

Raoul Villano\*

*Ḥayrukum man ta'allama al-Qur'ān wa'allamahu:  
lo studio del Corano e la didattica dell'arabo*

Secondo un noto *ḥadīṭ*, riportato già da Abū Dāwud al-Ṭayālīsī (m. 204/819)<sup>1</sup> e 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī (m. 211/827)<sup>2</sup> e circolante sotto varie forme praticamente in tutte le principali raccolte canoniche<sup>3</sup>, il Profeta stesso, rivolgendosi alla comunità dei credenti, avrebbe detto: «i migliori fra voi sono coloro che studiano il Corano e lo insegnano (*ḥayrukum man ta'allama al-Qur'ān wa'allamahu*)»<sup>4</sup>. Si tratta di un detto che viene generalmente inserito dai tradizionalisti all'interno del libro, o sezione, sui meriti del Corano (*Kitāb faḍā'il al-Qur'ān*)<sup>5</sup> e che verrà in seguito citato a vario titolo, tanto nei trattati e nelle introduzioni alle scienze coraniche<sup>6</sup>, quanto nei commenti coranici veri e propri<sup>7</sup>. Il detto in questione è riportato, nella maggior parte dei casi, sull'autorità di 'Uṭmān b. 'Affān (*reg.* 23/644 - 35/656) che, al di là delle tensioni legate alle ben note vicende politiche che lo hanno riguardato e che avrebbero condotto infine anche al suo assassinio, è descritto da tutti come un uomo che amava profondamente il Corano<sup>8</sup> e i suoi sforzi per la conservazione e la diffusione di un testo filologicamente e grammaticalmente affidabile sono riconosciuti unanimemente da tutta la tradizione<sup>9</sup>. A sua volta, 'Uṭmān b. 'Affān è

---

\* Raoul Villano è professore a contratto di Lingua e Letteratura Araba presso l'Università degli Studi Roma Tre e l'Università di Bologna

<sup>1</sup> Ṭayālīsī, Musnad, I, 73

<sup>2</sup> Ṣan'ānī, Musannaf, III, 367-368.

<sup>3</sup> Cfr. Wensinck, Mu'ḡam, IV, 327.

<sup>4</sup> Questo il matn citato in Ṭayālīsī, Musnad, I, 73.

<sup>5</sup> Cfr., e. g., Buḥārī, Ḡāmi' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb faḍā'il al-Qur'ān (III, 336-353), Bāb ḥayrukum man ta'allama al-Qur'ān wa'allamahu (Ivi, 346-347).

<sup>6</sup> Cfr., e. g., Zarkaṣī, Burhān, I, 432, 455; e Suyūṭī, Itqān, I, 343.

<sup>7</sup> Cfr., e. g., Zamaḥṣarī, Kaṣṣāf, IV, 347; e Ibn Kaṭīr, Tafsīr, I, 67.

<sup>8</sup> Cfr. Graham, Islamic and Comparative, 9.

<sup>9</sup> Cfr., e. g., Suyūṭī, Itqān, I, 169-172.

citato dal famoso lettore (*qāri'*) del Corano e compagno del Profeta Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 74/693) che, secondo la tradizione, avrebbe studiato il Corano con 'Uṭmān stesso, con 'Alī b. Abī Ṭālib (*reg.* 35/656 – 40/661) e con Zayd b. Ṭābit (m. 45/665) e sarebbe stato in seguito incaricato di insegnarlo nientemeno che ai due figli di 'Alī e di Fāṭima: Ḥasan (m. 50/670) e Ḥusayn (m. 61/680)<sup>10</sup>. Al-Sulamī è inoltre colui che avrebbe insegnato il Corano anche al kufano 'Āsim b. Abī al-Nuḡūd (m. 128/744)<sup>11</sup>, la cui lettura (*qirā'a*), nella recensione del suo principale allievo, Ḥafṣ b. Sulaymān (m. 180/796), si imporrà effettivamente, insieme a quella trasmessa da Warṣ (m. 197/812) sull'autorità del medinese Nāfi' b. Abī Nu'aym (m. 169/785), come la più autorevole praticamente in tutto il mondo musulmano nei secoli a venire<sup>12</sup>.

Ciò che rende questo *ḥadīth*, per altri versi non molto dissimile dal materiale di carattere puramente apologetico che circola nel genere dei *fadā'il al-Qur'ān*, di particolare interesse in relazione a quanto si viene dicendo, è proprio il fatto che esso metta così esplicitamente in connessione lo studio del Corano e la didattica, seppur evidentemente non si tratti ancora di didattica dell'arabo, né, tantomeno, di glottodidattica in senso moderno. Per la tradizione araba, del resto, tanto religiosa, quanto linguistica e grammaticale, il Corano rappresenta certamente il massimo dell'eloquenza (*wa-kalām Allāh [...] afṣaḥ al-kalām*):<sup>13</sup> nessun altro testo e nessun altro detto potrebbe in alcun caso eguagliare il Corano, né dal punto di vista dell'eloquenza e dell'eleganza formale, né dal punto di vista della potenza espressiva o della coerenza semantica (*wa-kullu qawl wa-kalām yūḡadu kāna al-Qur'ān afdal minhu fī faṣāḥat al-laḥz wa-quwwat al-ma'nā*)<sup>14</sup>.

L'utilità e la pertinenza dello studio del Corano nella didattica dell'arabo sono rivendicate esplicitamente dal famoso linguista ed esegeta iracheno contemporaneo F. Ṣ. al-Sāmarrā'ī<sup>15</sup> secondo il quale non vi sarebbe alcun motivo di mettere in dubbio l'effettiva primazia del Corano nel campo della lingua araba: il suo stile rappresenterebbe, infatti, il massimo della sublimità e dell'elevatezza, e la sua lingua sarebbe di fatto la più sublime e la più elevata

<sup>10</sup> El-Wakil, *New Light*, 429-430.

<sup>11</sup> Ibn Muḡāhid, *Kitāb al-sab'a*, 70.

<sup>12</sup> Cfr. El-Wakil, *New Light*, 432.

<sup>13</sup> Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān*, VII, 680. Cfr. Ibn Ḡinnī, *Ḥaṣā'is*, II, 454.

<sup>14</sup> Rāzī, *Tafsīr*, III, 137.

<sup>15</sup> La produzione saggistica e accademica di Sāmarrā'ī oscilla effettivamente fra i due poli della linguistica e della grammatica araba (e. g. Sāmarrā'ī, Ibn Ḡinnī; Id., *Dirāsāt naḥwiyya*; Id., *Ma'ānī al-abniya*; Id., *Ma'ānī al-naḥw*) e dell'esegesi coranica propriamente detta (e. g. Sāmarrā'ī, *Ta'bīr*, Id., *Balāḡat*).

che si possa trovare (*lā ḥilāf bayna ahl al-‘ilm anna al-ta‘bīr al-Qur‘ānī ta‘bīr farīd fī ‘uluwwihi wa-sumuwwihi wa-annahu a‘lā kalām wa-arfa‘uhu*)<sup>16</sup>. Da un punto di vista tradizionale, cioè a dire islamico, tali osservazioni rientrano inevitabilmente nel contesto della discussione sull'inimitabilità del Corano (*i‘gāz al-Qur‘ān*): soltanto in quest'ottica, infatti, sarebbe possibile spiegare come gli arabi dell'epoca di Muḥammad siano rimasti così affascinati dallo stile del Corano senza riuscire ad avvicinarlo né a imitarlo, nonostante il testo stesso li sfidi, in più punti, invitandoli a produrre qualcosa di simile (*wa-annahu bahara al-‘arab fa-lam yastaṭī‘ū mudānātihī wa-l-ittiyān bi-miṭlihi ma‘a annahu taḥaddāhum akṭar min marra*)<sup>17</sup>.

La tradizione arabistica accademica europea ha invece sempre guardato con malcelato sospetto la lingua e lo stile del Corano considerandolo, di fatto, non tanto un modello miracolosamente inarrivabile di prosa letteraria, quanto piuttosto un modello la cui imitazione non sarebbe stata, in termini puramente letterari, affatto desiderabile. Secondo il punto di vista di Th. Nöldeke, esemplare rispetto a questo tipo di atteggiamento, sarebbe stato proprio il buon senso linguistico degli arabi, in realtà, ciò che li avrebbe miracolosamente preservati dall'imitazione delle stranezze e delle debolezze tipiche della lingua del Corano (*der gesunde Sprachsinn der Araber sie fast ganz davor bewahrt hat, die eigentlichen Seltsamkeiten und Schwächen der Korānsprache nachzuahmen*)<sup>18</sup>.

A ben vedere, però, quale che sia la visione che ciascuno vorrà ritenere sulla sua umana o divina natura, resta comunque il fatto che il Corano mostra un uso estremamente preciso e coerente delle risorse linguistiche, stilistiche e retoriche della lingua araba e, in questo senso, il suo studio può rivelarsi uno strumento didattico prezioso, tanto nell'apprendimento delle strutture linguistiche e sintattiche della lingua araba, di fatto, unica e vera porta di accesso al patrimonio linguistico e letterario della cultura araba classica, quanto nella costruzione di un lessico largamente condiviso che

<sup>16</sup> Sāmarrā‘ī, Ta‘bīr, 7

<sup>17</sup> Ibid. Il riferimento è ai numerosi passi coranici che sfidano coloro che mettevano in dubbio la provenienza divina delle rivelazioni ricevute da Muḥammad a produrre qualcosa di simile, come, ad esempio, Cor. XI, 13: «Ovvero diranno: “Lo ha inventato lui!” Rispondi loro: “Portate dunque dieci sure simili a queste, inventate da voi, e invocate chi potete in luogo di Dio, se siete sinceri!”», o Cor. II, 23: «E se avete dei dubbi su ciò che abbiamo rivelato al Nostro Servo, producite una sura simile a quelle e chiamate i vostri testimoni altri che Dio, se siete sinceri!», o Cor. XVII, 88: «Di: “Se pur si adunassero uomini e ġinn per produrre un Corano come questo, non vi riuscirebbero, anche se s’aiutassero l’un l’altro”». La traduzione italiana del Corano, quando non indicato diversamente, è quella a cura di A. Bausani, Firenze, 1955.

<sup>18</sup> Nöldeke, Neue Beiträge, 22.

può oggettivamente vantare, nel mondo arabo anche contemporaneo, un livello di intercomprensione difficilmente eguagliabile da una qualunque altra lingua “franca”.

In questo articolo verranno esaminate una serie di peculiarità stilistiche della lingua araba e il loro concreto utilizzo da parte del Corano mettendone in luce l'utilità e la pertinenza nel processo di apprendimento della lingua araba e facendo riferimento principalmente a un testo di esegesi contemporaneo: *al-Ta'bir al-Qur'ānī* di F. S. al-Sāmarrā'ī<sup>19</sup>. Si tratta di un testo che si inserisce, a ben vedere, all'interno del genere esegetico *Mutašābih al-Qur'ān*,<sup>20</sup> ma che può essere agilmente usato anche come introduzione generale alla lingua e allo stile del Corano.

### 1. *Forme nominali e forme verbali (al-ism wa-l-fi' l)*

Nei manuali e nelle grammatiche europee della lingua araba si apprende, in genere, che il verbo all'imperfetto sarebbe detto *muḍārī'* (somigliante) poiché somiglierebbe al nome (*ism*), ovvero condividerebbe con quest'ultimo alcuni particolari accidenti<sup>21</sup>. Si tratta di una spiegazione che, pur nella sua relativa vaghezza, è tutto sommato in linea con la tradizione grammaticale araba, secondo 'Ukbarī (m. 616/1219), ad esempio, il verbo all'imperfetto somiglierebbe effettivamente al nome per tre diverse ragioni: per il fatto di avere un senso generale che può essere specificato tramite l'inserimento di particolari particelle (*annahu yakunu šā'i'an fa-taḥaṣṣa bi-l-harf*), ovvero per il fatto di poter prendere una *lām* prefissa nel *ḥabar* di *inna* (*anna al-lām tadḥulu 'alayhi fi ḥabar inna*), ovvero infine per il fatto di poter essere sostituito da un *nomen agentis*, o participio attivo, in certe particolari posizioni sintattiche (*annahu fi zinat ism al-fā'il*)<sup>22</sup>. Secondo Sibawayhi (m. ca. 180/796), che è colui che per primo introduce questa terminologia nel dibattito grammaticale arabo, invece, i verbi all'imperfetto somiglierebbero, in prima istanza, non tanto ai nomi, quanto piuttosto ai *nomina agentis*, o participi attivi (*al-af'āl al-muḍārī'a li-asmā' al-fā'ilīn*). Nel secondo capitolo del *Kitāb*, dedicato alle vocali, flessionali o lessicali, che vengono poste sulla consonante finale delle parole della lingua araba (*hādā bāb maḡārī*

<sup>19</sup> Sāmarrā'ī, Ta'bir.

<sup>20</sup> Sul genere esegetico *Mutašābih al-Qur'ān*, si veda Villano, Phonological deletion; e Lancioni – Villano – Romani, The Self-Similar Qur'an Project.

<sup>21</sup> Cfr. Sacy, Grammaire, I, 148; Wright, Grammar, I, 60; Veccia Vaglieri, Grammatica, II, 319.

<sup>22</sup> 'Ukbarī, Lubāb, II, 20.

*awāhir al-kalim min al-‘arabiyya*)<sup>23</sup>, Sibawayhi ci informa del fatto che le vocali flessionali, nella lingua araba, sono destinate esclusivamente ai nomi declinabili e all'imperfetto dei verbi, cioè a dire, appunto, a quei verbi che somigliano ai *nomina agentis* (*wa-hurūf al-i‘rāb li-l-asmā’ al-mutamakkinā wa-li-l-af‘āl al-mudāri‘a li-asmā’ al-fā‘ilīn*)<sup>24</sup>. Il motivo per cui questi verbi vengono detti “somiglianti ai *nomina agentis*” risiederebbe, secondo Sibawayhi, nel fatto che sarebbe sempre possibile, in determinate posizioni sintattiche, sostituire tali verbi all'imperfetto proprio con dei participi attivi derivati dalla stessa forma verbale, nelle sue stesse parole: “essi somigliano ai *nomina agentis* unicamente per il fatto che tu puoi dire: *inna ‘Abd Allāh la-yaf‘alu* (in verità ‘Abd Allāh fa [questa cosa]), e questo equivale [in tutto] al fatto che tu dica: *la-fā‘ilun* (è facente), al punto che è come se tu avessi effettivamente detto, dal punto di vista semantico, *inna Zaydan la-fā‘ilun* (in verità Zayd è facente [questa cosa])<sup>25</sup>. Questa *lām* [che introduce il *ḥabar* di *inna*] può essere dunque prefissa all'imperfetto dei verbi, così come essa viene prefissa anche ai participi attivi, mentre non si può prefiggere mai, una tale *lām*, al perfetto dei verbi (*wa-talḥaḡubhu ḥādīhi al-lām kamā laḥiqat al-ism wa-lā talḥaḡu fa‘ala al-lām*)<sup>26</sup>. Ciò che invece ti fa capire che non si tratta effettivamente di nomi, continua Sibawayhi, è il fatto che, se tu provassi a inserirli in una posizione sintattica in cui ci si aspetta la presenza di un [vero e proprio] elemento nominale, [ti accorgeresti subito che] questo non sarebbe possibile, come se tu provassi a dire *inna yaḍriba ya‘tī-nā* (in verità picchia viene da noi) e altre cose di questo stesso genere che non costituirebbero affatto, [a ben vedere], un enunciato [di senso compiuto] (*wa-yubayyinu laka annahā laysat bi-asmā’ annaka law waḍa‘ tahā mawāḍi‘ al-asmā’ lam yaḡuz dālīka a lā tarā annakā law qulta inna yaḍriba ya‘tī-nā wa-ašbāh ḥādā lam yakun kalāman*), sennonché è vero che essi somigliano al *nomen agentis* poiché condividono [con esso] qualcosa sul piano del significato (*illā annahā dāra‘at al-fā‘il li-iḡtimā‘ ihimā fi al-ma‘nā*)<sup>27</sup>.

La completa interscambiabilità fra verbi all'imperfetto e participi attivi nelle posizioni sintattiche descritte da Sibawayhi è effettivamente una caratteristica particolarmente importante della lingua e della retorica araba e la coerenza con cui si sceglie di utilizzare le forme nominali o quelle verbali in queste stesse posizioni è una delle possibili misure del grado di

<sup>23</sup> Sibawayhi, Kitāb, I, 13-23.

<sup>24</sup> Ivi, I, 13.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid. Cfr. Ivi, III, 5-8.

eloquenza di un testo dato. Dal punto di vista del significato, infatti, le due possibilità non sarebbero completamente identiche, giacché, in termini generali, si può far valere la nota regola secondo cui laddove le forme verbali denotano l'avvenimento e il rinnovamento [di un'azione], le forme nominali servono a denotare piuttosto la certezza e la stabilità (*al-fi'l yadullu 'alā al-ḥudūt wa-l-taḡaddud wa-l-ism yadullu 'alā al-tubūt wa-l-istiqrār*)<sup>28</sup>.

Nel caso del Corano, può capitare a volte che il testo utilizzi una forma nominale per descrivere un'azione che, in realtà, deve ancora avvenire. Si tratta di una strategia retorica che serve a enfatizzare il fatto che si tratta di qualcosa di certo e immodificabile e che è come se l'azione a cui il testo si riferisce fosse già stata compiuta. È quanto avviene, ad esempio, nel caso di Cor. II, 30 in cui Dio riferisce agli angeli la sua decisione di creare l'essere umano: «E quando il tuo Signore disse agli Angeli: “Ecco, io porrò sulla terra un Mio Vicario (*innī ḡā'ilun fi-l-arḍi ḥalīfatan*)”». Il fatto di usare il participio attivo (*la-ḡā'ilun*) invece del verbo all'imperfetto (*\*la-aḡ'alu*) serve appunto a sottolineare che si tratta di una decisione che è stata ormai presa ed è quindi come se la cosa fosse già diventata reale, anche se il fatto non si è ancora effettivamente verificato nel momento in cui Dio sta parlando con gli angeli<sup>29</sup>. Un altro caso di questo tipo si può osservare in Cor. XI, 37, là dove Dio invita Noè a costruire l'arca e lo informa del fatto che tutti gli iniqui saranno presto annegati: «e costruisci l'Arca davanti ai Nostri occhi e secondo quanto ti abbiamo rivelato, e non mi rivolger più parola in favore degli iniqui, poiché saran tutti affogati (*wa-lā tuḥaṭibnī fi'llaḍīna zalamū inna-hum muḡraqūna*)». Il fatto che usi la forma nominale (*muḡraqūna*) invece della forma verbale che pure avrebbe potuto inserire in tale posizione sintattica (*\*sa-yuḡraqūna*) serve a enfatizzare il fatto che si tratta di una decisione irrevocabile e insindacabile<sup>30</sup>. Dello stesso tipo è anche l'uso della forma nominale da parte degli angeli in Cor. XXIX, 31: «E quando giunsero ad Abramo i nostri Messaggeri apportatori di buona novella gli dissero: “In verità Noi stiamo per sterminare la gente di questa città (*innā mublikū ahli hādīhi'l-qariyati*)”, poiché son stati iniqui», dove l'uso della forma nominale (*mublikū*) al posto di quella verbale (*\*sa-nubliku*) serve appunto a enfatizzare la certezza e l'ineluttabilità dell'evento<sup>31</sup>.

In altri casi, invece, è possibile che il Corano utilizzi alternativamente le forme nominali e verbali di una stessa forma derivata, come avviene, ad

<sup>28</sup> Sāmarrā'ī, Ta'bir, 22. Cfr. Id., Ma'anī al-abniya, 9-16.

<sup>29</sup> Sāmarrā'ī, Ta'bir, 21.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

esempio, nel caso di Cor. VI, 95: «In verità è Dio che spacca il granello e il nocciolo e fa uscire il vivo dal morto e il morto dal vivo (*yuhriġu 'l-hayyi min al-mayyiti wa-muhriġu 'l-mayyiti min al-hayyi*)», in cui l'uso della forma verbale (*yuhriġu*) con la vita e della forma nominale (*muhriġu*) con la morte è coerente col fatto che fra gli attributi più evidenti di ciò che è vivo vi siano il movimento e il rinnovamento (*li-anna abraz šifāt al-hayy al-ḥaraka wa-l-taġaddud*), mentre la caratteristiche principali della morte sono notoriamente proprio la quiete, la stasi e la certezza (*li-anna al-mayyit fi ḥālat humūd wa-sukūn wa-ṭabāt*)<sup>32</sup>. Al tempo stesso, però, una delle caratteristiche più note dello stile del Corano è quella di presentare, in punti affatto distanti del testo, delle pericopi fra loro molto simili (*mutašābiha*), seppur non propriamente identiche. In questo senso è interessante notare quanto avviene in Cor. III, 27, dove si trova una pericope praticamente identica a quella di Cor. VI, 95, se non per il fatto di presentare due forme verbali usate, in questo secondo caso, tanto in riferimento alla vita, quanto in riferimento alla morte: «Insinui la notte nel giorno e il giorno nella notte, estrai il vivo dal morto e il morto dal vivo (*wa-tuhriġu 'l-hayyi min al-mayyiti wa-tuhriġu 'l-mayyiti min al-hayyi*)». La differenza fra le due pericopi va spiegata, secondo il punto di vista di Sāmarrā'i, facendo riferimento al differente contesto (*siyāq*) linguistico dei due versetti in questione:

Cor. III, 26-27: «Di: "O mio Dio! Padrone del Regno! Tū dai il Regno a chi vuoi, e strappi il Regno a chi vuoi (*tu'ti 'l-mulka man tašā'u wa-tanzi'u 'l-mulka mimman tašā'u*), esalti chi Tu vuoi, umili chi Tu vuoi (*wa-tu'izzu man tašā'u wa-tudillu man tašā'u*): in mano Tua è il Bene, e Tu sei sopra tutte le cose Potente! – Insinui la notte nel giorno e il giorno nella notte (*tūliġu 'l-layla fi 'l-nahāri wa-tūliġu 'l-nahāra fi 'l-layli*), estrai il vivo dal morto e il morto dal vivo (*wa-tuhriġu 'l-hayyi min al-mayyiti wa-tuhriġu 'l-mayyiti min al-hayyi*), doni cibo a chi vuoi, senza conto".»

Cor. VI, 95-96: «In verità è Dio che spacca il granello e il nocciolo (*inna Allāh fāliqū 'l-ḥabbi wa-'l-nawā*) e fa uscire il vivo dal morto e il morto dal vivo (*yuhriġu 'l-hayyi min al-mayyiti wa-muhriġu 'l-mayyiti min al-hayyi*). Ecco chi è Dio: come dunque v'allontanate da Lui? – È Lui che spacca il cielo all'aurora (*fāliqū 'l-išbāḥ*) e ha fatto della notte riposo e del sole e della luna mezzi pel conto del tempo. Così ha decretato il Potente, il Saggio.»

Come si può ben vedere, dunque, il contesto di Cor. III è tutto incentrato sul cambiamento, sull'accadimento e sul rinnovamento (*fi al-taġayyur wa-l-ḥudūt wa-l-taġaddud*): di Dio si dice, infatti, che dà il regno a chi

<sup>32</sup> Ivi, 22.

vuole e lo strappa a chi vuole (*tu'ti 'l-mulka [...] wa-tanzi'u 'l-mulka*), che esalta chi vuole e umilia chi vuole (*wa-tu'izzu [...] wa-tuḍillu*), che alterna fra loro la notte e il giorno (*tūliḡu [...] wa-tūliḡu*) e che fa uscire il vivo dal morto e il morto dal vivo (*wa-tuhriḡu [...] wa-tuhriḡu 'l-mayyiti*). In questo contesto è particolarmente appropriato, dunque, l'uso regolare di forme costantemente verbali, per rendere l'idea dello scorrere inesorabile degli avvenimenti voluto da Dio<sup>33</sup>. Nel caso di Cor. VI, invece, il contesto semantico non è incentrato tanto sul cambiamento, quanto piuttosto sugli attributi di Dio, sulla Sua potenza e sulla Sua generosità nei confronti del creato (*fi šifāt Allāh ta'ālā wa-quḍratihī wa-tafaddulihī 'alā ḥalqihī*), mentre, da un punto di vista linguistico, si può osservare che la sequenza (*siyāq*) dei versetti comincia con una frase nominale (*inna Allāh*) il cui *ḥabar* è costituito ugualmente da un sintagma nominale (*fāliqū 'l-ḥabbi wa-l-nawā*), seguito subito dopo da un altro sintagma nominale (*fāliqū 'l-iṣbāḥ*)<sup>34</sup>. L'uso delle forme nominali è più appropriato, infatti, ad esprimere la stabilità, la durezza e la certezza degli attributi di Dio e non vi è quindi ragione, in questo caso, di usare due forme verbali per enfatizzare il cambiamento e lo scorrere inesorabile degli avvenimenti voluto da Dio, come accade in Cor. III, ma è invece più appropriato l'uso della forma verbale con la vita e della forma nominale con la morte a sottolineare che Dio le controlla effettivamente entrambe<sup>35</sup>.

Di questo stesso tipo è anche l'alternanza fra forme verbali e nominali in Cor. VII; 193: «Se voi li invitate alla Rettitudine, essi non vi seguono. È per essi eguale che li invitate o che ve ne restiate silenti (*a da'awtumūhum am antum šāmitūna*)», in cui la forma nominale è usata col silenzio e la forma verbale con la chiamata, coerentemente col fatto che la condizione stabile e abituale, per l'uomo, è il silenzio (*wa-dālika anna al-ḥāla al-tābita li-l-insān hiya al-ṣamt*), mentre l'uso della parola è, per l'uomo, la condizione inusuale e non perpetua ed è quindi più coerente e appropriato, da un punto di vista semantico, retorico e stilistico, che il Corano usi in questo caso la forma verbale con la condizione che richiede il compimento di un'azione e di uno sforzo maggiore e la forma nominale, invece, con quella condizione che è per l'uomo la più naturale e stabile (*ḡā'a li-l-dalāla 'alā al-ḥāla al-tābita bi-l-ism [...] wa-ḡā'a li-l-dalāla 'alā al-ḥāla al-tāri'a bi-l-fi'l*)<sup>36</sup>. Secondo Zamaḡṣārī (m. 538/1144) il motivo per cui il Corano

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ivi, 22-23.

<sup>35</sup> Ivi, 23.

<sup>36</sup> Ibid.



utilizza una forma nominale nella seconda parte della pericope, al posto della forma verbale che pure avrebbe potuto usare (\**am šamattum*) risiederebbe nel fatto che, quando i miscredenti vengono colpiti dal castigo divino, soltanto allora invocano Dio invece dei loro idoli (*li-annahum kānū idā hazabahum amr da'aw Allāh dūn ašnāmihim*), come si evince anche da Cor. XXX, 33: «E allorché colga gli uomini un malanno, invocano il loro Signore volgendosi a Lui, poi quando Egli ha fatto loro gustare della Sua misericordia, ecco che alcuni di essi attribuiscono a Lui dei compagni», ma la loro condizione durevole e permanente è, in realtà, quella di coloro che restano silenti nei confronti dell'invito dei credenti (*fa-kānat hāluhum al-mustamirra an yakūnū šāmitīn an yakūnū šāmitīn 'an da'watihim*)<sup>37</sup>. Sempre secondo Zamaḥšarī si potrebbe anche dire: se anche voi li chiamate non vi sarebbe comunque alcuna differenza, nella loro condizione, fra il fatto che voi possiate causare una loro preghiera e il fatto che restiate in quella che è per voi la condizione naturale, cioè a dire che ve ne restiate in silenzio senza invitarli affatto alla preghiera (*fa-qīla in da'awtumūhum lam taftariq al-hāl bayna ihdātikum du'ā'ihim wa-bayna mā antum 'alayhi min ādat šamtikum 'an du'ā'ihim*)<sup>38</sup>.

Un altro esempio di uso alternato di forme verbali e nominali si può osservare nelle due pericopi simili (*mutašābiha*), ma non completamente identiche, di Cor. VI, 131: «E questo ti dica che il tuo Signore non distrugge le città ingiustamente, se i loro abitanti sono inconsapevoli»<sup>39</sup> (*dālika an lam yakun rabbuka muhlika al-qurā bi-zulmin wa-ahluhā gāfilūna*) e di Cor. XI, 117: «Il tuo Signore non è Uno che distrugga le città ingiustamente, quando i loro abitanti operino il bene (*wa-mā kāna rabbuka li-yublika al-qurā bi-zulmin wa-ahluhā mušlihūna*)». La differenza fra le due pericopi va spiegata, secondo Sāmarrā'ī, facendo riferimento al contesto linguistico e semantico dei due versetti in questione:

Cor. VI, 128-131: «E il giorno in cui li radunerà tutti, dirà ai *ḡinn*: “O consesso di *ḡinn*, voi molto foste insieme con gli uomini!” E gli uomini che furono loro alleati diranno: “O Signor nostro! Abbiam tratto vantaggio gli uni dagli altri e siamo giunti al fine ultimo, il fine che ci hai prefissato!” E dirà Dio: “Il fuoco è la vostra dimora e lì rimarrete in eterno, salvo che Dio voglia altrimenti”. In verità il tuo Signore è saggio sapiente. - Così noi poniamo gli iniqui in relazione di patroni a clienti gli uni degli

<sup>37</sup> Zamaḥšarī, Kaššāf, II, 543.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> La trad. di Bausani, in questo caso, è stata lievemente modificata perché coincidesse meglio col testo e con l'analogia pericope di Cor. XI, 117.

altri, per quel che si sono acquistati con il loro operare. – “O consesso di *ġinn* e d’uomini, non son venuti a voi Messaggeri Divini della vostra stessa stirpe a narrarvi i Miei Segni (*a lam ya’tikum rusulun minkum yaquṣṣūna ‘alaykum āyātī*) e ad ammonirvi che avreste visto questo vostro giorno (*wa-yunzirūnakum liqā’a yawmikum hāda*)?” Ed essi risponderanno: “Ne siamo testimoni, contro noi stessi”, ma la vita della terra li sedusse, e testimoniaron, contro sé stessi, d’aver rifiutato la Fede. - E questo ti dica che il tuo Signore non distrugge le città ingiustamente, se i loro abitanti sono inconsapevoli (*dālīka an lam yakun rabbuka muhlika al-qurā bi-zulmin wa-ahluhā ġāfilūna*)».

Cor. XI, 112-117: «Resta quindi sul retto sentiero, come t’è stato ordinato, tu e quelli con te che si son convertiti a Dio. Non prevaricate! Egli, quel che fate, tutto l’osserva! - E non v’appoggiate agli iniqui, che non v’abbia a toccare il Fuoco. Non avete altri amici che Dio, né alcuno vi darà aiuto. - E compi la Preghiera nelle due parti del giorno e all’entrar della notte; perché le buone azioni scacciano le cattive: avvertenza per gli avvertiti! - Pazienta dunque, ché Dio non manda perduta la mercede dei buoni. - Ma perché non vi furono, fra le generazioni antiche, uomini dotati d’un resto di pietà che lottassero contro la corruzione sulla terra, salvo pochi di quei che salvammo? Ma gli iniqui seguirono le loro sfrenatezze, e furono scellerati. - Il tuo Signore non è Uno che distrugga le città ingiustamente, quando i loro abitanti operino il bene (*wa-mā kāna rabbuka li-yuhlika al-qurā bi-zulmin wa-ahluhā muṣliḥhūna*)».

Come si vede il contesto in Cor. VI è quello della rappresentazione drammatica di una scena del giudizio universale (*siyāq mašhad min mašāhid al-qiyāma*) e, in merito a quanto accadde nella vita terrena (*‘ammā kāna fī al-dunyā*), vi sono dei riferimenti espliciti al fatto che Dio aveva effettivamente inviato sulla terra dei messaggeri (*a lam ya’tikum rusulun minkum yaquṣṣūna ‘alaykum āyātī*) per ammonire gli uomini e i *ġinn* di ciò che sarebbe capitato loro (*wa-yunzirūnakum liqā’a yawmikum hāda*)<sup>40</sup> se non lo avessero ascoltato e avessero perseverato nella loro iniquità. Dopo aver detto tutto ciò è naturale, dunque, che l’azione distruttrice di Dio sia espressa dal Corano attraverso il ricorso a una forma nominale (*muhlika*) per enfatizzare il fatto che, arrivati a quel punto, non vi sarà più nulla da fare e che la rovina degli iniqui sarà ormai un fatto certo, stabile e compiuto (*amr tabata wa-ṣtaqarra wa-’ntahā*)<sup>41</sup>. La pericope di Cor. XI, 117 si colloca, invece, nel contesto della vita terrena e delle regole che carat-

<sup>40</sup> Sāmarrā’ī, Ta’bīr, 24.

<sup>41</sup> Ibid.

terizzano l'esistenza (*fi siyāq al-dunyā wa-sunan al-baqā'*) ed è quindi più appropriato, in questo caso, l'uso della forma verbale (*li-yuhlika*) in accordo con lo scorrere degli eventi e con il normale alternarsi di avvenimento, rinnovamento e distruzione che caratterizza la vita degli uomini sulla terra (*li-anna al-umam taḥduṭu wa-tağaddadu wa-tuhlaku*)<sup>42</sup>. In questo stesso senso va interpretata anche la diversa distribuzione dei marcatori temporali nelle due pericopi: nel caso di Cor. VI, infatti, l'uso della particella *lam* che precede il verbo apocopato (*lam yakun*) e denota il tempo passato (*lam al-dālla 'alā al-mādī*) serve a specificare che l'antefatto cui ci si riferisce si è già completamente verificato nel corso della vita terrena e che, in riferimento alla vita futura, esso si colloca effettivamente in un tempo passato (*li-anna al-amr ḥaṣala wa-tamma fi al-dunyā fa-huwa mādin bi-l-nisbat ilā al-āhira*), mentre, nel caso di Cor. XI, l'uso della *lām* della negazione (*lām al-ğuhūd*), che può essere prefissa esclusivamente a un congiuntivo [che segua un verbo *kāna* preceduto da una negazione]<sup>43</sup>, serve a denotare la persistenza, la durata e il continuo rinnovamento nel tempo [dell'attitudine di Dio a non distruggere le città ingiustamente, quando i loro abitanti operano il bene] (*wa-ğā'a ha-hunā bi-lām al-ğuhūd allatī tadḥulu 'alā al-fi'l al-muḍāri' li-l-dalāla 'alā al-istimrār wa-l-tağaddud*)<sup>44</sup>.

Spesso, come già detto, l'alternanza fra forme verbali e forme nominali riconducibili alla stessa forma derivata si verifica in un unico versetto, o comunque in un'unica pericope. È quanto avviene, ad esempio, nel caso di Cor. VIII, 33: «Ma Dio non intendeva castigarli mentre tu eri fra loro (*wa-mā kāna 'llāhu li-yu'addibahum wa-anta fihim*), né Dio li castiga mentre chiedono perdono (*wa-mā kāna 'llāhu mu'addibahum wa-hum mustağfirūna*)», in cui l'uso della forma nominale (*mu'addibahum*) nel secondo emistichio serve a caratterizzare la richiesta del perdono come un riparo dal castigo divino maggiore e più duraturo di quanto non possa ovviamente esserlo la permanenza del profeta fra coloro che avevano rifiutato la fede che è invece un riparo limitato nel tempo alla durata di tale permanenza (*wa-dālika annahu ġā'ala al-istiğfār māni'an tābitan min al-'adāb bi-ḥilāf baqā' al-rasūl baynahum fa-innahu [...] mawqūt bi-baqā'ihī baynahum*)<sup>45</sup>. Di questo stesso tipo è anche l'alternanza fra forme verbali e nominali in Cor. II, 14: «E quando incontrano i credenti dicono loro: “Anche noi crediamo” (*wa-idā laqū 'lladīna āmanū qālū āmannā*), e quando son soli

<sup>42</sup> Ivi, 24-25.

<sup>43</sup> Cfr. Sadan, *Subjunctive Mood*, 252-256.

<sup>44</sup> Sāmarrā'i, *Ta'bīr*, 25.

<sup>45</sup> Ibid.

coi loro dèmoni dicono: “Siate certi che siamo con voi, scherzavamo!” (*wa-idā ḥalaw ilā šayātīnihim qālū innā ma‘akum innamā nahnu mustah-zī‘ūna*)», in cui il Corano distingue fra le parole che i miscredenti rivolgono ai credenti e le parole che essi rivolgono ai loro compagni (*fa-qad fārraqa bayna qawlihim li-l-mu‘minīn wa-qawlihim li-aṣḥābihim*): quando si rivolgono ai credenti utilizzano, infatti, la forma verbale (*āmānā*) che serve a denotare l’avvenimento (*fa-qad ḥātabu al-mu‘minīn bi-l-ḡumla al-fi‘liyya al-dālla ‘alā al-ḥudūt*), mentre quando si rivolgono alla loro comunità utilizzano la forma nominale enfaticizzata dalla presenza della particella *inna* (*innā ma‘akum*) che serve invece a denotare la certezza e la durata (*wa-ḥātabū ḡamā‘atahum bi-l-ḡumla al-ismiyya al-mu‘akkada al-dālla ‘alā al-tubūt wa-l-dawām*)<sup>46</sup>.

Particolarmente interessante, in relazione a quanto si viene dicendo, è il caso di Cor. CIX in cui si può osservare l’alternanza di ben otto forme nominali o verbali derivate dalla stessa I forma della radice trilittera ‘-B-D (adorare, venerare) nell’arco di soli quattro versetti:

- |  |   |
|--|---|
| 1. Di: “O negatori!                          | ( <i>qul yā-ayyuhā l-kāfirūna</i> )       |
| 2. io non adoro quel che voi adorare,        | ( <i>lā a‘budu mā ta‘budūna</i> )         |
| 3. né voi adorare quel che io adoro;         | ( <i>wa-lā antum ‘ābidūna mā a‘budu</i> ) |
| 4. ed io non venero quel che voi venerare,   | ( <i>wa-lā anā ‘ābidun mā ‘abadtum</i> )  |
| 5. né voi venerare quel ch’io venero:        | ( <i>wa-lā antum ‘ābidūna mā a‘budu</i> ) |
| 6. voi avete la vostra religione, io la mia” | ( <i>lakum dīnukum wa-liya dīni</i> )     |

Come si può vedere il profeta dichiara di non adorare gli idoli attraverso il ricorso a entrambe le forme, quella verbale al v. 2 (*lā a‘budu*) e quella nominale al v. 4 (*wa-lā anā ‘ābidun*), e in riferimento a entrambi gli aspetti del verbo, il perfetto (*mā ta‘budūna*) e l’imperfetto (*mā ‘abadtum*), e dichiara che i negatori non adorano Dio attraverso il ricorso alla sola forma nominale usata due volte ai vv. 3 e 5 (*wa-lā antum ‘ābidūna mā a‘budu*)<sup>47</sup>. In questo modo il Corano intende raggiungere la più completa chiarezza espositiva, consentendo al profeta di dichiarare che non egli adora gli idoli in entrambe le modalità espressive, quella stabile e certa e quella che denota il continuo rinnovamento di un’azione, e in riferimento a tutti i possibili tempi verbali (*wa-ma‘nā dālika annahu nafā‘ibādat al-aṣnām ‘an nafsīhi fī al-ḥālatayn al-tābita wa-l-mutaḡaddida fī ḡamī‘ al-azmina wa-hādā ḡāyat*

<sup>46</sup> Samarrā’ī, Ta‘bīr, 26. Cfr. Id., Ma‘ānī al-abniya, 12; e Zamaḡṣarī, Kaššāf, I, 184.

<sup>47</sup> Samarrā’ī, Ta‘bīr, 28.

*al-kamāl*)<sup>48</sup>. Se si fosse limitato all'uso della sola forma verbale, infatti, si sarebbe potuto insinuare che il suo rifiuto di adorare gli idoli potesse essere qualcosa che è capitato [in un dato momento] ma che potrebbe altresì svanire [in un altro] (*iḍ law iqtasara 'alā al-fi 'l la-qīla inna hādā amr hādīt qad yazūlu*), mentre se si fosse limitato all'uso della sola forma nominale si sarebbe potuto congetturare che questa sua caratteristica potesse essere, da un lato sì certa e stabile, ma dall'altro anche che egli non avrebbe forse continuato a esserne descritto senza mai distaccarsene (*wa law iqtasara 'alā al-ism la-qīla ṣaḥīḥ anna hādīhi ṣifa ṭābita wa-lākin laysa ma 'nāhu annahu mustamirr 'alā hādā al-waṣf lā yufāriqūhu*)<sup>49</sup>. In certi casi, infatti, può capitare che una caratteristica si separi [per un certo tempo] da colui che la possiede [abituamente], anzi spesso il significato delle forme aggettivali è proprio quello di descrivere una persona per come essa effettivamente è nella maggior parte dei casi, e anche a colui che è normalmente mite e mansueto può ben capitare di arrabbiarsi con qualcuno (*fa-inna al-waṣf qad yufāriqu ṣāhibahu aḥyānan bal ma 'nāhu anna hādā waṣafahu fi gālib aḥwālihi fa-ḥalīm qad yağḍabu*), e così anche a colui che è normalmente generoso possono ben capitare dei momenti in cui non elargisce affatto, giacché la sua generosità non è certo una condizione che lo caratterizzi senza sosta e dalla quale non possa mai neanche momentaneamente separarsi (*wa-l-ğawād qad ya 'tīhi waqt lā yağūdu fihi iḍ huwa laysa fi ḥālat ġūdin mustamirr lā yanqati*)<sup>50</sup>. Per questa ragione il Corano, affinché nessuno potesse mai insinuare una cosa del genere a proposito del profeta lo istruisce su come dichiarare la propria più completa estraneità all'adorazione degli idoli attraverso il ricorso a entrambe le forme, quella nominale che denota la certezza e la stabilità e quella verbale che denota l'avvenimento e il rinnovamento (*wa-li 'allā yuzanna dāka fi al-rasūl a 'lana barā' atahu min ma 'būdātihim bi-l-ṣiğatayn al-fi 'liyya wa-l-ismiyya: al-ṣiğa al-fi 'liyya al-dālla 'alā al-ḥudūt wa-l-ṣiğa al-ismiyya al-dālla 'alā al-ṭabāt li-yu 'lama barā' atuhu minhā fi kulli ḥālatin*), e in riferimento a tutti i possibili tempi verbali, il passato il presente e il futuro attraverso l'utilizzo alternato di entrambi gli aspetti del verbo arabo, il perfetto e l'imperfetto (*tumma innahu istağraqa al-zaman al-mādī wa-l-ḥāl wa-l-istiqbāl bi-'sti 'mālihi al-fi 'l al-mādī wa-l-muḍārī*), mentre, in riferimento ai negatori, il Corano si limita a descrivere la loro condizione attraverso il ricorso alla sola forma nominale (*fi ḥīni nafāhu 'anhum bi-l-ṣiğa al-ismiyya faqat*), finendo, di fatto, per

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

suggerire che la perseveranza del profeta sia più intensa della loro e che la sua condizione sia più completa della loro e che il suo rifiuto di adorare gli idoli sia oggettivamente più radicato e persistente del loro rifiuto di adorare Dio (*fā-iṣrāruhu huwa ‘alā tariqat aqwā min iṣrārihim wa-hāluhu akmal min hālīhim wa-l-nafī ‘anhu adwam wa-abqā min al-nafī ‘anhum*)<sup>51</sup>. Inoltre, vi è un’ulteriore analogia che può essere ancora evidenziata, giacché il Corano aveva già descritto i negatori per la loro miscredenza attraverso il ricorso alla forma nominale nel v. 1 (*qul yā-ayyuhā ‘l-kāfirūna*) e allo stesso modo continua effettivamente a descriverli per il loro rifiuto di adorare Dio sempre attraverso l’uso della sola forma nominale anche nei vv. 3 e 5 (*wa-lā antum ‘ābidūna*)<sup>52</sup>. Sul piano strutturale, infine, si può ancora osservare come le due composizioni speculari costituite dai vv. 2-3 e 4-5 (a, b / b’, a’) vengano racchiuse in una cornice caratterizzata da una perfetta *munāsaba* (collegamento) fra il significato del primo e dell’ultimo versetto (Di: “O Negatori [...] voi avete la vostra religione, io la mia”) a formare una composizione concentrica caratterizzata da una simmetria perfetta (a, b / c, d / d’, c’ / c”, d” / d”, c” / b’, a’)<sup>53</sup>.

In certi casi, inoltre, può capitare che il Corano utilizzi quasi esclusivamente la forma verbale in riferimento a certe particolari azioni che hanno bisogno, a causa della loro natura, di essere continuamente rinnovate. È quanto avviene, ad esempio, nel caso dell’*infāq* (l’elargizione dei propri beni sulla via di Dio) in riferimento al quale il Corano utilizza sempre la forma verbale, come in Cor. II, 274: «Coloro che donano dei loro beni (*alladīna yunfiqūna amwālahum*) di notte e di giorno, in segreto e apertamente, avranno la loro ricompensa presso il Signore» e in moltissimi altri casi, poiché si tratta di un’azione che necessita di esser ripetuta e realizzata continuamente (*fa-innahu yasta‘miluhu bi-l-ṣiġa al-fi‘liyya li-anna al-infāq amr yatakarraru wa-yahduṭu bi-‘stimrār*), con l’unica eccezione di Cor. III, 17: «pazienti, sinceri, devoti, generosi, chiedenti grazia a ogni alba (*al-ṣābirīna wa-l-ṣādiqīna wa-l-qānitīna wa-l-munfiqīna wa-l-mustaġfirīna bi-l-ashāri*)» in cui, però, l’espressione compare nel contesto di una serie di participi attivi usati tutti per descrivere le caratteristiche dei veri credenti e volutamente costruiti sopra la forma nominale che denota, appunto, la certezza, la saldezza e la continuità (*wa-huwa fi siyāq awṣāf al-mu‘minīn al-dālla ‘alā al-tabāt*)<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ivi, 28-29.

<sup>53</sup> Cfr. Meynet, Trattato di retorica biblica, 241-261.

<sup>54</sup> Samarrā‘ī, Ta‘bīr, 29.

Secondo Zarkašī (m. 794/1392) il motivo per cui il Corano non utilizza mai la forma nominale in riferimento all'*infāq* se non nell'unico caso di Cor. III, 17 (*al-munfiqīna*), mentre si possono trovare facilmente molte occorrenze di altre forme nominali come *mu'minūn* (credenti) o *muttaqūn* (timorati), risiederebbe nel fatto che l'essenza più vera dell'*infāq* e il suo modo più naturale di esistere sarebbero proprio l'interruzione e il rinnovamento (*li-anna ḥaḥiqat al-nafaqa amr fi'liyy ša' nuhu al-inqitā' wa-l-taḡaddud*), mentre nel caso della fede la sua essenza più vera sarebbe invece il radicamento nel cuore dell'uomo e il suo modo più naturale di esistere sarebbe costituito, dunque, proprio dalla continuità e dalla durata, anche al di fuori dei momenti in cui ci si concentri effettivamente su di essa (*bi-ḥilāf al-īmān fa-inna lahu ḥaḥiqā taqūmu bi-l-qalb yadūmu muqtaḏāhā wa-in ḡufila 'anhā*)<sup>55</sup>. La stessa cosa varrebbe anche per il timor di Dio e per la sottomissione a Dio (*al-taqwā wa-l-Islām*), per la pazienza e per la gratitudine (*al-ṣabr wa-l-ṣukr*), per la guida e per lo smarrimento (*al-hudā wa-l-ḍalāl*), e così via, tutte queste caratteristiche, secondo Zarkašī potrebbero essere nominate nei due sensi, letterale o figurato (*ḥaḥiqiyya aw maḡāziyya*), enfatizzandone l'interruzione e il rinnovamento, dunque, ovvero enfatizzandone la persistenza e la durata e in questo modo il Corano utilizza sempre la forma più appropriata nel contesto che più le si addice (*li-kulli maḥall mā yaliq bihi*), utilizzando le forme verbali quando intende enfatizzare l'interruzione e il rinnovamento (*fa-haytu yurādu taḡaddud [...] fa-l-af'āl*) e utilizzando le forme nominali quando intende invece enfatizzare la persistenza e la durata (*wa-haytu yurādu al-ittiṣāf bihā fa-l-asmā'*)<sup>56</sup>.

Rientra ancora in questo stesso argomento, infine, anche il caso di Cor. LI, 24-25: «Non t'è giunto il racconto dei due ospiti d'Abramo, onorati? – Quando essi entrarono da lui e gli dissero: “Pace!” (*fa-qālū salāman*) e rispose: “Pace! (*qāla salāmun*) Gente sconosciuta”»<sup>57</sup> in cui il testo distingue il saluto degli angeli ad Abramo dal saluto di Abramo agli angeli formulando il primo (*salāman*) sull'accusativo, mentre il secondo (*salāmun*) sul nominativo (*fa-farraḡa bayna al-salāmayn [...] fa-ḡa'ala al-awwal bi-l-naṣb wa-l-tānī bi-l-raf'*)<sup>58</sup>. La ragione di ciò risiede, secondo Sāmarrā'ī nel fatto che entrambi i saluti rappresenterebbero effettivamente delle forme ellittiche (*idmār*) la cui ricostruzione (*taqḏīr*) sarebbe, nel caso del saluto all'accusativo, *nusallimu salāman*, cioè a dire di tipo verbale, mentre nel caso del saluto

<sup>55</sup> Zarkašī, *Burhān*, IV, 67.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Anche in questo caso ho modificato lievemente la traduzione di Bausani per mantenere una maggiore aderenza alla lettera del testo.

<sup>58</sup> Sāmarrā'ī, *Ta'bir*, 32. Cfr. *Id.*, *Ma'ānī al-abniya*, 15.

al nominativo, *salāmun* 'alaykum, cioè a dire di tipo nominale (*wa-dālika li-anna qawlu salāman bi-l-naṣb taqdīruhu nusallimu salāman ay bi-taqdīr fi'l wa-qawluhu salāmun taqdīruhu salāmun* 'alaykum ay bi-taqdīr ismiyyat al-ḡumla), e il nome, notoriamente è più stabile e più intenso del verbo e serve a denotare il fatto che Abramo avrebbe salutato gli angeli con un saluto migliore di quello che avevano usato gli angeli stessi per salutarlo, in accordo con il precetto contenuto in Cor. IV, 86: «Quando vi salutano con un saluto, salutate con uno migliore (*wa-idā huyyitum bi-taḥiyyatin fa-hayyū bi-ahsana min-hā*), o rendete quel saluto, perché Dio d'ogni cosa tien conto». Si tratta di un'analogia che era già stata messa in luce da Fahr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) secondo cui la ragione di ciò risiederebbe nel fatto che Abramo avrebbe voluto rispondere appunto agli angeli con un saluto migliore di quello che aveva ricevuto (*wa-dālika lianna Ibrāhīm [...] arāda an yarudda* 'alayhim bi-l-aḥsan)) e avrebbe fatto ricorso, dunque, alla forma nominale che notoriamente denota la continuità e la persistenza (*fa-atā bi-l-ḡumla al-ismiyya fa-innahā adalla* 'alā al-dawām wa-l-istimrār), anche se effettivamente in quel momento si trattava, per lui, di gente sconosciuta (*wa-antum qawm munkarūna*)<sup>59</sup>.

## 2. Verbo e maṣdar nel maf'ūl muṭlaq

Se è vero, come è effettivamente vero, che la radice trilittera araba non possiede, in sé, nessun senso e che non vi è neppure nessun senso che da quest'ultima si possa o si debba in qualche modo derivare<sup>60</sup>, è anche vero, però, che in molti casi la correlazione semantica fra due o più forme derivate (*ištiqāq*) dalla stessa radice trilittera risulta fin troppo evidente. Mi riferisco a tutti quei casi in cui, ad esempio, la II forma ha un significato chiaramente intensivo rispetto a quello della I, come nel caso di *kasara* (rompere) e di *kassara* (frantumare), o a quei casi in cui la V forma ha un significato chiaramente riflessivo rispetto a quello della II, come, ad esempio, nel caso di *takassara* (frantumarsi), e così via: almeno una qualche connessione di questo tipo è presente praticamente in tutte le radici trilittere arabe.

Nel caso dell'accusativo interno (*maf'ūl muṭlaq*), secondo Ġalāyīni (m. 1364/1944), sarebbe possibile sostituire il *maṣdar* con dodici tipologie di-

<sup>59</sup> Rāzī, Tafsīr, X, 175.

<sup>60</sup> Larcher, Où il est montré.



verse di elementi sostitutivi (*yanūbu 'an al-maṣḍar itnā 'ašara šay'an*)<sup>61</sup>. Il quinto di questi possibili elementi sostitutivi (*nuwwāb 'an al-maṣḍar*) sarebbe, nelle sue stesse parole, un *maṣḍar* ottenuto attraverso l'*ištiqāq* (*maṣḍar yulāqīhi fi al-ištiqāq*)<sup>62</sup>, cioè a dire derivato dalla stessa radice trilittera da cui deriva anche il verbo che regge il *maf'ūl*. Secondo Sibawayhi, in realtà, questa possibilità potrebbe verificarsi soltanto in quei casi in cui, di fatto, le due forme derivate abbiano un significato praticamente identico (*mā ḡā'a al-maṣḍar fihi 'alā ḡayr al-fi'l li-anna al-ma'nā wāhid*)<sup>63</sup>.

In realtà è difficile sostenere che il significato di due diverse forme derivate sia completamente identico e una qualche differenza sul piano del significato si trova praticamente sempre, in caso contrario, del resto, si faticerebbe a capire il senso di unire in un'unica proposizione due forme derivate differenti. Si prenda ad esempio il caso di Cor. LXXIII, 8: «Invoca dunque il Nome del Signore e votati a Lui devoto (*wa-tabattal ilayhi tabtīlan*).» In questo caso il Corano fa seguire a un verbo in V forma (*tabattala*), non il suo stesso *maṣḍar* (*tabattulan*), ma il *maṣḍar* della II forma derivata della stessa radice trilittera (*tabtīlan*) unendo così il significato della V (separarsi, distaccarsi, segregarsi dal mondo, votarsi al culto di Dio) e della II forma (tagliar via, distaccare, segregarsi dal mondo) in una maniera al tempo stesso più sintetica ed efficace di quanto non sarebbe avvenuto nell'uso normale della lingua (*ya'tī bi-l-fi'l tumma lā ya'tī bi-maṣḍarihi bal ya'tī bi-maṣḍar fi'l āḥar yulāqīhi fi al-ištiqāq fa-yaḡma'u bayna ma'nā al-fi'l wa-ma'nā al-maṣḍar fi aqrab ṭarīq wa-aysaruhu*)<sup>64</sup>. Lo scopo di questa particolare costruzione dunque, secondo Sāmarrā'ī sarebbe, quello di unire in una proposizione unica il significato della V e della II forma derivata della radice trilittera *B-T-L* (*wa-sabab dālika annahu arāda an yaḡma'a bayna ma'nayay al-tabattul wa-l-tabtīl*)<sup>65</sup>. Ora, i significati delle due forme derivati sono effettivamente simili e, in certi casi, possono anche sovrapporsi, ma se noi assumiamo che il loro significato sia effettivamente molto simile e andiamo a cercare nella struttura della forma stessa le differenze fra i due verbi, ci accorgeremo che la V forma derivata spesso denota, in sé, la gradualità e la ricercatezza (*yufidu al-tadarruḡ wa-l-takalluf*), come si può facilmente comprendere se pensiamo al significato di altre V forme come, ad esempio, *taḡassasa* (investigare), *tahassasa* (indagare), *tabaṣṣara* (riflettere), *tadarrāḡa* (procedere gradualmente) e *tamaššā* (passeggiare):

<sup>61</sup> Ḡalāyīni, Ḡāmi' al-durūs, III, 34.

<sup>62</sup> Ivi, III, 35.

<sup>63</sup> Sibawayhi, Kitāb, IV, 81-82.

<sup>64</sup> Sāmarrā'ī, Ta'bīr, 33.

<sup>65</sup> Sāmarrā'ī, Ta'bīr, 34.

non è forse vero, infatti che in tutte queste forme è implicito un senso di gradualità, di ripetizione e di sforzo che non era presente nelle rispettive I o II forme? Così ad esempio in *tabaṣṣara* (considerare, meditare, riflettere) è implicito un senso di gradualità, di ripetizione e di ricercatezza che era effettivamente assente in *baṣura* (guardare, vedere), e allo stesso modo in *tamaṣṣā* (passeggiare, girovagare) è implicito un senso di gradualità e di ripetizione che non era ancora espresso in *maṣā* (camminare). Quanto alla II forma essa denota invece l'accrescimento e l'esagerazione (*fa-yufidu al-taktīr wa-l-mubālaġa*), come si può comprendere se pensiamo, ad esempio, al significato di *kassara* (frantumare), in cui è effettivamente implicito un senso di accrescimento e di esagerazione che non era ancora espresso in *kasara* (rompere), o al significato di *qaṭṭa'a* (triturare), in cui è presente un accrescimento e una moltiplicazione che non era evidentemente ancora presente in *qaṭa'a* (tagliare)<sup>66</sup>. In questo modo il Corano riesce dunque a fondere la V forma del verbo che denota la gradualità e la ripetizione (nel distaccarsi dal mondo) alla II forma del *maṣdar* che denota invece l'accrescimento e l'esagerazione (nel votarsi unicamente a Dio) in una proposizione unica che unisce sinteticamente i due diversi significati. Se avesse usato sia il verbo e sia il *maṣdar* della V forma, infatti, non avrebbe denotato se non la gradualità (*law ḡā'a bi-maṣdar al-fi'l tabattala fa-qāla wa-tabattal ilayhi tabattulan lam yufid ġayr al-tadarruġ*), mentre, se avesse usato sia il verbo e sia il *maṣdar* della II forma non avrebbe denotato che l'accrescimento (*wa-ka-dālika law qāla wa-battil nafsaka ilayhi tabtīlan*), in questo modo invece è come se avesse effettivamente detto *wa-tabattal ilayhi tabattulan wa battil nafsaka ilayhi tabtīlan* unendo i significati delle due differenti forme derivate in un'unica proposizione più sintetica e stilisticamente molto più leggera<sup>67</sup>. Inoltre la disposizione delle due forme segue anch'essa un ordine logico e pedagogico, giacché il testo introduce prima il verbo che denota la gradualità, e soltanto in seguito il significato del *maṣdar* che denota invece l'accrescimento e l'esagerazione (*ḡā'a bi-l-fi'l al-dāll 'alā al-tadarruġ awwalan tumma bi-l-mā'nā al-dāll 'alā al-kiṭra wa-l-mubālaġa ba'dahu*), coerentemente con l'ordine logico e pedagogico delle cose<sup>68</sup>. Il senso del versetto in questione sarebbe dunque, nella sua completezza, induci te stesso alla separazione dal mondo e alla dedizione esclusiva a Dio nell'adorazione a poco a poco finché non raggiungerai l'abbondanza (*iḥmil nafsaka 'alā al-tabattul wa-l-inqitā' ilā Allāh fi' al-'ibāda*

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ivi, 35.

*šay'an fa-šay'an ḥattā tašilu ilā al-kiṭra*), ovvero comincia con la gradualità nell'adorazione di Dio e finisci con l'abbondanza (*ibda' bi-tadarruḡ fi al-'ibāda wa-'ntahi bi-l-kiṭra*).

### 3. La struttura lessicale (*bunyat al-kalima*) degli aggettivi

Un caso particolarmente interessante, in relazione a quanto si viene dicendo, è rappresentato dalla nota formula *al-rahmān al-rahīm* (il Clemente il Misericordioso, nella traduzione di Bausani)<sup>69</sup>. Si tratta di una coppia di attributi divini derivati entrambi dalla stessa forma verbale *raḥima* (essere clemente, elargire la propria misericordia), ma attraverso l'uso di due forme (*wazn, awzān*), o strutture lessicali (*bunya, bunan*) differenti, laddove, infatti, il primo dei due aggettivi in questione è di forma, o struttura, *fa'lān*, infatti, il secondo è di forma, o struttura, *fa'il* (*fa-inna al-rahmān 'alā wazn fa'lān wa-l-rahīm 'alā wazn fa'il*)<sup>70</sup>. Anche in questo caso il Corano starebbe dunque unendo due differenti forme, o strutture lessicali, riconducibili a un unico ambito semantico (la clemenza o la misericordia). Il motivo di ciò risiederebbe nel fatto che la forma *fa'lān* denota gli aggettivi che si rinnovano (*wa-dālīka anna šīḡat fa'lān tadullu 'alā al-šifāt al-mutaḡaddida*), cioè a dire esprimono sempre il fatto di possedere una qualità in maniera molto intensa, ma non duratura, come si può vedere, ad esempio, nel caso di *ḡaw'ān* (affamato), *'aṡšān* (assetato), *ḡaḍbān* (arrabbiato), e altri ancora di questo stesso tipo<sup>71</sup>. La sete in colui che è assetato, infatti, non è certo un attributo stabile e persistente, ma al contrario è chiaro che si tratta di una caratteristica che può svanire e trasformarsi (*fa-inna al-'aṡaš fi 'aṡšān laysa šifā tābita bal yazūlu wa-yatahawwalu*), a differenza di quanto non avvenga negli aggettivi di forma *fa'il* che denotano invece regolarmente la stabilità e la certezza (*bi-ḥilāf fa'il fa-innahu yadullu 'alā al-tubūt*), cioè a dire esprimono sempre il fatto di possedere una qualità in maniera duratura, ma non particolarmente intensa, come si può vedere, ad esempio, nel caso di *gamīl* (bello), *qabiḥ* (brutto), *ṭawīl* (lungo), *qaṣīr* (corto), *karīm* (generoso), *baḥīl* (avaro) a altri ancora di questo stesso tipo<sup>72</sup>.

Il Corano unisce quindi in questa pericope le due forme aggettivali, quella di forma *fa'lān* che denota l'avvenimento e il rinnovamento e quella

<sup>69</sup> Cinque occorrenze oltre alle centotredici della basmala iniziale: Cor. I, 3; II, 163; XXVII, 30; XLI, 2; LIX, 22.

<sup>70</sup> Samarrā'ī, *Ta' bīr*, 38.

<sup>71</sup> *Ivi*, 39.

<sup>72</sup> *Ibid.*

di forma *fa' il* che denota invece la stabilità e la certezza, e descrive l'essenza di Dio per il fatto di possederle entrambe (*fa-inna šigat fa' lān tufīdu al-ḥudūt wa-l-tağaddud wa-šigat fa' il tufīdu al-tubūt fa-ğama'a Allāh [...] li-dātihī al-wašfayn*). Se si fosse limitato alla forma *rahmān*, infatti, si sarebbe forse potuto pensare che si trattasse di una caratteristica accidentale che allora svanisce, come la sete nel caso di colui che è assetato o dissetato (*iḍ law iqtašara 'alā rahmān la-zunna anna ḥādihī šifa tāri'a qad tazūlu ka-'aṣṣān wa-rayyān*), mentre se si fosse limitato alla forma *rahīm* si sarebbe potuto erroneamente ipotizzare che, pur trattandosi di una qualità stabile, il suo significato non fosse comunque quello di una continua elargizione e rinnovamento della misericordia, giacché anche a colui che è generoso, possono ben capitare dei momenti in cui non è particolarmente generoso e così anche colui che è misericordioso potrebbe, in linea teorica, attraversare dei momenti di questo tipo (*wa-law iqtašara 'alā rahīm la-zunna anna ḥādihī šifa tābita wa-lākin laysa ma'nāhā istimrār al-rahma wa-tağaddudihā*)<sup>73</sup>. In questo modo, invece, il Corano chiarisce che fra gli attributi di Dio vi è la misericordia e che essa è una qualità stabile, certa e duratura e al tempo stesso, però, chiarisce anche che si tratta di una caratteristica che si rinnova continuamente e che non si interrompe mai (*anna šifatabu al-tābita hiya al-rahma wa anna rahmatahu mustamirra mutağaddida lā tanqaṭi'u*), descrivendo in questo modo gli attributi di Dio e le caratteristiche della Sua essenza nella maniera più completa e priva di ambiguità possibile<sup>74</sup>.

#### 4. *Il plurale della pochezza e dell'abbondanza* (*ğam' al-qilla wa-l-kiṭra*)

Introducendo il capitolo sui plurali fratti (*ğam' al-taksīr*) Ġalāyīni spiega molto chiaramente che essi si dividono in due tipi: il plurale della pochezza e il plurale dell'abbondanza (*wa-huwa qismāni ġam' qillat wa-ğam' kiṭrat*): il plurale della pochezza, come ad esempio *aḥmāl* (i frutti di un albero) serve a denotare le piccole quantità, cioè a dire i numeri da tre a dieci, mentre il plurale dell'abbondanza, come ad esempio *ḥumūl* (i frutti di un albero) serve a denotare le grandi quantità, cioè a dire i numeri da tre all'infinito (*fa-ğam' al-qilla mā wuḍi'a li-l-'adad al-qalīl wa-huwa min al-talāta ilā al-'ašara ka-aḥmāl wa-ğam' al-kiṭra mā tağāwaza al-talāta ilā mā lā nihāya lahu ka-ḥumūl*).<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> (Ġalāyīni, 1986: II, 28).

Come si può notare per i numeri da tre a dieci è possibile usare entrambi i plurali, ma la scelta dell'una o dell'altra forma finirà inevitabilmente per caricare semanticamente lo stesso numero compreso fra tre e dieci di un senso di paucità ovvero di abbondanza. È quanto accade nel caso di Cor. II, 261: «E quando uno dona dei suoi beni sulla via di Dio è come un granello che fa germogliare sette spighe (*sab'a sanābila*), ognuna delle quali contiene cento granelli; così Dio darà il doppio a chi vuole, e Dio è ampio sapiente» e Cor. XII, 43: «E disse una volta il re: "Ho visto in sogno sette vacche grasse, che sette magre divorano, e sette spighe (*sab'a sunbulātin*) verdi ed altre secche. O miei consiglieri, interpretatemi questo mio sogno, se i sogni sapete spiegare!». Come si vede il numero delle spighe è, in entrambi i casi, sette, ma il Corano usa la forma *sanābil*, che è quella che denota le grandi quantità (*ḡam' al-kiṭra*), nel caso di Cor. II, 261, mentre usa la forma *sunbulāt*, che è invece quella che denota le piccole quantità (*ḡam' al-qilla*), nel caso di Cor. XII, 43.<sup>76</sup> La differente scelta lessicale va spiegata, secondo Sāmarrā'ī, in relazione al contesto semantico espresso dai versetti in questione, laddove nel caso di Cor. II, infatti, il numero sette è inserito in un contesto di moltiplicazione e abbondanza delle ricompense che Iddio riconosce a coloro che elargiscono dei propri beni ed è quindi logico, in questo caso che il Corano scelga di usare la forma che denota l'abbondanza (*wa-qad siqat al-āya al-ūlā fi maqām al-taktīr wa-mudā'afat al-uḡūr fu-ḡi'a bi-hā'alā sanābil li-bayān al-taktīr*), il contesto, nel caso di Cor. XII, è quello di un sogno che premonitore che annuncia l'arrivo di sette anni di carestia e, in questo senso, è logico che il Corano preferisca la forma che serve appunto a denotare le piccole quantità, giacché è proprio la carestia, la scarsità e la penuria di mezzi ciò che il versetto intende suggerire.<sup>77</sup>

Di questo stesso tipo è anche l'alternanza nell'accordo dell'aggettivo coi nomi indicanti il plurale di esseri non ragionevoli (*ḡayr 'āqil*) fra il femminile singolare e il plurale sano femminile. In questi casi, infatti, l'accordo che denota le grandi quantità è quello al femminile singolare, mentre l'accordo col plurale sano è quello che denota le piccole quantità (*al-mufrad al-mu'annaṭ idā waqa'a šifa li-l-ḡam' dalla'alā'anna al-mawṣūf akṭar minhu idā kānat šifatuhu ḡam'an sāliman*).<sup>78</sup> È possibile osservare un'alternanza di questo tipo in Cor. II, 80: «Essi dicono: "Il fuoco non ci toccherà che per pochi giorni" (*ayyāman madūdatan*)» e in Cor. III, 24: «Questo perché dicono: "Non ci toccherà il Fuoco altro che per giorni

<sup>76</sup> (Sāmarrā'ī, 2009: 40).

<sup>77</sup> (*Ibid.*)

<sup>78</sup> (*Ivi*, 41).

contati” (*ayyāman ma’dūdātin*). La differenza nell’accordo dell’aggettivo fra i due versetti va spiegata, secondo Sāmarrā’ī, facendo riferimento al rispettivo contesto semantico in cui la frase citata deve essere collocata:

Cor. II, 75-80: «Vi piacerebbe forse che essi credessero per dar gusto a voi, mentre c’è fra loro una banda di gente che ascoltano la parola di Dio per poi alterarla scientemente, dopo averla ben compresa? - E quando incontrano i credenti dicono: “Crediamo!” e quando si ritrovano soli fra loro dicono: “Racconterete dunque loro quel che Iddio ci ha rivelato perché lo usino per argomentare con voi al cospetto del vostro Signore?” Non comprendete? - Ma non sanno dunque che Iddio sa ciò che tengon segreto e ciò che manifestano? - Fra loro ci son poi dei Gentili che non conoscon la Santa Scrittura ma solo delle invenzioni sulle quali vanamente congetturano. - Ma guai a coloro che scrivono il Libro con le proprie mani e poi dicono: “Questo è da Dio” per barattarlo a vil prezzo. Guai a loro per quel che le lor mani hanno scritto! Guai a loro per il guadagno che ne hanno cavato! - Essi dicono: “Il fuoco non ci toccherà che per pochi giorni (*ayyāman madūdatan*)”. Rispondi loro: “Avete forse ricevuto qualche promessa da Dio? In questo caso Iddio non romperà la sua promessa! Oppure dite di Dio quel che non sapete?”»

Cor. III, 23-24: «Non vedesti tu dunque coloro cui fu data una parte del Libro? Quando sono invitati al Libro di Dio, a che giudichi fra essi, un gruppo di loro volgon le spalle e s’allontanano. - Questo perché dicono: “Non ci toccherà il Fuoco altro che per giorni contati (*ayyāman ma’dūdātin*)”, e così sono ingannati nella loro religione dalle loro stesse invenzioni.»

Nel caso di Cor. II, infatti le parole sono pronunciate dai figli di Israele a proposito dei quali, nel corso della sura stessa, già molto era stato detto ed essi sono stati apertamente definiti come malvagi (*wa-qad akṭara min al-kalām ‘alayhim wa-fi sifātihim al-sayyi’ a*): di essi il Corano dice, infatti, che altererebbero scientemente il significato della parola di Dio dopo averla ben compresa (*fa-dakara annahum yuḥarrifūna kalām Allāh wa-hum ya’lamūna*), che mentono quando dichiarano la propria fede ai credenti tenendo volontariamente nascosto ciò che Dio ha rivelato loro (*wa-idā laqū ‘lladīna āmanū qālū āmannā wa-idā ḥalā ba’dhum ilā ba’din qālū a taḥadditūnahum bimā fataḥa Allāh ‘alaykum*), e che conoscono i loro peccati e li ammettono, ma continuano a commetterli deliberatamente e insistentemente (*fa-hum ya’rifūna ḡurmahum wa-yuqirrūna bihi wa-ya’malūna bihi*), anche se Dio ha già esplicitamente minacciato di punirli con un castigo violento (*fa-waylun lahum mim mā katabat aydihim wa-waylun lahum mim mā yaksibūna*), ciò nondimeno, essi aggiungono alla loro frase sul castigo la postilla secondo cui il fuoco non potrebbe toccarli se non

per giorni contati (*illā ayyāman madūdatan*).<sup>79</sup> Nel caso di Cor. III, invece, il versetto occorre in un contesto molto più generico e non segue la menzione dettagliata dei singoli peccati, come era avvenuto nel caso di Cor. II, ed è per questa ragione, dunque, che il Corano sceglie l'accordo che denota le grandi quantità e la lunghezza maggiore del castigo quando intende riferirsi al peccato maggiore e più dettagliatamente specificato e l'accordo che denota le piccole quantità e la lunghezza minore del castigo quando intende riferirsi, invece, al peccato minore e più generico (*fa-ḡā'a bi-zaman al-ʿaḏāb al-ṭawīl li-l-ḡurm al-kabīr wa-l-qalīl li-l-danb al-qalīl*).<sup>80</sup>

Di questo stesso tipo, infine, è anche l'accordo del verbo al plurale o al singolare con i nomi designanti dei collettivi (*ism al-ḡam'*). In questi casi, infatti, è possibile tanto l'accordo del verbo al singolare (*wa laka an tu ʿamilahu mu ʿāmalat al-mufrad*), quanto quello al plurale (*wa-mu ʿāmalat al-ḡam'*),<sup>81</sup> sennonché, l'accordo del verbo al plurale tende a denotare una quantità maggiore rispetto a quella che denota invece l'accordo al singolare. È quanto accade, ad esempio, nel caso di Cor. X, 42-43:

Cor. X, 42: «E v'è anche, fra loro, chi ti sta ad ascoltare (*wa-minhum man yastami ʿūna ilayka*). Ma potresti tu dar l'udito ai sordi, quando essi nulla capiscono?»

Cor. X, 43: «E v'è anche, fra loro, chi ti sta a guardare (*wa-minhum man yanẓuru ilayka*). Ma potresti tu guidare i ciechi, quando essi nulla vedono?»

Come si può vedere il Corano sceglie l'accordo al plurale nel caso dell'udito (*man yastami ʿūna*) e l'accordo al singolare nel caso della vista (*man yanẓuru*). La ragione di ciò, secondo Sāmarrā'ī risiede nel fatto che, in termini generali, coloro che ascoltano qualcosa possono sempre essere di più di coloro che la guardano (*wa-dālika anna al-mustami ʿin akṭar min al-rā'in ʿalā waḡh al-ʿumūm*).<sup>82</sup> Si tratta di una spiegazione piuttosto simile a quella che aveva già data anche Kirmānī (m. ca. 505/1111-2) secondo cui, mentre si può dire di coloro che ascoltano il Corano che è come se ascoltassero il profeta, la stessa cosa non si potrebbe dire invece di coloro che guardano il Corano (*li-anna al-mustami ʿilā al-Qurʾān ka-l-mustami ʿilā al-nabī bi-hilāf al-naẓar fa-ka-anna fi al-mustami ʿin kitra*) e così il Corano avrebbe assegnato l'accordo verbale che denota una quantità maggiore al verbo che si riferisce a coloro che lo ascoltano per far coincidere nella maniera più perfetta possibile la forma del testo col suo significato (*fa-jama'a li-yuṭābiqa al-laḏz al-ma'nā*).<sup>83</sup>

<sup>79</sup> (*Ibid.*)

<sup>80</sup> (*Ivi*, 42).

<sup>81</sup> (Ġalāyīnī, 1986: II, 65).

<sup>82</sup> (Sāmarrā'ī, 2009: 47).

<sup>83</sup> (Kirmānī, 1977: 140).

## BIBLIOGRAFIA

BAUSANI, A. (1955). *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*. Firenze: Sansoni.

BUḤĀRĪ, ABŪ ‘ABD ALLĀH MUḤAMMAD B. ISMĀ‘ĪL. (1980). *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (edd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb - Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī). Al-Qāhira: al-Maktaba al-Salafiyya (4 voll.).

DE SACY, S. (1831). *Grammaire arabe (II ed.)*, Paris: Imprimerie Royale [I ed. Paris: Imprimerie Royale, 1810].

EL-WAKIL, A. (2015). New Light on the Collection and Authenticity of the Qur’an: The Case for the Existence of a ‘Master Copy’ and how it Relates to the Reading of Ḥafṣ ibn Sulaymān from ‘Aṣim ibn Abī al-Nujūd. *Journal of Shi‘a Islamic Studies*, 8.4, 409-448.

ĠALĀYĪNĪ, M. (1986). *Ġāmi‘ durūs al-‘arabiyya* (ed. ‘Abd al-Mun‘im Ḥafāḡa). Bayrūt: Manṣūrāt al-maktaba al-‘aṣriyya (3 voll.).

GRAHAM, W. A. (2010). Those who study and teach the Qur’an. In Id. *Islamic and Comparative Religious Studies: Selected Writings*. Farnham, Surrey: Ashgate, 9-28.

IBN ĠINNĪ, ABŪ AL-FATH ‘UṬMĀN. (1999). *al-Ḥaṣā‘iṣ* (ed. Muḥammad ‘Alī al-Nağğār). Al-Qāhira: al-Hay‘a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb (3 voll.).

IBN KAṬĪR, ABŪ AL-FIDĀ ‘IMĀD AL-DĪN ISMĀ‘ĪL B. ‘UMAR. (1997). *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘aẓīm* (ed. Musāmī b. Muḥammad al-Salāma). Riyāḍ: Dār Tayyiba (8 voll.).

IBN MUĠĀHID, AḤMAD B. MŪSĀ. (1972). *Kitāb al-sab‘a fī al-qirā‘āt* (ed. Ṣawqī Ḍayf). al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.

KIRMĀNI, MAḤMŪD B. ḤAMZA. (1977). *Asrār al-takrār fī-l-Qur‘ān – al-musammā al-burhān fī tawḡīḥ mutaṣābih al-Qur‘ān li-mā fī-hi min al-ḥuğḡa wa-l-bayān* (ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘aṭā’), al-Qāhira: Dār al-Faḍīla.

LANCIONI, G. – VILLANO, R. – ROMANI, F. R. (2016). The Self-Similar Qur’an Project: Automatic Detection of Internal Similarity in Classical Arabic Texts. In El-Mohajir, M. et. al. (edd.), *Proceedings of the 4th CIST IEEE (International Colloquium on Information Science and Technology)*, Tangier – Assilah, Morocco, October 24-26, 2016. Piscataway, NJ: IEEE, 355-360.

LARCHER, P. (1995). Où il est montré qu’en arabe classique la racine n’a pas de sens et qu’il n’y a pas de sens à dériver d’elle. *Arabica* 42 (1995), 291-314.

MEYNET, R. (2008). *Trattato di retorica biblica*. Bologna: EDB.

NÖLDEKE, TH. (1910). *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg: Trübner.



RĀZĪ, FAḤR AL-DĪN ABŪ 'ABD ALLĀH MUḤAMMAD B. 'UMAR. (2008). *al-Taḥsīn al-kabīr* (ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad). Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāṭ al-'Arabī (11 voll.).

SADAN, A. (2012). *The Subjunctive Mood in Arabic Grammatical Thought*. Leiden – Boston: Brill.

SĀMARRĀ'Ī, F. Ṣ. (1969). *Ibn Ğinnī al-naḥwī*, Baġdād: Dār al-Naḍīr.

SĀMARRĀ'Ī, F. Ṣ. (1971). *al-Dirāsāt al-naḥwiyya wa-l-luġawiyya 'inda al-Zamaḥṣārī*. Baġdād: Maṭba'at al-Irṣād.

SĀMARRĀ'Ī, F. Ṣ. (2000a). *Balāġat al-kalima fī al-ta'bir al-Qur'ānī*, Baġdād: Dār al-Šu'ūn al-Taḡāfiyya al-'Āmma.

SĀMARRĀ'Ī, F. Ṣ. (2000b). *Ma'ānī al-naḥw*, 'Ammān: Dār 'Ammār.

SĀMARRĀ'Ī, F. Ṣ. (2005). *Ma'ānī al-abniyya fī al-'arabiyya*. 'Ammān. Dār 'Ammār [I ed. al-Kuwayt: Ğāmi'at al-Kuwayt, 1981].

SĀMARRĀ'Ī, F. Ṣ. (2009). *al-Ta'bir al-Qur'ānī*. 'Ammān: Dār 'ammār, [I ed. Baġdād: Wizārat al-Ta'līm al-'Ālī, 1988].

ŠAN'ĀNĪ, ABŪ BAKR 'ABD AL-RAZZĀQ B. HAMMĀM. (1987). *al-Muṣannaf* (ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-'Azamī). Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī (12 voll.).

SĪBĀWAYHI, ABŪ BIŠR 'AMR B. 'UṬMĀN. (1988). *al-Kitāb* (ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn). Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥanġī (5 voll.).

SUYŪṬĪ, ĞALĀL AL-DĪN 'ABD AL-RAḤMĀN B. ABĪ BAKR (1974). *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm). Bayrūt: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb (4 voll.).

TABARĪ, ABŪ ĞĀFAR MUḤAMMAD B. ĞARĪR. (2003). *Ğāmi' al-bayān fī taḥsīn āy al-Qur'ān* (ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī). Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub (24 voll. e 2 voll. di indici).

ṬAYĀLISĪ, ABŪ DĀWUD SULAYMĀN B. DĀWUD B. AL-ĞĀRŪD. (1994). *Musnad* (ed. Muḥammad b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī). al-Qāhira: Dār Ḥiġr (4 voll.).

'UKBARĪ, 'ABD ALLĀH B. AL-ḤUSAYN (1995). *al-Lubāb fī 'ilal al-binā' wa-l-i'rāb* (ed. 'Abd al-Ilāh al-Nubhān). Dimašq: Dār al-Fikr (2 voll.).

VECCIA VAGLIERI, L. (1989). *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino [I ed. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1937] (2 voll.).

VILLANO, R. (2016). Phonological deletion in the Qur'ān: the alternation of *istā'a* and *istaṭā'a* in Sūrat al-kahf. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 43, 61-100.

VILLANO, R. (2017). *La struttura binaria del Corano*. Roma: Istituto per l'oriente C. A. Nallino.

WENSINCK, A. J. (1969). *al-Mu‘ğam al-Mufahras li-alfāz al-ḥadīṭ al-nabawī*. Leiden: Brill (7 voll.).

WRIGHT, W. (1974). *A Grammar of Arabic Language, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections (III ed. Revised by Roberston Smith, W and De Goeje, M. J.)*. Beirut: Libraire du Liban. Bayrūt [I ed. London: Williams and Norgate, 1859] (2 voll. in 1).

ZAMAḤṢARĪ, ĞĀR ALLĀH ABŪ AL-QĀSIM MAḤMŪD B. ‘UMAR. (1998). *al-Kaššāf ‘an ḥaḡā’iq ḡawāmiḡ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aḡāwīl fī wujūh al-ta’wīl* (edd. ‘Ādil Aḡmad ‘Abd al-Mawjūd – ‘Alī Maḡmūd Mu‘awwad – ‘Abd al-Raḡmān Aḡmad Ḥijāzī). Riyāḡ, Maktabat al-‘Ubaykān, 1998 (6 voll.).

ZARKAŠĪ, BADR AL-DĪN MUḤAMMAD B. ‘ABD ALLĀH. (1972). *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (ed. Muḡammad Abū al-Faḡl Ibrāḡīm). Bayrūt: al-Maktaba al-‘Aṣriyya (4 voll.).