

Ida Zilio-Grandi

Questo saggio delinea alcuni aspetti della femminilità nella cultura musulmana a partire dal Corano e con riguardo alle espressioni linguistiche di quest'ultimo. In tal modo intende rilevare la ricchezza di temi all'interno dello stesso testo coranico, temi talvolta occultati tra le pieghe delle parole e individuabili solo guardando all'armonia sinottica e ai rapporti lessicali e di senso che il Libro istituisce, presuppone o evoca passo per passo. Grande importanza è attribuita alla letteratura di spiegazione e commento del Corano - per lo più di epoca formativa e classica - il cui ruolo nella costruzione del discorso islamico non deve essere sottovalutato. Insistere sul variegato lavoro degli esegeti permette poi, in questo frangente come in altri, di illuminare il peso della tradizione, dei convincimenti e delle consuetudini che non sempre poggiano sul Corano, preesistenti alla Rivelazione e comuni alla mentalità semitica e mediorientale in genere oppure frutto di contaminazioni con le culture limitrofe, emersi o riemersi con forza proprio grazie al dato esegetico. L'esegesi rivela così una funzione di corroborativo e magari di correttivo rispetto al Corano stesso. Il caso del velo, dell'occultamento femminile con la subordinazione che esso comporta, ad esempio, è difficilmente relegabile a "coranico", non solo perché il fondamento coranico della sua obbligatorietà in quanto segno di soggezione, quale che sia il tipo di copertura richiesto, non è categoricamente dato; ma anche perché la sua peculiarità si annulla per chi proceda a un puntuale confronto tra Scritture e Scritture che videro la luce in ambienti culturali non troppo dissimili. Basti pensare ad alcuni passi paolini, e in particolare alle parole dell'apostolo alla comunità di Corinto: «L'uomo non deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo, né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza [...]. Giudicate voi stessi: è conveniente che una donna faccia preghiera a Dio col capo scoperto? Non è forse la natura stessa a insegnarci che è indecoroso per l'uomo lasciarsi crescere i capelli, mentre è una gloria per la donna lasciarseli crescere? La chioma le è stata data a guisa di velo» (1 *Cor* 11,9-15)¹.

¹ Il passo si chiude così: «Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio», 11,16. Su altri passi paolini dal medesimo intento, vedi in seguito, anche nell'annotazione a piè di pagina.

Ma le pagine che seguono non vi insistono, e non insistono su altri argomenti dibattuti nella nostra contemporaneità già molto esplorati dalla saggistica recente; qui lo scopo è invece fornire una prospettiva diversa e meno nota, e contribuire alla comprensione del complesso tema femminile, anche al di fuori delle strette questioni di genere.

1. *L'«anima sola»*

Il Corano trascura il riferimento alla prima donna plasmata con una costola tolta all'uomo, come vuole la tradizione yahvista del Pentateuco (*Gn* 2,22-23), e sembra alludere invece all'origine comune dei generi maschile e femminile, piuttosto in linea con la tradizione sacerdotale (*Gn* 1,27).

La quarta sura coranica, detta “delle Donne”, è in buona parte dedicata - e rivolta - alle donne credenti, e al loro statuto giuridico. Tale sura si apre con un passo molto noto che recita: «Nel nome di Dio clemente e misericordioso. Uomini, temete Iddio, il quale vi creò da un'anima sola. Ne creò la compagna e suscitò da quei due esseri uomini molti e donne; temete dunque Iddio nel cui nome vi chiedete favori l'un l'altro, e rispettate le viscere che vi hanno portato perché Dio è sopra di voi che vi osserva» (*Corano* 4,1)². Secondo questo passo, rivelato abbastanza tardi, in periodo medinese³, Dio creò da un'unica anima, *nafs wâhida*, tutti gli esseri umani a venire. L'idea di un'unità dell'anima iniziale plasmata da Dio sembra peraltro attestata anche nella più antica epoca meccana, nella sura del Sole, dove si tratta nuovamente di dualità interna; dopo i giuramenti sulle coppie cosmiche – sole e luna, giorno e notte, terra e cielo - è detto: «Per l'anima (*nafs*) e chi la plasmò e le ispirò la sua pietà e la sua empietà» (*Corano* 91,7-8). Similmente si legge nella sura delle Schiere, anch'essa meccana: «Vi ha creato da un'anima sola» (*Corano* 39,6).

Il nome arabo *nafs* – affine a *nafas*, respiro, alito – è impiegato in senso ampio nel Corano: può designare l'anima umana (e per lo più con caratteristiche negative: è tentatrice, o propensa al biasimo), oppure l'essere umano tutto intero⁴. Nella grande opera dal titolo *La lingua degli arabi*, il lessicografo medievale Ibn Manzûr (m. 711 dell'egira/1311 o 1312 d.C.) raccoglie le opinioni di autori precedenti appoggiandosi continuamente alle espressioni

² La traduzione dei passi coranici qui e in seguito segue per lo più quella di Alessandro Bausani.

³ Cioè successivamente al 622 d.C., l'anno dell'egira o trasferimento della comunità dei musulmani dalla Mecca a Medina.

⁴ *Nafs* è applicato anche a Dio e all'idolo ma non all'angelo e, in forma plurale, al consesso degli uomini e dei *jinn*.

coraniche, e riprende i molti significati di *nafs*⁵. Innanzitutto quello di uomo in genere (*insân*) nella sua totalità, oltre le componenti particolari. Esplora l'accezione più comune di "cosa stessa e medesima già nominata e stabilita"; e ventila la sinonimia inaspettata - ma, come si vedrà meglio in seguito, utile al nostro contesto - di *nafs* e *akh*, "fratello", in forza di un versetto contenuto nella sura della Luce: «Quando entrate in qualche casa salutatevi gli uni gli altri ('*alâ anfusi-kum*) di un saluto che venga da Dio» (*Corano* 24,61). Più di un fratello un "reciproco", dunque. Individua poi nell'anima l'organo deputato al discernimento e "ciò che si nasconde in se stessi", l'interiore verità, l'intimo del cuore; e cita la divaricazione tra anima della vita e anima del discernimento (*nafs al-hayât*, *nafs al-tamyîz*), e quella tra anima intellettiva e anima spirituale (*nafs al-'aql*, *nafs al-rûh*). Ma quel che più gli preme ricordare è la sinonimia di *nafs* e *rûh*, "spirito", anche in quanto inclinazione all'azione e alla reazione⁶.

Sull'identità di *nafs* e *rûh*, Ibn Manzûr riporta tra le altre l'opinione del tradizionalista e filologo Abû Bakr ibn al-Anbârî (m. 231/885): anima ovvero *nafs* e spirito ovvero *rûh* sono un'unica e identica cosa (il che richiama da vicino l'antropologia ebraica veterotestamentaria) senonché "nell'uso linguistico l'una è femminile e l'altro è maschile"⁷. In realtà il termine *nafs* rientra nel numero dei nomi di genere variabile; pur essendo morfologicamente maschile può essere concordato anche al femminile, e assai spesso lo è, come accade nel Corano. Lo sanno bene gli esegeti. Molti autori, e soprattutto i più attenti ai fondamenti razionali della lingua si soffermano sull'impiego da parte di Dio nel suo Libro di un nome arabo concordato al femminile per indicare Adamo, il primo uomo (si consideri: *nafs wâhida* e non *nafs wâhid*). A commento del versetto sull'anima primordiale scrive ad esempio l'iranico Tabarsî (m. 548/1154), di fede sciita, nel *Compendio delle dichiarazioni*: "Secondo la gran parte degli esegeti qui un'«anima sola» significa Adamo; non è detto al maschile perché 'anima' è considerato femminile ma, certamente, anche concordare *nafs* al maschile è possibile"⁸. Un altro grande autore, anch'egli di origine iranica ma sunnita, Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606/1209), nelle *Chiavi dell'Arcano*, rileva l'uso di *nafs* al femminile per indicare il primo uomo⁹. Scrive: "Tutti i musulmani ritengono che qui «anima sola» significa Adamo sebbene 'anima' ricorra al

⁵ *Lisân al-'Arab*, Beirut, 1410/1990 (in seguito *LA*), vol. VI, pp. 233-236.

⁶ In quanto elemento vitale, considera *nafs* anche sinonimo di "sangue"; *ibidem*.

⁷ P. 235.

⁸ *Majma' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1418/1997 (d'ora in poi TA), vol. III, pp. 3-6, vedi in particolare p. 5. Prima di lui, anche Tabarî, *Jâmi' al-bayân*, Dâr al-ma'rifa, Beirut 1412/1992 (d'ora in poi T), vol. IV, p. 150, affermava la possibilità dell'impiego in questo caso di *nafs* al maschile; e dopo di lui dirà lo stesso Qurṭubî nel *Jâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1413/1993 (d'ora in poi Q), vol. V, p. 3, il quale aggiunge che si tratta appunto di una variante di lettura.

femminile, come altrove nel Libro”¹⁰. E poco oltre aggiunge che non poté trattarsi insieme del primo uomo e della sua compagna, poiché in tal caso Dio avrebbe detto: “Vi ha creato da due anime”¹¹.

Incline all’armonia sinottica, Râzî pensa subito a un altro nome di forma femminile che il Corano riferisce a Adamo, cioè *khalîfa*, “califfo”, vicario, luogotenente di Dio¹². Offre infatti in appoggio un breve brano poetico anonimo che recita: “Tuo padre fu *khalîfa*, e un’altra lo generò / anche tu sei *khalîfa*, la perfezione ti appartiene”¹³; e spiega che “altra”, riferito a Adamo, è femminile sia perché egli è anima sia perché è *khalîfa*. Ora, *khalîfa* si definisce come colui che prende il posto di qualcuno e gli succede - Adamo succede a Dio - in un dato compito – in questo caso nell’amministrare la terra. E’ importante l’accostamento richiamato dall’autore tra *nafs* primordiale e *khalîfa*, entrambi i termini riferiti a Adamo ed entrambi femminili, l’uno per uso e l’altro per forma: senza dover postulare che il Libro santo dell’islam celi un principio femminile, una creatura di genere femminile che starebbe all’origine della specie umana, è però evidente che nella mentalità che lo guida è femminile la nozione di inizio, e quindi di progressione, e quindi di successione e posterità, ben prima della nozione di generazione fisica. Non è un caso se tra i 99 Bellissimi Nomi con cui Iddio amerebbe essere chiamato i più importanti sono *al-Rahmân* e *al-Rahîm*: assai vicini tra loro nel significato di Clemente, Compassionevole, Benefattore, Benevolente e così di seguito giacché condividono l’etimologia di *rahma* cioè misericordia, favore, beneficio o dono, entrambi comunque sia rimandano anche a *rahim* - o *rahm* - cioè la matrice, il ventre materno e quindi il legame di parentela¹⁴. E Dio certo «non generò» (*Corano* 112,3), ma è l’iniziatore per eccellenza, sta a capo di tutto. E forse neppure è un caso se, nel versetto sin qui

⁹ *Mafâtiḥ al-ghayb*, Dâr ihyâ’ al-turâth al-‘arabî, Beirut 1415/1995 (d’ora in poi R), pp. 476-477.

¹⁰ Râzî ricorda in particolare *Corano* 18,74: «Hai ucciso un’anima pura (*nafs zakiyya*) senza alcuna anima [da vendicare]».

¹¹ P. 478.

¹² Cfr. «Il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco, Io porrò sulla terra un Vicario”» (*Corano* 2,30).

¹³ I due emistichi, in metro *wâfir*, figurano in molti commentari (ad esempio nel già citato TA, p. 5) nonché in *LA*, vol. XI, p. 84 (s.v. *hlf*).

¹⁴ In tempi recenti, alcuni autori specialmente occidentali e propensi al dialogo interreligioso hanno insistito sul rapporto etimologico che lega i due nomi divini a *rahim* e sul sentimento di tipo materno che Dio nutrirebbe per le sue creature, riprendendo così un tema caro alla speculazione mistica musulmana (ma non alla letteratura religiosa ortodossa e maggioritaria); lo scopo dichiarato è avversare l’idea di un Dio dell’islam implacabile, violento, inesorabile. Particolarmente attento all’etimologia dei nomi divini è André Shouraqui il quale, nella sua versione francese del Corano (*Le Coran, L’Appel*, Robert Laffont, Paris 1990), traduce *al-rahmân* e *al-rahîm*, che figurano all’inizio di ogni sura coranica tranne una, con “*le Matriciant, le Matricielle*”.

principalmente esaminato (*Corano* 4,1), ai due nomi *al-Rahmân* e *al-Rahîm* segue di poco la menzione delle «viscere (*arhâm*) che vi hanno portato»: la creazione divina e la gestazione materna si succedono quasi senza soluzione di continuità; e i tre termini etimologicamente affini, *rahmân*, *rahîm* e *arhâm*, così vicini nella sequenza del Testo, non possono non richiamarsi l'un l'altro al lettore o meglio all'uditore, giacché il Corano è anzitutto Recitazione (*Qur'ân*). E' cosa che alcuni esegeti rilevano. Ad esempio il teologo sunnita già citato, Râzî. Nel commento al versetto in questione egli richiama l'etimologia comune di questi nomi, e ricorda un detto del Profeta secondo cui "Dio è *al-Rahmân* e la madre è *al-rahîm*, il nome di lei deriva dal Suo"¹⁵.

Tornando alla figura dell'anima primordiale e alla sua traduzione in Adamo, lo stesso Râzî preferisce procedere nel discorso saltando a piè pari le distinzioni di genere, e descrive quest'anima come "l'essere umano unico" (*al-insân al-wâhid*). Tale descrizione gli serve per rilevare il precetto etico primo, quello della simpatia universale. Iddio - spiega - ordina il timor di Lui (cfr. «uomini, temete Iddio!») e subito dopo afferma di averci creati tutti da una sola anima; con ciò ha voluto indubitabilmente collegare l'una e l'altra cosa. Ubbidire al Signore e premunirsi contro la disubbidienza vuol dire meditare sull'origine comune di tutti noi dall'essere umano unico, e di conseguenza moltiplicare l'affetto (*mahabba*) per coloro che ci sono vicini. Vuol dire gioire con loro e con loro soffrire, come ebbe a dire il Profeta a proposito di sua figlia Fâtîma: "E' parte (*bid'a*) di me e quel che la offende mi offende". Di più, vuol dire moltiplicare la compassione (*shafaqa*) per tutte le creature, un dovere, questo, che incombe su ognuno di noi. Del resto quando la gente apprende la comunanza di stirpe abbandona ogni alterigia e mostra all'altro umiltà (*tawâdu'*) e bontà dell'indole. La derivazione dell'intera umanità dall'essere umano unico – conclude l'autore – è cosa che si conosce per via di rivelazione e non per via di ragione: infatti, come potremmo dedurla dalla varietà degli individui umani, dalla loro diversità nel colorito della carnagione, nella bellezza e nella bruttezza, o nella statura?¹⁶

2. Reciprocità, complementarietà

¹⁵ R, vol. III, p. 481; a commento di *Corano* 3,6 («Egli è colui che vi plasma nel ventre delle vostre madri») scrive: "*Arhâm* è il plurale di *rahîm*, e il suo fondamento è la misericordia (*rahma*), perché condividere la matrice (*al-ishtirâk fî al-rahîm*) comporta misericordia e affetto vicendevoli; ma Iddio è il più sapiente", *ibidem*, p. 137.

¹⁶ *Ibidem*, p. 477.

Una volta stabilito che l'«anima sola», il progenitore comune a tutti è Adamo¹⁷, gli esegeti devono affrontare una nuova questione di genere: «Vi creò da un'anima sola. Ne creò la compagna (*zawj*)». Il termine arabo appena tradotto con “compagna”, *zawj*, è per converso maschile sotto l'aspetto morfologico; letteralmente vale per “individuo che possiede un compagno”, “l'altro elemento di un paio o di una coppia”, “l'uno dei due”, senza determinazione del genere¹⁸. Di conseguenza dice compagna o compagno, sposa o sposo, maschile o femminile indifferentemente secondo la posizione nel discorso e le reggenze grammaticali; e ricorda il “di fronte” dell'uomo che Dio propose all'uomo e con lui ricercò secondo la genesi biblica (*Gn 2,18*). Lo stesso può dirsi di un'altra occorrenza, nella sura dei Romani, più antica della sura delle Donne ora in oggetto, dove si recita: «Uno dei Suoi Segni è che Egli vi ha creati da voi stessi delle compagne perché riposiate con loro, e ha posto fra di voi compassione e amore» (*Corano 30,21*). Anche qui «compagne», *azwâj*, plurale di *zawj* - come peraltro «voi stessi» ovvero “le vostre anime”, *anfus*, plurale di *nafs* - è un termine che si offre alla discussione sul genere. Non si può negare che l'impiego dominante di *zawj* nel Corano sia femminile per senso; ma è anche vero che all'epoca della Rivelazione la forma propriamente femminile *zawja* non dovette essere ignota giacché è attestata nella produzione poetica ritenuta antecedente l'avvento dell'islam¹⁹. Anche in *zawj* dunque, e magari con preciso intento, il Corano adombra quella complementarità, quell'inclusione e assimilazione dei correlativi, quella “fratellanza” già rilevata a proposito di *nafs* grazie alle osservazioni del lessicografo Ibn Manzûr²⁰.

Qualche esegeta, specie in ambiente mistico, raccoglie la noncuranza per il genere implicita nell'impiego del termine *zawj*, noncuranza che, si è visto, ripete l'indeterminatezza dell'anima primordiale o *nafs*, maschile e femminile a un tempo. E' questo il caso del khorasaniano 'Abd al-Karîm al-Qushayrî (m. 465/1072) nelle *Sottigliezze delle indicazioni*, che legge nel “compagno” di Adamo l'equivalente o l'analogo (*mithl*), l'essere simile nella forma e nella parvenza, la riproduzione (*shakl*); e si accontenta di osservare che le due parti rimandano l'una all'altra (cfr. *radd*) e che uno stretto vincolo le lega (cfr. *rabt*)²¹.

¹⁷ O “l'anima di Adamo”, come specificano alcuni, ad esempio Zamakhsharî, *Al-kashshâf 'an haqâ'iq jawâmid al-tanzîl*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1415/1995 (d'ora in poi Z), vol. I, p. 451.

¹⁸ Cfr. *LA*, vol. II, p. 291.

¹⁹ In particolare in 'Antara; e certamente si era affermata entro la fine del primo secolo dell'egira, giacché è attestata in Farazdaq e Dhû al-Rumma. Cfr. J. Lentin, *Zawdj*, in “Encyclopaedia of Islam”, Brill, Leiden, vol. XI, pp. 464-465. L'impiego di entrambe le forme in epoca precoce è attestato peraltro da T, vol. I, p. 182 (commento a *Corano 2,35*).

²⁰ Vedi sopra, la sinonimia di *nafs* e *akh*.

²¹ *Latâ'if al-ishârât*, Al-maktaba al-tawfiqiyya, Il Cairo s.d, vol. II, p. 5.

C'è poi chi, sempre in ambiente mistico, è imbevuto di psicologia ellenistica e spiega Adamo come anima razionale (*nâṭīqa*) e l'altro dei due come anima vegetativa (*ḥayawâniyya*), quest'ultima successiva e derivata da quella; è il caso di 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (m. 731/1330) nel suo conciso commentario esoterico²². Ma la stragrande maggioranza degli esegeti concorda nel tradurre l'altro di Adamo in Eva, in arabo *Hawwâ'*, il cui nome, essi spiegano in coro, deriva da vita, *ḥayât*. Pur con qualche inciampo linguistico, annullano l'ambiguità (di *nafs*), dimenticano la reciprocità (di *zawj*), e insistono su Eva come parte o porzione (*bid'*) del primo uomo. In tal modo, e fin dai primordi, reintegrano il tema biblico della costola che il Corano aveva taciuto. Ne offre un esempio eloquente Abû Ja'far ibn Jarîr al-Ṭabarî (m. 310/923) nella *Raccolta delle dichiarazioni*. Questo notissimo esegeta, cui va fra l'altro il merito di aver riportato pressoché alla lettera la gran messe delle opinioni dei più antichi, insiste dapprima sull'originaria e temporanea unicità dell'uomo che in certo qual modo rispecchierebbe l'assoluta ed eterna unicità di Dio. Scrive appunto: "L'Altissimo descrive se stesso, l'Unico (*al-Mutawahhid*), tramite la creazione di tutti gli umani da un individuo unico (*shakhs wâhid*)"²³. Ma questa figura umana è immediatamente sdoppiata dall'autore, e allo stesso tempo qualificata come maschile: "Egli ha così reso noto ai suoi servi che tutti sono figli di un solo uomo (*rajul*) e di una sola madre (*umm*) – sono dunque fratelli germani, non solo per parte di padre - e che ciascuno ha l'obbligo di rispettare il diritto dell'altro, il diritto del fratello nei confronti del fratello"²⁴. Ṭabarî spiega più volte che l'unica anima, seppure femminile, è Adamo, dunque un uomo (*rajul*, appunto); e che l'altro dei due, l'essere successivamente creato, è la "la donna di costei" (*mar'atu-hâ*), Eva²⁵. Iddio gettò Adamo nel sonno, insegna ancora il noto esegeta sull'autorità di Ibn Ishâq (m. attorno al 150/767), il quale a sua volta lo avrebbe appreso da sapienti ebrei e cristiani e anche da musulmani della prima ora come 'Abd Allâh ibn 'Abbâs (m. 68/687 circa). Quindi gli prese una costola dal lato (cioè dalla metà, *shiqqa*) sinistro – ma forse era un ossicino qualunque, però il più minuscolo (*quṣayrâ'*), è quel che si tramanda da Mujâhid (m. attorno al 100/718) - e in seguito, mentre Adamo dormiva e non sentiva nulla a causa del sonno, gli riaggiustò quella parte. Dalla sua costola Iddio benedetto ed eccelso gli creò la compagna (*zawja*), Eva, cui diede forma di donna affinché egli riposasse (*li-yaskuna*) con lei. Quando Adamo si svegliò, quando il sonno si dissipò, la vide al suo fianco; e si ritiene, ma Iddio è il più sapiente, che abbia

²² *Tafsîr Ibn 'Arabî* (ovvero *Ta'wîlât al-Qur'ân*), Dâr Sâdir, Beirut, s.d., vol. I, p. 144.

²³ T, vol. IV, pp. 149-150.

²⁴ P. 150.

²⁵ *Ibidem*; numerose tradizioni in tal senso sono raccolte da Suyûtî, *Al-Durr al-manthûr*, Dâr al-fikr, Beirut 1414/1993 (d'ora in poi S), vol. II, p. 423.

esclamato: ‘Carne mia, sangue mio, compagna – o compagno - mia’²⁶. Quindi riposò (*sakana*) con lei”²⁷. Un altro racconto, che l’autore attribuisce a Suddî (m. attorno al 127/745), contiene un dialogo tra Adamo ed Eva: “Adamo stava camminando nel Giardino, triste e solitario (o “selvatico”, *wahsh*), non aveva un altro (*zawj*) con cui riposare. Si assopì ed ecco, quando si svegliò vide ferma accanto alla sua testa una donna che Dio gli aveva creato dalla costola. ‘Chi sei?’ – le chiese. ‘Una donna’ - rispose lei. ‘Perché sei stata creata?’ ‘Perché tu riposassi (*li-taskuna*) con me”²⁸.

Vale la pena di insistere su questa immagine dell’uomo e della donna nel Giardino, talmente dolci nella loro auroralità, e su questa convivenza fiduciosa, che l’autore richiama comunque da un altro versetto coranico, già citato, tratto dalla sura dei Romani: «Vi ha creati da voi stessi delle compagne – ovvero dei compagni - perché riposate (*li-taskunû*) con loro» (*Corano* 30,21). Quel progenitore solitario si acquietò, trovò sostegno, dimora e riparo (cfr. *sakana*) nel nuovo essere che era il suo reciproco, e così lenì un’imprevedibile incompiutezza sopraggiunta in lui. Sono due creature simili, complementari e, dietro le righe, intercambiabili: «Di tutte le cose creammo una coppia (*zawjayni*, duale di *zawj*), perché voi riflettete. Fuggite dunque presso Dio [...] e non ponete insieme a Dio un altro dio» (*Corano* 51,49-51), è detto nella sura meccana dei Venti Che Corrono. Si tratta quindi di completezza nella duplicità, di perfezione data dalla somma di due esseri reciproci, il che serve a meditare sull’unicità singolarissima di Dio.

La reciprocità dell’uomo e della donna è illuminata ancora nel Libro, tra l’altro in un versetto della sura della Vacca, tra gli ultimi rivelati: «Esse sono una veste (*libâs*) per voi e voi una veste per loro» (*Corano* 2,187). Per molti aspetti i due sposi sono come abiti l’uno per l’altro, osserva ad esempio Râzî nel commento a questo passo; prima di tutto perché, quando si abbracciano, il corpo dell’uno si stringe e si lega tanto a quello dell’altro che ciascuno dei due diviene per l’altro come l’abito che indossa, e anche perché ciascuno protegge l’altro dagli occhi della gente; in secondo luogo perché essi si proteggono a vicenda da ciò che è illecito. E cita in appoggio il detto seguente: “Chi si è sposato ha già messo al riparo i due terzi della sua fede”.²⁹ Anche Tabarî pensa all’abbraccio forte tra coniugi quando legge il versetto delle reciproche vesti e, per

²⁶ Cfr. *Gn*, 2,23: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa».

²⁷ Ancora T, p. 150.

²⁸ *Ibidem*; l’autore aveva già citato questo racconto a commento di *Corano* 2,35, dove il numero delle sue fonti risulta maggiore.

²⁹ R, vol. I, pp. 269-270; l’idea della reciproca protezione dalla disubbidienza in materia sessuale prevale ovviamente nei commentari di impianto giuridico, ad esempio in *Ahkâm al-Qur’ân* di Ibn al-‘Arabî, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 1424/2003 (d’ora in poi IA), vol. I, p. 128.

corroborare a sua volta tale spiegazione, riporta un verso di Nâbigha al-Ja'dî (m. 79/698 circa), tra i primissimi poeti dell'islam, dove l'abito è metafora per la donna innamorata che condivide il giaciglio con il suo sposo³⁰. Ma pone l'accento sul vicendevole dono di quiete e di tranquillità e sulla mutua confidenza, e richiama l'attenzione del suo lettore su un'altra veste che Dio ha benevolmente disteso sull'uomo, cioè la notte, la cui oscurità favorisce il sonno: «E' Lui che ha fatto della notte una veste (*libâs*) per voi, e del sonno un riposo, e del giorno una resurrezione» (*Corano* 25,47)³¹.

3. *Costola, cioè stortura*

Occorre segnalare che, nelle spiegazioni e nei racconti appena citati e in altri simili, i progenitori sono figure di una serenità intatta che nulla sembra turbare. Si noterà che perfino la rapida menzione della costola, la cui specificazione come "sinistra" è peraltro occasionale, non ha nulla di negativo; la costola è evocata come parte integrante e non implica alcuna riduzione quanto al valore, non dice espressamente subordinate né secondarietà. E anche se la mentalità islamica conosce ovviamente la preminenza del lato destro – nel Corano «quelli della destra» sono i beati, e i dannati sono «quelli della sinistra» – la menzione del lato sinistro suona piuttosto come la ripresa un po' distratta di parole altrui, di altre Scritture o tradizioni. Questo si rileva in particolare nell'opera di Tabarî, dunque nelle fonti che sono le più antiche nonché, dobbiamo aggiungere, quelle più genuinamente islamiche e più al riparo dalle cosiddette *isrâ'îliyyât*, "cose israelite", le narrazioni edificanti o ritenute storiche tratte dal patrimonio delle "Genti del Libro".

Al contrario, racconti di intento affatto diverso insistono sulla derivazione della donna dall'uomo – nel rispetto di *Corano* 30,21: tutte le donne «sono create a partire dagli uomini» - e di qui sulla sua subordinazione, e su una sua qualche pochezza d'animo; e così attestano la ben nota misoginia che sappiamo comune al passato semitico. Sono racconti che figurano in opere più tardive, nelle quali erano riaffiorati molti motivi culturali arabi preesistenti alla rivelazione del Corano e l'elaborazione dei depositi di altre tradizioni era oramai sedimentata. Un esempio è offerto dall'andaluso Qurtubî, "il Cordovano" (m. in Egitto nel 671/1272), noto giurista, tra i maggiori intellettuali del medioevo

³⁰ Cfr. *tadâ'at fa-kânat 'alay-hi libâs*.

³¹ E' la sura della Salvazione; T, vol. II, p. 94-95. Lo riprende concisamente TA, vol. II, p. 16; diversamente Ibn Kathîr, che insiste sugli abiti reciproci come immagini della congiunzione carnale, cfr. *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*, Mu'assasat al-rayyân, Beirut 1422/2001 (d'ora in poi IK), vol. I, 288.

spagnolo e magrebino, nell'opera dal titolo *La raccolta dei precetti del Corano*. Senza menzionare alcuna fonte musulmana antica, questo autore scrive: “Eva venne creata da una costola di Adamo senza che egli ne patisse, perché se avesse sentito dolore nessun uomo proverebbe affetto per la sua donna. Quando si svegliò gli angeli gli domandarono: ‘Chi è?’ ‘E’ una donna’ – rispose Adamo. ‘Come si chiama?’ - domandarono poi. ‘Si chiama Eva’ - rispose. ‘E perché è stata chiamata donna (*imrâ’a*)?’ ‘Perché è stata tolta dall’uomo (*mar*)’. ‘E perché è stata chiamata Eva (*Hawwâ*)?’ ‘Perché è stata creata da ciò che è vivo (*hayy*)’ ripose infine Adamo. Si narra che gli angeli gli domandarono tutto ciò per saggiarne la sapienza (*ilm*). Quindi gli chiesero ancora: ‘Adamo, tu la ami?’ ‘Sì’, - disse. Chiesero a Eva: ‘E tu, Eva, lo ami?’ ‘No’ - disse. Infatti nel cuore di lei l’amore era più debole che nel cuore di lui. Qualcuno ha affermato che se mai una donna ha parlato con sincerità del suo amore per il marito, quella donna è Eva”³².

Qurtubî avanza nel suo discorso: “I dotti hanno affermato che appunto per questo la donna è storta (*’awjâ*), perché è stata creata da una cosa storta (*a’waj*) cioè la costola”. E cita subito un noto detto attribuito al profeta Muhammad, accolto da Muslim (m. 261/875) nella sua raccolta canonica di tradizioni, eppure del tutto ignorato da Tabarî³³. E’ un detto che gioca evidentemente sulla radice di *dil*, “costola”, radice che rimanda alla curvatura o alla piega: “La donna è stata creata da una costola e non la puoi raddrizzare – avrebbe dichiarato il Profeta; - se ti soddisfa, ti soddisfa anche se è storta, e se la vuoi raddrizzare la romperai, e romperla vuol dire ripudio”³⁴. Lo stesso Râzî, che rifugge più di altri dal ricorso alla narrazione tradizionale, non sa trattenersi dal riportare una variante della medesima tradizione: “La donna venne creata da una costola ricurva. Se cerchi di raddrizzarla la spezzerai, e se la lasci com’è ne trarrai godimento anche se è ricurva”³⁵. Un altro esempio è offerto dal commentario di tipo tradizionale di Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (m. 911/1505), *Le perle sparse*. Questo autore insiste non solo sulla costola sinistra, anzi sulla più piccola delle costole sinistre, ma anche sulla costola più bassa (*asfal*), e anche sulle terga, la parte posteriore di Adamo (*khalf*); e, per rafforzare l’immagine negativa che ha suggerito, aggiunge che parimenti la compagna di Iblîs, l’essere diabolico, venne creata dalla costola sinistra di Iblîs. Ricorda inoltre che, se l’uomo venne creato dalla terra, così decretando la sua bramosia (*nahma*) per la terra, invece la donna venne creata

³² Q, vol. I, pp. 207-208 (è il commento a *Corano* 2,35; lo stesso autore vi rimanda nell’intero corso della sua opera per tutto quanto attiene alla creazione della donna).

³³ Anche altrove; si veda per esempio il commento alla prima ricorrenza della figura femminile, cioè *Corano* 2,35, in T, vol. I, p. 182.

³⁴ Q, p. 208.

³⁵ R, vol. III, p. 477; cfr. TA, vol. I, p. 6.

dall'uomo, così decretando la sua bramosia per gli uomini. Pertanto consiglia: "Rinchiudete le vostre donne"³⁶. Lo stesso insegnava e lo stesso concludeva il siriano ḥanbalita Ibn Kathîr (m. 774/1373), discepolo di Ibn Taymiyya (m. 728/1328), nella *Spiegazione del sublime Corano: ingorda e vorace d'uomini, insaziabile, la donna va trattenuta, custodita, isolata, imprigionata*³⁷.

L'immagine della donna rinchiusa nella sua casa spicca nella spiegazione che Râzî fornisce delle divine parole «suscitò da quei due esseri uomini molti e donne», parole nuovamente contenute nella sura delle Donne. "Perché Dio ha detto «uomini molti e donne» e non ha detto invece 'molti uomini e molte donne'?" - si chiede il teologo. E risponde: "Il motivo, ma Iddio è il più sapiente, è che la notorietà, la popolarità (*shahra*) degli uomini è più completa; il motivo è che gli uomini sono più evidenti. E' ovvio che Dio qualifica gli uomini per via dell'elevata quantità: la loro condizione è data dalla notorietà (*istishhâr*), dall'uscire all'aperto, dall'apparire in pubblico; invece la condizione delle donne è nascondimento (*ikhtifâf*) e oscurità di fama (*khumûl*)"³⁸. Tornando al Corano, è però vero che il Libro non associa direttamente la donna all'assenza di vita sociale o alla reclusione, quel che fa invece certo lavoro esegetico successivo; ma la associa piuttosto alla custodia e alla conservazione, alla salvaguardia, alla cura, alla protezione. E non sempre si tratta, come vedremo, di custodia o cura esercitate dall'uomo nei confronti della donna.

4. *La custodia della donna*

E' detto, sempre nella sura delle Donne: «Le donne buone sono devote a Dio (*qânitât*) e custodiscono (*ḥâfizât*) ciò che è nascosto (*ghayb*), come custodisce (*ḥafîza*) Dio (*Corano*, 4,34)». Questo passo si presta a discussione.

Innanzitutto, va notato che qui la donna è soggetto e non oggetto di tutela; quanto a ciò che essa è chiamata a custodire, si tratta del "nascosto", ovvero quel che sfugge o è assente, *ghayb*. *Ghayb* è un termine carico di significato nel Libro dell'islam, giacché traduce per lo più l'Arcano, il Mistero che affonda nella divinità imperscrutabile, Mistero sfuggente e precluso alla conoscenza delle creature. Si riconduce pertanto alla nozione di nascondimento e, di più, di Inaccessibilità. Inaccessibilità della quale, è ovvio, Dio stesso è il custode, ne tiene le chiavi come afferma un versetto poco più antico di quello ora in analisi, nella sura delle Greggi: «Presso di Lui sono le chiavi dell'Arcano che nessuno conosce tranne Lui, egli conosce quel che è sulla terra e quel che è nel mare

³⁶ S, vol. II, p. 423.

³⁷ IK, vol. I, p. 585.

³⁸ R, vol. III, p. 479.

(*Corano* 6,59)». Gli uditori della Rivelazione dovettero aver già conosciuto *ghayb* in questa accezione³⁹. E dovette turbarli l'accostamento della donna a Dio, l'una e l'altro coinvolti nella custodia del Mistero. Lo prova *Ṭabarî* quando racconta di un perplesso che chiese lumi a 'Aṭâ' ibn Abî Rabâh (m. 114/732 circa), noto tradizionista e giurista di scuola meccana⁴⁰. Il dotto lo rassicurò, gli spiegò che le donne pie «custodiscono ciò che è nascosto» nel senso che hanno cura dei loro mariti quando sono lontani da casa. E fu così tra i primi portavoce di un *topos* dell'esegesi successiva: la riduzione del *ghayb*, la divina inaccessibilità, a un più comune *ghayba*, assenza, là dove l'assenza è appunto quella occasionale e temporanea dello sposo. Certo è attestata anche, ma più raramente, l'idea che le donne possano prendersi cura per conto del marito di quanto ad esse non competerebbe, di quanto non è affar loro perché sfugge (*ghâba*) alle loro ordinarie mansioni⁴¹; oppure l'idea che esse custodiscano i segreti (*asrâr*) dei loro mariti⁴². Ma la gran parte degli autori spiega la custodia ordinata alle donne come salvaguardia da parte loro della religione e delle azioni meritorie, custodia di se stesse nel rispetto della divina volontà e particolarmente durante l'assenza del marito. Custodia ovvero tutela (*hifẓ*) diviene dunque sinonimo di ubbidienza (*tâ'a*), prima a Dio e di seguito allo sposo, è allo stesso tempo castità e attenzione al denaro e alla casa fino al ritorno del marito⁴³. Scrive Râzî: “Devote sono le donne che ottemperano ai diritti dello sposo, cioè ai diritti di Dio e di conseguenza ai diritti dello sposo. Questo versetto si riferisce alla condizione della donna in presenza oppure in assenza del marito. Quanto alla presenza del marito, Dio descrive la donna come devota, e il fondamento della devozione è l'ubbidienza costante (*dawâm al-tâ'a*) [...]; significa che una donna, per essere buona, deve necessariamente essere devota e ubbidiente, a Dio e al marito. Quanto all'assenza del marito, la donna [...] si preserverà dall'adulterio affinché egli non abbia a patire disonore per causa di tale adulterio, e proteggerà il denaro del marito dalle perdite, e gli guarderà la dimora contro ogni cosa disdicevole”⁴⁴. Durante l'assenza dello sposo, insegna similmente Ibn al-'Arabî (m. 543/1148), l'allievo del grande Ghazâlî (m. 505/1111) a Baghdad, nel suo commentario *I precetti del Corano*, la donna non farà nulla che dispiacerebbe al marito se egli fosse presente e la vedesse⁴⁵.

³⁹ E' infatti attestata, oltre che in 6,59, anche nella sura dei *Jinn* (*Corano* 72,26) anch'essa meccana.

⁴⁰ Cfr. T, vol. V, pp. 38-39.

⁴¹ Ancora T, p. 39 da Sufyân.

⁴² Z, vol. I, p. 496.

⁴³ Oltre a T, *ibidem*, cfr. tra gli altri Z, vol. I, p. 496; R, vol. IV, p. 71; Q, vol. V, p. 111-112; TA, vol. III, pp. 60-61; IK, vol. I, p. 642; IA, vol. I, p. 531; S, vol. II, pp. 514-515.

⁴⁴ R, vol. IV, p. 71.

⁴⁵ IA, vol. I, p. 531.

Nella Tradizione del Profeta l'ubbidienza al marito si qualifica come il caposaldo dell'etica femminile. Secondo un racconto citato da Suyûfî sull'autorità di Ibn 'Abbâs, un donna si recò dal Profeta in rappresentanza delle altre donne e disse: "Questa guerra (*jihâd*) Dio l'ha prescritta agli uomini; se soffriranno saranno ricompensati, se moriranno saranno vivi presso il loro Signore e avranno da lui nutrimento. E noi, una moltitudine di donne, che stiamo di fronte a loro, a noi non toccherà nulla?". Il Profeta rispose: "Riferisci a tutte le donne che incontrerai che ubbidire al marito e riconoscere i suoi diritti vale altrettanto presso Dio; ma ben poche di voi lo fanno"⁴⁶. Lo stesso Muhammad avrebbe detto a sua figlia quanto lo facessero adirare le donne che si lagnavano dei loro mariti. "Donne! – esclamò la giovane moglie del Profeta, 'Â'isha, secondo molti garanti - Se voi davvero sapeste quale diritto i vostri mariti hanno su di voi, ognuna di voi toglierebbe la polvere dai piedi di suo marito con la propria guancia"⁴⁷.

Nel contempo la Tradizione illumina ampiamente la donna come garante di sé e dell'amministrazione domestica; però introduce l'idea del suo necessario occultamento. Secondo un fedele Compagno di Muhammad, Abû Hurayra (m. forse nel 58/678), Muhammad aveva dichiarato che "tra le donne, la migliore è quella che se la guardi ti si nasconde (*sarrat-ka*), se le dai un ordine ti ubbidisce, se sei assente custodisce per tuo conto se stessa e anche il tuo denaro"⁴⁸. Esistono molte varianti di questo detto profetico, che insistono per lo più sull'occultamento della donna come parte della religione. Ad esempio le seguenti, tratte nuovamente dall'opera di Suyûfî: "Non c'è nulla di meglio per l'uomo, dopo la fede in Dio, di una donna di buon carattere, che gli si nasconde (*sarrat-hu*) quando egli la guarda [...]; non c'è nulla di peggio per un uomo, dopo l'empietà, di una donna di cattivo carattere, con la lingua affilata"; "non c'è nulla di meglio per il musulmano, dopo l'islam, della donna bella che gli si nasconde quando egli la guarda, che ubbidisce ai suoi ordini, e che, quando egli è assente, ha cura del denaro di lui e anche di se stessa"⁴⁹. La trasformazione della donna da custode a oggetto di custodia è ormai consumata, e si offre come un dato di fatto dell'islam.

Molto esplicito a questo proposito è un testo piuttosto conosciuto, dal titolo *Il libro dei peccati gravi*, ovvero "delle enormità", del damasceno Shams al-Dîn Muḥammad al-Dhahabî (m. 748/1348), stimato studioso di Tradizione profetica⁵⁰. Nel capitolo dedicato alla disubbidienza della donna al marito⁵¹, l'autore riporta numerosi detti di Muhammad o di altre figure eminenti come sua

⁴⁶ S, vol. II, p. 515; per una versione più estesa *ibidem*, p. 518.

⁴⁷ Ancora S, vol. II, p. 518.

⁴⁸ T, vol. V, pp. 39; cfr. Q, vol. V, p. 111; varianti in IK, vol. I, p. 642 e S, vol. II, p. 515.

⁴⁹ S, *ibidem*.

figlia Fâtîma o le sue mogli, detti più o meno noti e non sempre di comprovata autenticità. Tra questi i seguenti: “quando una donna esce dalla casa di suo marito gli angeli la maledicono fino al suo ritorno o fino al suo pentimento”⁵²; “civetteria è quando la donna indossa i suoi abiti migliori, si agghinda ed esce per sedurre la gente; anche se lei dovesse rimanere incolume, comunque la gente non rimarrebbe incolume da lei e per questo il Profeta, siano su di lui la preghiera e la pace, ha detto che la donna è vergogna (*‘awra*) e quando esce di casa Satana la va a guardare”; “ciò che più allontana la donna da Dio è il fatto di non stare nella sua casa; ciò che più le procura l’approvazione di Dio è stare in casa, ubbidire al Signore e accontentare suo marito”; “Fâtîma, Dio si compiaccia di lei, disse che la cosa migliore per una donna è che non veda gli uomini e che gli uomini non la vedano”; “si racconta che un giorno ‘Â’isha e Hafsa⁵³ sedevano in casa vicino al Profeta quando entrò il figlio di Umm Maktûm, che era cieco. Il Profeta disse loro di nascondersi. ‘Non è forse cieco? non ci vede e non ci riconosce!’ - dissero le due donne. Ma il Profeta esclamò: ‘E siete cieche, voi? non lo vedete, voi?’”.

“La donna deve mostrarsi sempre piena di pudore di fronte a suo marito – insegna lo stesso Dhahabî - e abbassare lo sguardo davanti a lui. Deve ubbidire ai suoi ordini, stare in silenzio quando egli parla, alzarsi in piedi quando egli giunge, evitare tutto ciò che lo irrita, essere a sua disposizione durante il sonno, non tradire la sua fiducia quand’egli è assente, né nel letto né nel denaro né nella casa; deve profumarsi e rendere gradevole la propria bocca lavandosi i denti e usando muschio e profumo, deve adornarsi in sua presenza e non farlo in sua assenza, onorare la sua famiglia e i suoi parenti e considerare molto ogni poco che viene da lui”⁵⁴. Non occultarsi, particolarmente nell’abbigliamento, è cosa assai disdicevole per la donna. Ancora Dhahabî ricorda che mostrare gli ornamenti, l’oro e le perle da sotto il velo, profumarsi con il muschio o l’ambra per uscire di casa, indossare gioielli d’oro, panni drappeggiati sui fianchi alla maniera beduina o abiti corti è un comportamento che Dio aborrisce⁵⁵. Anche *Il*

⁵⁰Esistono più edizioni di quest’opera, diverse anche per estensione. Quanto segue si basa sull’edizione dal titolo *Al-kabâ’ir*, a cura di Maḥmûd ibn al-Jamîl, Dâr al-Safâ, Il Cairo 1422/2001.

⁵¹ E’ il capitolo XLVII, pp. 201-209.

⁵² Una versione più estesa di questo detto compare in TA, vol. II, p. 79, dove è attribuita a Muḥammad al-Bâqir (m. attorno al 117/735), quinto *imâm* per gli sciiti duodecimani.

⁵³ Entrambe mogli del Profeta.

⁵⁴ *Al-kabâ’ir*, pp. 207-208.

⁵⁵ *Al-kabâ’ir*, capitolo XXXIII, dedicato all’omosessualità maschile e femminile, pp. 152-154. L’autore ritiene che non occultarsi, per una donna, sia imitazione della mascolinità; e questa è cosa pessima anche per marito della donna su cui si abbatte la maledizione divina perché al marito è ordinato di mantenere la moglie e l’intera famiglia nell’ubbidienza a Dio (cfr. *Corano* 66,6). E riferisce alcuni detti profetici: “Dio maledisse gli uomini che imitano le

libro del viaggio notturno e dell'ascensione attribuito a Ibn 'Abbâs, testo minuto ma celeberrimo che narra il viaggio del Profeta nelle regioni oltremondane⁵⁶, pone all'inferno le donne che si agghindano per altri che per i loro mariti e quelle che non nascondono i capelli agli estranei. Le prime gridano e piangono ma nessuno le soccorre, le altre sono appese per i capelli e le loro cervella ribollono come fossero cibo in una pentola. In questo testo compare anche la famigerata dichiarazione: "Vidi [...] che la maggior parte dei dannati erano donne"⁵⁷; una dichiarazione inclusa nelle due più importanti raccolte canoniche di Tradizione profetica, quelle di Bukhârî (m. 256/870) e di Muslim ibn al-Hajjâj (m. 261/875).

Lasciamo nuovamente la letteratura postcoranica per tornare alla lettera del Libro. L'accostamento delle donne a Dio già rilevato per l'utilizzo del termine *ghayb* - «custodiscono ciò che è nascosto» - è più esplicito nel seguito del versetto: «custodiscono [...] come custodisce Dio». In queste parole le donne sembrano ripetere o dover ripetere un'azione divina, le donne buone sono custodi come è custode Iddio, possiedono una prerogativa della divinità. Ma anche ora la letteratura di commento lascia cadere il rapporto tra divinità e femminilità, e guarda piuttosto all'assoluta priorità di Dio; e ancora una volta traduce il tutto nell'ubbidienza della moglie al marito e infine nell'obbligo di castità al di fuori del matrimonio.

La prima domanda che gli esegeti si pongono è: che cosa custodisce Iddio? Alcuni, come Râzî, pensano che, trattandosi nella fattispecie di donne, Iddio custodisca i diritti delle donne. La questione ha ricadute giuridiche: le donne devono custodire i diritti dei loro mariti come contraccambio dovuto, come compenso o doverosa restituzione (*muqâbala*) delle cose buone che Iddio ha decretato per loro ordinando ai mariti l'equità (*'adl*) nei loro confronti, garantendo alle stesse donne soccorso e protezione (*ijwâr*) ma anche ordinando a loro **stesse leva** il ritegno (*imsâk*) e la rigida aderenza al conveniente (*ma'rûf*). Questo per quello, l'una cosa in cambio dell'altra, il passo alluderebbe alla

donne e le donne che imitano gli uomini"; "Dio maledisse la donna che veste come un uomo e l'uomo che veste come una donna"; "Dio maledisse le donne '*mutarjalât*'", cioè, come l'autore spiega, che imitano gli uomini negli abiti e in quel che dicono.

⁵⁶ E che, al pari di altre opere simili, ha turbato per quasi un secolo le certezze dei dantisti. Cfr. M. Asin Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Estanisla Maestre, Madrid 1919 (trad. it. *Dante e l'Islam, L'escatologia islamica nella Divina Comedia*, Pratiche, Parma 1994, poi Il Saggiatore, Milano 2005); E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnuole della Divina Comedia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949. Per un sunto della questione, si veda la postfazione di C. Saccone in *Il Libro della Scala di Maometto*, Studio Editoriale, Milano 1991.

⁵⁷ *Al-isrâ' wa al-mi'râj*, Dâr al-kutub al-lubnâniyya - Al-dâr al-ifrîqiyya al-'arabiyya, Beirut 1983, pp. 20-23.

divina tutela delle donne presso i mariti e presso il mondo in generale⁵⁸. Ma forse, pensa il medesimo autore, Dio non ha voluto dire che custodisce solo i diritti delle donne ma anche le donne stesse, il loro comportamento, la loro ubbidienza ai precetti legali; d'altro canto, se Egli non le guidasse, se non le guardasse dalla disubbidienza, esse non saprebbero attenersi ai loro doveri (*taklîf*)⁵⁹. Simile commistione di giurisprudenza e moralità si trova nel commento dello sciita Tabarsî, che riprende le opinioni dei sapienti più antichi: Dio si prende cura delle donne decretando a loro favore i doni nuziali (*muhûr*), obbligando i mariti a mantenerle (cfr. *nafaqa*) e rendendole capaci di non peccare (cfr. *'isma*); infatti se Dio non le custodisse e non le rendesse capaci di questo, esse non saprebbero a loro volta custodire i mariti durante l'assenza di questi ultimi⁶⁰. Qualcuno, come Tabarî o Qurtubî, pur giudicando migliore la spiegazione appena riportata, considera anche una diversa recensione del Testo⁶¹ e offre in aggiunta la seguente parafrasi: le donne devono custodire i mariti durante l'assenza tanto quanto esse custodiscono Dio, tanto quanto lo temono, tanto quanto ubbidiscono a Dio. Questa possibilità di interpretazione si fonda sull'uso idiomatich della lingua araba: dire a qualcuno "hai custodito Dio in questa cosa" significa "lo hai temuto, hai fatto conto di lui (*râqabta-hu*), hai fatto attenzione a lui (*lâhazta-hu*)". Al contrario, dire a qualcuno che non ha custodito Dio significa che costui ha disubbidito alla Legge⁶².

Altri autori ancora, come lo hanbalita Ibn Kathîr, limitano la custodia richiesta alle donne alla custodia della loro castità al di fuori del regime coniugale, dunque all'astensione da atti sessuali illeciti (*zinâ*). A commento della custodia, Ibn Kathîr cita infatti un detto del Profeta che egli riferisce sull'autorità dell'eponimo della sua scuola teologica e giuridica, Ahmad ibn Hanbal (m. 241/855): "Se una donna prega le sue cinque volte [al giorno], se adempie al suo digiuno del mese [di *ramadân*], se custodisce la sua castità (*farj*) e ubbidisce al marito, le verrà detto: 'Entra in Paradiso dalla porta che più ti aggrada'"⁶³.

Riportando questa tradizione, che l'autore stesso dichiara "isolata" cioè scarsamente riportata, Ibn Kathîr ha fatto ricorso a un termine preciso, *farj*, appena tradotto come "castità". *Farj* significa innanzitutto apertura, fenditura,

⁵⁸ R, vol. IV, p. 71.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ TA, vol. III, p. 61; cfr. anche Z, vol. I, p. 496.

⁶¹ Quella che legge *Allâha* e non *Allâhu*, accusativo e non nominativo, risultando Dio il complemento oggetto e non il soggetto della frase; si ricordi che l'ortodossia islamica ammette diverse "letture" del Corano.

⁶² Cfr. T, vol. V, p. 39 e Q, vol. V, p. 112 da Abû Ja'far.

⁶³ IK, vol. I, p. 642.

spazio vuoto o scoperto tra due parti⁶⁴, sebbene anche in altre ricorrenze coraniche esso sia applicato all'uomo e alla donna per indicare la parte del corpo "la cui custodia è raccomandata"⁶⁵. E' chiaro che l'idea di custodia ha richiamato alla mente del dotto *hanbalita* o alla sua fonte «colei che custodì la sua castità (*farj*), sì che noi alitammo in lei del Nostro spirito e rendemmo lei e suo figlio un Segno per le creature» (*Corano* 21,12), «colei che custodì la sua castità, sì che noi insufflammo in lei del Nostro Spirito, e che credette alle parole del suo Signore, e nei Suoi Libri, e fu tra i devoti» (*Corano* 66,12). Cioè Maria madre di Gesù, figlia di 'Imrân. Anche *Tabarsî*, tra gli altri, richiama la Vergine Maria quando commenta la sura delle Donne. Non lo fa riguardo alla custodia, ma riguardo alla devozione: quando spiega chi sono le donne devote – si ricordi: «le donne buone sono devote a Dio» - richiama l'ordine divino a Maria: «Maria, sii devota al tuo Signore» (*Corano*, 3,43)⁶⁶.

Maria madre di Gesù, «che si appartò dalla sua gente lontano, in un luogo d'Oriente, e prese un velo per proteggersi da loro» (*Corano*, 19,16-17) si offre nel Corano come un modello forte di devozione femminile; la sua è davvero una figura impositiva e inoltre – non guasta ricordarlo – è l'unica figura femminile citata nel Corano con il nome proprio. Ma si offre anche come un modello di devozione maschile e come vedremo, si rivela un caso di commistione dei generi⁶⁷.

5. *Maria, la castità e la perfezione maschile*

Quando l'esegeta moderno *Maḥmūd Shihâb al-Dîn al-Âlûsî* (m. 1270/1854), abilissimo nel riassumere le opinioni di chi lo precedette, spiega la figura di Maria e la sua castità nel commentario dal titolo *Lo spirito dei significati*⁶⁸, scrive: "Nell'accezione prima, *farj* è il punto di mezzo tra due cose. Siccome l'organo genitale sta nel punto di mezzo tra le gambe, *farj* può essere metonimia per le parti naturali, e tale significato si affermò sino a diventare l'unico. Secondo la gran parte degli studiosi il significato è questo anche nel

⁶⁴ Cfr. *LA*, vol. II, pp. 341-343 e E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1872, ristampa anastatica Beirut 1968, s.v., pp. 2359-2360; in entrambi è ripreso anche il significato di frontiera, luogo di confine tra due terre.

⁶⁵ *Corano* 23,5; 70,29; 24,30-31; 33,35; solo in 50,6 esso viene applicato al cielo "che non ha fenditure" per illustrare la perfezione creativa di Dio.

⁶⁶ *TA*, vol. 3, p. 60.

⁶⁷ Riprendo nel paragrafo che segue alcune osservazioni dal mio *La Vierge Marie dans le Coran*, in "Revue de l'histoire des religions" (RHR), 214-1 (1997), pp. 57-103.

⁶⁸ *Rûḥ al-ma'ânî fî tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1415/1994 (d'ora in poi A), vol. XVII, p. 88; cfr. il commento a Corano, 66,12, vol. XXVIII, p. 164.

caso di Maria; significa che Maria difese la propria parte femminile dalle nozze poiché Dio ha detto che nessun uomo l'aveva mai toccata⁶⁹. Ma alcuni dissero che qui *farj* significa l'apertura nello scollo della veste, e, quando Gabriele le si avvicinò per soffiarele nella tunica, Maria volle difendere da lui questa apertura⁷⁰. Râzî teneva per vere entrambe le spiegazioni, e ravvisava nell'una il significato letterale, esplicito (*zâhir*), nell'altra il senso riposto, esoterico (*bâtin*): «Sappi che la frase «rammenta Maria che custodì la sua castità» ha due significati: il primo è che si mantenne del tutto casta da ogni azione proibita (*harâm*) e anche dagli atti neutri (*halâl*)⁷¹, e il secondo è che custodì la sua scollatura dal soffio di Gabriele cioè gli rifiutò l'apertura della sua tunica prima di averlo riconosciuto⁷². Sulla stessa linea procedeva la spiegazione di Qurtubî: «Secondo alcuni, *farj* è l'apertura della veste; vuol dire che Maria fu casta nel vestire⁷³. Ancora Âlûsî osserva che parlare della veste e non delle parti genitali vuol dire tributare a Maria una lode più alta, poiché l'interdizione della scollatura è interdizione superiore e pena maggiore per l'anima⁷⁴. Quel che spinge certi esegeti a leggere *farj* come scollatura dell'abito è dunque il maggior rispetto per Maria.

E' vero allora che la verginità mariana non fu sempre raccolta dai musulmani in accezione fisica. Secondo alcuni, si tratta piuttosto di una generale continenza nei modi e nei costumi e dell'aderenza alle prescrizioni legali. Il modello additato ai credenti e alle credenti nella storia coranica di Maria non è la castità volontaria ma la moderazione, la pudicizia, l'astensione dalla trasgressione e dall'eccesso. Del resto la castità volontaria non è un valore positivo in ambiente islamico; escludendo il caso di Maria - *al-Batûl*, «la Vergine» – essa è biasimata e assimilata alla castrazione⁷⁵. Il Profeta stesso avrebbe affermato l'illiceità di entrambe le pratiche e quindi recitato il versetto: «Voi che credete! Non privatevi, come fossero illecite, delle buone cose che Iddio vi ha rese lecite» (*Corano* 5,87). La vita ascetica nel senso di castità volontaria è invisibile al Corano; per questo, alcuni esegeti tradussero l'*exemplum* mariano nel paradigma esistenziale non della vergine ma della vedova, la donna

⁶⁹ «Come potrò avere un figlio - rispose Maria - se nessun uomo mi ha mai toccata e non sono una donna cattiva?», *Corano* 19,20.

⁷⁰ Sul *farj* come apertura della veste ovvero come tasca, cfr. T, vol. XIII, p. 57 e vol. XXVIII, p. 129; Q, vol. XI, pp. 223-224 e vol. XVIII, p. 133; S, vol. III, pp. 305-306 e vol. VI, p. 378.

⁷¹ Neutri nel senso che non comportano né punizione né ricompensa.

⁷²R, vol. XXII, pp. 218-219 e vol. XXX, pp. 50-51. Simile Z, vol. III, pp. 133 sgg. e vol. IV, pp. 573-574; cfr. T, vol. XIII, p. 57 e vol. XXVIII, p. 129.

⁷³Q, vol. XI, pp. 223-224.

⁷⁴A, vol. XXVIII, pp. 164-165.

⁷⁵ Cfr. A.J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Brill, Leiden 1936 sgg., ristampa anastatica 1988, vol. I, p. 143.

che ha avuto marito ma l'ha perso. Ancora Âlûsî scrive: “Siano la grazia che Maria ricevette in questa vita e nell'altra, la purezza che ella conservò [...] un esempio per coloro che credono, una consolazione per le vedove e un beneficio per le loro anime”⁷⁶.

Nella sura dei Profeti (*Corano* 21), il nome della Vergine Maria figura in una sequenza di profeti aggiungendosi ai nomi di Mosè e Aronne, Abramo, Isacco e Giacobbe, Lot e altri. Anche nella sura di Maria (*Corano* 19) il suo nome figura in una sequenza simile, al termine della quale è detto: «Questi sono coloro che Dio ha riempito di grazia, profeti della progenie di Adamo» (19,58). Gli esegeti si interrogano sull'attribuzione della dignità profetica a una donna; la femminilità di Maria si scontra infatti con le note parole divine «Noi inviammo soltanto uomini (*rijâl*) dalle città, da Noi ispirati», nella sura di Giuseppe (*Corano* 12,109). A qualcuno la soluzione sembrò molto semplice: Âlûsî, ad esempio, riconobbe definitivamente un profeta anche in Maria “dato che è accostata a loro nel maschile”⁷⁷.

L'accostamento di Maria agli uomini, accostamento che va di pari passo con l'attribuzione a lei di caratteri profetici, si offre altrove nel Corano. La madre di Gesù è inclusa in un plurale maschile in due occorrenze, nella sura della Dichiarazione di Illiceità (*Corano* 66,12) e nella sura della Famiglia di 'Imrân (*Corano* 3,43). Nel primo caso è detto che «credette alle parole del Suo Signore e fu dei devoti (*min al-qâniñn*)»; nel secondo le è ordinato: «Prostrati e adora con gli adoranti». Maria fu «dei devoti», perché “i devoti sono coloro che osservano le prescrizioni legali - spiega ad esempio Qurtubî - o forse sono coloro che stanno in preghiera tra il tramonto e la sera; però Dio non ha detto ‘delle devote’ (*min al-qâniât*), e questo significa che apparteneva a un popolo di devoti”⁷⁸. Anche Râzî intende il plurale maschile nel senso estensivo di intero popolo, oppure di uomini e donne insieme, e aggiunge che “la devozione è un aspetto che abbraccia tutti coloro che sono devoti in un dato popolo, però nella devozione gli uomini superano le loro donne”. Essere «dei devoti» significa per questo e per altri sapienti condividere la superiorità maschile, possederla in parte o perfino del tutto raggiungendo lo stesso livello degli uomini⁷⁹. Come riassume Âlûsî: “Il partitivo indica che Maria faceva parte dei devoti, il maschile dà maggiore forza al significato e infine l'informazione che Dio vuol dare è che Maria non fu meno ubbidiente degli uomini”⁸⁰.

⁷⁶ A, vol. XXVIII, p. 164.

⁷⁷ A, vol. XVIII, p. 88.

⁷⁸ Q, vol. XVIII, p. 133. Simile Z, vol. IV, p. 573.

⁷⁹ R, vol. XXX, p. 50, cfr. Z, *ibidem*.

⁸⁰ A, vol. XXVIII, p. 165.

Nella sura della Famiglia di ‘Imrân (*Corano* 3,43) la prerogativa maschile di Maria si specifica come il comportamento durante la preghiera: «Maria, sii devota al tuo Signore, prostrati e adora con gli adoranti». Qurtubî spiega che adorare «con gli adoranti» significa fare come fanno loro ma in un luogo separato dal loro; ricorda comunque che alcuni suoi colleghi intendono ‘nel medesimo luogo’, e vi leggono un riferimento alla preghiera in comune di uomini e donne⁸¹. In effetti la liceità della preghiera in comune non è chiara nella letteratura canonica; alcuni antichi riferiscono che il Profeta allontanava le donne durante la preghiera, ma le teneva con sé durante le abluzioni e la professione di fede, mentre secondo altri l’intero rito della preghiera avveniva in comune⁸². Comunque sia, Râzî intese l’imperativo coranico come un ordine alla preghiera comunitaria in senso ampio: “Adorare con gli adoranti significa compiere la preghiera insieme agli uomini e fare come fanno loro senza differenziarsi da loro - osserva -, e se qualcuno chiede perché Dio non abbia usato qui un femminile, perché non abbia detto ‘con le adoranti’, la risposta è questa: l’esempio degli uomini è migliore dell’esempio delle donne”⁸³. Anche Âlûsî ricorda la superiorità degli uomini nell’adempimento dei riti, a riprova della perfetta ubbidienza di Maria, e spiega similmente che “imitare gli uomini è meglio”⁸⁴.

Il rapporto tra la madre di Gesù e l’universo maschile spicca nell’esegesi di un altro passo mariano, ancora nella sura della Famiglia di ‘Imrân (*Corano* 3,42): «Gli angeli dissero a Maria: ‘Maria! In verità Dio ti ha prescelta, e ti ha purificata e ti ha prescelta su tutte le donne del creato’». Le spiegazioni dei commentatori vanno spesso in una direzione davvero notevole per il nostro contesto. Va da sé che, pensando all’inimitabile concisione coranica (*i’jâz*), essi ritengono impossibile che Dio si sia ripetuto oziosamente, e pertanto leggono nei tre verbi – ti ha prescelta, ti ha purificata, ti ha prescelta - tre diversi interventi divini. La grande maggioranza degli autori intende la purificazione di Maria come scagionamento dall’accusa di fornicazione, dai sospetti e dalle calunnie degli ebrei attorno alla nascita di Gesù. Ma per qualcuno la purificazione implica anche l’esonero dalle peculiarità fisiologiche femminili. Scrive Âlûsî: “«Purificata» significa mondata dalle lordure che capitano alle donne, come il sangue mestruale o del parto, affinché Maria fosse pura per il servizio del Tempio; altri dissero invece che Iddio la purificò dall’empietà nella religione e dalla colpa nella devozione. In definitiva, «purificata» significa che Dio la

⁸¹ Q, vol. IV, p. 55.

⁸² Cfr. Wensinck, *Concordance*, vol. VI, pp. 434-435.

⁸³ R, vol. VIII, pp. 46 sgg.

⁸⁴ A, vol. III, pp. 158-159.

preservò sia dagli aspetti deplorabili della natura sia dalle abitudini corrotte”⁸⁵. La relazione che Âlûsî suggerisce tra l’assenza di elementi fisiologici femminili e il servizio nel Tempio è di non poca importanza, perché proprio le impurità fisiche impedivano alle bambine di essere consacrate al servizio del Tempio di Gerusalemme⁸⁶. Per questo la nascita di Maria aveva avvilito sua madre, che attendeva la nascita di un maschio⁸⁷.

Come già osservato, gli esegeti inciampano sull’uso ripetuto del verbo “prescegliere” ovvero “eleggere” (*istafâ*) quanto alle altre due azioni di Dio sulla Vergine - «ti ha prescelta [...] e ti ha prescelta su tutte le donne del creato» - perché la ripetizione non conviene a un dire perfettamente chiaro e conciso qual è quello coranico. Quindi si industriano per collocare ciascuna elezione in una parte distinta della vita di Maria: nella prima parte, precedentemente alla nascita di Gesù, Dio avrebbe prescelto Maria accettandola da sua madre nonostante fosse una femmina; nella seconda Dio l’avrebbe prescelta «su tutte le donne del creato» donandole un figlio senza padre⁸⁸.

Il nodo della riflessione è l’elezione di Maria «su tutte le donne del creato», perché comporta la possibile superiorità della Vergine sulle donne dell’islam. Significa eletta su tutte le donne del suo tempo oppure eletta su ogni donna in senso assoluto fino al giorno in cui suonerà la tromba del Giudizio? - si chiede ad esempio Qurtûbî; e propende per quest’ultima interpretazione⁸⁹. Alcuni pensano che le donne migliori del creato siano quattro – spiega poi – cioè Maria, Âsiya la moglie del Faraone, Khadîja [prima moglie del Profeta] e Fâtîma [sua figlia]⁹⁰, ma il Corano afferma che Maria è la migliore di tutte e credere che sia solo la migliore del suo tempo significa perdere di vista il significato letterale”⁹¹. In seguito si appoggia a un celebre detto di Muhammad che rileva questa superiorità come una prerogativa maschile: “Gli uomini che raggiunsero la completezza (*kamala*) sono molti mentre le donne che la raggiunsero sono soltanto Maria e Âsiya, la moglie del Faraone”⁹². “I nostri sapienti – scrive infine l’autore andaluso - dissero che la completezza è l’interezza, è giungere al massimo grado, dissero che è ogni cosa secondo il suo giusto conto e che la

⁸⁵ *Ibidem*, p. 154; cfr. Z, vol. I, p. 362 e Q, vol. IV, p. 54.

⁸⁶ Maggiore tolleranza ha mostrato l’islam: “Se mai il Profeta avesse dato peso a quanto capita alle donne, avrebbe vietato loro il luogo del culto, come lo vietarono gli ebrei alle loro donne”; cfr. Wensinck, *Concordance*, vol. VI, p. 434.

⁸⁷ *Corano* 3,35:36: «Quando la partorì disse: “Signore, ho partorito una femmina! [...] Il maschio non è come la femmina, ma io l’ho chiamata Maria e la metto sotto la Tua protezione”.

⁸⁸ Z, vol. I, p. 361; R, vol. VIII, p. 47; Q, vol. IV, p. 53; A, vol. III, p. 154.

⁸⁹ Q, vol. IV, p. 53. Cfr. R, vol. VIII, pp. 47-48.

⁹⁰ Cfr. gli altri R, vol. VIII, pp. 47-48, che cita un noto detto del Profeta in tal senso.

⁹¹ Ancora Q, vol. IV, p. 53

⁹² *Ibidem*.

completezza assoluta è di Dio soltanto. Non c'è dubbio che gli uomini più completi furono i profeti, e dopo i profeti i santi, e poi i veridici, e poi i martiri e poi i puri. La completezza di cui parlò il Profeta è certo la profezia; ne consegue che Maria e Âsiya furono profetesse, come qualcuno affermò. Ma la verità è che solo Maria fu profetessa, poiché solo a lei Iddio rivelò tramite l'Angelo come ai profeti"⁹³.

6. «Gli uomini sono preposti alle donne»

Torniamo alla sura delle Donne. Il passo già esaminato e relativo alle donne buone, devote, custodi dei mariti e di se stesse e anche di Dio era immediatamente preceduto, all'interno del medesimo versetto, dall'affermazione: «gli uomini sono preposti alle donne» (*Corano* 4,32). E' un'affermazione molto nota e continuamente citata; ma spesso senza attenzione al contesto scritturale. Va infatti ricordato che qui la priorità maschile non è generalizzata e metastorica – come in altri casi, ad esempio quando è detto che le donne «sono create a partire dagli uomini» (*Corano* 30,21) - ma rientra in un discorso strettamente giuridico e in particolare volto alla regolamentazione delle quote ereditarie. La sura delle Donne considera l'eredità sin dai primi versetti: una parte del lascito dei genitori spetta ai figli e alle figlie e ai parenti che assistono alle esequie; gli orfani vanno tutelati; i figli maschi avranno una quota doppia rispetto alle figlie femmine; un sesto tocca ai genitori ma un terzo va alla madre priva di figli; la moglie eredita dal marito e viceversa, il fratello dalla sorella e viceversa (*Corano*, 4,7-12). Dopo una breve parentesi sull'atto sessuale illecito, figura la proibizione di includere le mogli dell'estinto nell'asse ereditario - pratica prossima al levirato e diffusa in periodo preislamico - e di chiedere alla moglie ripudiata la restituzione di parte del dono nuziale, nonché di sposare le mogli del padre defunto o le parenti di sangue o di latte; è invece raccomandato il matrimonio con donne libere e credenti, versando il dono nuziale con larga generosità (4,15-25). Dopodiché il Libro torna all'eredità e riassume quel che precede: «Per ognuno abbiamo stabilito dei prossimi cui spetta parte dell'eredità di genitori e parenti [...] tuttavia gli uomini sono preposti (*qawwâmûn*) alle donne perché Dio ha prescelto (*faddala*) alcuni esseri sugli altri e perché essi donano dei loro averi per mantenerle» (*Corano*, 4,34). La superiorità dell'uomo è innegabilmente dichiarata nel passo in questione, ma con rilevanza solo finanziaria, e la motivazione razionale del precetto è data con chiarezza: «perché essi donano dei loro averi per mantenerle». E' vero infatti che

⁹³ Pp. 53-54.

il mantenimento decoroso della moglie spetta comunque al marito quale che sia la condizione economica della moglie. Più interessante è notare che questa spiegazione razionale segue l'affermazione della volontà di Dio - «Dio ha prescelto alcuni esseri sugli altri» - e così, per l'ennesima volta nel Corano, la ragione umana con i suoi frutti si trova subordinata alla divina libertà di scelta.

La disubbidienza al marito, evocata nel medesimo versetto (ancora *Corano*, 4,34), è punita così: «Quanto a quelle di cui temete atti di disubbidienza (*nushûz*), ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele. Ma se vi ubbidiranno, allora non cercate pretesti per maltrattarle, Dio è grande e sublime». I commentatori in coro insistono sulla gradualità delle ritorsioni; le percosse sono estrema *ratio* e, nel caso si rivelino necessarie, i colpi saranno leggeri (*ghayr mubarriḥ*), non dovranno procurare dolore né tantomeno ferire o procurare la rottura delle ossa, ed eviteranno rigorosamente il viso; così avrebbe ordinato il Profeta durante la predica del Pellegrinaggio dell'Addio, poco prima di morire (10/632)⁹⁴. E inoltre spiegano che la disubbidienza femminile in questione, definita dal Libro *nushûz*, cioè supponenza o alterigia – dunque non è il contrario di *tâ'a*, l'ubbidienza che la donna deve al marito come parte dell'ubbidienza a Dio⁹⁵ - è in particolare la renitenza alle relazioni sessuali, relazioni che la sura della Vacca prescrive all'uomo come lecite in qualsivoglia modo entro un'unione legittima, tra l'altro richiamando il rapporto tra seme maschile e pioggia fertilizzante e necessaria alla vita del mondo: «Le vostre donne sono come un campo per voi, venite dunque al vostro campo a vostro piacimento, ma premettete qualche atto pio [...]» (*Corano* 2,223). La disubbidienza di tipo *nushûz* è comunque ventilata anche in riferimento all'uomo, sempre nella sura delle Donne, con il senso di allontanamento e separazione e infine ripudio: «Se una donna teme allontanamento (*nushûz*) o avversione da parte di suo marito, non sarà male per loro che si mettano d'accordo in pace, poiché la pace è bene» (*Corano* 4,128).

Lo studioso di Tradizione profetica già ricordato, Dhahabî, insegna nel *Libro dei peccati gravi* che è un dovere per la donna non rifiutare il marito quand'egli la desidera. Il Profeta avrebbe infatti affermato più volte che ciò comporta il biasimo degli angeli e che, “se il marito invita la moglie nel proprio letto, lei ci deve andare anche se il letto fosse sopra un braciere”. Ma Dhahabî ha cura di aggiungere che in dottrina questo non vale se la donna ha un qualche impedimento, dato dalle mestruazioni o dal parto o altro⁹⁶. Lo stesso autore

⁹⁴ IK, vol. I, p. 354. Cfr. ad esempio Z, vol. I, p. 496-497; TA, vol. II, p. 71 e III, p. 71; Q, vol. V, p. 113.

⁹⁵ Vedi sopra, *La custodia della donna*.

⁹⁶ *Al-kabâ'ir*, pp. 202-203; cfr. *Corano* 2,222: «Astenetevi dalle donne durante le mestruazioni e non avvicinatevi a loro finché non si siano purificate».

insegna poi che la moglie non dovrà vantarsi della propria bellezza né disprezzare il marito per la sua bruttezza se è brutto. E riporta un fatto accaduto al celebre filologo di Bassora Aṣmâ'î (m. 213/828) in uno dei suoi viaggi di studio tra i beduini dello Hijâz per udire da loro le antiche poesie: “Giunsi nel deserto e incontrai una donna bella con un marito brutto. Le chiesi: ‘Come puoi rassegnarti a stare sotto un uomo come questo?’ Rispose: ‘I casi sono due: o lui è ubbidiente con Chi lo ha creato, e io sono la sua ricompensa, oppure io ho peccato, e lui è la mia punizione’”⁹⁷. Per converso, giacché alla donna è ordinato di ubbidire a suo marito, Dhahabî ricorda che al marito è ordinato di agire bene con la moglie e di sopportare con pazienza il suo eventuale cattivo carattere, perché Dio ha detto «trattatele con gentilezza» (*Corano*, 4,19); dal canto suo il Profeta avrebbe detto che “voi avete un diritto sulle vostre donne e le vostre donne un diritto su di voi” e che “il migliore di voi è chi è migliore con la sua famiglia”. Avrebbe detto ancora: “Ogni volta che un uomo sopporta il brutto carattere di sua moglie, Dio gli dona quanto donò a Giobbe⁹⁸ nella sua disgrazia; e ogni volta che una donna sopporta il cattivo carattere di suo marito, Dio le dona quanto donò a Âsiya, la moglie del Faraone⁹⁹. Ugualmente, *Il libro del viaggio notturno e dell’ascensione* stigmatizza le mogli che si macchiano di disubbidienza sessuale: il Profeta vide all’inferno delle donne che portavano calzoni di catrame bollente chiusi in vita da catene e lucchetti, e la sua guida angelica gli spiegò che si erano sottratte ai mariti dicendo loro che erano brutti in viso o nel corpo o avevano cattivo odore, senza contare che entrambi erano stati creati dall’unico Dio¹⁰⁰.

La superiorità degli uomini è affermata in un altro noto passo coranico, di epoca medinese e dunque più tardo del precedente: «Le donne si comportino come ci si comporta con loro (*min-hunna mithl alladhî ‘alay-hinna*), come si conviene (*bi-al-ma’rûf*); ma gli uomini sono un gradino sopra di loro, e Dio è potente e saggio» (*Corano* 2,228). Parole che dicono prima reciprocità e poi subordinazione femminile, e in questo ricordano un’esortazione di Paolo alla Chiesa di Efeso: «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore, il marito è infatti il capo della moglie [...]» (*Ef*, 5,21-23)¹⁰¹. La reciprocità nel comportamento di uomini e donne è spesso intesa dai commentatori musulmani come un rendersi piacevoli a vicenda; il Profeta avrebbe infatti gradito la donna che si adornava per lui tanto

⁹⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁹⁸ La cui figura nel Corano è simile a quella biblica.

⁹⁹ Che Dio annoverò tra le donne buone e cui donò una casa in cielo. *Ibidem*, pp. 207-208.

¹⁰⁰ P. 22.

¹⁰¹ Si veda anche la *Lettera ai Colossesi*, 3,18. Per il richiamo di questi passi paolini cfr. l’annotazione di Alessandro Bausani alla sua traduzione del Corano, già citata, pp. 513-514.

quanto egli stesso gradiva di adornarsi per una donna¹⁰². Oppure come un allietarsi a vicenda, particolarmente sotto il profilo sessuale¹⁰³. Ma nel Corano l'ambito è piuttosto, e nuovamente, giuridico. Il contesto specifico è quello del ripudio (*talâq*): l'uomo che abbia giurato di astenersi dai rapporti sessuali con la moglie dichiarando in tal modo di voler divorziare - è la forma di divorzio nota come *ilâ'* - non potrà separarsi immediatamente da lei, come avveniva in età preislamica; dovrà invece attendere quattro mesi nel caso che il suo pronunciamento fosse stato dettato dall'impulsività. E una volta che il divorzio sia ratificato, la donna dovrà attendere tre periodi mestruali prima di risposarsi, nell'eventualità di una gravidanza, per evitare la *confusio sanguinis*. La superiorità dell'uomo sembra qui riferirsi al minor tempo richiesto all'uomo in vista di un nuovo matrimonio. Tuttavia, a monte, essa è evidentemente sottintesa dal divorzio unilaterale, concesso all'uomo e non alla donna (cfr. per questo *Corano* 65,1-2). L'esegesi si impegna a spiegare la superiorità maschile (*fadl*, *tafaddul*) con esattezza. Ecco, in una ripresa pressoché integrale, quel che scrive Tabarî.

7. «Un gradino sopra di loro»

Gli esegeti non concordano sull'interpretazione di «un gradino (*daraja*) sopra di loro»; alcuni dissero che questo gradino riguarda l'eredità, oppure il *jihâd* in senso bellico cui solo gli uomini sono chiamati, o simili cose. Altri dissero che è la forza nell'ubbidienza ai precetti religiosi (*tâ'a*); altri ancora che è il potere, la signoria, il principato, il califfato (*imâra*), oppure il fatto che gli uomini non ubbidiscono alle donne mentre le donne ubbidiscono agli uomini. Forse è il dono nuziale che gli uomini consegnano alle donne o forse è che, se la moglie accusa di adulterio il marito, deve rimanere con lui, mentre se lo fa lui no, perché se l'uomo accusa di adulterio la moglie la ripudia e la allontana (*lâ'ana-hâ*; cfr. la forma di divorzio nota come *li'ân*), mentre se la donna accusa di adulterio il marito deve continuare ad abitare con lui. E più d'uno affermò che si tratta della barba, che all'uomo è stata concessa e alla donna no. Ma per Tabarî la migliore interpretazione resta quella di Ibn 'Abbâs: il gradino superiore è l'adempimento da parte dell'uomo di tutti i suoi doveri nei confronti della

¹⁰² Valgano per tutti IK, vol. I, p. 354 e Q, vol. III, p. 82; entrambi insistono molto sul "conveniente (*bi-al-ma'rûf*) come "moderato", "misurato", secondo la Legge e la consuetudine. Cfr. S, vol. I, p. 661 che fa aggiungere a Muhammad: "[...] ma non amo esercitare il mio intero diritto su una donna perché Dio ha detto che «gli uomini sono un gradino sopra di loro»".

¹⁰³ Ad esempio Z, vol. I, p. 269 e TA, vol. II, p. 79.

moglie e anche l'indulgenza (*ṣafh*), il fatto che l'uomo perdona alla donna le omissioni di alcuni doveri che incombono su di lei, è dunque la tolleranza (*ighdâ'*) di lui con lei. Pertanto l'autore ritiene che l'Altissimo alluda qui anche all'obbligo per l'uomo di portare pazienza quanto alle necessità fisiologiche della donna, all'obbligo di non riprenderla a sé, dopo il divorzio, in quei periodi, nonché all'obbligo di rispettare i restanti diritti della donna; e alla donna incombe l'obbligo di rispettare i diritti dell'uomo e di non nascondere un'eventuale gravidanza per accelerare i tempi del divorzio e un nuovo matrimonio¹⁰⁴.

In queste antiche proposte, che oggi possono suonare curiose, come l'allusione alla barba, l'inferiorizzazione della donna non è ancora messa chiaramente a fuoco, mentre la superiorità maschile si traduce nella maggiore capacità giuridica o nella superiore forza d'animo voluta da Dio, nel maggior numero dei diritti ma anche nel maggior carico degli obblighi legali. Così sarà anche in seguito, ma la subordinazione femminile avrà efficacia sempre maggiore. *Ṭabarsî*, ad esempio, insisterà sulla diversità dei diritti di uomini e donne, maggiori quelli degli uomini e maggiori di molto; questo autore riferisce di una donna che aveva domandato al Profeta se i suoi diritti nei confronti del marito fossero pari a quelli di lui nei confronti di lei: "No e poi no, sono cento contro uno!" – aveva risposto Muhammad. Anche *Qurtubî* si esprimerà, come altri, nel senso di una spiccata servitù della donna, e ricorderà a sua volta un detto profetico continuamente citato: "Se dovessi ordinare a qualcuno di prosternarsi ad altri che a Dio, ordinerei alla donna di prosternarsi di fronte a suo marito"¹⁰⁵. Ma aggiunge che l'uomo ha l'obbligo di essere generoso con la donna, nel denaro come nei modi e nell'indole. *Zamakhsharî* è categorico: «le donne si comportino come ci si comporta con loro» è certo somiglianza, corrispondenza, analogia (*mumâthala*) – parità, come diremmo oggi - ma nei doveri, non nei diritti: Dio ha equiparato la donna all'uomo quanto alla bontà che le ha richiesto, ma non quanto alle azioni che le ha concesso di compiere. E «gli uomini sono un gradino sopra di loro» significa che gli uomini hanno non solo più diritti ma anche più virtù. Però, aggiunge, nessuno dei due coniugi può pretendere dall'altro quel che l'altro non può fare, nessuno dei due può vessare od oberare l'altro in alcun modo¹⁰⁶. Altrove lo stesso autore scrive che l'uomo e la donna sono come il sovrano e il suddito; ma che sovranità vuol dire

¹⁰⁴ T, vol. II, p. 275.

¹⁰⁵ Detto ripreso più volte, tra gli altri, anche da S, vol. II, p. 517; nella versione che questo autore riporta a p. 519, sull'autorità del tradizionalista e grande viaggiatore al-*Hâkim* al-Naysâbûrî (405/1014), il detto serve a biasimare i cristiani e gli ebrei che si prosternano davanti ai loro ministri del culto.

¹⁰⁶ Z, vol. I, p. 269; è una ripresa del principio mu'tazilita detto "del *taklîf mâ lâ yu'tâqu*".

eccellenza, non sopraffazione e tantomeno violenza. Ed enumera i capi d'eccellenza dell'uomo: intelletto, accortezza e fermezza d'intento, forza, scrittura; tutti uomini sono i profeti¹⁰⁷, i sapienti e i capi, e solo agli uomini spettano, per esempio, lo sforzo bellico (*jihād*) o la chiamata alla preghiera (*adhân*) o la predica nella preghiera del venerdì (*khutba*) o la vita appartata (*i'tikâf*); solo la testimonianza maschile è valida per i reati di religione (*hudûd*), e inoltre l'uomo vale di più secondo la legge del taglione (*qisâs*)¹⁰⁸, nelle quote ereditarie o nei giuramenti; l'uomo ha la potestà sul matrimonio, sul ripudio e sull'annullamento del ripudio, e supera la donna perché può avere più consorti legittime; infine, il nome degli uomini è prioritario nelle genealogie e solo l'uomo ha la barba e può portare il turbante¹⁰⁹.

Soprattutto la forza come prerogativa dell'uomo è rilevata da Fakhr al-Dîn al-Râzî, che insiste anch'egli sulla subordinazione femminile ma senza dimenticare la simpatia umana e la solidarietà tra i generi in vista di quel vicendevole riposo o riparo, dimora comune¹¹⁰, su cui il Corano si sofferma. Attentissimo all'aspetto lessicale, il grande teologo sunnita scrive che il gradino superiore è già insito nel nome "uomo" (*rajul*), il quale rimanda all'energia, alla 'virilità', precisamente (*rijla*). Ricorda che un cavallo si qualifica di *rajîl* quando è veloce cioè forte nell'andatura, e infatti è cosa riconosciuta che l'uomo sa muoversi velocemente; e si dice che qualcuno *irtajala* - cioè che improvvisa - quando costui è forte e capace nel discorso senza necessità di pensare e riflettere; e ancora si dice che la giornata *tarajjala* nel senso che la sua luce si è fatta forte, che il giorno è maturo o pieno¹¹¹. La prevalenza dell'uomo sulla donna è cosa nota, osserva, ma i suoi aspetti, nel numero di otto, debbono essere puntualizzati, e quindi riprende e integra i temi già esplorati da Zamakhsharî. C'è innanzitutto la prevalenza nell'intelletto; poi nel prezzo del sangue (*diya*)

¹⁰⁷ Cfr. *Corano* 12,109, già citato sopra: «Noi inviammo soltanto uomini dalle città, da Noi ispirati».

¹⁰⁸ Così, per lo più, nei trattati di diritto. Quanto al Corano, nell'accogliere un dato di fatto sociale cioè per l'appunto la legge del taglione, esso non afferma il valore dimezzato del prezzo del sangue di una donna rispetto a quello di un uomo, e afferma invece che una donna vale una donna, così come uno schiavo vale uno schiavo (2,178-179), e come l'occhio vale un occhio, il naso un naso, l'orecchio un orecchio, il dente un dente e ogni ferita una ferita analoga. Sullo *ius talionis* cfr. *Corano* 6,151, 17,33 e 25,68; e cfr. anche *Esodo* 21, 22-26. Si noti poi il simile richiamo di *Corano* 42,39-41 («si difendono in modo che la pena del male sia un male ad esso equivalente. Chi poi perdona, e fa pace tra sé e l'avversario, Iddio gliene darà mercede») e di *Proverbi* 24,29 («Non dire: "Come ha fatto lui a me così io farò a lui, renderò a ciascuno come si merita"»). E' però vero che la donna vale metà nella testimonianza (*Corano* 2,282); la presenza di due donne come corrispettivo di un uomo è motivata così: se una dimentica l'altra ricorderà. Si tratta dunque di una memoria dimezzata.

¹⁰⁹ Z, vol. I, p. 495, commento a *Corano* 4,34.

¹¹⁰ Vedi sopra, nel paragrafo *Reciprocità, complementarietà*.

¹¹¹ R, vol. I, p. 444; quasi identico fino a qui Q, vol. III, p. 83.

poiché una donna è vendicata con la metà del corrispettivo di un uomo; poi nell'eredità; poi nell'attitudine al comando, alla decisione, alla testimonianza; inoltre, l'uomo può prendere una donna come concubina mentre la donna non può fare altrettanto; la quota che il marito eredita dalla moglie è maggiore di quella che la donna eredita dal marito; e il marito può ripudiare la moglie, e quando l'ha ripudiata può riprendersela che lei sia volente o nolente, mentre la donna non può ripudiarlo e dopo il ripudio non può tornare da lui se vuole, e nemmeno rifiutare di tornare da lui se non vuole; infine, la quota dell'uomo nel bottino è maggiore di quella della donna.

Dopo aver riconfermato ed esposto tanto dettagliatamente gli aspetti della superiorità maschile, l'autore osserva che la donna sta nelle mani dell'uomo come un prigioniero che non sa far nulla (*asîr 'âjiz*). Ma aggiunge che proprio per questo l'uomo dovrà avere molta cura della donna, come insegnò il Profeta, il quale disse: "Temete Iddio nei due deboli, cioè gli orfani e le donne". Râzî tira le somme: il senso del versetto è che gli uomini, appunto perché Dio ha decretato che fossero un gradino sopra le donne, sono chiamati a rispettare tanto di più i diritti delle donne; Dio li mette in guardia (cfr. *tahdîd*) affinché non nuocciano alle loro compagne, affinché non arrechino loro danno poiché tanto più si è beneficiati da Dio, tanto più grave è l'eventuale colpa commessa, e tanto più violenti e intensi saranno il rimprovero e il castigo¹¹². Il comportamento irrispettoso e lesivo da parte dell'uomo nei confronti della donna è illuminato infine come ingratitudine al creatore per i doni ricevuti, colpa gravissima agli occhi di Dio, ciò che il Libro stesso ripete senza sosta. L'autore ha ripreso puntualmente l'idea coranica della superiorità maschile come divina volontà, e non come fatto dovuto; l'uomo deve ringraziare e non certo vantarsi, non deve approfittare della precedenza liberamente decretata per lui ma farne umilmente buon uso. "L'intento del brano – continua Râzî - è l'ottenimento della dolcezza e del vantaggio comune, spartito (*mushtarik*) tra i due, perché scopo dell'unione tra uomo e donna (*zawjiyya*) è la quiete (*sakan*), la confidenza, l'affetto, l'incrocio delle stirpi, l'aumento del numero delle persone che ci soccorrono e che amiamo e la maggiore serenità nella vita. Tutto questo è condiviso da entrambe le parti. Certo, qualcuno obietterà che la quota della donna potrebbe essere più abbondante; ma l'uomo deve osservare ogni diritto della donna, deve versarle il dono nuziale, deve difenderla dai nemici, farsi carico del suo bene e proteggerla dalle sventure"¹¹³.

¹¹² R, vol. II, p. 441.

¹¹³ *Ibidem*; simile nello spirito ma molto più breve Q, vol. III, p. 83: la precedenza maschile dev'essere uno sprone alla bontà della vita coniugale, e alla generosità con la donna sia nel denaro sia nei modi.

E' ancora reciprocità, contraccambio, vicendevole aiuto e conforto. La lunga citazione che precede, evidentemente, non rispecchia la mentalità di tutti gli autori, è il frutto di un ingegno sottile e di un notevole spessore umano. Per questo non intende appoggiare l'idea che la posizione della donna in ambiente islamico sia sempre stata o sia sempre ottimale, ma insistere ancora una volta, come anticipato all'inizio di questo saggio, sulla complessità del tema femminile nella cultura che muove dal Corano.

Conclusioni

Nel Corano, e nella fattispecie quanto alla prima creazione, il femminile è rilevato come un aspetto inalienabile dell'essere umano, non porzione ma parte integrante, reciproco, complementare rispetto al maschile e con quest'ultimo per molti versi intercambiabile. Il femminile esprime inoltre le nozioni di inizio e successione nonché alcune prerogative simili a quelle del creatore quali la misericordia e la gratuità, con la capacità di custodire cioè il contrario dell'essere oggetto di custodia. Ed è illuminata la donna Maria, l'orante devota che si appartò e prese un velo per proteggersi, la donna migliore, migliore di molti uomini perché simile ai profeti. Nel contempo però la donna risulta secondaria rispetto all'uomo sotto il profilo giuridico, in particolare nell'eredità e nel divorzio il cui controllo spetta all'uomo, e così pure nella testimonianza. Anche l'esegesi mantiene una complessità di intenti: da un lato insiste sulla subordinazione e perfino sulla segregazione della donna - sempre più, si direbbe, con l'andare del tempo - e sulla sua inferiorità biologica per volere di Dio; ma dall'altro pensa alla donna come alla parte imprescindibile della coppia umana, l'altra metà, quella più delicata e fragile e che quindi più merita d'essere tutelata nei suoi diritti dalla legge di Dio, dalla società e doverosamente dal compagno, in vista di vantaggi equamente condivisi.

Perfino un contemporaneo come Sayyid Qutb (m. 1966), l'ideologo dei Fratelli Musulmani, teorico dell'islam integrale e politico, nel commentario *All'ombra del Corano*¹¹⁴ - che finora non si è consultato volendo contenere l'indagine entro il periodo più rilevante per la formazione della mentalità islamica - insiste sulla devozione della donna e non sulla sua ubbidienza al marito o a ciò che le convenienze sociali dettano a entrambi. Una devozione che è primariamente interiore (*nafsî*) e attiene alla reciproca serenità (*sakan*) e al mutuo affetto, ma innanzitutto alla cura, al riparo (*sitr*, *siyâna*), beneficio spartito da entrambe le parti dell'essere umano unico che Dio creò all'inizio, giacché

¹¹⁴ *Fî zilâl al-Qur'ân*, Dâr al-shurûq, Il Cairo 1972 (edizione rivista; 1a ed. Il Cairo 1968).

Dio ha voluto onorare l'uomo facendolo in due parti (*shatrâni*). Quṭb aggiunge che musulmana è colei che custodisce, in assenza del marito e di più in sua presenza, l'inviolabilità del santo legame coniugale (*hurmat al-ribât al-muqaddas*). E quindi richiama il lettore sull'importanza della volontà individuale: quel che caratterizza la donna realmente musulmana è che la sua ubbidienza è nata dal suo proprio volere e da un orientamento vero (*irâda, tawajjuh*), dalla propensione e dal pieno desiderio (*maḥabba, ragħba*) e non dall'obbligo o dalla coazione (*qasr, irghâm*) né dalla confusione o dal tentennamento¹¹⁵. Del resto il medesimo autore dichiara altrove un netto rifiuto per la costrizione in materia religiosa¹¹⁶. Osserva poi che la priorità divinamente conferita agli uomini non significa affatto che essi possano decidere per la donna chi sposerà o che dispongano liberamente di lei o del suo denaro. E con riguardo alle sanzioni – si ricordi: «quanto a quelle di cui temete atti di disubbidienza, ammonitele, poi lasciatele sole nei loro letti, poi battetele» - insegna che “spaccare la testa alla donna ogniqualvolta lei medita una disubbidienza e poi metterla in catene come fosse un cane rabbioso non è affatto islam; sono usi e costumi (*taqâlîd*) ripresi in certi periodi della storia”¹¹⁷.

In buona coscienza, dunque, non è corretto ridurre l'attitudine islamica verso la donna a un deprezzamento incondizionato e metastorico, a uno svilimento ignaro di motivazioni e per di più di precedenti o paralleli nella cultura stessa di chi scrive. Occorre invece individuare le molteplici peculiarità e poi tentare di ascoltarle al meglio.

¹¹⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 652, commento a *Corano*, 4,34.

¹¹⁶ Cfr. vol. I, pp. 291-292, commento a *Corano* 2,256, dove spiega «nessuna costrizione nella fede», più che come un divieto, come una “negazione di genere”, negazione categorica dell'esistenza di simile costrizione.

¹¹⁷ *Ibidem*, ancora vol. II, p. 653.