



## ***Successione temporale, implementazione coranica e prospettiva escatologica. L'esegesi gender-inclusive di Amina Wadud***

**Martina Biondi**

**Abstract:** Amina Wadud is one of the most prominent contemporary Islamic thinkers whose almost thirty-year work, supported by a progressive reading of the Qur'ān, is about equality between genders. Her insightful model of Qur'ānic exegesis involves the relevance of textual complexity, a thematic approach to bring together interrelated topics, the possibility to intend certain parts of the text – such as the paradisiac *hūr* imagery, which ultimately are symbolic figures standing for the eternal wellness - along with the general spirit or Qur'ānic world-view. This essay deals with the temporal significance of Wadud's production, as the crucial historical passage between the Mekkan and Medinan periods produces a paradigmatic shift concerning gender dimension, something that allows the contemporary readers to implement the Qur'ānic message, interpreting female roles according to the specific context of life.

**Keywords:** Amina Wadud – Exegesis – Mekkan and Medinian Periods – Eschatology

**Parole chiave:** Amina Wadud – Esegesi – Periodi meccano e medinese – Escatologia

\*\*\*

Contrariamente a questa lettura immobilista,  
i sostenitori di un'esegesi metaforica non cessano  
di combattere contro tutte queste fantasticherie mitologiche  
e operano per istituire una diversa comprensione razionale della realtà,  
nell'intento di sviluppare una vita dignitosa.  
(Abū Zayd, 2002: 65)

### **TEMPO, SPAZIO E GENERE**

Amina Wadud (Bethesda, USA, 1952) accademica specializzata negli *Islamic Studies*, è studiosa che ha dedicato la sua opera teologica alla ricerca della giustizia di genere racchiusa nel Corano, All'anagrafe Mary Teasley, è afroamericana convertitasi all'Islam negli anni Settanta, spinta dalla carica di giustizia emanata dalla religione islamica, assumendo il nome di "Wadud" ("animato da benevolenza", "favorevolmente disposto"). La sua carriera accademica ha preso avvio presso l'Università Internazionale Islamica della Malaysia, dove ha insegnato fino al 1992; tornata negli Stati Uniti, è a tutt'oggi professore associato



di Studi Islamici alla *Virginia Commonwealth University* di Richmond. La sua prima monografia, *Qur'ān and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, uscita nella sua prima edizione nel 1991, fa da apripista agli studi coranici con *focus* su di un'ermeneutica attenta alla sfera femminile. Qui prende corpo la pratica di lettura esegetica coranica di Wadud e si enucleano le questioni teologiche più rilevanti del suo pensiero (*qiwāma* maschile circostanziata, agentività di *halīfah*, idea di *engaged surrender* e nuova significazione del concetto di unicità divina, o paradigma tawhidico). Il suo secondo contributo in volume, *Inside the Gender Gihād. Women's Reform in Islam*, del 2006, pone in rilievo l'emblematica esperienza personale della studiosa, con particolare risalto al suo essere madre sola di cinque figli, musulmana divorziata, accademica transnazionale, attivista impegnata nell'affermazione dei principi di uguaglianza in molteplici contesti islamici, mantenendo un continuo dialogo con il Testo Sacro, da cui ella fa provenire ogni legittimità di azione.

Attraverso una produzione quasi trentennale, Wadud mira a dimostrare come il Testo Sacro dell'Islam non esprima un'inferiorità intrinseca della donna, o connaturata al suo genere. Anzi, il messaggio coranico, secondo la sua lettura interpretativa, sarebbe fautore di una fondamentale uguaglianza di donne e uomini, di fronte a Dio e fra di essi, in quanto improntato a una armonia di fondo che richiede ai credenti reciprocità e collaborazione, elementi, questi, che dovrebbero prendere corpo sia in ambito familiare che a livello sociale, con l'effetto di uno scardinamento dei presupposti patriarcali condivisi in vari contesti islamici (Wadud, 2009: 100-107). La teologa americana pone in rilievo l'evidenza secondo cui il Corano non faccia differenza dal punto di vista spirituale fra uomo e donna, i quali vengono egualmente giudicati, dopo il trapasso, sulla base dei loro meriti, a loro volta stabiliti in accordo con il criterio della *taqwā* (*pietas*) (Wadud, 1992: 128, 1997:8). Da un punto di vista teologico, dunque, gli esseri umani, in quanto credenti, a parità di azioni e indipendentemente dal genere, sono ugualmente meritevoli, di fronte a Dio, della ricompensa eterna. In questo senso, la differenza sessuale, indispensabile ai fini riproduttivi, e quella funzional/comportamentale in seno alle diverse società islamiche, sarebbero delle "sovrastrutture" rispetto al valore intimo ed ultimo di *halīfah*, che, nella visione di Wadud è colui o colei che si rimette a Dio operando una scelta personale in virtù della propria «agency» (Wadud, 2004: 324, 2006: 23).

Questo contributo mira a gettar luce sul rilievo *temporale* della produzione wadudiana, illustrando come l'idea di successione coranica fra periodo meccano e medinese di Rivelazione sia un nodo concettuale determinante nella prospettiva di Wadud, in quanto funge da premessa e giustificazione a un'ulteriore *implementazione* coranica, in accordo con ogni tempo storico e particolare contesto sociale. Altro proposito è quello di evidenziare come l'idea di eternità dopo il trapasso possa essere ripensata alla luce di una lettura "figurale" e metaforica. In questa prospettiva, il dato linguistico e la sua interpretazione analitica emergono come essenziali allo sforzo di *ijtihād*, mostrando come le coordinate diacroniche vadano a combinarsi con la lettura filologica del Testo rivelato, tradizionalmente



considerato increato ed eterno. Come scrive Wadud: «Il Messaggio è permanente, divino, immutabile, perfetto, infinito», mentre la sua comprensione è «operazione specifica, imperfetta, limitata, ma assolutamente necessaria se si vuole che il Messaggio raggiunga il suo obiettivo» (Wadud, 1998: 74). In questo senso, la teologa sembra aggirare la tesi di derivazione *ašarita* secondo la quale, essendo il Corano increato ed eterno, non potrebbe essere sottoposto ad analisi di stampo storicistico e relativizzante, per quanto l'esegesi classica ammetta un certo grado di storicizzazione insita al discorso dei *asbāb al-nuzūl*, le cause della rivelazione. Al contempo, pur non riconoscendo il Corano come creato, presupposto di dottrina mu'tazilita (Campanini, 2004: 125), Amina Wadud sostiene l'importanza di leggere il Testo anche alla luce del suo portato contestuale e storico, che si fa cruciale per cogliere la logica progressiva del manifestarsi coranico.

#### **DISCHIUDERE SIGNIFICATI: QUATTRO PUNTI PER UN'ESEGESI CORANICA**

L'approccio di analisi proposto dalla teologa è plurimo e combinatorio, e chiama in causa oltre alle competenze filologiche, una sensibilità tematizzante, la capacità di guardare oltre al dato letterale per abbracciare il portato globale del Testo Sacro e, appunto, il valore storicistico dato da un contesto di rivelazione in cambiamento, la cui maggiore implicazione è, per Wadud, la possibilità di assumere uno sguardo progressivo rispetto ad alcuni temi nel mondo contemporaneo. Così, le coordinate spazio-temporali si combinano, nello specifico, all'indagine della categoria di genere femminile racchiusa tessuto coranico.

Di seguito sono riportati in quattro punti i presupposti dell'esegesi coranica wadudiana:

1. Rintracciare le relazioni tematiche di un argomento all'interno dei contenuti coranici, tenendo presente anche dell'esistenza del piano metaforico e analogico di lettura.
2. Correlare le questioni contenutistiche al più generale apparato grammaticale (oltre alla semantica, integrarvi anche l'analisi dei livelli morfologico e sintattico).
3. Tener presente il significato del contesto in cui il Testo Sacro è stato rivelato.
4. Considerare la visione globale del Testo Sacro (*Weltanschauung* o *world-view*), anche detta lo «spirito del Corano» (Wadud, 1999: 4).

Nella sua interezza, tale modello ermeneutico, potenzialmente applicabile alle più vaste tematizzazioni coraniche, emerge come paradigma denso, che pone i contenuti coranici sotto una lente di risignificazione. Il primo punto, oltre alla necessità di mettere in relazione parti del Corano accumulate dallo stesso argomento, affrancandosi da ogni lettura "atomistica" e "atomizzante", esprime



l'urgenza di aprirsi a una visione analogica del Testo Sacro, dimensione preliminare e feconda per una lettura metaforica. Scrive in tal senso Wadud, ponendo peraltro in rilievo un certo valore meta-letterario del Corano: «Il linguaggio religioso è polivalente: possiede vari significati possibili, da quello letterale a quello metaforico. E il Corano spiega che la Rivelazione include espressioni allegoriche (*mutašabihāt*) e asserzioni letterali (*muḥamāt*)» (Wadud, 1998: 71).

Al secondo punto, si sostiene la necessità di leggere a fondo il dettato coranico, decostruendo la composizione grammaticale del Testo, per scoprirvi relazioni grammaticali inedite, alle quali si andranno a combinare anche gli aspetti sintattico e semantico. Come scrive Amina Wadud: «Each term should (...) be examined on the basis of its language act, syntactical structures and textual context in order to more fully determine the parameters of meaning. This requires a dual process: keeping words in context and referring to the larger textual development of terms» (Wadud, 1999a: XIII). Nel tentativo di risolvere le ambiguità semantiche, lo sforzo di lettura di Wadud è, dunque, indirizzato alla comprensione di circostanze e coerenza testuali, tenendo anche presenti lo sviluppo terminologico e la compartecipazione dei termini all'atto linguistico, che nel Corano è parte della produzione di quel particolare discorso che è il discorso religioso, dai rimandi trascendenti e spirituali.

#### **DI SUCCESSIONE TEMPORALE E RISIGNIFICAZIONE CORANICA: LO SCARTO FRA PERIODO MECCANO E MEDINESE DI RIVELAZIONE**

La percezione islamica del tempo si innerva attorno al momento fondante della comunità musulmana. Il trasferimento da parte dei suoi sodali e di Muhammad nell'anno 622 da Mecca a Yatrib, di lì in poi Medina, non è solo l'inizio della nuova comunità politico-religiosa, con la fusione fra “emigrati” ed “ausiliari” (Donner, 2011: 45), ma diverrà, anche, lo spartiacque simbolico tra un *prima*, la cui scansione rimane fuori dalla temporalizzazione calendarica islamica, e un *dopo*. Il valore di questa tradizionale suddivisione storica è ripreso ed enfatizzato da Amina Wadud, per la quale lo scarto tra i due periodi assume una portata euristica paradigmatica.

Il contesto storico di Rivelazione, incluso nella sua metodologia analitica da applicare al Corano, è anche realtà con cui definitivamente il pensiero islamico debba misurarsi, in linea con un certo indirizzo storicistico contemporaneo. La studiosa americana riprende l'idea della significatività della suddivisione storica della Rivelazione, in particolare, dal pachistano Fazlur Rahman (1919 – 1988), che per primo ha posto sotto una moderna lente di analisi il valore storicistico di tale suddivisione (Rahman, 1966). Oltre a Rahman, fra coloro che hanno avanzato un approccio storicista in seno al pensiero contemporaneo islamico, non senza suscitare vivide reazioni da parte degli ambienti conservatori, vi sono



Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943 – 2010) e Muhammad Arkoun (1928 – 2010). Il primo elabora un discorso altamente collimante con quello wadudiano, in quanto combina l'analisi storicistica a quella testuale e linguistica; il secondo rileva come l'epoca moderna abbia posto il pensiero islamico di fronte a entità intellettuali prima "impensate" e "impensabili", che oggi le scienze coraniche devono finalmente tenere in considerazione (Campanini, 2016: 93-112; Abū Zayd, 2012, 2002: 34-85; Arkoun, 1994, 2002: 67-113).

Dunque, in sintonia con tale recente filone di lettura storicista che, con vari esiti, sostiene la possibilità di leggere il Corano *anche* tenendo conto del contesto storico di Rivelazione, Amina Wadud introduce, nel suo modello ermeneutico, la necessità di guardare a come il contesto sociale dell'Arabia del VII secolo abbia influito nel dettato coranico (punto terzo), secondo il riferimento alle direttrici di *continuità* e *discontinuità*. Pur prendendo cautamente le distanze dalla dottrina tradizionale dell'abrogante (*nāsīḥ*) e dell'abrogato (*mansūḥ*), che, a suo avviso, opera un approccio troppo meccanicistico del criterio cronologico, Amina Wadud considera come molti aspetti della Rivelazione più recente, quella del periodo medinese, siano più «meaningful», cioè più ricchi di significati specifici, che non quelli del periodo meccano (Wadud, 2004: 327-331).

Le sure meccane, animate da toni apocalittici e rivelate prima dello sconvolgimento dell'*hiḡra*, momento fondante della comunità musulmana, contengono i riferimenti di guida universale e fondano la nuova comunità dei credenti, presentando, tuttavia, ancora un certo rapporto di continuità con la *ḡāhiliyya*, rapporto necessario al Messaggio coranico per far presa ed essere assimilato dalle genti della realtà preesistente. Le sure di rivelazione medinese, che si caratterizzano per i toni più misurati e la prevalente intenzione prescrittiva, sono poste in rilievo da Wadud per il loro valore di pieno rinnovamento della comunità. Esse sviscerano in maniera più approfondita le questioni riguardanti uomini e donne nella loro differenza di genere, e da esse si trae più chiaramente lo spirito di guida che anima il Corano, presentando la possibilità di una maggiore implementazione ai giorni nostri (Wadud, 1999b: 12). Sarà qui interessante notare come la visione del tempo di Rivelazione wadudiana ribalti i presupposti di un altro intellettuale islamico contemporaneo, Mahmūd Ṭāhā (1909-1985), che ha significativamente introdotto una radicale divisione dei periodi meccano e medinese, sostenendo come le sure meccane, prive delle prescrizioni specifiche, oggi anacronistiche, del periodo medinese, siano l'originale nucleo di guida per gli uomini al di là di ogni tempo (Ṭāhā, 2002: 143-144).

Ci si ricollega così al quarto ed ultimo punto programmatico di metodologia d'analisi. Wadud vi afferma l'importanza di far rientrare ogni lettura specifica entro la cornice di coerenza generale che domina il Testo Sacro, tenendo fede alla *Weltanschauung* o visione del mondo che globalmente emerge dal Corano, quale testo di rinnovamento nel segno di giustizia e armonia, familiare e sociale. Questo punto rimanda alla convinzione, espressa dalla tradizione esegetica con il termine *nazm*, che vi sia un sottofondo fondamentale di *coerenza interna* al Corano,



a cui si può render conto assumendo uno sguardo olistico sul Testo Sacro (Wadud, 1995-96: 44).

### **ESCATOLOGIA E TEMPO DELL'ETERNITÀ: L'IMMAGINARIO PARADISIACO DA HŪRA ZAWĠ**

Nella lettura wadudiana, la dimensione temporale si combina con quella linguistica in un rapporto di stringente interrelazione. Lo slittamento temporale fra periodo meccano e medinese si affianca a uno *shift* linguistico che vede, ad esempio, l'introduzione del ricongiungimento della coppia matrimoniale, del periodo medinese, a sostituzione delle *hūr* di epoca meccana, ovvero presenze femminili paradisiache dai tratti stilizzati, da leggersi in senso metaforico e non letterale – cioè come eventuali prove di un Paradiso “sessuale” indirizzato al soddisfacimento maschile – e che, in ultima analisi, sono conferma di una rapporto residuale che il Corano intrattiene con l'epoca della *ġāhiliyya*.

Nel Corano si fa svariate volte riferimento al fatto che la vita nell'Aldilà sarà piacevole e migliore di quella terrena (Cor. 87:17, 93:4, 25:24, 16:30, 17:21 e 87:17), sia per la sua durata, infinita (infatti: «le cose che durano sono migliori» Cor. 18:46) sia per il grado di intensità della ricompensa. Il Paradiso è descritto come il luogo di eterno appagamento, di cui Wadud propone una lettura innovativa, in linea con la sua proposta di attualizzazione del dettato coranico. Anzitutto l'immagine del Paradiso come di un Eden esotico, ricco di verde e di acqua, sostiene Wadud, appartiene all'immaginario paradisiaco arabo e desertico e, pertanto, presenta i margini per essere “implementato” dal credente che abita coordinate spazio-temporali differenti. Per quanto esso si riferisca a una dimensione non dominabile dalla mente umana, l'Aldilà può essere immaginato dal *mu'min* contemporaneo, oltre ogni anacronismo, come ricco di ciò che più egli o ella possa desiderare. Come sostiene Wadud: «Readers from varying contexts must determine how those particulars are significant and express them in terms relevant to their own lives. Each new generation of Qur'ānic readers must reevaluate Qur'ānic values and, more specifically, must determine what the expressions of Paradise mean to them» (Wadud, 1999a: 53). Pertanto, i riferimenti a un Paradiso come luogo di abbondanza di beni materiali altamente desiderabili per un uomo di cultura beduina, sono da leggersi in chiave metaforica e non letterale, in quanto soltanto indicativi del grado di piacere ed appagamento che lì si potrà raggiungere.

A ben guardare, le stesse descrizioni sensuali del Paradiso, risalenti al periodo meccano, dal punto di vista di Wadud, sono da intendersi in senso lato, ovvero come metaforiche indicazioni di piacere (Wadud, 1999a: 53). Come detto, Wadud vede il significato delle *hūr* alla luce della suddivisione relativizzante della Rivelazione fra periodo meccano, in cui Dio parlava a un'*audience* ancora da riformare, e periodo medinese, che imprimerebbe uno scarto di veduta rispetto al



periodo precedente e durante il quale si rafforza l'incisività del Messaggio coranico nella sua carica innovativa rispetto a credenze della *ḡāhiliyya*.

Nell'epoca della *ḡāhiliyya* e, ancora, nell'immaginario arabo del VII secolo, *ḥūr* sono le donne sensuali, dalla bellezza idealizzata: chiare di carnagione, dagli splendidi occhi grandi, paragonabili a quelli di una gazzella e, al contempo, dallo sguardo casto (Cor. 37:48, 55:56, 52:20, 56:22-23, 37:48 e 42:20). Perlopiù, ci si riferisce loro attraverso la costruzione *idāfah*, *ḥūr al-‘ayn*’, definito da Wadud come «il termine pre-islamico per una donna bianca di viso, dalla carnagione chiara con grandi occhi scuri, impiegato nel periodo meccano per le accompagnatrici donne nel Paradiso» (Wadud, 1999a: XXV). In definitiva, come emerge non dalla sola lettura wadudiana (Rustomji: 2007), le *ḥūr* riflettono i particolari canoni estetici di bellezza della comunità ancora in formazione nel periodo meccano; si tratterebbe, dunque, di un termine etnocentricamente connotato, e non universalmente valido.

Wadud mira a contestualizzare la bellezza stilizzata tipica dei gusti dell'epoca, espressa a più riprese nel periodo meccano, ma che non verrebbe più menzionata, come presa di distanza rispetto alla prima Rivelazione coranica, nel periodo medinese. Come scrive la teologa Americana (Wadud, 1999a: 55):

«The Qur’ān itself demonstrates the limitation of this particular depiction when the community of believers in Islam had increased in number and established itself at Medina. After the Mekkan period, the Qur’ān *never* uses this term again to depict the companions in Paradise. After Medina, it describes the companions of Paradise in generic terms: ‘For those who keep from devil, with their Lord are Gardens underneath which rivers flow, and pure *azwāḡ*, and contentment from Allāh’» (Cor. 3:159).

Se l'immaginario islamico si è persuaso che *ḥūr* siano la ricompensa sessuale maschile nel Paradiso di Allāh, anzitutto Wadud vede come una contraddizione in termini il fatto che si possa credere che a un uomo pio, ovvero dotato di *taqwā*, siano date come ricompensa sessuale delle giovani donne in Paradiso. Lo scarto matura più deciso quando, in ambito medinese, fa capolino l'idea di *zawḡ*, che verrebbe introdotta a sostanziale sostituzione di *ḥūr*. Wadud sostiene la realtà del ricongiungimento dei coniugi dopo il trapasso soltanto nel caso in cui i destini individuali degli *anfūs* coincidano. Oltre a ciò, lo *shift* si completa laddove, come Wadud rileva percorrendo l'evoluzione della lingua coranica, a partire dal periodo medinese si afferma l'uso del termine *azwāḡ* come di 'sodali', ovvero compagni per fede ed opere gradite a Dio (Cor. 2.25, 3:15 e 4.57). Il termine va a indicare, in senso ampio, l'intera compagine dei meritevoli della vita eterna in Paradiso. Come asserisce Amina Wadud (1999a: 57), rimarcando attraverso una ricognizione filologica lo scarto fra utilizzo di *ḥūr* e *zawḡ*:

«It is important to clarify that most authors assume every use of the word *zawḡ* is equal to, or the same as, the *ḥūr*, especially in the light of verse that uses *ḥūr*



and the verb *zawwaġa*: ‘thus, we will pair them with the - *hūr al-‘ayn*’ (44:54). That the term *zawwaġa* means ‘to join together, or, to pair up’ does not equate *zawġ* with *hūr*, but expresses, during the Mekkan period, that a man will be joined by delightful companion according to his ideal».

Ne deriva che l’uso di *azwaġ* corrisponderebbe, per via analogica, a quello di credenti, come a dire che il Paradiso, oltre al luogo di ricongiungimento di coppia, è l’Eden in cui si ritrovano tutti i *mu’miṇūn* che in vita si sono distinti come esseri ricchi di *taqwā*. Come sintetizza Wadud: «The emphasis then is on partnership, friendship, comfort, and harmony in Paradise, as opposed to the isolation, loneliness and despair of Hell. Perhaps one might be reunited with his or her earthly mate in Paradise, provided that the basis for the reunion is shared belief and good deeds» (Wadud, 1999a: 71).

Sgomebrando il campo da ogni idea di “Paradiso sessuale” volto al soddisfacimento degli istinti terreni per la sola parte maschile, Wadud pone l’accento sulla dimensione collettiva del Paradiso, come di luogo che accoglie in una retta compagnia gli *anfūs* ammessi a trascorrere la loro vita eterna, i quali, pur non sapendo esattamente cosa potranno esperire nell’Aldilà, possono tuttavia prefigurarne la bellezza attingendo dal proprio immaginario, e pensando il Paradiso come il luogo eterno in cui gioveranno dei piaceri virtuosi che più li aggradano.

## **PROGRESSIONE CORANICA: IL TESTO SACRO COME GUIDA NEL TEMPO ODIERNO**

Oltre al tempo infinito dell’Aldilà, di cui Wadud decostruisce ogni possibile approccio androcentrico, restituendo l’idea di uguaglianza fra uomini e donne nel godimento dell’infinita gioia in caso di assegnazione del Paradiso, la lettura progressiva si presta, naturalmente, ad applicazioni nel tempo finito della fase terrena, i cui risvolti gettano nuova luce su prescrizioni e ruoli in riferimento al genere femminile.

Nella sezione della sua prima monografia intitolata «The Significance of Context and Chronology in Qur’ānic Social Reforms for Women» Amina Wadud nota come nelle sure del periodo meccano non vi è diretto riferimento a ruoli, responsabilità o trattamenti specifici da riservare alle donne; anzi: «If a woman was mentioned in the Mekkan period, she was a generic example for all humankind» (Wadud, 1999a: 78). Differentemente, il periodo medinese introduce importanti limitazioni rispetto a trattamenti lesivi verso donne e bambine. In questo senso, le novità prescrittive sono tese a sortire un netto miglioramento delle condizioni femminili. Conformemente a ciò, il Corano si pone nel segno di una netta discontinuità nei confronti della *ġāhiliyya*, laddove prende le distanze verso pratiche preesistenti e disumanizzanti, proibendo l’infanticidio delle bambine, assimilato all’assassinio *tout court*, gli abusi sessuali ai





danni delle schiave, la negazione della dote alla sposa, il ripudio indiscriminato delle mogli, la violenza domestica e il concubinaggio (Wadud, 1999b: 6). In riferimento a queste innovazioni normative, lo scarto fra periodo meccano e medinese di Rilevazione si traduce in un *turning point* linguistico, nei termini e nei significati veicolati.

La logica progressiva che segna il passaggio fra i due periodi di Rivelazione può estendersi, per analogia, fino a segnare le interpretazioni odierne, connotando le letture che, in virtù di tale indirizzo implementativo, agiscono in accordo con il proprio contesto di esistenza. Per estensione e come conseguenza della divisione storicizzante, la logica progressiva opera come metro interpretativo e si aggiunge alla possibilità metaforica di interpretazione e alla fedeltà verso la *world-view* coranica, improntata alla collaborazione reciproca nella cornice di un'armonia familiare e sociale. Per Amina Wadud tale dialettica progressiva è ascritta al Corano, che dischiude il proprio Messaggio ai lettori di ogni epoca. La proposta wadudiana in seno alla moderna *umma* islamica è di leggere con i propri occhi di uomini e donne del XXI secolo il dettato coranico, “attualizzandone” il contenuto. Per Wadud, interpretare il Testo Sacro praticando oggi lo sforzo di *ig̃tihād* vuol dire, infatti, saper cogliere implicazioni e potenzialità che la dialettica progressiva coranica offre ai credenti.

Inoltre, il fatto che il Corano intrattenga con il contesto socio-culturale della *ḡāhiliyya* una relazione duplice, attraverso il doppio filo della continuità e della discontinuità, della ripresa e dello scarto, rappresenta, secondo Wadud, una *displacement* funzionale. Una religione, infatti, deve assumere una forma che sia intellegibile nel suo contesto, per essere compresa, radicarsi e, quindi, svilupparsi, ovvero essere implementata a seconda del particolare momento storico in cui verrà a essere praticata. Il contesto di Rivelazione, che, nello scarto fra periodo meccano e medinese già presenta i semi del cambiamento, secondo Wadud non deve restringere la visuale del credente odierno, persuadendolo che il solo modo di essere musulmano/a sia di riportare indietro la Storia sino agli albori del credo islamico. La ricerca wadudiana è rivolta anzi a rilevare lo spirito generale di guida del Messaggio coranico, che trascende ogni contesto storico. Come scrive Wadud (1999a: 95):

«No community will ever be exactly like another. Therefore, no community can be exactly a duplicate of the original community. The *Qurʾān* never states this like a goal. Rather the goal has been to emulate certain key principles of human development: justice, equity, harmony, moral responsibility, spiritual awareness».

Per Wadud l'implementazione coranica riguarda oggi più che mai l'ambito femminile, investito di nuove significazioni ruotanti attorno al ripensamento delle dinamiche familiari e dei ruoli sociali di uomini e donne. Gli ambiti specifici in cui la logica implementativa va applicata in riferimento alla sfera femminile e in accordo con la dimensione filologica e testuale del Corano, sono: il divorzio, da



intendersi in senso paritario (Wadud, 1999a: 79-80); la poligamia, introdotta come norma di urgenza per salvare dalla marginalità vedove e figli dei combattenti della prima era islamica periti in guerra e che, di fatto, risulta essere impraticabile per la richiesta di uguaglianza di trattamento verso tutte le consorti (Wadud, 1999a: 82-85); la testimonianza, finalmente da intendersi in maniera egualitaria (non due testimoni donne a fronte di un solo testimone maschile affinché sia considerata valida), poiché la prescrizione si colloca in un ambito storico in cui la vulnerabilità femminile in sede di testimonianza era notevole, con possibili ripercussioni contro la testimone (Wadud, 1999a: 85-86); il patriarcato (Wadud, 1999a: 80-82), quale struttura socio-culturale preesistente all'Islam e che, paradossalmente, le società islamiche hanno storicamente rafforzato, nonostante si possa evincere dallo stesso Teso Sacro una presa di distanza rispetto al modello patriarcale, laddove il Messaggio venga interpretato in chiave implementativa. Non soltanto nessuna limitazione dovrebbe essere imposta verso un rinnovamento culturale che veda finalmente riconosciuta una pari dignità ed uguaglianza della donna nella famiglia e nelle comunità musulmane; ma la famiglia deve cessare di essere il luogo di oppressione della donna, laddove ancora lo sia, divenendo invece il nucleo di affezione in cui venga posto in essere il principio di armonia coranica, attraverso il risolvimento dei conflitti entro la “*ṣūrā* familiare”, dove uomo e donna hanno stessa responsabilità ed egual peso decisionale. Parallelamente, all'armonia familiare deve corrispondere anche un riconoscimento sociale, in virtù del quale alle donne sono da accordare competenze professionali adeguate al proprio grado di istruzione, anche negli ambiti di *leadership* politica e religiosa (Wadud, 2006: 158-186).

Se Nicole Loraux nel suo *Éloge de l'anachronisme en histoire* (Loraux, 1993) metteva in luce il valore conoscitivo dell'“inciampo” anacronistico, rilevando la fecondità di un approccio che introduca entità contemporanee di pensiero nell'analisi della storia passata, antica e moderna, Wadud, sul fronte teologico, sembra analogamente abbracciare le potenzialità di una lettura volutamente “anacronizzante”, ovvero progressiva ed attualizzante, che sappia guardare con gli occhi di oggi la Rivelazione e il suo contesto storico-sociale di riferimento. Amina Wadud si fa, altresì, portavoce di una tensione esplicativa innovativa per la combinazione dei presupposti di analisi coranica e potenzialmente rinnovativa rispetto ai contesti sociali islamici odierni, con particolare riferimento al suo personale contesto di appartenenza, ovvero la comunità statunitense afroamericana, di cui ha messo in luce lo scenario variegato anche attraverso l'analisi intersezionale (Wadud, 1999b). La sua pratica di *ig̣tihād* fa perno sullo slittamento paradigmatico fra periodo meccano e medinese di Rivelazione, che imprimerebbe al Corano uno scarto epistemologico, nella visione della donna, in particolare, tale da poter illuminare di nuova significazione il tempo odierno. Fonte di legittimazione verso letture progressive del Testo Sacro sulla base del proprio tempo storico di appartenenza, la successione temporale fra periodo meccano e medinese si affianca, quale aspetto esegetico, alla competenza



filologica, alla capacità tematizzante, al piano metaforico di lettura e allo spirito di armonia a cui il Corano è globalmente improntato.

In conclusione, la studiosa americana sostiene che il Corano permetta letture plurime e, sotto una lente attenta, sappia dimostrarsi duttile e adattabile alle molteplici culture dei diversi momenti storici. Secondo Wadud, la pratica dell'interpretazione implementativa del Corano a opera dei credenti è una fonte inesauribile di significato e l'atto di interpretazione coranica non finirà certo con la sua opera, dal momento che le vie della progressione dialettica si daranno in relazione ai nuovi contesti che il moderno *ḥalīfah* si troverà ad affrontare. Se, come scrive Abū Zayd: «È nel contatto con la viva attività umana che il testo di rinnova» (Abū Zayd, 2002: 176), il Corano quale guida eterna, saprà parlare agli uomini e alle donne di tutti i tempi (Wadud, 1999: 6).

## BIBLIOGRAFIA

- ABU ZAYD, NASR HAMID. 2002. *Islām e tempo. Critica del discorso religioso*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ABU ZAYD, NASR HAMID. 2004. *Una vita con l'Islam*. Bologna: il Mulino.
- ABU ZAYD, NASR HAMID. 2012. *Testo Sacro e libertà: per una lettura critica del Corano*. Venezia: Marsilio.
- ARKOUN, MUHAMMAD. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press.
- ARKOUN, MOHAMMED. 2002. "L'Islam fra tradizione e globalizzazione", in Rivera, Annamaria (a cura di). *L'inquietudine dell'Islam*, Edizioni Dedalo, Bari.
- CAMPANINI, MASSIMO. 2016. *Il pensiero islamico contemporaneo*. Bologna: il Mulino.
- CAMPANINI, MASSIMO. 2004. *Il Corano e la sua interpretazione*. Roma/Bari: Laterza.
- DONNER, FRED. 2011. *Maometto e le origini dell'Islam*. Torino: Einaudi.
- LORAUX, NICOLE. 1993. *Éloge de l'anachronisme en histoire*, in «Le Genre humain», 27, 23-39.
- MANDEL, GABRIELE (a cura di). 2006. *Il Corano*. Torino: Utet.
- RAHMAN, FAZLUR. 1966. *La religione del Corano*. Milano: Saggiatore.
- RUSTOMJI, NERINA. 2007. *American Visions of the ḥūr*, in «The Muslim World», 97(1), 79-92.
- TAHA, MAHMUD. 2002. *Il secondo messaggio dell'Islam*. Bologna: Emi.
- WADUD, AMINA. 1992. *Understanding the Implicit Qur'anic Parameters to the Role of Women in the Modern Context*, in «The Islamic Quarterly», 2, 126-130.
- WADUD, AMINA. 1995-1996. *Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender*, in «Journal of Law and Religion», 12 (1), 37-50.



- WADUD, AMINA. 1997. *Woman and Islam: Beyond the stereotypes*, in «Pakistan Journal of Women's Studies», 4 (2), 2-14.
- WADUD, AMINA. 1998. *In cerca di una voce di donna nell'ermeneutica coranica*, in «Concilium», 3, 64-75.
- WADUD, AMINA. 1999. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- WADUD, AMINA. 1999. "Alternative Qur'anic Interpretation and Strategies of Muslim's Empowerment", in Webb, Gisela (a cura di). *Windows of Faith: Muslim Women's Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press, Syracuse.
- WADUD, AMINA. 2003. "American Muslim Identity: Race and Ethnicity in progressive Islam", in Safi, Omid (a cura di). *Progressive Muslims*, Oneworld, Oxford.
- WADUD, AMINA. 2004. *Qur'an, Gender and Interpretative Possibilities*, in «Huwwa», 2 (3), 316-336.
- WADUD, AMINA. 2006. *Inside the Gender Jihad: Women Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- WADUD, AMINA, 2009. "Islam Beyond Patriarchy Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", in Anwar Zainah (a cura di). *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Musawah, Kuala Lumpur.

#### **L'AUTRICE**

Martina Biondi è *graduate student* di formazione antropologica (B.A., Bologna) e linguistico-letteraria (B.A. ed M.A., Macerata; Erasmus, the *University of Manchester*). Interessata alla dimensione di genere in ambito arabo-islamico dai punti vista letterario, storico-giuridico ed etnografico, ha di recente presentato un *paper* sulla diffusione degli studi di genere in Marocco, presso l'Università l'Orientale di Napoli nell'ambito del convegno *Gender, Marginality and Empowerment in North Africa*.

E-mail: [m.biondi7@studenti.unimc.it](mailto:m.biondi7@studenti.unimc.it)