



"*Per il Tempo!*" *Uno Zeitbegriff islamico*

Francesca Bocca

Abstract: We aim at introducing a new discourse in the Islamic view of time, employing the tools outlined in Martin Heidegger's: "The Concept of Time". While in his treatise he starts with a brief remark concerning the role of theology in the study of time, proceeding to the philosophical essentials for a comprehension of time, the present article will start by delineating a philosophical Qur'anic framework, and then delve in some key theological aspects. Philosophically, the two occurrences of the word "time" (*dahr*) in the Quran will be analyzed, in light of the connection between time and knowledge, as well as the one between time and death. Theologically, the relationship between time and eternity as well as the value of time will be examined.

Finally, the new framework will be put to test with a short analysis of the Quranic chapter 103 ("By Time!"), where theology and philosophy will be brought together.

Keywords: Zeitbegriff – Concept of Time – Islamic Theology – Heidegger – Commentary

Parole chiave: Zeitbegriff – Concetto di tempo – Teologia islamica – Heidegger – Esegesi

INTRODUZIONE

Il tempo, categoria essenziale dell'agire umano nella filosofia occidentale, procede nella discussione islamica su linee stabilite in età medievale.¹ Questa concezione del tempo è già stata descritta (Bowering, 1997), è nostra intenzione invece analizzare da un punto di vista filosofico il concetto di tempo nell'Islam, servendoci da un lato della "scienza preliminare" delineata da Martin Heidegger in "Der Begriff der Zeit" (Heidegger, 1989)² e dall'altro delle fonti primarie dell'Islam, cioè Corano³ e Sunna⁴.

¹ Due eccezioni significative sono Muhammad Iqbal, che tenta di inglobare il pensiero di Bergson in una più ampia visione teleologica (cfr. S.A. Vahid, Introduction to Iqbal, The Poet and his Message, Allahabad, 1946) e Henri Corbin, che elabora sul concetto sciita di circolarità del tempo (cfr. Henry Corbin, Tempo ciclico e gnosi ismailita, Mimesis, 2013)

² I riferimenti al testo (da qui in avanti C.d.T.) verranno forniti secondo la versione italiana a cura di Franco Volpi, edita da Adelphi (Martin Heidegger, Il Concetto di Tempo, Adelphi Edizioni, 1998), occasionalmente ci riferiremo alla terminologia dall'originale tedesco presente in bibliografia.



La trattazione seguirà l'ordine opposto rispetto a quello scelto da Heidegger: sarà prima filosofica e in seguito teologica. Per quanto riguarda l'aspetto filosofico, individueremo inizialmente la terminologia coranica e le sue occorrenze, per poi analizzare la relazione tra tempo e conoscenza, giungendo infine al tempo vissuto come consapevolezza della morte, cioè «possibilità d'essere estrema»⁵.

Nonostante Heidegger dichiari all'inizio della sua conferenza la sua intenzione di escludere la dimensione teologica⁶, molti degli aspetti filosofici analizzati sono in effetti necessari e preliminari per una discussione teologica del tempo. Discussione che, nel nostro caso, non seguirà un approccio storico, quanto invece le brevi indicazioni delineate da Heidegger nell'introduzione alla sua conferenza, cioè ci concentreremo sul valore del tempo, sul suo «rapporto con l'eternità»⁷.

I concetti identificati nella teologia e filosofia del tempo verranno utilizzati per elaborare un breve commento del capitolo 103 ("Il Tempo"), come esempio di applicazione della "scienza preliminare" Heideggeriana a un'esegesi filosofica del Corano⁸.

LE DIMENSIONI DEL TEMPO

All'inizio del suo discorso⁹, Heidegger delinea una distinzione tra tempo scientifico e tempo soggettivo, criticandoli entrambi (Bartels, 2011). Certo, il tempo è sempre aristotelicamente «ciò in cui si svolgono gli eventi»¹⁰, ma nel pensiero dell'uomo esistono due dimensioni: il tempo della scienza di Newton e Galileo, e quello dell'interiorità di Agostino.

In una prospettiva coranica non esiste una dicotomia terminologica analoga, anche se certamente nella teologia islamica successiva si possono identificare due tendenze opposte: quella di un'analisi dei legami di causa-effetto della storia di ibn-Khaldūn (Dhaouadi, 2006), cioè il «tempo della natura e del mondo»¹¹, e quella di un ragionamento atemporale ed universale rappresentato da al-Ghazālī, che tuttavia si rifiuta di collocare il tempo nell'interiorità, preferendo invece discuterne il valore in relazione all'Eterno (al-Ghazālī, 2010).

³ Per la traduzione, ci riferiremo a: "il Corano", a cura di Hamza Piccardo, Newton, 2015. Le citazioni Coraniche saranno semplicemente riportate con capitolo e versetto secondo l'ordine standard.

⁴ La ricerca degli ahādīth è stata compiuta con gli originali arabi; la traduzione è dell'autrice. In una nota a piè pagina è indicata la raccolta originale e il numero della narrazione della versione araba. Solo ahādīth classificate come shāhīh o ḥasan da al-Albānī sono state utilizzate.

⁵ C.d.T. p.35

⁶ C.d.T. p.24

⁷ C.d.T. p.24

⁸ La via di un'esegesi filosofica del Corano, sebbene poco percorsa nel pensiero contemporaneo, è naturale erede del concetto di *tafsīr bi al-ra'i*, che include opere come commento *Mafatih al-Ghayb* di Fakhr al-Dīn al-Razī.

⁹ C.d.T. p.25

¹⁰ Secondo la definizione di Aristotele nella Fisica, IV, 11, 219 a sgg, citata da Heidegger, p.27

¹¹ C.d.T. p. 25



Suggerisco che questa dicotomia abbia più a che fare con le naturali inclinazioni del pensiero storiografico e teologico che con una distinzione a livello coranico; idea che si rispecchia nell'approccio scelto da Heidegger, che, dopo aver brevemente introdotto la dicotomia, la supera nel resto della trattazione.

IL TEMPO NEL CORANO

Nel Corano, il concetto di tempo è espresso con la parola *dahr*, della quale si trovano due occorrenze: la prima in *sura al-Jāthia*: «'Non c'è che questa vita terrena: viviamo e moriamo; quello che ci uccide è il tempo (*dahr*) che passa'. Invece non possiedono nessuna scienza, non fanno altro che illazioni.»¹² e la seconda in *sura al-Insān*: «Non è forse trascorso un lasso di tempo (*hīn min ad-dahri*) in cui l'uomo non sia stato una creatura degna di menzione?»¹³.

È possibile già identificare quindi, a livello Coranico, due idee fondamentali: (1) la relazione tra tempo e morte e (2) l'impossibilità per l'uomo di ottenere una conoscenza completa del tempo.

(1) Il legame tra tempo e morte, come «possibilità d'essere estrema»¹⁴, è presente in tutta la produzione Heideggeriana. Anche nelle fonti islamiche, la morte è spesso menzionata nel contesto di un incoraggiamento a vivere il proprio tempo in maniera consapevole (Heidegger direbbe "autentica"), poiché «essa demolisce ogni pretesa di fare eccezione»¹⁵, la consapevolezza della morte motiva l'uomo a trattare il tempo «in quanto ogni volta mio»¹⁶. Questa consapevolezza, in un'ottica islamica, ha un duplice significato: la morte è certamente la fine dell'esistenza terrena, ma anche l'inizio di quella Eterna, della quale la prima determina la qualità. Quest'ultima accezione sarà esaminata nella seconda parte dell'articolo, quando dalla filosofia passeremo alla teologia del tempo e quindi al suo valore.

(1a) Ritornando alla morte come fine della vita, Heidegger osserva che anche quando l'uomo non si sforza consciamente di ricordare la morte, è come se rimanesse una certezza implicita. «L'esserci, sempre nell'essere di volta in volta dell'ogni volta mio, sa della sua morte, e lo sa anche quando non ne vuole sapere niente»¹⁷ (Römer, 2010). Questo concetto è pienamente condiviso in un'ottica coranica, infatti si legge: «Quando poi si presenta la morte a uno di loro, egli dice: 'Mio Signore! Fatemi ritornare! Che io possa fare il bene che ho omesso'.

¹² Corano 45:24

¹³ Corano 76:1

¹⁴ C.d.T. p.35

¹⁵ C.d.T. p.49

¹⁶ C.d.T. p.50

¹⁷ C.d.T. p.37



No! Non è altro che la [vana] parola che [egli] pronuncia e dietro di loro sarà eretta una barriera fino al Giorno della Resurrezione.»¹⁸

Infatti, se l'uomo potesse veramente essere dimentico della morte, sarebbe ingiusto il rifiuto divino di concedergli l'occasione di compiere le azioni con la consapevolezza della sua finitudine. La preghiera dell'ingiusto è infatti un "vana parola", alla quale non corrisponde un'effettiva volontà. Nessun uomo quindi può eludere l'unica certezza, cioè quella della morte che mette fine al tempo terrestre, al massimo può scegliere di distrarsi da questa certezza, dire «lo so, ma non ci penso»¹⁹.

(1b) Nell'analisi Heideggeriana vi è un ulteriore elemento a legare tempo e morte: il compimento. «Nel mio esistere, infatti, io sono sempre "ancora in cammino". Rimane sempre qualcosa che non è ancora arrivato alla fine»²⁰. Questo concetto ricorda il famoso *hadīth* della raccolta dei Quaranta di an-Nawawī: «Sii nel mondo come se fossi uno straniero o un viandante [...] Prendi dalla tua salute prima della malattia, e dalla tua vita prima della morte»²¹. L'essere in cammino può essere interpretato in due modi: da un lato non è possibile recuperare il tempo perso per arrivare alla meta, dall'altro finché il viaggio continua c'è la possibilità di cambiare la direzione del cammino. Entrambi questi aspetti devono coesistere, in un'ottica islamica, per generare due degli stati d'animo fondamentali per la vita del credente: il timore e la speranza²².

(1c) Non è paradossale impiegare il proprio tempo per riflettere sulla morte, infatti: «il precorrimento (*Vorlauf*), in quanto mette l'esserci di fronte alla sua possibilità estrema, è l'atto fondamentale dell'interpretazione dell'esserci.»²³ In parole islamiche, il ricordo della morte permette all'uomo un vivere più autentico in quanto gli evita la distrazione dei piaceri terreni. La *Sunan Ibn Mājah* riporta la narrazione: «Ricordatevi frequentemente di colei che interrompe i piaceri.»²⁴

Lo scopo della consapevolezza della morte non è quello di raggiungere l'indifferenza dal mondo, quanto proprio di vivere il tempo come esso deve essere vissuto; per tornare alla terminologia Heideggeriana, la consapevolezza della morte (*Sein zum Tode*) è condizione necessaria perché la vita sia autentica (*Authentisch leben*) (Karfiková, 2012).

(2) La retorica Coranica (*al-balāgha*) spesso invita l'uomo a riflettere sulla pochezza della propria conoscenza; il versetto in questione si inserisce in questo contesto. È interessante fare un parallelo tra l'ignoranza che l'uomo ha del tempo e quella che ha del proprio sé. Il versetto in questione si trova in *Sūra al'Isrā'*, dove

¹⁸ Corano 23:99-10, vedi anche Corano 63:9-11

¹⁹ C.d.T. p.38

²⁰ C.d.T. p.36

²¹ Hadīth numero 40 della raccolta di an-Nawawī, riportata da Bukhārī, ṣahīḥ per al-Albānī

²² Ci riferiamo ai "pilastri dell'"ibāda", che sarebbero tre: oltre a timore e speranza sarebbe anche necessario l'amore (cfr. Abdul-Wahhab, M. "Some of the benefits of Surat al-Fatiha" commented by Shaykh Saalih al-Fawzan, Troid, 2009)

²³ C.d.T. p.39

²⁴ Sunan ibn-Mājah numero 4258, ṣahīḥ per al-Albānī



è scritto: «Ti interrogheranno a proposito del *nafs*. Rispondi: ‘Il *nafs* procede dall’ordine del mio Signore e non avete ricevuto che ben poca scienza [a riguardo]’» (17:85). Il termine *nafs* è stato lasciato in arabo, perché la traduzione con "Spirito" proposta da Piccardo non è completa; infatti questa parola può significare anche il Sé, l'anima, la psiche, la ragione (Deuraseh, 2005). Esiste anche una lunga tradizione teosofica della comprensione del termine *nafs*, che propone una categorizzazione in livelli nel percorso ascetico del *taṣawwuf* (Schimmel, 2015), ma questa accezione è meno connessa al concetto di tempo.

(2a) Ritornando quindi all’idea di sé come qualcosa del quale sfugge la completa conoscenza, possiamo cogliere il parallelo con il versetto in *sura al-Jāthia*: anche qui l’uomo viene messo di fronte all’inconoscibilità del tempo. Sé e tempo, quindi, come elementi la cui conoscenza per l’uomo non è istintiva, ma necessita del lavoro di riflessione (*tafakkur*) delineato nel Corano (cfr. 3:191, 7:184, 10:24 e 16:44). Arriva a lumeggiare, in questa schematizzazione, il legame tra l’esserci e la temporalità. Connessione, questa, ben delineata da Heidegger: «È il mio "sentirmi" che misuro, ripeto, quando misuro il tempo.»²⁵

(2b) Il secondo modo in cui si può interpretare il versetto è riflettendo sul fatto che prima della propria esistenza l’uomo non possiede un concetto di tempo. Nella teologia islamica, esiste un ambito della conoscenza che è prerogativa divina, chiamata *al-ilm al-ghaib* (ovvero il sapere di ciò che è nascosto), che Dio può scegliere di tenere per sé o di dispensare tramite rivelazione o ispirazione.

Ognuno di noi, infatti, si trova a prendere coscienza del proprio essere "gettato" nel mondo, senza avere consapevolezza della propria origine remota e anzi ignorando il proprio stesso stato, portando allo spaesamento che Heidegger appunto definisce *Geworfenheit*. Appunto perché la completa ignoranza del tempo prima della presa di coscienza dell’individuo non sia causa di spaesamento, Dio può scegliere di rivelare qualche elemento dell’"*ilm al-ghaib*"; questa è una chiave di lettura del contenuto mitologico²⁶ del Corano radicalmente nuova: non un’informazione storica, ma una misericordia per mettere l’uomo nello stato spirituale migliore per la riflessione. Il tempo anteriore alla nostra presa di coscienza quindi è assente dall’esperienza soggettiva, ma può essere conosciuto parzialmente tramite il contenuto rivelato nel Corano, e solo nella quantità e qualità che la saggezza Divina reputa appropriate. Heidegger scrive che «una volta che il tempo è definito come tempo cronometrico, non c’è più speranza di arrivare al suo senso originario»²⁷, ed è fondamentale notare che nella rivelazione Coranica, quando il tempo prima dell’avvento dell’uomo viene descritto, non è mai come sequenza temporale, quanto invece tramite descrizione di avvenimenti, cambiamenti e tappe.

²⁵ C.d.T. p.30

²⁶ Laddove il termine "mitologico" venga inteso nella lingua corrente come un contenuto di carattere fantastico, uno dei significati attribuiti nell’antropologia è quello di «storia che definisce la visione del mondo di una cultura» (da Grassie, W. (1998) "Science as Epic? Can the modern evolutionary cosmology be a mythical story of our time?". *Science & Spirit*. 9 (1), p.)

²⁷ C.d.T. p. 46



DALLA FILOSOFIA ALLA TEOLOGIA

Finora, abbiamo analizzato la concezione di tempo nell'Islam da un punto di vista puramente filosofico; riteniamo tuttavia che questa sia solamente una premessa a quella che è la vera analisi del tempo, quella teologica. La stessa lezione "Der Begriff der Zeit", avvenne di fronte ad un pubblico di teologi, ai quali Heidegger ricordò: «Il tempo non potrebbe non rimanere nell'aporia fino a quando non saprà di Dio, fino a quando non saprà domandare di Lui.»²⁸ Questa constatazione viene fatta da Heidegger all'inizio del suo discorso, ed è da questa che si discosta nella successiva trattazione del tempo. Per noi, invece, il percorso sarà a ritroso. Dopo aver delineato un concetto di tempo e la sua relazione con l'esserci, ci dedicheremo ora al valore del tempo, a quella dimensione della temporalità dove l'esserci domanda di Lui.

Questo percorso si colloca proprio nell'intenzione di Heidegger di fondare una "Scienza Preliminare" (*Vorwissenschaft*) che partisse dal piano teorico-astratto a quello pratico-morale (Alawa, 2017).

IL VALORE DEL TEMPO

Il ruolo della teologia nello studio del tempo è in primo luogo trattare «del suo essere temporale nel suo rapporto con l'eternità»²⁹; sarà nostra intenzione analizzare questa idea secondo diverse accezioni: (1) la differenza qualitativa tra tempo umano e tempo divino, (2) il valore del tempo (2a) sia per quanto concerne il rapporto con la cronologia che (2b) l'importanza delle azioni compiute con coscienza dell'eterno e (3) la differenza teologica tra il tempo per Agostino e quello derivato dai due punti precedenti.

(1) Dio annumerà, tra i suoi Bellissimi Nomi, *al-Haīṭ* (il Vivente), *as-Samad* (l'Assoluto, l'Eterno), *al-Awwal* (il Primo), *al-Ākhir* (l'Ultimo) e *al-Baqī* (l'Eterno) (Burrel & Daher, 1992). Quindi ben cinque delle novantanove caratteristiche - quelle essenziali per il *dhikr*, il ricordo di Dio secondo la tradizione spirituale musulmana - hanno a che fare con il tempo, come a voler sottolineare che la differenza tra il tempo divino e quello umano non sia questione di un solo fattore, quanto invece sia completamente altro, e abbisogni perciò di essere spiegata.

(1a) In particolare vorrei soffermarmi su un aspetto del tempo divino, quello dell'eternità. Da un punto di vista islamico solo Dio è eterno, e affermare l'eternità di qualunque altra cosa al di fuori di Lui equivarrebbe ad individuarne un'ipostasi, portando in ultima analisi al politeismo. Per capire quanto il tempo di Dio sia "altro" da quello della sua creazione, possiamo prendere in esame un esempio storico, quello della controversia sull'eternità del Corano. Laddove la

²⁸ C.d.T. p. 23

²⁹ C.d.T. p. 24



maggioranza della teologia sunnita (più propriamente *īlm al-kalām*) ha affermato senza esitazioni che il Corano, essendo parola di Dio, sia eterno, un gruppo significativo di teologi di orientamento razionalista (noti come *al-mu'azilā*) ha fortemente rifiutato questo dogma, sostenendo appunto che descrivere il Corano come eterno fosse nientemeno che idolatria (*shirk*). (Campanini, 2012)

È interessante notare come anche la terminologia utilizzata per descrivere il Corano anche dagli stessi propositori della sua eternità sia differente da quella impiegata per descrivere Dio: il Corano eterno è infatti *al-Qur'ān al-Qadīm* e mai *al-Qur'ān al-Baqī*. Il termine *qadīm* infatti è anche utilizzato per descrivere qualcosa di vecchio o antico, mentre *baqī* nella sua stessa radice ha una connotazione di permanenza. L'eternità di Dio rimane quindi totalmente Sua, anche lessicalmente.

(1b) L'unicità del tempo divino è anche tale per un altro aspetto evidenziato da Heidegger: quello della sua relazione con il mutamento. “Il mutamento è nel tempo”³⁰, ma se Dio è il Primo e l'Ultimo, Colui che permane prima dell'inizio del tempo e dopo la sua fine, può egli essere soggetto ad alcun cambiamento? La risposta della maggioranza della teologia è un secco: “no”. Dio non può cambiare idea, punto sul quale c'è la quasi totale unanimità. Una questione teologica legata al rapporto tra Dio e mutamento è quella delle sue caratteristiche: sappiamo infatti che Dio è il Creatore (*al-Khāliq*), ma poteva egli esserlo prima di aver compiuto la creazione? La soluzione del credo ortodosso (di forma ‘asharīta) a questo spinoso problema è quella di mantenere che Dio fosse tanto Creatore prima quanto dopo la Creazione, e che il Creato non l'abbia influenzato in alcun modo.

(2a) La seconda questione legata al tempo è senza dubbio il valore che esso acquista in una prospettiva teleologica. Il tempo della scienza, suddivisibile in periodi di identica durata, non si occupa della dimensione cairologica. Nell'Islam, invece, il tempo è sempre quello dell'azione e della possibilità. Come abbiamo già accennato³¹, gli avvenimenti della Storia, nel Corano, non vengono mai illustrati per la loro valenza cronologica, quanto invece per il loro valore. Quello che molti orientalisti videro come prova dell'inautenticità del Corano, ovvero il mancato rispetto della sequenza cronologica degli eventi, è in realtà conseguenza della visione Coranica del tempo analizzata finora.

(2b) La preoccupazione per il valore del tempo non riguarda però solo le Scritture, è un concetto che pervade l'intera vita del credente. Per capire questo concetto è possibile partire da uno degli *ahādīth* più famosi, scelto appunto da an-Nawawī per aprire la sua famosa collezione dei Quaranta *Hadīth*: «Certamente, le azioni vengono giudicate secondo le intenzioni, e certamente ognuno avrà ciò che si era prefissato.»³² L'interpretazione tradizionale di questa narrazione si

³⁰ C.d.T. p. 27

³¹ vedi punto 2b della sezione "Analisi del tempo nel Corano"

³² Hadīth numero 1 della raccolta di an-Nawawī, riportata da Bukhārī, *ṣaḥīḥ* per al-Albānī



concentra sull'importanza di sforzarsi coscientemente di mantenere un'intenzione retta prima e durante ogni azione, ma ritengo sia possibile anche un'interpretazione che assegna valore al tempo. Infatti lo stesso lasso di tempo, impiegato nello stesso modo come misurabile scientificamente o come osservabile dall'esterno, può avere conseguenze diametralmente opposte a seconda dell'intenzione. Il tempo quindi non è omogeneo, ma il valore di ogni istante è responsabilità individuale del credente, soggetto a alti e bassi come la fede che "aumenta e diminuisce"³³. Prova conclusiva della non linearità e inomogeneità del valore del tempo nella prospettiva islamica è il *hadīth*: «Quando un uomo muore, le sue azioni giungono al termine, eccetto l'elemosina ricorrente, la conoscenza benefica, o un discendente virtuoso che preghi per lui.»³⁴ Questa narrazione sembra provare che addirittura il valore del tempo speso in vita possa superare la morte, sgretolando la barriera ultima che conclude le azioni.

d) Certo, il tempo nell'Islam non è quello omogeneo e lineare della scienza, ma vogliamo precisare anche che non è nemmeno quello della soggettività descritto in Agostino. Nella teologia islamica, il tempo ha valore solo se è coscienza di Dio (perché è questa coscienza che determina l'intenzione), non quindi un "sentirsi" Agostiniano, quanto un "sentirLo". Questa è la nostra interpretazione di quanto scrive Heidegger: «il tempo non potrebbe non rimanere nell'aporia fino a quando non saprà di Dio»³⁵; come infatti egli cerca di oltrepassare la dicotomia tra tempo della scienza e della soggettività, abbiamo cercato di dimostrare che il concetto di valore del tempo nell'Islam faccia lo stesso, grazie ai concetti di intenzione, di valore e di tempo divino che abbiamo analizzato in questo capitolo.

IL CAPITOLO DEL TEMPO (SURA 103)

Come esempio di applicazione del tentativo di analisi filosofica del tempo e di identificazione di temi ricorrenti nella teologia, analizzeremo ora il breve capitolo del Corano: "il Tempo". Analizzeremo, e non commenteremo, perché il lavoro qui presentato intende essere un'integrazione alla scienza dell'esegesi classica (*Ilm al-tafsīr*) e non una sua sostituzione o riforma. Per questo motivo, risulterà più semplice comprendere la nostra analisi leggendola come una nota a margine ad un commento tradizionale, come quello di Ibn Kathīr³⁶ o del *Tafsīr al-Jalalaīn*³⁷,

³³ Per maggiore contestualizzazione della controversia tra fede stabile e sottoposta a cambiamenti, vedi il volume *Majmoo' Fataawa wa Rasaa'il Fadeelat di Muhammad ibn Saalih al-'Uthaymeen*, vol. 1, p. 49

³⁴ dalla collezione *Riyad as-Shāliḥīn*, libro 13, ḥadīth 8

³⁵ C.d.T. p.23

³⁶ L'edizione di riferimento (da qui in avanti T.K.) è quella bilingue edita da Darussalam (2003) con il titolo "Tafsir ibn Kathir (Abridged)", in 10 volumi. Il commento di Sura al-Asr si trova nel decimo volume

³⁷ Ci riferiremo alla traduzione italiana dell'opera (usando la sigla T.J.), con il titolo di "Esegesi del Corano", di Jalal ad-Din al-Mahalli e Jalal ad-Din as-Suyuti, a cura di Paolo Gonzaga, IISI editore (2017)



ai quale ci riferiremo per la comprensione. Il capitolo non è stato scelto per la sua attinenza lessicale al tema trattato, quanto per la sua importanza a livello dottrinale: «se la gente riflettesse su questo capitolo, sarebbe sufficiente per loro»³⁸, scrisse l'*imām* as-Shafī, ed è proprio questo lavoro di riflessione che vogliamo proporre.

Il testo, in traduzione, è: «Per il Tempo (*al-Asr*)! (1) Invero l'uomo è in perdita (2) eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza. (3)»

(1) Il primo versetto è una breve formula di giuramento; la parola *Asr* può avere il significato di tempo, di periodo della giornata tra il mezzogiorno ed il tramonto, o di preghiera prescritta.³⁹ La funzione dei giuramenti nel Corano non è solamente retorica, ma materia di riflessione per il credente: un voto per il tempo enfatizza il ruolo di Dio come padrone del tempo e l'ignoranza dell'uomo a tale riguardo.⁴⁰ Il giuramento iniziale quindi mette l'uomo nella posizione di riflessione, di consapevolezza della propria impotenza e infine di ascolto attento.

(2) Segue, lapidario, il secondo versetto. Il tempo è denaro, scriveva Bacone, ma la consapevolezza della preziosità del tempo non era sfuggita ai teologi medievali del mondo islamico. Al-Ghazālī esortava così gli studenti: «Il tuo tempo è la tua vita, e la tua vita è il tuo capitale».⁴¹ È proprio la certezza di poter disporre del proprio tempo per farne guadagno che questo versetto va a scalfire: l'uomo pensa di amministrare il proprio tempo, invece si ritrova in perdita. Ed essendo il tempo, come nota Heidegger, irreversibile⁴², l'effetto di questa affermazione è destabilizzante. La reazione del lettore è quella di proiettarsi nel futuro, appunto «fenomeno fondamentale del tempo»⁴³ e aprirsi alla domanda: c'è qualcosa che non sia perdita?

(3) Risponde il terzo e ultimo versetto. Proprio come la testimonianza di fede islamica parte da una negazione (*lā ilāh*), sgombrando il campo per costruire la visione teocentrica essenziale (*illā Allāh*), in questa *sūra* si parte dalla dichiarazione della vanità del tempo *in toto*, per procedere poi con la rivelazione dell'eccezione: ciò che perdita non è.

(3a) Il primo aspetto da notare, in luce dell'analisi compiuta nei capitoli precedenti, è che il tempo perso non è solo conoscere, ma agire. Ricordiamo a tale proposito che in Heidegger il tempo (*Zeit*) non si riduce né a quello oggettivo della scienza (*Naturzeit*), né quello soggettivo della coscienza

³⁸ Riportato, senza fonte, in T.K. p. 583

³⁹ T.J. p.1069

⁴⁰ Per un'analisi delle formule di giuramento contenute nel corano, si veda: Badr al-Dīn ‘Abd Allah Muhammad Ibn Bahadur al Zarkashī, Al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān

⁴¹ al-Ghazālī, The Beginnings of Guidance (Bidayat al-Hidaya), White Thread Press (2010) p.23

⁴² C.d.T. p. 45

⁴³ C.d.T. p.40



(*Befindlichkeit*), piuttosto è «modalità dell’esserci dell’essere»⁴⁴, maniera nella quale l’esserci non solo conosce, ma «sceglie di esistere nel mondo».⁴⁵ Risuona in questo pensiero così orientato all’agire il detto di ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb: «Non rimandate il lavoro di oggi, evitate che il lavoro si accumuli o non realizzerete i vostri scopi»⁴⁶. Il tempo utile, in un’ottica islamica, non va però percepito come un “primo dell’azione” ante litteram, il primato sia in termini di valore che di causa-effetto rimane la fede. La formula «coloro che credono e che compiono il bene» è tra le più ripetute nel Corano⁴⁷, ed è questa combinazione che apre la possibilità del tempo utile. Credere e compiere, in quest’ottica, risuona nel pensare ed agire dalla concezione caiologica del tempo in Heidegger⁴⁸.

(3b) Tornando alle quattro modalità del "tempo utile" menzionate nell’ultimo versetto, rivolgiamoci ora alle ultime due: raccomandazione al bene e alla pazienza. Opportunità realizzabili esclusivamente in una dimensione comunitaria. «Colui che consiglia il bene ottiene una ricompensa simile a colui che lo compie», è riportato negli *Aḥadīth*⁴⁹, fornendo un’eccellente spiegazione del versetto. Tornando al concetto di tempo, l’importanza della dimensione sociale è espressa da Heidegger con il concetto di “essere-l’uno-con-l’altro” (*Miteinandersein*).⁵⁰ Questo esistere insieme non è solo la casualità di una prossimità geografica o l’organizzazione di un ordine sociale, ma ricorda il concetto di comunità presente nella tradizione islamica con il termine *Umma*: «un avere qui con altri lo stesso mondo, un incontrarsi l’un l’altro, un essere l’uno con l’altro nel modo dell’essere-l’uno-per-l’altro»⁵¹.

(3c) L’ultimo aspetto riguarda la modalità di questo essere in comunità: «Il modo fondamentale [...] dell’avere qui il mondo l’uno con l’altro, è il parlare».⁵² Questo modo d’intendere il valore della parola nel tempo spiega il ruolo assegnato agli insegnanti nell’Islam: «I sapienti sono gli eredi dei profeti». Il sapiente infatti, è incarnazione del tempo ben speso: il suo insegnamento è invito al bene, una delle tre azioni le cui ricompense trascendono la morte di chi le compie⁵³. Nel lessico Heideggeriano il discorso (*Rede*) si oppone alla chiacchiera (*Gerede*) (Wrathall, 1999), cioè all’uso superficiale del linguaggio; allo stesso modo le esortazioni in questo versetto (*tauāṣāū*) si oppongono al vaniloquio (*laghū*), che rende le opere vane⁵⁴ e che sarà assente in Paradiso⁵⁵.

⁴⁴ C.d.T. p. 31

⁴⁵ C.d.T. p. 32

⁴⁶ dal libro *Manāqib Ameer al-Mu’mineen* di Ibn al-Jawzi, p.129

⁴⁷ cfr. 84:25, 95:6, 5:9 e 31.8, come esempio indicativo dei diversi contesti nei quali questa formula è inserita

⁴⁸ C.d.T. p. 35

⁴⁹ traduzione dell’autrice della narrazione da *Ṣaḥīḥ Muslim*, Volume 8, Libro 75, Numero 398

⁵⁰ C.d.T. p.32

⁵¹ C.d.T. p.32

⁵² C.d.T. p.32

⁵³ vedi il ḥadīth al quale ci siamo riferiti nella sezione "il valore del tempo" al punto b: «Quando un uomo muore, le sue azioni giungono al termine, eccetto l’elemosina ricorrente, la conoscenza benefica, o un discendente virtuoso che preghì per lui.»

⁵⁴ Corano 9:69



Concludendo, l'invito rivolto in *Sura al-‘Asr* è proprio quel riappropriarsi del tempo, quel riempirlo espresso da Heidegger con il termine *Jemeinigkeit*, direzione che fornisce come conclusione al "Concetto di Tempo".

CONCLUSIONE

L'analisi proposta è il primo tentativo di applicare le categorie dello studio del tempo compiuto da Heidegger alla teologia islamica. La trattazione è quindi coscientemente un canovaccio: saranno necessarie ulteriori analisi e lo sviluppo di strumenti sia linguistici che filosofici adeguati per procedere oltre. Certamente, già la possibilità di applicazione dello *Zeitbegriff* all'esegesi del Corano è tutt'altro che conclusa nell'ultimo capitolo, mi permetto tuttavia di suggerire altre due direzioni: una categorizzazione della teologia islamica successiva al di là della semplice dicotomia tra tempo soggettivo e oggettivo, e uno studio degli *ahadīth* che analizzi le azioni e parole che riempiono il tempo di valore.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO. 1841. *Confessioni*. Translated by J.P. Migne. Parisiis.
- ALAWA, PETER. 2017. "Martin Heidegger on Temporality: Its Moral Implication of Society." *AFREV International Journal of Arts and Humanities* 6 (1): 30-38.
- AL-GHAZĀLI, A.H. 2010. *The Beginning of Guidance (Bidayat al-Hidaya)*. Translated by M Al-Allaf. White Thread Press.
- ARISTOTELE. n.d. *Fisica*. Vol. IV. 11 vols.
- BÖWERING, G. 1997. "The concept of Time in Islam." *Proceedings of the American Philosophical Society*. 55-66.
- BARTELS, CORA. 2011. *Kiergaard Receptus II: Die Theologiegeschichtliche Bedeutung Der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*. V&R Unipress GmbH.
- BURREL, DAVID, and Nazih Daher. 1992. *Al-Ghazālī on the Ninety-Nine Beautiful Names of God*. The Islamic Texts Society.
- CAMPANINI, MASSIMO. 2012. "The Mu'tazila in Islamic History and Thought." *Religion Compass* 6 (1): 41-50.
- DEURASEH, NURDEEN e ABU TALIB, MASOR. 2005. "Mental health in Islamic medical tradition." *The International Medical Journal* 4 (2): 76-79.
- DHAOUADI, M. 2006. "The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16: 43-87.

⁵⁵ Corano 56:25



- HEIDEGGER, M. 1989. *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*. Tübingen: Max Niemer Verlag.
- KARFÍKOVÁ, LENKA. 2012. "Zeitlichkeit und Authentizität nach "Sein und Zeit". Einige Probleme der Zeitauffassung Heideggers und ihre Parallelen bei Augustin." In *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*, by J. Sirovátká, 139-152. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- RÖMER, INGA. 2010. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Springer.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE. 2015. *Sufismus: Eine Einführung in die Islamische Mystik*. C.H. Beck.
- WRATHALL, MARK A. 1999. "Social Constraints on Conversational Content: Heidegger on Rede and Gerede." *Philosophical Topics* 27 (2): 25-46.

L'AUTRICE

Francesca Bocca è cultrice della materia in Islamologia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, docente di Teologia Islamica all'Istituto Italiano di Studi Islamicici, e direttore dell'Istituto di Studi Islamicici Averroè. Ha una laurea in Scienze Cognitive presso l'Università Vita-Salute San Raffaele (con lode), un Master e un dottorato in Neuroscienze sistemiche presso l'Università di Monaco di Baviera (entrambi con lode). Sta completando un Diploma in Teologia Islamica presso il Cambridge Islamic College.

E-mail: francesca.bocca@me.com