā, e firmato con lo pseudonimo al-Sayyid al-Furātī, al-Kawākibī illustra in che cosa consiste l'inimitabilità del

---

<sup>76</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, *Ṭabā'ī' al-istiḥdād wa maṣāri' al-isti'bād*, Dār al-Nafā'is, Bayrūt 1427/2006<sup>III</sup>, p. 65.

Corano:

I musulmani hanno indubbiamente iniziato a beneficiare delle scienze naturali (*'ulūm kawniyyah*) e giuridiche (*'ulūm hukmiyyah*) nel momento in cui queste hanno messo in luce alcuni segreti del Libro di Dio fino ad allora sconosciuti. È stato allora che gli esegeti hanno cominciato ad agire alla cieca (*ḥabaṭa fī-hi al-mufasssīrūn ḥabaṭ 'ašwā'*). Ciò che rende nobile il Corano è il fatto che in tutti i suoi versetti, pur nella loro varietà – da quelli che menzionano l'unicità di Dio, a quelli contenenti un insegnamento, un avvertimento, un annuncio, delle prescrizioni (*awāmir*) e delle proibizioni (*nawāhī*), delle storie ecc. –, non sia stata mai trovata una sola contraddizione, nonostante siano trascorsi tredici secoli e siano proliferate le speculazioni dei critici<sup>77</sup>.

Si tratterebbe perciò dell'inimitabilità coranica dei contenuti che, per quanto assortiti e complessi, nel loro insieme sono coerenti e non si contraddicono mai. Questo discorso sarebbe valido anche per le concordanze coraniche di natura scientifica che testimonierebbero l'armonia dell'Islam con la scienza moderna.

### **5. Muḥammad 'Abduh (n. 1265/1849 ca, m. 1322/1905)**

Considerato il massimo rappresentante del riformismo in Egitto, Muḥammad 'Abduh<sup>78</sup> ha promosso l'Islam come la religione per eccellenza della ragione e, al pari dei suoi contemporanei, proclamava la necessità di riformare il sistema d'istruzione egiziano al fine di ridurre il divario che era venuto a crearsi tra l'Occidente e il Vicino Oriente. Tra i maestri che ne segnarono profondamente il pensiero, Ḡamāl al-Dīn al-Afḡānī, che lo istruì sui problemi dell'Egitto e del mondo islamico, e sulle acquisizioni scientifiche e tecnologiche conseguite dall'Occidente. L'impegno politico per il suo Paese, che valse ad 'Abduh diverse condanne di espulsione ed esilio dall'Egitto – per aver rifiutato l'intervento straniero nel suo Paese prima, e per aver sostenuto la rivolta anti-britannica capeggiata da 'Urābī Pasha poi –, non gli impedì di essere insignito della carica di gran Muftì d'Egitto, che mantenne dal 1889 fino alla morte.

---

<sup>77</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, *Umm al-Qurā*, «Maḡallah al-manār al-islāmiyyah», 5 (1320) p. 23.

<sup>78</sup> Si vedano Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, pp. 130-160, e Elie Kedourie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Routledge, London 2007, Maher Al-Charif, Sabrina Mervin, *Modernités Islamiques. Actes du colloque organize à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad 'Abduh*, IFPO, Damas 2006.



Arrivato alla conclusione che i musulmani erano afflitti essenzialmente da due mali, l'ignoranza dei veri fondamenti della religione islamica e il despotismo di governanti musulmani ingiusti, 'Abduh invitava i suoi correligionari a unirsi sotto l'egida dell'Islam, ignorando i confini territoriali e le nazioni, al fine di respingere la dominazione europea. Nel suo discorso, 'Abduh non entra mai nel merito delle questioni di natura teologica poiché sa che nel clima conservatore egiziano questo provocherebbe una risoluta levata di scudi. La sua dottrina in sostanza rimane fedele a quella della tradizione, ciò che contraddistingue il suo lavoro è principalmente il metodo di analisi razionale che ricorda in parte quello mu'tazilita. Il ricorso a tale metodo gli valse il titolo di padre del Neo-mu'tazilismo, un'espressione che si riferisce al suo tentativo di ripensare il rapporto tra fede e ragione, sapere religioso e profano, attribuendo alla ragione un ruolo prioritario<sup>79</sup>. Del resto, come faceva notare Caspar già nel 1957, l'obiettivo del maestro era «riformare l'Islam nelle consuetudini più che nella dottrina, per permettere ai popoli musulmani di liberarsi»<sup>80</sup>, risvegliando le élite musulmane che si erano assopite nel clima di austerità dell'università al-Azhar. Come spiega nella *Risālat al-tawhīd* [L'epistola sull'unicità], 'Abduh si prefiggeva di ridimensionare la portata del *taqlīd* a favore della libera interpretazione, limitare la visione fatalista di cui era imbevuto l'Islam e riconsiderare il rapporto tra libero arbitrio dell'individuo e onnipotenza divina, ciò che significava rivedere anche quello tra fede e ragione<sup>81</sup>. Allo scopo di liberare l'Islam dall'immobilismo della tradizione egli esortava gli intellettuali a rifarsi esclusivamente al Corano, agli *hadī* riconosciuti "autentici" e alla ragione, liberando le menti da tutta la produzione degli *'ulamā'* del passato con la conseguente riapertura dell'*iğtihād*. La sua idea di base era che la fede è la guida suprema dell'uomo e l'Islam, contrariamente al Cristianesimo, è la religione della ragione.

---

<sup>79</sup> Cfr. Sabine Schmidtke, *Theological Rationalism in the Medieval World of Islam*, «Al-'Uṣūr al-wuṣṭā», 20.1 (aprile 2008) pp. 17-29; Thomas Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext in modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Brill, Leiden 2007; Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason In Islam: Mu'tazilism from medieval school to modern symbol*, Oneworld Publications, London 1997; Robert Caspar, *Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mu'tazilisme*, «MIDEO», 4 (1957) pp. 141-201.

<sup>80</sup> Robert Caspar, *Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mu'tazilisme*, p. 160.

<sup>81</sup> Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-tawhīd*, Dār al-naṣr li-l-ṭibā'ah, al-Qāhirah 1929, pp. 134-146.

La posizione dell'autore in merito alle prerogative che devono essere attribuite alla ragione tuttavia non è sempre chiara e lineare. Nella *Risālat al-tawḥīd* egli tende a porre l'accento sui limiti della ragione umana e sulla sua incapacità di giungere alla verità, mentre in *Al-islām wa al-naṣrāniyyah ma'a al-'ilm wa al-madaniyyah* [L'Islam e il Cristianesimo tra conoscenza e civiltà] afferma la superiorità della ragione sulla tradizione. Tale incongruenza si spiega probabilmente con la natura diversa dei due testi e il pubblico a cui erano destinati. L'*Epistola* è una raccolta delle lezioni che 'Abduh tenne a Beirut durante l'esilio. Ben conoscendo il conservatorismo degli studenti, presta attenzione a non oltrepassare i confini della tradizione consolidata e, pur invitando a usare la ragione, non la eleva mai a criterio di verità. È nelle opere di carattere apologetico come *L'Islam e il Cristianesimo*, una raccolta di sei risposte a un articolo su Ibn Ruṣd scritto dal libanese cristiano Faraḥ Anṭūn (n. 1290/1874, m. 1340/1922), in cui 'Abduh tenta di dimostrare la tesi secondo la quale l'Islam è la religione della ragione che non ostacola le scienze.

Nell'*Epistola*, 'Abduh riconosce l'importanza di riflettere razionalmente sul creato ma ammette ugualmente l'impossibilità umana di penetrare l'essenza profonda del Creatore. L'uomo è chiamato a riflettere sul creato in virtù della facoltà di conoscere che Dio gli ha dispensato. Il Creatore, spiega 'Abduh, elargisce una parte della Sua perfezione agli esseri esistenziali, ma la Sua conoscenza è «tanto superiore a quella degli esseri contingenti (*mawḡūdāt mumkinah*) quanto la Sua esistenza in rapporto alla loro esistenza»<sup>82</sup>. La conoscenza divina abbraccia tutto il conoscibile, è eterna e autosufficiente, a differenza del sapere generato dalla ragione umana che necessita di strumenti di osservazione e della pratica del ragionamento. Il riformista egiziano individua delle prove dell'esistenza di Dio nell'ordine saggio e nell'armonia delle contingenze, nel fatto che ogni cosa stia al proprio posto, e che ogni essere contingente trovi accanto a sé ciò di cui ha bisogno per la propria esistenza (*wuḡūdu-hu*) e sussistenza (*baqā'u-hu*)<sup>83</sup>.

Ovviamente, nella rassegna dei fenomeni che testimoniano la presenza e onniscienza di Dio non poteva mancare il riferimento alla formazione

---

<sup>82</sup> Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-tawḥīd*, p. 64.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 35.

dell'embrione, tema ampiamente sviluppato dall'esegesi scientifica del XX secolo:

Dio conosce lo stato dell'embrione (*ġanīn*) quando è una goccia di liquido (*nuḡfah*) e poi un grumo di sangue (*'alaqah*) e conosce ciò di cui esso ha bisogno, conosce il momento in cui esso è completamente formato, e ne fa un essere vivente indipendente nelle proprie azioni (*al-mustaqill fī 'amali-hi*)<sup>84</sup>.

Tuttavia, come anticipato, nella *Risālat* l'autore tende a limitare il ruolo della ragione umana, affermando che

non le è dato di penetrare la vera essenza (*kunh haqīqī*) delle cose poiché non si può conoscere ciò che è composto se non conoscendo gli elementi che lo compongono, non conoscibili per necessità (*bi-l-ḍarūrah*). Tutto ciò che è possibile conoscere sono gli accidenti (*'awāri*) e gli effetti (*aḡār*)<sup>85</sup>.

E aggiunge, poche pagine dopo, che

tendere verso uno scopo che oltrepassa le facoltà umane è opera vana e rischiosa. Vana [...], e rischiosa perché il tentativo di definire ciò che sta sopra ogni definizione e limitare ciò che supera ogni limite si ripercuote sulla fede (*i'tiqād*)<sup>86</sup>;

come a dire che Dio non ha posto nell'uomo il bisogno di conoscere l'essenza delle cose, ma solo quello di conoscerne i caratteri esteriori.

Il rapporto fede-ragione è ripreso più esplicitamente nell'opera apologetica *L'Islam e il Cristianesimo*. Del resto, che il ragionamento razionale sia superiore alla tradizione, 'Abduh lo annuncia già nel titolo del paragrafo di quello che lui considera il secondo fondamento dell'Islam, ovvero "la priorità della ragione sul senso letterale della legge religiosa (*ẓāhir al-šar'*) in caso di contraddizione". L'autore non esita ad affermare che

se la ragione (*'aql*) e la tradizione (*naql*) si contraddicono, i musulmani, ad eccezione di una minoranza trascurabile, convengono nello scegliere la conclusione a cui è giunta la ragione. Per quanto riguarda la tradizione, la scelta è tra due metodi: ammettere la veridicità di ciò che è stato trasmesso, riconoscendo l'incapacità di comprenderlo e

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 47.

rimettendosi a Dio e alla Sua scienza, oppure interpretare (*ta'wīl*) la tradizione secondo le regole della lingua, cosicché il significato si accordi con ciò che la ragione ha stabilito<sup>87</sup>.

Ma come si declinano la scelta del metodo d'interpretazione razionale e la concezione di ragione scientifica nel suo commento al Corano?

Com'è noto 'Abduh è stato uno dei massimi esegeti della seconda metà dell'Ottocento. Il suo *Tafsīr al-Manār*<sup>88</sup>, opera lasciata incompiuta e proseguita da Rašīd Riḍā (n. 1281/1865, m. 1353/1935) dalla sura 4:125 alla sura 12:107, è uno dei commentari che più hanno inciso nella storia dell'esegesi coranica del XX secolo.

Il *Tafsīr al-Manār* è stato una risposta a chi faceva esegesi secondo il proprio giudizio (*mufassirūn bi-l-ra'y*), ai sufi, ai batiniti e agli innovatori (*ahl al-bid'ah*), come spiega nella sua analisi dell'autore il contemporaneo al-Mawṣilī:

Ha purificato i commentari coranici dalle *isrā'iliyyāt* e dalle informazioni dubbie che hanno compromesso le verità della religione (*ḥaqā'iq al-dīn*) e le leggi della vita (*qawānīn al-ḥayāh*), contribuendo a formare negli esegeti una mentalità superstiziosa che crede incondizionatamente, senza ricercare e approfondire, contrariamente a quanto prevede l'Islam, che invita alla riflessione e all'osservazione<sup>89</sup>.

Per 'Abduh il Corano è in primo luogo fonte di valori etico-morali e guida spirituale, secondo quanto affermava peraltro Riḍā nell'introduzione al primo volume del commentario<sup>90</sup>. La sua esegesi si caratterizza per l'esitazione ad accettare materiale esegetico di provenienza esterna al Corano e la tendenza a spiegare i passi coranici oscuri che il Corano stesso lascia inspiegati. 'Abduh – spiega ancora Riḍā sempre nell'introduzione – disapprova l'operato di tutti quegli esegeti che, trascurando la funzione coranica di guida spirituale,

si sono dedicati solo all'*i'rāb*, alle norme grammaticali e alla retorica, che hanno dedotto

---

<sup>87</sup> Muḥammad 'Abduh, *Al-islām wa al-naṣrāniyyah ma'a al-'ilm wa al-madaniyyah*, Dār al-ḥadāth, 1988<sup>III</sup>, p. 70.

<sup>88</sup> Sul metodo esegetico di 'Abduh si sono consultati Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manār. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, A. Maisonneuve, Paris 1954, e Hans Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, pp. 18-34.

<sup>89</sup> Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, *Al-i'gāz al-'ilmī fī al-Qur'ān. Ta'ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥağ*, p. 33.

<sup>90</sup> Rašīd Riḍā e Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, Dār al-Manār, al-Qāhirah 1366/1947<sup>II</sup>, vol. 1, p. 17.

norme giuridiche, interpretato i sensi nascosti, attinto al patrimonio di *ḥadū* dubbi e dalle tradizioni israelitiche per spiegare i significati coranici, e addirittura hanno dedotto le scienze matematiche e naturali (*‘ulūm riyādiyyah wa ṭabī‘iyyah*) dal Libro sacro<sup>91</sup>.

In quest’ultima critica, riferita specificamente a Faḥr al-Dīn al-Rāzī, alcuni studiosi<sup>92</sup> leggono in realtà un rimprovero all’esegeta Ṭanṭāwī Jawharī<sup>93</sup>, che nel 1923 aveva iniziato la stesura del suo commentario scientifico. Nonostante l’iniziale disappunto per l’esegesi scientifica, le successive pagine del commentario testimoniano come in realtà ‘Abduh praticasse questo metodo esegetico con una certa assiduità. Il passo nel quale afferma che

il Corano contiene la spiegazione di molti “segni” di Iddio l’Altissimo relativi alle specie esistenziate, animate e inanimate, tra cui le piante, gli animali e l’uomo. Esso descrive la creazione dei cieli, del sole e della luna, le loro orbite, le stelle, la terra, il cielo, le nubi, l’acqua dei mari e dei fiumi<sup>94</sup>,

non è che il preludio di alcuni parti del *Tafsīr al-manār* divenute celebri per i contenuti “scientifici”. Dunque, contrariamente a quanto aveva affermato Renan – l’inconciliabilità dell’Islam con la scienza moderna – e sulla scia di al-Afḡānī, ‘Abduh vuole dimostrare la convergenza tra scienza e religione, rinvenendo nel Corano alcune allusioni alle moderne conoscenze scientifiche.

Celebri sono i passaggi in cui l’esegeta suggerisce che i *ḡinn* menzionati dal Libro siano i microbi, e che il bagliore emesso dai fulmini sia da intendersi in relazione all’elettricità, che alimenta il telegrafo, il telefono e il tram. Nel primo caso ‘Abduh spiega:

Si può affermare che i corpi vivi e leggeri, noti come microbi (*mīkrūbāt*) e scoperti per mezzo delle osservazioni coi microscopi, sono una specie di *ḡinn*. È stato confermato che tali microbi guariscono da alcune malattie<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ibidem*

<sup>92</sup> Cfr. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Routledge, London 1933, p. 55.

<sup>93</sup> Si tratterà diffusamente di questo autore nel capitolo quinto.

<sup>94</sup> Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, p. 207.

<sup>95</sup> *Ivi*, vol. 3, p. 96.

Nel secondo caso, egli afferma che

i fenomeni del lampo (*barq*), del tuono (*ra'ad*) e del fulmine (*ṣā'iqah*) e le ragioni per cui essi si manifestano non sono tanto oggetto di studio della ricerca coranica quanto delle scienze della natura. Essi sono fenomeni atmosferici (*ḥawādī al-ḡaww*) che gli uomini possono comprendere con uno sforzo di interpretazione personale indipendentemente dalla rivelazione. Il Corano ricorda le manifestazioni naturali per favorire la riflessione (*i'tibār*), lo sforzo di deduzione (*istidlāl*) e la ricerca razionale che vivifica la comprensione e la religione. La conoscenza del cosmo, più o meno profonda, varia da persona a persona, e nel tempo. In alcuni periodi gli uomini hanno creduto che i fulmini fossero dei corpi tangibili, poiché dopo la loro caduta essi percepivano un odore di zolfo (*kibrīt*) e di altre sostanze. Successivamente si sono ricreduti, notando come quell'odore non fosse una costante dopo la caduta dei fulmini. In quest'epoca si è scoperto che i fulmini generano la corrente (*sayyāl*). Definita corrente elettrica (*kahrubā*), essa alimenta il telegrafo, il telefono e il tram<sup>96</sup>.

Questi riferimenti – spiega l'esegeta egiziano – non sarebbero da intendersi come l'unico e profondo significato del Corano volto a insegnare concretamente la scienza agli uomini, come vogliono invece alcuni esegeti scientifici, ma sarebbero da interpretarsi come il segno della grandezza del Corano, «troppo elevato per poter essere contraddetto dalla scienza»<sup>97</sup>.

## **6. Saïd Nursī (n. 1292/1876 ca., m. 1379/1960)**

Non possiamo dimenticare che alla formazione di una nuova concezione del rapporto tra l'Islam e la scienza moderna ha contribuito in maniera evidente anche la Turchia che, per la sua vicinanza geografica all'Europa, non ha potuto esimersi da questo dibattito, favorendo peraltro la nascita di una massiccia produzione di esegesi scientifica del Corano in lingua inglese<sup>98</sup>. Rispetto agli altri Paesi, però, in Turchia la questione si è posta successivamente, solo in seguito alla caduta dell'Impero ottomano nel 1924, con l'avvento dell'ideologia kemalista. Sfumato definitivamente il sogno di un ordine politico pan-islamista, questa ideologia metteva in campo quattro strategie di ispirazione occidentale: il

---

<sup>96</sup> *Ivi*, vol. 1, p. 176.

<sup>97</sup> *Ivi*, vol. 3, p. 96.

<sup>98</sup> In particolare la produzione di Harun Yahya che verrà considerata nel capitolo quarto.

nazionalismo, l'occidentalizzazione, la modernizzazione e la secolarizzazione. Negli anni del fervore kemalista la società subì, notoriamente, profondi mutamenti; il religioso, in tutte le sue espressioni, fu rimosso dalla sfera pubblica, ciò che ha favorito la nascita di uno Stato secolare; l'alfabeto arabo fu sostituito con quello romano; venne introdotto un nuovo sistema giuridico che ricordava quello occidentale; il turco venne a sostituire l'arabo come lingua ufficiale della preghiera; i programmi d'insegnamento furono ripensati; e fu introdotto nel curriculum di biologia l'insegnamento della teoria evoluzionistica<sup>99</sup>.

In questo contesto storico Saïd Nursî<sup>100</sup> è probabilmente la personalità che più ha inciso sulla società turca del primo Novecento. Celebre teologo di origini curde, la sua profonda conoscenza delle scienze religiose e le sue doti intellettuali gli valsero l'appellativo di Bediüzzaman<sup>101</sup>, in arabo *badî' al-zaman* – lo stupore di tutti i tempi –. Divenuto noto per il tentativo di rinnovare l'Islam bilanciando il rapporto tra fede e ragione scientifica, Nursî è il fondatore del celebre movimento Nür<sup>102</sup>, sorto all'inizio del XX secolo come reazione a quanti propugnavano il processo di cieca occidentalizzazione del mondo musulmano invitandolo a indossare la «camicia di forza (*straitjacket*)»<sup>103</sup> dell'Occidente, senza però tener conto delle condizioni storico-sociologiche che distinguevano il Vicino Oriente dall'Occidente. Questi ultimi, nel parere dei loro detrattori, affascinati dalla scienza e dalla tecnologia moderna, auspicavano la reinterpretazione dell'Islam secondo criteri di matrice occidentale, con il rischio di alterarne e distorcerne i principi, rinnegando tredici secoli di storia del pensiero islamico. In risposta a

---

<sup>99</sup> Cfr. Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, p. 268. Per un'analisi dettagliata dei cambiamenti che hanno investito la Turchia del Novecento si rimanda, ad esempio, a Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Suny Press, Albany 1989.

<sup>100</sup> Una biografia dettagliata dell'autore compare in Şükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: an Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursî*, State University of New York Press, Albany 2005. Cfr. anche Ian S. Markham e Suendam Birinci Pirim, *An Introduction to Said Nursî. Life, Thought and Writings*, Ashgate, Burlington 2011.

<sup>101</sup> È un appellativo abbastanza diffuso. Nella sua versione araba l'epiteto fu attribuito al maestro della letteratura araba in prosa al-Hamaḍānī (n. 358/968, m. 398/1008).

<sup>102</sup> Sulle finalità e dinamiche del movimento Nür si veda, oltre a Kemal Karpat, «Nurculuk», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nurculuk-SIM\\_5993](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nurculuk-SIM_5993), soprattutto Ursula Spuler, *Nurculuk. Die Bewegung des Bediüzzaman Said Nursi in der Modernen Türkei*, «Bonner Orientalistische Studien», XXVII (1973) pp. 100-183.

<sup>103</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *The Reasonings. A Key to Understanding the Qur'ān's eloquence*, Tughra Books, New Jersey 2008, p. VII.

certo riformismo che percepiva l'Islam come un ostacolo al progresso e attribuiva l'evoluzione tecnologica dell'Occidente alla sua capacità di smarcarsi dal controllo della religione, e nell'ottica secondo la quale «il Corano è un sole spirituale che non può essere estinto»<sup>104</sup>, Nursī si mostrava contrario all'occidentalizzazione forzata dell'Islam e si prefiggeva di proteggere la fede islamica pur cercando di adattarla al nuovo momento storico. Gli adepti del movimento Nūr si distinguono infatti per la loro propensione ad accogliere le scienze naturali e la tecnologia occidentale senza però mettere mai in dubbio la sacralità dell'Islam e la priorità della rivelazione coranica sulle acquisizioni del pensiero umano.

Nei suoi scritti, in particolare nelle *Epistole della luce*<sup>105</sup> [Risale-i Nur], una raccolta di lettere che, seppur non ufficialmente, tra i suoi discepoli acquisì lo status di quasi-rivelazione, Nursī rifletteva sulle motivazioni che hanno causato la paralisi della conoscenza scientifica tra i musulmani e si domandava quale ruolo avessero avuto in questo processo di decadenza il Corano e le scienze che lo studiano da un lato, e il fenomeno della globalizzazione dall'altro. Questo peraltro è anche il tema centrale del sermone<sup>106</sup> che Nursī tenne nel 1911 presso la moschea degli Umayyadi di Damasco, in occasione del quale mise in luce come il declino dell'Islam sia da attribuire alla mancata adesione dei musulmani agli insegnamenti e alle verità del Corano. Secondo Nursī, negli ultimi secoli si sarebbe dimenticata la vera essenza dell'Islam, enfatizzando invece gli aspetti più superficiali della vita quotidiana, con il risultato che il Corano, nei suoi diversi livelli di lettura – letterale, allegorico, morale, anagogico –, non è più stato compreso dai fedeli.

Nursī non ha mai negato le potenzialità della scienza anzi, ne riconosceva il valore, purché essa si trovasse in accordo con le verità coraniche. In merito al rapporto tra contingente e assoluto, scienza e rivelazione, il teologo intendeva

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. VIII.

<sup>105</sup> *The Letters. Epistles on Islamic Thought, Belief, and Life*, (traduzione in inglese di Huseyin Akarsu), The light, New Jersey 2007. In merito alle *Epistole* si vedano lo studio di Ibrahim M. Abū-Rabi', *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-iNur*. State University of New York Press, Albany 2008 e, dello stesso autore, *How to read Said Nursi's Risale-I Nur in Islam at the crossroads: on the life and thought of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 2003, pp. 61-92.

<sup>106</sup> Bediüzzaman Said Nursī, *The Damascus Sermon: From the Risale-i Nur Collection*, Sozler Publications, Istanbul 1996<sup>II</sup>.



dimostrare che un corretto utilizzo della ragione avrebbe potuto riportare il mondo islamico al suo apogeo. Infatti, ciò che a suo avviso avrebbe eclissato la luce dell'Islam è l'idea secondo la quale la scienza è in contrapposizione all'Islam. L'autore replica che è impossibile che le scienze contrastino con la loro ragion d'essere considerando che tutte trarrebbero origine dall'Islam stesso, l'unica religione che incoraggerebbe l'attività scientifico-sperimentale. Alcuni dei novantanove nomi di Dio testimonierebbero infatti l'emanazione divina delle scienze: Dio è l'Onnisciente – Colui che conosce tutte le verità dell'universo e che dunque ispirerebbe gli studiosi delle scienze naturali –, ed è il Guaritore, attributo che proverebbe l'origine divina della medicina moderna, teoria che a sua volta troverebbe conferma nei versetti in cui Gesù, ispirato da Dio, promette di guarire «il cieco nato e il lebbroso» (3:49; 5:110).

Spesso, sottolinea Nursī, la paura di ciò che non si conosce e il timore di disattendere la dottrina induce gli individui a disconoscere il valore della riflessione scientifica: «Coloro che immaginano che l'Islam sia in conflitto con la scienza sono vittime di un equivoco alimentato dalla paura»<sup>107</sup>.

Il teologo dedica un'altra interessante riflessione alla prospettiva nella quale occorrerebbe accostarsi al Corano e alla rilevanza del metodo sperimentale nello studio dei fenomeni del cosmo. Contrario a quanti riducono il Corano a un libro di scienza, insistendo invece sulla sua natura di guida spirituale, Nursī chiarisce che

l'obbiettivo primario del Corano quando menziona il libro dell'universo o fa riferimento ai fatti della creazione è provare l'esistenza e l'unicità del Creatore. [...] Pertanto, stabilire come l'universo sia stato creato non è veramente il nocciolo della questione, più importante è il fatto che l'universo provi l'esistenza del Creatore<sup>108</sup>.

I fenomeni naturali presentati nel Corano avrebbero precisamente quattro funzioni: proclamare l'onnipotenza del Creatore, rivelare che l'Islam è il fondamento di tutte le scienze, offrire una testimonianza dell'armonia che intercorre tra le leggi del creato e la parola di Dio e incoraggiare la ricerca della verità. In breve, queste manifestazioni del divino sarebbero un monito e un invito

---

<sup>107</sup> Bediüzzaman Said Nursī, *The Reasonings*, p. 4.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 12.

rivolto a chi è assopito nell'indifferenza a riflettere sui fenomeni naturali che nel Corano vengono presi a testimoni per suffragare l'esistenza e l'unicità divine: «Lo giuro per le stelle che tramontano – giuramento supremo, se sapeste!» (56:75-76); «Lo giuro per i pianeti – che corrono e si occultano, – per la notte quando sopravviene, – per il mattino quando si diffonde» (81:15-18); «Lo giuro per il crepuscolo, – per la notte e quel che essa avvolge, – per la luna quando si fa piena» (84:16-18).

Il teologo spiega la tendenza umana al progresso – inteso in tutte le sue accezioni, scientifico e tecnologico ma anche e soprattutto nell'ambito del sapere sapienziale-filosofico ed esegetico – attribuendola alla predisposizione del creato a tendere verso la perfezione. Nell'ambito della riformulazione del rapporto tra l'Islam e la scienza, Nursī rileva come la tendenza al progresso e il dibattito scientifico pubblico in corso richiedano la ripresa dello sforzo interpretativo del Corano. A questo proposito egli auspica l'istituzione di un «consesso di scienziati»<sup>109</sup> formato da specialisti nelle scienze naturali e religiose, capace di dar vita a una nuova interpretazione del Corano pur tenendo conto delle interpretazioni classiche, approfondendole e sviluppandole alla luce della scienza moderna laddove mostrano delle carenze. L'idea del consesso di scienziati trae origine, come dichiara l'autore stesso, dal principio di consultazione che regola il regime costituzionale istituito in Turchia e sull'idea secondo la quale tale principio debba applicarsi non solo in ambito politico ma anche esegetico, come poi è effettivamente avvenuto con la nascita dell'esegesi scientifica.

Per quanto riguarda il ricorso al *tafsīr* piuttosto che al *ta'wīl*, Nursī non si esprime a favore di una modalità d'interpretazione in particolare, ma sceglie piuttosto la via mediana, assegnando alla ragione il compito di guidare l'esegeta nel giusto equilibrio tra interpretazione letterale e allegorica:

l'interpretazione allegorica è concessa a condizione che sia conforme alle regole della retorica e della linguistica, altrimenti si rischia di interpretare metaforicamente ciò che è detto realmente e viceversa. [...] Fare di tutto una metafora [...], attribuire a ogni versetto un'interpretazione esoterica così come dar vita a una scuola di esoterismo è nocivo. Altrettanto nocivo è esagerare nel senso opposto, ossia eccedere nell'interpretazione

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 2.

essoterica cercando la verità esclusivamente nel senso letterale delle parole. La via di mezzo, sicura, che preserva dagli eccessi, è lo spirito della *šarī‘ah*, sinonimo di retorica, ragione, logica e sapienza<sup>110</sup>.

Dal Vicino Oriente al lontano sub-continente indiano, la rassegna che precede mette in luce il contesto culturale che ha visto nascere e diffondersi l’esegesi scientifica. Riflesso di questo momento storico, l’interpretazione scientifica – perlomeno nella sua fase iniziale – è stata un valido strumento atto a sostenere la visione riformista la quale propugnava la necessità di acquisire il sapere scientifico dell’Occidente per ridurre il divario che separava il mondo islamico dall’Europa.

---

<sup>110</sup> *Ivi*, pp. 24-25.

## Capitolo quarto

### Gli esegeti scientifici nel mondo arabo e in Turchia

Alla definizione del contesto storico in cui l'esegesi scientifica ha fatto la sua comparsa, segue ora una rassegna di coloro che, almeno dallo spoglio della saggistica araba più rilevante<sup>111</sup>, sono i maggiori rappresentanti di questa via esegetica. Tale rassegna non pretende di essere esaustiva. L'ampiezza di questo fenomeno culturale, insieme alla rapidità della sua diffusione in tutte le società musulmane e a tutti i livelli, con il continuo adeguamento alle ultime scoperte scientifiche occidentali, non consentono evidentemente di stilare una lista completa degli esegeti scientifici. Inoltre, nella stessa saggistica araba contemporanea, alcuni autori sono fortemente rappresentati, mentre altri sono per lo più ricordati per nome, senza indicazioni biografiche o citazioni tratte dalle loro opere. Questa carenza di informazioni e la difficoltà in certi casi a reperire i testi degli esegeti non consente ora di raggiungere lo stesso livello di approfondimento per tutti gli autori citati nella rassegna.

#### 1. Muḥammad ibn Aḥmad al-Iskandarānī (m. 1306/1888)

Da parte araba<sup>112</sup>, il primo commentario coranico scientifico è unanimemente attribuito al fisico egiziano al-Iskandarānī. Nel 1880, alcuni anni prima dell'occupazione britannica dell'Egitto, questo studioso pubblicava i tre volumi di *Kaṣf al-asrār 'an al-nūrāniyyah al-qur'āniyyah fī-mā yata'allaqu bi-l-aḡrām al-samāwiyyah wa al-arḍiyyah wa al-ḥayawānāt wa al-nabāt wa al-ḡawāhir al-ma'daniyyah* [La rivelazione dei segreti luminosi del Corano riguardanti i corpi celesti, la terra, gli animali, le piante e i minerali], seguito a tre anni di distanza dal *Tibyān al-asrār al-rabbāniyya fī al-nabātāt wa al-ma'ādin wa al-ḥawaṣṣ al-ḥayawāniyyah* [La dimostrazione dei segreti divini delle piante, dei minerali e delle peculiarità degli animali], pubblicato in un solo volume a Damasco, dove

---

<sup>111</sup> Na'im al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ḡāz al-Qur'ān mundu al-bi'āh al-nabawiyah ḥattā 'aṣri-nā al-ḥādir*, Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, 'Abd al-Maḡīd al-Muḥtasib, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ḡudūru-hu wa al-mawqif min-hu*.

<sup>112</sup> Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, p. 365 e Na'im al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ḡāz al-Qur'ān mundu al-bi'āh al-nabawiyah ḥattā 'aṣri-nā al-ḥādir*, pp. 209-215.

l'autore si trasferì verosimilmente nel 1881/2<sup>113</sup>. A questi due testi seguiva il *Kitāb al-barāhīn al-bayānāt fī ḥaqā'iq al-ḥayawānāt* [Il libro delle prove evidenti nelle verità del mondo animale], pubblicato anch'esso a Damasco nel 1885. Nei tre testi l'autore menzionava le scoperte relative alla vita umana, animale e vegetale che il Corano avrebbe anticipato, ma senza menzionare ancora chiaramente l'inimitabilità scientifica del Corano.

## 2. 'Abd Allāh Bāsā al-Fikrī (n. 1250/1834, m. 1307/1890)

Il secondo autore menzionato dalla saggistica araba<sup>114</sup> è al-Fikrī, statista egiziano, poeta e prosatore che ha contribuito a dare un carattere moderno alla letteratura araba della seconda metà dell'Ottocento. Nato a Mecca dove il padre, un ufficiale egiziano, era in servizio, si trasferì in seguito al Cairo e completò gli studi presso l'università al-Azhar. Ricoprì per diversi anni importanti cariche istituzionali (fu Ministro dell'Istruzione per quattro mesi nel 1882) dalle quali poi fu destituito con l'accusa di sostenere il movimento anti-occidentale di 'Urābī Pasha (n. 1256/1841, m. 1328/1911). Nel 1315/1897 al Cairo ha pubblicato una tesi in cui confrontava le acquisizioni dell'astronomia con i versetti coranici.

## 3. Muḥammad Tawfīq Ṣidqī (n. 1298/1881, m. 1338/1920)

Tra i fautori egiziani dell'esegesi scientifica anche Muḥammad Tawfīq Ṣidqī<sup>115</sup>, il fisico che divenne celebre con il saggio *Al-dīn fī nār al-'aql al-saḥīḥ* [La religione alla luce della ragione corretta], opera di carattere chiaramente apologetico e critica verso il Cristianesimo, pubblicata la prima volta nel 1905 sulla rivista *Al-manār* e poi in separata sede nel 1927. Nel 1910, sulla stessa rivista, il fisico egiziano pubblicava un articolo in cui si autodefiniva un fautore dell'esegesi scientifica. A questo articolo seguì la pubblicazione di un altro volume, *Durūs sunan al-kā'ināt wa ḥiyya muḥāḍarāt ṭibbiyyah 'ilmiyyah islāmiyyah* [Studi sulle leggi degli esseri esistenziali. Conferenze di medicina scientifica islamica], una

---

<sup>113</sup> Così Hans Jansen, *The interpretation of the Koran in modern Egypt*, pp. 40-41.

<sup>114</sup> Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, p. 365, Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ḡāz al-Qur'ān*, pp. 219-220, 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 25, 'Abd al-Maḡīd al-Muḥtasib, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, p. 263.

<sup>115</sup> Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrat i'ḡāz al-Qur'ān*, pp. 220-223.

raccolta di singoli interventi sulle leggi che regolano l'universo e le sue creature alla luce del Corano. Il volume, diviso in due sezioni, tratta tematiche molto ampie, la prima parte verte sulla chimica, la biologia, l'anatomia, mentre la seconda è dedicata alla microbiologia (*'ilm al-mīkrūbāt*) e alle malattie indotte dai microbi.

#### 4. **Yūsuf Marwah (n. 1342/1924)**

Yūsuf Marwah è autore di *Al-'ulūm al-ṭabī'īyyah fī al-Qur'ān* [Le scienze naturali nel Corano], opera di quasi 300 pagine, edita sul finire degli anni Sessanta. Nelle prime pagine dell'opera l'esegeta traccia quelle che a suo avviso sarebbero le origini, di vecchia data, dell'interpretazione scientifica:

è storicamente noto che l'Islam ha stimolato il pensiero dei fedeli, ha illuminato le loro menti e acceso i loro cuori, ha stimolato la loro curiosità, ha propagato la fiamma del sapere (*ṣu'lat al-'ilm*) come fuoco nella paglia. Le ricerche scientifiche e religiose, sempre più complete e coerenti, si sono consolidate. Le moschee sono diventate istituti dediti alla scienza, e gli istituti mosche, senza distinzione alcuna. Nella storia dell'Islam accadde spesso che gli astronomi sedessero nel cortile della moschea davanti ai libri di astrologia come l'*Almagesto*, e discutessero, riflettessero e parlassero dell'astronomia e delle scienze citando i versetti coranici<sup>116</sup>.

Nella seconda parte dell'opera, dedicata a "Le scienze moderne nel Corano", Yūsuf Marwah individua nel Corano quelli che ritiene essere riferimenti alla scienza moderna. In particolare, 61 versetti coranici alluderebbero alla matematica, 64 alla chimica, 5 all'atomo, 9 alla chimica e ben 100 versetti all'astronomia<sup>117</sup>. Più precisamente, l'esegeta individua un riferimento alla telematica (*naql ba'īd*) nel versetto che recita: «Miei dignitari, chi di voi mi porterà il trono della regina prima che essi vengano a me da credenti?» (27:38); un'allusione alle esplosioni nucleari (*infiḡārāt nawawīyyah*) nel passo coranico che narra: «Tu guarda al giorno in cui il cielo porterà un fumo evidente – che avvolgerà gli uomini, un castigo doloroso» (44:10-11)<sup>118</sup>; e un riferimento all'atomo (*ḡarrāh*), la cui scoperta sarebbe stata

---

<sup>116</sup> Yūsuf Marwah, *Al-'ulūm al-ṭabī'īyyah fī al-Qur'ān*, Dār wa maktabah al-hilāl, Bayrūt 1387/1968, p. 68.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 76-77.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 158.

anticipata nella sura del *Terremoto*: «E chi avrà fatto un misura (*ḍarraḥ*) di bene la vedrà, - e chi avrà fatto una misura (*ḍarraḥ*) di male la vedrà» (99:6-7). La sura *Al-ḥiġr* conterrebbe invece una predizione alla conquista dello spazio (*ġazwah al-faḍā*)<sup>119</sup>: «E anche se aprissimo loro una porta dal cielo ed essi vi potessero salire, - direbbero: “I nostri occhi sono ebbri, siamo gente senz’altro stregata”» (15:14). Come spiega l’autore, l’obbiettivo della sua ricerca di concordanze scientifiche nel Corano è dimostrare che le scienze moderne nate in Occidente trovano tutte fondamento nel Corano, ed è esattamente in virtù della loro origine coranica che dovrebbero essere apprese da tutti i musulmani<sup>120</sup>.

## 5. Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī (n. 1297/1880, m. 1355/1937)

Alcuni testi di saggistica araba<sup>121</sup> annoverano tra gli interpreti dell’esegesi scientifica di inizio secolo anche l’egiziano al-Rāfi‘ī<sup>122</sup>. Colpito da sordità in seguito alla febbre tifoide, al-Rāfi‘ī è considerato uno dei più celebri poeti del XX secolo e compose peraltro l’inno nazionale adottato in Egitto dal 1923 al 1936, e l’attuale inno nazionale della Tunisia.

L’opera che indurrebbe a segnalare l’autore tra i fautori dell’esegesi scientifica è *I’ġāz al-Qur’ān wa al-balāġah al-nubuwiyyah* [L’inimitabilità del Corano e l’eloquenza della profezia] in cui al-Rāfi‘ī dedica un paragrafo specificamente al “Corano e le scienze”, dove riconosce tra i vari tipi di inimitabilità coranica anche quella scientifica. Questo testo, che originariamente costituiva la seconda parte di un’altra sua opera sulla *Storia della letteratura degli Arabi* [Tārīḥ adāb al-‘arab], fu pubblicato per la prima volta nel 1928.

Bisogna riconoscere tuttavia che questo autore non fu un esegeta e perciò, pur riconoscendo la possibilità di individuare nel Corano dei miracoli scientifici, non si avventurò, a differenza degli intellettuali finora menzionati, nella ricerca di vere

---

<sup>119</sup> *Ivi*, pp. 167-172.

<sup>120</sup> *Ivi*, pp. 83-85.

<sup>121</sup> Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, p. 367, ‘Abd al-Maġīd al-Muḥtasib, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-‘aṣr al-rāhin*, pp. 279-281.

<sup>122</sup> Per la biografia dettagliata si vedano le pagine introduttive della sua opera *I’ġāz al-Qur’ān wa al-balāġah al-nubuwiyyah*, Al-maktabah al-‘aṣriyyah, Bayrūt 1424/2003, pp. 5-6.

e proprie corrispondenze scientifiche nel Testo. Al-Rāfi‘ī riconosce al Corano una funzione sociale in considerazione dell’influenza che esso esercita sulla ragione umana. In particolare il Corano è il miracolo della storia araba e della storia del sapere (*tārīḥ al-‘ilm*) umano:

chi riflette sulla storia del sapere moderno (*ḥadīṯ*), esamina accuratamente le cause della sua genesi ed esprime un giudizio secondo la sua idea – se osa –, e la sua opinione – se si decide per una certa opinione –, non mette in dubbio il fatto che se il Corano non fosse esistito il mondo odierno non sarebbe tale nel progresso conseguito, negli spazi sempre più ampi conquistati dalla ragione e nello studio della civiltà (*‘umrān*)<sup>123</sup>.

Per quanto riguarda la questione specifica dell’esegesi scientifica, al-Rāfi‘ī critica gli *‘ulamā’* che, facendo mostra di grande superficialità, vedono nel Corano delle allusioni precise alle invenzioni e alle teorie delle scienze della natura. Pur ritenendo che il Corano contiene dei riferimenti alle scienze esatte, l’autore si fa promotore di un’interpretazione scientifica moderata, che non è una ricerca incontrollata e ossessiva di corrispondenze scientifiche, ma uno strumento che consenta di migliorare la conoscenza del Corano attingendo da tutto il patrimonio di conoscenze del Novecento<sup>124</sup>.

## 6. Ṭaṇṭāwī Ğawharī (n. 1278/1862, m. 1358/1940)

Il legame tra Corano e scienza moderna fu sancito definitivamente nella prima metà del Novecento nel commentario coranico del teologo Ğawharī<sup>125</sup>, *Al-ġawāhir fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm*<sup>126</sup> [Le pietre preziose nell’interpretazione del nobile

---

<sup>123</sup> Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi‘ī, *I’ġāz al-Qur’ān wa al-balāġah al-nubuwiyyah*, p. 97.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>125</sup> Per la biografia completa dell’autore si vedano Jacques Jomier, *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son Commentaire du Coran*, pp. 115-134, e anche Frederick de Jong, «Djawharī, Ṭaṇṭāwī», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djawhari-tantawi-SIM\\_8502](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djawhari-tantawi-SIM_8502).

<sup>126</sup> I primi in Europa ad aver studiato questo commentario furono Martin Hartmann, *Schaich Ṭaṇṭāwī Dschauharī. Ein moderner ägyptischer Theolog und Naturfreund*, «Beiträge zur Kenntnis des Orients», 13 (1916) pp. 275-284, Carra de Vaux, *Les penseurs de l’Islam*, Paul Geuthner, Paris 1926, pp. 54-82, Jacques Jomier, *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son Commentaire du Coran*, pp. 135-174, Frederick de Jong, *The works of Ṭaṇṭāwī Jawhari (1862-1940). Some bibliographical and biographical notes*, «Bibliotheca Orientalis», 34 (1977) pp. 153-161.



Corano], considerato la summa dell'esegesi scientifica<sup>127</sup>.

Nato in un villaggio del Basso Egitto (nel 1870 secondo Brockelmann, nel 1862 secondo Jomier) dove trascorse i primi anni della sua vita, Ġawharī si trasferì in seguito al Cairo per motivi di studio. Concluso il percorso di studi ad al-Azhar, si iscrisse all'Università Dār al-Ulūm presso la quale conseguì la laurea nel 1893. Ġawharī trascorse tutta la sua vita al Cairo, recandosi all'estero solo nel 1352/1933 in occasione del pellegrinaggio a Mecca, e lavorò come insegnante presso la scuola primaria e secondaria fino al 1922. Fu un autore molto prolifico, scrisse oltre trenta volumi, molti dei quali furono tradotti in diverse lingue orientali. La maggior parte delle sue opere miravano a dimostrare come gli insegnamenti dell'Islam e in particolare il contenuto del Corano fossero conformi alla scienza del XIX e XX secolo. La più celebre è senz'altro il commentario coranico, in ventisei volumi edito al Cairo tra il 1923-1935. Il *tafsīr* suscitò fin da subite molte critiche, sia da parte mediorientale che occidentale. In Arabia Saudita ne fu proibita la circolazione, mentre Ḥanafī Aḥmad, anch'egli fautore dell'esegesi scientifica, nell'introduzione al proprio commentario coranico scriveva come Ġawharī si fosse spinto troppo oltre nell'interpretazione scientifica<sup>128</sup>.

Critico anche *ṣayḥ* 'Abd al-Raḥmān al-'Ak<sup>129</sup> che, nel manuale delle regole che deve rispettare un commentario coranico per essere tale, riassume in cinque punti le irregolarità rilevate nel *tafsīr* dell'esegeta egiziano. La prima critica riguarda la quasi assenza di spiegazioni degli aspetti linguistici dei versetti, sostituite da un commento scientifico troppo ampio che riflette evidentemente il pensiero degli scienziati di inizio Novecento. La seconda critica concerne la

---

<sup>127</sup> Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, p. 370-379, Na'im al-Ḥumṣī, *Fikrah i'gāz al-Qur'ān*, pp. 223-228, 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 25, 'Abd al-Maḡīd al-Muḥtasib, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, pp. 272-277.

<sup>128</sup> Ḥanafī Aḥmad, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-āyāt al-kawniyyah fī al-Qur'ān*, Dār al-ma'arif, al-Qāhirah 1968<sup>II</sup>, p. 7.

<sup>129</sup> Leader religioso, ricercatore e insegnante, *ṣayḥ* Ḥālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak nacque nel 1362/1943 a Damasco dov'è deceduto nel 1420/1999 in seguito a una malattia. Ha ricoperto alcuni incarichi presso il ministero degli *Awqāf*. È stato membro del Comitato per il controllo e la censura religiosa dei libri e delle pubblicazioni e ha svolto la funzione di *imām* e predicatore in più di una moschea a Damasco. Autore molto prolifico ha scritto sulla dottrina, sul diritto, sulle tradizioni profetiche, sulla biografia del Profeta e sulle questioni dell'educazione e della famiglia. Ḥālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa qawā'idu-hu*, Dār al-nafās li-l-ṭibā'ah wa al-naṣr wa al-tawzī', Bayrūt 1428/2007<sup>V</sup>, p. 4.

presenza troppo massiccia di immagini raffiguranti piante, animali e panorami naturali, estranei alla natura del *tafsīr*. Infine suscitano la disapprovazione dello *ṣayḥ* la relazione istituita dall'esegeta tra alcune verità spirituali e le teorie di Platone, la numerologia attribuita ai versetti coranici, considerata un retaggio ebraico, e lo spiritismo e tutte quelle pratiche volte a istituire un contatto tra gli uomini e le anime dei morti, alle quali Ğawharī si dichiara favorevole<sup>130</sup>.

Per quanto riguarda l'Occidente, delle perplessità sono state espresse dallo specialista di Islam Joannes Baljon che commentava come il commentario di Ğawharī non avesse nulla a che vedere con il vero *tafsīr*<sup>131</sup>, e da Wielandt Rotraud che definisce il commentario «una ricerca enciclopedica sulle scienze moderne o, più esattamente, di ciò che l'autore classifica come tali, incluse alcune discipline come lo spiritismo»<sup>132</sup>. Altrettanto severa è la valutazione di Hans Jansen che definisce l'opera «un antiquato libro di storia naturale, interrotto di tanto in tanto da versetti tratti dal Corano e associati in qualche modo dall'autore a temi particolari di storia naturale di cui sembrano trattare»<sup>133</sup>.

Alle critiche dei suoi contemporanei arabi, Ğawharī replicava che la sua esegesi non era più forzata dell'esegesi giuridica, che costruisce il sistema di leggi deducendole dalle vaghe esortazioni di ordine etico-morale presenti nel Corano. Analogamente non sarebbe sbagliato cercare di dedurre i movimenti dei pianeti piuttosto che il processo di formazione della terra o della vita umana dalle parole del Corano.

Le oltre seimila pagine del suo commentario seguono nell'ordine la versione canonica del Corano. Contrariamente al metodo adottato dagli esegeti suoi predecessori, che prevedeva un'analisi dettagliata di ciascun termine coranico, Ğawharī considera nel loro insieme parti più o meno ampie di ciascuna sura, tralasciando l'indagine del significato storicamente attribuito alle singole

---

<sup>130</sup> Ḥālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa qawā'idu-hu*, p. 253.

<sup>131</sup> Johannes Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, p. 6.

<sup>132</sup> Wielandt Rotraud, «Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary», *Encyclopaedia of the Qur'ān*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/exegesis-of-the-quran-early-modern-and-contemporary-COM\\_00059](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/exegesis-of-the-quran-early-modern-and-contemporary-COM_00059).

<sup>133</sup> Hans Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, p. 32.

espressioni. A considerazioni di carattere scientifico correlate da figure e immagini tratte dai manuali di scienze, l'esegeta inframmezza aneddoti e ricordi personali – ciò che rende il commentario un documento parzialmente autobiografico – fatti di attualità, tradizioni del Profeta, estratti di classici arabi, di opere di autori europei e addirittura di articoli di giornali. Tra i grandi classici arabi Ġawharī menziona spesso il *Kalīlah wa Dimnah*, le *Epistole* degli Iḥwān al-ṣafā', l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [La rivificazione delle scienze] di Abū Ḥāmid al-Ġazālī (n. 450/1058, m. 505/1111), la *Muqaddimah* di Ibn Ḥaldūn (n. 732/1332, m. 784/1382), *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, il compendio sulle scienze nel Corano di al-Suyūṭī (n. 849/1445, m. 911/1505) e, più raramente, le *Mille e una notte*. Tra i filosofi menziona al-Fārābī (n. 258/872, m. 339/950), Miskawayh (n. 320/932, m. 421/1030), Ibn Ṭufayl (n. 498/1105 ca., m. 581/1185-6), Ibn 'Arabī (n. 560/1165, m. 638/1240), e Ibn al-'Afīf al-Ṭilimsānī (n. 661/1263, m. 688/1289). Oltre ai classici arabi e persiani Ġawharī ricorda alcuni autori greci, come Platone, Erodoto, Galeno o Aristotele. Più raramente ricorrono citazioni tratte dalla Bibbia e in particolare dal *Libro dei Numeri*, dal *Libro del Siracide* e dal cosiddetto "Vangelo di Barnaba"<sup>134</sup>. Oltre al Cristianesimo non mancano alcuni riferimenti alla religione induista con alcuni passi tratti dal Mahābhārata, alla dottrina filosofica dello spiritismo rappresentata dal filosofo e mistico svedese Emmanuel Swedenborg (n. 1688, m. 1772), dal francese Allan Kardec (n. 1804, m. 1869), che codificò e divulgò tale dottrina, e dall'esoterista inglese Annie Besant (n. 1847, m. 1933).

Siccome la finalità dell'esegesi scientifica è trovare delle concordanze scientifiche nei "segni" di Dio, nel commentario non potevano ovviamente mancare i riferimenti a filosofi e scienziati europei. Tra le personalità più notevoli menzionate nel *tafsīr* ricorrono i nomi di Voltaire (n. 1694, m. 1778), Jean-Jacques Rousseau (n. 1712, m. 1778), del chimico Antoine-Laurent Lavoisier (n. 1743, m. 1794), quello del filosofo e pioniere nelle ricerche sulla propagazione delle onde elettromagnetiche e radio Oliver Lodge (n. 1851, m. 1940) e ovviamente Charles Darwin (n. 1809, m. 1882), sulla cui teoria Ġawharī esprime delle riserve contrariamente ad alcuni suoi contemporanei che ricercavano nel Corano gli

---

<sup>134</sup> Sulla storia di questo testo cfr. soprattutto Jacques Jomier, *L'Evangile selon Barnabé*, «MIDEO», 6 (1959-1961) pp. 137-226.

elementi a suffragio del darwinismo.

Oltre agli uomini di scienza, l'autore del commentario ricorda anche alcuni storici, antropologi e sociologi europei. Tra questi l'orientalista e storico francese Louis Amélie Sédillot (n. 1808, m. 1875) e la sua *Histoire des Arabes* pubblicata in prima edizione nel 1854 a Parigi, l'antropologo e sociologo Gustave Le Bon (n. 1841, m. 1931), il celebre filosofo scozzese del periodo vittoriano Thomas Carlyle (n. 1795, m. 1881), l'eugenista americano Lothrop Stoddard (n. 1883, m. 1950), e William Henry Quilliam (n. 1856, m. 1932), inglese convertitosi all'Islam in seguito a un viaggio in Marocco e noto per aver fondato la prima moschea in Inghilterra.

Nell'introduzione al suo commentario, Ġawharī dichiara quelle che sono le finalità della ricerca esegetica scientifica, necessaria perché

i musulmani comprendano le scienze della natura. Questo libro vuole essere un invito incalzante a studiare i mondi celesti e terreni, perché questa comunità riesca a superare l'Europa (cfr. *al-firanġah*) nell'ambito dell'agricoltura, della medicina, della mineralogia, della matematica, dell'ingegneria, dell'astronomia, e nelle altre scienze e attività produttive. Perché non dovrebbe essere così visto che nel Corano si contano 750 segni riferiti alle scienze mentre i versetti inerenti al diritto sono solamente 150?<sup>135</sup>.

L'esegeta inoltre è convinto che non si possa conoscere il Corano se non si conoscono le scienze, laddove per scienze l'autore intende sia le discipline come la fisica, la chimica, la medicina, l'astronomia, sia le conoscenze che attengono ad ambiti non propriamente scientifici, tra cui lo spiritismo:

In passato il Corano era letto e studiato in maniera formale e superficiale ed era sottoposto a uno studio di tipo linguistico. Gli uomini si occupavano delle espressioni linguistiche; numerosi erano coloro che memorizzava il Corano (*ḥāfiẓ*) ma pochi erano gli intellettuali (*mufakkirūn*). Poi, quando nei secoli scorsi ha assunto il governo quella comunità di stranieri che ignoravano l'arabo, le doti sono andate fossilizzandosi e insieme sono morte le scienze. Le verità sono andate distrutte, le menti si sono assopite, gli spiriti sono morti, il sapere è emigrato in Occidente e il Medio Oriente si è trasformato in un arido deserto. Oggi noi siamo chiamati a creare una linea di confine tra il passato e

---

<sup>135</sup> Ṭanṭāwī Ġawharī, *Al-ġawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabi, al-Qāhirah 1348, vol. 1, p. 3.

il futuro. Che prendano coscienza, gli *'ulamā'* che verranno dopo di noi, di ciò che abbiamo detto! Che studino il Corano secondo il procedimento che noi abbiamo indicato loro! Che i loro occhi si spalanchino sui significati, che uniscano l'educazione dei corpi all'educazione delle menti! Altrimenti la umma musulmana non vivrà un solo secolo di più, e sarà annientata dalle comunità straniere. Destate le menti, o voi *'ulamā'*! Noi siamo una umma araba. Studiamo perciò il Corano che abbiamo ereditato in maniera adeguata alla generazione futura e camminiamo, mano nella mano coi nostri figli, verso la perfezione (*kamāl*)<sup>136</sup>.

Con queste parole l'esegeta invita ad abbandonare il procedimento tradizionale che aveva caratterizzato per molti secoli l'esegesi del Corano, a favore di un metodo volto a rilevare insieme all'inimitabilità linguistica anche quella scientifica. Tuttavia il genere d'inimitabilità scientifica prospettato da Ğawharī, facilmente riassumibile nell'affermazione secondo la quale tutta la medicina è contenuta nel versetto coranico che recita «mangiate, bevete e non siate eccessivi» (7:31), ha suscitato le critiche dei musulmani che non ammettono questo tipo di inimitabilità e lo accusano di confondere le raccomandazioni di buon senso con gli aspetti tecnici delle scienze.

Nel commentario Ğawharī insiste parecchio anche sulla necessità di istruire le nuove generazioni. Egli auspica una riforma dei programmi di studio dell'università al-Azhar e lancia un appello ai governi degli Stati musulmani perché favoriscano lo studio delle scienze sperimentali. A questo proposito è singolare l'accostamento che l'autore fa tra i due termini "*rabb*", Signore, e "*tarbiyyah*", istruzione, come a dire che l'obbligatorietà dell'istruzione è sancita dall'assonanza tra i due vocaboli nonostante la loro radice sia diversa.

## 7. **'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (n. 1306/1889, m. 1358/1940)**

Se all'inizio del Novecento l'Egitto era la patria per eccellenza dell'interpretazione scientifica, questo metodo esegetico ha conosciuto un certo successo anche in altri Stati arabi, tra cui l'Algeria, dove fu diffuso da 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, fondatore del movimento riformista algerino<sup>137</sup>. Figura dominante dell'Islam

---

<sup>136</sup> *Ivi*, vol. 2, pp. 203-204.

<sup>137</sup> Cfr. 'Abd al-Mağīd al-Muḥtasib, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-ʿaṣr al-rāhin*, pp. 277-279. Sul riformismo islamico in Algeria ho consultato Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton, Paris 1967.

algerino della prima metà del XX secolo, b. Bādīs condusse gli studi presso l'università tunisina al-Zaytūnah. Sul finire degli anni Venti fondò il giornale *Al-ṣihāb* [La meteora] che in seguito divenne una rivista mensile di un certo successo, piattaforma per la propaganda riformista e per la diffusione della dottrina salafita. Dal 1930, in corrispondenza con le celebrazioni del centenario dell'insediamento francese in Algeria, la rivista iniziò a occuparsi anche di questioni politiche, in particolare delle riforme e del nazionalismo, ciò che indusse b. Bādīs ad attaccare la società marabutta, accusata di favorire l'oscurantismo, di approfittare della credulità popolare ed essere in collusione con l'amministrazione coloniale. Diventato Presidente dell'Associazione degli 'ulamā' algerini nel 1931, b. Bādīs si confermò come uno dei membri più rappresentativi della comunità islamica algerina e simbolo del rinnovamento culturale algerino.

Dal punto di vista esegetico, pur non ricorrendo in via esclusiva al metodo scientifico, b. Bādīs lo adotta regolarmente nell'interpretazione dei versetti coranici che si prestano a essere messi in corrispondenza con le acquisizioni scientifiche. Il commentario coranico<sup>138</sup> *Tafsīr bin Bādīs, aw maḡālis al-taḍkīr min kalām al-ḥakīm al-ḥabīr* [Il tafsīr di b. Bādīs, o le adunanze per la rievocazione del discorso del Saggio, l'Onnisciente] è una raccolta delle lezioni che l'esegeta tenne in una moschea nella sua città nativa, Costantina, e per le quali trasse ispirazione da al-Rāzī e Muḥammad 'Abduh, come afferma egli stesso nell'introduzione alla sua opera.

Come tutti gli interpreti dell'esegesi scientifica, anche b. Bādīs ritiene di fondamentale importanza riflettere sulle visioni che il Corano offre della natura, le quali avrebbero la precisa finalità di incoraggiare gli uomini a indagare su ciò che li circonda per meglio comprendere la realtà in cui vivono. Tale questione è approfondita nel commento dell'esegeta al versetto 25 della sura della *Formica*:

Per assolvere alla sua funzione di guida (*hudāyah*) nelle scienze della natura, il Corano ci presenta immagini dalla forte attrattiva del mondo celeste e terreno, immagini che ispirano in noi il desiderio di riflettere e approfondirne i segreti. Il Corano accenna a ciò che si nasconde nei cieli e nella terra per accendere in noi il desiderio ardente di

---

<sup>138</sup> Sul commentario coranico si veda Ali Merad, *Ibn Badis commentateur du Coran*, Paul Geuthner, Paris 1971.

conoscerli, per incoraggiarci a ricercare e portarne alla luce le verità e i benefici, per favorire l'amore per l'indagine e per la conoscenza di ciò che ci è sconosciuto. Allo stesso modo i nostri predecessori (*aslāfu-nā*) furono incoraggiati a dedicarsi al sapere (*'ilm*) e trarre profitto, nel limite delle loro capacità, da ciò che esiste nel cosmo, aprendo in questo modo il cammino ai posteri. Noi conquisteremo una fama pari alla loro solamente se riusciremo a comprendere la religione così come la comprendevano loro, e sapremo dedicarci al sapere così come si dedicavano loro<sup>139</sup>.

## 8. Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī (m. 1367/1948)

Šayḥ al-Zarqānī fu un *'ulamā'* di al-Azhar e autore di un testo sull'inimitabilità del Corano, *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān* [Le fonti della conoscenza nelle scienze del Corano], in cui individua tredici tipologie di inimitabilità, tra cui quella scientifica. In generale, spiega lo šayḥ, ciò che rende il Corano inimitabile sono le espressioni che lo compongono, in considerazione del fatto che esse possono acquisire sfumature di significato diverse secondo le epoche. Ciò significa che anche le visioni coraniche della natura e dell'uomo possono acquisire nuovi significati alla luce del sapere scientifico del XX secolo. Pur riconoscendo l'inimitabilità scientifica del Corano al-Zarqānī, similmente ad al-Rāfi'ī, si pone in maniera molto cauta rispetto all'esegesi scientifica. Essa può essere effettuata a condizione che i versetti siano riferiti ad acquisizioni scientifiche definitivamente assodate. La non contraddizione tra il versetto e l'acquisizione garantirebbe l'inimitabilità scientifica del passo coranico. Riprendendo il pensiero di Abū Ḥāmid al-Ġazālī e di quanti hanno attinto da quest'ultimo, al-Zarqānī ritiene che tutte le scienze moderne abbiano origine nel Corano, principio sul quale si fonda l'esegesi scientifica:

Il Corano, con il suo metodo espositivo atto a guidare l'umanità e dimostrare l'inimitabilità del creato, invita gli uomini a ricorrere alla ragione e ad aprire gli occhi sul cosmo e su ciò che in esso è esistenziale: il cielo e la terra, la terra ferma e il mare, gli animali e le piante, le norme e le leggi. Tale metodo espositivo è vincente e riduce all'impotenza anche la più brillante inimitabilità, perché il racconto relativo alle creature dell'universo è il racconto del Saggio che ne conosce i segreti e i dettagli, è il racconto di Colui che racchiude in sé tutte le scienze e le conoscenze. Colui a cui il Corano fu

---

<sup>139</sup> 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, *Tafsīr bin Bādīs, aw maḡālis al-taḍkīr min kalām al-ḥakīm al-ḥabīb*, Dār al-našīd, Al-Ġazā'ir 1430/2009, vol. 2, p. 245.

rivelato era invece un uomo analfabeta, cresciuto in una umma analfabeta e ignorante che non aveva alcuna familiarità con le scienze, i libri e le ricerche<sup>140</sup>.

## 9. **Aḥmad Muṣṭafà al-Marāḡī (n. 1298/1881, m. 1371/1951)**

Giurista ed esegeta egiziano, al-Marāḡī visse tra l'Egitto e il Sudan<sup>141</sup>. Durante gli anni trascorsi in Sudan ebbe l'opportunità di apprendere l'inglese e stringere rapporti con gli amministratori inglesi. Fu autore di importanti riforme nei tribunali religiosi dei quali snellì la burocrazia. Nel 1920 divenne giudice del tribunale religioso, e nel 1923 ricevette la nomina di capo dell'Alta Corte Religiosa. Rientrato in Egitto al-Marāḡī guidò la riforma giuridica del suo Paese, specialmente nell'ambito del diritto personale islamico. Nel 1928 divenne rettore dell'Università al-Azhar e fu incaricato di modernizzare il sistema d'istituzione. Tra le riforme più notevoli, la distinzione tra la formazione universitaria e pre-universitaria, e la creazione di tre distinti percorsi di studio: diritto, religione, e lingua araba. A un anno dalla nomina, su decisione del Khedive e dell'ala più conservatrice, fu costretto a dimettersi perché accusato di ispirarsi eccessivamente al pensiero di 'Abduh. Questa vicenda tuttavia non gli impedì di essere nominato per la seconda volta rettore di al-Azhar, carica che mantenne dal 1935 alla sua morte.

Al-Marāḡī scrisse ampiamente su una grande varietà di argomenti, che spaziavano dalla politica all'amministrazione e al diritto. Fu autore, tra le altre opere, di un commentario noto semplicemente come *Tafsīr al-Marāḡī*, in cui analizza alcuni versetti coranici alla luce della scienza moderna.

Attingendo, per esempio, dalle conoscenze agronomiche della sua epoca, al-Marāḡī individua nel versetto che recita «quelli che donano parte delle loro ricchezze sul sentiero di Dio somigliano a un seme da cui germogliano sette spighe, ciascuna con cento semi» (2:261) un preannuncio di ciò che gli studi sulle coltivazioni di grano hanno messo in luce: il fatto cioè che da un solo seme nascono più spighe di grano (*sunbulah*) – quaranta, cinquanta, fino a settanta<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'urfān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt 1415/1995, vol. 1, p. 26.

<sup>141</sup> Cfr. Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ḡāz al-Qur'ān*, pp. 387-400.

<sup>142</sup> Aḥmad Muṣṭafà al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, Maṭba'ah Muṣṭafà Albānī al-Ḥalabī, 1382/1962<sup>III</sup>, vol. 1, p. 25.



Nella sura delle *Bestiame* vi sarebbe invece un richiamo alla regole di vita comunitaria degli animali: «Tutti gli animali sulla terra e tutti gli uccelli che volano in cielo con le ali formano delle comunità come voi» (6:38). Secondo l'autore il versetto in questione conterrebbe inoltre un accenno all'esistenza di forme di vita su altri pianeti, in particolare Marte (*al-Mirrīḥ*), dove sono state scoperte tracce di acqua. Al-Marāḡī immagina che il passo coranico alluda anche a scoperte che la scienza potrebbe fare in futuro, e cioè che sugli altri pianeti esistano piante e specie animali, montagne e valli proprio come sulla terra<sup>143</sup>.

Queste e altre affermazioni simili non ancora confermate dalla scienza, hanno suscitato il disappunto di alcuni specialisti di esegesi scientifica che ritengono irragionevole dedurre dal Corano delle verità che la ricerca non ha ancora dichiarato tali<sup>144</sup>.

Sempre nella sura del *Bestiame*, il versetto che recita «Egli può mandare contro di voi un castigo che vi coglierà dall'alto o dal basso» (6:65) avrebbe invece anticipato l'invenzione dei caccia bombardieri (*qaḍā'if al-ṭayyārāt*) e dei sottomarini (*ḡawwāṣāt*) utilizzati per combattere le guerre moderne<sup>145</sup>.

La medesima sura offre inoltre l'occasione per una lunga riflessione sulla natura dei *ḡinn* e la loro relazione con gli uomini: «Nel giorno in cui Egli li radunerà tutti, ai *ḡinn* dirà: “Assemblea dei *ḡinn*, avete abusato dagli uomini”. E gli uomini che erano stati i loro alleati diranno: “Signore nostro, abbiamo tratto vantaggio gli uni dagli altri e siamo giunti al nostro termine, quello che Tu hai decretato per noi”. E Dio dirà: “Il fuoco è la vostra dimora e vi rimarrete in eterno, se Dio non vorrà altrimenti”» (6:128).

Il dialogo tra Dio, i *ḡinn* e gli uomini conferma – secondo l'esegeta – il legame tra gli uomini e gli spiriti malvagi (*arwāḥ ṣarīrah*), e prova l'esistenza dei microbi<sup>146</sup>:

I *ḡinn* sono demoni (*ṣayāṭīn*) entrati nello spirito dell'uomo, la cui azione è simile a quella dei *ḡinn* che agiscono nel corpo umano e che i medici chiamano microbi. Entrambi

---

<sup>143</sup> *Ivī*, vol. 7, p. 118.

<sup>144</sup> Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ḡāz al-Qur'ān*, p. 390.

<sup>145</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, vol. 7, p. 153.

<sup>146</sup> *Ivī*, vol. 8, p. 29.

agiscono senza essere visti e da entrambi l'uomo si può tutelare. Dai secondi l'uomo si tutela mettendo in pratica i consigli dei medici e seguendo i metodi terapeutici<sup>147</sup>.

Come nel caso delle affermazioni sull'esistenza di forme di vita sui pianeti, anche questa interpretazione è considerata da alcuni come troppo avventata, per il fatto che l'associazione dei *ğinn* agli spiriti malvagi non è scientificamente dimostrata<sup>148</sup>. La critica inoltre ritiene inappropriato anche l'accostamento dei *ğinn* ai microbi: mentre i primi sono invisibili, i secondi sono visibili al microscopio.

Conclude questa breve rassegna esegetica un ultimo esempio significativo di interpretazione scientifica in riferimento all'espressione coranica «il mare gonfio (*baħr masğūr*)» (52:6). Nell'esegesi di al-Marāğī il versetto in questione alluderebbe alla materia infuocata che si trova all'interno della terra, dal doppio significato della radice s-ğ-r – che può per l'appunto significare “ribollire” se usato in relazione alle acque, oppure “bruciare” se attribuito al fuoco, come nell'espressione idiomatica “*sağara al-nār*”, arde il fuoco –<sup>149</sup>.

Questo esempio è sintomatico di come spesso gli esegeti scientifici si distacchino dai significati tradizionalmente attribuiti ai termini coranici, scegliendo le accezioni che consentono loro di adattare meglio le proprie interpretazioni alle verità scientifiche.

## **10. Muḥammad Farīd Wağdī (n. 1291/1875, m. 1373/1954)**

Sull'importanza del progresso scientifico e sulla possibilità di interpretare il Corano alla luce delle scienze esatte si è espresso anche l'egiziano Muḥammad Farīd Wağdī, uno dei più popolari intellettuali del Novecento<sup>150</sup>. Autore di numerosi testi sulla crescente tendenza all'occidentalizzazione del mondo arabo, al pari dei suoi contemporanei Wağdī esprimeva le sue perplessità in merito alla colonizzazione culturale da parte dell'Occidente, che a suo dire avrebbe condotto i musulmani verso l'apostasia. Buona parte delle sue opere trattano perciò

---

<sup>147</sup> *Ivī*, vol. 8, p. 126.

<sup>148</sup> Na'īm al-Ḥumsī, *Fikrah i'ğāz al-Qur'an*, pp. 395-396.

<sup>149</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāğī, *Tafsīr al-Marāğī*, vol. 27, pp. 16-17.

<sup>150</sup> Per la biografia dettagliata dell'autore si veda Muḥammad Ṭāhir al-Ḥağirī, *Muḥammad Farīd Wağdī. Hayātu-hu wa aḡāru-hu*, al-Qāhirah 1970.

dell'importanza, per i Paesi islamici, di acquisire le scienze esatte occidentali purificandole prima dal materialismo che riflette la loro cultura d'origine.

Nelle conclusioni al suo libro *Al-mustaqbal li-l-islām* [Il futuro dell'Islam] l'autore nobilita la scienza come strumento che, se utilizzato correttamente, può favorire il radicamento dell'Islam:

Ogni passo che l'umanità compie verso il progresso scientifico è un passo verso la nostra religione naturale (*dīnu-nā al-fūrī*), coronato dal riconoscimento sociale dell'Islam come religione veritiera (*al-dīn al-ḥaqq*). [...] Liberandosi dalle eredità (*warāyāt*) e dalle imitazioni (*taqālīd*), e impegnandosi nella critica e nell'esame minuzioso, lo studioso si avvia involontariamente verso l'Islam. Non vi è alcuna forza terrena che possa distoglierlo, a meno che la civiltà (*madaniyyah*) non vada in rovina e le società umane subiscano una battuta d'arresto nel loro orientamento scientifico<sup>151</sup>.

Ma questa non è la sola opera in cui Farīd Waḡdī celebra la scienza. In *Dā'rah ma'ārīf al-qarn al-rābi' 'ašar al-išrīn* [L'Enciclopedia del XIV-XX secolo], redatta in dieci volumi tra il 1910-1918 per i connazionali che non avevano accesso alle costose pubblicazioni straniere, l'autore integrava al sapere classico le conoscenze scientifiche moderne. Come si nota da una rapida consultazione dei volumi, l'enciclopedia copre un ampio spettro di discipline – dalla letteratura, alla lingua, alla storia, alle scienze naturali. Mentre quest'opera intendeva implementare la cultura scientifica degli egiziani di inizio Novecento, *Al-falsafah al-ḥaqqah* [La vera filosofia], uno dei primi testi che Waḡdī redasse all'età di soli vent'anni, invitava i musulmani a osservare l'universo e i suoi miracoli, e riconoscere il potere creatore divino che si manifesta regolarmente nell'armonia della natura.

La duplice fede nell'Islam e nella scienza ha inoltre indotto l'autore, nel ruolo di esegeta, a comporre un *tafsīr* in cui comparivano anche alcuni riferimenti all'inimitabilità scientifica. Il commentario, dal titolo *Şafwat al-'irfān* [La quintessenza della conoscenza] ma meglio noto come *Al-muṣḥaf al-mufassar* [Il Corano interpretato], non è un *tafsīr* esclusivamente scientifico<sup>152</sup>. Stampata a lato del testo coranico, l'opera è infatti divisa in due parti: il *tafsīr al-alfāz*

---

<sup>151</sup> Cfr. Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, p. 111.

<sup>152</sup> Per questa ragione non tutta la saggistica araba annovera Farīd Waḡdī tra gli esegeti scientifici. Tra coloro che lo ritengono un rappresentante dell'interpretazione scientifica Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, p. 111.

comprende la spiegazione delle parole rare e l'analisi delle frasi sintatticamente complesse, mentre il *tafsīr al-ma'ānī* parafrasa i significati coranici ed è precisamente in questa sezione che l'autore inserisce alcune sue considerazioni di carattere scientifico.

### 11. **Aḥmad Muḥammad al-Ṣiddīqī al-Ġamārī (n. 1320/1901, m. 1380/1960)**

Originario della tribù marocchina dei Banū Sa'īd, al-Ġamārī fu un noto giurista e tradizionalista<sup>153</sup>. Visse tra il Marocco e il Cairo, dove si trasferì nel 1920 per motivi di studio. Rientrato in Marocco al termine degli studi, al-Ġamārī prese parte attiva a tre rivolte contro i coloni spagnoli che gli valsero altrettanti anni di prigione. Dopo essere stato rilasciato dal carcere si trasferì un'altra volta al Cairo, punto di partenza per diversi viaggi che lo condussero nello Ḥiġāz, poi ad Aleppo e infine in Sudan. Grande fautore dell'esegesi scientifica, al-Ġamārī è autore di *Muḥābaqah al-muḥtara'āt al-'aṣriyyah li-mā aḥbara bi-hi sayyid al-barriyyah* [Le corrispondenze tra le invenzioni moderne e ciò che è ha riferito il signore della terra]. Nelle quasi centocinquanta pagine che compongono la sua opera, al-Ġamārī stila una rassegna di concordanze scientifiche che ritiene di poter individuare tra le righe coraniche e le tradizioni profetiche. C'è da dire che questa lunga lista di invenzioni dell'uomo che il Corano avrebbe anticipato presenta un grave difetto: è privo dei presupposti che richiederebbe il principio di scientificità, mancano infatti totalmente le note esplicative e i riferimenti alla letteratura canonica da cui l'autore trae le citazioni.

L'invenzione della ferrovia (*sikkah al-ḥadīd*) e dell'automobile, per esempio, sarebbe stata anticipata nella sura *Yā-Sīn*: «Un segno per loro è che Noi abbiamo caricato la loro progenie sull'arca ricolma (*al-falak al-maṣḥūn*)» (36:41), e precisamente nell'espressione coranica "*al-falak al-maṣḥūn*", che alluderebbe – a detta dell'autore – ai due mezzi di trasporto<sup>154</sup>.

La sura della *Famiglia di 'Imrān* conterrebbe invece un riferimento alla nascita dello Stato d'Israele, costituito per volontà degli Inglesi e degli Americani:

---

<sup>153</sup> Per la biografia completa si veda 'Abd Allāh al-Talīdī, *Ḥayāt al-ṣayḥ Aḥmad bin al-Ṣiddīq, al-Maṭba'ah al-mahdiyyah, Tiṭwān*, senza data.

<sup>154</sup> Aḥmad Muḥammad al-Ṣiddīqī al-Ġamārī, *Muḥābaqah al-muḥtara'āt al-'aṣriyyah li-mā aḥbara bi-hi sayyid al-barriyyah*, Maktabah al-Qāhirah, al-Qāhirah 1391/1971<sup>VI</sup>, p. 6.

«L'umiliazione li colpirà ovunque siano – a meno che non si afferrino a una fune che viene da Dio o a una fune che viene dagli uomini» (3:112). La fune (*ibl*) – nel commento dell'esegeta – sarebbe da intendersi come l'accordo, il trattato (*'ahd*), che “gli uomini” (*al-nās*), ovvero gli Inglesi e gli Americani, hanno inizialmente stipulato con Israele, sancendo prima la costituzione del nuovo Stato, poi la sua protezione<sup>155</sup>.

La sura del *Monte*, nel versetto che recita «per il mare gonfio (*al-masğūr*)», alluderebbe invece alla presenza e alla scoperta del petrolio nello Ḥiğāz. Ancora una volta, il termine “*masğūr*” è messo in relazione alla materia di cui sono formate le profondità della terra, tra cui anche il petrolio.

L'inimitabilità scientifica – spiega l'esegeta – non riguarda solamente il Corano, bensì anche la Sunna del Profeta. Muḥammad avrebbe previsto l'invenzione «degli aerei dalle grandi dimensioni, capaci di portare fino a sessanta-settanta passeggeri oltre alle merci, al cibo e alle bevande, nel detto che recita: “L'Ora non giungerà se non quando il tempo e le genti si avvicineranno, e le distanze saranno divorate”»<sup>156</sup>. Questo detto – specifica l'esegeta – potrebbe contenere un riferimento anche alle automobili ma è più probabile che alluda agli aerei, più veloci rispetto agli altri mezzi di trasporto e più adatti a coprire grandi distanze in poco tempo.

In definitiva, secondo l'autore del testo, tutte le invenzioni umane sarebbe state previste dal Corano: la bomba (*qunbulah*), il telefono e la radio, i sottomarini (*ğawwāṣāt*), il fonografo (*fūnūğrāf*), la macchina fotografica, la nascita del circo (*sīrk*), l'istituzione del corpo della polizia e delle banche, e addirittura l'apertura degli zoo (!).

## **12. Manşūr Muḥammad Ḥasab al-Nabī (n. 1349/1931)**

Dopo aver conseguito il dottorato in Fisica nel 1962 in Germania Ovest, Ḥasab al-Nabī è diventato docente di Fisica presso l'Università cairota 'Ain Shams. È stato Presidente del Consiglio di amministrazione della *Ġam'iyah al-iğāz al-ilmī li-l-Qur'an al-karīm* [Associazione per l'Inimitabilità Scientifica del Nobile Corano] del Cairo e membro della *Lağnah al-fīziyā' wa al-falak wa al-ğiülūğiyā* [Commissione

---

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 14.

per la Fisica, l'Astronomia e la Geologia] della stessa associazione. È autore di una lunga serie di libri specificamente dedicati all'esegesi e all'inimitabilità scientifica del Corano, tra cui *Al-kawn wa al-i'ğāz al-'ilmī li-l-Qur'ān*<sup>157</sup> [Il cosmo e l'inimitabilità scientifica del Corano]. Le quattrocento pagine che compongono il testo sono suddivise in sei capitoli che trattano altrettante tematiche: l'esistenza di Dio e il principio del *tawhīd*, l'esistenza di un codice (*dustūr*) che regola il cosmo, il sistema solare, il pianeta terra, le stelle, e le sostanze.

Tra le altre sue pubblicazioni si ricordano anche *Al-išārāt al-qur'āniyyah li-l-sur'ah al-nisbiyyah*<sup>158</sup> [Le allusioni coraniche alla velocità relativa], e *Al-kahrubiyyah wa al-miğnaṭisiyyah li-tullāb al-ğāmi'āt wa al-ma'āhid al-'alyā*<sup>159</sup> [L'elettricità e il magnetismo per gli studenti universitari e degli istituti superiori].

### 13. **Aḥmad Zakī (n. 1312/1894, m. 1395/1975)**

Alcuni testi della saggistica araba<sup>160</sup> tra i fautori dell'interpretazione scientifica menzionano anche Aḥmad Zakī, chimico e fondatore dell'Accademia per la Ricerca Scientifica e Tecnologica in Egitto<sup>161</sup>. Zakī conseguì gli studi all'estero: nel 1919, durante la rivoluzione capeggiata da Sa'd Zağlūl (n. 1274/1857, m. 1345/1926), si trasferì in Inghilterra dove studiò prima all'Università di Liverpool conseguendo il dottorato in Filosofia della Chimica nel 1924, poi all'università di Manchester e infine all'Università di Londra presso la quale nel 1928 acquisì il dottorato in Scienze. Tornato in Egitto, nel 1930 gli fu assegnata la cattedra di Chimica presso la Facoltà di Scienze dell'Università del Cairo. Zakī ha inoltre presieduto la *Al-ğam'iyyah al-kīmāwiyyah al-miṣriyyah* [Società chimica egiziana] per 25 anni ed è stato uno dei primi membri dell'Accademia della lingua araba del Cairo.

A titolo di esempio della propensione dell'autore per l'esegesi di tipo scientifico, la

---

<sup>157</sup> Dār al-fikr al-'arabī, 1981.

<sup>158</sup> Dār al-ma'ārif, al-Qāhirah 2002.

<sup>159</sup> Dār nahḍah Miṣr li-l-ṭibā'ah wa al-naṣr wa al-tawzī', al-Qāhirah, senza data.

<sup>160</sup> Tra cui 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ğudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 26.

<sup>161</sup> Muḥammad al-Ğawādī, *Aḥmad Zakī ḥayāt tariyyah bi-l rağm min bu'd al-rahīl*, «Mağāllah al-'arabī», 557 (2005-4), disponibile su <http://www.alarabimag.com/Article.asp?ART=9589&ID=112>.

saggistica araba porta una sua opera intitolata *Ma‘a Allāh fī al-samā*<sup>162</sup> [Con Dio nel cielo]. Tuttavia, a una rapida analisi, questo testo, privo di riferimenti al Corano e alla Sunna, risulta un manuale di scienze più che un commentario scientifico e per questa ragione ritengo, personalmente, che non possa essere considerato un prodotto di esegesi scientifica.

#### 14. ‘Abd al-Wudūd Yūsuf (n. 1357/1938, m. 1403/1983)

Di origini siriane, ‘Abd al-Wudūd Yūsuf è vissuto tra Damasco, dove ha conseguito la laurea in Storia presso la Facoltà di Letteratura, e il Cairo, città in cui ha approfondito gli studi nella medesima disciplina<sup>163</sup>. È autore del *Tafsīr al-mu‘minīn*<sup>164</sup> [Il *tafsīr* dei credenti], commentario che non è stato possibile reperire ma che, secondo la saggistica araba, reca diversi esempi di esegesi scientifica. Il *tafsīr* è stato oggetto di dure critiche soprattutto tra i connazionali dell’autore. Nel 1397/1976, a un gruppo di giovani studenti riuniti in una moschea a Damasco, *ṣayḥ* Muḥammad Sa‘īd Ramadān al-Būṭī<sup>165</sup> (n. 1347/1929, m. 1434/2013) esprimeva le sue perplessità sugli sforzi esegetici dell’autore nei termini seguenti:

Credo che tutti gli ‘*ulamā*’ siano concordi sul fatto che questo *tafsīr* contiene moltissimi errori. Oltre agli errori di forma, la povertà espressiva e la mancanza di chiarezza espositiva – risultanti dall’incapacità dello scrittore di illustrare il proprio pensiero –, sono presenti anche errori di contenuto, errori di giudizio e d’interpretazione dell’essenza dei versetti<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> Dār al-qalam, Bayrūt 1983.

<sup>163</sup> Per la biografia integrale dell’autore e un’analisi del suo pensiero si veda <http://www.odabasham.net/show.php?sid=284>.

<sup>164</sup> Ṭab‘ dār al-rašīd, Dimašq, senza data.

<sup>165</sup> Di origini curde, al-Būṭī nacque in Turchia ma la sua famiglia si trasferì in Siria quando era ancora bambino. Ha condotto gli studi universitari presso l’Università al-Azhar, dove nel 1965 ha conseguito un dottorato in *ṣarī‘ah*. Autore di 60 opere, al-Būṭī è stato un punto di riferimento importante per tutto il mondo islamico, come peraltro si evince dal rapporto redatto dal Royal Islamic Strategic Studies Centre giordano sulle personalità musulmane più influenti. Predicatore rinomato, era solito tenere sermoni settimanali presso la moschea degli Umayyadi a Damasco, ed era un fervido sostenitore del regime di Bašār al-Asad. Al-Būṭī ha perso la vita all’età di 84 anni il 22 marzo 2013 in un attentato suicida avvenuto in una moschea di Damasco. <http://english.alarabiya.net/en/News/2013/03/22/-Sheikh-al-Bouti-the-Syrian-Sunni-cleric-who-stood-by-Assad.html>.

<sup>166</sup> Cfr. Muḥammad ‘Alī Mūzah, *Al-qawl al-mubayyin fī Tafsīr al-mu‘minīn*, Maktabah ma‘ahad al-imām al-Šāṭabī, Bayrūt 1978, p. 230.

## 15. Ḥanafī Aḥmad (n. inizio Novecento ; m. -- )

Pur essendo spesso annoverato tra i fautori dell'esegesi scientifica<sup>167</sup>, le informazioni biografiche su questo intellettuale sono molto scarse. Ḥanafī Aḥmad fu un ufficiale del Ministero dell'Istruzione, e negli anni Sessanta divenne un noto esegeta scientifico con *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-āyāt al-kawniyyah* [L'esegesi scientifica dei versetti relativi al cosmo]. Tra le più interessanti riflessioni dell'esegeta, quella secondo cui il Corano avrebbe distinto la natura della luce delle stelle (*nuḡūm*) da quella dei pianeti (*kawākib*). Ḥanafī Aḥmad rileva che accanto ai termini "pianeta/i" non compare mai l'espressione *ih̄tidā'*, guida, contrariamente a quanto avviene nel caso del termine "stelle", come si evince dalla sura del *Bestiame*: «Egli è Colui che ha creato per voi le stelle perché vi guidino nelle tenebre della terra e del mare» (6:97). Sulla base di questa considerazione l'autore afferma che

le stelle sono fonte di luce nel cielo, mentre i pianeti derivano la loro luce da quella delle stelle. Questa è la ragione per cui nel Corano i pianeti non sono mai menzionati in relazione alla luce<sup>168</sup>.

Un secondo esempio di esegesi scientifica riguarda i versetti che menzionano gli astri, tra cui quello che recita «Egli è Colui che ha creato la notte e il giorno, il sole e la luna, entrambi che avanzano nella loro orbita» (21:33). Questo e altri passi coranici simili avrebbero anticipato, secondo Ḥanafī Aḥmad, la moderna cosmologia copernicana. Per suffragare meglio la sua tesi, l'esegeta propone una lettura assai distante dal senso letterale del passo coranico, e intende le espressioni "la notte e il giorno" come "la terra e le stelle"<sup>169</sup>. La nascita della notte e del giorno si può pertanto riassumere in questi termini:

la terra, creata a forma sferica, ruota su se stessa davanti alle inseparabili stelle. Il giorno e la notte si susseguono, si avvolgono, si avviluppano l'un l'altra, e s'alternano<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī lil-Qur'ān. Ġudūruhu wa al-mawqif minhu*, p. 25; <http://ar.bourbab.org/2012/10/09/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D8%AA%D9%85%D8%A9/>.

<sup>168</sup> Ḥanafī Aḥmad, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-āyāt al-kawniyyah*, pp. 37-38.

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 281.



## 16. ‘Abd al-Razzāq Nawfal (n. 1335/1917, m. 1404/1984)

Cairota di origine, ‘Abd al-Razzāq Nawfal consacrò buona parte della vita a diffondere la conoscenza dell’esegesi scientifica del Corano e della Sunna<sup>171</sup>. Nel 1957 ha pubblicato *Allāh wa al-‘ilm al-ḥadīṭ* [L’Islam e la scienza moderna], testo da molti definito “una pietra miliare del pensiero islamico”<sup>172</sup>. Avendo conseguito il diploma superiore in Agricoltura e una laurea in Scienze islamiche, nella sua esegesi scientifica ‘Abd al-Razzāq Nawfal tende a soffermarsi in particolare sui versetti coranici relativi al mondo vegetale. L’autore lavora soprattutto in una prospettiva apologetica finalizzata alla diffusione, tra i non musulmani, della nozione di inimitabilità scientifica del Corano, come afferma in *Al-Qur’ān wa al-‘ilm al-ḥadīṭ* [Il Corano e la scienza moderna]:

Noi dobbiamo dimostrare ai non arabi che il Corano contiene i principi della scienza moderna e menziona le recenti scoperte scientifiche. Dimostrare il miracolo scientifico del Corano non è forse il mezzo per eccellenza per attirare la loro attenzione sul Libro? Il giorno in cui tradurremo in altre lingue ciò che il Corano ha predetto e che successivamente le scienze hanno confermato, potremmo dire di aver compiuto la nostra missione, e la natura miracolosa del Corano diventerà evidente anche ai non arabi<sup>173</sup>.

## 17. Muḥammad Mutawallī al-Ša‘rāwī (n. 1328/1911, m. 1418/1998)

Šayḥ al-Ša‘rāwī, di origini egiziane, fu uno dei più noti esegeti del XX secolo<sup>174</sup>. Oltre a essere stato un punto di riferimento nella cultura religiosa dell’Egitto, al-Ša‘rāwī ricoprì anche alcune cariche importanti nella vita politica del suo Paese, ricevendo, tra le altre, la nomina di ministro degli Affari religiosi. Sul piano

---

<sup>171</sup> Per la biografia dell’autore si veda Muḥammad ‘Abd al-Hādī, *‘Abd al-Razzāq Nawfal, al-mufakkir wa al-adīb*, «Al-wa‘ī al-islāmī». Disponibile su <http://www.alwaei.com/site/index.php?cID=97>. Alcuni esempi di esegesi scientifica di questo autore verranno proposti nel capitolo decimo di questa tesi.

<sup>172</sup> Per esempio Imānī ‘Abd al-Rāziq, *A’lām wa mawāqif ‘Abd al-Razzāq Nawfal, rā’id al-fikr al-islāmī*, «Ġarīdah al-ta’āwun», giugno 2010, disponibile su <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=165786&eid=933>.

<sup>173</sup> ‘Abd al-Razzāq Nawfal, *Al-Qur’ān wa al-‘ilm al-ḥadīṭ*, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt 1965, p. 26.

<sup>174</sup> Cfr. Na‘īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i’gāz al-Qur’ān*, pp. 293-307, ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Guḍūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 27.

intellettuale e culturale ricevette alcuni importanti riconoscimenti, tra cui la laurea *honoris causa* conferitagli dalle università di Maṣūrah e Manūfiyah. Il commentario coranico – *Ḥawāṣir-ī ḥawla al-Qur’ān al-karīm* [Le mie considerazioni in merito al nobile Corano] o più semplicemente noto come *Tafsīr al-Qur’ān al-karīm* –, che l’esegeta compose negli anni Ottanta e lasciò incompiuto (termina con la sura dei *Ranghi serrati*, n. 61), gode di grande popolarità e per il suo carattere divulgativo gli valse l’appellativo di “*imam al-da‘wah*, l’imam dell’Appello”. Ciò che contribuì ad alimentare la notorietà e diffusione di quest’opera a tutti i livelli della società fu indubbiamente l’iniziale forma orale. Il *tafsīr* in forma scritta è infatti la raccolta dei commenti presentati da al-Ša‘rāwī sugli schermi televisivi nel corso di trasmissioni dedicate al Corano.

Autore di decine di pubblicazioni, in alcune di esse al-Ša‘rāwī si professava favorevole all’esegesi scientifica, al punto che la Lega musulmana mondiale di Mecca lo scelse come membro della commissione che avrebbe dovuto valutare le ricerche presentate nel corso di una delle conferenze sui miracoli scientifici nel Corano e nella Sunna. In *Mu‘ġizah al-Qur’ān* [Il miracolo del Corano], opera edita per la prima volta nel 1398/1978 che raccoglie una serie di articoli sull’inimitabilità del Corano originariamente pubblicati sulla rivista *Aḥbār al-yawm*, l’autore dedica un lungo paragrafo al Corano e alle leggi del cosmo, *Al-Qur’ān wa qawānīn al-kawn*<sup>175</sup>, in cui afferma l’impossibilità che esistano delle incompatibilità tra la scienza e il Corano avendo i due un’origine comune. A sostegno della legittimità dell’esegesi scientifica al-Ša‘rāwī ripropone le ragioni già rilevate nelle argomentazioni degli autori finora presentati. Essa sarebbe ammessa in virtù dell’origine divina che accomuna i due ambiti e dell’universalità del messaggio coranico, rivolto agli uomini di tutti i tempi e di tutte le nazioni. Tale universalità richiede una continua reinterpretazione dei significati dei “*segni*”, perché questi siano comprensibili secondo le capacità cognitive degli uomini di ogni epoca e rispondano alle loro sempre nuove esigenze<sup>176</sup>. Come altri suoi contemporanei menzionati, al-Ša‘rāwī si fa anch’egli promotore di un’esegesi scientifica moderata, che tenga conto della funzione di guida spirituale del Libro:

---

<sup>175</sup> Muḥammad Mutawallī al-Ša‘rāwī, *Mu‘ġizah al-Qur’ān*, mancano i dati dell’edizione, pp. 83-99.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 84.

il Corano non è stato rivelato per portarci i segreti dell'ingegneria e dell'astronomia come afferma, dopo l'*Apronte*, la sura della *Vacca*: "Questo è il libro scevro di dubbi, guida per chi ha timore di Dio"<sup>177</sup>.

La presenza di riferimenti scientifici nel Corano sarebbe unicamente uno strumento utile per dimostrare che la scienza non pregiudica la fede. Inoltre – spiega l'autore – le origini molto recenti dell'esegesi scientifica rispetto ad altre tipologie esegetiche sarebbero riconducibili allo stato del sapere scientifico dell'uomo medievale che, pur consentendogli di trarre beneficio dall'ordine della natura e dalle leggi che la regolano era insufficienti per permettergli di comprendere pienamente l'esatta dinamica dei fenomeni e rilevare le concordanze scientifiche nel Corano<sup>178</sup>.

A queste considerazioni di carattere generale, che come si nota accomunano buona parte degli autori, nell'opera segue una breve e superficiale analisi di alcuni versetti che conterrebbero delle verità scientifiche. In particolare al-Ša'rāwī si sofferma sulla questione se la terra sia piatta o sferica, sul movimento rotatorio della terra, sullo sviluppo dell'embrione e sulla formazione della pelle e del senso del tatto.

In un'altra sua opera, *Haḍā huwa al-islām* [Questo è l'Islam], pur esprimendo l'importanza del connubio scienza-religione, al-Ša'rāwī mette in guardia dal rischio di esagerare nell'interpretazione scientifica subordinando il Corano alla scienza:

Non si rendono conto gli uomini dell'importanza di definire che cosa è la scienza? Essa è un teorema reale e dimostrabile (*'alayy-hā dalīl*), altrimenti non può definirsi scienza. La scienza mira a svelare le verità dell'universo e ha inizio con l'osservazione (*mulāḥaẓah*), a cui seguono la sperimentazione (*tağarrubah*), la formulazione della teoria (*naẓariyyah*) e infine la verità scientifica (*ḥaqīqah 'ilmiyyah*). [...] Se arrivi a subordinare il Corano all'osservazione scientifica, noi ti diciamo che questo è sbagliato perché è possibile che in seguito alla sperimentazione quell'osservazione non porti ad alcun risultato. Se arrivi a subordinare il Corano alla sperimentazione scientifica, noi ti diciamo ugualmente che questo è sbagliato perché è possibile che la sperimentazione fallisca. Se vuoi subordinare il Corano a una teoria, noi ti diciamo che anche questo è sbagliato perché è possibile che

---

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 87.

la teoria sia errata. Però, se giungi a una verità scientifica e trovi che il Corano non la conferma ma neppure la contraddice, noi ti diciamo che la scienza non ha l'ultima parola. Ciò che oggi noi definiamo come verità scientifica, domani potrebbe cambiare<sup>179</sup>.

### **18. Muḥammad Ġamāl al-Dīn al-Fandī (n. 1331/1913, m. 1418/1998)**

Noto astronomo di origini sudanesi, al-Fandī conseguì un dottorato in Filosofia della Biofisica [*falsafah al-ṭabī'ah al-ḥayawīyyah*] nel 1946<sup>180</sup>. Fu nominato Preside dapprima del Dipartimento di Astronomia e Meteorologia dell'Università del Cairo (1966-1973), e in seguito dell'Istituto di Meteorologia dell'Università saudita Re 'Abd al-'Azīz (1974-1980). Oltre ad essere un illustre uomo di scienza, al-Fandī si distinse tra i fautori dell'esegesi scientifica del Corano del quale considerava in particolar modo i versetti inerenti al cielo. Sul rapporto scienza-religione scrisse *Al-Qur'ān wa al-'ilm*<sup>181</sup> [Il Corano e la scienza], *Al-islām wa qawānīn al-wuḡūd*<sup>182</sup> [L'islam e le leggi che regolano l'esistenza], e *Li-mādā anā mu'min* [Perché credo]. In quest'ultimo testo, l'autore considera alcune manifestazioni della natura descritte nel Corano che ritiene scientificamente inimitabili. Tra queste, solo per fare un esempio, la visione coranica della «stella penetrante » (86:3) descritta nella sura del *Notturmo*. I termini coranici che la definiscono – *al-ṭāriq*, l'astro notturno, e *al-naḡm al-ṭāqib*, la stella penetrante – preciserebbero la natura delle stelle, corpi celesti che similmente al sole brillano di luce propria illuminando le profondità dello spazio<sup>183</sup>.

### **19. Maḥmūd Maḥdī al-Istambūlī (n. 1327/1909, m. 1420/1999)**

Grande fautore dell'esegesi scientifica fu anche al-Istambūlī<sup>184</sup>. Di origini damascene, al-Istambūlī conseguì una laurea in Teologia islamica e si dedicò

---

<sup>179</sup> Muḥammad Mutawallī al-Ša'rāwī, *Haḡā huwa al-islām*, Dār al-miṣriyyah li-l-našr, Mišr 1987, p. 25.

<sup>180</sup> Per la biografia completa dell'autore si veda <http://www.egynews.net/wps/portal/encyclopediadetails?params=88936>.

<sup>181</sup> Dār al-ma'rifah, al-Qāhirah 1948.

<sup>182</sup> Al-ḥay'ah al-miṣriyyah al-'āmmah li-l-kutub, al-Qāhirah 1982.

<sup>183</sup> Muḥammad Ġamāl al-Dīn al-Fandī, *Li-mādā anā mu'min*, Al-maḡlis al-a'lā li-l-šu'un al-islāmiyyah, al-Qāhirah 1385/1965<sup>III</sup>, p. 129.

<sup>184</sup> Cfr. Na'īm al-Ḥumšī, *Fikrah i'ḡāz al-Qur'an*, pp. 238-242.

soprattutto all'istruzione dei giovani, come peraltro testimoniano i titoli di numerose sue opere ('*Alà hāmiš al-tarbiyah al-islāmiyyah* [In margine all'istruzione islamica], '*Abqariyyah al-islām fī al-tarbiyah* [L'ingegno islamico nell'istruzione]), per la composizione delle quali trasse ispirazione dal pensiero di *šayḥ* Muḥammad Naṣir al-Dīn al-Albānī (n. 1332/1914, m. 1419/1999).

Tra le opere di carattere esegetico spicca *Dīn al-ġadd, mu'ġizāt al-Qur'ān al-karīm fī 'ulūm wa al-siyāsah wa al-iġtimā'*<sup>185</sup> [La religione del domani, i miracoli del nobile Corano nelle scienze, nella politica e nella società], testo contenente una lunga lista commentata dei versetti coranici che sembrerebbero racchiudere norme costituzionali (*nuzum dustūriyyah*) e nozioni scientifiche (*aḥbār 'ilmiyyah*) dimostrate dalla scienza moderna. In particolare, la sura del *Bestiame* presenterebbe un'indicazione del fenomeno della carenza di ossigeno (*naqṣ muwallid al-ḥumūah*) ad altezze elevate: «a colui che vuole traviare, rende il petto angusto e oppresso, come chi salisse in alto fino al cielo» (6:125); la sura della *Formica* avrebbe anticipato la teoria della rotazione della terra: «i monti, che credevi solidi e fermi, li vedrai scorrere via come scorrono leggere le nubi» (27:88); e la sura del *Tuono* avrebbe annunciato la forza di attrazione che tiene uniti i pianeti (*al-ġāḍibiyah bayn al-kawākib*): «[Dio] ha elevato i cieli senza pilastri visibili» (13:2). Avrebbero inoltre un'origine coranica anche l'invenzione dei battelli a vapore (*bawāḥir*), delle torpediniere (*mudammirāt*) e delle portaerei (*ḥāmilāt ṭā'irāt*), preannunciate nel versetto che visualizza «le navi alte sul mare come bandiere appartengono a Lui» (55:24); e il fenomeno dell'individualità delle impronte digitali (*baṣamāt*) alla quale alluderebbe la sura della *Resurrezione*: «persino le falangi possiamo ricoprirgli» (75:4).

## **20. Muṣṭafā Kemāl Maḥmūd Ḥussayn (n. 1339/1921, m. 1430/2009)**

Muṣṭafā Maḥmūd fu un filosofo, scrittore e scienziato egiziano. Laureatosi in medicina nel 1953, si specializzò nelle malattie toraciche. Autore di alcuni romanzi e oltre ottanta testi inerenti a tematiche scientifiche, religiose, filosofiche, sociali e politiche, Muṣṭafā Maḥmūd si è dedicato al connubio tra la ricerca scientifica e la fede. È autore inoltre di quattrocento episodi del programma

---

<sup>185</sup> Ġam'iyyah al-tamaddun al-islāmī, Dimašq 1380/1960.

televisivo “Al-‘ilm wa al-imān” [La scienza e la fede], andato in onda su diversi canali arabi negli anni Settanta e poi sospeso su decreto dell’allora ministro dell’Informazione, Safwat al-Šarīf, influenzato nella sua decisione da una presunta “pressione sionista” – secondo quanto riferito da Adaham Mušafā Maḥmūd, figlio dell’intellettuale.

Per quanto riguarda i testi di esegesi scientifica del Corano, destarono tutti un forte clamore<sup>186</sup>. Un testo in particolare, *Al-Qur’ān muḥāwalah li-fahm ‘aṣrī* [Il Corano: tentativo di comprenderlo in chiave moderna], suscitò le critiche di ‘Abd al-Mit‘āl al-Ġābarī,<sup>187</sup> intellettuale ostile all’esegesi scientifica che ha dedicato un intero libro alla confutazione dei tentativi esegetici dell’autore: *Šaḥāḥāt Mušafā Maḥmūd fī tafsīrāti-hi al-‘aṣriyyah li-l-Qur’ān al-karīm* [Vagheggiamenti di Mušafā Maḥmūd nelle sue interpretazioni moderne del nobile Corano].

Dei dubbi sulla validità del metodo esegetico adottato dal medico egiziano furono espressi anche da ṣayḥ Ḥālid al-‘Ak, il quale ha individuato essenzialmente due ragioni a cui sarebbero imputabili quelle che lui definisce le “deviazioni” (*inḥirāfāt*) presenti nel commentario di Mušafā Maḥmūd. Si tratta della convinzione secondo la quale il Corano non è degno di essere recepito dalla logica dell’uomo contemporaneo a meno che non includa dei riferimenti specifici alle scienze sperimentali, e dell’atteggiamento di velata insolenza mostrato dall’esegeta sia verso gli ‘ulamā’ del passato, sia verso suoi contemporanei<sup>188</sup>.

## **21. Al-Bašīr al-Turkī (n. 1349/1931, m. 1430/2009)**

La saggistica<sup>189</sup> annovera tra gli esegeti scientifici anche il fisico nucleare e ingegnere tunisino al-Bašīr al-Turkī<sup>190</sup>. L’autore è vissuto tra la Tunisia e l’Europa; dapprima in Francia – dove ha conseguito una laurea in Matematica e Chimica a Tolosa nel 1954, e poi il dottorato in Fisica nucleare all’Università di

---

<sup>186</sup> Cfr. Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, *Al-i’ğāz al-‘ilmī fī al-Qur’ān. Ta’ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥağ*, p. 28.

<sup>187</sup> Alcune notizie biografiche di questo autore sono riportate nel capitolo quinto di questa tesi.

<sup>188</sup> Ḥālid ‘Abd al-Raḥman al-‘Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa qawā’idu-hu*, pp. 255-256.

<sup>189</sup> ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 25.

<sup>190</sup> Per la biografia completa dell’autore si veda <http://www.freemaghreb.com/blog/-mar-9-2011-5-23-30-am-30>.

Parigi nel 1959 –, e successivamente in Austria, dove ha prestato servizio per due anni presso l’Agenzia Internazionale per l’Energia Atomica. Tornato in Tunisia, al-Turkī ha istituito la *Mu’assasah al-ṭāqah al-ḍurriyyah* [Fondazione per l’Energia atomica] e il *Markaz Tūnis-Qarṭāġ li-l-buḥūṭ al-ḍurriyyah* [Centro Tunisi-Cartagine per la Ricerca atomica]. Negli anni Settanta ha fondato inoltre i laboratori di Fisica di alcune università del Magreb, prima in Tunisia, poi in Algeria. Assertore dell’esegesi scientifica, il fisico era solito ricercare nel Corano le corrispondenze con la Fisica, come dimostra in *Al-i’ġāz al-‘ilmī fi al-Qur’ān* [L’inimitabilità scientifica nel Corano].

## 22. **Muḥammad Ismā‘īl Ibrāhīm (n. ---)**

Intellettuale dal profilo internazionale, Ismā‘īl Ibrāhīm è un ricercatore di origini egiziane<sup>191</sup>. Ha conseguito il dottorato in Ingegneria chimica all’Università di Alessandria d’Egitto ed è stato docente in diverse università tra Egitto, Arabia Saudita, Libia, Kuwait, Canada e Stati Uniti.

È autore di *Al-Qur’ān wa i’ġāzu-hu al-‘ilmī* [Il Corano e la sua inimitabilità scientifica], opera di centottanta pagine, suddivisa in tre capitoli. Le prime due parti considerano i caratteri generali del Corano e le circostanze della rivelazione, mentre il terzo capitolo, dedicato a “Le scienze naturali nel Corano [al-‘ulūm al-kawniyyah fi al-Qur’ān]”, è una rassegna dei passi che conterrebbero alcuni aspetti scientificamente inimitabili. Il cosmo è un libro aperto per tutti coloro che lo vogliono leggere e riflettervi – afferma l’esegeta<sup>192</sup>. Nei versetti relativi ai cieli e alla terra, Ismā‘īl Ibrāhīm individua quello che ritiene un accenno alla legge di gravità (*qanūn al-ġāḍibiyyah*), che sarebbe stata rivelata nella sura del *Discernimento*: «Sia benedetto Colui che ha messo delle torri nel cielo, ha messo nel cielo una lampada e una luna brillante» (25:61). Nella sua esegesi scientifica le “torri” sono le costellazioni che nei secoli rimangono invariate in virtù della forza d’attrazione; la “lampada (*sirāġ*)” è il sole che sprigiona energia termica grazie ai processi nucleari che avvengono al suo interno, mentre le radiazioni emesse dalla massa solare illuminano i pianeti e i satelliti che non emettono luce

---

<sup>191</sup> La biografia in <http://ismailturkait.com/Site/?cat=2>.

<sup>192</sup> Muḥammad Ismā‘īl Ibrāhīm, *Al-Qur’ān wa i’ġāzu-hu al-‘ilmī*, Dār al-ṭaqāfah al-‘arabiyyah li-l-ṭibā‘ah, senza data, p. 55.

propria<sup>193</sup>. Quanto al versetto che recita «per la luna ponemmo stazioni nel cielo finché torna di nuovo come un ramo secco di palma» (36:39), alluderebbe al moto di rotazione della luna sul suo asse e al moto di rivoluzione attorno alla terra<sup>194</sup>.

### 23. Ḥassān Šamsī Pasha (n. 1370/1951)

Originario di Ḥomṣ (Siria), Ḥassān Šamsī Pasha ottenne nel 1975 una laurea in Medicina all'Università di Aleppo in seguito alla quale, per motivi di studio, si trasferì in Inghilterra dove visse dieci anni tra Londra, Manchester e Preston<sup>195</sup>. Nel 1988 fu nominato consulente per le malattie cardiovascolari presso l'ospedale delle Forze armate Re Fahd di Ġeddah. Le sue pubblicazioni spaziano dalla medicina vascolare, alla medicina del Profeta (*ṭibb nabawī*), dalla medicina legale secondo il diritto islamico, alle questioni etico-morali, e al rapporto fede-scienza. È membro di diverse associazioni mediche, sia arabe – come la *Ġam'iyah amrād al-qalb al-sa'ūdiyyah* [Associazione saudita per le malattie del cuore] –, sia europee, tra cui la British Dietetic Association.

Tra le opere più rilevanti sull'inimitabilità scientifica della medicina del Profeta spiccano *Al-asrār al-ṭibbiyyah al-ḥadīthah fī al-samak wa al-ḥūt*<sup>196</sup> [I segreti dei pesci e delle balene alla luce della medicina moderna]; *Al-ḥulm wa al-araq wa al-aḥlām bayn al-ṭibb wa al-Qur'ān*<sup>197</sup> [Il sonno, l'insonia e i sogni tra medicina e Corano]; *Al-ṭibb al-nabawī bayn al-'ilm wa al-i'ğāz*<sup>198</sup> [La medicina profetica tra scienza e inimitabilità].

### 24. Harun Yahya (n. 1956)

Adnan Oktar, noto anche con lo pseudonimo di Harun Yahya (dai nomi dei Profeti Aronne e Giovanni), è uno scrittore e filosofo turco che ha saputo distinguersi anche nell'ambito dell'esegesi scientifica. Dopo aver completato gli studi superiori

---

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>195</sup> Per la biografia completa dell'autore si veda il suo sito personale <http://www.drchamsipasha.com/ar/cv>. Un esempio della sua esegesi scientifica è illustrato nel capitolo decimo.

<sup>196</sup> *Dār al-fikr al-mu'āšir li-l-ṭibā'ah wa al-našr wa al-tawzī'*, Ṣan'ā' 1991.

<sup>197</sup> *Dār al-Manārah*, Ġeddah 1991.

<sup>198</sup> *Al-dār al-šāmilah li-l-ṭibā'ah wa al-našr wa al-tawzī'*, 2004.



ad Ankara, ha seguito corsi di arte alla Mimar Sinan University di Istanbul e di filosofia all'Università di Istanbul. Harun Yahya gestisce due organizzazioni, il Bilim Araştırma Vakfı [Fondazione per la ricerca scientifica] fondata nel 1990 per promuovere il creazionismo di cui l'intellettuale è un grande sostenitore, e la Milli Değerleri Koruma Vakfı [Fondazione per proteggere i valori nazionali], fondata nel 1995. A partire dagli anni Ottanta ha pubblicato molti libri sulla politica e sul rapporto fede-scienza disponibili nelle maggiori lingue europee, oltre che in arabo, cinese, swahili, hausa, dhivehi (la lingua delle Mauritius), russo, malese, turco uygur, indonesiano, bengali.... Tra le molte opere di esegesi scientifica si ricordano: *The Miracle in the Ant*<sup>199</sup>, *The Creation of the Universe*<sup>200</sup>, *Allah is Known Through Reason*<sup>201</sup>, *Miracles of the Qur'an*<sup>202</sup>. Sulla copertina di tutte le opere compare regolarmente quello che l'autore definisce il "sigillo", un cerchio che al suo interno reca la scritta "Muhammad rasul Allah". In questo contesto il "sigillo" assume un significato simbolico rispetto ai contenuti dei testi e al loro autore. Esso sembra infatti simboleggiare il ruolo dello scrittore-esegeta che, confutando le dottrine del «materialismo occidentale e le ideologie della miscredenza», vuole avere "l'ultima parola" e mettere a tacere le obiezioni mosse contro la religione<sup>203</sup>.

Tra le sue opere, quelle che hanno fatto acquisire maggiore notorietà al filosofo-esegeta sono soprattutto quelle dedicate alla teoria del creazionismo. In una di queste in particolare, *The Darwinism Refuted*, l'autore respinge la teoria dell'evoluzione – ovvero il progressivo e ininterrotto accumularsi di mutazioni che, in un arco di tempo sufficientemente ampio, conducono a significativi cambiamenti morfologici, strutturali e funzionali negli organismi viventi –, a favore di una visione anti-evoluzionista secondo la quale la vita ha avuto origine dall'atto creativo divino<sup>204</sup>.

---

<sup>199</sup> Goodword Books, New Delhi, senza data.

<sup>200</sup> Al-attique Publishers, Toronto 2000.

<sup>201</sup> Goodword Books, New Delhi 2000.

<sup>202</sup> Al-attique Publishers, Toronto 2000.

<sup>203</sup> Cfr. il sito personale dell'autore <http://harunyahya.it/bilgi/yazarHakkinda>.

<sup>204</sup> Harun Yahya, *Darwinism Refuted*, Global Publishing, Istanbul, senza data, p. 18.

## 25. ‘Abd al-Dā’im al-Kaḥīl (n. 1385/1966)

Anche’egli originario di Ḥomṣ, ‘Abd al-Dā’im al-Kaḥīl è un ingegnere con una laurea in Ingegneria meccanica conseguita presso l’Università di Damasco<sup>205</sup>. Tra i più noti specialisti in esegesi scientifica, è intervenuto come relatore nell’ambito dell’ottava Conferenza internazionale sull’Inimitabilità scientifica tenutasi in Kuwait nel 2006, e al secondo seminario sull’inimitabilità a Dubai nel 2007. Nello stesso anno ha partecipato a una serie di seminari organizzati dalla Commissione marocchina per l’Inimitabilità scientifica nel Corano e nella Sunna, mentre nel 2009, in Algeria, è intervenuto nell’ambito del Seminario internazionale sull’inimitabilità della medicina (*i’ḡāz ṭibbī*) coranica e profetica. Si è inoltre dedicato anche all’inimitabilità che considera i rapporti numerici (*i’ḡāz ‘adadī*) fra le lettere del Corano. Autore di ben 1500 articoli e oltre 20 libri, tutti molto recenti, pubblicati dall’inizio del 2000 a oggi, al-Kaḥīl ha vinto il premio “Al-ṣayḥ Ṣālim ‘Alī al-Ṣabāḥ per la diffusione della conoscenza dell’inimitabilità scientifica del Corano e della Sunna”.

## 26. Marwān Waḥid Ṣa‘abān (n. 1393/1974)

Originario di Idlib (Siria), Marwān Waḥid Ṣa‘abān si è laureato nel 1997 alla Facoltà di Lingua araba e Studi islamici di Damasco<sup>206</sup>. Presso la stessa facoltà ha conseguito anche il diploma in Orientalismo e Cristianizzazione [*al-istiṣrāq wa al-tanaṣīr*]. L’esegeta si è specializzato nell’inimitabilità scientifica del Corano, disciplina in cui ha ottenuto la laurea nel 2004 alla Facoltà al-Imām Awzā’ī di Beirut e in cui attualmente sta facendo un dottorato. Marwān Waḥid Ṣa‘abān conta al suo attivo decine di pubblicazioni su questo tema e interviene assiduamente sugli schermi televisivi e nel corso di programmi radio sulla questione fede-scienza. In passato ha preso parte ai convegni internazionali organizzati dalla Commissione dell’Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella

---

<sup>205</sup> Per la biografia completa dell’autore si veda il suo sito personale: <http://www.kaheel7.com/modules.php?name=News&file=article&sid=187>. Alcuni esempi di esegesi scientifica saranno illustrati nel capitolo decimo di questa tesi.

<sup>206</sup> Per la biografia completa dell’autore si veda <http://www.marefah.com/%D9%85%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%86-%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D9%86/%D9%85%D8%A4%D9%84%D9%81-%D9%88-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8>. Esempi dettagliati della sua esegesi scientifica saranno illustrati nel capitolo decimo di questa tesi.

Sunna di Mecca. Una delle opere più rilevanti della sua produzione è *Al-i'gāz al-qur'ānī fī daw' al-iktišāf al-'ilmī al-ḥadī*<sup>207</sup> [L'inimitabilità coranica alla luce delle acquisizioni della scienza moderna].

### **L'esegesi scientifica in Europa**

L'idea di base che sottostà all'esegesi scientifica – quella secondo cui il Corano avrebbe rivelato delle verità scientifiche – ha superato i confini del mondo islamico trovando accoglienza anche in Occidente, in particolare in Francia. Tra gli accademici occidentali anglofoni la corrente di pensiero che mira a istituire una relazione tra la scienza moderna e la dottrina islamica è definita *bucaillism*<sup>208</sup> dal nome del medico francese convertito Maurice Bucaille, il più noto rappresentante del “*tafsīr 'ilmī*” in Europa.

#### **27. Maurice Bucaille (n. 1920, m. 1998)**

Originario della Bassa Normandia, Bucaille<sup>209</sup> ricevette fin da bambino un'educazione improntata sul Cattolicesimo. Gastroenterologo piuttosto rinomato, terminò il percorso di studi universitari nel 1945 laureandosi alla Scuola di medicina dell'Università di Parigi. Nel 1973 fu nominato medico di famiglia del re saudita Faysāl, e nella stessa epoca ebbe in cura anche alcuni pazienti della famiglia del Presidente egiziano Sadat. Bucaille fu un appassionato di Egittologia ed entrò a far parte della celebre Société française d'égyptologie fondata nel 1923 a Parigi.

Nel 1976 veniva data alla stampa la prima edizione di *La Bible, le Coran et la science*, il testo più rappresentativo in assoluto dell'ideologia del “*bucaillism*”, tradotto anche in arabo<sup>210</sup> e destinato a divenire celebre in tutto il mondo islamico<sup>211</sup>. Quest'opera, dal carattere fortemente apologetico, s'inserisce in un

---

<sup>207</sup> Dār al-ma'aifah, Bayrūt 2006.

<sup>208</sup> Clinton Bennet, *Muslim and Modernity: Current Debates*, Continuum, London-New York 2005, p. 115.

<sup>209</sup> Per la biografia completa dell'autore si veda il sito del Center for Islamic Sciences <http://www.cis-ca.org/voices/b/bucaille.htm>.

<sup>210</sup> Mūrīs Būkāy, *Al-Tūrah wa al-Anāḡīl wa al-Qur'ān al-karīm bi-miqyās al-ilm al-ḥadī* (traduzione in arabo di 'Alī Ġawharī), Maktabah al-Qur'ān li-l-ṭab' wa al-našr wa al-tawzī', al-Qāhirah 1999.

<sup>211</sup> Nel 2010 il quotidiano saudita *Arab News* dedicava un articolo a Bucaille e alla sua opera. Arjuwan Lakkdawala, *Miracles of the Qur'an: French surgeon relates modern science to the holy*

più ampio filone di critica testuale comparativa, che mette a confronto le scritture dei due monoteismi esaminandole alla luce delle conoscenze scientifiche moderne.

In questo testo l'autore indaga sul grado di compatibilità della Bibbia e del Corano con le scoperte scientifiche e giunge alla conclusione che il Libro islamico non contiene alcuna affermazione criticabile dal punto di vista scientifico:

Gli aspetti scientifici che contraddistinguono il Corano hanno inizialmente suscitato in me uno stupore profondo. Mai avrei pensato che fosse possibile individuare in un testo che risale a oltre tredici secoli fa un tale numero di riferimenti specifici ai temi più vari, tutti pienamente conformi alle conoscenze scientifiche moderne<sup>212</sup>.

Tanto è positivo il giudizio dell'autore sul Corano quanto è critico verso la Bibbia, nella quale a suo avviso proliferano le incongruenze fin dall'Antico Testamento. Le incompatibilità più evidenti con la scienza moderna emergerebbero in particolare nel libro della *Genesi* e riguarderebbero le fasi della creazione del mondo, l'epoca dell'apparizione dell'uomo sulla terra e il racconto del Diluvio. Nell'Antico Testamento Bucaille rileva inoltre errori di cronologia che dice essere stati minimizzati dagli esegeti cristiani per i quali i fatti storici sono presentati in funzione teologica senza pretese scientifiche. Al pari degli esegeti scientifici musulmani, Bucaille ritiene inaccettabile che un testo rivelato possa contenere delle incongruenze con la scienza perché – sostiene – la fede deve poter trovare un fondamento anche razionale. Bucaille imputa tali incompatibilità ai rimaneggiamenti ai quali sono stati sottoposti tutti i libri della Bibbia nel corso dei secoli. Egli ritiene inoltre che la critica dei testi biblici ponga in questione sia la loro autenticità sia l'operato della Chiesa, la quale preferirebbe tacere l'inautenticità di alcuni passi e mantenere l'integrità del testo a scapito dello spirito scientifico.

La posizione di Bucaille è accolta tanto favorevolmente nel mondo arabo quanto è criticata in Occidente<sup>213</sup>. L'autore infatti è accusato di non applicare gli stessi

---

book, 8 dicembre 2010, disponibile su <http://www.arabnews.com/node/362475>.

<sup>212</sup> Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science. Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Seghers, Paris 2010<sup>xv</sup>, p. 217.

<sup>213</sup> Ha risposto a Bucaille William Campbell con *Il Corano e la Bibbia alla luce della storia e della scienza moderna*, Book Sprint Edizioni, Romagnano al Monte 2011.

criteri di valutazione al Corano e alla Bibbia e di procedere a un'esposizione solo apparentemente neutra, facendo in realtà una difesa apologetica dell'Islam priva di rigore scientifico.

## Capitolo quinto

### Dubbi e scetticismo: alcune reazioni contrarie al *tafsīr ‘ilmī*

Nonostante sia molto diffusa e sia ormai entrata nel senso comune dei fedeli musulmani, l'esegesi scientifica non è mai stata accettata all'unanimità ma ha suscitato e continua tuttora a suscitare diffidenza e perplessità. Essa è diventata oggetto di un vivo dibattito attorno alla possibilità e all'opportunità di interpretare i riferimenti al cosmo presenti nel Corano alla luce delle nozioni acquisite nel Novecento dalla scienza, con la conseguente possibilità di stabilire il primato del Corano su quest'ultima. Si vedrà ora la posizione di alcuni intellettuali che, in maniera più o meno marcata, mettono in discussione la validità di questo metodo esegetico.

#### 1. Šayḥ Maḥmūd Šaltūt (n. 1310/1893, m. 1382/1963)

Egiziano di origine, Šaltūt fu tra i più insigni uomini di religione dell'Egitto della prima metà del Novecento. Profondamente influenzato dal pensiero di 'Abduh, Šaltūt ha svolto un ruolo importante nel riformismo islamico<sup>214</sup> facendosi promotore delle riforme di al-Azhar, processo in realtà già innescato nel 1928 da al-Marāḡī<sup>215</sup> in occasione della nomina di quest'ultimo alla carica di Rettore della moschea-università. Nel 1946 Šaltūt entrò a far parte dell'Accademia della lingua araba del Cairo, e sul finire degli anni Cinquanta fu nominato *šayḥ* di al-Azhar, carica che mantenne precisamente dal 1958 fino alla morte. La notorietà di cui gode Šaltūt è dovuta in parte anche al suo zelo nel promuovere il riavvicinamento tra sunniti e shiiti, e tra le quattro scuole giuridiche sunnite, un'operazione notoriamente condotta dalle *Ġamā'at al-taqrīb bayn al-maḡāhib al-islāmiyyah* [Le unità di avvicinamento delle scuole giuridiche islamiche], fondate al Cairo nel 1947.

Autore del *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, nell'introduzione Šaltūt individua due tipologie di esegesi che ritiene dannose per l'Islam: l'esegesi finalizzata al sostegno delle opinioni personali, e l'esegesi scientifica, che l'autore definisce come quel

---

<sup>214</sup> Sulla sua figura di riformista si veda specialmente Kate Zebiri, *Maḥmūd Shaltūt and Islamic modernism*, Claredon Press, Oxford 1993.

<sup>215</sup> La biografia dell'autore e la sua produzione esegetica sono state ricordate nel capitolo quarto di questa tesi.

procedimento adottato «dagli uomini di cultura che guardano alla scienza moderna, apprendono qualche teoria scientifica e filosofica, e commentano i versetti del Corano sulla base di tale cultura moderna»<sup>216</sup>. Nello specifico, Šaltūt ritiene che questo secondo metodo sia sbagliato per diverse ragioni. Perché il Corano non è stato rivelato per svelare le teorie delle scienze e perché, a suo avviso, l'esegesi scientifica implica in realtà il procedimento del *ta'wīl*, l'interpretazione esoterica dei significati. Come altri suoi contemporanei, Šaltūt ritiene infine che il Corano non possa trovare spiegazione nelle scienze naturali a causa della loro natura mutevole. Volendo individuare nei “segni” coranici dei significati scientifici si rischierebbe di esporre il Corano alle alterazioni<sup>217</sup>.

## 2. **Amīn al-Ḥūlī (n. ---, m. 1386/1967)**

Nella rettifica<sup>218</sup> della voce “Tafsīr” redatta da Bernard Carra de Vaux e pubblicata sulla traduzione araba dell'*Encyclopaedia of Islam. First Edition (1913-1936)*<sup>219</sup>, al-Ḥūlī dedica un approfondimento all'esegesi scientifica e individua tre ragioni per le quali questa via esegetica nella sua opinione è illegittima.

La prima di queste è di ordine linguistico. L'autore si domanda se è possibile attribuire alle espressioni coraniche dei significati che erano sconosciuti agli Arabi vissuti nell'epoca della rivelazione. Pur tenendo conto del fatto che la lingua non è statica ed è soggetta a continue variazioni, egli ritiene che il tentativo degli esegeti scientifici di attribuire significati inediti ai “segni” coranici sia troppo ardito.

La seconda ragione è legata all'eloquenza per la quale tradizionalmente si distingue il Corano. Secondo l'autore, dire che i presunti significati scientifici del Corano sono divenuti evidenti solo nel Novecento significa mettere in dubbio la stessa inimitabilità linguistica e la capacità del Corano di trasmettere i significati, oppure dubitare della competenza linguistica degli Arabi vissuti all'epoca della rivelazione. Inoltre, si domanda al-Ḥūlī, se gli Arabi avessero conosciuto fin da

---

<sup>216</sup> Maḥmūd Šaltūt, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1424/2004, p. 11.

<sup>217</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>218</sup> Tale rettifica è stata in parte tradotta in francese da Paulin Caspar e pubblicata nell'ambito di un articolo a cura di Jacques Jomier e Paulin Caspar, *L'exegese scientifique du Coran d'après le cheikh Amin al-Khouli*, «MIDEO», 4 (1957) pp. 269-279.

<sup>219</sup> Traduzione araba nota come *Dā'irah al-ma'ārif al-islāmiyyah*.

subito tali significati, perché alla rivelazione non è seguita fin da subito la loro rinascita scientifica (*nahḍah al-‘arab al-‘ilmiyyah*)? E perché la nascita della scienza moderna non è stata ispirata direttamente da quei versetti coranici se è vero che spiegano chiaramente le teorie scientifiche? E ancora, se per molti secoli gli Arabi non hanno colto questi presunti significati scientifici, come si può affermare con certezza che quelli sono i sensi voluti dal Corano?

La terza ragione, infine, è di natura dottrinale. Qualora dovessero emergere delle incongruenze tra il Corano e la scienza – spiega l’autore – si potrebbero mettere in dubbio anche le questioni che attengono più propriamente alla dottrina, distruggendo in tal modo l’Islam<sup>220</sup>.

### **3. Muḥammad al-Ṣādiq ‘Arġūn (n. 1320/1903, m. 1400/1980)**

Di origini egiziane, ‘Arġūn visse tra l’Egitto e l’Arabia Saudita dove portò a compimento i suoi studi e svolse attività d’insegnamento. Fu Preside della Facoltà di Teologia dell’Università al-Azhar dal 1965 al 1968<sup>221</sup>.

Nonostante ‘Arġūn non sia dichiaratamente ostile al metodo esegetico scientifico, è molto cauto nell’accettarlo. Lo accoglie solo in virtù del fatto che l’esegesi coranica, così come qualsiasi altra scienza, deve stare al passo col progresso del pensiero umano per evitare che si crei uno scollamento tra il messaggio coranico, valido per gli uomini di tutti i tempi, e la sua interpretazione:

I nostri predecessori, tra i più insigni ‘*ulamā*’ e sapienti dell’Islam, s’immersero profondamente negli oceani delle scienze e negli abissi delle conoscenze (*ma‘ārif*), e aprirono una breccia nelle roccaforti del pensiero. Per comprendere il Libro di Dio essi attinsero dalle loro conoscenze e dal loro pensiero, e per spiegare e dimostrare la funzione di guida del Corano si basarono sulle verità della scienza esatta (*‘ilm ṣaḥīḥ*). Ma noi, come ci poniamo rispetto alle conoscenze, agli strumenti, al pensiero e alle concezioni del nostro tempo? Di fronte ai segni di Dio, decidiamo di fermarci alle acquisizioni dei nostri predecessori considerando la loro epoca come la fine dell’acume delle menti, oppure prendiamo coraggio [...] e ci immergiamo profondamente negli oceani

---

<sup>220</sup> Le stesse ragioni sono state riproposte, senza che però fosse citata la fonte originale, anche da Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī. Si veda *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, pp. 359-362.

<sup>221</sup> Per queste brevi notizie biografiche, cfr. <http://solelden.com/details-98.html>.



della conoscenza?<sup>222</sup>.

Con questa dichiarazione l'autore non apre incondizionatamente al *tafsīr 'ilmī*; poche pagine dopo infatti specifica le condizioni che devono verificarsi perché il metodo scientifico possa essere accolto. L'interpretazione scientifica deve rispettare il primato del Corano e non subordinare quest'ultimo alle leggi umane:

L'interpretazione dei segni dell'universo dev'essere volta a mettere in luce la funzione di guida spirituale del Corano e non, viceversa, a fare delle teorie scientifiche la spiegazione dei segni coranici e dei loro significati<sup>223</sup>.

#### 4. 'Ā'īshah 'Abd al-Raḥmān (n. 1331/1913, m. 1418/1998)

Tra i contestatori del metodo esegetico scientifico spicca anche il nome di Bint al-Šāṭī', tra i massimi intellettuali del Novecento egiziano, specializzata negli studi di lingua araba, letteratura ed esegesi coranica.

La studiosa ritiene che gli esegeti scientifici non abbiano le competenze necessarie per svolgere questo tipo di lavoro, e che si limitino perciò a leggere il Corano alla luce del sapere scientifico comune. Li accusa di spacciarsi come acuti conoscitori di cose che non conoscono, e di improvvisarsi specialisti di medicina, astronomia, chimica, fisica, geografia,... quando non lo sono affatto:

gli esegeti contemporanei si fanno beffa della nostra logica scientifica (*manṭiqu-nā al-'ilmī*). Inducono noi, che abbiamo imparato a dire “non so” quando non sappiamo, ad accogliere le loro false interpretazioni (*ta'wīlāt*) presentandocene sotto l'egida della scienza. Il primo principio della scienza che noi insegnamo ai nostri studenti è per l'appunto il rifiuto dell'ipotesi, e la prima cosa che insegnamo loro in merito al processo di acquisizione della conoscenza è che il Corano libera la ragione umana dall'illusione di poter penetrare e conoscere le cose misteriose (*ḡaybiyyāt*)<sup>224</sup>.

#### 5. Šawqī Ḍayf (n. 1328/1911, m. 1425/2005)

Storico e insegnante di origini egiziane, Šawqī Ḍayf ha conseguito il dottorato nel 1942 presso l'Università cairota Fu'ād I sotto la supervisione di Ṭāhā Ḥusayn. È

---

<sup>222</sup> Muḥammad al-Šādiq 'Arḡūn, *Naḥw manḥaḡ li-tafsīr al-Qur'ān*, Al-dār al-sa'ūdiyyah li-l-našr wa al-tawzī', Ġeddah 1399/1979<sup>III</sup>, p. 61.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>224</sup> 'Ā'īshah 'Abd al-Raḥmān, *Al-Qur'ān wa qaḍāyā al-insān*, Dār al-ma'ārif, al-Qāhirah, senza data, p. 351.

stato uno degli intellettuali più prolifici della sua generazione, autore di cinquantadue opere la più notevole delle quali è la storia della letteratura araba, opera in dieci volumi. Ha ricevuto molti riconoscimenti, tra cui il King Faisal International Prize in Arabia Saudita<sup>225</sup>.

L'autore esprime contrarietà per il commentario scientifico nell'ambito di un testo di esegesi, *Sūrah al-Raḥmān wa qaṣār al-suar* [La sura del *Clemente* e i limiti delle sure], in cui non esita a specificare fin dall'introduzione che «è sbagliato usare il Corano come pretesto per dimostrare le teorie delle scienze della natura e delle scienze astronomiche»<sup>226</sup>.

## 6. 'Abd al-Mit'āl al-Ġābarī (n. 1344/1926)

Di origini egiziane, 'Abd al-Mit'āl al-Ġābarī si è affiliato fin da ragazzo alla Fratellanza musulmana ed è stato allievo di Ḥasan al-Bannā (n. 1323/1906, m. 1368/1949)<sup>227</sup>. Dopo aver conseguito il dottorato con una tesi sulla Storia e Civiltà islamica presso la facoltà di Scienze islamiche dell'Università 'Ain Šams, si è trasferito negli Stati Uniti. Autore molto prolifico, ha scritto di esegesi coranica, diritto islamico e storia politica.

Da parte sua al-Ġābarī ritiene che il Corano non possa essere interpretato attingendo da scienze imperfette quali sono quelle umane, e che il contrario invece sia possibile:

Le ricerche scientifiche riflettono le nostre percezioni e le nostre potenzialità. Allo stato attuale, tali ricerche sono ancora troppo elementari da permetterci di comprendere alla loro luce il Libro di Dio. La logica vorrebbe invece il contrario, che comprendessimo cioè le ricerche scientifiche alla luce del Libro di Dio, perché la perfezione prevale sull'imperfezione<sup>228</sup>.

Al-Ġābarī vede nell'esegesi scientifica un pericolo per l'Islam e cita il

---

<sup>225</sup> Tra gli studi più recenti su questo autore si veda 'Ādil Sulaymān Jamāl, *Šawqī Ḍayf. The last of the pioneering editors*, «Journal of the Department of Arabic Manuscripts», Arab League, Cairo 50/1-2 (2006) pp.173-97.

<sup>226</sup> Šawqī Ḍayf, *Sūrah al-Raḥmān wa qaṣār al-suar*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah 1971, p. 10.

<sup>227</sup> Per la biografia si veda la pagina a lui dedicata sul sito del Centro d'Informazione dei Fratelli musulmani [Al-markaz al-i'lāmī li-l-iḥwān al-muslimīn] di Daqahliyyah (Egitto), disponibile su [www.dakahliakhwan.com/viewarticle.php?id=7131](http://www.dakahliakhwan.com/viewarticle.php?id=7131).

<sup>228</sup> 'Abd al-Mit'āl al-Ġābarī, *Šaḡḥāt Muṣṭafā Maḥmūd fī tafsīrāti-hi al-'aṣriyyah li-l-Qur'ān al-karīm*, Dār al-i'tiṣām, al-Qāhirah 1976, p. 23.

Cristianesimo come esempio di religione che ha subito danni irreparabili nel momento in cui ha voluto spiegare i fenomeni naturali alla luce della Bibbia:

Il sostegno del colono (*musta'mir*) a questo genere di commentari da un lato, e il seguito di cui gode questa corrente da parte della gente onesta, priva di intenti cattivi, dall'altro, ci condurranno alla tragedia che si è abbattuta sul Cristianesimo? Senza dubbio sarebbe meglio che questi tentativi non esistessero o che quantomeno non fossero definiti commentari (*tafāsīr*) del Corano. Ciononostante essi non avranno alcuna ripercussione negativa sull'Islam: «Noi riveliamo il Monito, e Noi ne siamo i guardiani» (15:9)<sup>229</sup>.

Questo spirito di autoconservazione dell'Islam e la sua capacità di uscire indenne da eventuali derive esegetiche è ribadita anche da Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī<sup>230</sup>, che lo esprime riprendendo due emistichi della *Mu'allaqah* di al-A'shā Maymūn b. Qays<sup>231</sup>:

come una capra selvatica che con le corna colpisce una roccia per fenderla,

ma lungi dal recarle danno si spezza le corna,

a significare che l'Islam è una roccia solidissima e tutti i tentativi d'indebolirlo sono illusori.

---

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>230</sup> Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, *Al-i'gāz al-'ilmī fi al-Qur'ān. Ta'ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥaḡ*, p. 29.

<sup>231</sup> Sulla sua opera si veda, tra gli altri, Régis Blachère, *Un problème d'histoire littéraire. A'shā Maimūn et son œuvre*, «Arabica» 10, 1 (1963) pp. 24–55.

## Capitolo sesto

### I fondamenti teoretici degli esegeti scientifici e dei loro detrattori

Come emerge dall'abbondante letteratura secondaria in lingua araba che analizza la natura e le dinamiche del fenomeno dell'esegesi scientifica, gli studiosi sono propensi a individuare delle categorie nelle quali collocare gli *'ulamā'* e, più in generale, gli intellettuali del Novecento in base alla loro propensione o avversione per questa via esegetica. Generalmente, per ciascuna di queste categorie gli studiosi hanno proceduto all'indagine dei fondamenti teoretici che giustificano da un lato la posizione degli esegeti scientifici, dall'altro quella dei loro detrattori.

Nel presente capitolo si prenderà particolarmente in considerazione la classificazione di Zaġlūl al-Naġġār<sup>232</sup>, esposta dettagliatamente dall'autore in *Madḥal ilā dirāsat al-i'ġāz al-'ilmī* [Prolegomeni allo studio dell'inimitabilità scientifica]. Prima di prendere in esame le argomentazioni dell'autore è bene rilevare come queste siano le opinioni di un grande sostenitore dell'esegesi scientifica e che, in quanto tale, non è al di sopra delle parti. La sua esposizione, solo apparentemente neutrale, è in realtà una difesa particolarmente articolata dell'esegesi scientifica là dove i pareri contrari sono citati soltanto per confutarli. Nonostante questo limite, si è scelto comunque di dar spazio al pensiero di al-Naġġār per l'argomentazione dettagliata e meticolosa che lo distingue da altri intellettuali<sup>233</sup> suoi contemporanei, assai meno metodici nelle dimostrazioni dei loro argomenti e il più delle volte autori di testi che ripropongono in una versione semplificata i contenuti di al-Naġġār.

L'intellettuale egiziano ritiene di poter individuare tre differenti attitudini che rispecchierebbero le opinioni degli *'ulamā'* suoi contemporanei in merito alla legittimità o illegittimità dell'esegesi scientifica: l'attitudine restrizionista, enciclopedista e moderata. Seguendo l'autore, si metteranno ora a confronto le posizioni dei restrizionisti e dei moderati in merito ad alcune affermazioni

---

<sup>232</sup> L'autore è già stato citato nel capitolo primo.

<sup>233</sup> Tra gli altri, Karem Sayyid Ghoneim, «*Scientific Interpretation of the Ayat-e-Qur'ān*», in Rais Ahmad (ed.) *Islam and Scientific Debate. Searching for Legitimacy*, Global Vision Publishing House, New Delhi 2006, pp. 37-51.

coraniche; si trascurano gli enciclopedisti perché l'autore non vi insiste. La trattazione che segue procederà illustrando per ciascun passo le varie affermazioni dei restrizionisti e le relative confutazioni dei moderati.

I restrizionisti (*mudayyiqūn*) sono profondamente contrari a qualunque tipo di esegesi – e quindi anche a quella scientifica – che parta da presupposti diversi rispetto a una tradizione consolidata. Essi riconoscono come unico metodo esegetico quello tradizionale (*tafsīr bi-l-ma'ūūr* o *tafsīr bi-l-manqūl*) che prevede il ricorso esclusivo alla tradizione tramandata dal Profeta, dai suoi compagni e dai successori.

Contrariamente ai restrizionisti, gli enciclopedisti<sup>234</sup> (*mausi'ūn*) ritengono che i dati delle scienze sperimentali e applicate, nessuno escluso, siano contenuti nel Corano in forza di due versetti: «Nel Libro non abbiamo trascurato nulla» (6:38) e «Ti abbiamo rivelato il Libro come dimostrazione chiara di ogni cosa» (16:89). Essi tendono a considerare il Corano alla stregua di un manuale scientifico e incoraggiano gli studiosi a voler trovare nel Corano, a ogni costo, una spiegazione per ogni fenomeno naturale.

L'audace posizione degli enciclopedisti suscita il disappunto dei moderati – dei quali si parlerà tra poco – che identificano in essa la causa principale della diffusa avversione per l'esegesi scientifica. Infatti, considerare il Corano alla stregua di un manuale significa non tener conto del motivo principale per il quale il Corano è stato rivelato, essere una guida a tutto campo per il fedele. Questo errore di fondo si rifletterebbe nell'interpretazione enciclopedista dei due versetti sopra menzionati («Nel Libro non abbiamo trascurato nulla»; «Ti abbiamo rivelato il Libro come dimostrazione chiara di ogni cosa»), che i moderati ritengono scorretta. I versetti non si riferirebbero alla missione scientifica del Corano, ma piuttosto alla sua missione spirituale. Il Corano «non ha trascurato nulla» dei

---

<sup>234</sup> Lo studioso americano Kurt A. Wood nel suo articolo dedicato all'esegesi scientifica identifica la posizione "enciclopedista" nella categoria di quanti sostengono la tesi dei "riferimenti velati". Secondo questa tesi il Corano contiene dei riferimenti che possono essere colti solo alla luce delle acquisizioni della scienza sperimentale, dalla quale non si può prescindere se si vuole comprendere il vero significato del Testo. L'esegesi "enciclopedista" avrebbe portato a individuare nel Corano un'anticipazione della scoperta della lampadina, della bomba atomica, dell'aereo, dei raggi X, e di alcune importanti teorie come quella dell'espansione dell'universo, della struttura dell'atomo, dell'anti-materia, dei buchi neri... Kurt A. Wood, «The scientific exegesis of the Qur'an: a Systematic Look», in Rais Ahmad (ed.), *Islam and Scientific Debate. Searching for Legitimacy*, p. 92.

fondamenti della fede islamica. Attribuire questo versetto al sapere scientifico sarebbe una forzatura di significato.

Accanto ai restrizionisti e agli enciclopedisti al-Nağğār individua il gruppo dei moderati (*mu'tadilūn*), rappresentanti di una posizione, per così dire, mediana, nella quale si riconosce egli stesso. I moderati esortano a interpretare i “segni” scientifici di cui è costellato il Libro e beneficiare di tutte le conoscenze che si possono trarre dalla loro interpretazione con l'obiettivo finale di comprendere meglio la Parola di Dio. La scienza sarebbe al servizio della fede.

A differenza degli enciclopedisti, i moderati non leggono in quei riferimenti un'anteprima delle verità scientifiche scoperte recentemente poiché riconoscono nel Corano una guida spirituale, un codice (*dustūr*) perfetto che regola l'esistenza dell'uomo, la cui funzione è insegnare la dottrina esatta, ordinare il corretto culto e incitare il musulmano a comportarsi secondo giustizia. Stabilito che il Corano non deve istruire nelle scienze, i riferimenti coranici all'universo sarebbero solo un modo per ricordare al lettore l'onnipotenza del Creatore, la Sua onniscienza, e la perfezione dei Suoi attributi e delle Sue opere.

## **1. Restrizionisti e moderati a confronto**

A una prima distinzione per sommi capi delle posizioni degli '*ulamā*', segue in al-Nağğār una rassegna dettagliata degli argomenti che dividono i restrizionisti e i moderati mentre gli enciclopedisti sono del tutto ignorati. Seguendo il ragionamento di al-Nağğār s'illustreranno le argomentazioni, articolate per punti, degli uni e degli altri, ciò che permetterà di fornire un quadro su come la proposta di esegesi scientifica sia accolta o rifiutata nel mondo arabo contemporaneo e in base a quali ragioni.

### **1.1 Alcuni detti dalla dubbia interpretazione**

I restrizionisti ritengono illegittima l'esegesi scientifica del Corano poiché la considerano un'interpretazione basata sul ragionamento personale (*tafsīr bi-l-ra'y*)<sup>235</sup> piuttosto che sulla tradizione. A sostegno della loro tesi essi citano in

---

<sup>235</sup> Ha illustrato in maniera approfondita l'esegesi razionale e le norme che la regolano Ḥālid 'Abd al-Raḥman al-'Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa qawā'idu-hu*, pp. 163-189.

particolare due detti<sup>236</sup> dell'Inviato che confermerebbero come la ragione non può in alcun modo sostituire la tradizione: «Chi si esprime in merito al Corano secondo la propria ragione, anche se coglie nel segno, è in errore»<sup>237</sup>; «Chi, senza conoscenza alcuna (*bi-ġayr 'ilm*), si esprime in merito al Corano, avrà nel Fuoco il posto che gli spetta»<sup>238</sup>.

Essi fanno ugualmente riferimento ad altri due detti riportati dai califfi "benguidati", Abū Bakr al-Ṣiddīq e 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, che esortano a non offrire interpretazioni personali: «Quale cielo mi proteggerà e quale terra mi sorreggerà se io mi esprimo in merito al Corano secondo la mia opinione?»<sup>239</sup>; «Seguite ciò che vi è stato reso chiaro del Libro e operate secondo quanto leggete, e quello che non sapete lasciatelo al vostro Signore».

L'inopportunità dell'esegesi scientifica sarebbe confermata anche da Sa'īd b. al-Musayyab: «In merito al Corano, noi non ci esprimiamo», da 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb: «Ho udito i dotti di Medina interpretare in maniera eccessiva», e da Masrūq b. al-Aġḍā': «Abbiate timore dell'interpretazione (*tafsīr*) poiché essa è tramandata sull'autorità di Dio (*riwāyah 'an Allāh*)»<sup>241</sup>.

### Confutazione

I moderati, e quindi al-Naġġār, contestano queste asserzioni e in particolare l'interpretazione dei primi due *hadī*. A loro avviso, i conservatori non avrebbero compreso l'accezione esatta in cui è utilizzato il termine *ra'y* che ricorre nel primo

---

<sup>236</sup> Segnalo che i riferimenti alla letteratura canonica sono frutto della mia ricerca in quanto gli autori, il più delle volte, non menzionano né il tradizionalista che ha riportato i detti né le opere in cui questi sono raccolti. Qualora non sia possibile risalire alle raccolte canoniche di provenienza, mi limiterò a segnalare i riferimenti alle opere contemporanee in cui sono menzionati.

<sup>237</sup> Al-Tirmidī, *Ġāmi'*, *Kitāb tafsīr al-Qur'ān, Bāb mā ġā' fī al-laḍī yufassiru al-Qur'ān bi-rā'y-hi*, n. 2896.

<sup>238</sup> Al-Tirmidī, *Ġāmi'*, *Kitāb tafsīr al-Qur'ān, Bāb mā ġā' fī al-laḍī yufassiru al-Qur'ān bi-rā'y-hi*, n. 2895.

<sup>239</sup> Cfr. Zaġlūl al-Naġġār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ġāz al-'ilmī*, p. 85. Non ci è stato possibile ritrovare questo *hadī* né il seguente nella letteratura tradizionalistica classica.

<sup>240</sup> Si consideri che il verbo *rawà* seguito dalla preposizione *'an* significa letteralmente "tramandare sull'autorità di qualcuno". In questo caso, l'espressione "*riwāyah 'an Allāh*" riferita al *tafsīr* rimanda quindi all'idea secondo cui il primo a interpretare il Corano e trasmetterne l'interpretazione al suo Inviato è Dio stesso.

<sup>241</sup> Cfr. ancora Zaġlūl al-Naġġār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ġāz al-'ilmī*, pp. 85-86; nuovamente, questi detti risultano assenti dalle principali raccolte.

detto menzionato e che sarebbe da intendersi nel senso di passione (*hawà*), cioè di un'interpretazione guidata dalle emozioni e passioni umane, e non nel senso di pensiero logico basato sulla prova evidente (*huḡḡah wādīḥah*). Il detto allora significherebbe il divieto, rivolto esclusivamente a chi «non ha conoscenza alcuna» del Corano e delle scienze che lo studiano, di spiegare il Libro ricorrendo alla propria opinione personale poiché questi rischierebbero di offrirne un'interpretazione errata, non supportata dalla logica e da prove evidenti. Quest'accezione, spiegano, troverebbe conferma nel secondo *hadū* che promette un posto nel Fuoco a chi interpreta il Corano pur non avendone «conoscenza alcuna (*bi-ġayr 'ilm*)». Quest'ultima espressione non dice il divieto, assoluto e senza eccezioni, di ricorrere alla ragione umana nell'interpretazione del Libro divino, ma stabilirebbe implicitamente uno dei requisiti che deve soddisfare chi si appresta a commentare il Corano, dissuadendo chi non ha le conoscenze necessarie dall'accostarsi all'esegesi della Parola di Dio<sup>242</sup>.

I moderati perciò ritengono le argomentazioni dei restrizionisti piuttosto deboli e li accusano di aver menzionato a sproposito i due *hadū* in questione, decontestualizzandoli dal momento storico e dal contesto socio-culturale in cui furono proferiti per la prima volta dal Profeta. A loro avviso, nel particolare contesto della penisola arabica del VII secolo, l'invito a non interpretare la parola di Dio secondo la propria opinione personale (*bi-l-ra'y al-iġtihādī*) era giustificato.

In prima battuta, evitare che ciascun credente interpretasse a modo suo il Corano era evidentemente un modo per far sì che i musulmani apprendessero la religione direttamente dalla parola di Dio e dagli insegnamenti autorevoli dei compagni e dei successori che avevano vissuto a fianco dell'Inviato, ne conoscevano nei dettagli la Sunna, e per anni avevano ascoltato i suoi commenti al Corano. Senza dimenticare la loro propensione naturale alla lingua araba, che padroneggiavano con grande proprietà, e la loro conoscenza perfetta delle abitudini della società araba dell'epoca e delle circostanze della rivelazione (*asbāb al-nuzūl*). Per questa somma di ragioni i moderati suppongono che i musulmani vissuti negli anni appena successivi alla morte del Profeta non avessero alcun bisogno di ricorrere all'interpretazione personale.

Questo discorso, ovviamente, non varrebbe per i musulmani vissuti dopo la morte

---

<sup>242</sup> *Ibidem.*



dei compagni e degli ultimi successori diretti. Questi, contrariamente ai loro padri, si erano effettivamente trovati nella necessità di interpretare i versetti che, nonostante gli insegnamenti dell'Inviato, risultavano loro oscuri, e le prescrizioni coraniche per poterle vivere al meglio nella vita quotidiana. Questi primi sforzi d'interpretazione – argomentano i moderati – erano esercizi effettuati da uomini che non erano infallibili come il Profeta e i cui risultati non sempre ottenevano l'approvazione della comunità. Alla luce di questa considerazione, i sostenitori del metodo esegetico scientifico si domandano come sia possibile vietare, nel XX secolo, il ricorso allo sforzo razionale quando le sue prime applicazioni risalgono ai primi secoli dell'Islam.

Un altro fattore che, a dire dei moderati, aumentava fortemente le probabilità di produrre delle esegesi eretiche erano le influenze esterne alla umma. L'Islam era agli albori. Le conoscenze scientifiche erano molto limitate (ciò che spiega l'assenza, in quell'epoca, di un'esegesi scientifica nei termini in cui è intesa oggi) e si percepivano ancora gli strascichi della *ḡāhiliyyah*,

un'epoca in cui si erano accumulate un'infinità di dottrine false, rappresentazioni errate, idee scorrette e valutazioni ingannevoli che non erano affatto semplici da sradicare, concezioni che spesso sopravvivevano al tramonto stesso delle civiltà nelle quali erano nate<sup>243</sup>.

In quelle condizioni, riflettono i moderati, le priorità dell'Appello (*da'wah*) erano insegnare e diffondere il nuovo credo, fissare la dottrina esatta (*'aqīdah ṣaḥīḥah*) fondamento della religione, insegnare le norme che disciplinano gli atti di culto, l'etica e il valore delle buone azioni (*mu'āmalāt*). Queste necessità si resero particolarmente evidenti in seguito alla conversione all'Islam di ebrei e cristiani, portatori di tradizioni molto diverse. Se da un lato le nuove conversioni promettevano di ampliare i confini della umma, dall'altro erano guardate con

---

<sup>243</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, p. 86. Si noti la qualificazione estremamente negativa della *ḡāhiliyyah* come una sorta di “punto zero della civiltà”, necessaria a far risaltare ancora meglio il miracolo del Corano. L'immagine di caos sintetizzata nel termine *ḡāhiliyyah* è confutata da Samir Kassir che spiega come tale immagine «non regge di fronte alle scoperte dei recenti studi di storia romana ed ellenistica, attestati da fonti archeologiche, epigrafiche e numismatiche. Tra le altre, il fatto che alcune città arabe a nord dello Ḥiḡāz erano del tutto romanizzate, tanto da aver dato a Roma alcuni imperatori. Il nomadismo guerriero che ha nutrito l'immaginario arabo posteriore all'Egira ne esce ridimensionato. E possiamo ben immaginare quale rivoluzione copernicana comporterebbe l'ammettere l'esistenza di un'età dell'oro anteriore all'età dell'oro». Samir Kassir, *L'infelicità araba*, Einaudi, Torino 2006, p. 32.

sospetto giacché i nuovi convertiti non abbandonavano mai del tutto le loro credenze precedenti all'islam. Il timore che eventuali divergenze di natura dottrinale potessero produrre una scissione nella giovane comunità musulmana spiegherebbe la sollecitudine del Profeta che, sperando di arginare il rischio frattura, esortava le persone «prive di conoscenza» a non interpretare il Corano. Su questa scelta pesava certamente il ricordo dell'esperienza della comunità cristiana che, ai suoi albori, aveva subito molte divisioni interne proprio a causa delle controversie dottrinali nate in seguito a interpretazioni discordanti della parola di Dio.

Non bisogna neppure dimenticare le influenze di natura “profana” seguite al massiccio processo di traduzione in arabo della produzione greca e persiana. Il disappunto per le scienze straniere e il timore che, mescolate alle scienze islamiche, potessero produrre degli ibridi mettendo a repentaglio l'unità della umma si è trascinata nei secoli, giungendo fino ai giorni nostri<sup>244</sup>.

I moderati ritengono che, oltre all'ambiente socio-culturale, anche il particolare contesto politico del VII secolo avrebbe influito sugli insegnamenti del Profeta. Gli anni che seguirono la morte di Muḥammad furono scanditi da tensioni e conflitti interni alla stessa umma. La storia araba ricorda il primo califfo “benguidato”, Abū Bakr, costantemente impegnato a sedare le rivolte dei beduini che si sentivano ormai liberi dal patto stretto con il Profeta (Carta di Medina) e volevano riappropriarsi della propria autonomia. Un problema che trovò soluzione nel processo d'islamizzazione con le conquiste di nuove terre, ciò che permise di convogliare la conflittualità endemica che caratterizzava la vita beduina al di fuori della umma, verso le terre degli infedeli. Proprio questo clima di confusione e conflittualità potrebbe essere un'ulteriore ragione che rese necessario stabilire delle regole, come quella di «non esprimersi in merito al Corano secondo la propria ragione», per normalizzare la situazione e dar vita al nuovo corso islamico.

---

<sup>244</sup> Ancora nel Novecento vi è stato chi si è scagliato contro gli apporti esterni alla comunità. Tra questi *ṣayḥ* Muḥammad al-Amin al-Šinqīṭī (n. 1324/1907, m. 1393/1973) che ricorda: «In seguito al processo di traduzione dal greco all'arabo verificatosi nell'epoca di al-Ma'mūn, le opere cominciarono a essere costellate di espressioni e termini tecnici della logica. Solo chi padroneggiava quest'arte li comprendeva e poteva replicare alle falsità dei logici. [...] Senza dubbio, se la logica non fosse stata tradotta in arabo e i musulmani non l'avessero appresa, la religione e la dottrina ne avrebbero fatto a meno, così come ne avrebbero fatto a meno le prime generazioni pie di musulmani». Muḥammad al-Amin al-Šinqīṭī, *Adāb al-baḥṭ wa al-munāẓarah*, Dār 'ālam al-fawā'id, Ġeddah, senza data, p. 6.

Dopo aver confutato l'interpretazione dei due detti che secondo i restrizionisti confermerebbero l'illegittimità dell'esegesi scientifica, i moderati menzionano a loro volta due tradizioni che invece legittimerebbero lo sforzo esegetico razionale. Nella prima di queste, l'Inviato riferendosi a Ibn 'Abbās disse: «O Dio, istruiscilo nella religione e insegnagli a interpretare»<sup>245</sup>. La seconda tradizione si apre con una domanda rivolta ad 'Alī: «L'Inviato di Dio vi ha designati per qualcosa in particolare?» Rispose: «Noi non possediamo altro che questo codice (*ṣaḥīfah*) e la comprensione data all'uomo del suo Libro»<sup>246</sup>.

Questi due detti richiamano la sura *Ṣād* che esorta l'uomo a meditare e indagare sui significati custoditi nel Corano: «Questo è un libro benedetto che abbiamo fatto discendere su di te perché i suoi versetti siano meditati, perché gli assennati riflettano» (38:29). La legittimità dell'esegesi scientifica risiederebbe propriamente nello sforzo razionale che presuppongono le azioni del meditare, riflettere, interpretare e comprendere – attività che innescano un processo nel quale due cognizioni ne producono una terza, formando una catena infinita di nozioni conseguenti.

## 1.2 Il timore delle tradizioni israelitiche

Rimanendo ancora sul tema dell'innovazione (*bid'ah*), un altro fattore decisivo è il timore nutrito dai restrizionisti che i risultati dell'esegesi scientifica possano contravvenire alla dottrina tradizionale come si è verificato in passato quando, nei primi secoli dell'Islam, gli esegeti ricorrevano impropriamente alle “tradizioni israelitiche”, *isrā'īliyyāt*<sup>247</sup>. Essi, infatti, si avvalsero spesso di questo corpo di

---

<sup>245</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *Faḍā'il al-ṣaḥābah*, *Aḥbār amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī, Wa min faḍā'il 'Alī*, n. 1649.

<sup>246</sup> Al-Šāfi'ī, *Musnad*, *Wa min kitāb iḡāb al-ḡumu'a*, n. 860.

<sup>247</sup> Le prime fonti d'informazione erano gli ebrei convertiti o gli arabi politeisti che, prima di aderire all'Islam, avevano avuto contatti con gli ebrei e i cristiani che abitavano la penisola arabica. Tra questi si ricordano Ubayd b. Šarya al-Ġurhumī le cui narrazioni relative ai sovrani arabi e persiani e agli eventi biblici furono raccolte su ordine di Mu'āwiya, 'Abd Allāh b. Salām (m. 43/663-4), Ka'b al-Aḥbār e Wahb b. Munabbih (m. 110/728 o 114/732), autore di *Al-mubtada'*, opera nota anche col titolo di *Isrā'īliyyāt*. Il ricorso alle tradizioni israelitiche nel corso della storia è stato severamente condannato. Già in *Ta'wīl muḥtalif al-hadīth* di Ibn Qutayba (m. 276/889) emerge il senso di sfiducia verso un patrimonio letterario che non offre garanzie sicure di autenticità. In tempi più recenti le narrazioni israelitiche sono state condannate da Ibn Kaḥīr e Ibn Taymiya. Cfr. George Vajda, «Isrā'īliyyāt», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/israiliyyat-SIM\\_3670](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/israiliyyat-SIM_3670), e

narrazioni nato in seno alla tradizione giudeo-cristiana relativamente a personaggi ed eventi menzionati nelle scritture ebraiche, per interpretare alcuni passi coranici alla luce dell'Antico Testamento e, in particolare, del libro della Genesi<sup>248</sup>.

Le dinamiche della diffusione delle *isrā'īliyyāt* nel mondo arabo sono ben illustrate dallo storico tunisino Ibn Ḥaldūn (n. 732/1332, m. 808/1406) in un passo della sua *Muqaddimah*:

Gli Arabi non erano né dei luminari né degli uomini di scienza; la vita nomade (*badāwah*) e l'analfabetismo (*ummiyah*) predominavano. Essi desideravano conoscere ciò che tutti gli uomini desiderano conoscere: le circostanze della genesi del creato, l'inizio della creazione, i segreti dell'esistenza. Allora domandarono alla gente del Libro – agli ebrei e ai cristiani – vissuti prima di loro. Gli ebrei che in quell'epoca vivevano tra gli Arabi e che, come loro, erano nomadi, non conoscevano nulla di tutto ciò, a eccezione delle credenze popolari diffuse tra la gente del Libro. La maggior parte dei somari che seguivano la religione ebraica, dopo essersi convertiti all'Islam, continuarono ad attenersi a quanto avevano appreso in precedenza, che non aveva nulla a che vedere con le norme della *ṣarī'ah*<sup>249</sup>.

La somma delle dinamiche descritte condusse in passato alla nascita di un'esegesi sincretica<sup>250</sup> nella quale convergevano più tradizioni. Un'esegesi oggi

---

Gautier H. A. Juynboll, *The authenticity of the tradition literature*, Brill, Leiden 1969, pp. 121-38.

<sup>248</sup> Si veda Roberto Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999 e, dello stesso autore, *Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature*, «Arabica», 46, 2 (1999) pp. 193-210, ora anche in Lloyd Ridgeon (ed.), *Islam and Religious Diversity. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge, London – New York, 2011, I, pp. 172-188.

<sup>249</sup> La traduzione è condotta direttamente su Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn - al-Muqaddimah*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Bayrūt 2010, vol. 1, p. 348.

<sup>250</sup> È il fenomeno che la saggistica esegetica contemporanea definisce anche “devianza” (*inḥirāf*), termine che sottintende l'alterazione del senso del Corano (*tahrīf*). Oltre che al ricorso indebito alle *isrā'īliyyāt*, tali “devianze” sarebbero imputabili ad altri tre fattori. Agli errori di valutazione che inducono l'esegeta ad attribuire alle espressioni del Corano il significato che egli ritiene corretto, alla volontà di interpretare il Corano ricorrendo alle parole degli antichi in maniera acritica, vale a dire senza tener conto dell'obbiettivo di Colui che ha rivelato il Corano, Dio, né di Colui al quale fu rivelato, l'Inviato di Dio, né di coloro ai quali Esso è rivolto, gli uomini, e alla malafede degli esegeti: «L'asservimento del *tafsīr* coranico ai desideri personali e alle correnti di pensiero estremiste ha spalancato ai musulmani una porta molto pericolosa attraverso la quale sono entrati i nemici dell'Islam nell'intento di sfigurarne l'immagine e corromperne le dottrine. Similmente sono entrati gli innovatori (*aṣḥāb al-bid'ah*) che dissimulano nei versetti dell'Altissimo la loro propaganda. Il *tafsīr* è stato messo a dura prova da quanti, coltivando i desideri più disparati e tendendo all'innovazione, nei commentari riportavano detti falsi attribuendoli all'Inviato di Dio o ad alcuni suoi compagni». Ḥālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa qawā'idu-hu*, p. 227.

sotto accusa per gli errori d'interpretazione che si tende a imputare in parte allo stato di arretratezza nella quale versava la scienza in quell'epoca che ancora non aveva raggiunto un progresso tale da poter essere applicata all'indagine del Corano, in parte al fatto che il patrimonio straniero dal quale attingevano gli esegeti musulmani era riconducibile per lo più alla gente del Libro, spesso accusata di voler esercitare la propria autorità intellettuale sulla comunità musulmana.

Queste dunque le posizioni dei restrizionisti che tendono ad associare l'esegesi scientifica ad altre esegesi dubbie o eretiche (*isrā'īliyyāt*) per poterle unire in una stessa condanna.

### Confutazione

Il riferimento alle tradizioni israelitiche, ribattono i moderati, sarebbe del tutto fuori luogo, essendo le *isrā'īliyyāt* il prodotto di un'epoca in cui la conoscenza era appena agli albori. Peraltro, fanno notare, oggi gli esegeti non hanno più alcun bisogno di avvalersi delle *isrā'īliyyāt* potendo ricorrere alla scienza che ha compiuto progressi notevoli in tutti i campi e raggiunto un livello di precisione ragguardevole tale da permettere agli specialisti di comprendere i riferimenti coranici al cosmo. Nelle parole del Profeta «le sue meraviglie non hanno fine e la sua recitazione frequente non lo logora»<sup>251</sup>, i fautori dell'esegesi scientifica leggono una sorta di profezia del fatto che il Corano è capace di stare al passo con i tempi e aprire, nei secoli, nuove prospettive.

Se dunque per i moderati non si pone il problema delle *isrā'īliyyāt*, è pur vero che essi condividono la medesima avversione dei restrizionisti per questo patrimonio<sup>252</sup>. A questo proposito al-Nağğār spiega:

Nel momento in cui l'uomo iniziò a sentire il desiderio di conoscere i segreti di questa

---

<sup>251</sup> Al-Tirmīdī, *Ġāmi'*, *Kitāb faḍā'il al-Qur'ān*, *Bāb mā ḡā' fī faḍl al-Qur'ān*, n. 2851.

<sup>252</sup> Alcuni testi di saggistica araba ricordano tuttavia come il senso di rifiuto delle tradizioni israelitiche non riguardi tutte le *isrā'īliyyāt* indistintamente. Occorre infatti operare una distinzione tra quelle generalmente accettate, quelle rifiutate e quelle che non raccolgono il consenso unanime. Nella prima categoria rientrano le tradizioni israelitiche che, per essere state citate anche dal Profeta, sono considerate attendibili; della seconda categoria fanno parte le tradizioni che contraddicono la legge religiosa islamica e, infine, la terza categoria comprende tutte quelle *isrā'īliyyāt* sulla cui attendibilità gli esegeti non si esprimono ma che possono essere menzionate in virtù del detto profetico che invita a «non credere e allo stesso tempo non smentire la gente del Libro». Ḥālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-tafsīr wa qawā'idu-hu*, pp. 261-262.

esistenza (*wuḡūd*) e a interrogarsi sull'universo, sulla vita, sulla creazione e sugli altri segreti, cercò le risposte nell'imponente tradizione (*turāt*) nella quale, nel corso della storia, erano andati mescolandosi il vero e il falso, il reale e la fantasia, la scienza e la leggenda. Spesso chi aveva aspirato, nelle varie epoche, a questo genere di conoscenza erano proprio gli uomini di religione. Ai suoi albori, lo Stato islamico era circondato da numerose civiltà (*ḥaḍārāt*) ciascuna delle quali aveva sviluppato un proprio *corpus* di conoscenze. Dopo che lo Stato islamico ebbe inglobato le civiltà adiacenti e molte comunità si furono convertite alla religione di Dio, le loro tradizioni giunsero, per mezzo delle traduzioni, agli 'ulamā' musulmani. Alcuni esegeti musulmani beneficiarono di quelle tradizioni per spiegare i riferimenti al cosmo presenti nel nobile Corano, e questo fu un grande errore. Hanno sbagliato perché quella non era un'epoca di progresso scientifico come quella in cui viviamo ora, oltre al fatto che buona parte di quelle tradizioni proveniva dagli ebrei, celebri per distorcere la verità, rivisitare la storia e sottomettere i popoli ai quali si sentivano superiori e che essi definivano gentili (*ummiyyūn*)<sup>253</sup>.

Non si può non osservare – aggiungiamo noi – come il progresso scientifico sia visto da questi autori come una sorta di “miracolo”, simile in certo modo al Corano, che non possiede alcun antecedente storico. In realtà la scienza moderna si è formata proprio a partire dalle “tradizioni leggendarie” che questi autori stigmatizzano. Inoltre la diffusa avversione per il ricorso alle tradizioni israelitiche è un segno di come siano cambiati i tempi. Se in passato gli esegeti cercavano una spiegazione dei passi coranici che gli erano oscuri nella Bibbia, oggi la cercano nella scienza, la nuova bibbia del XX secolo.

### **1.3 Una nozione di “inimitabilità” dai labili confini**

Sulla questione della legittimità o illegittimità dell'esegesi scientifica peserebbe anche la nozione di inimitabilità, *i'ḡāz*. I restrizionisti generalmente circoscrivono l'inimitabilità all'ambito della lingua, basandosi sul celebre versetto in cui Dio invita gli uomini a portare «dieci sure come queste, inventate da voi» (11:13), sfidandoli a produrre un discorso che sia più evocativo del Corano in termini di eloquenza (*balāḡah*), forma (*nizām*) e stile (*uslūb*). Essi sostengono che anche qualora nel Corano fossero presenti aspetti scientificamente inimitabili, l'umanità non sarebbe in grado di comprenderne le verità, in virtù dell'incapacità (*'aḡz*)

---

<sup>253</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḥal ilā dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, p. 91.

dell'uomo di raccogliere la sfida coranica. In caso contrario, l'uomo potrebbe considerarsi al pari di Dio, i riferimenti coranici al cosmo non potrebbero più essere reputati degli arcani (*asrār*) e l'autenticità della sfida lanciata da Dio agli uomini sarebbe messa in discussione, ciò che lederebbe il principio dell'eccellenza del Corano, per definizione inimitabile sia dal punto di vista stilistico, sia contenutistico. A questo proposito il Libro è chiaro: «Se gli uomini e i *ġinn* si unissero per portare un Corano come questo non vi riuscirebbero, nemmeno se si aiutassero l'un l'altro» (17:88).

### Confutazione

A quanti pretendono di circoscrivere l'inimitabilità del Corano alla forma, all'eloquenza e allo stile, sulla base del già citato versetto 13 della sura *Hūd* che riferirebbe la sfida divina esclusivamente all'ambito linguistico, i moderati ribattono che la lingua è la cornice della sostanza e che la seconda è ben più importante della prima. Pertanto essi allargano la portata della sfida ai quattro principi fondamentali della religione contenuti nel Corano (la dottrina, '*aqīdah*, gli atti di culto, '*ibādāt*, l'etica, '*aḥlāq*, e le buone azioni, '*mu'āmalāt*), agli arcani, alla predizione di eventi futuri, ai riferimenti alla storia, alle scienze... La necessità di allargare la sfida ad altri ambiti troverebbe conferma nel fatto che tutto il Corano è il miracolo del "sigillo dei profeti", e la sfida coranica non è rivolta esclusivamente agli Arabi ma anche ai *ġinn* e, in generale, a tutti gli uomini della storia, anche ai non arabofoni.

### **1.4 La natura del Corano**

Altro fattore decisivo della visione restrizionista che rifiuta l'esegesi scientifica è la natura stessa del Corano. Il Libro sacro – argomentano i restrizionisti – non può essere considerato alla stregua di un testo scientifico, perciò i riferimenti coranici alla creazione e alle manifestazioni della natura non dovrebbero essere letti come spiegazioni scientifiche degli eventi naturali ai quali si riferiscono, ma piuttosto come spunti per la riflessione e la meditazione sull'onnipotenza di Dio. Peraltro, i riferimenti alle verità scientifiche che l'esegesi ritiene di poter individuare nel Corano sarebbero il più delle volte oscuri e ambigui, da non poter affermare con certezza assoluta l'esistenza di una correlazione tra versetti coranici e teorie scientifiche alle quali vengono riferiti.

## Confutazione

I moderati dal canto loro negano che vi sia un conflitto tra la funzione di guida spirituale del Corano e la presenza in esso di riferimenti scientifici. Il Libro, inteso come guida, illumina i fedeli su determinate questioni quali la dottrina, le pratiche culturali e l'etica e custodisce nel tempo la legislazione divina che con le sue norme regola l'esistenza terrena. I contenuti di carattere più scientifico, punto di riferimento per gli uomini di scienza, testimonierebbero la magnificenza e la potenza del Creatore che si manifestano nella prima genesi, ovvero l'atto mediante il quale Dio ha suscitato l'uomo insufflando il proprio Spirito (*rūh*) all'argilla inizialmente inerte, e nella seconda genesi, la resurrezione, che riconferma il potere creatore di Dio che rinnova la vita. I "segni" scientifici attesterebbero l'unicità (*waḥdāniyyah*) assoluta di Dio che si distingue da tutte le creature esistenziate. Egli esiste necessariamente mentre il creato esiste solo occasionalmente: l'uomo che di per sé è "non essere", esiste solo in quanto creatura generata dalla bontà di Dio. Pertanto i riferimenti all'universo sarebbero da intendersi come l'invito rivolto all'uomo che vive in un'epoca di progresso scientifico e tecnologico a scoprire la religione di Dio attraverso il linguaggio della scienza. Alla luce delle moderne conoscenze l'esegeta prende atto di come i riferimenti coranici all'universo siano estremamente precisi e completi dal punto di vista contenutistico, e di come essi anticipino molte verità scientifiche. Questo aspetto insieme a quello linguistico testimonierebbe che il Corano non è opera d'uomo ma è innegabilmente Parola di Dio.

L'idea dei restrizionisti secondo la quale i versetti scientifici sono oscuri e quindi impenetrabili sarebbe anch'essa da rivedere. La sinteticità, sostengono i moderati, non pregiudica la precisione espressiva e l'accuratezza dei contenuti ma è addirittura un valore aggiunto. L'ermetismo e la concisione dei versetti attesterebbero un altro tipo di inimitabilità coranica – a un tempo contenutistica e stilistica –, definita nel linguaggio tecnico *i'ḡāz al-īḡāz*, letteralmente, "l'inimitabilità della concisione".

### **1.5 Interpretare l'invariabile alla luce del variabile?**

In virtù del principio secondo il quale ciò che è invariabile nel tempo non può essere analizzato alla luce di dati variabili, i restrizionisti sostengono che un testo



immutabile qual è il Corano non può essere interpretato sulla base di dati alterabili nel tempo quali sono quelli acquisiti dalla scienza. Le nozioni scientifiche, infatti, subiscono continue rettifiche e la frequenza con la quale variano è subordinata al progresso della scienza. Prova ne è che molte teorie assodate in passato in seguito alle nuove scoperte sono risultate errate, a dimostrazione del fatto che la scienza produce dei sistemi passibili di modifica. Il Corano è Parola di Dio, i dati scientifici acquisizioni dell'uomo. Gli esseri umani – dicono i restrizionisti – non possono avere la presunzione di giungere alla Verità divina ricorrendo a mezzi puramente umani, come l'indagine scientifica. La scienza non può superare il Corano, Prova evidente per l'umanità (*huǧǧah 'alà al-bašar*).

### Confutazione

La natura immutabile del Corano, peculiarità che lo contraddistingue dalle opere prodotte dall'uomo, non può essere invocata a sostegno della tesi che avversa l'esegesi coranica di tipo scientifico – ribattono i moderati. L'immutabilità del Testo non impedisce di comprendere i riferimenti al cosmo alla luce delle scienze acquisite, passibili di variazione. Queste ultime, per loro natura, raccolgono tutto ciò che l'uomo nel tempo ha appreso, lo elaborano, lo conservano attraverso gli anni e lo riformulano in teorie sempre più meticolose e complesse, fino a produrre dei sistemi. La natura variabile della scienza, in continuo progresso, fa sì che le comunità contemporanee siano più erudite rispetto a quelle che le hanno precedute e, nello specifico, abbiano elaborato dei sistemi che illustrano con maggiore chiarezza alcuni dei fenomeni naturali accennati nel Corano.

I moderati considerano imprecisa l'asserzione dei conservatori secondo la quale la scienza produce solo ipotesi e teorie. Essi distinguono tra le ipotesi e le teorie da un lato, e le verità, le regole (*qawā'id*) e le leggi (*qawānīn*) dall'altro. Il metodo adottato dalla scienza sperimentale, spiegano, prevede infatti due fasi: nel corso della prima sono elaborate semplici ipotesi e teorie, nella seconda si formulano dei principi e delle leggi per ciascuna verità. Le ipotesi sono una spiegazione preliminare delle manifestazioni oggetto di studio mentre le teorie sono dei sistemi generali che illustrano i fatti e le causalità. I principi e le leggi scientifiche sono l'interpretazione umana delle leggi divine che regolano l'universo e descrivono le relazioni tra i fattori che intervengono in una manifestazione. Una

verità scientifica comprovata non potrà mai risultare falsa, nel corso degli anni può inglobare nuovi elementi che la specificano meglio e questo avviene in maniera direttamente proporzionale al progresso del sapere che, a sua volta, dipende dall'assiduità e dall'intensità con le quali l'uomo si applica nello studio dei fenomeni. La rigenerazione del sapere sottintende l'affinamento e il perfezionamento della conoscenza, e per questo motivo si può affermare che le conoscenze acquisite sono di "natura cumulativa" (*ṭabī'ah tarākuniyyah*), cioè le teorie più recenti e aggiornate tendono a soppiantare quelle obsolete, determinando l'accumulazione e il progresso del sapere.

I moderati non solo ritengono che il carattere profondamente diverso della scienza e del Corano non sia di ostacolo all'esegesi scientifica ma addirittura lo invocano a conferma dell'inimitabilità del Libro. In che modo? Essi aggirano la critica dei restrizionisti affermando semplicemente che ciò che è variabile, il sapere umano, è sempre e comunque secondo a ciò che è immutabile, la Parola di Dio. Dicendo così essi stabiliscono il primato dei "segni" sui sistemi scientifici e rimangono fedeli alle parole coraniche che invitano gli uomini a trovare una sola incoerenza: «Non riflettono sul Corano? Se venisse da altri e non da Dio, vi troverebbero molte contraddizioni» (4:82). E qualora l'esegesi risultasse in contraddizione con il Corano, il problema sarebbe di facile soluzione: è sempre il variabile a dover rivedere le proprie posizioni rispetto all'invariabile.

### **1.6 Una scienza che rifugge la metafisica**

Un ulteriore punto di discussione riguarda i presupposti della ricerca scientifica, ben diversi rispetto a quelli della fede. Gli uomini di scienza esaminano esclusivamente le realtà concrete e tangibili, mentre manifestano spesso una chiara avversione per la religione e rifiutano l'esistenza degli arcani. Pertanto, sostengono i restrizionisti, un'esegesi che faccia riferimento agli esiti della ricerca scientifica potrebbe produrre dei risultati che contraddicono le verità coraniche, ciò che creerebbe un senso di disorientamento e sconcerto tra i fedeli.

#### Confutazione

Alla critica secondo la quale gli uomini di scienza, figli della civiltà contemporanea, negano o ignorano gli arcani e non hanno fede, i moderati rispondono che effettivamente vi sono studiosi atei che ricorrono esclusivamente

allo sforzo razionale, senza far riferimento alcuno alla fede. Tuttavia, specificano, non sono questi gli studiosi ai quali l'esegesi scientifica del Corano fa riferimento. Essi, infatti, disapprovano l'operato di quella tipologia di studiosi poiché ritengono che lo studio in termini puramente materialisti sia estraneo alla natura stessa delle scienze esatte le quali, trovando tutte conferma nel Corano, devono essere indagate alla luce sia della ragione umana, sia della Parola di Dio.

## Conclusioni

Al-Nağğār conclude la sua dissertazione provando, come si era riproposto fin dall'inizio, che gli argomenti accampati dai restrizionisti a detrimento del metodo esegetico scientifico sono tutti opinabili.

È lecito limitare l'esegesi agli sforzi dei *mufassirūn* medievali, accordando la preferenza alle loro interpretazioni, basate sulle conoscenze della loro epoca – si domanda l'autore? In virtù dell'origine divina che accumuna il Libro sacro e il Libro dell'universo («l'universo è creato da Dio e il nobile Corano è la Parola del Creatore dell'universo [che raccoglie] le norme chiare da Lui stabilite»)<sup>254</sup> non è lecito impedire l'*iğtihād*, purché l'esegeta si attenga alle norme che ne regolano il procedimento corretto. È la cosiddetta tesi di "compatibilità" – per riprendere un'espressione di Wood<sup>255</sup> – secondo la quale non vi può essere contraddizione tra la parola di Dio e il creato e quindi neppure tra le scienze che li studiano, rispettivamente l'esegesi coranica e le scienze esatte. Perciò, come ai linguisti è permesso disquisire su questioni di natura linguistica dubbie o comunque non del tutto chiare senza incontrare alcun ostacolo nel loro lavoro di analisi – spiega l'autore – lo stesso dovrebbe valere per gli studiosi che desiderano intraprendere un'esegesi di carattere scientifico. Il *tafsīr* scientifico inoltre dovrebbe essere ammesso in virtù della sua stessa natura: esso è, come del resto tutte le tipologie di *tafsīr*, una produzione umana con dei limiti e delle lacune note, senza alcuna pretesa di elevarsi al piano del Corano, che ha invece come unico obiettivo quello di rendere chiaro agli uomini il messaggio divino. Ne deriva che il commentario, sia che conduca a un risultato veridico e, a maggior ragione, nel caso in cui si

---

<sup>254</sup> Zağlūl al-Nağğār, *Madħal ilà dirāsāt al-i'ğāz al-'ilmī*, p. 117.

<sup>255</sup> Kurt A. Wood, «The scientific exegesis of the Qur'an: a Systematic Look», pp. 88-89.

riveli errato, non può mai essere considerato una prova evidente del Libro di Dio. In conclusione, l'ammissione dei limiti umani e dell'impossibilità di sfidare il Corano stabilendo delle verità assolute, note solo a Dio, dovrebbe già di per sé essere sufficiente a far sì che l'esegesi scientifica sia riconosciuta come lecita.

## **Capitolo settimo**

### **Le finalità dell'esegesi scientifica**

Dopo aver illustrato i fondamenti teoretici sui quali gli esegeti scientifici fondano la liceità della loro attività, nel presente capitolo, seguendo ancora il pensiero di al-Nağğār, entreremo nel dettaglio delle finalità dell'interpretazione scientifica distinguendole in finalità interne alla comunità musulmana e finalità esterne a essa.

#### **1. Favorire la comprensione del Corano**

Volendo considerare in primo luogo la comunità, l'esegesi scientifica è considerata uno strumento utile a migliorare la conoscenza del Corano tra gli Arabi. Gli esegeti constatano che la conoscenza della lingua araba, pur essendo un requisito importante e indispensabile a questo fine, non è sufficiente per comprendere pienamente i versetti che raccontano l'universo e l'uomo. Contrariamente all'idea più diffusa secondo la quale per leggere i significati dei "segni" coranici è sufficiente conoscere la lingua sacra, la tradizione e tutto il patrimonio esegetico accumulatosi nei secoli, i fautori dell'esegesi scientifica ritengono che tutti gli ambiti del sapere, dalla teologia alla scienza sperimentale, concorrono a far acquisire una maggiore conoscenza dell'universo e del Corano.

#### **2. Favorire la rinascita del senso religioso**

Il conseguimento del primo fine non è evidentemente fine a se stesso ma consente di raggiungere un secondo obiettivo, risvegliare nei musulmani quel senso religioso che essi avrebbero perso lasciandosi affascinare dalla scienza e dalla tecnologia occidentali. I testi di esegesi scientifica lasciano effettivamente trasparire il malessere e il disagio di quanti temono che il fedele musulmano del XX secolo possa sostituire la fede in Dio con la fede nella scienza. L'idea piuttosto diffusa è che, se da un lato l'Occidente ha fornito gli strumenti che consentono di intraprendere lo studio scientifico del Corano individuando delle corrispondenze tra i "segni" e le scoperte scientifiche, dall'altro per il mondo arabo l'ondata di tecnologia avanzata ha significato anche cambiamenti socio-culturali che si sono ripercossi in maniera talvolta negativa sulla fede in Dio. I fautori più intransigenti

dell'esegesi scientifica accusano i musulmani di aver letteralmente perso il senso religioso, lasciandosi "traviare" dal progresso scientifico occidentale, dimenticando la Via e negando l'esistenza del Creatore e degli arcani. Sul venir meno della fede al-Nağğār spiega:

Il mondo odierno si sta avviando verso una grande catastrofe il cui fattore scatenante è lo straordinario progresso scientifico e tecnologico. Il progresso inganna i suoi promotori e li rende desiderosi di annientare gli altri, denigrando la vera coscienza religiosa (*wa'ī dīnī ṣahīh*) e gli obblighi etico-morali che preservano il diritto di Dio e i diritti dei fratelli e dell'umanità<sup>256</sup>.

Coscienti della difficoltà nel contrastare gli effetti del progresso scientifico sulla vita spirituale dei singoli e volendo allo stesso tempo preservare il senso religioso dei musulmani e quindi la coesione interna alla umma, i fautori dell'esegesi scientifica individuano in quest'ultima lo strumento più efficace per risolvere la "concorrenza" tra Corano e scienza. Avvalendosi di quegli stessi strumenti che hanno temporaneamente allontanato il musulmano dall'Islam e rivolgendosi ai credenti con il linguaggio che è loro maggiormente familiare, quello della scienza, l'esegesi scientifica dimostra come la scienza insieme alle sue tecnologie possa essere positiva o negativa in base all'uso che se ne fa. E allora, quale metodo migliore per risvegliare nei fedeli il senso religioso assopito se non quello di individuare nel Corano delle presunte anticipazioni delle scoperte scientifiche che tanto li affascina? L'inimitabilità scientifica offre una garanzia duplice: radica la fede nei cuori e dà alla scienza pieno titolo di cittadinanza nell'Islam. L'importanza di questo connubio per rafforzare la fede nella divinità trova espressione anche in una dichiarazione di *ṣayh* 'Abd al-Karīm Nawfān 'Ubaydāt – professore alla Facoltà di Šarī'ah presso l'Università Nazionale di Irbid in Giordania:

L'inimitabilità scientifica è un mezzo che conduce alla fede nell'unicità di Dio (*waḥdaniyyah Allāh*). In epoca contemporanea molti uomini hanno bisogno di trovare una conferma nella scienza perché si convertano e i loro cuori trovino pacificazione. Le scienze hanno compiuto un progresso sorprendente, e le convinzioni degli uomini dalla fede fragile hanno vacillato poiché essi hanno creduto che la ragione potesse arrivare a

---

<sup>256</sup> Zağlūl al-Nağğār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ğāz al-'ilmī*, p. 155.

tutto. Sarebbe dunque opportuno che costoro crescessero nella loro fede in Dio per mezzo delle scoperte scientifiche<sup>257</sup>.

In realtà, fin dagli anni Ottanta gli intellettuali hanno iniziato a percepire il timore che al radicarsi della fede nella ragione scientifica potesse corrispondere l'inaridimento della fede nel divino, come peraltro dimostrano le affermazioni dello storico e intellettuale iracheno 'Imād al-Dīn Ḥalīl (n. 1358/1939). Partendo dal presupposto che la fede non trovava più fondamento nella sola sottomissione (*taslīm*) e nella cieca imitazione degli antichi (*taqlīd*), egli asseriva la necessità di rivolgersi ai musulmani del Novecento in un linguaggio che fosse loro accessibile:

L'uomo contemporaneo ha bisogno di una certezza religiosa che gli restituisca la pace scomparsa, la serenità perduta e la tranquillità sottrattagli. Le verità scientifiche sono le forze persuasive più efficaci per il raggiungimento di questa certezza. Il Corano continua a elargirci in quantità miracolosamente notevoli queste verità, rivelandole di epoca in epoca, secolo dopo secolo. Alla luce di questo straordinario equilibrio, perché non ci attiviamo per liberare l'uomo di oggi dalla situazione critica di perdita della certezza?<sup>258</sup>.

### **3. Favorire la riappropriazione dell'identità islamica**

Risvegliare il senso religioso nei musulmani significherebbe inoltre riconquistare quell'identità islamica che molti considerano ormai perduta. Responsabili di tale perdita d'identità sarebbero state le politiche imperialiste dell'Occidente che avrebbero destabilizzato la umma creando una dipendenza politica, culturale e intellettuale:

la civiltà materialista (*māddiyyah*), miscredente e associazionista prova a imporre alle altre civiltà i suoi miseri valori, le sue pratiche corrotte e il suo materialismo con tutti i mezzi di cui dispone. L'occupazione della Palestina da parte di gruppi sionisti criminali, le torture e le mortificazioni alle quali sottopongono gli autoctoni e il tentativo di eliminarli, le aggressioni occidentali anglo-americane all'Afghanistan e all'Irak, i crimini commessi dalla Serbia e dalla Croazia nei Balcani, i falsi inviti a mettere fine allo scontro di civiltà, la giustificazione dei crimini e delle usurpazioni dei diritti dell'uomo e delle

---

<sup>257</sup> 'Abd al-Karīm Nawfān 'Ubaydāt, *Mağallah al-šar'īyyah wa al-dirāsāt al-islāmiyyah*, 35 (1419/1998) p. 42.

<sup>258</sup> 'Imād al-Dīn Ḥalīl, *Madḥal ilā mawqif al-Qur'ān al-karīm min al-'ilm*, Mu'assasah al-risālah, Bayrūt 1983, p. 11.

terre da parte degli Stati membri dell'ONU sotto i falsi pretesti della "guerra contro il terrorismo" o della "paura dell'Islam", non sono altro che gli anelli del loro maledetto piano diabolico. I nemici hanno privato i musulmani di tutti i mezzi concreti di cui disponevano per tenerli lontani dal loro sangue, dalle loro terre, dai loro possedimenti, dalla loro religione e dalle loro cose sacre (*muqaddasāt*). Tutto questo ha avuto luogo nel corso di una lunga sequenza d'imposizioni iniziate con l'occupazione di gran parte degli Stati musulmani e culminate nel 1924 con l'eliminazione del califfato islamico. In seguito, [gli occidentali] si sono adoperati per dividere la comunità islamica in oltre cinquantacinque Stati e staterelli, e ne hanno depredato i beni e le ricchezze. [...] Poi hanno fomentato le guerre, i disordini e la discordia tra i figli della umma, hanno instillato inimicizie tra i fratelli creando divisioni, hanno diffuso idee nocive e comportamenti spregevoli allontanando la umma dalla religione, dalla morale, dai valori e dalle tradizioni. Per avere successo in questo tempo di esilio in cui viviamo, alla umma musulmana non resta che difendere la propria religione<sup>259</sup>.

In breve, sull'Occidente graverebbe la responsabilità dell'"infelicità araba" – per riprendere un'espressione del libanese Samir Kassir – e del declino politico e culturale del mondo islamico contemporaneo. Da parte loro, i musulmani, dimenticando i valori tradizionalmente insiti nella loro cultura religiosa e acquisendo ideologie e valori occidentali materialisti, non sarebbero stati capaci di affrontare le ingerenze dell'Occidente e reagire alla propria fragilità economica, politica e culturale. L'incapacità di reagire sarebbe direttamente proporzionale alla mancanza di fede e di un'identità islamica ben radicata:

noi, comunità di musulmani, ci siamo molto limitati nell'annunciare Iddio l'Altissimo e il Suo Profeta nonostante fossimo stati incaricati di annunciarli. Oggi raccogliamo i frutti della nostra mancanza: guerre diffuse in tutti i territori arabi, dalla Palestina all'Irak ai Balcani fino alle terre del Kashmir, l'Afghanistan, le Filippine meridionali, la Somalia, il Sudan e tutte le terre musulmane che stanno annegando in oceani di sangue, cadaveri e distruzione<sup>260</sup>.

In questo contesto l'esegesi scientifica con il suo linguaggio attuale è percepita come lo strumento che permette di creare una comunità musulmana più unita all'insegna della fede e determinata a contrastare le ingerenze occidentali, oltre

---

<sup>259</sup> Zağlūl al-Nağğār, *Madħal ilà dirāsāt al-i'ğāz al-'ilmī*, pp. 154-155.

<sup>260</sup> *Ivi*, pp. 155-156.



che ripristinare la moralità e l'etica musulmane là dove domina uno stile di vita occidentale.

#### 4. **Stimolare la ricerca scientifica**

Una volta asserito il valore positivo della scienza e la reciproca compatibilità tra la ragione scientifica e la fede, l'esegesi scientifica può mirare al conseguimento della quarta finalità: stimolare la ricerca scientifica araba che, come si rilevava già nel secondo terzo, era anche una delle ragioni che ha favorito la nascita dell'esegesi scientifica a fine Ottocento. Al-Nağğār, come i riformisti di inizio Novecento, spera che l'esegesi scientifica sia capace di

risvegliare le menti dei musulmani, suscitare in loro riflessioni innovative e incoraggiarli a riacquistare interesse per la questione delle scienze e della tecnica rispetto alle quali la umma è rimasta molto in ritardo, in un'epoca in cui gli Stati industrializzati hanno compiuto progressi sorprendenti. [In quegli Stati], la quantità di conoscenze acquisite si moltiplica ogni cinque anni e le tecnologie si rinnovano all'incirca ogni tre. Per questa ragione, tra noi e loro nel campo delle scienze e della tecnologia si è spalancato un abisso che, giorno dopo giorno, si fa sempre più ampio e profondo. Tanto più questo abisso si fa profondo e ampio, tanto più ciò per noi rappresenta un pericolo<sup>261</sup>.

Ancora oggi, come a fine Ottocento, per i Paesi islamici la ricerca scientifica significa la possibilità di sfruttare meglio le loro ricchezze e di rendersi economicamente e politicamente autonomi affrancandosi dal controllo europeo. In questa prospettiva, secondo alcuni intellettuali arabi, le parole dell'esploratore tedesco di inizio Novecento, Paul Schmidt, suonerebbero come una profezia. Egli individuava i tre fattori di forza del mondo arabo: la religione islamica, la ricchezza delle risorse naturali e l'alto tasso di fertilità dei musulmani. In breve, egli sosteneva che se i musulmani si fossero uniti nella fede nell'unicità di Dio e con la loro ricchezza economica fossero riusciti a dare sostentamento alla popolazione in forte aumento, l'Islam avrebbe potuto rappresentare una minaccia reale per l'Europa<sup>262</sup>. L'esegesi scientifica – sostiene al-Nağğār – potrebbe svolgere quest'azione unificante: mettendo in luce i miracoli scientifici del Corano rafforza

---

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>262</sup> Cfr. Amīn Maḥmūd 'Uṭmān, *Al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān al-karīm*, «Manār al-islām», Abu Dhabi, XVII, 9 (1412/1992) p. 10.

la fede nel Dio unico e incoraggia la ricerca scientifica e tutto ciò che le consegue.

## 5. Fare proselitismo in Occidente

Pur essendo rivolta primariamente ai musulmani, come anticipato, l'esegesi scientifica non esaurisce la sua azione all'interno della umma ma mira a creare un ponte anche con l'Occidente, instaurando un dialogo con interlocutori non musulmani in una prospettiva di proselitismo<sup>263</sup>.

Secondo la tradizione il Corano ha per destinatari *tutti* gli uomini, dunque arabi e non arabi (*'aḡm*) di ogni tempo e di ogni luogo; in tale senso è generalmente inteso il seguente passo nella sura di *Abramo*: «Questo è un messaggio per gli uomini, perché siano avvisati, e sappiano che Egli è un unico Dio, e perché gli assennati riflettano» (14:52). Questa prospettiva troverebbe conferma anche nella sura del *Bestiame* che invita a testimoniare la fede musulmana alla gente del Libro. «Di': «Quale cosa vale come la più grande testimonianza?». Rispondi: «È Dio il testimone fra me e voi, e questo Corano mi è stato rivelato affinché, per suo tramite, io ammonisca voi e quelli che esso raggiungerà. Voi testimoniate che insieme a Dio ci sono altre divinità?». Rispondi: «No non lo testimonio, Egli è il Dio unico, e della vostra idolatria io sono innocente»» (6:19).

Se l'inimitabilità linguistica è colta facilmente dagli Arabi, essa è un aspetto che lascia del tutto indifferenti quanti non conoscono questa lingua, a differenza dell'inimitabilità scientifica che può essere compresa da tutti. L'esegesi scientifica perciò consentirebbe agli esegeti di raggiungere un pubblico molto vasto, diffondere la conoscenza del Libro anche tra i non arabofoni e

chiamare alla fede i miscredenti (*kuffār*), gli associazionisti (*mušrikūn*) e coloro ai quali il Signore chiede di annunciare questa religione, invitandoli a essa con sapienza, predicando loro nella lingua che essi comprendono<sup>264</sup>.

## 6. Difendere l'Islam

In chiave apologetica l'esegesi scientifica si prefigge di stabilire la superiorità dell'Islam sul Cristianesimo. La necessità di affermare la superiorità delle proprie

---

<sup>263</sup> Dagli anni Ottanta a oggi l'azione di proselitismo è stata perseguita in particolare dalla Commissione Internazionale per l'Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna menzionata nel capitolo primo.

<sup>264</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḡhal ilà dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, p. 115.

convinzioni rispetto alle altre visioni dominanti è un elemento essenziale della storia delle religioni. Com'è risaputo, in ambito islamico l'apologetica si è rivelata un elemento essenziale fin dai primi secoli dell'Islam e ha conosciuto le sue prime applicazioni pratiche con la nascita della teologia (*'ilm al-kalām*), che si occupava di dimostrare l'unicità di Dio contro la gente del Libro e i politeisti che, ciascuno a modo proprio, in qualche modo negavano tale unicità<sup>265</sup>. Il testo fondante dell'apologetica dal quale i *mutakallimūn* traevano i loro argomenti difensivi nell'interazione con i non-musulmani era ovviamente il Corano per la varietà dei versetti che ricordano all'uomo l'assoluta unicità di Dio. Le sure della *Mensa* (5:116), degli *Ornamenti* (43:81), del *Bestiame* (6:100) e del *Pentimento* (9:30) disconoscono la natura umana di Gesù, figlio di Dio, mentre accenni all'invalidità della dottrina della Trinità sono presenti nelle sure delle *Donne* (4:171) e nella *Mensa* (5:73). Se in passato l'apologetica era un discorso soprattutto dottrinale, volto a colpire in particolare alcuni dogmi della fede cristiana ed ebraica, oggi la natura di questo discorso è un po' cambiata e assume dei caratteri propri.

L'apologetica a cui tende l'esegesi scientifica contemporanea da un lato è volta a replicare a quelle che nel mondo arabo vengono percepite come propaganda negativa e false accuse mosse dall'Occidente contro l'Islam. L'interpretazione scientifica perciò costituirebbe una risposta alla disinformazione dell'Occidente che «permette di ridurre gli effetti negativi della cattiva informazione diffusa dai media stranieri che, per lungo tempo, hanno inculcato nella mente di milioni d'individui concetti negativi sull'Islam e sui musulmani, storpiando l'immagine della religione e sfruttando il loro potere per distruggerne la dottrina e l'etica»<sup>266</sup>.

Dall'altro lato, le attitudini apologetiche degli esegeti scientifici si declinano negli sforzi volti a dimostrare la maggiore apertura e tolleranza verso la scienza dell'Islam rispetto al Cristianesimo, reo di averla in più occasioni ostacolata. Secondo gli esegeti scientifici<sup>267</sup> la Chiesa romana medievale con il suo

---

<sup>265</sup> Sugli sviluppi storici dell'apologetica ho consultato Joseph Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte Des Religiösen Denkens Im Fruhen Islam*, Walter De Gruyter, Berlin 1997, vol. 1, pp. 48-56, William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, Routledge, London 1991, Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds. Medieval Islam and biblical Criticism*, Princeton University Press, Princeton 1992.

<sup>266</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *Madħal ilà dirāsāt al-i'ġāz al-'ilmī*, p. 113.

<sup>267</sup> Per esempio Aħmad Maħmūd al-Ġāmūs, *Al-tanwī' wa al-iġāz fī 'ulūm al-i'ġāz*, Dār Afnān, Dimašq 2009, pp. 34-35, Zaġlūl al-Naġġār, *Madħal ilà dirāsāt al-i'ġāz al-'ilmī*, p. 156. Sull'ostilità

atteggiamento di ostilità e ingerenza nelle attività scientifiche avrebbe provocato la scissione della sfera sacra e profana, alla luce della quale troverebbe spiegazione la preferenza accordata dall'Occidente al metodo empirico e la conseguente nascita di una filosofia della scienza che si focalizza solo sugli aspetti tangibili, tralasciando del tutto la metafisica<sup>268</sup>.

Tale scissione, spiegano gli esegeti, sarebbe da imputarsi alla battaglia che la Chiesa ha condotto per lunghi secoli contro gli uomini di scienza, perseguitandoli, costringendoli a ritrattare le loro teorie pena la morte e forzando il popolo a credere in nome di *una* religione superstiziosa. La battaglia si sarebbe conclusa con la disfatta della Chiesa che per gli scienziati avrebbe significato lo smarcamento definitivo dal controllo ecclesiastico e la volontà di separare nettamente le due sfere per scongiurare altre ingerenze. In seguito a questi eventi in Occidente si sarebbe radicata profondamente la convinzione che la religione e la scienza non hanno punti in comune ma sono semplicemente due binari che corrono paralleli senza mai incontrarsi.

In netta contrapposizione, l'esegesi scientifica deve dimostrare che il contrario vale per l'Islam, il quale non ha mai dichiarato guerra agli uomini di scienza, non ha mai conosciuto casi come quello di Galileo Galilei e non proibisce la ricerca scientifica. Tale finalità è illustrata in maniera esemplare da *ṣayḥ* 'Abd al-Karīm Nawfān 'Ubaydāt:

Le scienze muovono generalmente i loro passi contro la religione. Questa è una situazione pericolosa che è bene correggere, in modo che la scienza e la fede continuino a camminare fianco a fianco. [...] Oggi i musulmani hanno la possibilità di correggere la traiettoria della scienza nel mondo e restituirle il posto che le spetta facendo emergere gli aspetti scientifici che compaiono nel Corano e nella Sunna e mettendo in risalto come la rivelazione abbia anticipato i risultati conseguiti dalla scienza in epoca contemporanea. È indubbio che la scoperta di aspetti scientificamente inimitabili nel Corano e nella Sunna promette grandi cose, riporta la scienza alla sua funzione primaria affinché, sotto la sua egida, la fede cresca e i suoi frutti siano impiegati per edificare l'esistenza su basi sane,

---

della Chiesa verso la scienza si veda anche Nū al-Dīn Diyā' al-Dīn 'Atr, *Ḥawl al-ġānib al-'ilmī fī i'ġāz al-Qur'ān al-karīm*, «Mağallah al-ḥaġġ», Makkah al-mukarramah, 1418/1998, p. 12.

<sup>268</sup> Nel loro discorso essi dimostrano di non conoscere la produzione sulla moderna epistemologia di Koyré, Meyerson e Popper.

lontana dalle insolenze degli eretici (*māriqūn*)<sup>269</sup>.

La rigida separazione tra sapere religioso e profano è considerata da più di un esegeta il male del secolo oltre che fonte di problemi per il mondo islamico che ne avrebbe ereditato il germe, come fa notare al-Nağğār:

nel tempo di declino e decadenza che le due comunità, araba e islamica, hanno vissuto durante i secoli scorsi e stanno tuttora vivendo, l'Occidente ha trasmesso all'Oriente la malattia della ripartizione del sapere che, se trova una spiegazione presso la civiltà occidentale, non può essere in alcun modo giustificata nel mondo islamico. L'Occidente, infatti, è giunto alla separazione totale tra religione e Stato, tra sapere sacro e profano, mentre nell'Islam la religione regola l'esistenza dell'uomo in tutti i suoi aspetti. La separazione originatasi in Occidente tra l'insegnamento religioso e quello laico, e in seguito ereditata dal mondo arabo, ha causato il declino delle società musulmane<sup>270</sup>.

In realtà, il problema che rileva al-Nağğār non sarebbe tanto la divisione tra sapere sacro e profano in sé, che peraltro è sempre esistita anche nel mondo arabo<sup>271</sup>, quanto piuttosto il diffuso rifiuto da parte dell'Occidente contemporaneo di riconoscere l'esistenza di un legame profondo tra la Parola di Dio e le scienze.

La rigida distinzione tra sapere sacro e profano nel mondo islamico avrebbe delle ripercussioni anche sull'istruzione che, contrariamente al passato, non prevede più una formazione multidisciplinare bensì "a comparti". Con il risultato che – spiega ancora l'esegeta –

---

<sup>269</sup> 'Abd al-Karīm Nawfān 'Ubaydāt, *Mağallah al-šar'īyah wa al-dirāsāt al-islāmiyyah*, p. 53.

<sup>270</sup> Zağlūl al-Nağğār, *Madħal ilà dirāsāt al-i'ğāz al-'ilmī*, p. 130.

<sup>271</sup> Alcuni esempi di classificazione delle scienze sono l'*Iḥṣā' al-'ulūm* di Abū Naṣr al-Fārābī (n. 258/872, m. 339/950), l'*Enciclopedia* dei Fratelli della Purità, la *Risālah fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyyah* di Ibn Sīnā (n. 370/980, m. 428/1037), il *Kitāb al-sittīnī* di Faḥr al-Dīn al-Rāzī, e la *Muqaddimah* di Ibn Ḥaldūn. Tra gli schemi più noti di classificazione del sapere, quello piramidale alla cui base erano collocate le scienze applicate (*'ulūm taḥbiqīyyah*) mentre il posto d'onore in cima alla piramide spettava agli studi inerenti al Corano e alla Sunna del Profeta, a significare il primato della rivelazione divina e delle scienze che la spiegano sulle altre discipline, frutto del pensiero umano. Tale ripartizione tuttavia non pregiudicava una visione del sapere che fondamentalmente restava unitaria, come testimoniava la preparazione multidisciplinare dei dotti del passato, i cui interessi di studio spaziavano in ambiti spesso molto distanti tra loro. Sulla divisione delle scienze ho consultato Olga Lizzini, *L'epistola sulle divisioni delle scienze intellettuali di Avicenna: alcune note sulla definizione e la collocazione della profetologia e della psicologia*, in Stefano Caroti, Ruedi Imbach, Zénon Kaluza, Giorgio Stabile, Loris Sturlese (ed.), «Ad Ingenii Acuitionem», Studies in Honour of Alfonso Maierù, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 235-262, e della stessa autrice *Avicenna*, Carocci Editore, Roma 2012. Cfr. anche Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Kazi Publications, Chicago 2007, pp. 41-58.

chi si specializza nella *šarī‘ah* non ha conoscenza alcuna delle scienze applicate, mentre chi predilige lo studio del sapere profano non si occupa minimamente delle scienze coraniche, ciò che determina uno scollamento estremamente nocivo per il mondo musulmano tra scienza e religione<sup>272</sup>.

Contestualizzando il problema nella sfera dell’esegesi scientifica del Corano si deriva che chi ha una preparazione puramente esegetica e teologica non ha le conoscenze per riconoscere l’inimitabilità scientifica del Corano e rimane obbligatoriamente legato alla tradizione. Questo spiegherebbe la ragione per cui chi fa esegesi scientifica non è mai un teologo di professione ma, il più delle volte, è una figura specializzata in una scienza sperimentale che parallelamente dovrebbe aver acquisito una conoscenza più o meno approfondita delle scienze islamiche.

---

<sup>272</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i‘ġāz al-‘ilmī*, p. 130.

## Capitolo ottavo

### Norme disciplinanti l'esegesi scientifica del Corano

L'esegesi del Corano è, per sua natura, una disciplina delicata che a detta degli stessi esegeti richiede molta cautela per il carattere sacro del Libro e per il ruolo che esso svolge nella conoscenza di Dio e delle pratiche culturali che regolano la vita quotidiana del fedele. La questione si fa particolarmente complessa se il metodo esegetico adottato è quello scientifico. In questo caso, le istituzioni dedite allo studio di questa via esegetica invitano a procedere con grande prudenza giacché in essa entrano in gioco questioni molto ampie – il rischio di incoerenza tra le acquisizioni della scienza e le verità professate dal Corano, la possibilità di conciliare la fede con la ragione scientifica producendo una visione unificante della realtà, la riflessione sull'epistemologia della conoscenza e sulla filosofia della scienza islamica, solo per citarne alcune –. Per questa ragione qualunque manuale di esegesi scientifica del Corano che si consulti non trascura di stabilire fino a quale punto la ragione scientifica può spingersi nell'interpretazione del Corano e quali sono i limiti che essa non può oltrepassare<sup>273</sup>.

Si presenta ora un resoconto delle norme che la Commissione Internazionale per l'Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna ha stabilito a regolamento dell'interpretazione "concordarista"<sup>274</sup>. Preliminarmente occorre però fare una considerazione: il castello di regole sorge su quella che può definirsi la pietra angolare dell'esegesi scientifica, ovvero il principio che sancisce il primato del Corano sulla scienza. Le verità scientifiche dell'universo sono tali non perché stabilite dalla scienza ma perché rivelate da Dio, e le dimostrazioni scientifiche non sono altro che la conferma di ciò che è stato rivelato. Il Corano, come Parola di Dio, non può cadere in contraddizione né essere messo in discussione,

---

<sup>273</sup> Per esempio il già più volte ricordato Zağlūl al-Nağğār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ğāz al-'ilmī*, pp. 146-153, Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, *Al-tanwī' wa al-iğāz fī 'ulūm al-i'ğāz*, pp. 31-33, Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Yaḥyā, *Al-i'ğāz al-'ilmī... ḍawābī' wa ḥudūd* disponibile su <http://www.ejaz.org/component/content/article/39-تأصيل-الإعجاز-75-الاعجاز-العلمي-ضوابط-وحدود> o ancora 'Abd al-Dā'im al-Kaḥīl, *Ḍawābī' al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* disponibile su <http://www.kaheel7.com/modules.php?name=news&file=article&sid=316>.

<sup>274</sup> Cfr. 'Abd al-Mağīd al-Zindānī, Su'ād Yildirim, Şayḫ Muḥammad al-Amīn Walad Muḥammad, *Ta'şīl al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, pp. 34-36, e 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz al-Muşliḥ, *Al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah. Tārīḥu-hu wa ḍawābī'u-hu*, Dār ḡiyād li-l-naşr wa al-tawzī', Ġeddah 1432/2011<sup>III</sup>, pp. 29-35.

pertanto nel caso in cui emerga un'incongruenza tra la scienza e la rivelazione, è la prima a dover rivedere le sue posizioni. La scienza soggiace al Corano, non viceversa. Sostenere il contrario equivarrebbe a dire che i significati coranici oscillano secondo le speculazioni scientifiche del momento. Da qui la critica ad alcune definizioni infelici di esegesi coranica, come abbiamo ricordato nel primo capitolo.

Fatta questa precisazione, la prima condizione dalla quale non si può prescindere è che l'esegeta possieda un'ottima conoscenza del Testo coranico secondo le espressioni, le regole e la sintassi dell'arabo, e di tutta la produzione del *tafsīr* tradizionale, dal Profeta fino alla generazione degli esegeti del Novecento.

Successivamente l'esegeta deve dimostrare di avere una buona conoscenza delle circostanze della rivelazione (*asbāb al-nuzūl*), dell'abrogante e dell'abrogato (*nāsīh wa mansūh*) e di tutte le letture attendibili (*qirā'āt ṣaḥīḥah*) di un medesimo versetto, nel caso in cui ne esista più di una. È importante inoltre che l'esegeta raggruppi per tema i versetti coranici oggetto del suo studio, mantenendo l'ordine secondo il quale li presenta il Libro e che, parallelamente, raccolga tutti i detti attendibili del Profeta, attinenti al tema.

Se le prime due condizioni non hanno nulla di specificamente "scientifico" (ogni forma di esegesi coranica infatti si fonda su questi presupposti), la terza condizione consiste in una limitazione del campo d'indagine: che cosa del Corano e della Sunna può essere interpretato alla luce della scienza e che cosa invece non può esserlo?

La tradizione comprende ciò che è dirimente (*qaṭ'ī al-tubūt*) come il Corano e la Sunna, e ciò che è opinabile (*ẓinnī al-tubūt*) come alcuni *hadīṡ* dell'Inviato la cui catena di trasmissione è incerta. Gli esegeti sono autorizzati a interpretare solamente ciò che è passibile di opinione personale (*ẓinnī al-dalālah*) e che reca più di un significato, e comunque devono evitare di entrare troppo nello specifico ricercando nei versetti dettagli scientifici inesistenti, come le equazioni matematiche o le formule chimiche. La precisazione in termini numerici è consentita solo qualora metta realmente in luce una concordanza tra acquisizione scientifica e rivelazione.

Quanto ai passi coranici dal significato univoco (*qaṭ'ī al-dalālah*), non possono essere interpretati alla luce della scienza. Sono perciò esclusi dall'interpretazione



scientifico tutti i versetti che menzionano i principi sui quali si basano gli atti di culto, gli atti proibiti (*muḥarramāt*), i castighi (*‘uqūbāt*) previsti per i crimini più gravi (*ḡarā’im kubrā*) e i “pilastri” o *arkān* poiché i loro significati sono noti esclusivamente a Dio. Questioni quali gli attributi di Dio, lo spirito, gli angeli e i *ḡinn*, il limbo, la Tomba, l’Ora, la Resurrezione, la Bilancia, il Cammino (*ṣirāṭ*), il Giardino e il Fuoco sarebbero regolate da leggi proprie che non hanno nulla a che vedere con quelle che disciplinano l’esistenza terrena e quindi non possono essere indagate ricorrendo a strumenti scientifici umani. A questo proposito – come ricordano i membri della Commissione Internazionale per l’Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna – si legge: «Ti chiederanno dell’Ora, quando è stabilito che verrà. Rispondi: “La sua conoscenza sta presso il mio Signore e soltanto Lui la manifesterà, a tempo dato, essa graverà sui cieli e sulla terra e vi coglierà all’improvviso”» (7:187). Il senso di inaspettato e imprevedibilità trasmesso da questo e altri versetti simili costituirebbero una prova ulteriore del fatto che il Creatore non è soggetto all’applicazione delle leggi che disciplinano l’universo perché, come recita la sura della *Consultazione*, sulla terra «non c’è nulla che somigli» (42:11) alla Sua natura divina.

Inoltre, una tradizione riportata da ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās stabilisce il divieto di meditare direttamente sull’essenza di Dio e al contempo invita il fedele a meditare sugli effetti della Sua azione creatrice, che raccontano la perfezione della scienza e sapienza divine: «Avendo alcuni meditato su Dio grande e potente, il Profeta – lo benedica Iddio e lo salvi – disse loro: “Meditate (*tafakkurū*) sulla Sua creazione e non su di Lui, poiché mai potreste rendervi conto della Sua potenza”»<sup>275</sup>.

Inoltre, per stabilire l’inimitabilità scientifica di un “segno” coranico, è opportuno che l’esegeta analizzi i versetti alla luce esclusivamente delle verità scientifiche dimostrate, escludendo le teorie che possono essere confutate. Nel momento in cui si dimostra la validità di una teoria e questa diventa verità scientifica non è più passibile d’abrogazione, e le modifiche che nel tempo può eventualmente subire sarebbero da considerarsi positivamente perché condurrebbero a una conoscenza sempre più dettagliata e precisa delle leggi che regolano la manifestazione oggetto di studio.

---

<sup>275</sup> Abū Šayḥ al-İṣfahānī, *Al-‘aḡmah, Bāb al-amr bi-l-tafakkur fī āyāt Allāh ‘azzah wa ḡallah*, n. 4.

La Commissione Internazionale per l'Inimitabilità Scientifica nel Corano e nella Sunna specifica inoltre che l'esegeta deve dimostrare di essere uno studioso specializzato e accreditato nell'ambito scientifico al quale intende riferirsi per interpretare i versetti coranici. In breve, ogni questione dovrebbe essere sottoposta a uno specialista poiché il singolo individuo non possiede le competenze per potersi occupare degli oltre mille versetti che si dicono "scientificamente inimitabili" e la cui interpretazione attinge agli ambiti più disparati, spaziando dall'astronomia all'embriologia. Non è un caso, infatti, che questa tipologia di esegesi abbia conosciuto i suoi albori proprio tra gli uomini di scienza e non, per esempio, tra i semplici teologi che non avrebbero avuto la preparazione adatta a individuare le concordanze scientifiche nelle espressioni coraniche. Ciò significa che solo un geologo di professione che abbia fatto anche studi islamici può cimentarsi nell'esegesi scientifica dei versetti che menzionano le montagne, così come solo un embriologo può occuparsi dei passi che raccontano le fasi di sviluppo dell'embrione.

Allo studioso inoltre si richiede di riconoscere i propri limiti e non avere la pretesa di giungere al significato assoluto di un versetto coranico. Il Profeta ricorda agli uomini che «le meraviglie del Corano non hanno fine», intendendo che i versetti sono polivochi e i significati si rivelano agli uomini secondo le loro esigenze, variabili nel tempo. Da quest'affermazione si deduce che il ventaglio dei significati si amplia in maniera direttamente proporzionale all'ampliarsi del sapere in tutti i suoi ambiti, senza che vi siano mai delle incoerenze. Per di più l'esegeta dev'essere disposto a considerare la possibilità di partire da un versetto coranico per giungere a una verità universale che la scienza non abbia ancora riconosciuto come tale, partendo dal presupposto che la Parola di Dio è verità assoluta.

Al contemporaneo Muḥammad al-Ġazālī<sup>276</sup> spetta il merito di aver pensato una seconda serie di norme che regolano il procedimento da seguirsi qualora l'esegeta

---

<sup>276</sup> Muḥammad al-Ġazālī Aḥmad al-Saqqā (n. 1335/1917, m. 1417/1997), di origine egiziana, nacque in un piccolo villaggio nella provincia di al-Buḥayrah, a sud di Alessandria, dove frequentò la scuola coranica (*kuttāb*). Nel 1937 si trasferì al Cairo e si iscrisse alla Facoltà di Teologia presso l'Università al-Azhar. Al terzo anno di università conobbe l'imam Ḥassan al-Bannā ed entrò a far parte del gruppo dei Fratelli musulmani. Insegnò all'Università Umm al-Qurā di Mecca, all'Università del Qatar e all'Università islamica al-Amīr 'Abd al-Qādir in Algeria. Tra le sue opere più notevoli si ricordano *Al-islām wa al-manāhiġ al-iṣtirākiyyah*, *Al-isti'mār aḥqād wa aḥmā'*, *Nazarāt fī al-Qur'ān*. Ulteriori dettagli biografici in <http://www.alghazaly.org/>.

riscontri una discordanza tra il Corano e la scienza:

Se esiste una discordanza (*iḥtilāf*), non è certo tra scienza e religione ma piuttosto tra religione e ignoranza della scienza o tra scienza e imprecisione nella comprensione della religione. Vedrai che il Corano è corretto (*muṣtaqīm*) e tutte le scoperte portate alla luce dalla scienza sono, senza dubbio, una delle prove della sua veridicità e inimitabilità<sup>277</sup>.

Un'eventuale discordanza potrebbe essere generata dalla comprensione errata del passo coranico – fa notare al-Ġazālī –. Questa eventualità può verificarsi con maggiore facilità quando il presunto significato del Testo non è confermato dalla tradizione, come nel caso di *hadū* la cui catena di trasmissione non sia sufficientemente attendibile. In tale circostanza è possibile procedere all'interpretazione del Corano affidandosi alla percezione sensoriale (*idrāk ḥissī*) o al ragionamento deduttivo razionale (*istidlāl 'aqlī*), le cui acquisizioni devono essere assunte quale prova del dato ipotetico (*ḥabar ḡinnī*). Questa possibilità d'interpretazione troverebbe conferma, nota un altro studioso<sup>278</sup>, in un *ḥadū*: «Un tale domandò: “È consentito interpretare i testi religiosi attraverso la prova sensoriale (*dalīl al-ḥiss*) o la prova razionale (*dalīl al-'aql*), affinché il loro significato sia conforme alla realtà e alla verità?” Gli fu risposto: “Questo è consentito poiché gli *'ulāmā'* delle origini dicono: Non vi è disaccordo sulla possibilità di specificare il senso generale”».

Tornando ad al-Ġazālī, la discordanza tra le due sfere potrebbe essere generata da un errore della scienza. Questa seconda eventualità si riscontra nel caso in cui il significato del passo coranico sia chiaro ed evidente, ciò che dovrebbe indurre l'esegeta a pensare che l'errore risieda nella teoria scientifica. In questo caso la teoria scientifica è opinabile perciò dev'essere interpretata partendo dal Corano che è sempre dirimente.

Vista la carenza epistemologica evidenziata nei testi di riferimento, ci sarebbe da domandarsi che cosa significhino nell'attività esegetica pratica queste precisazioni, a parte essere un richiamo di puro buon senso al fatto che l'esegeta non deve parlare di un argomento di cui non sa nulla.

---

<sup>277</sup> Muḥammad al-Ġazālī, *Naḡarāt fī al-Qur'ān*, Dār al-kutub al-ḥadīṭah, al-Qāhirah 1962, p. 137.

<sup>278</sup> Al-Maydānī, *Ṣirā' ma' al-mulāḥadah hattā al-'uḡm*, Dār al-qilīm, Dimašq 1973, p. 38.

Inoltre, specificando la possibilità d'interpretare ricorrendo esclusivamente alle teorie dimostrate, i teorici dell'esegesi scientifica si mostrano del tutto ignari della moderna epistemologia e della filosofia di Karl Popper secondo la quale il sapere scientifico è sempre falsificabile<sup>279</sup>. Per questi esegeti insomma la scienza moderna è una macchina che, inseriti alcuni dati, produce, dopo un percorso più o meno tortuoso, verità certe, una volta per tutte. Concetti come "il cambio di paradigmi", ovvero il cambiamento nelle assunzioni basilari all'interno di una teoria scientifica dominante, avanzato dall'epistemologo Thomas Kuhn<sup>280</sup>, sono del tutto assenti dall'orizzonte di questi ricercatori.

---

<sup>279</sup> Donald Gillies, Giulio Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Editori Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 214-218.

<sup>280</sup> Si veda Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999.

## Capitolo nono

### Le pretese origini classiche dell'esegesi scientifica

Per accentuare la credibilità e dare lustro ai loro sforzi d'interpretazione, gli esegeti sono soliti insistere sulle origini classiche della loro via esegetica. Essi ritengono che la grande diffusione e notorietà di cui gode attualmente l'esegesi scientifica del Corano possa considerarsi il risultato di un lungo percorso che ha inizio già nell'antichità e i cui albori potrebbero risalire al tempo del Profeta. Nell'idea che certi *hadū* trasmettono del Corano, alcuni esegeti<sup>281</sup> collocano i prodromi del commentario coranico scientifico. Si tratta di tutti quei detti che accennano alla funzione gnoseologica del Corano e alla polivocità dei suoi contenuti, i due principali fattori su cui fanno leva oggi gli esegeti e in cui, a detta di questi ultimi, troverebbe giustificazione il loro metodo. Tra i detti più diffusi in questo tipo di letteratura il seguente<sup>282</sup>:

Sentii l'inviato di Dio dire: "Ci saranno discordie (*fitan*)". Domandai: "Inviato di Dio, qual è la via d'uscita?" Rispose: "Il Libro di Dio. Il libro di Dio. Esso annuncia ciò che è stato prima e ciò che sarà dopo di voi, e dirime il presente. Il Corano è la parola dirimente sulla quale non vi è dubbio, Dio spezza i prepotenti che lo abbandonano e conduce allo smarrimento chi desidera una guida diversa. Il Corano è la briglia (*habl*) robusta di Dio, è l'avvertimento saggio, la via diritta (*ṣirāṭ mustaqīm*). È ciò da cui i desideri non si distolgono e su cui le lingue non si confondono. I sapienti non ne sono mai sazi, la sua recitazione frequente non lo logora e le sue meraviglie non hanno fine. È il Libro che i *ḡinn* non si stancano mai di ascoltare: «Abbiamo udito una recitazione meravigliosa che guida alla rettitudine» (72:1-2). Chi l'ha recitato ha detto il vero, chi l'ha messo in pratica è stato ricompensato, chi l'ha preso come norma si è comportato con giustizia, chi ha invitato a esso è stato guidato sulla retta via<sup>283</sup>.

Tramandato sull'autorità di 'Alī b. Abū Ṭālib, questo detto presenta il Corano come l'irrinunciabile pietra angolare della vita del fedele. Soluzione alla sedizione, il Libro tiene unita la umma, è il luogo in cui Dio manifesta la Sua onnipotenza e

---

<sup>281</sup> Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, *Al-i'ḡāz al-'ilmī fī al-Qur'ān. Ta'ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥaḡ*, p. 23, Samīḥ 'Ātif al-Zayn, *Tafsīr mufradāt al-Qur'ān*, Dār al-kitāb al-lubnānī, Bayrūt 1984, p. 7.

<sup>282</sup> Alcuni detti ricorrono nelle varie opere senza menzione dell'opera o del tradizionalista che li ha riportati. I riferimenti alla letteratura canonica sono frutto della mia ricerca.

<sup>283</sup> Al-Tirmīḏī, *Ḡāmi'*, *Kitāb faḍā'il al-Qur'ān*, *Bāb mā ḡā' fī faḍl al-Qur'ān*, n. 2851.

onniscienza mostrando all'uomo «meraviglie infinite», ed è lo strumento per mezzo del quale Dio dirime il presente e il futuro dell'umanità.

Ancora sull'autorità di 'Alī b. Abū Ṭālib si tramanda un altro *hadīth* che, se considerato nella prospettiva della ricerca di legittimità degli esegeti contemporanei, risulta ancora più incisivo ed efficace rispetto a quello sopra:

Il senso letterale (*zāhir*) del Corano è nobile (*'atīq*), il senso nascosto (*bā'in*) è profondo (*'amīq*). Le sue meraviglie non si esauriscono, i suoi misteri non hanno fine, i punti oscuri si svelano solo per suo tramite. Il Corano ordina e proibisce, è silenzioso e parlante, è la prova (*huḡḡah*) della creazione divina. Rivelato da Dio, è una luce la cui lampada mai si spegne, lume (*sirāḡ*) che mai si affievolisce, oceano dagli abissi inimmaginabili, vessillo per i sapienti, primavera per i cuori dei giuristi, meta di pellegrinaggio per i devoti, medicina che debella ogni malattia. È il Libro di Dio per voi, un oratore instancabile, una casa dai pilastri saldi, un potente che mai annienta i suoi servitori<sup>284</sup>.

Questo detto traccia l'essenza del Corano attraverso una lunga serie d'immagini spesso riprese nella tradizione esegetica, mistica in particolare, ma non solo, dei secoli seguenti. Il Corano è «silenzioso» come a voler dire che in certe epoche il significato di alcuni versetti può rimanere oscuro per poi rivelarsi – e quindi il Corano diventare «parlante» – nel momento in cui gli uomini acquisiscono gli strumenti intellettuali e tecno-scientifici (nel caso dell'esegesi scientifica) per comprenderlo. Inoltre il potere creatore di Dio sancito dalle parole profetiche che definiscono il Corano come la «prova della creazione divina», secondo i fautori dell'esegesi scientifica, trova un riscontro particolare nei versetti coranici che raccontano la modalità di formazione dell'embrione ed è perciò che gli esegeti sarebbero chiamati a indagare sulla creazione divina con l'ausilio degli strumenti a disposizione in ogni epoca. La legittimità dell'esegesi scientifica sarebbe ulteriormente sancita dall'affermazione successiva secondo la quale il Corano è «una medicina che debella ogni malattia», da intendersi in senso spirituale e fisico, ciò che viene letto come una conferma dei fondamenti coranici delle scienze

---

<sup>284</sup> Nonostante le ricerche compiute non ci è stato possibile risalire ad alcuna fonte classica della versione riportata. Si veda però Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant : Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS, Paris 2011.

mediche. La stessa immagine della lampada, il più delle volte ripresa nella tradizione sufi, nell'ambito della tradizione esegetica scientifica contemporanea è spesso riferita agli uomini di scienza e agli esegeti: entrambe queste categorie sono guidate nelle loro ricerche dalla luce divina. Il Corano diventa così una luce che guida l'uomo nell'«oceano dagli abissi inimmaginabili» le cui profondità, tuttavia, restano inaccessibili poiché, come ricordava l'eminente teologo e giurista di Tūs Abū Ḥāmid al-Ġazālī «limitate sono le potenzialità della natura umana».

In breve, i detti menzionati conterrebbero dei riferimenti embrionali alla possibilità di un'esegesi di tipo scientifico, la quale sarebbe ammessa in virtù dell'idea di infinitezza e assenza di limiti delle «meraviglie» raccontate nel Corano, ciò che presuppone di riflesso illimitate possibilità d'interpretazione esegetica. Come a dire che l'esegesi degli antichi, per quanto autorevole, non ha esaurito le possibilità d'interpretazione e non soddisfa in pienezza il fedele del Novecento.

### **1. I precursori dell'esegesi scientifica**

La saggistica araba è solita attribuire i primi esempi di questa tipologia interpretativa e prima ancora, della nozione di inimitabilità scientifica, ad alcuni teologi ed esegeti vissuti in epoche diverse, comprese tra il VI/XII e il X/XVI secolo. Primo fra questi, il teologo e giurista Abū Ḥāmid al-Ġazālī che, come ricorda, tra gli altri, *šayḥ* Ḥālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak in *Uṣūl al-tafsīr wa qawā'idu-hu* [I principi e le regole del *tafsīr*], fu il primo ad aver teorizzato l'esegesi scientifica<sup>285</sup>. Come si avrà modo di mettere in luce nel corso della dissertazione, secondo gli esegeti scientifici, i fondamenti stabiliti da Abū Ḥāmid al-Ġazālī furono ripresi e applicati da alcuni celebri dotti quali Faḥr al-Dīn al-Rāzī, al-Qummī al-Nisābūrī, Badr al-Dīn al-Zarkašī e al-Suyūṭī, oggi considerati i precursori dell'esegesi scientifica. Tutti nomi, questi, che la saggistica araba contemporanea cita in riferimento all'interpretazione scientifica del Corano senza però argomentare con precisione gli aspetti che li rendono dei “precursori”, accontentandosi più semplicemente di riportare stralci di testi tratti da loro opere e lasciando al lettore il compito di discernere tali aspetti.

---

<sup>285</sup> Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd, *Taḥawwur tafsīr al-Qur'ān*, p. 225, Sāmī Aḥmad al-Mawṣilī, *Al-i'ḡāz al-ilmī fī al-Qur'ān* pp. 23-26, 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Siddī, *Al-tafsīr al-ilmī li-l-Qur'ān. Ḡudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 20, Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, pp. 349-351, 'Abd al-Maḡīd al-Muḥtasib, *Ittiḡāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, pp. 248-250.

### 1.1 Abū Ḥāmid al-Ġazālī (n. 450/1058, m. 505/1111)

Se si scorre l'indice del manuale dello studioso contemporaneo Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ġāz al-Qur'ān mundu al-bi'ṭah al-nabawiyah ḥattā 'aṣri-nā al-ḥādir*, interamente dedicato alle origini della nozione di “inimitabilità del Corano” dal tempo del Profeta a oggi, si nota che Abū Ḥāmid al-Ġazālī<sup>286</sup> è il primo nella lista degli autori a essere posto in relazione all'inimitabilità scientifica.

Abū Ḥāmid al-Ġazālī – spiega appunto al-Ḥumṣī – ha affermato per primo l'origine coranica di tutte le scienze, religiose e profane, e l'importanza di riflettere sul Libro divino e sul libro dell'universo per discernere le verità scientifiche<sup>287</sup>. Da questi due principi che il celebre teologo espone in *Ġawāhir al-Qur'ān* [Le perle del Corano] deriverebbe la nozione di inimitabilità scientifica del Corano e della Sunna, fondamento dell'esegesi scientifica. A quest'opera fanno riferimento la maggior parte dei “coranisti scienziati” del Novecento che individuano in Abū Ḥāmid al-Ġazālī il precursore dell'interpretazione coranica scientifica. Essi considerano un capitolo in particolare di *Ġawāhir al-Qur'ān*, dedicato alla *Derivazione di tutte le scienze dal Corano* [Fī inṣi'āb sā'ir al-'ulūm min al-Qur'ān] di cui riportano di tanto in tanto alcuni stralci. Conviene dunque, seguendo i loro suggerimenti, ripercorrere il lavoro del celebre giurista sull'origine coranica di tutte le scienze.

Il passo dell'opera che risulta essere tra i più citati dalla saggistica araba del Novecento è senz'altro il seguente<sup>288</sup>:

Non ti è dunque chiaro che il Corano è come un immenso oceano dal quale proviene il sapere degli antichi (*awwalīn*) e dei moderni (*āḥirīn*), così come dalle rive del mare si ramificano i fiumi e i ruscelli?<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Tra gli studi occidentali sulla dottrina scientifica dell'autore si sono consultati, oltre al classico e per molti versi superato Arent Jan Wensinck, *La pensée de Ghazali*, Adrien-Maisonnette, Paris 1940, anche Martin Whittingham, *Al-Ghazzālī and the Qur'an: One Book, Many Meanings*, Routledge, London 2011<sup>II</sup>, e soprattutto Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazzālī and Avicenna*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1992, Frank Griffel, *Al-Ghazzālī's Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>287</sup> Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ġāz al-Qur'ān*, p. 91.

<sup>288</sup> Cfr. Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, p. 350, Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd, *Taḥawwūr tafsīr al-Qur'ān*, p. 227, 'Abd al-Maġīd al-Muḥtasib, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, p. 249.

<sup>289</sup> Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Ġawāhir al-Qur'ān*, Al-maktabah al-'aṣriyyah, Bayrūt 1328/2006, p. 43.



I “grandi fiumi” sono le scienze religiose, mentre “i ruscelli” sono le scienze profane – minori non perché meno importanti delle prime quanto per la diversità dei loro scopi. Le scienze religiose, spiega al-Ġazālī, «facilitano il cammino verso Dio Altissimo»<sup>290</sup> consentendo all’uomo di acquisire una conoscenza sempre più profonda del Corano e di ottemperare al meglio ai suoi obblighi in vista della vita futura. Quanto alle scienze profane, seppur importanti, «non sono indispensabili per il bene della vita terrena e dell’aldilà (*al-ma‘āš wa al-ma‘ād*)»<sup>291</sup>.

Secondo gli esegeti scientifici contemporanei, i passi fino a qui citati nobilitano tutte le scienze, anche quelle profane che, per il solo fatto di essere menzionate nel Corano, sono degne di studio e contribuiscono, seppure in maniera minore rispetto alle scienze religiose, a svelare una parte dei significati del creato.

Le scienze profane originate dal Corano a cui il teologo si riferiva sono precisamente la medicina (*‘ilm al-ṭibb*), l’astronomia (*‘ilm al-nuġūm*), le scienze che studiano la forma dell’universo (*‘ilm hay’ah al-‘ālam*), la forma dei corpi animali (*‘ilm hay’ah badn al-ḥayawān*) e l’anatomia delle membra (*tašrīḥ al-a’dā*), la magia (*‘ilm al-siḥr*) e la scienza dei talismani (*‘ilm al-ṭillasmāt*)<sup>292</sup>. Queste scienze – spiegava Abū Ḥāmid al-Ġazālī – concorrono a svelare in parte il mistero divino, lasciandone intravedere «le perle preziose», perle che per gli esegeti scientifici corrispondono alle “verità scientifiche”. Queste “perle”, tuttavia, non sono tutte accessibili all’uomo, la conoscenza di alcune è infatti riservata a Dio<sup>293</sup>. Tali limiti umani si spiegano alla luce dell’impossibilità umana di conoscere tutte le scienze, alcune delle quali, commentava Abū Ḥāmid al-Ġazālī, esistono in potenza ma non sono ancora state scoperte sebbene gli uomini abbiano la capacità per acquisirle, altre scienze potrebbero essere esistite in passato e oggi essere scomparse,

---

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> Abū Ḥāmid al-Ġazālī distingue tre livelli di conoscenza di Dio e li associa ad altrettante pietre preziose secondo il grado più o meno profondo di conoscenza raggiungibile. Il rubino rosso (*yāqūt aḥmar*), la pietra più preziosa in assoluto, rappresenta il primo e più alto livello di conoscenza che riguarda l’Essenza (*dāt*) di Dio; lo zaffiro (*yāqūt akhab*) incarna il secondo livello ovvero la conoscenza degli attributi (*ṣifāt*) divini e, infine, il topazio (*yāqūt aṣfar*) simboleggia la conoscenza degli atti (*aḥwāl*) di Dio. Il grado più elevato di conoscenza è ovviamente riservato a Dio poiché la meditazione sull’Essenza fa parte delle cose proibite. L’uomo può accedere al terzo grado di conoscenza che riguarda gli Atti di Dio. Cfr. *Ġawāhir al-Qur’ān*, p. 45.

mentre altre ancora sfuggirebbero del tutto alla capacità umana di acquisizione e sarebbero riservate agli spiriti angelici più vicini a Dio. Perciò l'impossibilità e l'imperfezione della conoscenza umana si definiscono per contrasto alle possibilità illimitate di Dio<sup>294</sup> e alla Sua conoscenza infinita che abbraccia tutte le scienze, presenti, passate e future.

Sempre a suffragio dell'origine coranica delle scienze, oltre alle citazioni tratte dal *Ġawāhir al-Qur'ān*, gli studiosi del Novecento<sup>295</sup> citano alcuni passi sintomatici dello *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [La rivificazione delle scienze]. Si tratta per lo più di alcuni detti profetici che, oltre a sancire l'origine divina delle scienze stabiliscono la nozione di polivocità dei significati coranici in virtù della quale gli esegeti scientifici si sentono autorizzati ad attribuire sempre nuovi significati ai "segni" attingendo dalle teorie delle scienze esatte.

Tra i detti citati dallo *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* quello riportato da Ibn Mas'ūd (m. 29/650): «Chi vuole la scienza degli antichi e dei moderni (*'ilm al-awwalīn wa al-āhirīn*) rifletta sul Corano poiché esso non comprende solo ciò che è evidente»<sup>296</sup>.

Questo *ḥadīth* – spiega Abū Ḥāmid al-Ġazālī – ha dato adito a diverse interpretazioni; a detta di alcuni *'ulamā'* «ogni segno può essere compreso in 60.000 modi e molto di più è ciò che resta incompreso», secondo altri «il Corano contiene 77.200 scienze, ovvero ogni parola è una scienza e queste vanno moltiplicate per quattro poiché per ciascuna di esse vi è un significato evidente e uno nascosto, un finito e un infinito»<sup>297</sup>.

L'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* è un'opera importante ai fini delle ricerche dei "coranisti scientifici" odierni anche per un'altra ragione, la presenza di una lunga e dettagliata rassegna di "segni" divini che Abū Ḥāmid al-Ġazālī individua nell'uomo e nel creato. A questo proposito le considerazioni del teologo ricordano in parte

---

<sup>294</sup> A differenza dell'uomo, le scienze per Dio non sono potenziali o possibili, ma sono eternamente esistenti e presenti in Lui. Ne consegue che i principi delle scienze traggono origine dal Corano e dalla conoscenza di Dio la quale, in termini pratici, si traduce negli atti (*aḥ'āl*) divini che si manifestano nel mondo terreno e di rimando negli attributi (*ṣifāt*). Cfr. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Ġawāhir al-Qur'ān*, p. 58.

<sup>295</sup> Muḥammad Ḥussayn al-Dahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, p. 349.

<sup>296</sup> Al-Bayhaqī, *Šu'ab al-imān*, *Al-tāsi' 'ašar min šu'ab al-imān*, *Bāb ḍikr Fātiḥah al-Kitāb*, n. 2167.

<sup>297</sup> Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, *Dār al-kutub al-ilmīyah*, Bayrūt 1323/2002<sup>III</sup>, vol. 1, p. 260.

quelle degli esegeti scientifici contemporanei.

Tra i “segni” di Dio l’origine dell’uomo da una goccia di sperma è il segno più evidente dell’onnipotenza di Dio e dell’impotenza dell’uomo nel processo di generazione. La grandezza di tale “segno” risiede – secondo il teologo – nell’esperienza che l’uomo fa di sé ogni giorno della sua vita. Fin da bambino, infatti, l’uomo impara a conoscere la perfezione e le funzioni del proprio corpo, ciò che – spiega Abū Ḥāmid al-Ġazālī – è la prima cosa di cui dovrebbe stupirsi. L’importanza di conoscere se stessi si spiega nel fatto che l’uomo non può conoscere Dio se prima non impara a conoscere le Sue opere:

Tra i segni di Dio vi è l’uomo, creato dalla goccia di sperma. Sei tu stesso la cosa più vicina a te, e in te vi sono meraviglie che testimoniano la grandezza di Dio eccelso. Una centesima parte di esse richiederebbe una vita intera per studiarla, eppure tu non vi presti attenzione! Quanto sei negligente e ignaro di te stesso! Come puoi aspirare a conoscere gli altri?<sup>298</sup>.

Tra i passi dello *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* che gli esegeti ritengono particolarmente sintomatici e menzionano per provare le origini classiche del *tafsīr* scientifico, quello relativo alle trasformazioni che subisce la goccia di sperma nel processo di formazione dell’embrione di cui sarà riportato un breve estratto, molto significativo, che anticipa alcuni contenuti esegetici proposti un secolo dopo da al-Rāzī e in parte anche dall’esegesi scientifica del Novecento:

Osserva ora quella goccia di liquido (*nufah*)! È una vile goccia di liquido (*qaṭrah min al-mā’*), che se fosse lasciata per un’ora all’aria si corromperebbe ed emanerebbe fetore. Osserva come il Signore dei signori l’ha estratta dai lombi (*ṣulb*) e dal petto (*tarā’ib*), e come ha unito maschio e femmina mettendo nei loro cuori affezione e amore, come li ha condotti mediante la catena dell’amore (*silsilah al-maḥabbah*) e della passione (*ṣahwah*) a unirsi, come ha estratto dall’uomo la goccia di liquido col coito, come ha attirato il sangue del mestruo dal fondo delle vene, raccogliendolo nell’utero. Osserva come ha creato il nascituro dalla goccia di liquido e lo ha abbeverato e nutrito con il liquido mestruale, finché non fosse cresciuto, sviluppato e diventato grande, come ha fatto della goccia di liquido d’un bianco brillante un grumo di sangue (*‘alaqah*), poi una massa molle (*mudḡah*), come ha diviso le parti della goccia di liquido, omogenee e uguali fra loro,

---

<sup>298</sup> *Ivi*, vol. 4, p. 379.

in ossa, nervi, vene, tendini e carne [...]»<sup>299</sup>.

Il fine della riflessione sulla creazione – spiega ancora il teologo – non è aumentare le conoscenze scientifiche in termini quantitativi, quanto piuttosto prendere atto della grandezza di Dio osservando la precisione e l’armonia con cui l’uomo è stato creato<sup>300</sup>. Se per Abū Ḥāmid al-Ġazālī questa differenza era scontata, lo stesso non si può dire per gli esegeti odierni. Tra questi, come si ha avuto modo di illustrare nel capitolo sesto, gli “enciclopedisti” tendono a considerare i “segni” coranici come nozioni scientifiche fine a se stesse.

## 1.2 Faḥr al-Dīn al-Rāzī (n. 543/1149, m. 606/1209)

Faḥr al-Dīn al-Rāzī<sup>301</sup> è senz’altro l’esegeta più citato dai *mufassirūn* contemporanei a sostegno delle origini classiche dell’esegesi scientifica. Le ragioni di questa predilezione risiedono nel nuovo procedimento esegetico inaugurato dall’autore, al quale si devono le prime applicazioni pratiche della filosofia di Abū Ḥāmid al-Ġazālī e del principio secondo il quale le scienze – religiose e profane – non si sono originate autonomamente rispetto al Corano ma sono tutte presenti nella conoscenza di Dio.

Come non mancano di far notare gli studiosi arabi dell’esegesi scientifica<sup>302</sup>, al-Rāzī, «grande luminare dell’esegesi scientifica»<sup>303</sup>, è l’esegeta che per primo ha mostrato uno spiccato interesse per la ricerca di riferimenti scientifici nel Corano, convogliando tutte le conoscenze scientifiche, filosofiche e religiose in suo possesso nel voluminoso commentario, *Mafātīḥ al-ġayb* [Le chiavi dell’arcano].

---

<sup>299</sup> *Ibidem*.

<sup>300</sup> *Ivi*, vol. 4, p. 380.

<sup>301</sup> Tra i maggiori studi su al-Rāzī si sono consultati Roger Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Paris 2002, Ignác Goldziher, *Aus der Theologie des Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, «Der Islam», 3 (1912), pp. 213-247. Per le questioni filosofiche in particolare si è fatto riferimento a Roger Arnaldez, *Trouvailles philosophiques dans le Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, «Études Orientales», 4, pp. 17-26. Per il commentario coranico, si è tenuto conto di Michel Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, Leiden 1996, e di Jacques Jomier, *Mafātīḥ al-ghayb de l’imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, «MIDEO», 13 (1977), pp. 153-290.

<sup>302</sup> ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 21, Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd, *Taḥawwūr tafsīr al-Qur’ān*, p. 230.

<sup>303</sup> Cfr. ‘Ādil b. ‘Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-‘ilmī li-l-Qur’ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 21.

L'opera, che appartiene alla classe dei commentari basati sul ragionamento personale (*tafsīr bi-l-ra'y*) dell'esegeta piuttosto che fondati sull'autorità della tradizione, è composta di otto volumi e presenta una sorta di trattazione di tutti i problemi teologici, filosofici e scientifici che sono connessi ai contenuti coranici<sup>304</sup>. La novità del suo metodo esegetico è la predisposizione dell'autore ad accogliere nella sua esegesi, accanto alla tradizione, anche elementi esterni a essa, animato in questo processo dal desiderio di riconciliare fede e ragione. Al-Rāzī non nega l'importanza della tradizione ma la ritiene non sempre appropriata per definire le verità teologiche pur non mancando comunque di mettere in luce il valore che essa riveste per l'esegesi giuridica<sup>305</sup>. Come afferma lui stesso nel commentario, la comprensione di un solo versetto richiede un bagaglio di conoscenze infinite e a quanti, nella sua epoca, rifiutavano di riconoscere l'importanza della preparazione scientifica per praticare l'esegesi del Corano, al-Rāzī rispondeva così:

Forse alcuni ignoranti e stolti diranno: "Tu esageri nell'interpretazione (*tafsīr*) del Libro di Iddio Altissimo ricercandovi la cosmografia e l'astronomia, ciò che è contrario alla consuetudine (*mu'tād*)". A questo poveretto noi rispondiamo: "Se tu riflettessi bene sul Libro di Dio, saresti consapevole della falsità di ciò che hai detto"<sup>306</sup>.

Tuttavia, come fa notare lo specialista contemporaneo di esegesi scientifica Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd<sup>307</sup>, tale dichiarazione non cela una volontà di "concordarismo", di ricerca cioè di nozioni scientifiche nel Corano, ma dice solo la consapevolezza dell'autore del fatto che un sapere più vasto permette di raggiungere un grado di conoscenza del Libro più elevato:

Al-Rāzī non crede che nel Corano siano presenti nei dettagli tutte le scienze e le conoscenze umane ma crede piuttosto che esso offra uno sguardo d'insieme ai molteplici

---

<sup>304</sup> Al-Rāzī ha sviluppato una visione di esegesi particolare che in passato ha suscitato tanto apprezzamento quanto critiche. C'era chi, come il sufi di Murcia Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (n. 560/1165, m. 638/1240), vedeva in esso il rinnovatore del VI secolo, distinguendolo tra gli uomini fatti per «gli alti ranghi» della mistica. Dal canto loro i mu'taziliti e i karrāmīti guardavano invece alle sue opere con disprezzo e lo accusavano di preferire all'Islam gli insegnamenti di Aristotele, Fārābī e Ibn Sīnā, accuse che trovarono smentita nel suo testamento, una vera e propria professione di fede sunnita. Cfr. Claude Gilliot, *L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan*, «Studia Islamica», 89 (1999), pp. 129-164.

<sup>305</sup> Roger Arnaldez, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, pp. 75-76.

<sup>306</sup> Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Bayrūt 1425/2004, vol. 14, p. 121.

<sup>307</sup> Autore già menzionato nel capitolo primo di questa tesi.

principi che regolano l'universo<sup>308</sup>.

In sostanza, la continua interazione tra l'argomento razionale (*'aqlī*) e l'argomento tradizionale (*naqlī*), insieme alla presenza piuttosto massiccia di riferimenti e talvolta lunghe disquisizioni scientifiche<sup>309</sup> che riflettono lo stato del sapere della sua epoca, inducono gli esegeti scientifici del Novecento a riconoscere in al-Rāzī un precursore.

Pietra miliare nella storia dell'esegesi, *Mafātīh al-ġayb* ha influenzato profondamente buona parte della produzione esegetica successiva. Questa continuità peraltro è stata rilevata anche dalla saggistica araba che oggi studia le origini dell'esegesi scientifica e che, nella rassegna dei precursori, non manca di citare alcuni nomi che da al-Rāzī avrebbero ereditato il metodo esegetico.

### **1.3 Al-Qummī al-Nīsābūrī (n. 668/1270, m. 728/1330)**

Tra costoro, la saggistica araba contemporanea<sup>310</sup> menziona il nome di al-Qummī al-Nīsābūrī<sup>311</sup>, uomo di scienza vissuto un secolo dopo al-Rāzī. L'opera che più ha reso celebre al-Qummī al-Nīsābūrī e fa sì che oggi il suo autore sia considerato uno dei precursori dell'esegesi scientifica del Corano è senz'altro il suo commentario coranico, *Ġarā'ib al-Qur'ān wa raġā'ib al-furqān* [Le meraviglie del Corano e i desideri del Libro del discrimine]. Quest'opera si situa in una linea di continuità con il pensiero di al-Rāzī per il quale al-Qummī al-Nīsābūrī nutre grande stima, definendolo

---

<sup>308</sup> Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd, *Taḥawwur tafsīr al-Qur'ān*, p. 225.

<sup>309</sup> Alcuni esempi di dissertazioni scientifiche tratte dal suo commentario coranico si trovano, in questa tesi, nel capitolo decimo.

<sup>310</sup> 'Abd al-Maġīd al-Muḥtasib, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, pp. 253-254.

<sup>311</sup> Originario di Nishapur, Nizām al-Dīn al-Qummī al-Nīsābūrī nacque attorno al 668/1270 da una famiglia sciita. Al-Qummī al-Nīsābūrī lavorò per un certo tempo presso l'osservatorio di Marāgha, vicino a Tabriz, su invito di Qutb al-Dīn al-Širāzī (n. 633/1236, m. 710/1311), matematico, medico, astronomo e primo direttore dell'osservatorio. Questa esperienza di lavoro, unita all'interesse per l'esegesi coranica segnò, di fatto, la carriera di al-Qummī al-Nīsābūrī favorendo in lui la formazione di quel nesso scienza-religione che contraddistingue tutta la sua produzione. La sua prima opera databile è *Šarḥ tahrīr al-Maġisī* [Commento alla recensione dell'*Almagesto*], un commento alla recensione che il giurista e teologo Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī (n. 597/1201, m. 672/1274) scrisse della traduzione araba dell'*Almagesto*, redatto attorno al 150 d.C. da Tolomeo e ritenuto per oltre mille anni la summa delle conoscenze astronomiche. Cfr. Rober G. Morrison, *Islam and Science. The intellectual career of Nizām al-Dīn al-Nīsābūrī*, Routledge, London & New York 2007 (ebook).

l'imam più illustre, esempio di magnanimità, uomo dotto che ha saputo congiungere il razionale (*ma'qūl*) con il tradizionale (*manqūl*) e cogliere la scienza dei rami [del diritto] (*furū'*) e i principi (*uṣūl*)<sup>312</sup>.

Il legame intellettuale che unisce nel tempo questi due esegeti misura l'impatto che il metodo di al-Rāzī ha avuto sulle generazioni successive, ed è tale da indurre talvolta gli studiosi a catalogare *Ġarā'ib al-Qur'ān wa raġā'ib al-furqān* come commentario del *Mafātīḥ al-ġayb*. Nella sua opera, infatti, al-Qummī al-Nīsābūrī riproduce di pari passo lunghi stralci del commento di al-Rāzī, in particolare nel caso dei versetti che si riferiscono al controllo di Dio sulla natura.

Entrando nel dettaglio della questione esegetica, gli aspetti della filosofia dell'autore che inducono gli studiosi del Novecento ad annoverare al-Qummī al-Nīsābūrī tra i precursori dell'esegesi scientifica sono essenzialmente due: la sua predisposizione all'interpretazione razionale, e il riconoscimento del principio di causalità con la conseguente possibilità dell'uomo di indagare sui processi naturali.

Il primo aspetto – la predisposizione per l'interpretazione razionale – poteva forse derivare dal suo essere astronomo ed esegeta allo stesso tempo e dall'opportunità di trovare una comunione tra questi due ambiti, favorendo la nascita di un'esegesi che tenesse conto di tutte le discipline dell'uomo, non solamente della tradizione e, nel caso specifico, di un'interpretazione coranica che considerasse particolarmente le acquisizioni astronomiche. L'autore infatti riteneva, come del resto i suoi due insigni predecessori, Abū Ḥāmid al-Ġazālī e al-Rāzī, che tutte le scienze, sacre e profane, avessero fondamento nel Corano<sup>313</sup>.

Partendo dal presupposto che il cosmo è interamente sotto il controllo di Dio, segno del totale coinvolgimento divino nel mondo, al-Qummī al-Nīsābūrī affermava che le scienze esatte che lo studiano sono rispettabili tanto quanto quelle religiose perché, ciascuna a modo proprio, è al servizio della fede. Le scienze esatte, infatti, razionalizzano e studiano le teofanie di Dio, e in questo modo acquistano dignità tanto da poter essere chiamate in causa anche nei commentari coranici.

---

<sup>312</sup> Al-Qummī al-Nīsābūrī, *Ġarā'ib al-Qur'ān wa raġā'ib al-furqān*, Dār al-kutub al-ilmīyah, Bayrūt 1416/1996, vol. 1, p. 5.

<sup>313</sup> *Ivi*, vol. 7, p. 142 e vol. 12, p. 4.

La possibilità umana di conoscere Dio senza far riferimento diretto ed esplicito ai testi sacri trova fondamento, secondo al-Qummī al-Nīsābūrī, nella nozione tratta dal diritto islamico di *iğtihād*<sup>314</sup>, che si definisce come «l'azione di tendere tutte le forze del proprio spirito per penetrare il significato intimo della *šarī'ah*»<sup>315</sup>. Quest'azione che in ambito giuridico è finalizzata al conseguimento dell'interesse comune (*maṣlahah*), dal punto di vista esegetico consiste nello stimare o valutare alla luce della ragione umana un versetto coranico.

Ora, come in ambito giuridico è possibile ricorrere all'*iğtihād* per rimediare ai passi controversi delle due fonti principali del diritto, il Corano e la Sunna, ugualmente in ambito esegetico si dovrebbe poter ricorrere all'esegesi razionale qualora la tradizione non sia sufficiente a spiegare i "segni". L'*iğtihād* nell'ottica di al-Qummī al-Nīsābūrī acquista perciò una funzione epistemologica, permette cioè di ottenere una conoscenza probante del cosmo e scegliere con cognizione di causa tra due o più teorie scientifiche che spiegano un fenomeno naturale, pur restando consapevoli che le ragioni delle azioni di Dio resteranno sempre e comunque sconosciute all'uomo. Questo principio introduce l'idea secondo la quale il controllo divino sulla terra è evidente e può essere razionalizzato così come la *šarī'ah*, ciò che significa che le dinamiche dei fenomeni naturali e le ipotesi che le spiegano sono conoscibili così come lo sono i principi della legge islamica attraverso il *fiqh*. Questi ultimi, infatti, non sempre sono chiari se si guarda solo al testo coranico, ma possono richiedere uno sforzo razionale d'interpretazione.

Questo nuovo modo di cogliere con la ragione i "segni" di Dio nel cosmo implica peraltro il riconoscimento delle cause seconde, questione che diede adito a ferventi discussioni tra i filosofi e i teologi contemporanei di al-Qummī al-Nīsābūrī. Per questi ultimi riconoscere il principio della causalità significava porre dei limiti all'onnipotenza divina supponendo che Dio non fosse il Creatore di ogni singolo evento in ogni singolo istante. Restii a riconoscere le cause secondarie indipendenti, i teologi avanzarono l'idea dell'esistenza di processi causali creati costantemente e puntualmente da Dio secondo la Sua consuetudine, *'adah*. Nel

---

<sup>314</sup> Robert Morrison, *Islam and Science. The intellectual career of Nizām al-Dīn al-Nīsābūrī*, (ebook).

<sup>315</sup> Sami A. Aldeeb, Abu-Sahlieh, *Il diritto islamico*, Carocci, Roma 2006, p. 219.



dibattito tra filosofi e teologi, al-Qummī al-Nīsābūrī si situava in una posizione mediana, riconoscendo l'esistenza di un processo di causa-effetto che può venir meno qualora Dio compia un'azione che esula dalla consuetudine<sup>316</sup>.

In definitiva, il commentario di al-Qummī al-Nīsābūrī sancisce un nuovo modo di razionalizzare l'opera creatrice di Dio nel cosmo e la potenziale capacità dell'uomo di comprendere l'azione divina nel mondo facendo appello alla propria capacità di riflessione (*ta'ammul*).

Questi gli elementi che avrebbero favorito l'emergere di un discorso sulla razionalità della fede islamica e che consentirebbero agli esegeti-scienziati del Novecento di considerare al-Qummī al-Nīsābūrī un loro precursore.

#### **1.4 Badr al-Dīn al-Zarkašī (n. 745/1344, m. 794/1392)**

La saggistica araba novecentesca<sup>317</sup> annovera tra coloro che in un modo o nell'altro hanno contribuito a creare le basi dell'esegesi scientifica contemporanea anche il giurista Badr al-Dīn al-Zarkašī<sup>318</sup>.

In particolare, gli studiosi citano alcuni passi tratti da *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* [La prova evidente nelle scienze del Corano], una delle opere più importanti di al-Zarkašī, in cui l'autore si dice favorevole allo sforzo esegetico razionale:

Sappi che il nobile Corano comprende tutte le prove evidenti e non vi è prova evidente né conoscenza razionale (*'aqliyyah*) né tradizionale (*sam'iyyah*) che il Libro di Dio non abbia

---

<sup>316</sup> Al-Qummī al-Nīsābūrī, *Ġarā'ib al-Qur'ān wa raġā'ib al-furqān*, vol. 9, p. 9.

<sup>317</sup> Cfr. 'Abd al-Maġīd al-Muḥtasib, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, pp. 254-255, Na'īm al-Humṣī, *Fikrah i'ġāz al-Qur'ān mundu al-bi'tah al-nabawiyyah ḥattā 'aṣri-nā al-ḥādīr*, p. 153, 'Ādil b. 'Alī b. Aḥmad al-Šiddī, *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, p. 7.

<sup>318</sup> Di origini cairene, al-Zarkašī trascorse la sua infanzia tra Damasco, Aleppo e il Cairo dove si dedicò allo studio del Corano, della Sunna e del Diritto islamico. Gli pseudonimi con i quali nella storia fu designato l'autore ricordano due attività che lo impegnarono in alcuni periodi della sua vita: al-Zarkašī – letteralmente il “ricamatore” –, lo ricorda alle prese con il lavoro di ricamo, mentre al-Minhāġī è lo pseudonimo che gli è stato attribuito per aver imparato a memoria il *Minhāġ al-ṭālibīn*, opera del siriano Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (n. 631/1233, m. 676/1277). Noto giurista della scuola *šāfi'īta*, al-Zarkašī fu un autore piuttosto prolifico, con ben 33 opere attribuitegli di cui 14 edite recentemente. Tali opere rivelano l'ampio spettro dei suoi interessi, che spaziavano in tutte le materie tradizionali: *hadīṭ*, *fiqh*, *tafsīr*, *adāb* e *kalām*. Cfr. Andrew Rippin, «al-Zarkashī», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-zarkashi-SIM\\_8945](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-zarkashi-SIM_8945). Sulla sua dottrina si è consultato Andrew Rippin *The Qur'ān and its Interpretative Tradition*, Ashgate, Aldershot 2001, cap. XVIII.

già reso nota. [...] Il creato, nella sua forma più gloriosa, è la prova portata dall'Altissimo perché le persone comuni ne comprendano la magnificenza e il valore probatorio, e le persone colte comprendano più di quanto hanno saputo discernere i predicatori. A questo proposito recita un detto: «Per ciascun segno vi è un significato letterale (*zahr*) e uno nascosto (*baḥn*), per ciascuna parola vi è un finito e un infinito», ciò che però non è da intendersi in senso batinita. Da questo punto di vista, chi padroneggia bene le scienze può acquisire una conoscenza più consapevole del Corano. Per tale ragione, ogni qualvolta l'Altissimo menziona una prova della Sua signoria (*rubūbiyyah*) e unicità (*waḥdāniyyah*) è come se esortasse a interpretare chi è dotato di maggiore intelligenza, chi ascolta attentamente, chi riflette e chi rammenta. Egli annuncia che per mezzo di ciascuna di queste doti è possibile trarre una delle Sue verità, conformemente al versetto che recita: «Per certo, vi son Segni, in tutto questo, per gente capace di riflettere» (13:4)<sup>319</sup>.

Questo passo riprenderebbe una parte del pensiero di Abū Ḥāmid al-Ġazālī, portando l'attenzione sulla polivocità del Corano i cui contenuti possono presentare significati evidenti e significati nascosti. Una nozione – spiega al-Zarkašī – che non ha nulla a che vedere con i due livelli di significato, esoterico ed essoterico, teorizzati dai gruppi batiniti ma che si riferirebbe, in generale, alla ricchezza dei significati del Corano che, lungi dall'essere stati tutti chiariti dall'esegesi, continuano a svelarsi nei secoli.

Gli studiosi del Novecento menzionano inoltre un secondo passo tratto dal paragrafo dedicato alle “Scienze coraniche degli antichi e dei moderni” della stessa opera, nel quale al-Zarkašī riprende l'antica nozione (proposta dai compagni del Profeta, tra cui Ibn Mas'ūd, e successivamente ripresa da buona parte degli esegeti classici), secondo la quale nel Corano

è presente la scienza degli antichi e dei moderni e non esiste nulla che non possa essere dedotto dal Corano da coloro ai quali Iddio l'Altissimo da conoscenza<sup>320</sup>.

Quest'ultima affermazione può considerarsi esplicitativa dell'accezione nella quale al-Zarkašī intende la polivocità: asserire che nel Corano sono presenti i fondamenti delle scienze antiche e moderne significa necessariamente ammettere

---

<sup>319</sup> Al-Zarkašī, *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, pp. 24-25.

<sup>320</sup> *Ivi*, pp. 182-183.

una pluralità infinita di significati che richiedono, per essere indagati, forme di esegesi nuove rispetto a quella tradizionale. Forme di esegesi alternative potrebbero essere quella che considera le concordanze numeriche, l'esegesi legata alla predizione coranica degli eventi futuri o, per l'appunto, quella scientifica. Nella sua opera al-Zarkašī porta un esempio delle prime due tipologie ma non considera quella scientifica. L'esegesi che studia le concordanze numeriche avrebbe permesso, secondo l'autore, di dedurre l'età del Profeta, situandola a 63 anni sulla base del versetto della sura degli *Ipocriti*, la numero 63 per l'appunto, che recita come Dio chiami a sé ciascuno nel tempo stabilito: "Ma Dio non accorderà dilazioni a nessuno quando il termine arriverà" (63:11).

Un esempio invece di esegesi che studia la relazione tra i racconti coranici e gli eventi accaduti è quella che riconduce l'immagine escatologica del terremoto che apre la sura omonima [«Quando la terra si scuoterà con il terremoto» (99:1)] al terremoto che si verificò nel 702 in Egitto<sup>321</sup>.

In conclusione, gli studiosi di esegesi scientifica ritengono al-Zarkašī un precursore di questa disciplina per il semplice fatto che il giurista ha ripreso alcuni aspetti del pensiero di Abū Hāmid al-Ġazālī e al-Rāzī che essi reputano fondanti dell'interpretazione scientifica emersa nel Novecento.

### 1.5 Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (n. 849/1445, m. 911/1505)

Infine, nella rassegna dei precursori dell'esegesi scientifica la saggistica araba contemporanea<sup>322</sup> segnala il nome di al-Suyūṭī<sup>323</sup>. Le opere considerate dagli

<sup>321</sup> Il terremoto fu documentato dallo storico egiziano Ibn Taġrībīrdī (n. 812/1409, m. 874/1470) che in *Al-nuġūm al-zāhirah fī mulūk Miṣr wa al-Qāhirah* [Le stelle fulgenti dei sovrani d'Egitto e del Cairo] – raccolta di annali della storia dell'Egitto – scrisse: «In Egitto e al Cairo vi fu un grande terremoto che distrusse numerosi minareti, moschee e case. Poi arrivarono i principi e trascorsero lunghi anni a restaurare le scuole coraniche e le moschee crollate fino al faro di Alessandria». Cfr. Al-Zarkašī, *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, p. 182, nota 3.

<sup>322</sup> Cfr. 'Abd al-Maġīd al-Muḥtasib, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, pp. 255-256, Na'īm al-Ḥumṣī, *Fikrah i'ġāz al-Qur'ān*, pp. 161-163, Muḥammad Ḥussayn al-Ḍahabī, *Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn*, vol. 2, pp. 351-356.

<sup>323</sup> Nato al Cairo ma di origini persiane da parte paterna, ad appena diciotto anni al-Suyūṭī aveva completato la sua formazione pluridisciplinare e iniziava a insegnare diritto šāfi'ita e offrire consultazioni giuridiche. All'età di quarant'anni si ritirò a vita privata, giustificando questa scelta con la decadenza intellettuale che stava progressivamente facendosi strada tra i suoi contemporanei. Al-Suyūṭī è considerato l'autore più prolifico nella storia dell'Islam con oltre 900 opere al suo attivo. Tra queste, numerosi compendi tematici nei quali l'autore accosta, confronta e indaga, le opinioni dei predecessori. Éric Geoffroy, «al-Suyūṭī», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-suyuti-COM\\_1130](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-suyuti-COM_1130).

studiosi sono essenzialmente due, *Mu'tarak al-aqrān fī i'gāz al-Qur'ān* [La battaglia tra gli antagonisti sull'inimitabilità del Corano] e *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [La perfetta conoscenza delle scienze del Corano].

La prima opera desta l'interesse degli studiosi per la nozione di "pluralità dei significati coranici" che, come si è potuto notare, ricorre con una certa frequenza in tutti i testi che gli esegeti scientifici del Novecento chiamano in causa per affermare le origini classiche del loro metodo esegetico.

«Nessun libro può raccogliere tutte le scienze e le conoscenze che contiene il Corano, e nessuno può sintetizzarle in poche parole o in un numero limitato di lettere» - si legge nel *Mu'tarak al-aqrān* in merito alla vastità dei contenuti coranici<sup>324</sup>. Quest'affermazione – specificava l'autore – trova giustificazione nel Corano e nelle fonti della tradizione. Da un lato, la sura del *Bestiame* e dell'*Ape* confermerebbero la precisione e allo stesso tempo la vastità del sapere coranico: «Nel Libro non abbiamo trascurato nulla» (6:38); «Ti abbiamo rivelato il libro come dimostrazione chiara di ogni cosa» (16:89).

Dall'altro, la tradizione stessa darebbe ragione della pluralità delle scienze contenute nel Corano e dell'opportunità umana di conoscerle.

Attingendo alle *Sunan* di al-Bayhaqī<sup>325</sup> al-Suyūfī cita un paio di *hadī* che nobilitano il Corano in quanto luogo in cui è condensato tutto il sapere divino: «Dio ha rivelato 104 libri e ha consegnato le loro scienze a quattro di questi: la Torah, il Vangelo, il Salterio e il Corano. Poi ha consegnato le scienze dei [primi] tre al Corano»<sup>326</sup>, e «Chi vuole la conoscenza (*'ilm*) prenda il Corano. In esso, infatti, vi è la scienza degli antichi e dei moderni»<sup>327</sup>. Analogamente – segnala l'autore – recita un detto menzionato nel *Kitāb al-i'gāz* di Ibn Surāqah<sup>328</sup> riportato

---

<sup>324</sup> Al-Suyūfī, *Mu'tarak al-aqrān fī i'gāz al-Qur'ān*, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhirah 1979, vol. 1, p. 14.

<sup>325</sup> Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī (n. 384/994, m. 458/1066) fu un noto giurista *šāfi'īta* e teologo *aš'arīta*. È autore del *Kitāb al-sunan al-kubrā*, una raccolta di *hadī* formata da oltre dieci volumi alla quale tuttavia non fu mai accordato lo stesso grado di autorità delle altre importanti raccolte. Eerik Dickinson, «al-Bayhaqī, Abū Bakr», *Encyclopaedia of Islam, THREE*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-bayhaqi-abu-bakr-COM\\_23711](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-bayhaqi-abu-bakr-COM_23711).

<sup>326</sup> Al-Bayhaqī, *Šu'b al-imān, Al-tāsi' 'ašar min šu'b al-imān, Bāb faṣl fī ta'līm al-Qur'ān*, n. 1810.

<sup>327</sup> Al-Bayhāqī, *Šu'b al-imān, Al-tāsi' 'ašar min šu'b al-imān, Bāb dīkr Fātiḥah al-Kitāb*, n. 2167.

<sup>328</sup> Ibn Surāqah al-Āmirī (m. 410/1019), giurista di origini yemenite, è autore di numerose opere nessuna delle quali ci è pervenuta. Tra queste, un libro sull'inimitabilità di cui è conservata

sull'autorità di Ibn Muğāhid: «Non esiste nulla nel mondo che non sia iscritto nel Libro di Dio»<sup>329</sup>.

L'idea di polivocità dei significati coranici, constatava ancora al-Suyūṭī, era stata rilevata da diversi autori del passato. Dal giurista e storico di origini andaluse qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī al-Mālikī<sup>330</sup> (n. 468/1076, m. 543/1148), che nel *Qanūn al-ta'wīl* [La regola dell'interpretazione] individuava 77.450 scienze coraniche, cifra che corrisponde al numero delle parole presenti nel Corano moltiplicato per quattro, tenendo conto del significato letterale (*ẓahr*) e nascosto (*baṭn*) di ogni parola e dell'ordine e dei legami che le uniscono<sup>331</sup>.

Similmente diceva al-Rāğib al-Işfahānī<sup>332</sup> (m. V/XI secolo), esegeta e lessicografo anch'esso citato nel *Mu'tarak al-aqrān*:

Così come Iddio l'Altissimo ha fatto del nostro protettore Muḥammad il sigillo dei Profeti e ha abrogato le loro leggi con un'unica legge definitiva e completa, similmente ha raccolto nel Libro rivelato i migliori frutti dei libri precedenti. «Un inviato di Dio che recita pagine purificate - con scritture di rettitudine» (98:2-3). Egli ha fatto di questo Libro un miracolo per la quantità di significati che esso contiene nonostante il volume limitato; significati infiniti che le menti umane non possono quantificare e gli strumenti terreni non possono

---

traccia in almeno due opere di al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān fī i'ğāz al-Qur'ān* e *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Cfr. Na'im al-Ḥumşī, *Fikrah i'ğāz al-Qur'ān*, p. 80.

<sup>329</sup> Detto non ritrovato nella letteratura canonica, menzionato in *Mu'tarak al-aqrān fī i'ğāz al-Qur'ān*, vol. 1, p. 16.

<sup>330</sup> Abū Bakr Muḥammad b. Abdallah al-Ma'āfirī ibn al-'Arabī fu un giurista e uno storico di origini andaluse. Nacque a Siviglia nel 468/1076 e rimase in Andalusia fino al 485/1092 quando si recò insieme al padre a Damasco e a Bagdad per poi trasferirsi in Egitto dove conobbe al-Ġazālī. Fu uno scrittore prolifico in molti ambiti, dal diritto, alla storia, al *tafsīr*. Tra le sue opere più note, *Qānūn al-ta'wīl*, *Aḥkām al-Qur'ān*, *Anwār al-fağr* e *Al-qibs fī šarḥ Muwaḥḥa' al-imām Mālik*. Per la biografia completa si veda James Robson, «Ibn al-'Arabī», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-al-arabi-SIM\\_3080](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-al-arabi-SIM_3080).

<sup>331</sup> Qāḍī Abī Bakr b. al-'Arabī, *Qānūn al-ta'wīl*, Dār al-qublah li-l-ṭaqāfah al-islāmiyyah - Mu'assat 'ulūm al-Qur'ān, Ġeddah-Bayrūt 1406/1986, p. 541.

<sup>332</sup> Di origini persiane, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn al-Rāğib al-Işfahānī visse nel V/XI secolo. Nonostante le sue opere siano state molto popolari, le informazioni sulla sua vita sono piuttosto scarse. La sua opera forse più nota è *Muḥāḍarāt al-udabā' wa muḥāwarāt al-šu'arā' wa al-bulağā'*, un'enciclopedia organizzata in 25 capitoli dedicati a temi quali l'intelletto, la sovranità, l'artigianato, il cibo, il coraggio, l'amore, la morte, gli animali... È autore inoltre di un *tafsīr* del quale sono note solamente le prime sezioni – ciò che induce a credere che non sia mai stato completato – che al-Bayḍāwī e al-Rāzī hanno a loro volta citato nei loro *tafsīr*. Everett K. Rowson, «al-Rāğhib al-Işfahānī», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-raghib-al-isyfahani-SIM\\_6188](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-raghib-al-isyfahani-SIM_6188).

spiegare esaurientemente, come peraltro ha rivelato Dio: «Se ogni albero sulla terra fosse una penna e il mare fosse inchiostro e altri sette mari si aggiungessero, non esaurirebbero le parole di Dio. Dio è potente e sapiente» (31:27)<sup>333</sup>.

Nel lavoro di sintesi del pensiero dei predecessori, al-Suyūṭī menziona poi Abū al-Faḍl al-Mursī<sup>334</sup> (m. 655/1240), esegeta vissuto nel XIII secolo anch'egli considerato un precursore dell'esegesi scientifica<sup>335</sup>.

L'esegeta di Mursia rileva l'idea secondo la quale il Corano è il punto di riferimento per eccellenza dell'umanità che in esso trova una risposta a tutte le questioni quotidiane, da quelle che rilevano dalla fede, alle arti. Il Corano – spiega al-Mursī – è la fonte di tutto il sapere:

esso contiene le scienze degli antichi e dei moderni, e nessuno le conosce tutte tranne Colui che le ha donate e rivelate, l'Inviato di Dio, la pace e la benedizione siano su di lui – salvo ciò la cui conoscenza Dio ha riservato per sé, per i Compagni, i quattro Califfi, e infine per Ibn Mas'ūd e Ibn 'Abbās. Quest'ultimo disse: “Se il mio cammello si smarrisce, lo ritrovo nel Libro di Dio”<sup>336</sup>.

Tale affermazione presenta un elemento innovativo: se generalmente gli esegeti tendevano ad attribuire la conoscenza di tutte le scienze esclusivamente a Dio, Abū al-Faḍl al-Mursī menziona anche il Profeta, compartecipe del sapere nella misura voluta da Dio. Egli infatti conosce tutte le scienze «salvo ciò la cui conoscenza Dio ha riservato per sé», spiega l'esegeta.

Oltre a questa dissertazione, più teorica che pratica, gli esegeti scientifici del Novecento considerano un capitolo in particolare dell'opera di al-Suyūṭī, “Deduzione delle scienze dal Corano [Istinbāt al-'ulūm min-hu]”, nel quale l'autore porta alcuni esempi delle scienze esatte che traggono origine dal Libro:

Oltre alle scienze antiche, il Corano comprende anche la medicina (*ṭibb*), la dialettica

---

<sup>333</sup> Al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān fi i'gāz al-Qur'ān*, vol. 1, p. 22.

<sup>334</sup> Šaraf al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. Abī al-Faḍl al-Salmī al-Mursī (m. 655/1257), nato a Mursia, fu un esegeta autore di tre commentari coranici noti rispettivamente come *Al-tafsīr al-kabīr*, *Al-tafsīr al-awsaṭ* e *Al-tafsīr al-ṣaġīr*. Tali commentari sono andati tutti perduti ma ci sono noti tramite al-Suyūṭī che cita spesso dei passi tratti da queste tre opere. Cfr. <http://www.islamweb.net/newlibrary/showalam.php?ids=15199>.

<sup>335</sup> Si veda 'Abd al-Maġīd al-Muḥtasib, *Ittiġāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, pp. 256-260.

<sup>336</sup> Al-Suyūṭī, *Mu'tarak al-aqrān fi i'gāz al-Qur'ān*, vol. 1, p. 17.

(*ǧadal*), la cosmografia (*hay'ah*), l'ingegneria (*handasah*), l'algebra (*ǧabr*), la matematica (*muqābalaḥ*), l'astronomia (*nuǧāmah*), etc...<sup>337</sup>.

Per ciascuna delle scienze citate, al-Suyūṭī menziona i versetti coranici che danno loro ragione di esistere secondo una modalità che ricorda il metodo adottato dagli esegeti del Novecento. La medicina, per esempio, troverebbe fondamento nella sura dell'*Ape*, la cui «bevanda variopinta guarisce gli uomini» (16:69), la cosmografia potrebbe essere individuata in tutti quei versetti che menzionano il regno dei Cieli e della terra (*malakūt al-samawāt wa al-arḍ*), mentre nel versetto 30 della sura delle *Creature lanciate* che recita «andate verso l'ombra triforcuta», al-Suyūṭī legge un'anticipazione dell'ingegneria. Nei passi che narrano le vicende storiche dei popoli precedenti l'Islam e che quindi scandiscono i tempi, i giorni e gli anni delle storie di questi popoli, l'autore individua i prodromi dell'algebra e della matematica.

L'attitudine "concordarista" di al-Suyūṭī induce l'autore a ricercare nel Corano non solo i principi delle scienze ma anche le arti e i mestieri, oltre ai nomi di alcuni strumenti necessari alla vita dell'uomo. Per quanto riguarda i mestieri, al-Suyūṭī individua l'arte del cucire (*ḥayāṭah*) nell'episodio narrato nella sura del *Limbo* che vede protagonisti Adamo ed Eva intenti a «coprirsi con delle foglie del giardino» (7:22) dopo aver gustato i frutti proibiti e visto la loro nudità. Un'altra concordanza attribuisce le origini della lavorazione del ferro (*ḥidādah*) al versetto nella sura della *Caverna* che racconta di quando Dhū al-Qarnayn, accettando di issare una barriera contro Gog e Magog, chiede al popolo che deve proteggere di portargli «dei blocchi di ferro» (18:96). Ancora secondo al-Suyūṭī nella sura dell'*Ape* comparirebbe un riferimento all'arte della filatura (*ǧazl*) quando Dio invita l'uomo a non essere «come la filatrice che disfa i fili della sua tela dopo averli strettamente annodati» (16:92) e cioè a non fare e disfare i giuramenti ingannandosi a vicenda. Infine, la sura del *Ragno* ricorderebbe l'arte della tessitura (*nasǧ*), nell'immagine del «ragno che si prende una casa» (29:41), e la sura *Quel che accadrà* avrebbe anticipato l'agricoltura (*filāḥah*), nel passo in cui Dio invita gli uomini a osservare «quel che seminate» (56:63).

---

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 20.

## Conclusioni: plausibilità delle origini classiche

Dalla consultazione della saggistica contemporanea araba emerge un dato che ritengo valga la pena rilevare. Tra i grandi nomi del passato generalmente annoverati tra i precursori dell'esegesi scientifica non mi risultano essere mai citati gli aderenti alla scuola teologica razionale per eccellenza, la mu'tazilah<sup>338</sup>.

Com'è noto questa scuola teologica combinava i principi della logica aristotelica con le dottrine dell'Islam tentando di dimostrarne la compatibilità, nell'ottica secondo la quale l'uomo è in grado di conoscere alcuni aspetti della realtà a prescindere da qualsiasi rivelazione. Quest'affermazione portava con sé una ovvia conseguenza teologica: l'esistenza di Dio e la Sua Parola sono conoscibili razionalmente attraverso l'osservazione del creato. La rivelazione perciò confermerebbe ciò che la ragione ha già stabilito, e cioè che non ci possono essere contraddizioni tra Libro dell'universo e Libro divino.

Come testimonia la storia della teologia islamica, l'indagine razionale sull'oggetto della fede islamica non è propria solamente dei mu'taziliti ma è stata in parte condivisa anche dagli aderenti alla scuola teologica aš'arīta, nonostante questi ultimi a differenza dei primi non facessero della ragione un criterio assoluto anteponendola alla fede<sup>339</sup>.

Volendo considerare rapidamente la tradizione mu'tazilita si rileva l'esistenza di alcuni testi che, a livello contenutistico, ricordano in parte le nozioni proposte dai grandi autori classici che gli studiosi di esegesi scientifica annoverano tra i precursori di questa disciplina.

Uno di questi testi è il *Kitāb al-uṣūl al-ḥamsah* [Il libro dei cinque fondamenti], un brevissimo trattato sui fondamenti razionali della teologia di 'Abd al-Ġabbār<sup>340</sup> (n. 325/ 936, m. 415/1025), teologo di spicco dell'ultima fase della mu'tazilah. Una breve analisi del testo consentirà di individuare alcuni punti ripresi successivamente dalla tradizione aš'arīta.

---

<sup>338</sup> Daniel Gimaret, «Mu'tazila», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM\\_0822](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mutazila-COM_0822). Sul razionalismo teologico nel mondo arabo classico si veda l'articolo di Sabine Schmidtke, *Theological Rationalism in the Medieval World of Islam*, «Al-Uṣūr al-wustā», 20, pp. 17-29.

<sup>339</sup> Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 2007, pp. 124.

<sup>340</sup> Sulla dottrina di 'Abd al-Ġabbār si è consultato soprattutto George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Ġabbār*, Clarendon Press, Oxford 1971.



Nel trattato, il celebre teologo asserisce come il ricorso alla ragione sia un punto focale nella teologia mu‘tazilita. Nella prima parte dell’opera, alla domanda quale sia il primo dovere di un musulmano, egli risponde infatti:

Il ragionamento speculativo (*naẓar*) che conduce alla conoscenza di Iddio l’Altissimo perché non si può conoscere l’Altissimo né necessariamente (*darūratān*) né attraverso i sensi (*bi-l-mušāhadah*). Per conoscerlo dobbiamo ricorrere alla riflessione (*tafakkur*) e al ragionamento speculativo (*naẓar*)<sup>341</sup>.

Si tratta indubbiamente di una dichiarazione del valore della ragione umana come fonte di vera conoscenza anche in materia religiosa: l’uomo è chiamato a conoscere razionalmente l’esistenza e l’unicità di Dio imparando a riflettere sulle prove che gli sono evidenti (*adillah*) e percepibili con i sensi perché – spiega ‘Abd al-Ġabbār – «non è bene pregare senza conoscere chi dobbiamo pregare». Tra le prove evidenti, l’esegeta mu‘tazilita ne cita quattro:

La prova razionale (*huġġah al-‘aql*), il Libro, la Sunna e il consenso (*iġmā’*) [della comunità]. La conoscenza di Dio può essere acquisita soltanto speculando con la prova razionale perché se prima non abbiamo appreso che Egli è veritiero, non conosceremo l’autenticità del Libro, la Sunna e il consenso comune<sup>342</sup>.

Il teologo individua in seguito la prova razionale che permette di conoscere l’esistenza e l’unicità di Dio. È l’esistenza del suo stesso corpo e, più in generale, di tutti i corpi fisici, ciò che ricorda evidentemente il discorso di al-Rāzī.

L’essere come evidenza di Dio è una nozione che ispira anche i rappresentanti della corrente esegetica scientifica del Novecento, il cui punto di partenza del ragionamento speculativo è la perfezione di tutto ciò che esiste e l’armonia che si percepisce osservando la natura e le creature che la abitano. La perfezione di un corpo infatti racconta l’onnipotenza e l’unicità divina, come afferma ‘Abd al-Ġabbār nel suo trattato:

Trovo il mio essere in uno stato di perfezione e mi è impossibile creare qualcosa di simile a me o alcune parti di me stesso. Pertanto, a priori, poiché non riesco nel mio stato originario a essere una goccia di sperma per creare me stesso, io so di avere un creatore

---

<sup>341</sup> ‘Abd al-Karīm ‘Uṣmān, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, Maktabah Wahbah, al-Qāhirah 1416/1996<sup>III</sup>, p. 34.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

che è buono e che è altro da me, Egli è Dio<sup>343</sup>.

I corpi inoltre sono una prova dell'unicità di Dio anche per il loro carattere immanente:

Io so che i corpi devono avere movimento, pausa, continuità e separazione, e queste cose sono contingenti. Pertanto, i corpi devono essere contingenti e in quanto cose transitorie non sono eterne<sup>344</sup>.

Oltre a questo trattato, ritengo che una certa affinità di pensiero tra il metodo razionale mu'tazilita e quello adottato dai "precursori" dell'esegesi scientifica sia rilevabile nel commentario coranico di al-Zamaḥṣarī (n. 467/1075, m. 538/1144), esegeta, teologo ed esperto di *ḥadū* di origini persiane. Il commentario, *Al-kaššāf*<sup>345</sup> [Il rivelatore], presenta, anche se in misura minore rispetto al commentario di Faḥr al-Dīn al-Rāzī, alcuni riferimenti facenti capo alle scienze esatte.

Fare accostamenti di questo tipo richiede ovviamente una grande cautela, oltre al fatto che occorre tener conto della natura profondamente diversa della mu'tazilah che in quanto scuola teologica si occupava di questioni dottrinali, e dell'orientamento scientifico contemporaneo che non vuole rimettere in questione la dottrina aš'arīta ma rivendicare piuttosto una nuova interpretazione del Corano che tenga conto dei progressi scientifici conseguiti dall'umanità, sottoponendo a revisione esegetica solo quei versetti che raccontano fenomeni naturali e umani concreti da poter essere indagati con gli strumenti scientifici. Fatta questa distinzione, ritengo comunque che vi siano alcune affinità di pensiero tra la filosofia del teologo mu'tazilita 'Abd al-Ġabbār e quella dei "precursori" dell'esegesi scientifica, da Abū Ḥāmid al-Ġazālī ad al-Suyūṭī. Tali affinità sono evidenti nella rilevanza che tutti attribuiscono all'osservazione del creato, alla percezione che l'uomo ha di se stesso e perciò alla riflessione

---

<sup>343</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>344</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>345</sup> Il commentario coranico *Al-Kaššāf* è stato oggetto di uno studio dettagliato a cura di Andrew J. Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary*, Brill, Leiden 2006.

ragionata e all'indagine speculativa come strumenti razionali per dimostrare il potere creatore di Dio che si manifesta quotidianamente nel cosmo.

Personalmente ritengo che i nomi rappresentativi della mu'tazilah siano stati omessi volontariamente dalla lista dei "precursori" dell'esegesi scientifica per una ragione di opportunità connessa forse alle drammatiche vicende storiche che hanno condizionato il destino della mu'tazilah, segnato dalla decisione del califfo al-Mutawakkil nel 232/847 di mettere fine alla *mihnah* e di fare dell'aš'arismo la scuola teologica ufficiale di Stato. Da quel momento infatti la linea conservatrice ha continuato per secoli a tacciare di eresia i «cavalieri della ragione»<sup>346</sup>, accusandoli di non rispettare la trascendenza di Dio, facendo della ragione un criterio assoluto di verità e giudizio della rivelazione, e abrogando gli *hadī* che non si accordavano alle loro tesi.

È evidente perciò che il rischio di incorrere, per l'ennesima volta nella storia, nell'accusa di eresia e "innovazione" rappresenta un forte deterrente per gli esegeti scientifici, che ritengono più opportuno insistere sul loro legame con Abū Hāmid al-Ġazālī o al-Suyūṭī piuttosto che con 'Abd al-Ġabbār o al-Zamaḥṣārī. Dichiarare un eventuale legame con la mu'tazila significherebbe alienarsi il favore di quanti oggi guardano con benevolenza all'esegesi scientifica e perdere credibilità tra chi potrebbe metterla in relazione alle dottrine eterodosse professate dai mu'taziliti dell'VIII secolo.

In conclusione, credo che la ricerca dei precursori dell'esegesi scientifica sia in realtà finalizzata a dare credibilità al "concordarismo". Chiamando in causa i più noti teologi, giuristi ed esegeti che hanno fatto la storia delle scienze coraniche, gli esegeti legittimano la validità di un metodo d'interpretazione coranica nuovo che si distacca quasi completamente dalla tradizione, e lo mettono al riparo dalle critiche che potrebbero essere avanzate dai conservatori e da quanti sostengono il primato dell'esegesi tradizionale sulle quelle innovative. Così facendo i "coranisti moderni" eliminano il rischio di essere tacciati di innovazione, *bid'ah*, e cercano i presupposti sui quali radicare la legittimità del loro lavoro.

---

<sup>346</sup> Cfr. Robert Caspar, *Traite de théologie musulmane. Histoire de la pensée religieuse musulmane*, PISAI, Roma, 1987, p. 159.

## Capitolo decimo

### **Qualche esempio di esegesi scientifica del Corano, tra classicità e modernità**

Una consultazione delle riviste in arabo specializzate in questo tipo di studi permette di notare come l'interpretazione scientifica dei versetti coranici chiami in causa buona parte delle scienze sperimentali. Si spazia dalla geologia alla chimica, alla fisica e all'oceanologia, dall'embriologia alla medicina preventiva, dall'astronomia alla meteorologia, senza dimenticare il mondo animale e vegetale. Una breve rassegna delle interpretazioni scientifiche più notevoli di alcuni versetti coranici scelti consentirà di prendere atto di come il desiderio di armonizzare la fede con la scienza si stia estendendo inesorabilmente a tutti gli ambiti scientifici, e permette altresì di rilevare la complessità del difficile rapporto che va delineandosi sempre più nel mondo musulmano tra la fede e la ragione scientifica.

Nell'analisi delle interpretazioni si procederà seguendo le categorie proposte dagli stessi esegeti che distinguono i versetti coranici secondo l'ambito scientifico a cui questi si riferirebbero: i versetti afferenti all'uomo, alla terra, al cielo e alla medicina. Per ciascun gruppo di versetti scelti si proporrà un esempio di interpretazione tradizionale, quella di al-Rāzī, a cui seguirà l'esegesi di un autore del Novecento. Per quanto riguarda la contemporaneità non è possibile prendere un unico autore di riferimento a causa del carattere particolare dell'esegesi di tipo scientifico che richiede all'esegeta una conoscenza specifica e dettagliata dell'ambito scientifico a cui egli riferisce i versetti. Ciò non consente al singolo esegeta di interpretare tutti i "segni" presenti nel Corano perciò per ciascun ambito scientifico di riferimento si presenterà il commento di un diverso specialista. Va inoltre segnalato che il metodo esegetico adottato dai contemporanei non consente di seguire passo a passo tutte le espressioni coraniche. Gli esegeti del Novecento prediligono infatti l'interpretazione tematica. Essi considerano generalmente un gruppo di versetti nel loro insieme evitando di soffermarsi sul singolo passo, contrariamente agli esegeti del passato che privilegiavano lo studio sistematico del Corano seguendo l'ordine dei versetti, analizzando nel dettaglio la genesi dei termini più notevoli e traendone poi il

significato semantico. Tale differenza metodologica determina ovviamente un diverso modo di procedere nella rassegna di esempi che verrà di seguito proposta. Per quanto riguarda al-Rāzī si proporrà la traduzione delle parti più notevoli dei suoi commenti ai versetti scelti, tralasciando le disquisizioni linguistiche sulla vocalizzazione e sulle diverse letture possibili dei termini coranici, poco importanti ai fini di questa ricerca. Se nel caso del commentario tradizionale la traduzione consente di rilevarne la profondità di contenuto, la grande ricchezza delle tradizioni menzionate da al-Rāzī, e offre uno scorcio sulle dottrine della mu'tazila e dei *falāsīfah*, lo stesso non varrebbe per i commentari scientifici del Novecento che si dilungano in puntigliose digressioni scientifiche tratte, il più delle volte, dalle edizioni arabe di manuali scientifici redatti originariamente da scienziati occidentali e che perciò non vale la pena riportare in traduzione. Pertanto le interpretazioni scientifiche contemporanee saranno illustrate in sintesi appuntate che mirano a mettere in luce i presunti miracoli scientifici del Corano, ovvero il legame che gli esegeti individuano tra alcuni versetti e le scienze esatte, tralasciando i dettagli scientifici delle teorie a cui tali versetti si riferirebbero.

Istituire un parallelo tra l'esegesi di un autorevole commentatore del passato qual è stato al-Rāzī e quella dei contemporanei consentirà di rilevare come si è evoluta l'esegesi nei secoli, e notare eventualmente gli aspetti che le accomunano.

## **1. L'uomo**

Aprono questa rassegna i versetti coranici dedicati all'uomo, creatura che Dio ha preferito alle altre e ha nobilitato facendolo vicario sulla terra. La ragione della precedenza accordata dagli esegeti a questi versetti risiede nel fatto che il corpo è l'esperienza più prossima che ciascuno uomo possa compiere e nella consapevolezza umana di non poter generare dal nulla un corpo. In breve, il corpo è una testimonianza diretta dell'esistenza del Creatore; ciascun uomo, creato da «una goccia di liquido insignificante», è la prova dell'onnipotenza di Dio, capace di generare una creatura perfetta nelle forme da una piccola goccia.

I termini che nel Corano designano l'uomo appartengono a tre radici differenti che, pur riferendosi tutte ad esso in senso generico, presentano sfumature di significato diverse. I vocaboli che contano maggiori ricorrenze sono il termine *insān* che con 65 ricorrenze designa senza distinzioni di genere e numero l'essere uma-

no inteso come corpo e anima insieme, e il termine *bašar* che conta 26 ricorrenze e indica l'uomo nella sua natura carnale. A questi si aggiungono con ricorrenze molto più rare i vocaboli plurali *unās*, (5 ricorrenze), e *anāsī*, (una sola ricorrenza), insieme a *insī-an* e *musta'nis*. Il padre del genere umano è menzionato nel Corano col termine *ādam*, mentre le espressioni *banū ādam* e *ḍurriyyah ādam* indicano la sua discendenza<sup>347</sup>.

I versetti coranici che menzionano l'uomo nei quali l'esegesi coranica individua dei miracoli scientifici sono perlopiù quelli che raccontano la sua creazione. Questi versetti, che si prestano particolarmente all'interpretazione scientifica, sono diventati oggetto di intense speculazioni esegetiche che mirano a leggerci un preannuncio delle acquisizioni dell'embriologia moderna.

Come anticipato, la rassegna si apre con l'interpretazione di classica di al-Rāzī alla quale segue quella scientifica del Novecento.

### **1.1 Sura del Pellegrinaggio, v. 5 - commento secondo al-Rāzī**

«Uomini, se avete dubbi sulla resurrezione, sappiate che Noi vi abbiamo creato di terra, poi di una goccia di liquido, poi di un grumo di sangue e poi di un pezzo di carne, dotato di forma e informe, per manifestarvi la Nostra Potenza. Noi diamo dimora a quel che vogliamo nel ventre materno fino a un termine dato, poi vi facciamo uscire in forma di bambino affinché raggiungete l'età matura; qualcuno di voi lo facciamo morire prima, qualcuno lo lasciamo arrivare all'età più vile nella quale non ricorda più quel che sapeva prima [...]» (22:5).

[...] Sappi che Dio, sia gloria a Lui, disapprova gli uomini che discutono, privi di conoscenza (*bi-ḡayr 'ilm*), del Raduno e della Dispersione (*ḥašr wa našr*), e a dimostrazione di ciò menziona due aspetti. Il primo aspetto è la creazione della vita (*ḥalq al-ḥayawān*) come si legge nei versetti seguenti: «Rispondi: “Le farà rivivere Colui che le ha create prima» (36:79) e «Chiederanno: “Chi ci farà tornare?”. Rispondi: “Colui che vi ha creato la prima volta”» (17:51). È come se l'Altissimo, sia gloria a Lui, dicesse: qualora dubitate della Resurrezione che vi abbiamo promesso, ricordate la vostra prima creazione e sappiate che Colui che è stato capace di crearvi la prima volta è capace di crearvi una seconda volta. In seguito Dio, sia gloria a Lui, menziona le sette fasi della prima creazione.

---

<sup>347</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḥal ilà dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, p. 325.

Prima fase. Nelle parole «Noi vi abbiamo creato di terra» sono presenti due aspetti. Il primo. Invero noi abbiamo creato la vostra origine, Adamo, la pace sia su di lui, dalla terra, [come si legge in altri due versetti]: «Gesù è come Adamo che Egli creò dalla terra» (3:59); «Vi abbiamo creato dalla terra» (20:55). Il secondo. L'uomo è creato dallo sperma (*manī*) e dal sangue del mestruo (*damm al-ṭamṭ*), entrambi generati dagli alimenti i quali possono essere di origine animale o vegetale. Nella catena alimentare quelli di origine animale finiscono certamente alle piante le quali, a loro volta, si generano dalla terra e dall'acqua e quindi l'affermazione «noi vi abbiamo creato di terra» è corretta.

Seconda fase. «Poi di una goccia di liquido (*nuṭṭah*)». *Al-nuṭṭah* è il nome della goccia di liquido, di qualunque genere essa sia. In questo caso si tratta del liquido maschile ed è come se Dio, sia gloria a Lui, dicesse: Io sono Colui che ha trasformato quella terra arida in liquido fertile, nonostante tra i due non vi sia alcuna relazione.

Terza fase. «Poi di un grumo di sangue (*'alaqah*)». Con *'alaqah* s'intende un pezzo di sangue coagulato. Indubbiamente tra il liquido e il sangue coagulato vi è una grande differenza.

Quarta fase. «Poi di un pezzo di carne (*muḍrah*), dotato di forma e informe per manifestarvi la Nostra Potenza. Noi diamo dimora a quel che vogliamo nel ventre materno fino a un termine dato». Con *muḍrah* s'intende il pezzetto di carne in quantità masticabile. Essa è dotata di forma (*muḥallaqah*), cioè levigata, liscia e priva di imperfezioni e difetti. Quando la Salvadora Persica (*siwāk*) e l'Aloe (*'ūd*) sono levigati e lisci si dice che essi sono dotati di forma – dall'espressione “roccia levigata” che definisce una roccia dotata di forma (*ṣaḥrah ḥalqā*).

[Sul significato delle espressioni “*muḥallaqah*” e “*ḡayr muḥallaqah*”] gli esegeti divergono. Secondo la prima interpretazione, le espressioni alluderebbero a colui le cui fasi della creazione sono complete e a colui in cui non lo sono. È come se Dio avesse distinto il pezzo di carne (*muḍrah*) in due gruppi: quello perfetto nelle forme, nei sensi e nelle sagome, e quello imperfetto in questi aspetti. Dopo averne fatto un pezzo di carne, da quest'ultimo Egli può creare un uomo perfetto, privo di imperfezioni, oppure un uomo che non è tale. Così dicono Qatādah e al-Ḍahhāk. È come se Iddio l'Altissimo creasse dei pezzi di carne (*muḍar*) difformi: quelli perfettamente creati, privi di difetti, e quelli che invece sono il contrario. A questa difformità, fa seguito la difformità negli uomini che si distinguono nelle

forme, nella statura alta o bassa, nella perfezione e nell'imperfezione.

Stando alla seconda interpretazione portata da Muğāhid, con l'espressione "dotato di forma" s'intende il bambino che nasce vivo mentre con "informe" s'intende l'aborto (*siqt*).

Secondo la terza interpretazione, "*muḥallaqah*" significa "formata" e "*ğair muḥallaqah*" significa "non formata". È ciò che rimane carne senza fisionomia né forma. Sull'autorità di 'Abdallāh 'Ulqamah si riporta che: «Quando la goccia di liquido si ferma nell'utero, Dio invia un angelo il quale domanda: "Signore, dotata di forma o informe?" Se risponde "informe", l'utero la espelle col sangue. Se risponde "dotata di forma", l'angelo chiede: "Signore, quali sono i suoi caratteri (*ṣifāt*)? Sarà maschio o sarà femmina? Di quale entità sarà il suo sostentamento (*rizq*)? Quando cadrà l'ora della sua morte (*ağl*)? Sarà felice o infelice?" Dio, sia gloria a Lui, risponde: "Vai alla Madre del Libro (*umm al-kitāb*) e trascrivi i caratteri di questa goccia di liquido". L'angelo va e trascrive fino all'ultimo carattere»<sup>348</sup>.

Secondo la quarta interpretazione, al-Qaffāl disse: [il termine] *tahlīq*, l'azione del dare forma, deriva [dal termine] *ḥalq*, creazione. *Muḥallaq* è ciò in cui si sono susseguite tutte le fasi della creazione. Fu detto: ciò che è perfetto è dotato di forma (*muḥallaq*), ciò che non è perfetto è informe (*ğair muḥallaq*) perché in esso non si sono compiute tutte le fasi della creazione.

La prima di queste interpretazioni è quella più credibile perché l'Altissimo all'inizio del versetto disse «Noi vi abbiamo creato» riferendosi agli uomini. Perciò occorre riferire [l'espressione] "dotato di forma e informe" a ciò che diventerà uomo, mentre quella dell'aborto sarebbe un'ipotesi remota perché può darsi il caso di un aborto in cui la creazione non giunga a compimento. Se si obiettasse: perché non riconducete questo caso all'aborto in forza del versetto «Noi diamo dimora a quel che vogliamo nel ventre materno» (versetto che implica che vi sia anche ciò a cui Dio *non* dà dimora nel ventre, cioè l'aborto), risponderemmo che a nostro parere tutto ciò non invalida quanto abbiamo detto a proposito del pezzo di carne dotato di forma e informe poiché, una volta completata la creazione di alcuni e lasciata incompleta la creazione di altri, non è necessario che [ogni caso] giunga a perfezione, ma vi è ciò cui Dio dà dimora nel ventre e ciò cui non dà

---

<sup>348</sup> Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-ḥaḍḍ*, *Bāb qawl Allāh muḥallaqah wa ġayr muḥallaqah*, n. 312.



dimora.

Le parole dell'Altissimo «per manifestarvi» implicano due aspetti. Il primo. Per manifestarvi che la decisione di dotare di forma il pezzo di carne (*muḍrah*) spetta all'Agente il quale sceglie liberamente (*fā'il muḥtār*). Se Egli non esistesse, il pezzo di carne non potrebbe né acquisire forma né rimanere informe. Il secondo. Qualora dubitaste della Resurrezione, Noi vi informiamo di come vi abbiamo creati e rendiamo manifesto ciò che allontana da voi il dubbio. Colui che è capace di creare queste cose, come potrebbe essere incapace di crearvi una seconda volta?

Le parole dell'Altissimo «Noi diamo dimora a quel che vogliamo nel ventre materno fino a un termine dato» si riferiscono a colui che Iddio l'Altissimo fa giungere alla nascita, e il «termine dato» è il tempo stabilito per la nascita, al termine del sesto mese, del nono, o dei quattro anni<sup>349</sup>, o come vuole e decreta Iddio l'Altissimo.

Quinta fase. «Poi vi facciamo uscire in forma di bambino». [Il termine] bambino, *tifl*, è singolare per indicare il genere (*ḡins*) e significa che voi tutti uscite in forma di bambino.

Sesta fase. «Affinché raggiungete l'età matura». L'età matura (*ašuddu-kum*) corrisponde alla pienezza delle forze, della ragione e del discernimento. [L'espressione] "*ašuddu-kum*", l'età matura, è una di quelle espressioni plurali non utilizzabili al singolare come se fosse una maturità in più di un aspetto, motivo per il quale è plurale. Il significato, ma Dio lo conosce meglio, è che Dio vi ha cresciuti e nutriti perché raggiungete l'età matura e ha reso note le fasi comprese tra l'uscita del bambino dal ventre della madre e il raggiungimento dell'età matura. Tra queste due fasi vi sono delle fasi intermedie. Alcuni hanno

---

<sup>349</sup> Si riferisce alla teoria del *rāqid*, il feto dormiente, secondo la quale lo sviluppo del feto può bloccarsi per un periodo indefinito durante il quale il feto continua a rimanere nell'utero della madre in uno stato di sonnolenza, al termine del quale riprende il processo di sviluppo fino alla nascita. Questa idea, fermamente radicata nella cultura islamica fin dai suoi albori, è accettata da tutte le quattro scuole giuridiche, in particolare dalla scuola malikita, come strumento per legittimare i figli nati al di fuori del matrimonio. I giuristi della tradizione islamica hanno sempre discordato sulla durata del periodo della gravidanza, alcuni dicevano 2 anni, altri 4, altri addirittura 7. La non scientificità di questa teoria era ben nota già ai medici del passato. Essi infatti erano poco inclini a considerare l'idea del *rāqid* nelle loro dissertazioni e preferivano invece rifarsi all'embriologia greca e all'idea di Ippocrate secondo la quale la gravidanza poteva avere una durata massima di undici mesi. Odile Verberkmoes e Remke Kruk, «Rāqid», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rakid-SIM\\_6202](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rakid-SIM_6202).

affermato che non vi è una fase intermedia tra l'infanzia e l'inizio dell'età matura così da permettere di crescere, essere bambino o adolescente e raggiungere poi l'età adulta.

Settima fase. «Qualcuno di voi lo facciamo morire prima, qualcuno lo lasciamo arrivare all'età più vile nella quale non ricorda più quel che sapeva prima», significa che tra di voi vi è chi muore ancora in forze e chi arriva all'età più vile, debilitato e timoroso, e diventa come nella prima infanzia, di costituzione fragile, debole d'intelletto e con scarsa capacità di comprendere. [...]

## 1.2 Sura dei Credenti, vv. 12-14 – commento secondo al-Rāzī

«Abbiamo creato l'uomo da un estratto di argilla fine, - poi ne abbiamo fatto una goccia di liquido dentro una solida dimora, - poi della goccia di liquido abbiamo fatto un grumo di sangue, e del grumo di sangue una massa molle, e della massa molle ossa, e abbiamo vestito le ossa di carne. Poi lo abbiamo originato, ed è stata un'altra creazione, sia benedetto Dio, il migliore dei Creatori» (23:12-14).

Sappi che gli atti di culto (*'ibādāt*) che Dio, sia gloria a Lui, ordina di compiere nel versetto precedente [v. 11], sono validi solo se espletati dopo aver acquisito conoscenza (*ma'rifah*) del Dio creatore. Al versetto [n. 11] segue la menzione delle prove che testimoniano la Sua esistenza, la magnificenza e l'unicità che Lo distinguono. Le prove evidenti menzionate sono di diverse tipologie.

Prima tipologia. Le prove relative alle trasformazioni che intervengono nell'uomo durante le nove fasi della creazione.

Prima fase. Le parole dell'Altissimo, sia gloria a Lui, «abbiamo creato l'uomo da un estratto di argilla fine». L'estratto (*sulālah*) è l'essenza (*ḥulāṣah*) tratta dal torbido. La forma *fu'ālah* indica la piccola quantità (*qillah*), come il frammento d'unghia (*qulāmah*), o il residuo (*qumāmah*). Sul [termine] *insān*, uomo, gli esegeti discordano. Secondo Ibn 'Abbās, 'Ikrimah, Qatādah e Muqātil il termine allude ad Adamo, la pace sia su di lui. Adamo fu tratto dall'argilla fine e la sua discendenza (*ḍurriyah*) fu creata da una goccia di liquido vile (*mā' mahīn*). Poi abbiamo riferito l'espressione figurata (*kināyah*) all'uomo, cioè alla discendenza di Adamo. Il termine *insān* comprende dunque Adamo, la pace sia su di lui, e la sua discendenza.

Altri dissero che il termine *insān* indica qui la discendenza di Adamo e il termine *ṭīn*, argilla, si riferisce ad Adamo, la pace sia su di lui. L'estratto (*sulālah*) è

costituito dalle parti di argilla disseminate negli organi dell'uomo che quando si raccolgono e confluiscono nei vasi seminali (*aw'iyah al-manī*) diventano sperma. Questa interpretazione (*tafsīr*) si concilia con le parole dell'Altissimo: «È Colui che fece bella ogni cosa che creò, e la creazione dell'uomo iniziò dall'argilla, - poi gli diede discendenza a partire da un succo di un liquido vile» (32:7-8). C'è inoltre un altro aspetto da considerare. L'uomo è generato dalla goccia di liquido (*nuṭfah*), originata dal residuo della quarta digestione (*ḥaḍm rābi'*) generata, a sua volta, dagli alimenti di origine sia animale sia vegetale. Quelli di origine animale finiscono in quelli di origine vegetale, le piante si generano dalla terra e dall'acqua, perciò l'uomo in verità è generato da un estratto di argilla. Poi quell'estratto, nella sequenza delle fasi della creazione, diventa sperma. Questa interpretazione è compatibile con l'espressione coranica e non presenta forzature di significato.

Seconda fase. «Poi ne abbiamo fatto una goccia di liquido (*nuṭfah*) dentro una solida dimora». Ciò significa che Dio dapprima ha creato l'essenza (*ḡawhar*) dell'uomo dall'argilla, poi ha fatto dello sperma nei lombi dei padri (*aṣlāb al-ābā'*) la sua essenza. Attraverso l'atto sessuale (*ḡimā'*) i lombi (*sulb*) sospingono l'essenza nell'utero della donna che diventa una solida dimora per questa goccia di liquido. Con "dimora" (*qarār*) s'intende il luogo della dimora (*mawḍi' al-qarār*), il luogo di riposo (*mustaqarr*), al quale ci si riferisce con il *maṣdar* "qarār", definito sicuro e stabile.

Terza fase. «Poi della goccia di liquido abbiamo fatto un grumo di sangue», cioè abbiamo trasformato la goccia di liquido (*nuṭfah*) in un grumo di sangue (*'alaqah*), che è il sangue coagulato (*damm ḡāmid*).

Quarta fase: «E del grumo di sangue abbiamo fatto una massa molle». Abbiamo fatto del sangue coagulato una massa molle (*muḍḡah*), ovvero un pezzo di carne (*qū'ah laḥm*) grande quanto un boccone da masticare, così come il mestolo è la misura della quantità travasata. La metamorfosi è definita "creazione" (*ḥalq*) perché Dio, sia gloria a Lui, estingue alcune caratteristiche e ne crea di nuove. È come se Iddio l'Altissimo, sia gloria a Lui, creasse nella massa molle delle parti aggiuntive.

Quinta fase. «E della massa molle abbiamo fatto ossa (*'izām*)», ovvero l'abbiamo

trasformata in questo modo. Ibn ‘Āmir<sup>350</sup> ha letto *‘azm*, osso, intendendo però il plurale, come nel caso del versetto [che recita] «gli angeli (*malak*) schiere su schiere» (89:22).

Sesta fase. «E abbiamo vestito le ossa di carne». La carne nasconde le ossa, Dio l’ha fatta un drappo (*kiswah*) per le ossa.

Settima fase. «Poi lo abbiamo originato, ed è stata un’altra creazione», ovvero una creazione diversa rispetto alla prima. Dio ha dato la vita all’uomo ed era inanimato, l’ha dotato della parola ed era muto, gli ha dato l’udito ed era sordo, gli ha dato la vista ed era cieco, ne ha creato la parte interiore e la parte esteriore. Tutti i suoi organi e le sue parti sono meraviglie della creazione e sapienza prodigiosa, tanto che nessuna descrizione né spiegazione le esaurisce.

Secondo ciò che ha tramandato al-‘Ufi sull’autorità di Ibn ‘Abbās, Dio si compiaccia di loro, si tratta della trasformazione dell’uomo operata da Dio dopo la nascita, nel periodo dell’infanzia fino all’adolescenza, e della formazione della capacità di comprendere e ragionare fino alla morte. Quest’asserzione trova conferma nel versetto seguente: «In seguito voi morirete» (23:15). Lo stesso significato è riportato anche da Ibn ‘Abbās e Ibn ‘Umar.

Disse «lo abbiamo originato (*anša’nā-hu*)» perché Dio suscita lo spirito nell’uomo e allora la creazione è completa. Alcuni dissero che in questo versetto vi è una prova della falsità dell’asserzione di al-Nazzām secondo la quale l’uomo è spirito e non corpo. Infatti Dio, sia gloria a Lui, spiega che l’uomo è il composto formato da entrambi. Il versetto in questione prova anche la falsità dell’asserzione dei filosofi i quali sostengono che l’uomo è qualcosa di indivisibile e che non è il corpo. [...]

Relativamente al versetto «il migliore dei creatori», ovvero il migliore dei decretanti, si pongono tre quesiti:

Primo quesito. Secondo la *mu‘tazilah*, se non fosse che Iddio l’Altissimo è creatore della propria azione (*fi‘lu-hu*) quando la decreta (*qaddara-hu*), non si potrebbe affermare che Egli è il migliore dei creatori. Allo stesso modo, se tra i suoi servi (*‘ibād*) non vi fosse chi è sapiente e misericordioso, non si potrebbe dire che Dio è

---

<sup>350</sup> Successore del Profeta di origini sud-arabiche, Ibn ‘Āmir (m. 736) fu un “lettore” del Corano la cui lettura (*qirā’ah*) fa parte delle sette letture canoniche. Peri Bearman, Thomas Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, «Ibn ‘Āmir», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-amir-SIM\\_3075](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-amir-SIM_3075).

il più sapiente dei sapienti e il più misericordioso dei misericordiosi. [Il termine] “creazione” (*ḥalq*), dal punto di vista linguistico, è ogni azione originata dal suo agente non incidentalmente ma deliberatamente, ciò che possono fare anche i servi. Secondo al-Ka‘bī questo versetto indica che il servo è creatore. Il termine “creatore” tuttavia può essere attribuito al servo solamente se seguito da una specificazione. Si può infatti dire *rabb al-dār*, “il signore della casa”, mentre non è possibile dire solo *rabb*, “signore”, senza alcuna specificazione, così come il servo non può chiamare il suo signore “*rabbī*”. Non si può dire che Iddio l’Altissimo, sia gloria a Lui, quando descrive Gesù, la pace sia su di lui, come colui che crea gli uccelli dall’argilla gli attribuisca la prerogativa di “creatore”. A questo proposito, noi abbiamo una duplice risposta. In primo luogo il versetto recita chiaramente che l’Altissimo è «il migliore dei creatori» laddove [il termine] “creatori” è plurale e quindi riferirlo a Gesù solo, è un errore. In secondo luogo, se è esatto descrivere Gesù come colui che crea, è altrettanto esatto descrivere allo stesso modo gli altri artefici? Prima risposta. Alcuni esegeti rispondono che il versetto in questione contraddice le parole dell’Altissimo «Dio è il creatore di ogni cosa» (39:62). Perciò è necessario riferire il versetto al fatto che Dio è «il migliore dei creatori» nella vostra convinzione, così come il versetto «è cosa semplice per lui» (30:27) si riferisce a ciò che è semplice per Lui nella vostra convinzione. Seconda risposta. Il creatore è colui che decreta (*muqaddir*) perché creare significa decretare (*taqdīr*) e il versetto allude al fatto che Dio, sia gloria a Lui, è il migliore dei decretanti (*muqaddirūn*). Però l’azione del decretare implica la supposizione e la valutazione, ciò che è inammissibile attribuire a Dio, sia gloria a Lui. Pertanto questo versetto è da ritenersi uno dei passaggi oscuri (*min al-mutašābihāt*) del Corano. Terza risposta. Il versetto sottintende la capacità del servo di creare, cioè la sua condizione di decretante, ma ciò non significa che egli sia Creatore, che possa cioè creare dal nulla.

Secondo quesito. Secondo la mu‘tazilah il versetto allude al fatto che tutto ciò che Dio ha creato è bontà, sapienza e giustizia, altrimenti non si potrebbe definirLo come «il migliore dei creatori». Se è così, il servo dovrebbe essere il creatore della miscredenza e della disobbedienza, non Dio. La risposta. Tra gli uomini vi è chi attribuisce la bontà alla perfezione e all’impeccabilità nella struttura e nella composizione. Secondo noi, tutto ciò che è creato da Dio è buono poiché non vi è nessuno al di sopra di Lui che gli ordini o gli impedisca di compiere un’azione.

Terzo quesito. Al-Kalbī ha riportato sull'autorità di Ibn 'Abbās, Dio si compiaccia di entrambi, che 'Abdallāh b. Sa'ad b. Abī Sarḥ (m. 57/676-7) stava scrivendo i versetti dettatigli dall'Inviato di Dio quando arrivò alle parole dell'Altissimo «ed è stata un'altra creazione». Si sorprese ed esclamò: «Sia benedetto Dio, il migliore dei creatori». L'Inviato di Dio gli disse: «Scrivi, così è stato rivelato». 'Abdallāh dubitò e disse: «Se Muḥammad dice il vero, allora tanto sono ispirato io quanto è ispirato lui. Se invece dice il falso, la sua religione non è buona». Fuggì a Mecca. Si disse che morì nella miscredenza. Altri dissero che si convertì nel giorno della conquista [di Mecca].

Sa'īd b. Ġabīr ha riportato sull'autorità di Ibn 'Abbās che, quando questo versetto fu rivelato, 'Umar b. al-Ḥattāb disse: «Sia benedetto Dio, il migliore dei creatori». L'Inviato di Dio rispose: «Così è stato rivelato». Disse 'Umar: «Il mio Signore mi ha dato ragione su quattro questioni. Sulla preghiera da eseguirsi dietro il luogo sacro<sup>351</sup> [*maqām*], sull'imposizione del velo alle donne, sulle parole che rivolsi loro<sup>352</sup>: «Smettetela, altrimenti Dio gli darà delle donne migliori di voi», prima che fosse rivelato: «Forse egli divorzierà da voi. Il Signore gli dia mogli migliori di voi» (66:5); e poi sulla quarta questione quando dissi: «Sia benedetto Dio, il migliore dei creatori» e Dio rivelò come io dissi»<sup>353</sup>. Si dice che questa vicenda fu motivo di felicità per 'Umar e di infelicità per 'Abdallāh, come disse l'Altissimo: «travia molti e molti guida» (2:26). [...]

### 1.3 Sura della Prosternazione, vv. 8-9 – commento secondo al-Rāzī

«Poi gli diede la discendenza a partire da un estratto di liquido vile, - poi lo plasmò e

---

<sup>351</sup> Si riferisce alla stazione di Abramo. La maggior parte degli studiosi identifica il *maqām Ibrāhīm* con la pietra situata nei pressi della Ka'aba, della grandezza di 90 cm di altezza e 60 cm di larghezza, dietro la quale il Profeta era solito pregare quando effettuava la circumambulazione della Ka'aba. La pietra è considerata santa perché reca l'impronta del piede di Abramo. Una tradizione narra che l'impronta del piede apparve mentre Abramo stava costruendo la Ka'aba. Quando i muri divennero troppo alti, Abramo salì sulla pietra che prese a elevarsi e abbassarsi per consentirgli di prendere le pietre ed ergerle sulla sommità del muro in costruzione. Secondo un'altra tradizione il miracolo avvenne quando la madre di Abramo lavò il capo a quest'ultimo, mentre una terza tradizione riferisce il miracolo al momento in cui Abramo salì sulla pietra invitando il popolo a compiere il pellegrinaggio a Mecca. Meir Jacob Kister, «Maḳām Ibrāhīm», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makam-ibrahim-SIM\\_4815](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/makam-ibrahim-SIM_4815).

<sup>352</sup> Si riferisce alle mogli del Profeta.

<sup>353</sup> Una variante di questo detto è riportata nelle *Sunan al-kubrā* di al-Bayhaqī, [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=673&hid=12505&pid=332465](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=673&hid=12505&pid=332465).

soffiò in lui del Suo spirito [...]» (32:8-9).

Le parole «poi gli diede la discendenza a partire da un estratto di liquido vile» sono evidenti alla prima interpretazione (*tafsīr*). Adamo è stato tratto dall'argilla e la sua discendenza (*naslu-hu*) da un estratto di liquido vile (*mā' mahīn*) che è la goccia di liquido (*nuḥfah*). Stando a una seconda interpretazione, l'origine dell'uomo è nell'argilla dalla quale è tratto un estratto di liquido vile. Se qualcuno dicesse che la seconda interpretazione non è esatta e adducesse il versetto che recita «la creazione dell'uomo iniziò...e poi gli diede discendenza» (32:7-8) come prova del fatto che Dio ha tratto la discendenza dopo aver creato l'uomo dall'argilla, noi dissentiamo. Anzi, la seconda interpretazione è quella che più si avvicina al senso del versetto. L'Altissimo ricorda l'ordine iniziale impartito al momento della creazione dell'uomo. L'ha originato dall'argilla, poi ne ha fatto un estratto, l'ha plasmato e ha soffiato in lui del Suo spirito. Non si può attribuire il versetto «poi lo plasmò e soffiò in lui del Suo spirito» anche ad Adamo perché la parola “*tumma*”, poi, crea un distacco temporale. Dio ha plasmato la discendenza dopo averla tratta da un estratto e questo, a sua volta, dopo aver creato Adamo. Sappi che i segni presenti nel cosmo sono le prove più evidenti dell'assoluta onnipotenza divina, come disse l'Altissimo «la creazione dei cieli e della terra è cosa ben maggiore della creazione degli uomini» (40:57); e i segni negli uomini sono le prove più evidenti del compimento della Sua volontà. Negli uomini le metamorfosi sono numerose e sono tutte menzionate nelle Sue parole: «Poi gli diede la discendenza... poi lo plasmò», ovvero era argilla, l'ha fatto sperma (*manī*) e da esso ha plasmato uomini.

Lo «spirito» nelle parole dell'Altissimo «soffiò in lui del Suo spirito (*min rūḥi-hī*)» è attribuito a Dio stesso, come se Egli volesse attribuire il versetto a sé stesso per nobilitarlo. Sappi che i cristiani inventano menzogne su Dio e dicono che Gesù era lo spirito e il figlio di Dio e non sanno che lo spirito di ciascun uomo è lo spirito di Dio, come afferma il versetto: «soffiò in lui del Suo spirito» [...].

#### **1.4 Sura della Resurrezione, vv. 37-38 – commento secondo al-Rāzī**

«Non era una goccia di sperma eiaculato? - Poi è diventato un grumo di sangue [...]» (75:37-38).

Il primo versetto pone due quesiti.

Primo quesito. *Al-nuṭfah*, al plurale *nūṭāf* e *nuṭaf*, è la goccia di liquido. Si dice: non era forse una goccia di liquido nei lombi dell'uomo e nel petto della donna? [Una goccia] «di sperma eiaculato», versato nell'utero. Quanto al termine *yumnā*, eiaculato, l'abbiamo già spiegato nella sura della *Stella*: «da una goccia di liquido eiaculato» (53:46), e nella sura *Quel che accadrà*: «Avete visto quel che eiaculate?» (56:58). Se fosse domandato qual è l'utilità [del termine] *yumnā* nelle parole «di sperma eiaculato», noi rispondiamo che in esso vi è un'indicazione della sua condizione vile. È come se si dicesse che l'uomo è creato dallo sperma che scorre attraverso un'uscita impura. Queste cose non si addicono a Iddio l'Altissimo, a meno che Egli non esprima questo concetto in quanto simbolo (*ramz*), come nel versetto a proposito di Gesù e Maria: «entrambi mangiavano cibo» (5:75) a significare che entrambi soddisfacevano le loro necessità corporali.

Secondo quesito. [Per il termine] *yumnā* sono possibili due letture, con “*yā*” e con “*tā*”. Con “*tā*” si riferisce alla goccia di liquido, *nuṭfah*, a significare “non era una goccia di sperma eiaculata?”. Con “*yā*” si riferisce allo sperma, *manī*, a significare che l'uomo è creato “da una goccia di sperma eiaculato”.

«Poi è diventato un grumo di sangue», cioè dopo essere stato goccia di liquido, l'uomo è diventato un grumo di sangue (*'alaqah*).

### **1.5 Sura dell'Uomo, v. 2 – commento secondo al-Rāzī**

«Noi abbiamo creato l'uomo da una goccia di miscugli di liquido (*nuṭfah amšāġ*)» (76:2).

[...] Prima questione. Gli esegeti discordano sul significato della goccia di miscugli di liquido, (*nuṭfah muḥtalūah*). La maggior parte di essi sostiene che si tratta della goccia di liquido dell'uomo mischiata con la goccia di liquido della donna, come recita il versetto, «esce tra i lombi e il petto» (86:7). Disse Ibn 'Abbās: «Essa è il miscuglio del liquido dell'uomo, bianco e denso, con il liquido della donna, giallo e delicato. I due liquidi si mescolano e da esso si genera il bambino. I nervi, le ossa e la forza sono originati dalla goccia di liquido dell'uomo; la carne e il sangue dal liquido della donna»<sup>354</sup>. Disse Muġāhid: «Questi sono i colori della goccia di liquido. La goccia di liquido dell'uomo è bianca, la goccia di liquido della donna è

---

<sup>354</sup> Una variante di questo detto è conservata nelle *Sunan al-kubrā* di Al-Bayhaqī [http://library.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=673&hid=736&pid=331391](http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=673&hid=736&pid=331391).



gialla»<sup>355</sup>. Disse ‘Abdallāh: «La goccia di liquido si mischia nelle vene». Disse al-Ḥasan: «È una goccia di liquido mischiata col sangue del mestruo. Quando la donna riceve il liquido dell’uomo e diventa gravida, il mestruo si blocca e la goccia di liquido si mischia con il sangue». Disse Qatādah: «Con *amšāğ* s’intende dapprima il liquido che si mischia con il sangue, poi i due si trasformano in un grumo di sangue (*‘alaqah*) e poi in una massa molle (*mudğah*). In sintesi, equivale a dire che quel corpo passa da una caratteristica a un’altra, da una condizione a un’altra». Qualcuno ha detto: «Iddio l’Altissimo ha fatto nella goccia di liquido un miscuglio delle proprietà che saranno presenti nell’uomo: il caldo e il freddo, l’umidità e la secchezza». Alcuni ‘*ulamā*’ dissero che il significato più appropriato del versetto è il miscuglio del liquido dell’uomo con quello della donna poiché Iddio l’Altissimo ha definito la goccia di liquido «un miscuglio». Nel momento in cui esso diventa un grumo di sangue non possiede più le caratteristiche che lo rendono definibile una goccia di liquido ma ciò non significa che si possa mettere in discussione la condizione eterogenea della goccia di liquido la quale proviene da un miscuglio di terra, acqua, temperatura e calore.

### **1.6 Sura si Accigliò, vv. 18-19 – commento secondo al-Rāzī**

«Da cosa lo creò Dio? - Lo creò da una goccia di liquido [...]» (80:18-19).

«Da cosa lo creò Dio? » è una domanda il cui fine è ribadire la condizione vile dell’uomo. Poi viene la risposta alla domanda: «Lo creò da una goccia di liquido». Indubbiamente la goccia di liquido è qualcosa di vile e spregevole ed è inopportuno che chi è generato da una cosa così vile rinneghi [Dio] e si mostri superbo.

### **1.7 Sura del Notturmo, vv. 5-7 – commento secondo al-Rāzī**

«Guardi l’uomo da cosa è stato creato, - è stato creato da un liquido che sgorga - ed esce tra i lombi e il petto» (86:5-7).

[...] Quarto quesito. Di questi versetti vi sono due interpretazioni. Secondo la prima, il bambino è creato dal liquido che esce dai lombi (*şulb*) dell’uomo e dal

---

<sup>355</sup> Nonostante le ricerche non è stato possibile ritrovare in nessuna raccolta canonica né questo detto né i quattro *ḥadīṯ* successivi.

petto (*tarā'ib*) della donna. Altri dicono che esso è creato dal liquido che esce dai lombi dell'uomo e dal suo petto. Questi ultimi portano a sostegno del loro pensiero due prove. La prima. Se il liquido dell'uomo esce solo dai lombi e il liquido della donna esce solo dal petto, allora non esiste un liquido che esce «tra i lombi e il petto», ciò che è in netto contrasto con il versetto. La seconda. L'Altissimo spiega che l'uomo è creato da un liquido che sgorga (*ma' dāfiq*), e ciò che può essere descritto come tale è il liquido dell'uomo. Essi aggiungono inoltre che la descrizione del liquido che esce, cioè sgorga, dai lombi e dal petto, prova che il bambino è creato solo dal liquido dell'uomo.

I sostenitori della prima interpretazione hanno confutato la prima prova spiegando che è consentito dire che la goccia di liquido esce da due punti distinti perché nel momento in cui l'uomo e la donna si uniscono, diventano una cosa sola. E questa è l'interpretazione migliore. Essi hanno poi contestato la seconda prova dicendo che [il termine *dāfiq*] è sicuramente un singolare usato in senso collettivo; sebbene sgorgi solo una delle due parti liquide, il nome è attribuito al tutto. Inoltre, dissero, il fatto che il liquido dell'uomo da solo è poco e non è sufficiente, prova che il bambino è creato dall'unione dei due liquidi. Oltre al fatto che il Profeta disse: «Se prevale il liquido dell'uomo, il neonato sarà maschio e assomiglierà a lui e alla sua famiglia; se prevale il liquido della donna, assomiglierà a lei e alla sua famiglia»<sup>356</sup>, ciò che conferma la prima interpretazione.

Sappi che gli atei<sup>357</sup> (*mulhidūn*) hanno avversato questo versetto. Essi dicono che se il versetto «esce tra i lombi e il petto» significa che lo sperma (*manī*) esce solo da quei due punti, è errato poiché lo sperma si genera dalla quarta digestione (*haḍm rābi'*) e si stacca da tutte le parti del corpo al fine di acquisire la natura e le proprietà di tutti gli organi e prepararsi a che si generino da esso organi simili a questi. Per tale motivo rapporti sessuali molto frequenti causano debolezza agli organi.

L'interpretazione secondo la quale lo sperma si genera per la maggior parte tra i lombi e il petto è debole. Al contrario, esso si genera per la maggior parte nel

---

<sup>356</sup> Non è stato possibile ritrovare il detto in alcuna raccolta canonica.

<sup>357</sup> Si riferisce ai filosofi. Nel *Canone* Avicenna illustra le modalità di formazione dello sperma nell'ambito della quarta digestione. Sul tema in questione ho istituito un confronto tra il pensiero di al-Rāzī e quello del filosofo nell'appendice.

cervello e la prova è che la sua forma somiglia al cervello, e colui che ne produce molto è colto da debolezza agli occhi.

Anche l'interpretazione secondo cui lo sperma si trova tra i lombi e il petto è debole. Esso si trova nei vasi seminali (*aw'iyah al-manī*), ovvero nelle vene arrotolate l'una all'altra nei testicoli.

Altrettanto debole è l'idea secondo la quale lo sperma esce tra i lombi e il petto perché i sensi indicano che non è così. La risposta. Indubbiamente, l'organo che concorre in maggior misura alla formazione dello sperma è il cervello. Ma il cervello presenta una parte posteriore, il midollo spinale (*nuḥā'*), contenuto nella spina dorsale (*ṣulb*) che presenta molte sezioni discendenti verso la parte frontale del corpo, il petto (*tarībah*). Per questo motivo Iddio l'Altissimo menziona espressamente questi due organi in modo che i vostri discorsi sulla modalità con cui si genera lo sperma e da esso gli organi sia pura illusione e debole congettura mentre la parola di Iddio l'Altissimo è più degna di essere accolta.

Quinto quesito. In molti passi di questo libro abbiamo spiegato che la genesi dell'uomo da una goccia di liquido è, per molti aspetti, la prova più evidente dell'esistenza del Creatore. Il primo aspetto risiede nella sbalorditiva costituzione del corpo umano. La sua genesi da una sostanza così semplice è la prova più probante del Creatore onnipotente. Il secondo aspetto risiede nella maggiore conoscenza che l'uomo ha della sua natura rispetto a quella delle altre creature, quella che è indubbiamente la prova più completa. Il terzo aspetto risiede nella possibilità perenne che l'uomo ha di osservare questa natura nei suoi figli e nei cuccioli animali, che è la prova più notevole del Creatore onnipotente. Come la creazione è la prova dirimente dell'esistenza del Creatore onnipotente e sapiente, così essa è la prova dirimente della Resurrezione, del Raduno e della Dispersione (*ba't wa ḥašr wa našr*). Questo perché l'uomo è venuto in essere in seguito all'unione delle parti, prima separate, del corpo dei genitori. Come il Creatore ha decretato l'unione delle parti separate per crearne un uomo, così dopo la morte e il disfacimento del corpo, Egli creerà l'uomo per la seconda volta.

### **1.8 Sura del Grumo di sangue, v. 2 – commento secondo al-Rāzī**

«Ha creato l'uomo da un grumo di sangue» (96:2).

[...] Nel versetto «ha creato l'uomo da un grumo di sangue» l'uomo, tra tutte le

creature, è menzionato in modo speciale forse perché la rivelazione è destinata a lui, o forse perché l'uomo è la più nobile delle creature sulla terra. Potrebbe essere che le parole «recita nel nome del tuo Signore che ha creato» non fossero chiare. Da qui la necessità di spiegare che Dio «ha creato l'uomo da un grumo di sangue», mettendo così in risalto la creazione dell'uomo e mostrandone la sua straordinaria natura.

Secondo quesito. Secondo i Compagni questo versetto prova che non vi è altro creatore eccetto Iddio l'Altissimo. Dissero: Dio, sia gloria a Lui, ha fatto della capacità di creare un attributo speciale della Sua essenza (*dāt*) ed è impossibile riferirlo ad altri. Dissero: seguendo questo procedimento, noi sappiamo che ciò che contraddistingue la natura divina è la capacità di creare (*ih̄tirā'*), ciò che trova conferma nella domanda posta da Faraone a proposito della verità su Dio: «Cos'è il signore dei mondi?» (26:23), e nella risposta di Mosè: «È il Signore vostro, il Signore dei vostri padri antichi» (26:26).

Terzo quesito. I teologi, con tutte le note divergenze che li dividono, concordano sul fatto che il primo dovere è conoscere Iddio l'Altissimo o comunque ricercarne la sua conoscenza. Se Muḥammad inviato agli associatori dal Sapiente, sia gloria a Lui, avesse detto loro: «Leggi in nome del tuo Signore che non ha simili», essi non avrebbero accettato tali parole. Perciò l'Altissimo ha menzionato la creazione per indurli a riconoscerLo. Si racconta che Zafar fu mandato da Abū Ḥanīfah a Basra per radicare la dottrina (*madḥab*) di quest'ultimo. Quando Zafar menzionò il nome di Abū Ḥanīfah fu accusato di dire falsità e nessuno gli badò. Zafar ritornò da Abū Ḥanīfah informandolo dell'accaduto. Abū Ḥanīfah gli disse: «Tu non conosci il modo di comunicare. Torna da loro e illustra loro la debolezza delle loro dottrine principali e di loro che esiste anche un altro pensiero. Riferisci la mia dottrina e la mia prova e, se queste si radicano nel loro cuore, dì loro che quella è la dottrina di Abū Ḥanīfah. In quel momento, essi proveranno vergogna e non potranno più controbattere». Allo stesso modo, se Dio avesse detto degli associatori che sono i servi degli idoli, e Muḥammad avesse lodato Dio rifiutando di riconoscere gli idoli essi non lo avrebbero accettato. Ricorda loro che sono stati creati da un grumo di sangue, non potranno negarlo. Poi dì loro che a ogni azione corrisponde un agente ed essi non potranno attribuirlo all'idolo perché sanno di averlo intagliato con le loro mani. Con questo procedimento essi riconosceranno che sono Io la Verità da lodare e non gli idoli: «Se chiedi loro chi li ha creati

risponderanno: “Dio”» (43:87). [...]

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Zaġlūl al-Naġġār e Maurice Bucaille**

Alla luce dell’esegesi scientifica i versetti finora considerati conterrebbero i fondamenti dell’embriologia del Novecento le cui verità scientifiche sarebbero insite nella particolare terminologia coranica. Ciascuno dei termini più notevoli presenti nei suddetti versetti consentirebbe infatti di distinguere con precisione le fasi di sviluppo dell’embrione, evocando nella mente umana la forma peculiare che il feto acquisisce nel periodo di riferimento.

Contestualmente alle fasi di sviluppo dell’embrione, i versetti considerati affermerebbero anche il legame perpetuo che intercorre tra il feto e la terra dalla quale Dio ha creato Adamo. Ciascun uomo infatti fin dal primo momento in cui è concepito erediterebbe in sé una parte di quella terra. Le sure del *Pellegrinaggio* e dei *Credenti* a questo proposito affermano: «Noi vi abbiamo creato di terra (*turāb*)»; «Abbiamo creato l’uomo da un estratto di argilla fine».

Al-Naġġār riconosce a queste espressioni una duplice interpretazione. Alla prima interpretazione, molto comune e priva di elementi innovativi – quella che vede nel versetto un’allusione alla creazione di Adamo dalla terra – al-Naġġār ne propone una seconda di carattere scientifico. Non solo Adamo sarebbe stato creato dalla terra bensì tutta la sua discendenza, ciò che trova giustificazione nel fatto che l’uomo, da quando viene concepito a quando muore, ha un rapporto costante con la terra. Dalla terra infatti l’essere umano trae il suo nutrimento, di natura sia vegetale sia animale, dal cibo che consuma si forma il sangue e del sangue della madre si nutre il feto. La dimostrazione scientifica di questo legame, spiega l’esegeta egiziano, è l’affinità tra la composizione chimica della terra coltivata e quella del corpo umano. Le sostanze di cui si compone il corpo umano si trovano anche nella terra dalla quale l’uomo le trae: l’ossigeno e l’idrogeno che costituiscono il 60-90% del corpo umano, e il carbonio e il fosforo presenti in gran quantità rispettivamente nelle verdure e negli alimenti ricchi di proteine<sup>358</sup>. Perciò la verità scientifica che questi due versetti vorrebbero dimostrare è che l’umanità

---

<sup>358</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *Halq al-insān fi al-Qur’ān al-karīm*, Dār al-ma’rifah, Bayrūt, 1429/2008<sup>II</sup>, p. 350.

tutta ha origine dalla terra: chi direttamente, come Adamo, chi indirettamente, come la sua discendenza.

La prima fase del processo di sviluppo dell'embrione menzionata in tutti i versetti coranici considerati è la fase della cosiddetta "goccia di liquido" (*nuṭfah*). Questo termine, al singolare e al plurale (*nūṭaf*), ricorre in dieci versetti coranici (16:4; 22:5; 23:13; 35:11; 36:77; 40:67; 53:46; 75:37; 76:2; 80:19).

«Una goccia di liquido (*nuṭfah*)» per la sura del *Pellegrinaggio*, «un liquido che sgorga (*mā dāfiq*)» per la sura del *Notturmo*, «un miscuglio che sgorga (*nuṭfah amšāḡ*)» per la sura dell'*Uomo*, secondo l'esegesi scientifica, il termine "*nuṭfah*" conterrebbe un riferimento al Gamete (*ḥaliyyah al-takātur*), sia esso femminile, l'ovocita, sia maschile, lo spermatozoo.

Il liquido diventa una "goccia mischiata" (*nuṭfah amšāḡ*) nel momento in cui il liquido femminile e maschile si uniscono a formare uno Zigote<sup>359</sup>. La sura dell'*Uomo* conterrebbe perciò una prima verità scientifica, il fatto cioè che l'embrione nasce dall'unione tra il gamete femminile e quello maschile, e non da uno dei due solamente. Questa verità coranica – spiega al-Naḡḡār – troverebbe un riscontro anche nella tradizione, in un detto riportato sull'autorità di Ibn Ḥanbal: «Un ebreo passò accanto all'Inviato di Dio, intento a parlare coi compagni. Un qurayšita disse all'ebreo: "Questo uomo va dicendo di essere un profeta". Rispose l'ebreo: "Domandiamogli qualcosa che può conoscere solo un profeta. Muḥammad! Da che cosa ha origine l'uomo?" L'Inviato di Dio rispose: "Ebreo, l'uomo ha origine dalla goccia di liquido dell'uomo e dalla goccia di liquido della donna"<sup>360</sup>.

Esso è «un liquido che sgorga (*mā dāfiq*)», ricorda la sura del *Notturmo*, perché sia il liquido maschile sia quello femminile sgorgano dai rispettivi corpi. Quello maschile, di colore bianco, – spiega l'esegeta – sgorga dai testicoli, responsabili della formazione dello sperma e della secrezione degli ormoni maschili<sup>361</sup>. Quello femminile è il liquido che circonda l'ovulo (*buyāḍah*) e sgorga dal follicolo che lo contiene quando questo si spezza. Il liquido, di colore giallo, spinge l'ovulo nell'utero attraverso la tuba di Fallopio (*qanāh Fāllūb*) dove incontra il gamete

---

<sup>359</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Ḥalq al-insān fī al-Qur'ān al-karīm*, pp. 350-357.

<sup>360</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, n. 465.

<sup>361</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Ḥalq al-insān fī al-Qur'ān al-karīm*, pp. 369-373.

maschile al quale si unisce. Questa interpretazione, afferma al-Nağğār, sarebbe confermata da una tradizione: «Il liquido dell'uomo è bianco, il liquido della donna è giallo»<sup>362</sup>.

La sura del *Notturmo* inoltre specifica che il liquido «esce tra i lombi e il petto (*min bayn al-ṣulb wa al-tarā'ib*)» (86:7). Anche quest'affermazione coranica troverebbe secondo l'esegeta una spiegazione scientifica: nell'embrione le ghiandole riproduttive (*ġadad tanāsuliyyah*) si formano nella cavità presente tra i lombi (la colonna vertebrale) e il petto (le costole del torace). Alla fine del settimo mese di gravidanza, nel feto maschile i testicoli scendono gradualmente fino a fuoriuscire dal corpo, mentre in quello femminile le ovaie scendono nella pelvi (*hawḍ*).

La prima fase di formazione dell'embrione alla quale il Corano farebbe riferimento avrebbe una durata di quindici giorni, inizierebbe con la fecondazione (*iḥṣāb*) e si concluderebbe con la fine della fase d'impianto (*marḥalah al-ġaras*, o *marḥalah al-ḥarā*). Nel periodo intermedio, spiega al-Nağğār, la goccia di liquido ormai mischiata inizia a segmentarsi velocemente in cellule sempre più piccole per poi formare un aggregato di cellule più grande che prende il nome di Morula (*tūtah*). Poi, la blastocisti inizia a fissarsi alla parete dell'utero, fino ad aderirvi completamente.

La sura dei *Credenti* definisce il luogo che ospita l'embrione per nove mesi “*qarār makīn*”, una solida dimora. Nell'interpretazione scientifica il termine “*qarār*” ravviserebbe l'utero che è solido, “*makīn*”, in virtù dei muscoli e dei legamenti che lo fissano saldamente al corpo mentre il senso di stabilità e protezione dell'embrione sarebbe garantito dal liquido amniotico e dalla placenta.

La seconda fase<sup>363</sup> del processo di formazione dell'embrione sarebbe stata preannunciata, secondo l'esegeta egiziano, nella sura del *Grumo di sangue*: «Ha creato l'uomo da un grumo di sangue» (96:2). La fase del grumo di sangue (*marḥalah al-'alaq*), che si protrae dal 15° e al 24° giorno dal concepimento, corrisponderebbe al momento in cui la «goccia di liquido mischiata», ormai fissatasi alla parete dell'utero, perde la sua forma iniziale e si coagula. Ciò che fa di questo versetto un miracolo scientifico sarebbe il termine “*'alaq*” con il quale il Corano designa una formazione che, in quella fase, misura tra gli 0,7 e i 3.5

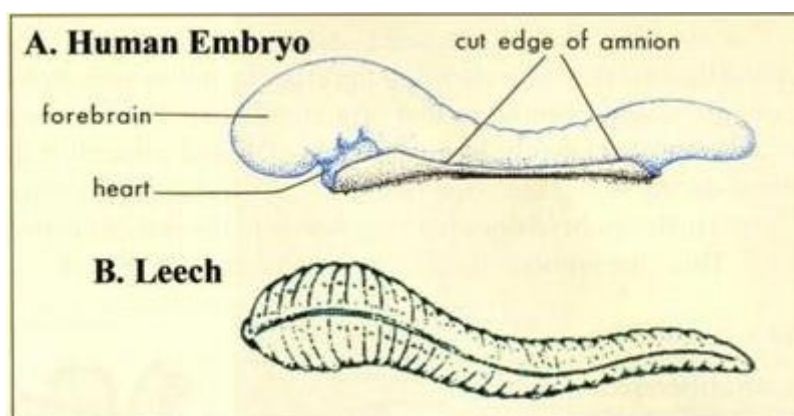
---

<sup>362</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Al-ḥayḍ*, *Bāb ṣifāh manī al-raġul wa al-marr'ah*, n. 714.

<sup>363</sup> Zaġlūl al-Nağğār, *Ḥalq al-insān fī al-Qur'ān al-karīm*, pp. 464-468.

millimetri, ed è perciò invisibile a occhio nudo. Le tre accezioni che la radice araba ‘-l-q sottintende descriverebbero perfettamente le peculiarità che secondo l’embriologia contraddistinguono l’embrione a questo stadio. Il verbo “‘*alaqa*” significa infatti “essere appeso, pendere”, mentre il nome “‘*alaq*” significa “sanguisuga, ventosa” ma anche “coagulo di sangue”.

In questa fase l’embrione, spiega l’esegeta, è *appeso* saldamente alla parete dell’utero alla quale aderisce a ventosa, ha acquisito una forma nuova, simile a una *sanguisuga* (*dūdah al-‘alaq*) [Fig.1], e come questa si nutre del sangue del corpo al quale aderisce. Le recenti scoperte della scienza consentirebbero inoltre di equiparare il feto a un *grumo di sangue* perché in questa fase inizia a formarsi il sistema cardiovascolare, nel 21° giorno il cuore si unisce ai vasi sanguigni e il sangue comincia a circolare. Perciò, con un solo termine, ‘*alaq*, il Corano descriverebbe tre aspetti dello sviluppo dell’embrione: la forma che esso acquisisce, simile a una sanguisuga, la modalità con cui esso si nutre, dal sangue materno, e il processo di sviluppo interno che vede l’inizio della formazione del sistema cardiovascolare.



[Fig. 1 Conformazione dell’embrione umano e della sanguisuga a confronto]

Le sure del *Pellegrinaggio* e dei *Credenti* annuncerebbero quella che l’esegesi scientifica ritiene essere la terza fase<sup>364</sup> dello sviluppo dell’embrione e che definisce “*marḥalah al-mudḡah*”, letteralmente, la fase della “massa di carne”. «E poi [vi abbiamo creato] di un pezzo di carne (*mudḡah*), dotato di forma (*muḥallaq*) e informe (*ḡair muḥallaq*)» (22:5); «e del grumo di sangue [abbiamo fatto] una massa molle (*mudḡah*)» (23:14). L’esegeta situa questa fase tra la fine della quarta setti-

<sup>364</sup> *Ivi*, pp. 320-324.



mana e l'inizio della sesta settimana di gravidanza quando nel "grumo di sangue" iniziano ad apparire delle masse note come Somiti (*kutal badaniyyah*) che, moltiplicandosi, aumentano di volume fino a formare una vera e propria massa di carne. Tale massa è ben definita, e presenta una forma che ricorda quella di un "pezzo di carne masticato" (*qū'ah laḥm mamḍūḡah*) sulla quale vi sia rimasta l'impronta dei denti, come su una gomma da masticare (*'alak*) [Fig. 2]. Questa forma particolare sarebbe espressa dal termine coranico "*muḍḡah*" che letteralmente significa "boccone, gomma da masticare", e che nel linguaggio contemporaneo ha assunto anche il significato di "embrione".



[Fig. 2 Terza fase dello sviluppo dell'embrione]

Quanto alle espressioni "*muḥallaq*" e "*ḡair muḥallaq*" indicherebbero lo stadio di formazione degli organi. Al-Naḡḡār riporta tre possibili interpretazioni<sup>365</sup>. Secondo la prima interpretazione, che riprende la visione degli antichi, "*muḥallaq*" è l'embrione in cui iniziano a formarsi gli organi mentre "*ḡair muḥallaq*" potrebbe essere l'embrione abortito (*saqt*), quello non ancora completamente formato oppure il feto che presenta delle malformazioni. La seconda interpretazione vede nell'espressione "*ḡair muḥallaq*" un'allusione alla rete di cellule che rivestono esternamente l'embrione e la cui funzione è nutrirlo e farlo aderire alla parete uterina. Una terza interpretazione ravvisa nell'espressione un riferimento alla gravidanza senza embrione (*ḥamal ḡayr ḡanīnī*).

Fra le tre interpretazioni l'esegeta egiziano sottoscrivere la prima – quella che ravvisa nell'espressione "*ḡair muḥallaq*" l'aborto del feto – a supporto della quale cita

<sup>365</sup> *Ivi*, pp. 354-356.

un *ḥadīṭ*: «Quando la goccia di liquido si è fissata saldamente nell'utero (*rahm*), l'angelo afferra l'utero e domanda: “Signore, dotata di forma (*muḥallaq*) o informe (*ǧair muḥallaq*)? Se risponde “informe”, allora la goccia di liquido, priva di vita, viene espulsa dall'utero col sangue. Se risponde “dotata di forma”, l'angelo domanda: “Signore, maschio o femmina? Felice o infelice? Quanto a lungo vivrà? Quando sarà la sua ora? Sarà povero o benestante? In quale paese morirà?”»<sup>366</sup>.

Le restanti fasi della formazione dell'embrione sarebbero state tutte preannunciate nella sura dei *Credenti*: «Della massa molle [abbiamo fatto] ossa, e abbiamo vestito le ossa di carne. Poi lo abbiamo originato». Nel passo citato l'esegeta identifica la fase di formazione delle ossa, (*inšā' haykal 'uẓmī*), la fase di crescita muscolare (*kisā' bi-l-laḥm*), e la fase di crescita del feto (*našā'*)<sup>367</sup>. La prima di queste ha inizio nella 7<sup>a</sup> settimana di gravidanza e corrisponderebbe al processo che la scienza definisce osteogenesi. Il nesso istituito dall'esegeta tra questo processo e il passo coranico sarebbe avallato da un detto trasmesso da Muslim: «Trascorse quarantadue notti, Dio invia alla goccia di liquido un angelo che la plasma, crea l'udito e la vista, le ossa, la carne e la pelle. Poi dice: “Signore, maschio o femmina?” Il tuo Signore decreta ciò che vuole e l'angelo scrive»<sup>368</sup>.

Quanto alla fase di crescita muscolare menzionata nel Corano, essa corrisponderebbe in termini scientifici alla miogenesi, un processo che inizia l'8<sup>a</sup> settimana di gravidanza e conduce alla formazione dei tessuti muscolari.

Resta infine la fase di crescita del feto (*marḥalah al-našā'*). Quest'ultima fase – spiega l'esegeta – si presta a varie interpretazioni per le diverse accezioni in cui si può intendere il termine “*našā'*”, che può significare crescita e sviluppo oppure nascita e genesi. Se si considerano solamente le prime due accezioni, si potrebbe pensare a questa fase come il processo di rapida crescita che il feto intraprende a partire dalla 9<sup>a</sup> settimana di gravidanza. Tuttavia al-Naǧǧār e, in generale la maggior parte degli esegeti scientifici<sup>369</sup>, sono propensi a tener conto di tutte le acce-

---

<sup>366</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Al-Qadr*, *Bāb kayfiyyah ḥalq al-ādamī*, n. 6668.

<sup>367</sup> Zaǧlūl al-Naǧǧār, *Ḥalq al-insān fī al-Qur'ān al-karīm*, pp. 325-340.

<sup>368</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Al-Qadr*, *Bāb kayfiyyah ḥalq al-ādamī*, n. 6670.

<sup>369</sup> Si veda Abdul-Majeed al-Zindani, Marshall Johnson, Gerald Goeringer, Joe Leigh Simpson, Keith Moore, Mustafā Ahmed, T. V. N. Persaud, *Human Development in the Qur'an and Sunnah. Correlation with Modern Embryology*, Muslim World League Printing Press, Makkah al-Mukarramah, 1421/2000<sup>II</sup>, pp. 94-96.

zioni, perciò il versetto «poi lo abbiamo originato (*anšā'nā-hu*)» alluderebbe al momento in cui Dio insuffla il proprio spirito nel feto. Ciò significa che nelle prime fasi la vita dell'embrione è simile a quella delle piante che sono vive ma prive di anima, mentre il feto possiede un'anima. Gli esegeti ritengono di poter individuare il tempo preciso di acquisizione dell'anima nel momento in cui nel feto si sviluppano gli schemi del sonno, e i suoi movimenti sono il frutto di una volontà precisa e non di un semplice riflesso. Una relazione, quella tra acquisizione dell'anima e sonno, che sarebbe sancita nella sura delle *Schiere*: «Dio chiama a Sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono durante il sonno» (39:42).

Oltre alla meticolosa esegesi scientifica proposta da al-Nağğār meritano un breve accenno alcuni passi del commento agli stessi versetti proposto dall'esegeta scientifico Maurice Bucaille. Secondo il francese, l'espressione “una goccia di miscugli di liquido” (*nufah amšāğ*) non indicherebbe – come invece vuole la tesi più diffusa – solamente l'unione del liquido maschile con quello femminile, ma denoterebbe una goccia di sperma «dotata di elementi differenti». Questa definizione Bucaille la trae dal *Muntaḥab*, il commentario coranico edito nel 1995 dal Consiglio supremo degli Affari islamici del Cairo<sup>370</sup>. Quali siano gli elementi differenti che compongono tale “goccia” il *Muntaḥab* non lo spiega, ma Bucaille ritiene che siano le secrezioni che secernono i testicoli, le vescicole seminali, la prostata e le ghiandole di Cowper<sup>371</sup>.

L'interpretazione di Bucaille differisce da quella di al-Nağğār anche in merito alla seconda fase dello sviluppo dell'embrione, quella del “grumo di sangue”. Secondo il medico francese questa sarebbe la fase in cui lo zigote si fissa alle pareti dell'utero. Partendo da questa considerazione l'autore pone alcune questioni di natura linguistica: non trattandosi della formazione di un vero e proprio “grumo di sangue”, questa fase dello sviluppo embrionale non dovrebbe essere definita tale. Egli ritiene perciò che, sia gli esegeti arabi che hanno spiegato l'espressione coranica “*‘alaq*” come la formazione di un «pezzo di sangue coagulato» (per esempio al-Rāzī), sia i traduttori occidentali che l'hanno tradotta con “grumo di san-

---

<sup>370</sup> Lağnah 'ulamā' al-Azhar, *Tafsīr al-muntaḥab*, Al-mağlis al-a'lā al-miṣrī li-l-šu'un al-islāmiyyah, al-Qāhirah 1416/1995, vol. 3, p. 32.

<sup>371</sup> Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science*, pp. 348-349.

gue” (Alessandro Bausani) o “aderenza” (Hamza Piccardo) siano in errore. A suo avviso, il termine ‘*alaq* indica “qualcosa che si attacca” – accezione che sarebbe più consona alle recenti scoperte dell’embriologia –, ed è perciò che Bucaille traduce il versetto 2 della sura del *Grumo di sangue* come segue: «ha formato l’uomo da qualcosa che si attacca (‘*alaq*)»<sup>372</sup>.

## Conclusioni

In un libro di oltre 500 pagine al-Nağğār commenta trentuno versetti coranici che raccontano della creazione dell’uomo. A un lettore che non conosca l’arabo e che si trovi a sfogliarlo, questo libro potrebbe apparirgli un manuale di anatomia o embriologia per i termini medici in lingua inglese che di tanto in tanto spezzano il discorso arabo e per la notevole quantità di illustrazioni che correlano le affermazioni scientifiche più notevoli. A chi invece legge l’arabo, ciò che più colpisce nel testo è la trama di scienza e tradizione, laddove le nozioni scientifiche s’intrecciano con versetti coranici e *ḥadū* del Profeta. La stessa bibliografia finale da prova di questo connubio: suddivisa in tre sezioni comprende i testi afferenti al Corano e alla Sunna in generale, quelli riguardanti l’esegesi coranica e l’inimitabilità scientifica nello specifico, e una serie di sette manuali di scienze in lingua inglese redatti da medici occidentali. Gli esegeti scientifici creano perciò un prodotto nuovo che sfugge a qualunque classificazione: i conservatori rifiutano di definirlo un commentario coranico perché saturo di argomentazioni scientifiche, e nello stesso tempo non può neppure essere definito un manuale di scienza per la frequenza con cui compaiono le citazioni coraniche. Inoltre, per quante nozioni scientifiche annoveri, il testo di al-Nağğār manca spesso di scientificità per la scarsa precisione mostrata dall’autore nella menzione delle fonti, spesso incomplete o addirittura del tutto assenti.

Quanto al testo di Bucaille, ciò che rende interessante il suo commento non sono tanto i contenuti in sé, quanto l’accoglienza che il suo libro *La Bible, le Coran et la science* trova nel mondo arabo. Il testo, a differenza di quello di al-Nağğār, non presenta alcuna immagine né nozione scientifica, ed è un elogio all’autenticità, alla perfezione del Corano e ai miracoli scientifici che esso contiene. Il metodo che

---

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 350.

l'autore impiega nell'illustrare gli argomenti tradisce una forte finalit  apologetica ed   totalmente privo di scientificit : le note sono quasi assenti e quelle presenti sono incomplete tant'  che spesso   molto difficile, se non quasi impossibile, risalire nei testi originali ai passi da lui citati. Quello che il medico francese afferma essere uno studio oggettivo dei testi in realt  non lo  . L'autore   di parte e le sue affermazioni sono tutte finalizzate alla tesi che egli vuole dimostrare, l'eccellenza dell'Islam, il cui criterio di verit    insito nei miracoli scientifici che esso contiene. Pur di conseguire questo fine sembrerebbe essergli tutto concesso: i testi, come nel caso del *Muntaḥab*, sono citati solo nella misura in cui sono utili ad affermare la sua tesi tant'  vero che i passi che la contraddicono sono ignorati, e le stesse traduzioni del Corano in lingue europee sono passibili di modifica qualora nella loro forma originale non possano servire a dimostrare il pensiero dell'autore. Questo   esattamente ci  che   avvenuto col termine *'alaq* che Bucaille ha tradotto diversamente rispetto al significato che la storia della lingua araba gli ha attribuito. Affermare che l'idea del "grumo di sangue" non sia il senso primo del termine *'alaq* tanto da considerare in errore intere generazioni che cos  l'hanno inteso denota una certa leggerezza e superficialit  del medico francese. Nel *Lis n al-'arab* accanto alla voce "*'Alaqah*" (pl. *'alaq*) la prima definizione che compare recita per l'appunto: «È il sangue coagulato denso. Si disse: [  il sangue] coagulato prima di seccarsi. Si disse:   ci  il cui colore rosso s'intensifica», ci  che indurrebbe a credere che questo fosse il significato primario del termine in questione. Senza peraltro dimenticare che questa   anche l'accezione proposta dal commentario coranico *Muntaḥab*<sup>373</sup> che in questo caso Bucaille tralascia ovviamente di menzionare dal momento che non si accorda con la sua tesi.

In conclusione, l'analisi dei commentari considerati rivela una grande profondit  di contenuto nel caso di al-R z , che d  prova della vastit  del suo sapere spaziando dall'esegesi, alla filosofia, alla teologia e alla medicina. Tuttavia, pur presentando innumerevoli digressioni scientifiche, il suo commentario rimane un te-

---

<sup>373</sup> Nel commento al v. 5 della sura del *Pellegrinaggio* il *Muntaḥab* recita infatti: «Noi vi abbiamo originati dalla terra, di questa abbiamo fatto una goccia di liquido e l'abbiamo trasformata in un pezzo di sangue coagulato (*qū'ah min damm mutaġammad*), poi ne abbiamo fatto carne (*lahm*), dotata di forma con i lineamenti dell'uomo, oppure informe, per manifestarvi che siamo capaci di creare (*ibd *), far progredire la creazione e trasformarla da uno stato in un altro. Noi espelliamo dall'utero ci  che vogliamo e a ci  che vogliamo diamo dimora in esso fino al termine della gravidanza [...]». Laġnah 'ulam ' al-Azhar, *Tafs r al-Muntaḥab*, vol. 2, p. 59.

sto di esegesi la cui finalità è favorire la comprensione del Libro.

Altrettanto non si può dire dei commentari contemporanei che tradiscono una finalità ben diversa rispetto a quelli antichi. Come dimostrano i testi di al-Nağğār e Bucaille l'obiettivo finale è far emergere l'inimitabilità scientifica del Corano individuando delle corrispondenze – spesso molto forzate – tra scienza e religione, ciò che consente di rilevare come lo sforzo esegetico abbia acquistato una valenza e dimensione nuova rispetto al passato: se i commentari antichi iniziavano generalmente con una riflessione linguistica dei termini coranici che gli esegeti attingevano dai dizionari arabi (in particolare dal *Lisān al-'arab*), questo aspetto nei commentari del Novecento è quasi del tutto assente, così come manca lo studio delle circostanze della rivelazione che in passato era una condizione imprescindibile. Ma del resto, se si considera l'aspetto apologetico dell'esegesi contemporanea questi aspetti passano in secondo piano. Come emerge dall'interpretazione di al-Nağğār e Bucaille gli esegeti oggi si lasciano spesso condurre nella loro ricerca di riferimenti scientifici nel Corano dalla forza evocativa delle espressioni e immagini coraniche. Tale potere evocativo è particolarmente evidente, per esempio, in quella che è considerata la seconda fase di formazione dell'embrione, definita dal termine arabo *'alaqah*, il cui significato di “grumo di sangue” o “sanguisuga” evoca nella mente degli esegeti la forma particolare che acquisisce l'embrione tra il 15° e il 24° giorno dal concepimento [Fig. 1]. Lo stesso discorso vale per la fase di sviluppo della cosiddetta “massa molle”, dove il termine *muḍğah*, letteralmente “boccone”, “pezzo di carne”, evoca l'idea di una gomma da masticare che reca impresso il segno della dentatura, ciò che fa pensare gli esegeti alla fase in cui nell'embrione comincia a diventare evidente la forma della colonna vertebrale [Fig. 2]. La veridicità di queste evocazioni è argomentata da lunghe dissertazioni scientifiche, fini a se stesse e che si discostano il più delle volte da quella che dovrebbe essere la finalità principale dell'esegesi coranica.

## **2. La terra**

L'esegesi scientifica contemporanea tende a riferire l'interpretazione dei versetti coranici in cui compaiono i termini che indicano la terra alle discipline che di questa studiano la morfologia esterna, la struttura interna e l'atmosfera che la circonda. La terminologia coranica che indica la terra è piuttosto variegata secondo le diverse accezioni in cui la si voglia intendere. Il termine che conta

maggiori ricorrenze è “*arḍ*” che nella sua forma determinata e indeterminata ricorre 462 volte e può indicare il pianeta Terra, la superficie terrestre (*yābisah*) o più semplicemente la terra (*turbah*) che la ricopre. Nella sua forma plurale esso compare invece una sola volta, alla fine della sura del *Divorzio*: «Dio è colui che creò sette cieli e altrettante terre [...]» (65:12). “*Barr*” indica invece la terra ferma, il continente, in opposizione al mare e conta 12 ricorrenze; mentre il termine “*yabs*” con una sola ricorrenza indica quei luoghi che nell’antichità erano sommersi dalle acque e che oggi sono desertici.

Come quelli relativi all’uomo, anche i “segni” legati alla terra sono un importante oggetto di studio dell’esegesi scientifica in virtù del fatto che tali “segni” sono sotto gli occhi di tutti perciò, per un fedele, accettata la loro inimitabilità scientifica sarà più facile accettare l’inimitabilità scientifica di altre questioni, meno concrete, più astratte, quale, per esempio, la dottrina. Inoltre, l’importanza dei “segni” legati alla terra si spiega col fatto che, oltre a essere un pianeta e quindi un elemento dell’universo, essa è anche la materia prima dalla quale Dio ha creato Adamo e alla quale ciascun uomo ritorna dopo la morte.

In generale, i versetti che ordinano all’uomo di osservare com’è stata creata la terra sono ritenuti i fondamenti del metodo scientifico delle scienze che la studiano. Entrando più nello specifico, gli esegeti troverebbero nel Corano una conferma della nascita dell’universo da una massa unica iniziale, in seguito scissasi, e della formazione della terra e del cielo dal fumo (*duḥān*). Il principio di sfericità della terra, il moto di rotazione attorno al suo asse, il moto di rivoluzione attorno al sole e la teoria dell’espansione dell’universo sarebbero tutti menzionati nel Corano. La sura del *Ferro* (57:25) presenterebbe un riferimento alla provenienza divina del ferro («e abbiamo rivelato il ferro, nel quale c’è un male violento ma anche utilità per gli uomini») – metallo che, presente in quantità elevate al centro della terra (con una concentrazione del 90%) secondo gli scienziati-esegeti contribuisce a rendere stabile la terra. Poi ci sono i passi che secondo l’esegesi scientifica racconterebbero la formazione dell’idrosfera (*ḡilāf mā’ī*) e dell’atmosfera (*ḡilāf hawā’ī*), i versetti che alludono alla sottigliezza della litosfera (*ḡilāf ṣaḥrī*) o al fatto che la sua superficie sia pianeggiante e incisa da gole profonde, le allusioni alla variazione della pressione atmosferica (*ḍaḡt ḡawḥī*), o all’alternarsi del giorno e della notte. Scientificamente inimitabili sarebbero inoltre tutti quei versetti che raccontano delle profondità dei mari e degli oceani

immerse nell'oscurità, degli abissi che ribollono per l'alta temperatura nonostante siano ricoperti dalle acque, o della presenza di una barriera che divide le acque perché quelle salate non si mescolino a quelle dolci.

Si presentano ora alcuni esempi di versetti coranici che l'esegesi scientifica contemporanea interpreta alla luce rispettivamente delle leggi della tettonica, branca della geologia, dell'altimetria, dell'oceanologia e della cartografia. Come per la sezione relativa all'uomo, anche in questo caso l'interpretazione scientifica segue quella classica nelle parole di al-Rāzī.

## **2.1 Sura della Formica, v. 61 – commento secondo al-Rāzī**

«Non è Lui che rese stabile la terra, che mise dei fiumi a irrigarla e le diede cime montagnose?» (27:61).

Tra i benefici che la terra offre, sappi che Iddio l'Altissimo ne menziona quattro. Il fatto che essa sia uno stabile luogo di dimora (*qarār*) è per molti aspetti il primo beneficio. Il primo aspetto è che Dio l'ha distesa (*daḥā-ha*) e resa piatta (*sawwā-ha*) affinché essa potesse essere abitata. Il secondo aspetto è che l'Altissimo ha fatto la terra di una consistenza media, non dura quanto la pietra poiché essa provocherebbe dolore all'uomo che vi si distendesse sopra, ma neppure morbida quanto l'acqua in cui ci si immerge. Il terzo aspetto è che l'Altissimo ha fatto la terra di polvere compatta perché assorba la luce. Se la terra fosse sottile non assorbirebbe la luce, si raffredderebbe e gli animali perirebbero. Il quarto aspetto è che Iddio, sia gloria a Lui, ha reso il sole punto di riferimento generale; Egli fa in modo che si allontani e si avvicini allo zenit per mezzo della sua orbita che si allontana dalle altre orbite. Diversamente non si distinguerebbero le stagioni e non si produrrebbe il quinto aspetto: Iddio l'Altissimo ha fatto la terra immobile (*sākinah*) poiché se essa fosse in movimento (*mutaḥarriqah*) e si muovesse in senso verticale o circolare non sarebbe possibile abitarla. Il sesto aspetto è che Dio, sia gloria a Lui, ha fatto la terra per i vivi e per i morti, vi getta il brutto e vi trae il bello.

[...]

Il terzo beneficio è la presenza delle montagne (*ḡibāl*): «Le diede cime montagnose (*rawāsà*)». Noi diciamo che buona parte delle sostanze primarie, delle nubi e dei minerali esistono solo nelle montagne o nelle loro vicinanze. Se la terra avesse



una consistenza morbida, i vapori si asciugherebbero e non si accumulerebbero in quantità sufficiente. Essi infatti si accumulano solo nella terra (*ard*) dura e le montagne sono quanto di più duro essa possieda. Indubbiamente le montagne più dure fungono da sbarramento per il vapore affinché si accumuli ciò che potrebbe essere materia buona per le sostanze primarie. Il luogo protetto (*mustaqarr*) della montagna sembra traboccare d'acqua, e nella sua funzione di trattenimento dei vapori la montagna è come l'alambicco (*anbīq*): un contenitore rigido per distillare senza nulla perdere del vapore. Il nucleo della terra sotto la montagna è simile alla caldaia dell'alambicco (*qar'ah*), le sostanze primarie sono il risultato finale e il vapore l'elemento iniziale. Per questa ragione la maggior parte delle sostanze primarie si forma nelle montagne, solo in minima parte nella campagna (*barārī*), e comunque esse non potrebbero esistere se la terra non fosse dura.

## **2.2 Sura di Luqmān, v. 10 – commento secondo al-Rāzī**

«Ha piantato sulla terra monti solidi (*rawāsà*) affinché la terra non tremasse sotto di voi (*'an tamyida*)» (31:10).

[Ha piantato] delle montagne (*ġibāl*) stabili e immobili perché – letteralmente – [la terra] si scuotesse (*'an tamyida*). Si dice però che [l'espressione] voglia significare il contrario, e cioè che la terra non tremi. Sappi che la terra è stabile grazie al suo peso e non si allontana dalla sua posizione grazie alle acque e ai venti. Se Dio l'avesse creata come la sabbia, essa non sarebbe stabile da poter essere coltivata, come si nota nel caso delle terre desertiche dove la sabbia si sposta da un luogo all'altro.

## **2.3 Sura dell'Annuncio, vv. 6-7 – commento secondo al-Rāzī**

«Non abbiamo reso la terra un'amaca (*mihād*), - e i monti pioli di una tenda?» (78:6-7).

[...] Sappi che Dio menziona alcune delle meraviglie del creato. La prima di queste è insita nelle parole «non abbiamo reso la terra un'amaca?». *Al-mihād*, il luogo di riposo, è un *maṣḍar*. Qui si presentano diverse possibilità [d'interpretazione]. La prima possibilità è che il termine significhi “piatto” (*mamhūd*), cioè: “Non abbiamo reso la terra piatta (*mamhūdah*)?”. [Il termine] è complemento oggetto del *maṣḍar*

(*al-maf'ūl bi-l-maṣḍar*).

La seconda possibilità è che la terra sia descritta dal *maṣḍar*, così come diresti: Zayd è generosità (*ḡūd*), magnanimità (*karam*) ed eccellenza (*fadl*); ed è come se con il suo essere perfetto in quelle tre qualità Zayd le incarnasse.

La terza possibilità è che [il termine] indichi la terra come luogo di riposo (*mihād*). Perciò [il termine] dovrebbe esser letto “*mihād*” e in tal caso significherebbe che la terra è per il creato ciò che la culla (*mihād*) è per il bambino. [La terra] culla colui per il quale è stata resa piatta.

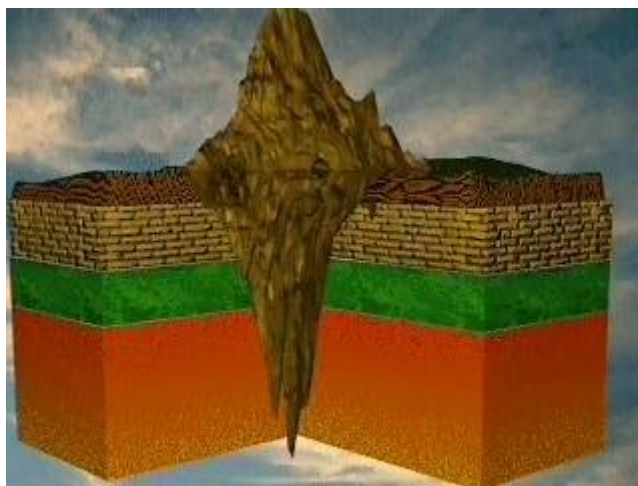
«E i monti pioli» della terra perché questa non tremi insieme ai suoi abitanti, ciò che la rende un “luogo di riposo” (*mihād*) a tutti gli effetti.

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Ḥasan Biḥfaz Allāh, ‘Abd al-Razzāq Nawfal e Zaḡlūl al-Naḡḡār**

I precedenti versetti interpretati alla luce delle acquisizioni della tettonica, la scienza che studia l’architettura delle catene montuose, spiegherebbero la funzione delle montagne sulla terra, create da Dio per darle stabilità [fig. 3]. Tra questi versetti quello che generalmente si presta in misura maggiore a un’interpretazione di tipo scientifico è il versetto 7 della sura dell’*Annuncio*: «e i monti pioli di una tenda», diventato peraltro anche il titolo dell’articolo *Wa al-ḡibāl awtād* comparso su *Maḡallah al-i-ḡāz al-‘ilmī*, la rivista trimestrale della Commissione saudita dei Segni scientifici nel Corano e nella Sunna. Ḥasan Biḥfaz Allāh, autore dell’articolo in questione, sostiene che la funzione stabilizzatrice delle montagne sarebbe stata anticipata dal Corano nella figura retorica che accosta le montagne ai pioli che fissano la tenda (*ḥaymah*) al terreno evitando che questa oscilli o cada: «Le montagne affondano nel cuore della terra e si protendono oltre la sua superficie per assolvere al loro ruolo di stabilizzatori della terra proprio come i picchetti rendono stabile la tenda»<sup>374</sup>.

---

<sup>374</sup> Ḥasan Biḥfaz Allāh, *Wa al-ḡibāl awtād*, «Maḡallah al-i-ḡāz al-‘ilmī», 1 (1423), p. 47.



[Fig. 3 Funzione stabilizzatrice delle montagne che bloccano i movimenti della terra]

Similmente ricordava nel 1966 ‘Abd al-Razzāq Nawfal in *Min al-āyāt al-‘ilmiyyah* [Dei versetti scientifici]. La scienza avrebbe confermato che

la distribuzione delle montagne sulla superficie terrestre fa sì che la terra non si protenda verso il sole e non se ne allontani. Le montagne sono effettivamente la causa prima e principale che preserva l’equilibrio della Terra. È come se le montagne fossero i pioli che mantengono la Terra al suo posto<sup>375</sup>.

Nel tentativo forse di dare autorevolezza al suo pensiero l’autore riprende i commenti di alcuni grandi esegeti del passato che, seppure in maniera embrionale e senza il supporto della prova scientifica, avrebbero già individuato la funzione stabilizzatrice delle montagne. Nel XIII secolo – ricorda ‘Abd al-Razzāq Nawfal – al-Qurṭubī (n. 610/1214, m. 671/1273) spiegava nel suo commentario come le montagne rendano stabile la terra «affinché essa sia quieta, non si capovolga e non s’inclini insieme ai suoi abitanti»<sup>376</sup>. Nel XIV secolo Abū Hayyān al-Ġarnāfī commentava: «Abbiamo fissato la terra con le montagne, così come la casa è resa stabile dai pioli»<sup>377</sup>. La medesima interpretazione – ricorda ancora l’autore dell’articolo – fu offerta nel XIX secolo da al-Šawkānī (n.1173/1760, m. 1255/1839) nella sua opera *Fath al-qadīr* [Il trionfo dell’Onnipotente]. L’esegeta

<sup>375</sup> ‘Abd al-Razzāq Nawfal, *Min al-āyāt al-‘ilmiyyah*, Maktabah al-anġilū al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1966, pp. 56-57.

<sup>376</sup> Al-Qurṭubī, *Al-ġāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān*, Mu’assasah al-risālah, 1427, vol. 19, p. 171.

<sup>377</sup> Abū Hayyān, *Al-baḥr al-muḥīṭ*, Ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawġūd, Bayrūt 1993, vol. 8, p. 411.

yemenita commentava il passo come segue:

[Il termine] picchetti – *awtād* – è il plurale di *watad*, picchetto. E significa: Noi abbiamo fatto delle montagne pioli per la terra perché fosse quieta e non si scuotesse, così come la casa è ancorata con i pioli<sup>378</sup>.

In che cosa consista precisamente l'inimitabilità scientifica dei tre versetti menzionati lo spiega Zaġlūl al-Naġġār. Essa risiederebbe nel fatto che la funzione stabilizzatrice delle montagne già annunciata nel Corano è stata scoperta dalla scienza solo nella seconda metà del XIX secolo da George Biddell Airy (n. 1801, m. 1892). Nel 1865 il fisico della corte reale d'Inghilterra, partendo dal presupposto che una crosta terrestre rigida non potrebbe sopportare il peso delle montagne, ha teorizzato che le catene montuose galleggiano in un mare di rocce dense e hanno "radici" che si estendono in profondità fino a quindici volte la loro altezza, ciò che permette loro di frenare i movimenti orizzontali delle placche litosferiche e di rendere stabile il pianeta<sup>379</sup> [fig. 3].

#### **2.4 Sura Rūm, vv. 2-3 – commento secondo al-Rāzī**

«I Rūm sono stati sconfitti - al confine del territorio. Dopo la loro sconfitta vinceranno - entro qualche anno» (30:2-3).

[L'espressione] «al confine del territorio» si riferisce al territorio degli Arabi, infatti *alaf* e *lām* rendono determinato il termine "territorio", *al-arḍ*. Quanto alle parole dell'Altissimo «dopo la loro sconfitta», quale beneficio si trarrebbe nel menzionarle [per la seconda volta] considerando che il termine «vinceranno» è comunque già preceduto dall'espressione «sono stati sconfitti»? Noi diciamo che [la ripetizione] rende manifesta l'onnipotenza [divina] e rende evidente che la vittoria fu una concessione di Dio. Infatti, dopo la sconfitta, il perdente non può che essere debole. Se la vittoria dei Romani fosse dipesa dal loro coraggio, essi avrebbero vinto prima di essere sconfitti, ma se hanno vinto dopo significa che la vittoria è stata resa possibile da Dio. Perciò l'espressione «dopo la loro sconfitta» vuol farli

---

<sup>378</sup> Muḥammad b. 'Alī al-Šawkānī, *Fatḥ al-qadīr*, Dār Ibn Kaḥīr-Dār al-kalam al-ṭayyib, Dimašq-Bayrūt 1414, vol. 5, p. 364.

<sup>379</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *The Geological Concept of Mountains in the Qur'an*, Al-Falah Foundation for translation, publication & distribution, Cairo 2003, pp. 57-58.

riflettere sulla loro fragilità e ricordare loro che se furono in grado di marciare all'assalto fu solo per merito di Dio. [L'espressione] «al confine del territorio» rende evidente la loro estrema fragilità, così fragili da essere annientati sulla via dello Ḥiḡāz, nel loro stesso Paese, per mano dei nemici. Poi [i romani] vinsero, giunsero nelle città e là diedero origine alla civiltà romana per dimostrare come questa grande vittoria, seguita alla grande debolezza, fosse merito di Dio.

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Ṭanṭāwī Ğawharī e Zaġlūl al-Naġġār**

Sappi che i Persiani hanno sconfitto i Romani e li hanno sopraffatti tra Adra'at e Bosra o nella penisola araba, nel territorio romano più vicino ai Persiani. Quando la notizia della loro sconfitta giunse a Mecca, gli idolatri si rallegrarono e presero a insultare i musulmani dicendo loro: voi e i cristiani siete gente del Libro, noi e i Persiani siamo pagani; i nostri fratelli hanno sottomesso i vostri fratelli e noi sottometteremo voi. Abū Bakr, Dio si compiaccia di lui, disse: «Dio non si rallegra per voi, tra qualche anno i Romani sottometteranno i Persiani». [...] I Romani furono sconfitti dai Persiani al confine del loro territorio, e a loro volta i Romani sconfissero i Persiani dopo sette anni. I musulmani sconfissero la regina del territorio romano nove anni dopo la rivelazione di questo versetto. Sicuramente entrambi gli eventi sono miracolosi e l'uno non esclude l'altro. I Romani sconfissero i Persiani e i musulmani sconfissero i Romani, perciò il versetto ha due possibili letture<sup>380</sup>.

Il commento di Ğawharī del versetto in questione permette di cogliere la questione delle varianti coraniche con i diversi significati che ne derivano. Il versetto infatti è soggetto a due possibili letture. Secondo la variante più comune il versetto alluderebbe a una prima sconfitta dei Bizantini per mano dei Persiani e alla successiva vittoria dei primi. La seconda variante allude invece alla vittoria dei Bizantini sui Persiani a cui fece seguito il loro annientamento per mano degli Arabi. Ğawharī unisce le due varianti a formare un'unica unità interpretativa: i Persiani sconfissero i Bizantini, i Bizantini si presero la rivincita ma poi furono sconfitti dagli Arabi, momento che sancisce l'ascesa di questi ultimi nella storia.

Per quanto questa lettura possa risultare interessante per l'unione delle due varianti interpretative, essa è comunque molto limitata se la si pensa nell'ottica

---

<sup>380</sup> Ṭanṭāwī Ğawharī, *Al-Ğawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, vol. 15, pp. 17-18.

dell'esegesi scientifica e si tiene conto che Ğawharī è considerato uno dei massimi esponenti del Novecento di questa corrente di pensiero. L'autore infatti non rileva veramente gli aspetti che farebbero ritenere il versetto scientificamente inimitabile. A questa carenza supplisce al-Naġġār che si dilunga in un'accurata e ricca spiegazione scientifica del versetto rifacendosi alle acquisizioni dell'altimetria, ramo della topografia che si occupa della misurazione delle altitudini e delle depressioni.

A suo avviso, il passo coranico che ravvisa la sconfitta dei romani per mano dei persiani nel 627 d.C., permetterebbe di localizzare con esattezza il luogo della battaglia, avvenuta come narra il Corano «al confine del territorio» (*adnà al-arḍ*) o «sul territorio più basso». Al-Naġġār rettifica tutte le ipotesi avanzate nel corso della storia circa le possibili località dello scontro che l'esegesi tradizionale e i libri di storia situavano in luoghi diversi: in Palestina, nella zona compresa tra le città di Adra'at e Bosra in Siria, nei dintorni di Antiochia, a Damasco, a Gerusalemme, o ancora ad Alessandria d'Egitto. Secondo lui la battaglia sarebbe avvenuta tra la Giordania orientale e la Palestina, precisamente nella depressione compresa tra il Wādī 'Arabah e il Mar Morto. Quest'ultima ipotesi troverebbe conferma nei recenti studi altimetrici che hanno consentito di individuare il punto più basso della terra (*adnà al-arḍ*), di cui si parla nel versetto esaminato, esattamente in corrispondenza del Mar Morto [fig. 4]. Il versetto 2 perciò sarebbe scientificamente inimitabile perché avrebbe rivelato un fatto geografico che sarebbe stato messo in luce dalle rilevazioni della quota altimetrica solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo e che il Profeta non poteva conoscere<sup>381</sup>.



[Fig. 4 Rilievo altimetrico della depressione del Mar Morto]

<sup>381</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *Aḥfaḍu minṭaqah 'alà saḥḥ al-arḍ*, «Mawsū'āt abḥāṭ al-iġāz al-ilmī, Al-arḍ wa 'ulūm al-biḥār», disponibile su [http://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Earth-and-Marine-Sciences/168-Romans-have-been-defeated-\(-2-\)in-the-lowest-earth-,and-they-,after-their-defeat-will-be-victorious-\(-3-\)in-a-few-years-God-is-before-and-after-that-day-believers-will-rejoice-\)-4-\(.](http://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Earth-and-Marine-Sciences/168-Romans-have-been-defeated-(-2-)in-the-lowest-earth-,and-they-,after-their-defeat-will-be-victorious-(-3-)in-a-few-years-God-is-before-and-after-that-day-believers-will-rejoice-)-4-(.)

Al-Nağğār commenta il versetto in questione come segue:

Il Mar Morto è parte della grande depressione terrestre che si estende dai laghi dell’Africa orientale al lago di Tiberiade. Dal Mar Morto la depressione scende verso il Wādī ‘Arabah, in Giordania, raggiunge il golfo di ‘Aqaba, il Mar Rosso e si unisce alla profonda depressione del fondale dell’Oceano Indiano, attraverso il golfo di Aden.

Come dimostrano i dati, la depressione del Mar Morto è il punto più basso della superficie terrestre (*yābisah*):

Wādī ‘Arabah: 355-400 mt. sotto il livello del mare

Punti più profondi del fondale del Mar Morto: 794 mt. sotto il livello del mare

Superficie delle acque del mar Morto: 402 mt. sotto il livello del mare

Superficie delle acque del lago di Tiberiade: 209 mt. sotto il livello del mare

Fondale del lago di Tiberiade: 252 mt. sotto il livello del mare

Superficie terrestre del deserto dell’Egitto orientale: 133 mt. sotto il livello del mare

Superficie terrestre della Death Walley in California: 86 mt. sotto il livello del mare

Superficie terrestre di al-Fayūm in Egitto, 45 mt. sotto il livello del mare<sup>382</sup>.

## **2.5 Sura del Discernimento, v. 53 – commento secondo al-Rāzī**

«Egli è Colui che ha lasciato confluire i due mari, dolce e fresco l’uno, salmastro e amaro l’altro, e ha messo una barriera a dividerli, un muro invalicabile» (25:53).

Questo è il quarto segno dell’unicità di Dio. “*Maraġa al-baḥrayn*”, «ha lasciato confluire i due mari», li ha lasciati liberi di incontrarsi. Si dice: ha lasciato il bestiame libero di pascolare. Il significato profondo di “*maraġ*” è “lasciar libero di mescolarsi” (*irsāl wa ḥalaḥ*), come si deduce dal versetto: «La loro vicenda è ingarbugliata (*marīġ*)» (50:5). Le due vaste e copiose distese d’acqua sono definite “i due mari” (*baḥrayn*). Ibn ‘Abbās disse: «Ha lasciato confluire i due mari», cioè li ha lasciati liberi di scorrere nei loro alvei (*maġārī-humā*). Come i cavalli sono lasciati liberi di pascolare (*maraġ*), così i due mari sono lasciati liberi di confluire. «Dolce e fresco (*‘aḍab*) l’uno, salmastro e amaro l’altro»: Dio, sia gloria a Lui, con la Sua onnipotenza li separa e impedisce loro di mescolarsi creando una barriera (*barzāḥ*).

A questo proposito sorgono alcune domande. In primo luogo, che cosa s’intende con «muro invalicabile (*ḥiġr maḥġūr*)»? Essa è l’espressione usata da chi cerca

---

<sup>382</sup> *Ibidem.*

protezione (*muta'awwūd*), come abbiamo già spiegato. In questa sede l'espressione è utilizzata in senso figurato, come se uno dei due mari cercasse protezione dall'altro, perciò si dice un «muro invalicabile». [...]

In secondo luogo, non esiste alcun mare di acqua dolce. Perché dunque Iddio l'Altissimo l'ha definito in tal modo? È risaputo che esistono due interpretazioni. [L'espressione] potrebbe riferirsi ai grandi fiumi come il Nilo e il Ghicon<sup>383</sup>, o forse al fatto che Dio ha fatto una parte del mare salato e l'altra dolce. Noi però diciamo che la prima interpretazione è debole perché in questi fiumi non vi è sale e nei mari non vi è acqua dolce. Anche la seconda interpretazione è debole perché non è dimostrabile. Noi diciamo che il mare di acqua dolce corrisponde a quei fiumi mentre le acque salate corrispondono ai grandi mari. Li divide una barriera, cioè un muro di terra. In questo caso la dimostrazione è evidente poiché se la salinità e la dolcezza delle acque dipendessero dalla natura di quest'ultime o dalla natura della terra, i valori sarebbero uniformi. Ma se non è così, allora deve esistere un sapiente onnipotente che attribuisce a ciascun corpo delle proprietà specifiche.

## **2.6 Sura del Creatore, v. 12 – commento secondo al-Rāzī**

«Non sono uguali i due mari, uno d'acqua buona, dolce e piacevole a bersi, l'altro salato e amaro; però dall'uno come dall'altro voi prendete carne fresca e monili che indossate» (35:12).

La maggior parte degli esegeti ritiene che il versetto sia un'allusione alla miscredenza (*kufṛ*) e alla fede o al miscredente e al credente. Nel contribuire al bene, la fede non è uguale alla miscredenza proprio come le acque dolci non sono uguali alle acque salate. Poi però l'espressione «dall'uno come dall'altro voi prendete carne fresca e monili che indossate» dimostra come la condizione del miscredente e del credente o della miscredenza e della fede non abbia nulla a che vedere con la condizione dei due mari dal momento che sia le acque salate sia le acque dolci contribuiscono in misura uguale al bene: la carne fresca e i monili

---

<sup>383</sup> Ghicon è il nome di uno dei quattro fiumi menzionati nel secondo capitolo della *Genesi*, insieme al Tigri, all'Eufrate e al Pison. Secondo la tradizione questi fiumi sono le diramazioni di un fiume unico proveniente dall'Eden. Mentre i primi due sono molto noti e sfociano sui monti dell'Armenia, il Pison e il Ghicon sono sconosciuti. Il Ghicon è descritto nella Bibbia come il fiume che circonda il Paese di Kush, nome spesso associato all'Etiopia. Questa collocazione geografica sembra però inverosimile dal momento che il Tigri e l'Eufrate sfociano in Mesopotamia e secondo la tradizione i quattro fiumi dovrebbero provenire tutti dalla medesima fonte. Edward Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, University Press for the British Academy, Oxford 1968, p. 2.



provengono dalle une come dalle altre e le navi le solcano entrambe. Viceversa nella miscredenza e nel miscredente non vi è alcun bene, secondo quanto afferma l'Altissimo: «sono come il bestiame, e ancora più smarriti»; «i vostri cuori si sono induriti, come pietre, anzi, più duri ancora. Vi sono pietre dalle quali sgorgano i fiumi e altre che si spaccano» (2:74).

È evidente che l'intento del versetto è portare un'altra prova dell'onnipotenza di Dio: i due mari sono uguali nell'aspetto ma la loro acqua è diversa, uno d'acqua dolce, l'altro d'acqua salata. A rigor di logica, due cose uguali non dovrebbero presentare differenze. Tuttavia per quanto differenti, i mari sono accomunati da alcuni aspetti: la carne fresca è presente in entrambi e così anche i monili. Colui che genera delle differenze nell'unità e l'unità nelle differenze non può che decretarle liberamente. [...]

## **2.7 Sura della Formica, v. 61 – commento secondo al-Rāzī**

«Divise i mari con una barriera» (27:61).

Il versetto significa che le acque dolci, pur mescolandosi, non si contaminano e si giovano di quella barriera (*ḥāḡiz*), e che nel cuore del credente sono presenti due mari: il mare della fede e della sapienza, e il mare della ribellione a Dio (*tuḡyān*) e della passione (*ṣahwah*). Il credente, con l'aiuto di Dio, erige una barriera tra questi due mari perché l'uno non contaminino l'altro. [...]

## **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Zaḡlūl al-Naḡḡār**

L'esegesi scientifica del Novecento ravvisa nei versetti coranici che descrivono i «due mari divisi da una barriera» un'allusione a due mari veri e propri dalle proprietà chimiche differenti. Questa interpretazione sarebbe la più plausibile essenzialmente per le tre ragioni che Zaḡlūl al-Naḡḡār indica nel suo studio<sup>384</sup>.

La prima ragione è una considerazione sull'uso linguistico del termine “*baḥr*” che in arabo generalmente indica l'acqua marina, e solo se seguito da un termine di specificazione può indicare l'acqua dolce (come nel caso dei versetti 25:53 e 35:12).

---

<sup>384</sup> Zaḡlūl al-Naḡḡār, *Madḥal ilā dirāsāt al-i'ḡāz al-'ilmī*, pp. 203-213. Sullo stesso tema si ricorda Muṣṭafā Muḥammad al-Ġamāl, *Al-baḥrayn wa al-ḥāḡiz bayna humā*, «Al-i'ḡāz al-'ilmī», 35 (2010) pp. 4-8.

La seconda ragione considera le ricorrenze coraniche delle due accezioni del termine “*baḥr*”. Il termine “*baḥr*” senza specificazione ricorre 39 volte di cui 33 al singolare, 3 al duale e 3 al plurale; mentre in soli due casi la parola è seguita da un termine di specificazione a indicare l’acqua dolce. In generale la maggior frequenza con cui ricorre la radice *b-ḥ-r* nel senso di acque salate farebbe pensare che la «barriera» divida due distese di acqua salata. Nello specifico, la sura del *Creatore* menziona «due mari, uno d’acqua buona, dolce e piacevole a bersi, l’altro salato e amaro» similmente alla sura del *Discernimento* che menziona «due mari, dolce e fresco l’uno, salmastro e amaro l’altro», in ovvio riferimento alle acque dolci dei fiumi e alle acque salate dei mari. Quanto invece ai riferimenti presenti nella sura della *Formica* che menziona semplicemente i due mari senza specificarne la natura delle acque, sarebbero da intendersi in riferimento esclusivo alle acque marine.

La terza ragione considera l’habitat ideale delle “perle e dei coralli” (55:22) che all’epoca della rivelazione erano i principali ornamenti ricavati dal mare. L’espressione coranica farebbe riferimento alle perle e ai coralli di acqua salata, e non alle perle coltivate artificialmente in acqua dolce che all’epoca in cui visse il Profeta non esistevano.

Partendo da queste considerazioni l’interpretazione scientifica individua la barriera (*barzah*) o il muro invalicabile (*ḥiḡz maḥḡūr*) nella massa d’acqua che divide verticalmente due mari confinanti, la cui esistenza fu scoperta dall’oceanologia alla fine del XIX secolo. L’inimitabilità scientifica di questi passi coranici risiederebbe nel fatto che il Corano avrebbe annunciato l’esistenza di questa barriera d’acqua dodici secoli prima che fosse scoperta dalla spedizione inglese nota come The Challenger Expedition, che fu impegnata in una lunga serie di studi sugli oceani tra il 1872 e il 1876. In quell’occasione, sei scienziati guidati dal biologo britannico Charles Wyville Thomson analizzando le proprietà delle acque marine scoprirono che laddove due mari s’incontrano le acque si mischiano solo in parte, senza unirsi mai del tutto nonostante l’azione intensa delle correnti marine. Il risultato è la formazione di una fascia d’acqua che acquisisce le proprietà (la temperatura, la percentuale di salinità, la percentuale di ossigeno,...) dell’uno e dell’altro mare e funge da linea spartiacque (il *barzah* degli esegeti) (fig. 5).



[Fig. 5 Linea di separazione tra le due masse d'acqua]

Secondo Zaġlūl al-Naġġār questo fenomeno sarebbe piuttosto evidente presso lo stretto di Gibilterra dove il Mediterraneo incontra l'Atlantico, presso Bāb al-Mandib, punto d'incontro tra il Mar Rosso e le acque del golfo di Aden, nello stretto di Hormuz dove il golfo Persico si unisce al golfo di Oman, e nel Bosforo punto in cui il mar Nero si congiunge al mar di Marmara.

## 2.8 Sura della Vacca, v. 144 – commento secondo al-Rāzī

«Vediamo che volgi il viso verso il cielo e adesso ti daremo una *qibla* che ti soddisferà: volgi il viso verso la sacra moschea, tutti volgetevi verso quella direzione ovunque siate» (2:144).

Le parole dell'Altissimo «volgi il viso verso (*šar*) la sacra moschea» comprende alcune questioni. Prima questione. Con il termine viso (*waġh*) s'intende tutto il corpo della persona, perché l'uomo deve volgersi completamente verso la *qibla*, non solo con il viso. Il termine *waġh* indica il tutto perché il viso è la più nobile delle membra e consente di distinguere le persone le une dalle altre. Per questa ragione col termine *waġh* s'intende tutta l'essenza.

Seconda questione. I linguisti dissero: “*šar*” è un termine comune e conta due significati. Esso indica, in primo luogo, la metà (*naṣf*). Si dice: ho ripartito la cosa (*šarṭu al-šā'*), cioè ne ho fatte due parti. Similmente si dice: te ne porto una parte, cioè la metà. In secondo luogo [il termine] significa “in direzione di, verso, alla volta di”. [...]

Il versetto ha una duplice interpretazione. Secondo la prima interpretazione – proposta da alcuni compagni e successori, e accolta da al-Šāfi'ī, Iddio si compiaccia di lui, – [l'espressione] indica la direzione della sacra moschea e l'azione del

volgersi verso di essa. Abū b. Ka‘ab lesse: “*tilqā’ al-masġid al-ḥarām*”, verso la sacra moschea.

Secondo l’interpretazione avanzata da al-Ġubbā’ī e accolta dal Qāḍī<sup>385</sup>, il termine *ṣaṭr* indica il centro della moschea perché “*ṣaṭr*” è la metà. La Ka‘aba è situata al centro della moschea e, dal momento che l’obbligo è di volgersi verso di essa, l’Altissimo ha rivelato: «volgi il viso verso (*ṣaṭr*) la sacra moschea» ovvero verso il suo centro. È come se l’espressione indicasse il luogo della Ka‘aba.

Disse il Qāḍī: il significato che abbiamo indicato presenta due aspetti. Il primo. La preghiera di chi, fuori dalla moschea, si volge verso di essa ma non verso il suo centro dov’è collocata la Ka‘aba non è valida. Il secondo. Se intendiamo il termine *ṣaṭr* semplicemente come sinonimo di lato (*ġānib*), nella menzione del termine *ṣaṭr* non vi è alcun vantaggio (*fā’idah*). Se dici «volgi il viso verso (*ṣaṭr*) la sacra moschea» e spieghi [l’espressione] *ṣaṭr* nei termini nostri il vantaggio è evidente. Se invece si dicesse solamente: «volgi il viso alla sacra moschea (*fa-wallā waġha-ka al-masġid al-ḥarām*)» non si capirebbe la necessità di volgersi verso il suo centro, luogo della Ka‘aba. [...]

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo ‘Ādil ‘Ibādah**

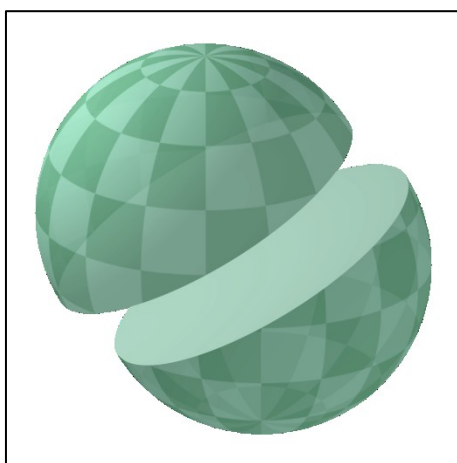
L’esegeta scientifico ‘Ādil ‘Ibādah<sup>386</sup> interpreta i tre versetti della sura della *Vacca* (144-149-150) che invitano l’uomo a pregare rivolgendosi verso Mecca alla luce delle acquisizioni della cartografia nautica<sup>387</sup>. I termini “*ṣaṭr*” o “*ṣaṭra-hu*” che comunemente indicano la direzione della preghiera, similmente ai verbi *waġaha* e *wallā*, conterrebbero la nozione di «cerchio massimo», ovvero la linea che segna virtualmente il percorso più breve tra due punti della superficie terrestre e divide il globo terrestre in due parti perfettamente uguali [fig. 6].

---

<sup>385</sup> L’espressione si riferisce probabilmente al qāḍī mu’tazilita ‘Abd al-Ġabbār (n. 325/936, m. 414/1025).

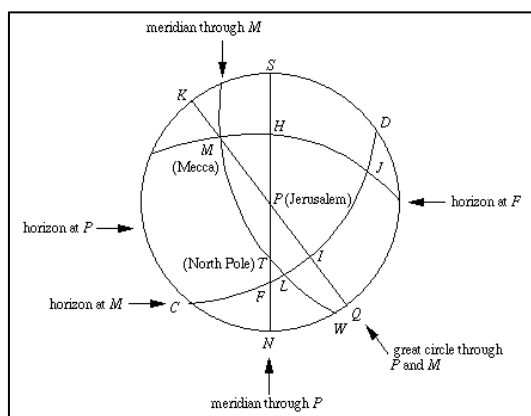
<sup>386</sup> Docente presso la Facoltà di Scienze del Mare [Kulliyah ‘ulūm al-biḥār] all’Università al-Malik ‘Abd al-‘Azīz (Ġeddah).

<sup>387</sup> ‘Ādil ‘Ibādah, *Al-i’ġāz al-‘ilmī li-l-Qur’ān al-karīm fī al-taḥbiqāt al-milāḥiyyah*, «Al-i’ġāz al-‘ilmī», 39 (1432) pp. 4-12.



[Fig. 6 Cerchio massimo che divide il globo terrestre in due parti uguali = šaṭr]

Tale nozione sarebbe implicita nel termine coranico šaṭr la cui radice š-ṭ-r non indica solamente la “direzione” ma ha anche il significato di “dividere, spartire, intersecare”, significati che l’esegesi scientifica mette evidentemente in relazione con i meridiani e i paralleli che “dividono” il globo e consentono l’orientamento. Perciò il vocabolo šaṭr oltre a indicare la giusta direzione della Mecca conterrebbe al tempo stesso una spiegazione del modo in cui volgersi a essa seguendo il sistema di coordinate generato dai meridiani e dai paralleli. Queste nozioni di cartografia nella pratica islamica dovrebbero tradursi nella consapevolezza del fedele che il punto della superficie terrestre in cui egli si trova (Q) e la Mecca (M) [fig. 7] sono uniti da una sola linea retta (ḥaṭṭ mustaqīm) che costituisce una parte del cerchio massimo e che trova un riferimento coranico nel versetto 144 della sura della Vacca: «ti daremo una qibla».



[Fig. 7 Una parte del cerchio massimo che unisce Mecca (M) al punto in cui si trova il fedele (Q)]

Tali nozioni consentirebbero a tutti i musulmani, e in particolare a coloro che vi-

vono nelle zone del mondo più remote, di orientarsi con maggiore precisione verso Mecca.

## Conclusioni

Come nel caso dei passi coranici relativi all'uomo, anche i commenti dei versetti afferenti alla terra riflettono le conoscenze scientifiche dell'epoca di ciascun esegeta. Nel caso di al-Rāzī il passo più indicativo in questo senso è senz'altro il commento ai versetti che ricordano la funzione delle montagne, create da Dio per rendere stabile la terra. Pur menzionando la funzione stabilizzatrice delle montagne, tanto ostentata dall'esegesi scientifica del Novecento, il commento di al-Rāzī lascia trapelare anche una concezione d'immobilità della terra: «La terra è stabile grazie al suo peso e non si allontana dalla sua posizione grazie alle acque e ai venti»; essa è «immobile (*sākinah*) poiché se fosse in movimento (*mutaḥarriqah*) e si muovesse in senso verticale o circolare non sarebbe possibile abitarla». Accanto a questa concezione sembra farsi strada anche l'idea della forma pianeggiante della terra che Dio «ha disteso (*daḥā-ha*) e resa piatta (*sawwā-ha*) affinché essa potesse essere abitata».

Queste ultime nozioni non sono invece considerate nei commentari del Novecento. Hasan Biḥfaz Allāh, 'Abd al-Razzāq Nawfal e Zaġlūl al-Naġġār mettono in luce unicamente la funzione delle montagne che fungono da agenti stabilizzatori, giustificando la loro esegesi alla luce delle scoperte del fisico Airy, ed evitando di commentare quei passi coranici che in passato avevano ispirato l'idea della terra piatta.

Lasciando da parte per un momento l'esegesi classica e volendo considerare solo la contemporaneità, è possibile osservare l'evoluzione dell'esegesi scientifica mettendo a confronto le interpretazioni di due esegeti del Novecento, Ṭanṭāwī Ğawharī e Zaġlūl al-Naġġār. I loro commenti ai vv. 2-3 della sura *Rūm* sono la dimostrazione di come si sia evoluta l'esegesi scientifica dalla prima metà del Novecento, epoca alla quale risale il commentario di Ğawharī, alla prima decade del Duemila in cui si colloca il commento di Zaġlūl al-Naġġār.

Il primo, per quanto lo si voglia definire scientifico, in realtà non chiama in causa nessun ambito scientifico particolare e si rifà piuttosto alla tradizione o meglio, alle tradizioni, dal momento che combina due diverse interpretazioni del passo

coranico, quella che ravvisa la sconfitta dei Bizantini a opera dei Persiani e quella che identifica nei versetti la sconfitta di entrambi i popoli per mano degli Arabi. Quanto all'attitudine esegetica di Zaġlūl al-Naġġār è decisamente più scientifica se si pensa che nella sua interpretazione l'autore si rifà alle acquisizioni dell'altimetria piuttosto che ai contenuti dell'esegesi tradizionale.

Quanto ai commenti relativi ai versetti che raccontano dei due mari divisi, uno di acqua dolce, l'altro di acqua salata, al-Rāzī individua più significati possibili. I primi sono frutto di un'interpretazione letterale dei versetti che ravvisa nelle acque dolci i fiumi e nelle acque salate i mari, oppure due mari formati in parte di acqua dolce in parte di acqua salata. Il terzo significato è il risultato di un'interpretazione allegorica che vede nella divisione delle acque una metafora per indicare la fede e la miscredenza, o il bene e il male insiti nel cuore umano che l'uomo, nel corso della vita, deve saper scindere.

Zaġlūl al-Naġġār indaga solamente il significato evidente dei versetti, tralasciando la simbologia (l'esegesi scientifica infatti non ammette il *ta'wīl*), perciò le espressioni coraniche che identificano le acque dolci e salate sarebbero da intendersi in relazione al grado più o meno elevato di salinità delle acque marine.

### **3. Il cielo**

Le visioni coraniche che offrono immagini del cielo, dei pianeti, del sole e della luna sono generalmente riferite dall'esegesi scientifica all'astronomia e alle sue branche del sapere, alla luce delle cui acquisizioni vengono interpretate.

Nel Corano il termine "cielo" (*samā'*) conta in tutto 310 ricorrenze, più precisamente 120 al singolare e 190 al plurale. Il plurale indica generalmente i sette cieli che comprenderebbero le dimensioni dello spazio e del tempo attorno alla terra. Quanto invece all'indicazione singolare, in 38 casi è indeterminata a indicare i fenomeni climatici dell'atmosfera terrestre, mentre in 72 luoghi coranici il termine "cielo" è determinato, e in questo caso si riferisce al cielo terrestre (*samā' al-dūnyā*), alla luna, alle stelle. L'esegesi scientifica individua 33 ricorrenze coraniche in particolare che conterrebbero dei riferimenti a verità scientifiche scoperte di recente<sup>388</sup>.

---

<sup>388</sup> Zaġlūl al-Naġġār, *Madħal ilà dirāsāt al-i'ġāz al-'ilmī*, pp. 279-287.

Nella sura delle *Creature che disseminano* comparirebbe un riferimento alla solida struttura del cielo che tiene unite saldamente tutte le sue componenti: «Per il cielo e la sua nervatura» (51:7); e alla teoria dell'espansione dell'universo: «Noi abbiamo edificato il cielo in tutta solidità, Noi siamo gli allargatori» (51:47). La distinzione dei sette cieli e delle sette terre e il momento in cui tale distinzione si è manifestata sarebbe illustrata nella sura della *Vacca*, che chiarirebbe come la divisione dei sette cieli sia successiva alla creazione della terra e delle sue creature: «Egli è Colui che ha creato per voi tutto quel che è sulla terra, poi si è rivolto al cielo e ha spianato sette cieli» (2:29). La sura del *Notturmo* conterrebbe un'allusione alla stella di neutroni (*nuḡūm nīwtrūniyyah*), definita «il notturno, la stella penetrante» (86:2-3) le cui onde radio (*mawḡātu-hā al-rādūiyyah*) rompono il silenzio celeste. Nelle torri che il Corano attribuisce al cielo, «per il cielo con le torri» (85:1), gli esegeti vedono un nesso con gli osservatori, mentre nel versetto della sura del *Tuono* che narra come i cieli siano retti dalla potenza di Dio senza pilastri visibili (13:2) leggono un'allusione alla forza gravitazionale (*quwā ḡādabiyyah*). La sura del *Bestiame* è spesso chiamata in causa per i suoi presunti riferimenti all'aria rarefatta e povera di ossigeno che caratterizza gli strati superiori del cielo: «A colui che Dio vuole guidare, a costui Egli apre il petto alla sottomissione, e a colui che Dio vuole traviare, a costui Egli rende il petto angusto e oppresso, come chi salisse in alto fino al cielo» (6:125). E infine, tra le righe della sura di *Giona*, gli esegeti scorgono la distinzione tra i corpi che emanano luce propria, indicata col termine arabo *diyā'*, e i corpi che la riflettono e la cui luminosità l'arabo definisce *nūr*: «Egli è Colui che ha fatto del sole uno splendore (*diyā'*) e della luna una luce (*nūr*)» (10:5), mentre la sura del *Tuono* avrebbe predetto la fine del sole: «Ha soggiogato il sole e la luna, e ognuno corre verso un termine designato» (13:2).

Si analizzano ora nei dettagli alcuni versetti tratti da sure differenti che, secondo l'esegesi scientifica, conterrebbero dei riferimenti alle fasi della formazione dell'universo e alla teoria della sua espansione. Anche in questo caso si procede dalla classicità col commento di al-Rāzī per arrivare poi all'esegesi scientifica contemporanea.

### **3.1 Sura dei Profeti, v. 30 – commento secondo al-Rāzī**

«Non vedono, i miscredenti, che i cieli e la terra erano un tempo una massa compatta



(*kānatā ratqan*) e Noi li separammo (*fataqnā-humā*) e facemmo germogliare dall'acqua ogni cosa vivente? Non credono?» (21:30).

[...] Gli esegeti divergono sul significato dei termini “*al-ratq*”, la compattezza, e “*al-fatq*”, la separazione.

Prima interpretazione. Secondo al-Ḥasan, Qatādah, Saʿīd b. Ġabīr e ʿIkrimah sull'autorità di Ibn ʿAbbās, Dio si compiaccia di loro, s'intende che i cieli e la terra erano una cosa sola compatta, poi Dio li ha separati, ha innalzato il cielo nel posto che gli spettava e ha formato la terra. Ciò significa che la creazione della terra ha preceduto la creazione del cielo perché, dopo averli separati, l'Altissimo ha lasciato la terra dove si trovava e ha innalzato le parti celesti. Disse Kaʿab: Dio creò il cielo e la terra uniti, poi creò il vento frapponendolo tra i due, e per mezzo della sua azione li separò.

Seconda interpretazione. Secondo Abū Ṣāliḥ e Muġāhid [i termini] significano che i cieli erano una massa compatta e da quest'ultima Dio ha fatto sette cieli e altrettante terre.

Terza interpretazione. Secondo Ibn ʿAbbās, al-Ḥasan e la maggior parte degli esegeti, i cieli e la terra erano una massa compatta, poi Dio ha squarciato il cielo per mezzo della pioggia e la terra per mezzo delle piante e degli alberi. Così recitano i versetti seguenti: «Per il cielo dal costante ritorno,- per la terra dal costante schiudersi» (86:11-12). Quest'ultima interpretazione parve loro la più verosimile per via delle parole che seguono, «e facemmo germogliare dall'acqua ogni cosa vivente», parole che devono necessariamente essere riferite al passo che le precede e che sono chiare solo se il loro significato è quello che abbiamo menzionato. Se si dicesse: la pioggia non scende dai cieli bensì dall'unico cielo, dal cielo del mondo (*samā' al-dunyā*). Noi risponderemmo: si utilizza il termine plurale, *samawāt*, per il semplice fatto che ciascuna parte di essi è cielo.

Quarta interpretazione. Secondo Abū Muslim al-Iṣfahānī è possibile che con l'espressione “*al-fatq*” s'intenda l'azione del generare (*iġād*), del rendere manifesto (*iḥār*), come nei versetti: «Egli è il Creatore (*fāṭir*) dei cieli e della terra» (42:11); «Il vostro Signore è il Signore dei cieli e della terra, che Egli creò (*faṭara-hunnā*)» (21:56). L'espressione “*fatq*” ravvisa la genesi e l'espressione “*ratq*” ravvisa la condizione che l'ha preceduta. [...]

Quinta interpretazione. [L'espressione] ravvisa la notte che precorreva il giorno,

secondo le parole dell'Altissimo: «Un segno per loro è la notte, che Noi spogliamo della luce del giorno» (36:37). I cieli e la terra erano inizialmente tenebra, Iddio l'Altissimo li ha separati creando il giorno.

Se si dicesse: quale di queste interpretazioni si addice all'evidenza? Noi rispondiamo: il cielo e la terra erano una massa compatta (*kānatā ratqan*) e non potevano rimanere tali. La compattezza (*ratq*) è l'opposto della separazione (*fatq*); se “*fatq*” è la divisione, “*ratq*” dev'essere l'inseparabilità. Perciò, la quarta e la quinta interpretazione sono verosimili ma la prima interpretazione è la migliore, seguita dalla seconda. [...]

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs**

I sostenitori dell'esegesi scientifica, tra cui al-Ġāmūs<sup>389</sup>, ritengono di poter interpretare il versetto coranico in questione alla luce delle acquisizioni della cosmologia, la scienza che studia la genesi dell'universo. In questa prospettiva, il passo coranico considerato ravviserebbe la fase iniziale della formazione dell'universo, definita dagli esegeti come la “fase della scissione della massa compatta” (*maḥalah al-fatq wa al-ratq*) che, scientificamente parlando, corrisponderebbe alla fase del Big Bang (*infiġār 'aẓīm*). Perciò, il versetto sarebbe scientificamente inimitabile perché avrebbe anticipato la teoria del Big Bang, avanzata da George Edouard Lemaître solamente nel 1927.

Le prove “scientifiche” che l'esegeta porta a sostegno di questa interpretazione comprendono una serie di considerazioni sui termini arabi, coranici piuttosto che scientifici, che descrivono la condizione iniziale dell'universo<sup>390</sup>.

I termini arabi discussi sono essenzialmente tre. “*Sadīm*”, nebulosa, è il termine che utilizza solitamente la scienza per descrivere lo stato iniziale, “*dabāb*” indica la nebbia fitta e infine “*duḥān*”, è il fumo. Secondo l'esegeta, il termine arabo che più si addice a descrivere lo stato iniziale, caratterizzato da fumi e materia addensati e temperature elevatissime, non è *sadīm*, la traduzione letterale di “nebulosa” e neppure *dabāb* che richiama una nebbia fredda, ma più appropriato sarebbe il termine coranico *duḥān* che indica il fumo caldo. Perciò la «massa compatta» [fig. 8] alla quale accenna la sura dei *Profeti* alluderebbe alla nebulosa di fumo caldo e

---

<sup>389</sup> Alcune notizie biografiche di questo autore sono riportate nel capitolo quarto di questa tesi.

<sup>390</sup> Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, *Al-tanwī' wa al-iġāz fī 'ulūm al-'iġāz*, pp. 169-174.

alla grande esplosione che produsse la genesi dei pianeti, delle stelle e dei cieli.



[Fig. 8 «Massa compatta» prima del Big Bang]

Oltre a menzionare le prove che dovrebbero dimostrare il legame tra il versetto coranico e l'aspetto scientifico che si dice abbia anticipato, l'esegeta menziona le prove elaborate dalla scienza occidentale che dimostrano la validità della teoria del Big Bang. Tra queste, la scoperta di Arno Penzias e Robert Wilsons nel 1964 dell'esistenza delle onde radio (*mawġāt rādīū*) e le misurazioni dello spettro di queste onde effettuate dal satellite COBE, lanciato nello spazio nel 1989. Accanto a questi grandi nomi, l'esegeta cita altri specialisti di astronomia noti a livello internazionale, tra cui Thomas Arny, Professore emerito del Dipartimento di Astronomia presso l'Università del Massachusetts, di cui riporta alcune citazioni tratte dall'edizione araba della sua *Introduction to Astronomy*, e Carl Sagan, uno dei più celebri astronomi e astrochimici del XX secolo. In questa sede tuttavia non si riportano le disquisizioni di carattere propriamente scientifico perché non aggiungerebbero nulla all'interpretazione del versetto.

### 3.2 Sura dei Chiari e precisi, vv. 9-11 – commento secondo al-Rāzī

«Di': "Voi non credete in Colui che creò la terra in due giorni e Gli date degli eguali? Egli è il Signore dei mondi". - Ha posto delle montagne sopra la terra, e l'ha benedetta, e in quattro giorni ci ha distribuito dei cibi per chiunque ne chieda, per tutti in pari misura, - e poi si è dedicato al cielo che era fumo» (41:9-11).

[...] Secondo l'autore del *Kitāb al-aḥqār* [Abū Ḥanifah], prima della creazione dei cieli e della terra il Trono (*'arṣ*) di Dio si trovava sull'acqua. Dio riscaldò l'acqua e da questa si sollevarono schiuma (*zabad*) e fumo (*duḥān*). Dalla schiuma rimasta sotto forma di acqua Dio creò l'aridità (*yubūṣah*) e da questa diede origine alla

terra. Quanto al fumo, si sollevò e da questo Dio creò i cieli.

Sappi che questa storia non è presente nel Corano ma è menzionata nel primo libro di quello che gli ebrei chiamano Torah. In esso si dice che l'Altissimo creò il cielo di parti oscure (*ağzā' muḥlimah*). Tuttavia nella metafisica noi abbiamo dimostrato che l'oscurità non è una proprietà dalla quale dipende l'esistenza (*kayfiyyah wuḡūdiyyah*). La prova di ciò è che se un uomo siede alla luce di una lampada e un altro uomo nell'oscurità, quello che siede nella luce non vede il luogo in cui siede quello nell'oscurità, e vede quell'ambiente buio. Quanto a colui che siede nell'oscurità vede l'uomo seduto nella luce, e vede quell'ambiente illuminato. Se l'oscurità fosse una caratteristica propria dell'ambiente, le condizioni non muterebbero secondo il punto di osservazione. È dimostrato che l'oscurità è sinonimo di mancanza di luce. Quando Iddio l'Altissimo, sia gloria a Lui, creò le parti indivisibili, ancor prima di creare la proprietà della luce (*kayfiyyah al-daw'*), esse erano oscure, prive di luce. Poi compose queste parti e ne fece i cieli, i pianeti, il sole e la luna e creò la luce. In quel momento si illuminarono. È dimostrato che quando Iddio l'Altissimo decise di creare i cieli, il sole e la luna, quelle parti erano immerse nell'oscurità perciò è corretto denominarle "fumo" (*duḡān*), il quale non è altro che un insieme di parti disgiunte, non unite, prive di luce. Questo è ciò che viene in mente quando si pensa al fumo. Ma Dio conosce meglio la verità.

Le sue parole «poi si è dedicato al cielo che era fumo» indicano che la creazione del cielo è successiva alla creazione della terra. Al contrario, il versetto «la terra l'ha appianata in seguito» (79:30) indica come la creazione della terra sia successiva alla creazione del cielo, e qui vi è una contraddizione. Su tale questione gli *'ulamā'* divergono.

La risposta più diffusa è la seguente: l'Altissimo ha creato la terra in due giorni e in seguito ha creato il cielo. Dopo aver creato il cielo ha appianato la terra. In questo modo si risolve la contraddizione.

Sappi che questa risposta dal mio punto di vista è problematica per diverse ragioni.

In primo luogo l'Altissimo spiega di aver creato la terra in due giorni, poi il terzo giorno «ha posto delle montagne sopra la terra, e l'ha benedetta», ciò che è realizzabile solamente dopo aver appianato la terra perché le montagne possono essere create solo sulla terra appianata e distesa. Le parole dell'Altissimo «e l'ha

benedetta» alludono alla creazione degli alberi, delle piante e degli animali, ciò che è possibile solo sulla terra distesa. In seguito «si è dedicato al cielo». Questo comporta che l'Altissimo abbia creato il cielo dopo aver creato e appianato la terra.

In secondo luogo, le acquisizioni dell'ingegneria hanno dimostrato che la terra è una sfera. Potremmo dire che la terra, ai suoi albori, era una sfera e che lo è tutt'ora, ma non è così poiché essa era piatta fin dal momento in cui fu creata. Oppure potremmo dire che la terra inizialmente non era sferica e che poi lo divenne. In tal caso bisognerebbe supporre che inizialmente fosse piatta e che poi avesse perso questa caratteristica, ciò che è falso.

In terzo luogo, la terra è un corpo estremamente grande, e un tale corpo quando viene alla luce dev'essere già appianato. Perciò l'idea secondo la quale essa non era appianata ma è diventata tale in un secondo tempo, è falsa. L'idea che ricorre nelle cronistorie secondo la quale la terra fu creata su una roccia presso Gerusalemme è altrettanto problematica se con questa s'intende che la terra, in tutta la sua grandezza, fu creata in quel luogo, ciò che è impossibile. Se invece s'intende che inizialmente Dio creò delle piccole parti in quel luogo e poi creò le restanti parti aggiungendole alle prime, ciò equivarrebbe a riconoscere che la terra è stata creata dopo il cielo.

In quarto luogo, Dio ha creato la terra in due giorni, le restanti cose presenti su di essa in due giorni, e i cieli in altri due giorni. In totale sono sei giorni. Se avesse appianato la terra dopo tutto ciò, l'operazione sarebbe avvenuta in un momento successivo ai sei giorni perciò la creazione dei cieli e della terra avrebbe richiesto più di sei giorni, ciò che è falso.

In quinto luogo, è incontestabile che le parole dell'Altissimo «ha detto al cielo e alla terra: “Venite, volenti o nolenti”» alludono alla generazione del cielo e della terra. Se i cieli fossero stati creati prima della terra, le Sue parole “venite, volenti o nolenti” avrebbero implicato la creazione di qualcosa di già esistente, ciò che è impossibile. [...]

### **3.3 Sura delle Creature che strappano, vv. 27-29 – commento di al-Rāzī**

«Siete voi più difficili da creare, o il cielo che Egli ha edificato? Ne ha innalzato la volta, lo ha modellato, ha oscurato la notte e ne ha tratto fuori l'alba. La terra, l'ha appianata in seguito» (79:27-29).

[...] Sappi che l'Altissimo illustra, da prospettive diverse, la modalità mediante la quale ha edificato il cielo.

La prima prospettiva riguarda la dimensione spaziale. Disse l'Altissimo: «Ne ha innalzato la volta (*samk*)». Sappi che la lunghezza che si misura dall'alto verso il basso si definisce profondità (*'umq*) mentre quella dal basso verso l'alto si definisce altezza, (*sumk*). L'espressione «ne ha innalzato la volta» indica l'altezza ragguardevole del cielo, tanto distante dalla terra quanto un tragitto di cinquecento anni. Gli astronomi nel frattempo avevano già rilevato le misure dei corpi celesti e la distanza di ciascuno di essi dalla terra. Altri dissero: l'espressione significa che Dio ha innalzato la volta celeste senza alcun pilastro, ciò che solamente Iddio l'Altissimo può fare.

La seconda prospettiva è implicita nelle parole dell'Altissimo «lo ha modellato (*sawwā-hā*)», che comprendono due aspetti<sup>391</sup>. Il primo aspetto è l'azione del modellare la forma. Si disse: significa che nella volta celeste non vi sono fenditure, come recita il versetto: «Nella creazione del Clemente non potrai scorgere alcuna ineguaglianza» (67:3). I sostenitori di questa prima interpretazione dissero che l'espressione «lo ha modellato» è generale e non è possibile attribuirlo a qualcosa in particolare, perciò l'espressione allude alla sfericità del cielo. Se il cielo non fosse sferico, alcuni lati sarebbero regolari, altri sarebbero inclinati a formare degli angoli, altri formerebbero delle rette, alcune parti sarebbero più vicine a noi, altre più lontane e il cielo non sarebbe veramente modellato. Per essere tale dev'essere necessariamente sferico.

La terza prospettiva è implicita nelle parole dell'Altissimo: «Ha oscurato la notte e ne ha tratto fuori l'alba». Si dice: “ha oscurato la notte” (*ağtaša layla-hā*), quando sopraggiunge dominante l'oscurità. Si dice: “Dio l'ha reso miope” (*ağtaša-hu*), quando gli oscura la vista. La miopia (*ğaṭaš*) è l'oscurità. “*Al-ağtaš*”, il debole di vista, è sinonimo di “*al-a'maš*”, il miope. Poi sorge una domanda: la notte, *al-layl*, è forse il nome del momento in cui cala l'oscurità a causa del tramonto? E perciò, l'espressione *ağtaša layla-hā*, significa forse che Dio ha reso l'oscurità oscura? Il versetto significa che l'oscurità che sopraggiunge in quel momento sopraggiunge solamente per decreto di Dio. Ora non vi sono più ambiguità.

L'espressione «ne ha tratto fuori l'alba (*aḥraga duḥa-hā*)» significa “ne ha tratto

---

<sup>391</sup> Sebbene l'esegeta ne menzioni due, illustra solamente il primo.

fuori il giorno (*nahār*). Egli ha designato il giorno con l'alba perché l'alba è la parte del giorno dalla luce (*nūr*) e dal chiarore (*daw'*) più perfetti. Egli ha dato al cielo la notte e il giorno; la notte e il giorno giungono con il tramonto e con l'alba, e il tramonto e l'alba sono indotti dal movimento degli astri. [...]

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Marwān Waḥid Ša'abān**

L'interpretazione contemporanea di seguito proposta è tratta dal contributo che l'esegeta giordano Marwān Waḥid Ša'abān<sup>392</sup> ha presentato in occasione della settima Conferenza internazionale sui segni scientifici nel Corano e nella Sunna tenutasi a Dubai nel 2004<sup>393</sup>.

L'esegeta considera i due gruppi di versetti come scientificamente inimitabili per i riferimenti alla genesi dei cieli e della terra (*ḥalq al-samawāt wa al-ard*) che essi conterrebbero. Da questi versetti sarebbe possibile dedurre l'ordine cronologico della loro formazione.

L'esegeta fa sua l'interpretazione classica che riconosce la precedenza della genesi della terra rispetto alla genesi dei cieli, ma non giustifica dal punto di vista scientifico la sua presa di posizione e si limita a sottoscrivere le ragioni che avevano indotto gli antichi a sostenere tale visione. Contrariamente a quanto richiederebbe la natura stessa dell'esegesi scientifica, il contributo di Ša'abān brulica infatti di riferimenti ai *tafsīr* antichi e ai detti del Profeta e manca di argomentazioni scientifiche. Per risolvere la contraddizione tra i passi della sura dei *Chiari e precisi* (41:9-11) che menzionano la formazione della terra prima della genesi dei cieli e i passi della sura delle *Creature che strappano* (79:27-29) nei quali si legge il contrario, l'esegeta si affida al Corano e alle tradizioni del Profeta. Entrambe le fonti confermerebbero la creazione della terra prima di quella dei cieli. Si tratta del versetto 29 della sura della *Vacca*: «Egli è Colui che ha creato per voi tutto quel che è sulla terra, poi si è rivolto al cielo e ha spianato sette cieli», e di due *hadī*.

Il primo detto, riportato sull'autorità di Ibn 'Abbās, recita: «Un uomo disse a Ibn 'Abbās, Dio si compiaccia di entrambi: “Nel Corano trovo una contraddizione. L'Altissimo disse: «Siete voi più difficili da creare, o il cielo che Egli ha edificato?...

---

<sup>392</sup> Alcune notizie biografiche di questo autore sono riportate nel capitolo quarto di questa tesi.

<sup>393</sup> Marwān Waḥid Ša'abān, *Marāḥil ḥalq al-kawn bayna al-'ilm wa al-Qur'ān*, pp. 7-13.

La terra, l'ha appianata in seguito», e ha menzionato la creazione del cielo prima della terra. Poi l'Altissimo disse: «Di': "Voi non credete in Colui che creò la terra..."» e in questo versetto ha menzionato prima la creazione della terra e poi quella del cielo. Rispose Ibn 'Abbas, Dio si compiaccia di entrambi: "Dio ha creato la terra in due giorni, poi ha creato il cielo, poi si è dedicato al cielo e l'ha modellato in altri due giorni, poi ha appianato la terra e ne ha tratto fuori l'acqua e i pascoli e ha creato le montagne, la sabbia, la sostanza inorganica, le alture in altri due giorni. A questo si riferiscono le parole dell'Altissimo «l'ha appianata» e «creò la terra in due giorni». Egli ha creato la terra e ciò che le appartiene in quattro giorni e ha creato i cieli in due giorni. Il Corano non si contraddice, entrambi i versetti sono parola di Iddio, l'Onnipotente»<sup>394</sup>.

La seconda tradizione menzionata nell'articolo è tramandata sull'autorità di al-Ḥasan secondo il quale l'Altissimo creò la terra a Gerusalemme a forma di mola (*fīhr*)<sup>395</sup>, sovrastata da una cappa di fumo. Poi fece evaporare il fumo e da questo creò i cieli, prese la mola dal suo posto e l'appianò formandovi la terra<sup>396</sup>.

Perciò, conclude Ša'abān:

I nobili versetti stabiliscono una verità dimostrata, dirimente, e cioè che alla scissione della massa compatta è seguita la genesi della terra prima e la genesi dei cieli, fatti di fumo, dopo. A questo sono giunti gli esegeti. Permane invece nell'errore e nella confusione chi tenta di anticipare la fase della genesi dei cieli alla genesi della terra, indotto in ciò dal profondo desiderio di voler trovare un accordo fra il testo coranico e le presunte teorie avanzate da alcuni astronomi secondo le quali i cieli sarebbero stati creati prima della terra. Tali teorie non sono supportate da alcuna prova, né dal testo coranico né dalle acquisizioni scientifiche dimostrate<sup>397</sup>.

### **3.4 Sura delle Creature che disseminano, v. 47– commento secondo al-Rāzī**

«Noi abbiamo edificato il cielo in tutta solidità, Noi siamo gli allargatori» (51:47).

---

<sup>394</sup> Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb al-tafsīr*, n. 4537.

<sup>395</sup> Si tratta di un termine anticamente usato per denotare la mola. Nel *Lisān al-'arab* i lessicografi la definiscono «la pietra con la quale si schiaccia la noce o simili», «una pietra grande quanto il palmo della mano» o più semplicemente «una pietra qualsivoglia». *Lisān al-'arab*, vol. 11, p. 234.

<sup>396</sup> Marwān Waḥid Ša'abān, *Marāḥil ḥalq al-kawn bayna al-'ilm wa al-Qur'ān*, p. 10.

<sup>397</sup> *Ivī*, p. 7



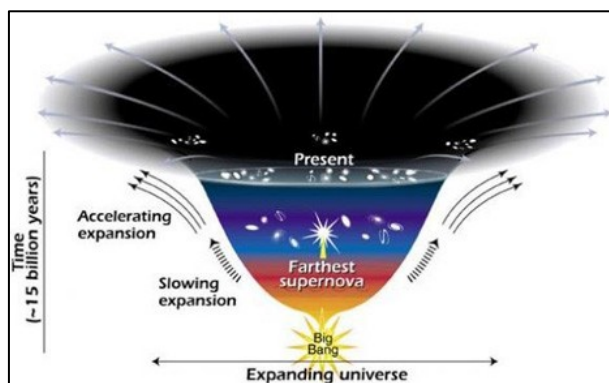
[...] Le parole dell'Altissimo «Noi siamo gli allargatori» comprendono diversi aspetti. Il primo di questi ha a che vedere con l'estensione (*sa'ah*): «Noi abbiamo allargato il cielo» così che esso formi un anello attorno alla terra, all'acqua e all'atmosfera. Questo edificio dall'estensione spaziale immensa è prodigioso, nessun costruttore sarebbe capace di edificarne l'ampia cupola perché necessiterebbe di uno strumento che gli consenta di circondarla e collegarne ciascuna delle sue parti alle altre.

Il secondo aspetto. «Noi siamo gli allargatori (*mawsi'ūn*)», cioè Noi siamo capaci (*qādirūn*) [di allargare], da cui deriva il versetto: «Dio non imporrà a nessuno un carico pesante più di quanto ognuno possa portare (*wus'a-hā*)» (2:286), ossia in base alla sua capacità (*qudrah*). La coerenza è evidente. È probabile inoltre che si voglia alludere a un altro significato ancora, al giorno del raduno (*ḥašr*). È come se Dio dicesse: «Noi abbiamo creato il cielo, perciò siamo capaci di crearne di simili», come ricorda il versetto: «Forse chi ha creato i cieli e la terra non potrà crearne degli altri, simili a quelli?» (36:81).

Il terzo aspetto. «Noi abbiamo allargato il cielo», cioè provvediamo il sostentamento al creato.

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs**

L'esegeta ritiene di poter individuare nella sura delle *Creature che disseminano* un riferimento chiaro alla teoria dell'espansione dell'universo (*tawassu' al-kawn*) [fig. 9] alla quale alluderebbe la seconda parte del versetto: «Noi siamo gli allargatori» (51:47)<sup>398</sup>.



[Fig. 9 Rappresentazione della teoria dell'espansione dell'universo]

<sup>398</sup> Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, *Al-tanwī' wa al-iġāz fī 'ulūm al-'i'gāz*, pp. 175-176.

L'inimitabilità del versetto consisterebbe nell'aver annunciato un fatto scientifico che il mondo occidentale ha scoperto solo negli anni '20, quando l'astrofisico statunitense Edwin Hubble ha formulato la legge che ha portato alla nozione dell'universo in espansione. L'esegeta spiega brevemente in che cosa consiste il fenomeno dell'universo in espansione portando un esempio molto diffuso nella letteratura scientifica di divulgazione. Egli paragona l'universo a un palloncino gonfio sulla cui superficie sono disegnati dei puntini d'inchiostro che rappresentano le galassie. Quanto più il palloncino si gonfia, tanto più questi punti si allontanano gli uni dagli altri in maniera proporzionale. Questo semplice esempio permette di comprendere la dinamica che ha indotto gli esegeti a stabilire una relazione tra l'idea coranica degli «allargatori del cielo» e la teoria secondo la quale le galassie si stanno allontanando incessantemente le une dalle altre a una velocità pari a quella della luce.

## **Conclusioni**

Non tutta l'esegesi scientifica contemporanea presenta lo stesso grado di "scientificità". Mentre alcuni commenti pullulano di riferimenti scientifici, altri sono molto più simili ai commenti di tipo tradizionale e sembrerebbero essere il risultato di una selezione di interpretazioni tratte dai commentari antichi. È il caso, questo, del commento dell'esegeta giordano Marwān Waḥid Ša'abān che, pur essendo un fautore dell'interpretazione scientifica e avendo peraltro partecipato in qualità di relatore alla settima Conferenza internazionale sui segni scientifici, presenta un contributo a metà tra l'esegesi scientifica e quella tradizionale.

Inoltre sia i commenti di al-Rāzī sia quelli del Novecento costituiscono un'ulteriore prova del fatto che l'esegesi, antica e contemporanea, è spesso il risultato dell'incontro tra il sapere scientifico e le convinzioni religiose di un'epoca. Il risultato finale dipende dalla scelta esegetica dell'autore, che può prediligere un commentario basato sul ragionamento personale (*tafsīr bi-l-ra'y*) oppure sulla tradizione (*tafsīr bi-l-ma'tūr* o *tafsīr bi-l-manqūl*). Un esempio di mediazione tra i due ambiti è il commento di al-Rāzī ai vv. 9-11 della sura dei *Chiari e precisi* in cui ribadisce che la terra è piatta, nonostante nell'XI secolo, epoca in cui visse l'autore, molti scienziati musulmani avessero già dichiarato di

mutuo accordo la sfericità dei corpi celesti<sup>399</sup>. Anche per questa ragione si può affermare che al-Rāzī fu innanzitutto un esegeta, e secondariamente un uomo di scienza. Nel Novecento vale il contrario: i fautori dell’esegesi scientifica sono dapprima uomini di “scienza” e poi esegeti, ciò che si riflette evidentemente nei contenuti dei commentari coranici.

#### 4. Medicina preventiva

I versetti coranici che alludono alla medicina sono in numero limitato. Generalmente i termini coranici *marad*, malattia, *šifā’*, cura, e *marḍā*, malati, hanno un significato simbolico. La malattia, *marad*, con tredici ricorrenze, è sempre riferita al cuore, non come malattia fisica bensì come malattia dell’anima che si lascia insidiare dal dubbio e mette in discussione la fede in Dio. Perciò la cura, *šifā’*, termine che conta quattro ricorrenze coraniche, è intesa il più delle volte come cura della miscredenza, rimedio per chi ignora Dio e la rivelazione. Quanto invece ai malati, *marḍā*, il Corano li menziona in relazione ad alcune prescrizioni religiose dalle quali essi sono esentati a motivo della loro malattia.

Il riferimento più diretto alla medicina vera e propria, intesa come cura e prevenzione delle malattie fisiche si troverebbe nella sura dell’*Ape* che menziona il miele, «bevanda variopinta che guarisce gli uomini» (16:69). Questo versetto, insieme ai passi che contengono le istruzioni sulla dieta da seguirsi durante il periodo del digiuno e a quelli che proibiscono il consumo di alcuni cibi e bevande, sono stati interpretati fin dall’antichità alla luce del sapere medico. L’esegesi classica li riferiva solitamente alla medicina del Profeta (*tibb nabawī*) che, diffusasi in alternativa a quella greca, di Ippocrate e Galeno in particolare, si prefiggeva di dimostrare che i suoi principi potevano essere trovati tutti nel Corano e che i pareri espressi dal Profeta non contrastavano con la medicina ufficiale<sup>400</sup>. Oggi invece gli esegeti

---

<sup>399</sup> Tra le personalità che si erano espresse a favore della sfericità della terra Ibn Ḥazm (n. 384/994, m. 456/1064) e Ibn al-Ġawzī (n. 509/1116, m. 596/1200). Cfr. Ibn Taymiyyah, *Maġma’ al-fatāwā*, Muġamma’ al-Malak Fahd li-ṭibā’ al-Muṣḥaf al-šarīf, Al-Madīnah al-munawwarah 1425/2004, vol. 6, p. 566.

<sup>400</sup> Irmeli Perho, «Medicine and the Qur’ān», *Encyclopaedia of the Qur’ān*. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/medicine-and-the-quran-COM\\_00118](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/medicine-and-the-quran-COM_00118). Dello stesso autore si veda anche *The Prophet’s Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1995.

scientifici li interpretano alla luce delle acquisizioni della medicina occidentale contemporanea. Questo sforzo esegetico manifesta, oggi come in passato, il desiderio di combinare l'insegnamento del Corano e della Sunna con la medicina ufficiale ed è finalizzato a dare a quest'ultima un carattere islamico.

#### **4.1 Sura del Clemente, v. 68 – commento secondo al-Rāzī**

«Ci saranno frutti e palme e melograni» (55:68).

Questo versetto ricorda le parole dell'Altissimo «e di ogni frutto due varietà» (55:52) con le quali s'intendono la frutta che cresce direttamente dalla terra, come l'anguria e gli altri frutti coltivati simili a questa, e la frutta che nasce sugli alberi, sulla palma e su altre piante simili a questa.

«Scurissimo d'ombra» (55:64) è il fogliame dal quale si raccoglie sia la frutta che nasce direttamente dalla terra, sia la frutta che nasce sugli alberi. Tra questi frutti Egli ne menziona due: il melograno (*rummān*) e il dattero (*ruṭab*). Essi sono l'uno il contrario dell'altro: l'uno dolce, l'altro aspro; l'uno caldo, l'altro freddo; l'uno frutto e medicina, l'altro solamente frutto; l'uno è un frutto dei Paesi caldi, l'altro un frutto dei Paesi freddi; l'albero dell'uno è molto slanciato, l'albero dell'altro è basso, per uno ciò che si mangia è visibile mentre ciò che non si mangia è nascosto, per l'altro è il contrario. Sono due opposti. L'allusione alle due parti è un'allusione alle loro differenze, come nel versetto: «È il Signore dei due occidenti, è il Signore dei due orienti» (55:17).

#### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Muḥammad Karīmī**

La rivista n. 35 della Commissione internazionale dei segni scientifici nel Corano e nella Sunna dedica un articolo intero alla menzione coranica del frutto del melograno che per le proprietà curative che gli sono state recentemente riconosciute dalla scienza sarebbe «un segno per un popolo che crede»<sup>401</sup>. L'immagine del melograno nel Corano ricorre tre volte, una volta nella sura del *Clemente* e due nella sura del *Bestiame*. Secondo l'ingegnere Muḥammad Karīmī, nel Corano sono menzionati in modo speciale due frutti divenuti per questo particolarmente rilevanti nella cultura islamica. Il dattero, per le sue proprietà nutrizionali, e il melo-

---

<sup>401</sup> Muḥammad Karīmī, *Šaḡar al-rummān bayn al-'ilm wa al-Qur'ān*, «Maḡallah al-i'ḡāz al-'ilmī», 35 (2010), pp. 46-49.

grano, pianta officinale dalle molteplici proprietà terapeutiche. L'articolo in questione si apre con la descrizione dettagliata della famiglia di appartenenza della pianta del melograno, dell'habitat che essa richiede per poter crescere e fruttificare e delle caratteristiche che la contraddistinguono dalle altre piante:

La pianta del melograno appartiene alla specie *Punica* della famiglia *Punicaceae*. Questa famiglia comprende solamente due specie, la più importante delle quali è la *Punica Granatum* che porta frutti mentre l'altra specie è solamente decorativa. [...] L'albero del melograno cresce in zone calde e secche, sopporta temperatura minime fino a 12 gradi e temperature massime fino a 40 gradi.

La seconda parte dell'articolo è invece consacrata alle proprietà terapeutiche del melograno:

ricco di proteine, oli, sali minerali e vitamine, il melograno possiede un alto valore nutritivo, ha proprietà vermifughe, astringenti e rilassanti, svolge un'azione antiossidante e riduce il rischio di cancro alla prostata, cura l'ulcera all'apparato digerente e aiuta la digestione, allevia i dolori dell'artrite, abbassa il colesterolo e purifica il sangue e le vie respiratorie.

In definitiva il versetto considerato sarebbe scientificamente inimitabile per il solo fatto di menzionare un frutto di cui si sono recentemente scoperte le proprietà officinali.

#### **4.2 Sura dell'Ape, vv. 68-69 – commento secondo al-Rāzī**

«Il tuo Signore ha ispirato all'ape: “Prendi casa nei monti e negli alberi e negli edifici degli uomini - e poi mangia ogni frutto e va' docilmente per le vie del tuo Signore”. Dalle sue profondità si ricava una bevanda variopinta che guarisce gli uomini, c'è un segno in questo per gente che medita» (16:68-69).

[...] Alcuni dicono che il miele è una patina presente nell'aria che, depositata sui rami degli alberi, sulle foglie e sui fiori, viene raccolta in bocca dalla vespa (*zunbūr*). Perciò, da questo punto di vista, con l'espressione «dalle sue profondità si ricava» s'intende dalla sua bocca infatti, qualsiasi cavità (*taḡwīf*) all'interno del corpo è designata “profondità” (*baṭn*). Non vedi che essi dicono “le profondità (*buṭūn*) del cervello” intendendone le cavità? Lo stesso vale qui dove, con [l'espressione] “profondità”, s'intende la bocca. Secondo i *zāhirī* (*ahl al-zāhir*)

l'ape mangia le foglie e i frutti e poi li rigurgita. Questo è il miele. L'espressione è chiara.

In seguito l'Altissimo disse: «Una bevanda variopinta che guarisce gli uomini». Sappi che l'Altissimo ha attribuito al miele tre caratteristiche.

In primo luogo, la caratteristica di essere una «bevanda». Il miele infatti può essere consumato nella sua forma semi-liquida, oppure sotto forma di bevanda.

In secondo luogo, la caratteristica di essere «variopinta». La bevanda può essere rossa, bianca o gialla. Similmente recita un altro versetto: «Non vedi sui monti strisce bianche e rosse e di vari colori e altre nere come l'ala di un corvo?» (35:27).

Questo versetto confuta la nozione di “propensione naturale” dal momento che questi corpi, per loro natura omogenei, non dovrebbero presentare colorazioni differenti. Il fatto che siano variopinti indica che quei colori sono stati voluti per decreto da Colui che opera in piena libertà, e dunque non per propensione naturale.

In terzo luogo, la caratteristica di «guarire gli uomini». In merito vi sono due interpretazioni.

La prima interpretazione, che è quella esatta, è che l'espressione si riferisca al miele. Alcuni dissero: come può guarire gli uomini se esso nuoce alla bile (*ṣafrā'*) e irrita la cistifellea (*marārah*)? Noi diciamo: l'Altissimo non ha detto che il miele guarisce *tutti* gli uomini da *tutte* le malattie e in *tutti* i casi. Ma per il solo fatto di aver guarito alcuni uomini da alcune malattie, è esatto dire che in esso vi è una cura. Che esso in generale guarisca lo dimostra il fatto che una piccola quantità di “*ma'ḡūn*”<sup>402</sup> è completa e perfetta solo dopo averla impastata col miele, oltre al fatto che la bevanda che si ottiene da tale impasto ha grandi benefici sul catarro.

La seconda interpretazione è avanzata da Muḡāhid, secondo il quale l'espressione significa che a guarire gli uomini è il Corano. Dal suo punto di vista la storia della genesi del miele dall'ape si conclude con le parole: «Dalle sue profondità si ricava una bevanda variopinta». Poi la frase ricomincia con le parole «in esso vi è una cura per gli uomini», là dove “esso” si riferisce al Corano, medicina che guarisce gli uomini dalla miscredenza (*kufṛ*) e dall'innovazione (*bid'ah*). Ibn Mas'ūd riporta: «il miele è una cura da ogni malattia, il Corano è una cura da ciò che c'è nei petti».

Sappi che questa interpretazione è debole per due ragioni. Il pronome nel versetto

---

<sup>402</sup> Si tratta di un preparato ottenuto miscelando foglie di canapa, stramonio, giusquiamo e semi di papavero con miele e burro.

«*fī-hi šifā' li-l-nās*» si riferisce al termine più vicino il quale non può che essere «*šarāb muḥtalif alwān*». Ritenere che il pronome possa riferirsi al Corano pur non essendo stato questo menzionato in precedenza è inopportuno.

Inoltre Abū Sa'īd al-Buḥārī ha riportato: «Un uomo andò dall'Inviato di Dio, la pace e la preghiera siano su di lui, e gli disse: “Mio fratello lamenta dolori al ventre”. Rispose: “Dagli da bere del miele”. L'uomo se ne andò, poi venne una seconda volta e disse: “Gliel'ho dato ma non è servito a nulla”. Disse, la pace e la preghiera siano su di lui: “Va' e dagli da bere del miele”. Egli andò e gli diede da bere il miele ed è come se [il fratello] fosse subito libero da costrizioni. Disse [il Profeta]: “Dio ha avuto ragione e il ventre di tuo fratello ha mentito”»<sup>403</sup>. Allora riferirono le parole “Dio ha avuto ragione e il ventre di tuo fratello ha mentito” al versetto «guarisce gli uomini», ciò che è corretto se l'espressione si riferisce al miele.

### **Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, Ḥassān Šamsī Pasha e 'Abd al-Dā'im al-Kaḥīl**

L'esegesi scientifica del versetto in questione consiste in una lunga rassegna delle proprietà curative che la medicina ha recentemente riconosciuto al miele, e che il Corano avrebbe anticipato. In questo caso specifico, scientificamente inimitabile non sarebbe solo il versetto coranico che lo descrive come «la bevanda variopinta che guarisce gli uomini», bensì anche gli *ḥadū* che lo definiscono un medicamento.

Tra gli esegeti scientifici che hanno commentato il passo coranico in questione, Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, esegeta già citato in diverse occasioni, che istituisce un riferimento diretto tra «la bevanda variopinta» e le sue proprietà antibatteriche<sup>404</sup>. Il commento dell'autore è costellato di rimandi ad articoli comparsi su riviste scientifiche del mondo accademico occidentale tra cui, solo per citarne un paio, un articolo sulle proprietà antiossidanti del miele tratto dal «Journal of Agricultural & Food Chemistry»<sup>405</sup> e un contributo tratto da «Gent Dent»<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-ṭibb*, n. 5281.

<sup>404</sup> Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, *Al-tanwī' wa al-iḡāz fī 'ulūm al-i'ḡāz*, pp. 158-162.

<sup>405</sup> Derek D. Schramm, Malina Karim, Heather R. Schrader, Roberta R. Holt, Marcia Cardetti, Carl L. Keen, *Honey With High Levels of Antioxidants Can Provide Protection to Healthy Human Subjects*, «Journal of Agricultural & Food Chemistry», 51, 6 (marzo 2003) pp. 1732-1735.

sull'impiego di questa sostanza per curare gli ascessi e i disturbi gengivali.

Un commento simile a questo, ugualmente correlato di riferimenti scientifici dettagliati, è quello del medico siriano Ḥassān Šamsī Pasha. L'autore ritiene che l'inimitabilità scientifica del passo coranico risieda in tre aspetti. Nell'allusione coranica *indiretta* al miele – definito semplicemente una «bevanda variopinta» –, e all'uomo spetterebbe scoprire che cosa precisamente esce «dal ventre dell'ape»; nell'annuncio coranico che questa bevanda «guarisce gli uomini»; e nelle proprietà curative del miele dimostrate dalla scienza<sup>407</sup>.

L'esegesi del medico siriano 'Abd al-Dā'im al-Kaḥīl<sup>408</sup> è particolarmente significativa perché stabilisce il primato del Corano sulle acquisizioni della scienza: «Dopo quattordici secoli e migliaia di testi e studi, la ricerca scientifica conferma i dati del nobile Corano circa l'utilizzo del miele come migliore antibiotico del XXI secolo»<sup>409</sup>.

In dieci punti al-Kaḥīl sintetizza le proprietà officinali del miele e i benefici che il corpo umano può trarre dal suo consumo. La più importante è la proprietà antibatterica che il medico-esegeta dice essere stata individuata dal dott. Peter Molan, Direttore dell'unità di ricerca sul miele presso l'Università di Waikato in Nuova Zelanda: «Non esiste al mondo alcuna sostanza che somigli al miele per le sue proprietà antisettiche. L'ape secerne l'acqua ossigenata per mezzo di enzimi particolari, sostanza nota per le caratteristiche sterilizzanti. [...] Il miele è utile per trattare le infezioni alle gengive e le carie, attivare la circolazione del sangue, uccidere i batteri nocivi in bocca, curare le labbra screpolate, e rivitalizzare la pelle raggrinzita». Inoltre, afferma il medico-esegeta,

il miele cura le allergie a condizione che se ne si consumi un po' dopo aver letto il Corano ad alta voce, con umiltà e riflessione. Dopo un periodo che può durare fino a tre mesi, si noterà che l'allergia che la medicina chimica non è stata capace di trattare si sarà atte-

---

<sup>406</sup> Peter C. Molan, *The Potential of Honey to Promote Oral Wellness*, «Gent Dent», 49, 6 (novembre-dicembre 2001) pp. 584-589.

<sup>407</sup> Ḥassān Šamsī Pasha, *Asrār al-'asl tataḡallā fī al-ṭibb al-ḥadī*, «Maḡallah al-i'ḡāz al-'ilmī», 15 (1424/2003), disponibile su <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/73-Number-XV/715-Secrets-honey-reflected-in-modern-medicine>.

<sup>408</sup> Alcune notizie biografiche di questo autore sono riportate nel capitolo quarto di questa tesi.

<sup>409</sup> <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-31-09/1279-2013-05-11-20-14-51>.



nuata, a Dio piacendo. Il miele cura l'impotenza e la sterilità e non ha effetti collaterali. Se utilizzato per trattare la sterilità, è opportuno leggere la *Fātiḥah* prima di consumare il miele. Un cucchiaino di miele al giorno inoltre riduce il rischio di attacchi cardiaci e cura, meglio dei farmaci chimici, la tosse cronica, l'asma e le infezioni alle vie aeree. Il Profeta disse: «Vi sono stati dati due medicinali: il miele e il Corano»<sup>410</sup>. Il miele è utilizzato nel trattamento delle ustioni, può essere applicato direttamente sulla parte ustionata, favorisce la ricostituzione della pelle e uccide i batteri nocivi. Al-Buḥārī riporta: «I rimedi sono tre: il salasso (*mihḡam*), il miele, la cauterizzazione col fuoco»<sup>411</sup>. Se somministrato in piccola quantità ai neonati, il miele previene l'anemia (*faqr al-damm*), il rachitismo (*kussāḥ*) e cura l'enuresi (*tabawwul lā-irādī*). Per i bambini al di sopra dell'anno, un cucchiaino di miele al giorno nel latte aumenta le difese immunitarie e in particolare previene le malattie respiratorie. Infine, il miele è un calmante, può curare l'insonnia e lo stress, ed è utile per il trattamento delle infezioni oculari, dell'affaticamento muscolare, delle malattie al fegato e del cancro alla pelle<sup>412</sup>.

Ovviamente, tiene a specificare il medico-esegeta, non tutti i mieli sono uguali. I tipi migliori secondo quanto stabilito dalla scienza sono, nell'ordine, il miele di montagna seguito da quello di bosco e da quello prodotto negli alveari artificiali. Tale distinzione sarebbe già stata menzionata nella sura dell'*Ape*: «prendi casa nei monti e negli alberi e negli edifici degli uomini» (19:68), e avallerebbe ulteriormente la tesi dell'inimitabilità scientifica del versetto.

Questi ultimi due gruppi di versetti – aggiungiamo noi –, interpretati alla luce della medicina preventiva, dimostrano come i commentari scientifici del Novecento presentino differenze notevoli non solo nei contenuti ma anche nell'impianto e più generalmente nello spirito con cui si accostano al Corano. Alcuni di essi potrebbero essere scambiati per manuali di scienze, come il commento sulle proprietà terapeutiche del melograno, altri invece sono dei chiari esempi di pseudo-scienza, per esempio il commento relativo al miele in cui la lista delle proprietà officinali di questa sostanza si alterna al racconto di aneddoti tratti dalla tradizione islamica e alla citazione di detti secondo i quali il Profeta avrebbe esortato i primi fedeli a far uso del miele come medicina.

---

<sup>410</sup> Ibn Māḡah, *Sunan, Kitāb al-ṭibb*, n. 3451.

<sup>411</sup> Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-ṭibb, Bāb al-ṣifā' fi ṭalāṭ*, n. 5275.

<sup>412</sup> <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-31-09/1279-2013-05-11-20-14-51>.

## Conclusioni

Queste conclusioni costituiscono un'integrazione alle varie osservazioni di commento già poste alla fine di ciascun capitolo della tesi. Si riprendono qui in estrema sintesi alcuni aspetti notevoli, e in particolare le motivazioni logiche del *tafsīr 'ilmī* ovvero "esegesi scientifica", le incoerenze osservabili quanto al metodo che essa adotta, e le ripercussioni di tale via esegetica sulla filosofia della scienza in accezione islamica. Si getterà inoltre uno sguardo sul possibile futuro di questa disciplina.

Nata inizialmente come strumento per incoraggiare i musulmani ad acquisire le competenze scientifiche e tecnologiche che avrebbero consentito loro di affrancarsi dal dominio coloniale, l'"esegesi scientifica" tradisce ad ogni passo un forte senso d'inferiorità culturale nei confronti dell'Occidente. Non è un caso infatti se questa scuola di pensiero - che affonderebbe i propri presupposti nella cultura classica - si affaccia proprio sul finire dell'Ottocento, con il contatto sempre più ravvicinato tra il mondo islamico e l'Europa. Quest'ultima si trovava allora nel pieno della seconda rivoluzione industriale e assisteva a uno sviluppo tecnologico senza precedenti, ciò che, appunto, le consentiva di consolidare la propria presenza oltre i confini naturali. La gran parte degli intellettuali musulmani riformisti individuò nella superiorità scientifica e tecnologica dell'Europa la ragione principale della sua supremazia. E questa convinzione ha certamente contribuito ad alimentare quel senso di inadeguatezza che alcuni definiscono "*catching up syndrome*" perché inclusivo del desiderio di rimettersi al pari con l'Europa "catturando" le acquisizioni di quest'ultima in campo scientifico e tecnologico.

Non tutti gli intellettuali musulmani dell'epoca consideravano l'accoglimento di tali acquisizioni come un fattore positivo *sic et simpliciter*: si andava da chi ne sosteneva la necessità senza riserve, a chi lo guardava con diffidenza per le sue matrici occidentali, a chi lo aborruiva considerandolo antagonista all'Islam e fonte di corruzione religiosa. Il punto era stabilire se il patrimonio scientifico straniero recasse impressi i valori delle società d'origine o se, al contrario, avesse validità oggettiva e natura universale. In quest'ultimo caso, occorreva legittimare quel sapere alla luce della dottrina.

Trattandosi di dottrina, la prima fonte da interrogare era naturalmente il Corano,

e lo strumento più adatto non poté che essere la sua interpretazione. Ci si accorse che affermare l'origine coranica delle scienze fisiche e naturali e la presenza *in nuce*, nello stesso Libro sacro, delle loro acquisizioni poteva rappresentare un modo inedito per confermare una volta di più il dogma dell' "inimitabilità coranica" o *i'ġāz*. Ci si poneva così sotto l'egida di una tradizione consolidata. Riaffermare tale inimitabilità e ribadirla anche sotto profilo scientifico avrebbe infatti dato pieno titolo di cittadinanza nell'Islam alla moderna visione scientifica del mondo, eliminando alla radice i pretesti dei conservatori. I primi grandi interpreti di questa tendenza furono, prevedibilmente, non degli esegeti di professione ma degli intellettuali formati sul patrimonio scientifico "straniero", i quali, a questa loro formazione primaria, aggiunsero successivamente e per lo più da autodidatti il sapere e la pratica dell'esegesi tradizionale.

Analizzando nel dettaglio i risultati di questa via esegetica grazie allo spoglio dei commentari e all'analisi della letteratura dedicata, emergono tuttavia, oltre la generica plausibilità delle motivazioni, alcune ambiguità e contraddizioni di fondo.

In primo luogo va considerata la pretesa, da parte degli scienziati-esegeti, di istituire una relazione tra i versetti e le scoperte scientifiche, la quale contrasta la nozione stessa di inimitabilità, intesa come incapacità della creatura di riprodurre un dato elemento coranico. Infatti, se una teoria dimostrabile interviene a spiegare un contenuto del Libro e in tal modo lo rende passibile di riproduzione da parte umana, tale contenuto, a rigor di logica, non potrà più considerarsi inimitabile.

In secondo luogo, l'inimitabilità di un certo passo coranico sotto l'aspetto delle scienze moderne può essere messa in luce solo *a posteriori*, quando le relative scoperte sono ormai dati di fatto; questo significa che gli scienziati-esegeti possono sì individuare nel Corano l'anticipazione di quelle scoperte nonché ratificarle alla luce della religione, ma significa anche che effettuarle alla luce del Libro non è loro consentito. Essi non fanno che adattare i significati coranici alle sempre nuove acquisizioni e, in fondo, alle mere e transeunti necessità del momento. In effetti, il loro metodo esegetico non produce nuovo sapere, ma semplicemente attesta la non contraddittorietà di un nuovo sapere con il Corano. E in questo modo essi rimangono intrappolati nel circolo vizioso: da un lato

affermano che un dato ritrovato scientifico conferma il contenuto del Corano, dall'altro affermano che il Corano legittima quel dato contenuto; cosicché il loro metodo, che si riduce alla fin fine a un'indagine endo-coranica, dimostra semplicemente, pur impiegando il linguaggio della scienza, che il Corano non contraddice se stesso. Consideriamo poi che le scoperte scientifiche si susseguono nel tempo, e che nel tempo, come l'esperienza insegna, oltre ad affinarsi e a rivedersi possono trovarsi affatto inficiate; ciò equivale a dire che il Corano è chiamato, volta per volta, a sostenere dottrine falsificabili, il che mette a repentaglio la fede nell'eterna verità dei suoi enunciati.

In terzo luogo l'esegesi scientifica, sebbene nata dal desiderio di stimolare la ricerca nelle scienze, fino a qui ne ha semplicemente favorito un'acquisizione *passiva*, e così ha alimentato quella convinzione, sempre più diffusa tra gli Arabi, che la stagnazione scientifica e tecnologica in cui versano attualmente i loro Paesi sia opera dell'Occidente, il quale mira a mantenerli in tali condizioni per preservare il proprio *status quo*. L'esegesi scientifica favorisce ugualmente coloro che, per consolarsi del relativo ritardo dei loro Paesi, fanno continuo riferimento alle glorie del passato. Questi ultimi, mentre ammettono il ritardo dell'ultimo secolo, chiamano altresì gli occidentali ad essere loro riconoscenti per la capacità dimostrata nella conservazione del patrimonio classico durante i secoli bui dell'Europa medievale, e per il conseguente contributo nella creazione dell'*humus* adatto alle rivoluzioni industriali.

Comunque sia, il metodo del *tafsīr 'ilmī* ha avuto e ha forti ripercussioni sulla visione islamica della conoscenza scientifica. Negli ultimi decenni esso ha infatti aperto la via alla definizione di una "scienza islamica"<sup>413</sup> fondata sul Corano e il cui obiettivo ultimo, attraverso l'osservazione e lo studio delle leggi che regolano l'universo e il conseguente miglioramento delle condizioni materiali delle società, sia la magnificazione del Creatore. Questo recente fenomeno culturale, noto agli studiosi come "de-occidentalizzazione della conoscenza"<sup>414</sup> o "islamizzazione della conoscenza"<sup>415</sup> intende dar vita a una scienza nuova che accolga tra i propri

---

<sup>413</sup> Questo processo è stato studiato in particolare dall'International Institute of Islamic Thought con sede a Herndon, Stati Uniti.

<sup>414</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Hindustan Publications, Delhi 1984, p. 127.

<sup>415</sup> Jalees Rehman, *Searching for Scientific Facts in the Qur'an: Islamization of Knowledge or a New Form of Scientism?*, «Islam and Science», vol. 1, 2 (dicembre 2003) p. 246.

presupposti sia l'epistemologia di matrice occidentale sia una visione metafisica propriamente islamica. Secondo i suoi fautori, un metodo basato esclusivamente sull'esperienza sensoriale umana, ignaro di qualsivoglia riconoscimento dell'intervento creazionale divino e disposto a leggere nell'armonica perfezione dell'universo solo il frutto del "caso", non è per definizione un metodo islamico né consente la costituzione di una scienza adeguata alla cultura islamicamente intesa.

Va osservato che i tentativi messi in atto negli ultimi decenni dagli esegeti scientifici per avviare una "scienza islamica" quale alternativa concorrenziale rispetto a una "scienza occidentale" sono nel complesso falliti, almeno sul versante dell'avanzamento tecnologico. Innanzitutto perché i cultori di questa "scienza islamica", indulgendo, pur alla luce della teoria della relatività, a temi quali le modalità del viaggio di ascensione del Profeta, la temperatura dell'Inferno, o la composizione chimica dei *ġinn*, hanno evidentemente diretto la ricerca verso questioni che esulano dal presupposto campo d'indagine della scienza modernamente intesa. Del resto, la ricerca scientifica, nei suoi termini attuali, soggiace a determinati parametri di valutazione che nulla hanno a che fare con l'eventuale fede religiosa del ricercatore; in questo senso, l'espressione "scienza islamica" può suonare come una contraddizione in termini. I suddetti tentativi di dar vita a una scienza religiosamente orientata hanno piuttosto favorito la nascita di una sorta di pseudo-scienza, come peraltro dimostra ampiamente l'analisi di alcuni commentari novecenteschi, le cui affermazioni contravvengono volentieri ai requisiti di verificabilità richiesti da ogni procedimento che sia autenticamente scientifico. Come si è visto nel corso della tesi, la dimostrazione delle teorie scientifiche avviene chiamando in causa la tradizione testuale dell'Islam, e persegue la promozione della metafisica islamica rispetto alle scienze esatte, cosicché l'esegesi scientifica, più che favorire il progresso scientifico, finisce per produrre una "scientifizzazione dell'Islam", la cui plausibilità non si intende discutere qui ma che presenta obbiettivamente il rischio aggiuntivo di leggere nel Corano ciò che non vi è scritto e perdere totalmente di vista il suo significato letterale.

Nonostante le possibili critiche sul fronte definitorio e metodologico,

l'interpretazione scientifica appare un fenomeno fino ad oggi in crescita costante e che non accenna a diminuire né a perdere efficacia. Lo testimonia la grande quantità di testi recentemente pubblicati su questo tema dalle case editrici arabe, egiziane e saudite in particolare, e soprattutto il riconoscimento che essa ha ottenuto a livello accademico; è vero infatti che in quasi tutti gli Stati islamici sono presenti una o più istituzioni di alta formazione dedicate a questo filone di studi. Infine, l'esegesi scientifica può considerarsi un fenomeno trasversale, diffuso in tutti gli strati della società dalla Turchia al Magreb, alla penisola arabica, fino al sub-continente indiano, indipendentemente dalla ricchezza economica e dall'avanzamento tecnologico dei Paesi interessati, nonché dal loro eventuale grado di secolarizzazione.

## Appendice

### Alcune considerazioni in merito alle conoscenze embriologiche di al-Rāzī

Nel processo di creazione dell'uomo al-Rāzī individua sette o nove fasi che illustra rispettivamente nel commento al v. 5 della sura del *Pellegrinaggio* e ai vs. 12-14 della sura dei *Credenti*, tre versetti tra i più emblematici. Nella descrizione di queste fasi confluiscono tutte le conoscenze multidisciplinari che al-Rāzī ha maturato in ambiti differenti, dall'esegesi alla medicina, alla filosofia di Aristotele e Ibn Sīnā (n. 379/980, m. 428/1037). Il commento riflette verosimilmente lo stato delle conoscenze embriologiche dell'epoca che l'esegeta potrebbe aver derivato dal *Canone della medicina* [Al-qānūn fī al-ṭibb] di Ibn Sīnā e dalle teorie greche di Aristotele (n. 384 a.C, m. 322 a.C) e Galeno (n. 129, m. 199 ca.) che l'hanno ispirato. Non dimentichiamo, infatti, che il *Canone* rimase per oltre settecento anni la fonte più autorevole dell'insegnamento medico sia nel mondo arabo sia in Europa dove, tradotto in latino tra il 1150 e il 1190 da Gerardo da Cremona, rimase fino al XVII secolo il testo di medicina più prestigioso.

Fin dalla descrizione della prima fase della generazione che coincide con la creazione dell'uomo dall'argilla («Noi vi abbiamo creato di terra» (22:5) e «Abbiamo creato l'uomo da un estratto (*al-sulālah*) di argilla fine» (23:12)), il commento di al-Rāzī potrebbe tradire il debito verso le teorie embriologiche di Ibn Sīnā. L'uomo creato da un estratto di argilla – spiega l'esegeta – identificherebbe sia Adamo, progenitore dell'umanità, sia la sua discendenza, in virtù del fatto che «lo sperma e il sangue del mestruo dal quale l'uomo è generato si originano dagli alimenti animali e vegetali e quindi, dalla terra». L'aspetto nuovo dell'esegesi di al-Rāzī non è tanto l'interpretazione in sé di questi versetti, peraltro già avanzata in maniera più rudimentale anche da alcuni suoi predecessori, quanto piuttosto le argomentazioni di tipo scientifico che l'autore trae dal sapere della sua epoca. Anche al-Ṭabarī, per esempio, leggeva nei due versetti sopra menzionati un riferimento ad Adamo e alla sua discendenza ma, diversamente da al-Rāzī, argomentava la sua interpretazione dal solo punto di vista linguistico-lessicologico: «Adamo è l'argilla e il figlio di Adamo è creato dall'estratto, *sulālah*, di quest'ultimo, cioè dal suo liquido. [...] Gli Arabi definiscono il figlio dell'uomo il

“suo discendente (*salīlu-hu*)”, e la goccia di liquido il “suo estratto” (*sulālatu-hu*) perché entrambi sono originati da lui»<sup>416</sup>.

Pur presentando due interpretazioni simili, nella sua argomentazione al-Rāzī omette qualunque disquisizione linguistica e chiama invece in causa la quarta digestione, (*ḥaḍm rābi'*), il processo durante il quale si genera lo sperma che consentirebbe di spiegare l'origine dell'uomo da un «estratto di argilla fine»: «L'uomo è generato dalla goccia di liquido, originata dal superfluo della quarta digestione generata, a sua volta, dagli alimenti di origine sia animale sia vegetale. Quelli di origine animale finiscono in quelli di origine vegetale, le piante si generano dalla terra e dall'acqua, e l'uomo in verità è generato da un estratto di argilla».

Nonostante nelle parti di commento considerate al-Rāzī non menzioni mai Ibn Sīnā, si potrebbe presumere che l'esegeta fosse a conoscenza della “fase di quarta digestione” illustrata dal filosofo nel *Canone della medicina*<sup>417</sup>. Secondo Ibn Sīnā le fasi di digestione durante le quali gli alimenti diventano sostanze assimilabili per il corpo sono quattro: la prima fase avviene nello stomaco, la seconda nel fegato, la terza nelle vene e la quarta nelle membra. Nell'ultima fase della digestione, la parte migliore del sangue nutre gli organi più importanti del corpo e dal residuo si forma lo sperma. Prima di essere atto alla generazione, il residuo della quarta digestione richiede un'ulteriore fase di digestione che avviene nei vasi seminali dove il sangue residuo perde il colore rosso e diventa bianco. Analogamente, ricorda Ibn Sīnā, anche il liquido femminile è il prodotto della quarta digestione ma a differenza di quello maschile non subisce l'ultima fase digestiva.

Un'altra questione che si presta particolarmente all'indagine di tipo scientifico è il ruolo che svolgono rispettivamente l'uomo e la donna nel processo di generazione dell'embrione, «creato da un liquido che sgorga - ed esce tra i lombi e il petto» (86:6-7). Per gli esegeti si tratta di stabilire a chi sia opportuno riferire le due parti del corpo – i lombi e il petto – da cui sgorga il liquido. All'uomo o alla donna?

---

<sup>416</sup> Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayyān fī ta'wīl al-Qur'ān*, Mu'assasah al-risālah, Dimašq 1420/2000, vol. 19, p. 14.

<sup>417</sup> Ibn Sīnā, *Al-qānūn fī al-ṭibb*, Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, Bayrūt 1999/1420, vol. I, pp. 33-35. In merito alla quarta digestione si è consultato anche lo studio di Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, pp. 47-50.



Questo problema, che non è affatto nuovo, e su cui si erano già confrontati i filosofi greci nel tentativo di definire l'entità del contributo maschile e femminile nel processo di generazione, nel mondo arabo ha dato adito a due differenti interpretazioni, entrambe riportate da al-Rāzī. L'interpretazione secondo la quale l'embrione è generato solo dal liquido maschile che «esce dai lombi e dal petto dell'uomo», e quella secondo cui il feto si forma dall'azione congiunta del liquido maschile, che esce dai lombi dell'uomo, e del liquido femminile, che esce dal petto della donna. Entrambe le interpretazioni presentano un corrispettivo nel mondo greco, anche se, nel caso della prima interpretazione che afferma la passività della donna nel processo di generazione dell'embrione, non si può dire che i sostenitori arabi si rifacciano all'analoga teoria emersa in ambito greco, essendo le loro argomentazioni di natura diversa. Come si legge nel commentario, infatti, gli esegeti arabi basano la loro argomentazione sulle sole affermazioni coraniche. Essi asseriscono innanzitutto che il liquido menzionato nel Corano ha un'origine unica, sgorga cioè dai lombi e dal petto dell'uomo. Affermare il contrario, cioè che il liquido ha un'origine duplice, dai lombi dell'uomo e dal petto della donna, a loro avviso significherebbe mettere in dubbio l'affermazione coranica che insegna l'esistenza di un liquido che si origina da due punti diversi all'interno però di una sola persona: «un liquido che sgorga - ed esce tra i lombi e il petto». La seconda argomentazione che essi citano a loro favore è di natura lessicale. L'unico liquido che può sgorgare è quello maschile, ciò che proverebbe la funzione attiva dell'uomo e passiva della donna.

Entrambe le argomentazioni dimostrano come, in questo caso specifico, l'interpretazione si basi su osservazioni strettamente coraniche che probabilmente non hanno alcuna attinenza con la teoria di Aristotele<sup>418</sup> descritta nel *De generatione animalium*, secondo la quale la donna fornisce solo la materia prima per la generazione, il sangue del mestruo, e il principio attivo sarebbe prerogativa esclusiva dello sperma maschile, ciò che implica che il seme maschile porti in sé già tutte le caratteristiche dell'embrione.

L'interpretazione che ipotizza il ruolo attivo sia dell'uomo sia della donna potrebbe invece riflettere le teorie di Ippocrate (n. 460 a.C, m. 377 a.C) e in particolare di

---

<sup>418</sup> Cfr. Romana Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIX secolo*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 2002, p. 14.

Galeno. Quest'ultimo diffuse la teoria dei due «semi» secondo la quale sia il maschio sia la femmina possiedono i principi attivi per la procreazione, teoria che troverebbe conferma nella prova empirica delle caratteristiche ereditate dal nascituro:

Ciò che dimostra che non solo nell'uomo ma anche nella donna c'è uno sperma attivo è la somiglianza del bambino con la madre: infatti questa somiglianza deriva o dal sangue mestruale, o dallo sperma maschile, o dallo sperma femminile. Se derivasse dal sangue mestruale, poiché l'uomo ne è privo, il concepito non assomiglierebbe mai al padre ma sempre alla madre. Se derivasse dallo sperma agente, e ammettiamo che la donna ne sia priva, il feto non assomiglierebbe mai alla madre ma sempre al padre<sup>419</sup>.

Ritornando al commentario di al-Rāzī, si nota come l'esegeta medievale, a sostegno di questa seconda interpretazione, abbia portato una prova molto simile a quella di Galeno, riferendola però a un detto del Profeta: «Se prevale il liquido dell'uomo, il neonato sarà maschio e assomiglierà a lui e alla sua famiglia; se prevale il liquido della donna, assomiglierà a lei e alla sua famiglia». In questo caso, la fonte di al-Rāzī potrebbe non essere Galeno quanto Ibn Sīnā che nella sezione intitolata *Fī tawallud al-ġanīn*<sup>420</sup> [Sulla generazione dell'embrione] del *Canone* tenta di conciliare la tradizione di Aristotele con quella di Galeno e, in particolare, conferma la funzione attiva del «seme femminile».

---

<sup>419</sup> Citazione nota attraverso Alberto Magno, *De animalibus*, IX, 1,4, p. 709.

<sup>420</sup> Ibn Sīnā, *Al-qānūn fī al-ṭibb*, vol. 2, pp. 756-761.

## Bibliografia primaria

### Testi in lingua araba

‘Abd al-Ḥamīd, M., *Taṭawwur tafsīr al-Qur’ān*, Ğāmi‘at Baġdād, Baġdād 1408.

‘Abd al-Raḥmān, ‘Ā., *Al-Qur’ān wa qaḍāyā al-insān*, Dār al-ma‘ārif, al-Qāhirah, senza data.

‘Abduh, M., *Risālat al-tawḥīd*, Dār al-naṣr li-l-ṭibā‘ah, al-Qāhirah 1929.

*Idem*, *Al-islām wa al-naṣrāniyyah ma‘a al-‘ilm wa al-madaniyyah*, Dār al-ḥadāṭah, 1988<sup>III</sup>.

‘Abduh, M., Riḍā, R., *Tafsīr al-Manār*, Dār al-Manār, al-Qāhirah 1366/1947<sup>II</sup>, vol. I, p. 17.

‘Ak, al-, Ḥ. ‘A. al-R., *Uṣūl al-tafsīr wa qawā‘idu-hu*, Dār al-nafās li-l-ṭibā‘ah wa al-naṣr wa al-tawzī‘, Bayrūt 1428/2007<sup>V</sup>.

Andalusī, al-, A. H., *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 1413/1993, vol. 1, p. 26.

‘Arabī, al-, Q. A. B., *Qānūn al-ta’wīl*, Dār al-qublah li-l-ṭaqāfah al-islāmiyyah-Mu’assat ‘ulūm al-Qur’ān, Ğeddah-Bayrūt 1406/1986, p. 541.

‘Arġūn, M. al-Ṣ., *Naḥw manḥaġ li-tafsīr al-Qur’ān*, Al-dār al-sa‘ūdiyyah li-l-naṣr wa al-tawzī‘, Ğeddah 1399/1979<sup>III</sup>.

‘Atr, N. al-D. Ḍ. al-D., *Ḥawl al-ġānib al-‘ilmī fī i’ġāz al-Qur’ān al-karīm*, «Maġallah al-ḥaġġ», Makkah al-mukarramah, 1418/1998, p. 12.

Bihfāz Allah, Ḥ., *Wa al-ġibāl awṭādān*, «Maġallah al-i’ġāz al-‘ilmī», 1 (1423) pp. 42-50.

B. Bādīs, ‘A. al-Ḥ., *Tafsīr b. Bādīs, aw maġālis al-taḍkīr min kalām al-ḥakīm al-ḥabīr*, Dār al-naṣīd, al-Ğazā’ir 1430/2009, vol. II, p. 245.

Ḍahabī, al-, M. Ḥ., *Al-tafsīr wa al-mufasssirūn*, Maktabah wahbah, al-Qāhirah 2000.

Ğābarī, al-, ‘A. al-M., *Šaḥāḥāt Muṣṭafà Maḥmūd fī tafsīrāti-hi al-‘aṣriyyah li-l-Qur’ān al-karīm*, Dār al-i’tišām, al-Qāhirah 1976.

Ğamāl, al-, M. M., *Al-baḥrayn wa al-ḥāġiz bayna humā*, «Al-i’ġāz al-‘ilmī», 35 (2010) pp. 4-8.

Ğamārī, al-, A. M. al-Ṣ., *Muṣābaqah al-muḥṭara‘āt al-‘aṣriyyah li-mā aḥbara bi-hi sayyid al-barriyyah*, Maktabah al-Qāhirah, al-Qāhirah 1391/1971<sup>VI</sup>.

- Ğāmūs, al-, A. M., *Al-tanwī' wa al-iğāz fī 'ulūm al-i'ğāz*, Dār Afnān, Dimaşq 2009.
- Ğawādī, al-, M., *Aḥmad Zakī ḥayāt tariyyah bi-l rağm min bu'd al-raḥūl*, «Mağallah al-'arabī», 557 (2005-4).
- Ğawharī, T., *Al-ğawāhir fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Muştafa al-Bābi al-Ḥalabi, al-Qāhirah 1348, vol. I, p. 3.
- Ğazālī, al-, A. H., *Ğawāhir al-Qur'ān*, Al-maktabah al-'aşriyyah, Bayrūt 1328/2006.
- Idem*, A. H., *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Bayrūt 1323/2002<sup>III</sup>, vol. 1, p. 260; vol. 4, p. 379-380.
- Ğazālī, al-, M., *Nazarāt fī al-Qur'ān*, Dār al-kutub al-hadīthah, al-Qāhirah 1962.
- Ḥağirī, al-, M. T., *Muḥammad Farīd Wağdī. Ḥayātu-hu wa aḫāru-hu*, al-Qāhirah 1970.
- Ḥalidī, al-, Ş., *Ta'rīf al-dārisīn bi-manāhiğ al-mufasssīrīn*, Dār al-qalam-Dār al-şāmiyyah-Dār al-başar, Dimaşq-Bayrūt-Ğeddah 1429/2008<sup>III</sup>.
- Ḥalīl, T. al-D., *Madḥal ilā mauqif al-Qur'ān al-karīm min al-'ilm*, Mu'assasah al-risālah, Bayrūt 1983.
- Ḥamd, al-, Ş. b. 'A., *Aḍwā' 'alā al-mu'tamar al-ṭibbī al-islāmī al-dawlī al-awwal 'an al-i'ğāz al-ṭibbī fī al-Qur'ān al-karīm*, «Al-ḥaras al-watanī», VI, 36 (1406/1985) pp. 97-100.
- Ḥanafī, A., *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-ayāt al-kawniyyah fī al-Qur'ān*, Dār al-ma'rif, al-Qāhirah 1968<sup>II</sup>.
- Ḥumşī, al-, N., *Fikrah i'ğāz al-Qur'ān munḍu al-bi'tah al-nabawiyyah ḥattā 'aşri-nā al-ḥāḍir*, Mu'assasah al-risālah, Bayrūt 1400/1980<sup>II</sup>.
- 'Ibādah, Ā., *Al-i'ğāz al-'ilmī li-l-Qur'ān al-karīm fī al-taḫbiqāt al-milāḥiyyah*, «Al-i'ğāz al-'ilmī», 39 (1432) pp. 4-12.
- Ibrāhīm, M. I., *Al-Qur'ān wa i'ğāzu-hu al-'ilmī*, Dār al-ṭaqāfah al-'arabiyyah li-l-ṭibā'ah, senza data.
- Istāmbūlī, al-, M. M., *I'ğāz al-Qur'ān al-'ilmī*, Maktabah al-sawādī li-l-tawzī', Ğeddah, senza data.
- Idem*, *Dīn al-ğadd, mu'ğizāt al-Qur'ān al-karīm fī 'ulūm wa al-siyāsah wa al-iğtimā'*, Ğam'iyyah al-tamaddun al-islāmī, Dimaşq 1380/1960.
- Karīmī, M., *Şağar al-rummān bayn al-'ilm wa al-Qur'ān*, «Mağallah al-i'ğāz al-'ilmī», 35 (2010) pp. 46-49.
- Kawākibī, al-, 'A. al-R., *Ṭabā'i' al-istiḫdād wa maşāri' al-isti'bād*, Dār al-Nafā'is,

Bayrūt 1427/2006<sup>III</sup>, p. 65.

*Idem*, *Umm al-Qurà*, «Mağallah al-manār al-islāmiyyah», 5 (1320) p. 23.

Lağnah 'ulamā' al-Azhar, *Tafsīr al-muntaḥab*, Al-mağlis al-a'lā al-miṣrī li-l-šu'un al-islāmiyyah, al-Qāhirah 1416/1995, vol. II, p. 59, vol. III, p. 32.

Marāğī, al-, A. M., *Tafsīr al-Marāğī*, Maṭba'ah Muṣṭafà Albānī al-Ḥalabī, 1382/1962<sup>III</sup>, vol. 1, p. 25.

Marwah, Y., *Al-'ulūm al-ṭabī'iyah fī al-Qur'ān*, Dār wa maktabah al-hilāl, Bayrūt 1387/1968.

Mawṣilī, al-, S. A., *Al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān. Ta'ṣīl fikrī wa tāriḥ wa manḥağ*, Dār al-naffā'is, Bayrūt 1422/2001.

Muḥtasib, al-, 'A. al-M., *Ittiğāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin*, Manšūrāt maktabah al-naḥḍah al-islāmiyyah, 'Ammān 1402/1982<sup>III</sup>.

Muṣliḥ, al-, 'A. b. 'A. al-'A., *Al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah. Tāriḥu-hu wa dawābiḥu-hu*, Dār ġiyād li-l-naṣr wa al-tawzī', Ġeddah 1432/2011<sup>III</sup>.

Mūzah, M. 'A., *Al-qawl al-mubayyin fī Tafsīr al-mu'minīn*, Maktabah ma'ahad al-imām al-Šāṭabī, Bayrūt 1978.

Nağğār, al-, Z., *Madḥal ilā dirāsat al-i'ğāz al-'ilmī*, Dār al-ma'rifah, Bayrūt 1430/2009.

*Idem*, *Ḥalq al-insān fī al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-ma'rifah, Bayrūt, 1429/2008<sup>II</sup>.

Nawfal, 'A. al-R., *Al-Qur'ān wa al-'ilm al-ḥadū*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt 1965.

*Idem*, *Min al-āyāt al-'ilmiyyah*, Maktabah al-anğilū al-miṣriyyah, al-Qāhirah 1966.

Nisābūrī, al-, al-Q., *Ġarā'ib al-Qur'ān wa rağā'ib al-furqān*, Dār al-kutub al-'ilmiyyah, Bayrūt 1416/1996, vol. 1, p. 5, vol. 7, p. 142 e vol. 12, p. 4.

Pasha, H. Š., *Asrār al-'asl tatağallà fī al-ṭibb al-ḥadū*, «Mağallah al-i'ğāz al-'ilmī», 15 (1424/2003) disponibile su

<http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/73-Number-XV/715-Secrets-honey-reflected-in-modern-medicine>.

Rāfī'ī, al-, M. Š., *I'ğāz al-Qur'ān wa al-balāğah al-nubuwiyyah*, Al-maktabah al-'ašriyyah, Bayrūt 1424/2003.

Rāzī, al-, F. al-D., *Mafāṭiḥ al-ğayb*, disponibile su [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com).

Šabāğ, al-, M. L., *Lamḥāt min 'ulūm al-Qur'ān wa ittiğāhāt al-tafsīr*, Al-maktab al-islāmī li-l-ṭibā' wa al-naṣr, Dimašq 1410/1990<sup>III</sup>.

Šaltūt, M., *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Dār al-Šurūq, al-Qāhirah 1424/2004, p. 11.

Ša'rāwī, al-, M. M., *Mu'ğizah al-Qur'ān*, mancano i dati dell'edizione.

- Ša'rāwī, al-, M. M., *Haḍā huwa al-islām*, Dār al-miṣriyyah li-l-našr, Miṣr 1987.
- Šiddī, al-, 'Ā. b. 'A. b. A., *Al-tafsīr al-'ilmī li-l-Qur'ān. Ġudūru-hu wa al-mawqif min-hu*, dispensa, 1426/2005.
- Suyūṭī, al-, *Mu'tarak al-aqrān fī i'ğāz al-Qur'ān*, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhirah 1979, vol. 1, p. 14.
- 'Ubaydāt, 'A. al-K. N., *Mağallah al-šar'īyyah wa al-dirāsāt al-islāmiyyah*, 35 (1419/1998) p. 42-50.
- 'Uṭmān, 'A. al-K., *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, Maktabah Wahbah, al-Qāhirah 1416/1996<sup>III</sup>.
- 'Uṭmān, A. M., *Al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān al-karīm*, «Manār al-islām», Abu Dhabi, XVII, 9 (1412/1992) p. 10.
- Yūsuf, 'A. al-W., *Tafsīr al-mu'minīn*, Ṭab' dār al-rašīd, Dimašq, senza data.
- Zarkašī, al-, *Al-Burḥān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Maktabah dār al-turāṭ, al-Qāhirah 1404/1984<sup>III</sup>, vol. 1, p. 13.
- Zarqānī, al-, M. 'A. al-'A., *Manāhil al-'urfān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt 1415/1995, vol. I, p. 26.
- Zayn, al-, S. 'Ā., *Tafsīr mufradāt al-Qur'ān*, Dār al-kitāb al-lubnānī, Bayrūt 1984.
- Zindānī, al-, 'A. al-M., Yildirim, S., Walad Muḥammad, M. al-A., *Ta'ṣīl al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Hay'ah al-i'ğāz al-'ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah, Makkah al-Mukarramah 1421/2000<sup>II</sup>.

## **Testi in lingue occidentali**

- Bennet, C., *Muslim and Modernity: Current Debates*, Continuum, London-New York 2005.
- Bucaille, M., *La Bible, le Coran et la science. Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Seghers, Paris 2010<sup>XV</sup>.
- De Jong, F., «Djawharī, Ṭantāwī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Edis, T., *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam*, Prometheus Books, New York 2007.
- Geoffroy, É., «al-Suyūṭī», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition = E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Golden, D., *Abdul Majeed al-Zindani. Commission on Scientific Signs in the Quran and Sunnah*, Iman University, Muslim Brotherhood, Bellum Publishing, 2012.
- Hoodbhoy, P., *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Zed Books Ltd, London-New Jersey 1991.

- Iqbal, M., *Islam and Science*, Ashgate, Aldershot 2002.
- Jomier, J., Caspar, R., *L'exégèse scientifique du Coran d'après le cheikh Amin al-Khouli*, «MIDEO», 4 (1957) pp. 269-279.
- Jomier, J., *Le cheikh Tantawi Jawhari et son commentaire du Coran*, «MIDEO», 5 (1958) pp. 115-175.
- Idem*, Caspar, P., *L'exegese scientifique du Coran d'apres le cheikh Amin al-Khouli*, «MIDEO», 4 (1957) pp. 269-279.
- Idem*, *Mafātih al-ghayb de l'imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, «MIDEO», 13 (1977) pp. 153-290.
- Martin, R. C., «Inimitability» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Martin, R. C., Woodward, M. R., Atmaja, D. S., *Defenders of Reason In Islam: Mu'tazilism from medieval school to modern symbol*, Oneworld Publications, London 1997.
- Mawdūdī, S. A. A., *Towards Understanding Islam*, The Islamic Foundation, Leicester 2010.
- Moor, K., Zindani, A. M. A., Johnson, M., Aḥmad, M. A., Goeringer, G. C., Simpson, J. L., Persaud, T. V. N., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah: Correlation With Modern Embryology*, Islamic Academy for Scientific Research, Bridgeview 1994.
- Moor, K., Persaud, T. V. N., *The Developing Human*, Saunders Company, Philadelphia 1998.
- Nağğār, al-, Z., *The Geological Concept of Mountains in the Qur'an*, Al-Falah Foundation for translation, publication & distribution, Cairo 2003.
- Naqvi, S. S. N., *Islam and Contemporary Science*, World Federation of Islamic Missions, Karachi 1973.
- Nursī, B. S., *The Reasonings. A Key to Understanding the Qur'an's eloquence*, Tughra Books, New Jersey 2008.
- Idem*, *The Letters. Epistles on Islamic Thought, Belief, and Life*, (traduzione in inglese di Huseyin Akarsu), The light, New Jersey 2007.
- Idem*, *The Damascus Sermon: From the Risale-i Nur Collection*, Sozler Publications, Istanbul 1996<sup>II</sup>.
- Rais, A., *Islam and Scientific Debate. Searching for Legitimacy*, Global Vision Publishing House, New Delhi 2006.
- Renan, E., *L'Islam et la science*, L'Archange Minotaure, Apt 2005.

Rippin, A., «al-Zarkashī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.

Urvoy, M., «Inimitabilità del Corano», *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano 2007, pp. 403-404.

Wielandt, R., «Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.

Yahya, H., *The Miracles of Human Creation*, Goodword Books, New Delhi 2003.

*Idem*, *Allah is Known Through Reason*, Goodword Books, New Delhi 2005.

*Idem*, *The Miracles of Creation in DNA: the Truth Revealed by the Human Genome*, Goodword Books, New Delhi 2006.

*Idem*, *Il darwinismo confutato*, (traduzione di Ron Evanz), Global Publishing, Istanbul, senza data.



## Bibliografia secondaria

### Testi in lingua araba

Andalusī, al-, A. H., *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 1413/1993, vol. 1, p. 26; vol. 8, p. 411.

Būkāy, M., *Al-Tūrah wa al-Anāğīl wa al-Qur’ān al-karīm bi-miqyās al-ilm al-ḥadīṭ*, (traduzione in arabo di ‘Alī Ğawharī), Maktabah al-Qur’ān li-l-ṭab’ wa al-našr wa al-tawzī’, al-Qāhirah 1999.

Ḍayf, Š., *Sūrah al-Raḥmān wa qaṣār al-suar*, Dār al-ma‘ārif, al-Qāhirah 1971.

Fandī, al-, M. Ğ. al-D., *Al-Qur’ān wa al-‘ilm*, Dār al-ma‘rifah, al-Qāhirah 1948.

*Idem*, *Al-islām wa qawānīn al-wuğūd*, Al-hay’ah al-miṣriyyah al-‘āmmah li-l-kutub, al-Qāhirah 1982.

*Idem*, *Li-mādā anā mu’mīn*, Al-mağlis al-a’lā li-l-šu’ūn al-islāmiyyah, al-Qāhirah 1385/1965<sup>III</sup>.

Ḥasab al-Nabī, M. M., *Al-kawn wa al-i’ğāz al-‘ilmī li-l-Qur’ān*, Dār al-fikr al-‘arabī, 1981.

*Idem*, *Al-iṣārāt al-qur’āniyyah li-l-sur’ah al-nisbiyyah*, Dār al-ma‘ārif, al-Qāhirah 2002.

*Idem*, *Al-kahrubiyyah wa al-miğnaṭisiyyah li-ṭullāb al-ğāmi’āt wa al-ma’āhid al-‘alyā’*, Dār nahḍah Miṣr li-l-ṭibā’ah wa al-našr wa al-tawzī’, al-Qāhirah, senza data.

Ibn Fāris, *Mu’ğam al-maqāyis fī al-luğah*, Dār al-fikr li-l-tibā’ah wa al-našr wa al-tawzī’, Bayrūt 1415/1994, p. 837.

Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn - al-Muqaddimah*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 2010, vol. 1, p. 348.

Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, Dār Šādir, Bayrūt 2004<sup>III</sup>, vol. 10, p. 42 e 263; vol. 11, p. 180 e 194.

Ibn Sīnā, *Al-qānūn fī al-ṭibb*, vol. 2, pp. 756-761.

Ibn Taymiyyah, *Mağma’ al-fatāwā*, Muğamma’ al-Malak Fahd li-ṭibā’ al-Muṣḥaf al-šarīf, Al-Madīnah al-munawwarah 1425/2004, vol. 6, p. 566.

Jamāl, ‘Ā. S., *Shawqī Ḍayf. The last of the pioneering editors*, «Journal of the Department of Arabic Manuscripts», Arab League, Cairo 50/1–2 (2006) pp.173–97.

- Maydānī, Al-, *Širā' ma' al-mulāḥadah hattā al-'uẓm*, Dār al-qilīm, Dimašq 1973.
- Pasha, H. Š., *Al-asrār al-ṭibbiyah al-ḥadūah fī al-samak wa al-ḥūt*, Dār al-fikr al-mu'āšir li-l-ṭibā'ah wa al-našr wa al-tawzī', Şan'ā' 1991.
- Idem*, *Al-ḥulm wa al-araq wa al-aḥlām bayn al-ṭibb wa al-Qur'ān*, Dār al-manārah, Ğeddah 1991.
- Idem*, *Al-ṭibb al-nabawī bayn al-'ilm wa al-i'ğāz*, Al-dār al-šāmilah li-l-ṭibā'ah wa al-našr wa al-tawzī', 2004.
- Qurṭubī, al-, *Al-ğāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Mu'assasah al-risālah, 1427, vol. 19, p. 171.
- Şa'abān, M. W., *Al-i'ğāz al-Qur'ānī fī daw' al-iktişāf al-'ilmī al-ḥadū*, Dār al-ma'rifah, Bayrūt 2006.
- Şawkānī, al-, M, b. 'A., *Fath al-qadīr*, Dār Ibn Kaṭīr-Dār al-kalam al-ṭayyib, Dimašq-Bayrūt 1414, vol. 5, p. 364.
- Şinqīṭī, al-, M. al-A., *Adāb al-baḥṭ wa al-munāẓarah*, Dār 'ālam al-fawā'id, Ğeddah, senza data.
- Ṭabarī, al-, *Ĝāmi' al-bayyān fī ta'wīl al-Qur'ān*, Mu'assasah al-risālah, Dimašq 1420/2000, vol. 19, p. 14.
- Talidī, al-, 'A., *Ḥayāt al-şayḥ Aḥmad bin al-Şiddīq*, al-Maṭba'ah al-mahdiyyah, Teṭwān, senza data.
- Zakī, A., *Ma'a Allāh fī al-samā'*, Dār al-qalam, Bayrūt 1983.
- Zebiri, K., *Maḥmūd Shaltūt and Islamic modernism*, Claredon Press, Oxford 1993.

## **Testi in lingue occidentali**

- Abū-Rabī', I. M., *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-iNur*. State University of New York Press, Albany 2008.
- Abu-Sahlieh, S. A. A., *Il diritto islamico*, Carocci, Roma 2006.
- Idem*, *How to read Said Nursi's Risale-I Nur in Islam at the crossroads: on the life and thought of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 2003.
- Adams, C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, Routledge, London 1933.
- Akbar, S. A., *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, Routledge, London-New York, 1992.
- Amin, M., *A study of Bint al-Shati's exegesis*, tesi di dottorato, McGill University,

Montreal 1992.

Arkoun, M., *Penser l'Islam aujourd'hui*, Laphomic, Algeri, 1993.

Arnaldez, R., *Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Paris 2002.

*Idem*, *Trouvailles philosophiques dans le Commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, «Études Orientales», vol. 4, pp. 17-26.

Atighetchi, D., *Islam, musulmani e bioetica*, Armando Editore, Roma 2002.

Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Brill, Leiden 1967.

*Idem*, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Brill, Leiden 1949.

Barbour, I. G., *When Science Meets Religion*, Harper Collins, New York 2000.

Bearman, P., Bianquis, T., Bosworth, C. E., Van Donzel, E., Heinrichs, W. P., «al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.

*Idem*, «Ibn 'Āmir», in *E.I.*<sup>2nd</sup>.

Blachère, R., *Un problème d'histoire littéraire. A'shā Maimūn et son œuvre*, «Arabica» 10, 1 (1963) pp. 24–55.

Bosworth, C. E., *The Rise of the Karāmiyyah in Khurasan*, «Muslim World», 50, (1960) pp. 5-14.

*Idem*, «Karrāmiyya» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.

Branca, P., *Voci dell'Islam moderno*, Marietti, Genova 1997.

Campanini, M., *Le perle del Corano*, Bur, Milano 2000.

Campbell, W., *Il Corano e la Bibbia alla luce della storia e della scienza moderna*, Book Sprint Edizioni, Romagnano al Monte 2011.

Caspar, R., *Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo'tazilisme*, «MIDEO», 4 (1957) pp. 141-201.

*Idem*, *Traite de théologie musulmane. Histoire de la pensée religieuse musulmane*, PISAI, Roma, 1987.

Charif, al-, M., Mervin, S., *Modernités Islamiques. Actes du colloque organize à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muḥammad 'Abduh*, IFPO, Damas 2006.

Corbin, H., *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 2007.

De Jong, F., *The works of Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940). Some bibliographical and biographical notes*, «Bibliotheca Orientalis», 34 (1977) pp. 153-161.

- Dickinson, E., «al-Bayhaqī, Abū Bakr» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Frank, R. M., *Creation and the Cosmic System. Al-Ghazālī and Avicenna*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1992.
- Gibb, H. A. R. H. B., *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Oxford University Press, Oxford 1957.
- Gilles, K., Yann, R., *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Editions du Seuil, Paris, 1990.
- Gillies, D., Giorello, G., *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2010.
- Gilliot, C., *L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan*, «Studia Islamica», 89 (1999) pp. 129-164.
- Gimaret, D., «Mu'tazila» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Goldziher, I., *Aus der Theologie des Fachr al-Dīn al-Rāzi*, «Der Islam», 3 (1912) pp. 213-247.
- Goldziher, I., Jomier, J., «Djamāl al-Dīn al-Afghānī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Griffel, F., *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Jansen, H., «Muḥammad b. Aḥmad al-Iskandarānī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Jomier, J., «Fikrī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Karpat, K., «Nursī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Kister, M. J., «Maḳām Ibrāhīm» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Haim, S. G., «al-Kawākibī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Hartmann, M. *Schaich Ṭanṭāwī Dschauharī. Ein moderner ägyptischer Theolog und Naturfreund*, «Beiträge zur Kenntnis des Orients», 13 (1916) pp. 275-284.
- Hildebrandt, T., *Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext in modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Brill, Leiden 2007.
- Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011<sup>XX</sup>.
- Hourani, G. F., *Essays in Islamic Philosophy and Science*, SUNY Press, Albany 1975.
- Idem*, *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Ġabbār*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manār. Tendances modernes de l'exégèse*

- coranique en Égypte, A. Maisonneuve, Paris 1954.
- Idem, *L'Évangile selon Barnabé*, «MIDEO», 6 (1959-1961) pp. 137-226.
- Juynboll, G. H. A., *The authenticity of the tradition literature*, Brill, Leiden 1969.
- Kassir, S., *L'infelicità araba*, Einaudi, Torino 2006.
- Keddie, N. R., *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī": a Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972.
- Kedourie, E., *The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung*, in *Middle Eastern Studies*, VIII, 2 (1972) pp. 227-40.
- Idem, *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Routledge, London 2007.
- Khan, E., *Science, Islam and modern age*, Bayt al-Hikmah Trust, New Delhi, 1989.
- Kholeif, F., *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxania*, Dar el-Machreq, Beyrouth 1996.
- Kouloghli, D., *Ernest Renan: un antisémitisme savant*, «Histoire Épistémologie Langage», n. 29, pp. 91-112.
- Koyré, A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000.
- Kuhn, T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999.
- Lagarde, M., *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, Leiden 1996.
- Lane, A. J., *A Traditional Mu'tazilite Qur'ān Commentary*, Brill, Leiden 2006.
- Larkin, M., *The inimitability of the Qur'ān. Two perspectives*, «Religion and literature», 20 (1988) pp. 31-47.
- Laurens, H., *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris 2000.
- Lewis, B., *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Lizzini, O., *L'epistola sulle divisioni delle scienze intellettuali di Avicenna: alcune note sulla definizione e la collocazione della profetologia e della psicologia*, Caroti, S., Imbach, R., Kaluza, Z., Stabile, G., Sturlese L. (Ed.), «Ad Ingenii Acuitionem», Studies in Honour of Alfonso Maierù, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 235-262.
- Lizzini, O., *Avicenna*, Carocci Editore, Roma 2012.
- Magno, A., *De animalibus*, IX, 1,4, p. 709.

- Mardin, Ş., *Religion and social change in modern Turkey*, Suny Press, Albany 1989.
- Markham, I. S., Pirim, S. B., *An Introduction to Saïd Nursî. Life, Thought and Writings*, Ashgate, Burlington 2011.
- Martorelli Vico, R., *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIX secolo*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 2002.
- Merad, A., *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton, Paris 1967.
- Idem*, *Ibn Badis commentateur du Coran*, Paul Geuthner, Paris 1971.
- Molan, P. C., *The Potential of Honey to Promote Oral Wellness*, «Gent Dent», 49, 6 (novembre-dicembre 2001) pp. 584-589.
- Idem*, «Ibn Bādīs» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Montgomery Watt, W., «al-Ghazālī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Morelon, R., *Les sciences dans la civilisation musulmane*, Confluent, Paris 1996.
- Morrison, R. G., *Islam and Science. The intellectual career of Nizām al-Dīn al-Nisābūrī*, Routledge, London & New York 2007.
- Nardi, B., *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960.
- Nasr, S. H., *The need for a sacred science*, State University of N. Y. Press, Albany, 1993.
- Idem*, *Science and Civilization in Islam*, Kazi Publications, Chicago 2007.
- Nassam, A., *Science in Islam*, Reference Press, New Delhi, 2003.
- Perho, I., *The Prophet's medicine. A creation of the Muslim traditionalist scholars*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1995.
- Idem*, «Medicine and the Qur'ān» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Polkinghorne, J., *Belief in God in an Age of Science*, Yale University Press, New Haven-London 1998.
- Popper, K. R., *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 2000.
- Popper, W., «Abu 'l-Maḥāsin Djamāl al-Dīn Yūsuf b. Tagh̄rībirdī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Qadir, C. A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, Routledge, London-New York 1991.
- Rippin, A., *Al-Zarkašī and al-Suyūṭī on the Occasion of Revelation Material*, «IC» (1985) pp. 243-58.
- Idem*, *The Qur'ān and its Interpretative Tradition*, Ashgate, Aldershot 2001, cap. XVIII.

- Idem*, *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Robson, J., «Ibn al-‘Arabī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Roussillon, A., *La pensée islamique contemporaine acteurs et enjeux*, Téraèdre, Paris 2005.
- Rowson, E. K., «al-Rāghib al-Iṣfahānī» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Said, E., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Sarnelli Cerqua, C., Marra, O., Pelfer, P. G. (ed.), *Atti del Simposio Internazionale “La civiltà islamica e le scienze”*, Cuen, Napoli 1995.
- Schmidtke, S., *Theological Rationalism in the Medieval World of Islam*, «Al-‘Uṣūr al-wuṣṭā», 20.1 (aprile 2008) pp. 17-29.
- Schramm, D. D., Karim, M., Schrader, H. R., Holt, R. R., Cardetti, M., Keen, C. L., *Honey With High Levels of Antioxidants Can Provide Protection to Healthy Human Subjects*, «Journal of Agricultural & Food Chemistry», 51, 6 (marzo 2003) pp. 1732-1735.
- Spuler, U., *Nurculuk. Die Bewegung des Bediuzzaman Said Nursi in der Modernen Türkei*, «Bonner Orientalistische Studien», XXVII (1973) pp. 100-183.
- Syamsuddin, S., *An examination of Bint al-Shati’s method of interpreting the Qur’an*, tesi, McGill University, Montreal 2000.
- Tapiéro, N., *Les idées réformistes d’al-Kawākibī 1265-1320/1849-1902*, Les Editions Arabes, Paris 1956.
- Tottoli, R., *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1999.
- Idem*, *Origin and Use of the term Isrā’īliyyāt in Muslim Literature*, «Arabica», 46, 2 (1999) pp. 193-210.
- Ullendorff, E., *Ethiopia and the Bible*, University Press for the British Academy, Oxford 1968.
- Vajda, G., «Isrā’īliyyāt» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Vahide, Ş., *Islam In Modern Turkey: An Intellectual Biography Of Bediuzzaman Said Nursī*, State University of New York Press, Albany 2005.
- Van Ess, J., «Wāṣil b. ‘Aṭā’» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Verberkmoes, O., Kruk, R., «Rāḳid» in *E.I.*<sup>2nd</sup>.
- Von Grunebaum, G. E., *A tenth-century document of Arabic literary theory and criticism. The sections on poetry of al-Bāqillānī’s I‘jāz al-Qur’ān*, Chicago 1950.
- Wansbrough, J., *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural*

*Interpretation*, Oup, Oxford 1977.

Wensinck, A. J., *La pensée de Ghazali*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1940.

Whittinghan, M., *Al-Ghazzālī and the Qur'an: One Book, Many Meanings*,  
Routledge, London 2011<sup>II</sup>.



## Sitografia

<http://www.onazhar.com/page2home2.php?page1=7&page2=170>

[http://alqudslana.com/index.php?action=individual\\_details&id=1610](http://alqudslana.com/index.php?action=individual_details&id=1610)

<http://drmoahsinah.com/>

<http://portal.ksu.edu.sa/aalshddy>

<http://www.salah-alkhaldi.com/index.php/2012-12-01-14-49-48>

<http://www.elnaggarzr.com/>

<http://www.eajaz.org/>

[http://www.islamicbulletin.com/services/new\\_muslims/cousteau.htm](http://www.islamicbulletin.com/services/new_muslims/cousteau.htm)

<http://www.youtube.com/watch?v=-amm6wkZ5Vw>

<http://www.youtube.com/watch?v=Y62gtQx0bcQ>

<http://www.answering-islam.org/Hoaxes/cousteau.gif>

<http://www.atheistmedia.com/2011/03/alfred-kroner-what-scientists-really.html>

<http://www.odabasham.net/show.php?sid=284>

<http://english.alarabiya.net/en/News/2013/03/22/-Sheikh-al-Bouti-the-Syrian-Sunni-cleric-who-stood-by-Assad.html>

<http://ar.bourbab.org/2012/10/09/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D8%AA%D9%85%D8%A9/>

<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=165786&eid=933>

<http://www.egynews.net/wps/portal/encyclopediadetails?params=88936>

<http://www.freemaghreb.com/blog/-mar-9-2011-5-23-30-am-30>

<http://ismailturkait.com/Site/?cat=2>

<http://www.drchamsipasha.com/ar/cv>

<http://harunyahya.it/bilgi/yazarHakkinda>

<http://www.kaheel7.com/modules.php?name=News&file=article&sid=187>

<http://www.marefah.com/%D9%85%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%86-%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D9%86/%D9%85%D8%A4%D9%84%D9%81-%D9%88-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8>

<http://www.cis-ca.org/voices/b/bucaille.htm>

<http://www.arabnews.com/node/362475>

<http://osolelden.com/details-98.html>

<http://www.alwaei.com/site/index.php?CID=97>

[www.dakahliaikhwan.com/viewarticle.php?id=7131](http://www.dakahliaikhwan.com/viewarticle.php?id=7131)

<http://www.eajaz.org/component/content/article/39--العلمي-الإعجاز-75/الإعجاز-75-تأصيل-الإعجاز>

[ضوابط وحدود](#)

<http://www.kaheel7.com/modules.php?name=news&file=article&sid=316>

<http://www.alghazaly.org/>

<http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-22-31-09/1279-2013-05->

[11-20-14-51](#)

<http://www.eajaz.org/index.php/Scientific-Miracles/Earth-and-Marine->

[Sciences/168-Romans-have-been-defeated-\(2\)-in-the-lowest-earth-,and-they-,](#)

[after-their-defeat-will-be-victorious-\(3\)-in-a-few-years-God-is-before-and-after-](#)

[that-day-believers-will-rejoice-\)-4-\(](#)

## Sommario

Prefazione .....	2
Introduzione .....	4
Il Novecento: un secolo di innovazioni esegetiche.....	4
Capitolo primo .....	9
L'esegesi scientifica: stato dell'arte .....	9
1. La saggistica occidentale .....	10
2. La saggistica arabofona .....	10
3. Le istituzioni preposte allo studio e alla diffusione dell'esegesi scientifica.....	14
3.1 Arabia Saudita .....	14
3.2 Egitto .....	17
3.3 Giordania .....	18
3.4 Marocco .....	19
3.5 Algeria .....	19
3.6 Sudan.....	19
3.7 Irak e Libano.....	19
3.8 Kuwait.....	20
3.9 Emirati Arabi Uniti .....	20
3.10 Yemen.....	20
3.11 Svizzera .....	20
3.12 California .....	20
Capitolo secondo.....	22
Alcune definizioni .....	22
1. L'inimitabilità scientifica del Corano.....	22
2. L'esegesi scientifica del Corano.....	26
Capitolo terzo .....	30
Islam, scienza moderna ed esegesi scientifica .....	30
1. Muḥammad 'Alī (n. 1173/1760 circa, m. 1265/1849).....	33
2. Sayyid Aḥmad Ḥān (n. 1232/1817, m. 1315/1898) .....	33
3. Ğamāl al-Dīn al-Afgānī (n. 1253/1838, m. 1314/1897) .....	34
4. 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (n. 1265/1849, m. 1319/1902).....	38
5. Muḥammad 'Abduh (n. 1265/1849 ca, m. 1322/1905) .....	40
6. Saïd Nursī (n. 1292/1876 ca., m. 1379/1960).....	46
Capitolo quarto.....	52
Gli esegeti scientifici nel mondo arabo e in Turchia .....	52

1. Muḥammad ibn Aḥmad al-Iskandarānī (m. 1306/1888).....	52
2. ‘Abd Allāh Bāšā al-Fikrī (n. 1250/1834, m. 1307/1890).....	53
3. Muḥammad Tawfiq Šidqī (n. 1298/1881, m. 1338/1920) .....	53
4. Yūsuf Marwah (n. 1342/1924).....	54
5. Muštafā Šādiq al-Rāfi‘ī (n. 1297/1880, m. 1355/1937) .....	55
6. Ṭantāwī Ğawharī (n. 1278/1862, m. 1358/1940) .....	56
7. ‘Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (n. 1306/1889, m. 1358/1940) .....	61
8. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī (m. 1367/1948).....	63
9. Aḥmad Muštafā al-Marāġī (n. 1298/1881, m. 1371/1951).....	64
10. Muḥammad Farīd Waġdī (n. 1291/1875, m. 1373/1954) .....	66
11. Aḥmad Muḥammad al-Šiddīqī al-Ġamārī (n. 1320/1901, m. 1380/1960) .....	68
12. Maṣṣūr Muḥammad Ḥasab al-Nabī (n. 1349/1931).....	69
13. Aḥmad Zakī (n. 1312/1894, m. 1395/1975).....	70
14. ‘Abd al-Wudūd Yūsuf (n. 1357/1938, m. 1403/1983) .....	71
15. Ḥanafī Aḥmad (n. inizio Novecento ; m. -- ).....	72
16. ‘Abd al-Razzāq Nawfal (n. 1335/1917, m. 1404/1984).....	73
17. Muḥammad Mutawallī al-Ša‘rāwī (n. 1328/1911, m. 1418/1998) .....	73
18. Muḥammad Ġamāl al-Dīn al-Fandī (n. 1331/1913, m. 1418/1998) .....	76
19. Maḥmūd Maḥdī al-Istambūlī (n. 1327/1909, m. 1420/1999).....	76
20. Muštafā Kemāl Maḥmūd Ḥussayn (n. 1339/1921, m. 1430/2009) .....	77
21. Al-Bašīr al-Turkī (n. 1349/1931, m. 1430/2009) .....	78
22. Muḥammad Ismā‘īl Ibrāhīm (n. ---).....	79
23. Ḥassān Šamsī Pasha (n. 1370/1951).....	80
24. Harun Yahya (n. 1956).....	80
25. ‘Abd al-Dā‘īm al-Kaḥīl (n. 1385/1966).....	82
26. Marwān Waḥid Ša‘abān (n. 1393/1974) .....	82
27. Maurice Bucaille (n. 1920, m. 1998).....	83
Capitolo quinto .....	86
Dubbi e scetticismo: alcune reazioni contrarie al <i>tafsīr ‘ilmī</i> .....	86
1. Šayḥ Maḥmūd Šaltūt (n. 1310/1893, m. 1382/1963).....	86
2. Amīn al-Ḥūlī (n. ---, m. 1386/1967).....	87
3. Muḥammad al-Šādiq ‘Argūn (n. 1320/1903, m. 1400/1980).....	88
4. ‘Ā‘išah ‘Abd al-Raḥmān (n. 1331/1913, m. 1418/1998) .....	89
5. Šawqī Dayf (n. 1328/1911, m. 1425/2005).....	89
6. ‘Abd al-Mit‘āl al-Ġābarī (n. 1344/1926).....	90

Capitolo sesto.....	92
I fondamenti teoretici degli esegeti scientifici e dei loro detrattori .....	92
1. Restrizionisti e moderati a confronto .....	94
1.1 Alcuni detti dalla dubbia interpretazione.....	94
1.2 Il timore delle tradizioni israelitiche.....	99
1.3 Una nozione di “inimitabilità” dai labili confini.....	102
1.4 La natura del Corano.....	103
1.5 Interpretare l’invariabile alla luce del variabile?.....	104
1.6 Una scienza che rifugge la metafisica.....	106
Conclusioni.....	107
Capitolo settimo .....	109
Le finalità dell’esegesi scientifica .....	109
1. Favorire la comprensione del Corano .....	109
2. Favorire la rinascita del senso religioso .....	109
3. Favorire la riappropriazione dell’identità islamica.....	111
4. Stimolare la ricerca scientifica .....	113
5. Fare proselitismo in Occidente.....	114
6. Difendere l’Islam .....	114
Capitolo ottavo.....	119
Norme disciplinanti l’esegesi scientifica del Corano .....	119
Capitolo nono.....	125
Le pretese origini classiche dell’esegesi scientifica.....	125
1. I precursori dell’esegesi scientifica.....	127
1.1 Abū Ḥāmid al-Ġazālī (n. 450/1058, m. 505/1111).....	128
1.2 Faḥr al-Dīn al-Rāzī (n. 543/1149, m. 606/1209).....	132
1.3 Al-Qummī al-Nīsābūrī (n. 668/1270, m. 728/1330) .....	134
1.4 Badr al-Dīn al-Zarkašī (n. 745/1344, m. 794/1392).....	137
1.5 Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (n. 849/1445, m. 911/1505).....	139
Conclusioni: plausibilità delle origini classiche.....	144
Capitolo decimo.....	148
Qualche esempio di esegesi scientifica del Corano, tra classicità e modernità.....	148
1. L’uomo.....	149
1.1 Sura del Pellegrinaggio, v. 5 - commento secondo al-Rāzī .....	150
1.2 Sura dei Credenti, vv. 12-14 – commento secondo al-Rāzī .....	154
1.3 Sura della Prosternazione, vv. 8-9 – commento secondo al-Rāzī .....	158

1.4 Sura della Resurrezione, vv. 37-38 – commento secondo al-Rāzī.....	159
1.5 Sura dell'Uomo, v. 2 – commento secondo al-Rāzī.....	160
1.6 Sura si Accigliò, vv. 18-19 – commento secondo al-Rāzī .....	161
1.7 Sura del Notturmo, vv. 5-7 – commento secondo al-Rāzī.....	161
1.8 Sura del Grumo di sangue, v. 2 – commento secondo al-Rāzī.....	163
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Zaġlūl al-Naġġār e Maurice Bucaille .....	165
Conclusioni.....	172
2. La terra.....	174
2.1 Sura della Formica, v. 61 – commento secondo al-Rāzī.....	176
2.2 Sura di Luqmān, v. 10 – commento secondo al-Rāzī .....	177
2.3 Sura dell'Annuncio, vv. 6-7 – commento secondo al-Rāzī.....	177
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Ḥasan Biḥfaz Allāh, 'Abd al- Razzāq Nawfal e Zaġlūl al-Naġġār .....	178
2.4 Sura Rūm, vv. 2-3 – commento secondo al-Rāzī .....	180
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Ṭanṭawī Ġawharī e Zaġlūl al- Naġġār .....	181
2.5 Sura del Discernimento, v. 53 – commento secondo al-Rāzī.....	183
2.6 Sura del Creatore, v. 12 – commento secondo al-Rāzī.....	184
2.7 Sura della Formica, v. 61 – commento secondo al-Rāzī.....	185
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Zaġlūl al-Naġġār .....	185
2.8 Sura della Vacca, v. 144 – commento secondo al-Rāzī.....	187
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo 'Ādil 'Ibādah .....	188
Conclusioni.....	190
3. Il cielo .....	191
3.1 Sura dei Profeti, v. 30 – commento secondo al-Rāzī.....	192
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs	194
3.2 Sura dei Chiari e precisi, vv. 9-11 – commento secondo al-Rāzī.....	195
3.3 Sura delle Creature che strappano, vv. 27-29 – commento di al-Rāzī.....	197
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Marwān Waḥid Ša'abān .....	199
3.4 Sura delle Creature che disseminano, v. 47– commento secondo al-Rāzī.....	200
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs	201
Conclusioni.....	202
4. Medicina preventiva.....	203
4.1 Sura del Clemente, v. 68 – commento secondo al-Rāzī.....	204
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Muḥammad Karīmī.....	204

4.2 Sura dell’Ape, vv. 68-69 – commento secondo al-Rāzī.....	205
Esegesi scientifica contemporanea: commento secondo Aḥmad Maḥmūd al-Ġāmūs, Ḥassān Šamsī Pasha e ‘Abd al-Dā’im al-Kaḥīl.....	207
Conclusioni.....	210
Appendice.....	215
Alcune considerazioni in merito alle conoscenze embriologiche di al-Rāzī .....	215
Bibliografia primaria.....	219
Testi in lingua araba.....	219
Testi in lingue occidentali .....	222
Bibliografia secondaria .....	225
Testi in lingua araba.....	225
Testi in lingue occidentali .....	226
Sitografia .....	233
Sommaro .....	235

## Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Chiara Pellegrino

matricola: 955848

Dottorato: Lingue, Culture e Società

Ciclo: 26

Titolo della tesi<sup>421</sup>: **Il *tafsīr 'ilmī* nel pensiero islamico contemporaneo e le sue pretese origini classiche**

Abstract:

La presente tesi verte sulla cosiddetta “esegesi scientifica” (*tafsīr 'ilmī*) del Corano, una delle tipologie ermeneutiche più innovative nel pensiero islamico, specialmente rappresentata a partire dal Novecento. Nata nel contesto coloniale, in seguito al più ravvicinato contatto del mondo islamico con le acquisizioni scientifiche e tecnologiche occidentali, essa è quella branca di studi che mira a comprendere il significato dei versetti coranici alla luce delle scienze sperimentali e ad affermare l'inimitabilità del Corano anche sotto il profilo scientifico (*i'ğāz 'ilmī*).

Questo lavoro delinea il contesto storico di tale forma esegetica, ne illustra gli elementi più sintomatici, ne passa in rassegna i maggiori interpreti e ne traccia i presunti fondamenti tradizionali. Nella volontà di conferire uno statuto più elevato a una disciplina relativamente recente, gli esegeti scientifici pongono le loro riflessioni sotto l'egida delle opere dei più noti teologi, giuristi ed esegeti del passato come Abū Ḥāmid al-Ġazālī, Faḥr al-Dīn al-Rāzī e Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

This thesis focuses on the so-called “scientific exegesis” (*tafsīr 'ilmī*) of the Koran, one of the most innovative hermeneutic method in Islamic thought, especially developed since the Nineteenth century. Born in the colonial context as a consequence of the closer contact of the Islamic world with Western scientific and technological achievements, the “scientific exegesis” is the branch of study aiming at understanding the meaning of Koranic verses in the light of the experimental sciences, and at claiming the inimitability of the Koran also from a scientific point of view (*i'ğāz 'ilmī*).

This work outlines the historical context of this exegetical method, its most significant elements, and examines its main exponents and its supposed classical origins. In order to enhance the stature of a relatively recent discipline, scientific exegetes conduct their studies under the aegis of works by the best-known theologians, jurists and exegetes of the past – like, for example, Abū Ḥāmid al-Ġazālī, Faḥr al-Dīn al-Rāzī e Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

Firma dello studente

\_\_\_\_\_

---

<sup>421</sup> Il titolo deve essere quello definitivo, uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato.