



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M.
270/2004*)
in Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Tra Corano e *Sunna*: l'insegnamento
spirituale e morale degli *aḥādīth qudsiyya*.
Studio su una selezione di “detti santi”.

Relatrice

Ch. ma Prof. ssa Ida Zilio-Grandi

Correlatrice

Ch. ma Prof.ssa Antonella Ghersetti

Laureanda

Chiara Maria Francesca Nanni

Matricola 964121

Anno Accademico

2015/2016

مقدمة

تهدف هذه الرسالة إلى ترجمة و تحليل مجموعة من الأحاديث القدسية، وهي أي نوع خاص من الأحاديث التي رواها النبي محمد، فهي ما أخبر الله به محمد بإلهام أو منام فأخبر محمد عنه. ما يسمى بـ"حديث قدسي" أو "إلهي" أو "رباني" له منزلة مُتميِّزة لأنه من كلام الله تعالى لأنه الذي تكلم به أولاً وقد يضاف النبي أيضاً لأنه المخبر به عن الله . و قد اختلف العلماء في كون نسبتها إلى الله بلفظ ومعناه أو بمعناه دون لفظه ولكنهم كلهم أكدوا على إختلاف الأحاديث القدسية عن القرآن الذي لا ينسب إلا لله فهو كلام الله اللفظي والمعجز. بالمقابل تعدّ الأحاديث القدسية ضمن جملة السنة النبوة لكون راويها هو محمد ولكن إسنادها يرجع إلى الله ولها صيغ خصوصية تدلّ على أنه كلام الله مثل " قال الله تعالى " أو "يقول الله" أو "قال رسول الله فيما يرويه عن ربه " إلى آخره.

أما مواضيع الأحاديث القدسية فهي أيضاً خصوصية لأن الحديث القدسي لا يتعرّض "لتفصيل الإحكام الفقهيّة ولا لبيان الشرائع التعبدية كالأحاديث النبوية"، ولكنه يركّز "على بناء النفس الإنسانية و تقويمها و تربيتها على الأغراض الشرعية و المقاصد الربانية فتجده وارداً في حضّ النفس على الطاعات و المنذوبات، وفي تحذيرها من المعاصي والمنكرات، و في الدعوة إلى الخير و الفضيلة و مكارم الأخلاق، وفي توجيه النفس إلى حب الله و طلب رضاه، و في الترغيب في الجنة و التخويف من النار، و بالجملة فإنه يدور في فلك الوعظ و التوجيه و التربية"، وفق ما كتب أبو عبد الرحمان عصام الدين الصبابطي في كتابه "جامع الأحاديث القدسية" (2004 م).

تتمحور هذه الأحاديث حول الصلة العميقة بين المؤمن وربّه وعلى جوانب الدين الفردية والداخلية. لهذه الأسباب تمثل الأحاديث القدسية نصوصاً إسلامية مهمة جداً تستحقّ الاهتمام بها ودراسة متعمقة .

فهي منتشرة في مصادر السنة العديدة وتوجد أيضاً مجموعات مستقلة كتبها بعض العلماء خلال التاريخ منذ القرن السادس الهجري.

رغم أهميّة ونوعيّة الأحاديث القدسية لا توجد الكثير من الدراسات المحدّدة عنها باللغة العربية وباللغات الأوروبيّة على السواء.

بالمقابل نُشرت - خاصّة منذ التسعينيات - عدّة مجموعات من الأحاديث القدسية إمّا في طبعات جديدة لمجموعات قديمة أو لمجموعات معاصرة مختلفة في التنظيم وفي عدد وصحّة الأحاديث. بعد بحث ابتدائي طويل في الانترنت، وجدت مجموعتين مشهورتين ومعتمدتين كثيراً وهما موجودتان أيضاً بشكل رقمي في بعض المواقع التي توفّر الكثير من المواد المكتبية والمعلومات. أما المؤلفة الألى فعنوانها "النفحات السلفية شرح الأحاديث القدسية على الإتحافات السنوية للمناوي" (القاهرة، الناشر: مكتبة التراث الإسلامي، سنة النشر: 1987). يشتمل هذا الكتاب على المجموعة القديمة المشهورة للحافظ الصوفي عبد الرؤوف المناوي (المتوفي سنة 1031هـ/1621م) عنوانها "الإتحافات السنوية بالأحاديث القدسية" وعلى شروح محمد منير الدمشقي (المتوفي سنة 1366هـ/1947م) الذي كان استاذاً في جامعة الأزهر بالقاهرة. في الكتاب مائتان و إثنتان وسبعون حديثاً مرتباً ابجدياً، بعضها صحيحة وبعضها ضعيفة لأنّ المؤلف المناوي لم يجمع الأحاديث على صحتها بل على أنها أحاديث قدسية فقط، لذلك لم يكتب الأسانيد الكاملة ولم يتحقّق من صحة الأحاديث لكن كتب من روى الأحاديث فقط، مشيراً رواة متعدّدين وهم تقريباً أربعون.

أما المؤلفة الثانية فهي "الأحاديث القدسية"، وقد أعدتها لجنة القرآن والحديث بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية وفيها أربعمئة حديث مرتب حسب المواضيع في اثنتين وأربعين فصل (القاهرة، سنة النشر: 1997). كل الأحاديث صحيحة، جُمعت من الكتب السنّة ومن الموطأ لمالك بن أنس. ويحتوي كل فصل على شروح الأحاديث القدسية من قبل بعض العلماء المعروفين خاصة شروح أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (المتوفي سنة 676هـ/1278م) فيما يتعلق بالأحاديث التي رواها مسلم في صحيحه وشروح شهاب الدين احمد القسطلاني (المتوفي سنة 923هـ/1517م) فيما يتعلق بالأحاديث التي رواها البخاري في صحيحه.

جمعت في رسالتي سبعة وثلاثين حديث قدسي من هاتين المؤلفتين من حيث الموضوع، وحلّلتها من خلال الشروح الموجودة في هاتين المؤلفتين لأبّين من جهة ميّزات هذه الأحاديث القدسية في المعنى وفي اللفظ، ومن جهة أخرى ما تشترك به الأحاديث القدسية مع القرآن والأحاديث النبوية.

لم أجمع الأحاديث من حيث صحتها لأنها كما قال الصباطي ليست مرتبطة بتفصيل الأحكام الفقهية ولا لبيان الشرائع التعبدية، إذن ضَعَفَهَا ليس امراً حاسماً بخلاف الأحاديث النبوية، وهي أيضاً تؤكد على التربية القرآنية ومبادئه الأساسية ولسائر الأحاديث.

تتألف هذه الرسالة من خمسة فصول. أما الفصل الأول ففيه نتائج البحث الإبتدائي أي تعريف مفهوم الاحاديث القدسية وأهم المراجع باللغة الأوروبية والعربية عن الأحاديث القدسية من المجموعات القديمة والحديثة. أما الفصل الثاني ففيه وصف خصائص المجموعتين اللتين جمعت الأحاديث منهما. أما الفصل الثالث ففيه ترجمة و تحليل بعض الاحاديث القدسية عن رحمة الله ومغفرته. أما الفصل الرابع فعنوانه "القرب بين الله و المؤمن"، وفيه ترجمة و تحليل لبعض الاحاديث القدسية التي توصف فيها الصلة بين الله و المؤمن بمفردات القرب والتقرب. أما الفصل الخامس فيحتوي على بعض الأحاديث عن فضيلة الصبر في المصيبة و فضيلة الإحسان إلى الناس مثل الصدقة والرحمة والعفو. كل أحاديث هذا الفصل تأتي من مجموعة المناوي التي تشتمل على الكثير من الأحاديث عن مكارم الأخلاق.

وجعلت في نهاية كل فصل تحليلي فقرة خاصة أستشهد فيها بخواطر الشيخ المصري الشهير محمد المتولي الشعراوي (المتوفي سنة 1419هـ/1998م) حول بعض الأحاديث وهي موجودة في مجموعة حديثة أخرى مشهورة جداً عنوانها "الأحاديث القدسية" (2002 م).

Sommario

Sistema di traslitterazione	1
INTRODUZIONE	3
1. Bigliografia relativa agli <i>aḥādīth qudsiyya</i>	13
1.1 La riflessione teorica occidentale: da Samuel Zwemer a William Graham 16	
1.2 Le fonti arabe	25
1.2.1 Discussioni intorno alla natura “problematica” dei detti santi nelle fonti arabe antiche	25
1.2.2 La bibliografia araba contemporanea	36
1.3 Il fenomeno delle traduzioni in lingua europea	41
2. Materiali	45
2.1 Le due raccolte	45
2.1.1 <i>al-Nafahāt al-Salafiyya - Sharḥ al-aḥādīth al-qudsiyya ‘alā al-Ithāfāt al-Saniyya li-l-Munāwī</i> (1987), la raccolta di ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī (m.1031/1621) commentata da Muḥammad Munīr al-Dimashqī (m.1366/1947)	45
2.1.2 <i>al-Aḥādīth al-Qudsiyya</i> (1997), a cura del Consiglio Superiore per gli Affari Islamici (<i>al-Mağlis al-‘alā li-l-Shu’ūn al-Islāmiyya</i>)	53
2.2 Forma e contenuti degli <i>aḥādīth qudsiyya</i> nelle due raccolte	58
3. “ <i>Anā al-Rahmān..</i> ”: <i>Rahma</i> e perdono di Dio	65
3.1 Premesse lessicologiche	65
3.2 Analisi dei detti santi	74
3.2.1 In principio è la <i>rahma</i>	75
3.2.2 <i>Rahma, Rahmān, raḥim</i>	82

3.2.3 <i>Raḥma</i> come perdono.....	92
3.3 Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī	98
3.4 Conclusioni.....	102
4. Prossimità tra Dio e il credente	105
4.1 Premesse lessicologiche	105
4.2 Analisi dei detti santi.....	110
4.2.1 “Dio discende ogni notte...”.....	111
4.2.2 “Io sono col Mio servo quando Mi nomina...”	119
4.2.3 Avvicinarsi a Dio, avvicinarsi al credente.....	128
4.3 Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī	143
4.4 Conclusioni.....	154
5. Alcune virtù dell’uomo-credente.....	156
5.1 Premesse lessicologiche	156
5.2 Analisi dei detti santi.....	164
5.2.1 <i>Ṣabr</i>	165
5.2.2 Essere “buoni” con gli altri: dalla carità alla clemenza.....	183
5.3 Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī	201
5.4 Conclusioni.....	205
CONCLUSIONI.....	209
Bibliografia	215
Sitografia.....	221

Sistema di traslitterazione

Lettera araba	Traslitterazione
أ ا إ	A, u , i
ب	b
ت	t
ث	th
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y
ء	'
ة	t (se in stato costruito)

Vocali brevi e lunghe		
َ	ِ	ُ
a	i	u
آ ا إ	ي	و
ā	ī	ū

INTRODUZIONE

In un momento in cui i fondamenti della religione islamica entrano inevitabilmente nel dibattito pubblico dopo i recenti sviluppi politici in Medio Oriente e l'eco violenta che hanno avuto in Europa, si impone la necessità di riflettere sulla sua reale “natura”, ovvero sui contenuti e messaggi che essa realmente veicola, attingendo alle fonti prime del credo e della legge islamica.

E' necessario restituire all'*islām* e al più ampio sapere religioso islamico la sua reale complessità, varietà e profondità per non ridurlo alla somma delle sole pratiche religiose e di alcuni fra i più discussi, variamente interpretati, versetti del Corano, cosa che sempre più spesso accade nei paesi occidentali. Stimolare letture differenti, consapevoli, rappresenta il primo passo verso un dialogo concreto e proficuo.

In questa prospettiva il seguente lavoro intende proporre un altro prezioso tassello del vasto sapere religioso islamico – qui si prenderà in considerazione solo la dottrina sunnita non quella shi'ita- riflettendo su una categoria di testi religiosi conosciuti come *ḥadīth qudsī* (pl. *aḥādīth qudsiyya*), in italiano “detti santi”. Si tratta di messaggi di Dio riportati dal Profeta, i quali non fanno parte del testo coranico ma sono inseriti nel più ampio corpus di *aḥādīth* che compone la Tradizione del Profeta o *Sunna* e in quanto tali costituiscono accanto al Corano e al resto della *Sunna* dei testi islamici “fondamentali”, vale a dire, dei testi sulla base dei quali è andato costruendosi nel tempo il pensiero islamico nelle sue dimensioni religiosa, culturale e morale.

Riconosciuti come parte della *Sunna* - l'insieme di ciò che il Profeta avrebbe detto e fatto che vale come modello di dottrina e di comportamento nonché come fonte giuridica- rappresentano un “genere” unico per la loro più alta natura di detti “divini” e soprattutto la profondità del loro contenuto, in prevalenza di tipo

spirituale ed etico (non giuridico come la maggior parte dei racconti sulla vita di Muḥammad). In questi testi, Dio si esprime in prima persona sulle componenti essenziali della fede che interessano innanzitutto il rapporto tra Dio e il credente e la sua realizzazione concreta, accanto ai valori morali propri dell'uomo migliore prima che del musulmano pio.

E lo fa con un linguaggio quasi intimo, paterno (o meglio materno), molto diverso da quello coranico. Gli *aḥādīth qudsiyya*, inseriti in più ampi detti narrativi simili a parabole o ancora in forma breve come si trattasse di massime e di proverbi, costituiscono accanto al Corano e al resto della *Sunna* autentiche fonti di insegnamento spirituale rivolto al cuore dell'uomo-credente.

Se si ripercorre la storia di questo materiale emerge come in origine esso sia stato inserito indistintamente nelle raccolte di detti profetici e solo in seguito sia stato oggetto di un interesse specifico da parte dei letterati musulmani, fino ad acquisire una denominazione distinta e comporre raccolte separate.

Nonostante la sua profondità e bellezza, le sue peculiarità, la sua capillare diffusione nella letteratura islamica riconosciuta e soprattutto la sua rilevanza per i credenti, questo vasto corpo di detti è stato piuttosto trascurato dalla critica occidentale e ancora oggi è raramente sottoposto all'attenzione di lettori e studenti.

La ricerca preliminare finalizzata a ricostruire lo stato dell'arte e individuare la bibliografia esistente in merito ai detti santi ha interessato la prima fase del mio lavoro, il quale si suddivide in due parti principali e cinque capitoli in tutto.

Nella prima parte (**Capitoli 1 e 2**) ho cercato di verificare innanzitutto la quantità e la qualità degli studi, in lingua europea e in lingua araba, finora condotti sui detti santi come "genere" particolare. La mia ricerca preliminare ha messo in luce da un lato la scarsità di studi approfonditi su entrambi i versanti linguistici e culturali, occidentale e orientale, dall'altro la recente esplosiva pubblicazione di

raccolte di soli detti santi antiche e contemporanee ampiamente attestata sul web. Il **Capitolo 1** riporta nel dettaglio il quadro bibliografico completo emerso dalla ricerca - le principali discussioni di cui sono stati oggetto i detti santi nel tempo ad opera di studiosi musulmani e occidentali, le raccolte antiche e la recente “riscoperta” di questo materiale attraverso la pubblicazione di raccolte contemporanee in lingua araba e di traduzioni in lingua europea.

L’unico studio sistematico europeo sull’argomento è il testo di W. Graham, *Divine word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudsī*, pubblicato in Francia nel 1977. Proprio questo studio ha rappresentato per me la principale fonte di riferimento: col mio lavoro ho innanzitutto voluto aggiornarlo alla luce delle pubblicazioni in arabo rese successivamente disponibili ai ricercatori, sia in forma cartacea sia grazie alla diffusione del web. A Graham va riconosciuto il merito di aver riportato in auge un “genere” a lungo considerato dai critici occidentali come letteratura religiosa postuma (di scarsa attendibilità) e marginale (prettamente legata ad ambienti mistici); l’illustre studioso americano ha dimostrato la presenza dei più noti detti già nelle prime raccolte di detti profetici e in quelle più autorevoli (*al-Ṣiḥāḥ al-Sitta* o “i sei *Ṣaḥīḥ*”).

Condividendo la stessa posizione di Graham secondo cui si tratterebbe di materiale valido e “tradizionale”, marginalizzato a livello analitico ma non certo marginale per la religiosità musulmana, nel mio lavoro ho deciso di soffermarmi sui contenuti più rappresentativi del corpus degli *aḥādīth qudsiyya*, proponendo una selezione tratta da due raccolte di detti santi pubblicate negli ultimi decenni.

La prima, *al-Nafaḥāt al-Salafiyya - Sharḥ al-aḥādīth al-qudsiyya ‘alā al-Ithāfāt al-Saniyya li-l-Munāwī* pubblicata al Cairo nel 1987, contiene la celebre raccolta storica del mistico egiziano ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī (m.1031/1621) -*al-*

Iḥāfāt al-Saniyya bi-l-Aḥādīth al-Qudsiyya – corredata dai commenti dello studioso azharita Muḥammad Munīr al-Dimashqī (m.1366/1947).

La seconda raccolta, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya* pubblicata al Cairo nel 1997, è la decima edizione di un'ampia antologia pubblicata nel 1969 dal Consiglio Superiore per gli Affari Islamici del Cairo che raccoglie, dividendoli in 42 capitoli tematici, 400 detti santi autentici presenti nei sei *Ṣaḥīḥ* e nel *Muwaṭṭa'*, le fonti della *Sunna* considerate più attendibili e autorevoli.

La scelta di queste due raccolte deriva da più considerazioni. Essa è il risultato di accurate ricerche condotte a partire dal web, attraverso le quali ho cercato di appurare quali fossero le raccolte di *aḥādīth qudsiyya* attualmente più citate e accreditate. Mi interessava utilizzare fonti che fossero il più possibile di riferimento per le comunità religiose di oggi e a questo scopo il web si offre come un ottimo terreno di indagine. Infatti pullula sia di siti che rendono consultabile e scaricabile materiale originariamente cartaceo sia di forum nei quali si riportano opinioni.

Grazie alle varie discussioni e alle opere proposte in lettura e frequentate dai fruitori del web, ho potuto constatare che l'opera classica di riferimento, probabilmente anche a causa della sua vastità (272 detti), è considerata quella di al-Munāwī, particolarmente apprezzata proprio nell'edizione commentata da al-Dimashqī, docente azharita di orientamento tradizionalista. La particolarità di questa raccolta per altro tarda (XVI secolo) sta nell'attenzione prestata al contenuto dei detti. La raccolta, infatti, contiene detti che rispettano i contenuti più rappresentativi degli *aḥādīth qudsiyya*, riportando versioni brevi o parziali dei detti più conosciuti, e inserisce anche una serie di detti meno noti e in parte meno autorevoli in termini di *isnād* ma di grande profondità spirituale, dove la dimensione etica è particolarmente privilegiata.

D'altro canto, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, è risultata la raccolta contemporanea più accreditata. Il prestigio di quest'opera riposa evidentemente sulla sua scientificità.

Tutti i detti, classificati con ordine tematico, sono “sani” e i loro *isnād* sono riportati per intero, l'annotazione dei curatori offre precise indicazioni sulle fonti antiche di provenienza e fornisce spiegazioni tratte da opere estremamente autorevoli, come il commento di Aḥmad Ibn Muḥammad al-Qaṣṭallānī (m. 923/1517) al *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī - *Irshād al-Sārī fī Sharḥ al-Bukhārī* - o il commento di Abū Zakariyyā Yaḥyā Ibn Sharaf an-Nawawī (m. 676/1278) al *Ṣaḥīḥ* di Muslim - *al-Minhāğ fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.

Attingere a queste due raccolte così diverse per struttura, grado di autenticità dei detti e fonti citate, mi sembrava la soluzione più interessante al fine di indagare il corpus di detti santi nel suo complesso in tutte le sue componenti, anche le più rare. Non è un caso che le stesse raccolte siano state scelte dai due accademici Abdul Khaliq Kazi e Alan B. Day per realizzare *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya (Divine Narratives)* – volume pubblicato nel 1995 che propone la traduzione parziale dei detti contenuti nelle due raccolte.

Un'altra ragione che mi ha spinto a scegliere le due raccolte sta nel fatto che entrambe propogono anche i commenti ai detti santi. Ho pensato che attraverso i commenti infatti fosse possibile rilevare, almeno in parte, le riflessioni e le discussioni di cui sono stati e sono ancora oggetto questi detti e capire da un lato in che modo questo materiale contribuisca accanto al Corano e al resto della *Sunna* alla definizione del nucleo dottrinale sunnita “ortodosso”, dall'altro quali siano le sue peculiarità, il posto speciale che occupa nel vasto panorama islamico.

Il **Capitolo 2** illustra le caratteristiche di queste due raccolte e quelle dei detti santi in generale dal punto di vista della forma e dei contenuti che li identificano, introducendo la seconda parte del mio lavoro, quella analitica.

Quest'ultima si suddivide in tre capitoli (**Capitoli 3-4 e 5**) e consiste nella traduzione e nell'analisi di una selezione di 37 detti santi tratti dalle due raccolte e

scelti sulla base di certi contenuti. Lo scopo era quello di delineare le caratteristiche dei detti santi analizzandone un campione che fosse il più rappresentativo possibile: quale insegnamento spirituale e morale trasmettono e in che termini, con quale linguaggio, con quali immagini? In che modo si ricollegano alla *Sunna* e al Corano e quali sono invece le loro particolarità?

Ho scelto di selezionare i detti sulla base dei contenuti e di intraprendere un'indagine tematica, perché mi consentiva di isolare alcuni elementi preferenziali nel portato culturale islamico, parte integrante di un patrimonio riconosciuto, allora come ora, la cui rilevanza punta al peso concettuale e va oltre il semplice dato storico e filologico della corretta trasmissione.

Non li ho selezionati in base al grado di autenticità perché, sebbene rappresenti notoriamente un criterio fondamentale per il musulmano nell'ambito della *Sunna*, le raccolte di detti santi comprese le più antiche - vd. *Mishkāt al-Anwār fī-mā ruwiya 'an Allāh min al-akhbār* del celeberrimo Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī (m. 638/1240) o la meno nota *al-Maqāṣid al-saniyya fī al-aḥādīth al-ilāhiyya* di Abū al-Qāsim 'Alī Ibn Balabān al-Maqdisī (m. 684/1285) – non solo abbreviano o addirittura omettono l'*isnād*, ma non disdegnano affatto i detti classificati come deboli. La citazione di questi *aḥādīth* di incerta provenienza non può spiegarsi con l'assenza di materiale “sano” ma con la libertà di selezione degli autori che, a loro volta, hanno rivolto la loro attenzione prima di tutto ai contenuti dei detti.

In tal modo, molto materiale considerato “spurio” e tacciato dalla critica musulmana ed europea di scarsa attendibilità storica, non solo non è stato mai realmente rinnegato ma anzi ha fornito nei secoli materia di analisi, riflessione e meditazione come dimostra la raccolta di al-Munāwī che offre una ampia quantità di detti meno noti e deboli ma gode di una notevole popolarità proprio per i contenuti che propone.

D'altro canto l'attenzione ai detti "deboli" mostrato dagli autori delle raccolte di *aḥādīth qudsiyya* non deve meravigliare: è chiaro che, oltre la necessità di classificare in ordine di plausibilità storica l'immenso corpus della *Sunna* - in cui abbondano versioni differenti e perfino contraddittorie di uno stesso detto, soprattutto in caso di contenuti giuridici-, la classificazione e l'inclusione del materiale tradizionalistico non soggiace in fondo a leggi troppo rigide, essendo un'operazione riconosciuta, anche dal fedele, come umana, che in quanto tale non può che aspirare alla sola probabilità. Tanto più nel caso dei detti santi per i quali, essendo di contenuto raramente giuridico, la verifica dell'autenticità ha una rilevanza limitata, mentre ha più peso la valenza spirituale e morale del loro contenuto.

Per tutte queste ragioni ho volutamente accantonato la questione dell'autenticità dei detti e preferito condurre il mio lavoro sulla base dei contenuti, insistendo sul loro portato culturale. In particolare, volendo indagare i detti santi come fonti autentiche d'insegnamento spirituale, ho fatto in modo che la mia selezione tematica si incentrasse su quelle che potremmo definire le tre dimensioni principali in cui si dirama la dottrina islamica e la vita di fede: l'identità di Dio, la relazione tra Dio e il credente, i valori morali e i giusti comportamenti che si addicono al credente sincero e coinvolgono anche la sua relazione col prossimo. In sostanza, trattandosi di messaggi divini, ho voluto capire cosa dice Dio di sé, come descrive il rapporto col credente e quali virtù e buone azioni gli raccomanda.

Nel **Capitolo 3** ho tradotto e analizzato alcuni detti su *rahma* e perdono come qualità divine per eccellenza estremamente centrali nei corpus dei detti santi. In questi detti emerge come esse non solo rappresentino le massime manifestazioni dell'amore di Dio e della sua infinità benevolenza nei confronti dell'uomo ma rappresentino di riflesso virtù prescritte all'uomo e prerogative del vero credente.

Il **Capitolo 4** presenta quei detti in cui il rapporto tra Dio e il credente viene descritto in termini di “prossimità” o meglio di un progressivo “avvicinarsi”, tanto più rapido e significativo quanto più sono puri e retti gli atti e le intenzioni del credente. Qui Dio, a cui devono essere rivolti tutti gli sforzi e le aspirazioni, saldo nel pensiero del credente che conosce la Sua volontà, sembra finalmente diventare una cosa sola col suo servo.

Nel **Capitolo 5** ho infine analizzato alcuni detti santi più rari ma di grande profondità etica tratti dalla raccolta di al-Munāwī, in cui Dio raccomanda all’uomo-credente la pazienza” (*ṣabr*) di fronte alle avversità e la buona azione nei confronti del prossimo (dalla carità alla clemenza).

Le tematiche selezionate non sono casuali ma rappresentano contenuti molto cari alla religiosità musulmana e particolarmente diffusi negli *aḥādīth qudsiyya*, dove sembrano riproporsi in un’altra chiave, solenne e al contempo sottile, a “portata d’uomo”.

In ciascun capitolo ho analizzato i detti santi con l’aiuto dei commenti tratti dalle due raccolte, quelli al-Qaṣṭallānī e al-Nawawī ai detti tratti dalla raccolta del Consiglio Superiore (1997) e quelli di al-Dimashqī ai detti della raccolta di al-Munāwī (1987).

Ho ritenuto interessante, inoltre, riportare in un paragrafo a parte alla fine dei tre diversi capitoli le riflessioni del contemporaneo Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī intorno ad alcuni dei detti selezionati, contenute in una nota raccolta dal titolo *al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (2002). Si tratta di una delle personalità religiose più influenti della contemporaneità che ha dedicato ampio spazio al commento degli *aḥādīth qudsiyya*.

La sua religiosità influenzata dalla spiritualità mistica traspare dalle analisi dei detti santi, dai forti accenti lirici e dal taglio particolare, dove la relazione tra il

Creatore e il credente si descrive prevalentemente in termini di amore e profonda intimità.

Ciascun capitolo si svilupperà di conseguenza secondo questa generale suddivisione:

- 1) Premesse lessicologiche
- 2) Analisi dei detti santi (traduzione e relativi commenti).
- 3) Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī
- 4) Conclusioni

Generalmente verranno inseriti prima i detti autentici rintracciati nella raccolta del Consiglio Superiore poi quelli della raccolta di al-Munāwī, così da inserire il più possibile secondo un’ordine cronologico i commenti tratti dalle diverse raccolte, da quelli degli autori storici della raccolta del Consiglio Superiore a quelli di al-Dimashqī fino alle riflessioni di al-Sha‘rāwī che chiuderanno i capitoli.

Per ogni detto citato, numerato secondo la sigla HQ1(2,3...), verrà specificata la raccolta di appartenenza attraverso la formula bibliografica tra parentesi in basso a destra: Autore (es. “AL-MAĠLIS”/”AL-MUNĀWĪ”), numero del detto santo nella raccolta di appartenenza e pagina (es. “HQ n°33 p.124”). Per esempio:

HQ 8

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ
يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ: يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّكَ مَا دَعَوْتَنِي وَرَجَوْتَنِي غَفَرْتُ لَكَ
عَلَى مَا كَانَ فِيكَ وَلَا أُبَالِي، يَا ابْنَ آدَمَ، لَوْ بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ
السَّمَاءِ ثُمَّ اسْتَغْفَرْتَنِي، غَفَرْتُ لَكَ وَلَا أُبَالِي، يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّكَ لَوْ
أَنْتَبَيْتَنِي بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا، ثُمَّ لَقَيْتَنِي لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا،
لَأَتَيْتَكَ بِقُرَابِهَا مَغْفِرَةً.

Riporta Anas Ibn Mālik – Dio si compiaccia di lui- : «Ho sentito il Messaggero di Dio riportare le parole di Dio: “O figlio di Adamo, ogni volta che invocherai il Mio nome nella speranza di ottenere il Mio perdono, io ti perdonerò tutto ciò che hai fatto senza tenerne conto. E se i tuoi peccati arrivassero fino alle nuvole del cielo e mi chiedessi di

perdonarti, ti perdonerei senza curarmene. E se, O figlio di Adamo, ti presentassi da Me con peccati grandi come la terra e venissi da Me senza associarmi ad alcuno, Io ricambierei con un perdono della stessa grandezza” .

(**AL-MAĠLIS**, HQ n° 72, p.76-77)

La sigla che identifica i detti santi selezionati per la mia analisi HQ1(2,3,4...) verrà utilizzata nei commenti per citare via via i testi di riferimento. Riguardo ai detti della raccolta di al-Munāwī, ove possibile verrà indicato il grado di autenticità in nota.

Riguardo alla traduzione ho cercato di rispettare il più possibile il senso letterale del testo, appoggiandomi in alcuni casi alle raccolte in lingua europea consultate per questo studio che ho illustrato nel capitolo 1 (§ 1.3).

1. Bigliografia relativa agli aḥādīth qudsiyya

La prima cosa che viene insegnata a chi si avvicina allo studio della religione islamica è che questa si fonda innanzitutto sul Corano, parola letterale di Dio, sacra e intangibile, e in secondo luogo sulla *Sunna* (lett. “*modo di fare, costume*”), l’insieme dei “detti” e “fatti” (*aḥādīth*) del Profeta Muḥammad che delineano il suo “costume”, la sua “pratica” e rappresentano un modello ideale per tutta la comunità.

Il rapporto tra l’uno e l’altra fonte, cruciale nella definizione dei reali fondamenti del credo e della legge islamica, è complesso e ha dato origine a vere e proprie discipline (*‘ulūm al-ḥadīth*, *‘ulūm al-qur’ān*) le cui radici risalgono alle prime riflessioni teoriche nate in seno alla comunità islamica. In particolare, sul vasto materiale che compone la *Sunna* gli studiosi occidentali moderni si sono a loro volta concentrati a partire dalla fine del XIX secolo con Ignaz Goldziher e la loro riflessione, al procedere di quella islamica, prosegue ancora oggi ed è in continuo aggiornamento.

John Burton propone una definizione comparativa delle due fonti dell’*islām* abbastanza utile per chiarire al lettore occidentale alle prime armi certi aspetti nodali nella concezione delle due fonti. Attraverso questa definizione mette in luce l’unicità dei fondamenti dottrinali dell’ *islām* troppo spesso considerati da una certa parte della critica occidentale una maldestra appropriazione e riproposizione (se non vera e propria contraffazione) dei contenuti delle due fedi monoteistiche precedenti.

Like Christianity, Islam is a religion of revelation. For the Christian, the divine revelation resides in a person, the Word made flesh. The book, or Gospel, represents merely the personal reminiscences of its human authors , in the form of anecdotes told

years later about the life and work , the acts and perhaps the words of the man whom they believed in and whom they follow in the hope of finding salvation.[...] For the Muslim , the revelation is deposited in the Book. The Quran did not result from divinely-inspired human authors recollecting past events. It was composed by God Himself [...] Muḥammad was a mere mortal who was chosen to be the conduit of this divine revelation. [...] The Quran is wholly and exclusively the Word of God. Every sentence, every word originated in Heaven and was imparted to Muḥammad by Gabriel, the angel chosen to deliver it to him. Thus, as Christ is to Christians, the Quran is to Muslims, the Word made Arabic.¹

Proseguendo in questo generico parallelismo, secondo Burton si potrebbe dire che ciò che i cristiani ricercano nel Vangelo nel senso stretto naturalmente di un modello di vita in perfetto accordo con la volontà di Dio - escludendo il dogma della sacralità della persona di Cristo, Dio che si è fatto uomo, la quale è impensabile e blasfema per la teologia islamica - i Musulmani lo rintracciano in qualche modo nella *Sunna*, una vastissima letteratura parallela al Corano che riporta le parole del Profeta ed un innumerevole quantità di episodi di cui è stato protagonista. Questi sono diventati per i musulmani una guida che regola ogni aspetto della quotidianità, dove l'esempio di Muḥammad è proposto come modello etico e come fonte giuridica al contempo. Secondo il Corano infatti Muḥammad è un uomo come gli altri (Q 10:2) ma è anche “un esempio buono” (Q 33:21), trattandosi del messaggero prescelto da Dio. In quest'ottica gli insegnamenti “ispirati” del Profeta diffusi negli *aḥādīth* costituiscono un materiale secondario rispetto al Corano ma ad esso complementare, utile ad interpretarlo, contestualizzarlo, confermarlo, completarlo.

L'importanza delle decine di migliaia di *aḥādīth* del Profeta che compongono la Sunna è dimostrata dalle discipline che andarono a svilupparsi storicamente intorno alla classificazione di questo immenso materiale affidata agli studiosi più

¹ James Burton, *An introduction to the Ḥadīth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), p.17.

esperti. La raccolta sistematica avvenne molto dopo la morte del Profeta, a partire dalla seconda metà del II/VIII secolo e portò alla compilazione delle prime raccolte scritte nel III/IX secolo. Fino ad allora era stato affidato alla memoria della comunità: da qui la necessità di tramandare i detti con estrema precisione, fornendo catene di trasmettitori (*isnād*) che potessero ricondurre col minore margine di dubbio possibile fino alla fonte originaria del messaggio riportato nel detto -generalmente il Profeta, a volte alcuni Compagni o profeti preislamici- allo scopo di dimostrarne l'autenticità.

In questo contesto vanno inseriti i cosiddetti “*aḥādīth qudsiyya*” (sing. *ḥadīth qudsī*) che in italiano potremmo tradurre abbastanza efficacemente come “detti santi”, sebbene il materiale che identificano sia piuttosto complesso come vedremo.

Si tratterebbe di *aḥādīth* i quali contengono parole di Dio riportate dal Profeta. Queste per quanto parole divine non sono entrate a far parte del Corano ma sono state, come indica il nome stesso, incluse nella Sunna. E infatti a differenza degli altri detti (*aḥādīth nabawiyya*, “detti profetici”), proprio in quanto il messaggio è ricondotto a Dio e non al Profeta, negli *aḥādīth qudsiyya* (d’ora in poi H̲Q o detti santi) la catena dei trasmettitori non conduce fino al Profeta ma a Dio stesso. E se in un normale detto profetico il messaggio è costituito dalle parole del Profeta tramandate nel tempo da una serie di trasmettitori, nei detti santi il Profeta diventa un trasmettitore poiché riporta le parole di Dio.

Capiamo bene già dalla definizione generale come questi detti abbiano una natura particolare, che li distingue e, allo stesso tempo, accomuna ontologicamente all’una e all’altra fonte dell’ *islām*: da un lato sono parola divina, come il Corano, in quanto messaggi rivelati da Dio; dall’altro sono parola profetica in quanto vennero poi riferiti dal Profeta ai suoi Compagni a parole proprie - secondo

l'opinione affermatasi prevalentemente tra gli studiosi islamici- mentre il Corano è per definizione parola letterale di Dio.

Nonostante la formale identificazione con la *Sunna*, la loro natura sembra sfuggire alla rigida classificazione riferita alle due fonti dell' *islām* e pare invece collocare il corpus relativamente vasto dei detti santi (circa 1200 in tutto) in una posizione mediana tra l'una e l'altra. Così questi detti vengono tramandati secondo i criteri stabiliti dalla critica musulmana per la *Sunna* (*isnād*, grado di autenticità) ma distinti da formule specifiche che introducono la parola di Dio, primo anello cui conduce la catena di trasmettitori ripercorsa a ritroso.

Allo stesso tempo gli HQ risultano immediatamente riconoscibili non solo per via di certe formule e parole che segnalano inequivocabilmente che a parlare sia Dio, ma anche per via di certi contenuti e un linguaggio peculiari che li rendono un "genere" a tutti gli effetti (vd. Capitolo 2 § 2.2).

Non è un caso evidentemente che la definizione di questi detti sia stata a lungo oggetto di riflessione per diversi studiosi musulmani a partire dal V/XI secolo, ed è interessante che solo a partire dal VI/XII secolo abbiano cominciato a diffondersi raccolte specifiche di HQ, fino ad allora inserite in raccolte di normali detti profetici (Vd. Tabella 1).

Nei seguenti paragrafi illustrerò i risultati principali della mia ricerca bibliografica per definire il quadro di studi e fonti relativi ai detti santi, in lingua europea ed in lingua araba.

1.1 La riflessione teorica occidentale: da Samuel Zwemer a William Graham

Se si guarda alla trattazione di questo argomento in ambito occidentale un primo dato evidente è il poco spazio che gli è stato dedicato². Basti pensare che lo stesso

² William Graham sostiene che il primo riferimento ai detti santi in ambito europeo risalga a Joseph von Hammer-Purgstall in un articolo sul mistico Ġalāl al-Dīn Rūmī (m.672/1273) del

Ignaz Goldziher, non ne fa menzione nel suo *Muhammedanische Studien* (1889), mentre nomina di sfuggita i detti santi in un articolo successivo³. Il primo articolo interamente dedicato agli *ahādīth qudsiyya* risale a Samuel Marinus Zwemer, “The so-called Hadith Qudsi” (1922). Benché abbia rappresentato a lungo l’unica fonte europea di riferimento riguardo ai detti santi l’analisi che offre è piuttosto limitata e, a tratti, fuorviante: Zwemer finisce per presentare i detti santi *in toto* come materiale di dubbia autenticità (parla di “*pious frauds*”), in buona parte costituito da versetti coranici abrogati e soprattutto tratto dal Vangelo e dalla Bibbia, poi inglobato nelle fonti islamiche sotto forma di *ḥadīth*. Proponendo la traduzione di una serie di detti santi tratti da due raccolte tarde tra cui quella scelta per il nostro studio ad opera di al-Munāwī (m.1031/1621)⁴, Zwemer sottolinea la prevalenza di *isnād* deboli, facendo intendere che quasi tutto il materiale che compone il corpus di detti santi sia per lo più tardo (dunque falsamente attribuito all’epoca del Profeta). Sebbene proponga una lettura ben precisa di questi detti, il suo articolo si conclude con una serie di quesiti intorno al rapporto tra detti santi, Corano e testi sacri delle altre due religioni.

Dopo di lui Louis Massignon, grande studioso della mistica islamica, si è parzialmente soffermato su questo materiale evidenziando il ruolo, notoriamente fondamentale, che ha avuto in ambito mistico. Sostenne come Zwemer che si trattasse per lo più di materiale tardo (non prima del III/IX) col quale alcuni mistici vollero diffondere il contenuto delle proprie esperienze estatiche⁵. Questi

1851; William Graham, *Divine word and prophetic word in Early Islam: A reconsideration of the sources with special reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudsī* (Paris: Mouton-The Hague, 1977) p.51. Cfr. Agostino Cilardo, *Il problema dei hadith qudsi*, in Carmela Baffioni (a cura di), *Atti del convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1985), pp.60-61.

³ *Kämpfe um die Stellung des Ḥadīth im Islam* (1907), è nominato in Graham, *Divine word*, p.52.

⁴ La seconda raccolta è quella di Muḥammad al-Madanī nella prima edizione pubblicata a Hyderabad nel 1905. Vd. Tabella 1.

⁵ Li definisce come un tipo di *shāṭh*, frase di ispirazione divina pronunciata dai mistici in stati di estasi.

gli avrebbero assegnato un *isnād* in modo da farli passare per detti profetici e favorirne la diffusione. Secondo questa ipotesi, Massignon ritiene che sarebbero per la maggior parte frutto di falsificazioni sebbene dettate dai più pii intenti.

I due studiosi affidandosi a fonti per lo più tarde finirono col presentare tutto il materiale dei detti santi come tardo, spurio e di evidente derivazione biblica ed evangelica.

L'articolo di James Robson, *Ḥadīth Qudsī*, che ancora oggi ritroviamo nella versione digitale de *Encyclopédie de l'Islam* (II edizione)⁶, sembra in parte discostarsi da queste impostazioni riconoscendo la presenza di un buon numero di detti santi nelle raccolte canoniche di *aḥādīth* profetici. Robson tratta gli HQ come “une catégorie de traditions” sottoposta agli stessi criteri di classificazione dei detti profetici e rintracciabile nelle stesse fonti ma diversa per contenuti e forma. La trattazione dell'argomento è però ancora una volta limitata e approssimativa.

L'unico studio europeo sistematico e approfondito sugli *aḥādīth qudsiyya* è ad oggi rappresentato dal testo di William Graham, *Divine word and prophetic word in Early Islam: A reconsideration of the sources with special reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudsī* (1977)⁷.

Dalle mie ricerche non sono emersi altri studi europei significativi sull'argomento successivi a quello di Graham. Esistono due articoli in italiano, uno ad opera di Sergio Noja dal titolo “Ḥadīth Qudsī” (1985) e l'altro di Agostino Cilardo, “Il

⁶ D'ora in poi EI².

⁷ E' citato da Gautier Juynboll, nel suo “Ḥadīth and the Qur'ān” [*Encyclopaedia of Qur'ān* (EQ)] che lo definisce lo studio più importante dedicato a questo genere di detti, sostenendo tuttavia che la lista di detti santi da lui proposta debba essere aggiornata. L'autore scrive che si tratta di un genere per lo più tardo, nato non prima della fine del II/VIII secolo, riconoscendo al contempo la presenza di un buon numero di detti santi nelle raccolte canoniche di *aḥādīth* profetici. Gautier Juynboll, “Ḥadīth and the Qur'ān”, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016 (Access: 03 March 2016). http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/hadith-and-the-quran-EQCOM_00079

problema dei *ḥadīth qudsī*” (1985)⁸. Il primo definisce in modo generale il contenuto dei detti santi, il secondo, molto più specifico, ripercorre la trattazione europea del “problema” dei detti santi sopra riportata, illustrando il contenuto dello studio di Graham, di cui segnala meriti e aspetti poco convincenti⁹.

L’esistenza di questi due articoli indica che anche nel contesto accademico italiano l’argomento sia stato oggetto di interesse, tuttavia si tratta degli unici due esempi, che non propongono alcun nuovo approfondimento e sono ugualmente datati.

E’ notevole invece il fatto che, ove si nominino i detti santi in studi europei sulla *Sunna* più recenti, si rimandi il più delle volte all’opera di Graham. Per questa ragione, vista la validità che gli viene generalmente riconosciuta, *Divine Word and Profetic Word in Early Islam* ha rappresentato la fonte occidentale di riferimento per questo lavoro.

Il merito di questo studio consiste prima di tutto nell’aver riportato all’attenzione accademica occidentale questo genere di detti - “this unique body of literature”¹⁰ - nella sua complessità e particolarità, attraverso un’analisi approfondita condotta a partire da fonti accreditate che testimoniano la diffusione di questo materiale, nonché l’evoluzione della concezione dei detti santi tra gli studiosi musulmani.

Nelle premesse Graham dichiara che il suo lavoro si propone due obiettivi. Il primo, che fa da cornice, consiste nel dimostrare come la comunità islamica del I e II secolo (VII/VIII) con la morte di Muḥammad, e dunque con la fine dell’epoca “sacra”, “astorica” della rivelazione, concepisse in maniera piuttosto unitaria tutto il materiale coranico e profetico che doveva farne da guida - visione unitaria di

⁸ Sergio Noja, “*Ḥadīth Qudsī*”, in *Islām, storia e civiltà 13*: anno IV, n°4 (ottobre-dicembre 1985); Cilaro, “Il problema dei *ḥadīth qudsī*”, pp.57-69.

⁹ Si noti che le ricerche sono state condotte partendo dalle informazioni contenute in EI² e EQ e principalmente nelle lingue europee di mia conoscenza: inglese, francese e italiano. Per quanto riguarda le altre lingue europee, occorrerebbe approfondire ma in linea generale non sono emerse fonti rilevanti, aldilà di raccolte di detti santi in traduzione (vd. §1.3).

¹⁰ Graham, *Divine Word*, p.51.

quello che Graham definisce “the prophetic-revelatory event”. Nella prima parte del suo lavoro, Graham intende evidenziare come la concezione di una separazione netta tra Corano e Sunna si sviluppò a partire dalla seconda metà del II/VIII secolo e soprattutto nel III/IX secolo, con la raccolta sistematica e classificazione rigida di tutto il materiale profetico così come ancora oggi è conosciuto. Del resto bisognò aspettare quasi due secoli prima che tutto quel materiale, tramandato per lo più oralmente, iniziasse ad essere classificato in blocco per iscritto.

Naturalmente, sottolinea Graham, la differenza tra Corano e *Sunna*, tra la parola di Dio preservata nel Corano e quella del Profeta preservata negli *aḥādīth*, ha un fondamento teologico: il Corano in quanto parola divina è immutabile, sacro, eterno mentre la parola del Profeta in quanto umana è contingente e mutevole seppure ispirata da Dio. Tuttavia, scrive lo studioso:

Whatever the sophisticated theological distinctions between the divine *kalām* and the prophetic *Ḥadīth*, psychologically the person of the Prophet and the importance of the pattern of his life (*sīra*) have always occupied a central place in Muslim faith- a place derived from the implicit recognition that the divine hand was at work in the person and sending of Muḥammad, to the extent that his historical and eschatological rôle in God’s Heilsgeschichte also takes on aspects of eternity¹¹[...] There is evidence that the formative decades of Islam, for those for whom the Qur’ān and Ḥadīth were still primarily oral rather than written facts, the distinctions between revelation and prophetic inspiration were, even though present in some degree, less absolute, and certainly less important than the over-whelming awareness of one’s being close to what has here been termed “the prophetic-revelatory event”[...] It appears that for the Companions and the early Followers of the Prophet, the divine activity manifested in the mission of Muḥammad was a unitary reality in which the divine word, the prophetic guidance, and even the example and the fitness of all who participated in the sacred

¹¹ Graham, *Divine Word*, p.14.

history of the Prophet's time, were all perceived as complementary, integral aspects of a single phenomenon.¹²

Ora, la natura “doppia” dei detti santi secondo Graham dimostrerebbe questa originaria concezione, in quanto un numero considerevole di *aḥādīth qudsiyya* (tra i più famosi) si può rintracciare in alcune proto-raccolte di detti profetici¹³ e nelle raccolte più importanti (VIII-IX secolo dell'Egira), il che confuterebbe l'idea che si tratti di un genere di tarda “fabbricazione”.

Se diversi detti santi sono inseriti in queste raccolte significa che questo materiale era già attestato e riconosciuto ai tempi della sistematizzazione della *Sunna*, in particolare delle raccolte considerate autentiche. Secondo questo dato gli HQ rintracciabili in queste raccolte potrebbero risalire alla prima epoca islamica (primo secolo e mezzo) e dovrebbero per lo meno essere considerati alla pari degli altri in quanto attestati in raccolte autorevoli. Graham si concentra proprio sui detti santi più antichi (“early divine sayings”) – rintracciati nelle suddette raccolte. Il secondo obiettivo del suo studio è proprio quello di presentare questi detti santi “originari”, per cui il testo si suddivide in questo modo:

- (*Part One: Revelation in Early Islam*) L'autore argomenta la concezione originariamente unitaria dell'evento profetico-rivelatorio, con un focus sulla rivelazione extra-coranica.
- (*Part Two: The Divine Saying*) Ripercorre le riflessioni accademiche (occidentali e musulmane) sugli *aḥādīth qudsiyya* soffermandosi in particolare sull'evoluzione che ha interessato la concezione e la definizione dei detti santi in ambito arabo-musulmano e la sua affermazione come “genere” particolare all'interno della *Sunna*. In secondo luogo ripercorre le attestazioni di questi detti

¹² *Ivi*, p.15.

¹³ Questo tipo di raccolta è noto come *ṣaḥīfa*. Come scrive Zubayr Ṣiddīqī si tratta di raccolte di detti profetici annotati dai suoi Compagni quando ancora Muḥammad era in vita o dai suoi seguaci della seconda generazione. Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature. Its Origin, Development and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, revised edition 1996), p.6. Goldziher ne citò diverse, fornendo anche le denominazioni *Rasā'il* e *Kutub*. Una di queste risale al Compagno Abū Hurayra che tramando il materiale al suo allievo Hammām Ibn Munabbih (m.101-2/719-20).

nelle prime raccolte “classiche” della *Sunna* nonché le loro caratteristiche principali in termini di forma e contenuto.

- (*Part Three: The early divine saying: Texts, Translations, and Sources*) Propone la traduzione inglese di 114 *aḥādīth qudsiyya* rintracciati in 4 *ṣaḥīfa*¹⁴ e nelle raccolte classiche della *Sunna*¹⁵ con testo a fronte; indica fonte, ricorrenze in altre raccolte canoniche (o di detti santi) con qualche commento esplicativo. In linea di massima, i detti santi da lui tradotti sono anche i più rappresentativi e infatti li ritroveremo in parte anche nella nostra analisi.
- (*APPENDICES*). Fornisce un prezioso elenco di ben 15 raccolte storiche di detti santi(A), una tabella con gli *isnād* (B) e un indice alfabetico (C) dei detti santi citati.

Attraverso il materiale relativo ai detti santi che raccoglie accuratamente partendo da fonti accreditate, Graham dimostra l'esistenza fin dai primi tempi dell'*islām* di almeno una parte di questo materiale che dunque non dovrebbe essere considerato tardo e marginale *in toto* ma al contrario valido e tradizionale quanto gli altri detti profetici, dal momento che le raccolte principali di *aḥādīth* ne riportano una notevole quantità.

E se c'è chi ha espresso dei dubbi sulla validità delle argomentazioni secondo cui i detti santi proverebbero la visione originariamente unitaria della profezia-rivelazione, a tratti forzate o deboli,¹⁶ la rilevanza del suo studio per la quantità e qualità del materiale che offre sui detti santi rimane finora indiscussa.

¹⁴ Si tratta, in ordine cronologico, della *ṣaḥīfa* di Hammām Ibn Munabbih (m.101-2/719-20); *Nuskha* di Suhayl Ibn Abī Ṣāliḥ (m. 138/754-5); *Mashyakha* di Ibrāhīm Ibn Ṭahmān (m.163/780) e infine *Nuskha* di Abū al-Yamān al-Ḥakam Ibn Nāfi' (m.222/837). Vedi Graham, *Divine word*, p.82.

¹⁵ *Muwatta'* di Mālik Ibn Anas (d.179/795), *Musnad* di Aḥmad Ibn Ḥanbal (m.241/855) e le sei raccolte “canoniche”: i due *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī (m.256/870) e Muslim Ibn al-Ḥaḡḡāḡ (m.261/875), il *Ṣaḥīḥ* di al-Tirmidhī (m.279/892) e i cosiddetti *Sunan* (pl.di *sunna*) rispettivamente di Abū Dāwūd (m.275/888), al-Nasā'ī (m.303/915), Ibn Māḡa (m.273/886). Infine la “non canonica” ma autorevole raccolta di al-Dārimī (m.255/869).

¹⁶ Cilardo contesta «l'esistenza di una concezione della rivelazione divina essenzialmente unitaria nei primi 150 anni dell'Egira ed una successiva crescente biforcazione dell'eredità verbale della missione del Profeta nei due corpi “chiusi” del Corano e del *ḥadīth*». A parer suo, sebbene i detti

E' vero che su quell'altra grossa fetta di detti santi di dubbia autenticità non si concentra volutamente, essendo il primo periodo dell'*islām* al centro della sua analisi. Tuttavia l'autore non mette in discussione il valore di questo materiale ma ricerca semplicemente quello più antico per ribaltare la visione occidentale precedente che lo presentava quasi per intero come marginale (mistico) e spurio.

In ogni caso l'idea proposta da Graham dei detti santi come materiale tradizionale alla pari degli altri detti e unico nella sue particolarità, rappresenta il primo, importante presupposto del mio lavoro di ricerca, che partirà da certe informazioni accuratamente fornite da Graham per aggiornarle attraverso le nuove pubblicazioni emerse.

Prima di illustrare i risultati della ricerca sulle fonti bibliografiche in arabo riporterò qui di seguito la lista di raccolte storiche di HQ fornita da Graham, che sebbene imprecisa in alcuni punti, costituisce uno strumento utilissimo. La riporterò quasi per intero¹⁷ apportando alcune correzioni. In grigio ho evidenziato le raccolte attualmente più note.

TABELLA 1. Raccolte storiche di HQ		
	AUTORE	TITOLO
1	Zāhir Ibn Ṭāhir Ibn Muḥammad al-Shaḥḥāmī an-Naysābūrī (m. 533/1138)	<i>Kitāb al-Aḥādīth al-Ilāhīyya</i>

musulmani abbiano formulato distinzioni teologiche tra Corano e *ḥadīth*, queste non implicano che ci sia stata una “biforcazione rigida”. “Ne è prova il fatto che sia il Corano sia il *ḥadīth* sono fonti di ispirazione divina sia della religione islamica che della *sharī‘ah*”; Cilardo, *Il problema dei ḥadīth qudsī*, p.65.

¹⁷ Non ho inserito la raccolta da lui attribuita a Shamsaddīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Mālikī al-Madanī per via dei dubbi che delinea nella nota n°24; inoltre non ho inserito la raccolta dello sciita Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ḥasanī al-Ḥurr al-‘Āmilī, che lo stesso Graham si limita a citare, in quanto come specificato nell'introduzione ho deciso di concentrare il mio lavoro solo sulla letteratura sunnita.

2	Muḥyiddīn Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240)	<i>Mishkāt al-Anwār fī-mā ruwiya ‘an Allāh min al-akḥbār</i>
3	Taqīyaddīn Abū al-Faṭḥ Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Wahb Ibn Daqīq al-‘Īd al-Manfalūṭī (m. 702/1302)	<i>al-Arba ‘ūn fī al-riwāya ‘an rabb al-‘ālamīn</i>
4	Abū al-Qāsim ‘Alī Ibn Balabān al-Maqdisī (m.684/1285) ¹⁸	<i>al-Maqāṣid al-Saniyya fī al-Aḥādīth al-Ilāhiyya</i>
5	Muḥammad Ibn Maḥmūd Ğamāl al-Millah wa al-Dīn al-Āqsarāṭī (scrisse sotto il regno di Bayazid II, 886/1481-918/1512)	<i>Arba ‘ūn Ḥadīth^{an}</i> (una selezione di 40 detti tratti dalla raccolta di Ibn al-‘Arabī)
6	‘Alī Ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī al-Harawī (m. 1014/1605)	<i>al-Aḥādīth al-Qudsiyya al-Arba ‘niyya</i>
7	‘Abdarra‘ūf Muḥammad Ibn Tāğ al-‘Ārifīn Ibn ‘Alī Ibn Zayn al-‘Ābidīn al-Ḥaddādī al-Munāwi (m. 1031/1621)	<i>al-Ithāfūt al-Saniyya bi-l-Aḥādīth al-Qudsiyya</i>
8	‘Abdassalām Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad an-Nuzaylī	(Raccolta di <i>ahādīth qudsiyya</i> pubblicata nel 1045/1635. Titolo n.s)
9	Jamāladdīn ‘Alī Ibn Ṣalāḥaddīn Ibn ‘Alī al-Kawkabānī (m.1104/1692)	<i>Manḥağ al-kamāl wa-simṭ al-la‘āl fīmā jā’a fī al-ḥadīth min kalām al-jalāl</i>
10	Muḥammad al-Ṭarabzūnī al-Madanī (m. 1200/1795) ¹⁹	<i>al-Ithāfūt al-Saniyya fī al-Aḥādīth al-Qudsiyya</i>

¹⁸ Graham riporta una raccolta con questo titolo attribuendola a un certo ‘Alā’addīn Abū al-Qāsim ‘Alī Ibn Balabān Ibn ‘Abdallāh al-Numayrī al-Fārisī (d. 881/1476). Nella tabella ho indicato la raccolta *al-Maqāṣid al-Saniyya fī al-Aḥādīth al-Ilāhiyya* attribuita a un altro Abū al-Qāsim ‘Alī Ibn Balabān nella cui seconda edizione pubblicata nel 1988 da *Maktabat Dār al-Turāth* (Medina) e *Dār Ibn Kathīr* (Damasco-Beirut) vengono indicati i dettagli bibliografici sull’autore (p.10-11) confermando che si tratti di un’opera da attribuire a lui non a ‘Alā’addīn Abū al-Qāsim ‘Alī Ibn Balabān Ibn ‘Abdallāh al-Numayrī al-Fārisī a cui fa riferimento Graham (che inserisce per altro una data di morte scorretta).

¹⁹ Graham cita la raccolta di un certo Shamsaddīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Mālikī al-Madanī che sarebbe morto nel 881/1476 e avrebbe scritto una raccolta dallo stesso titolo

11	‘Abdarrahmān Ibn al-Sayyid Muṣṭafā Wağṭhaddīm al-‘Aydarūsī (m. 1192/1778)	<i>Al-Nafḥat al-Unsiyyat fī ba‘ḍ al-Aḥādīth al-Qudsiyya</i>
12	Sāliḥ Ibn Muḥammad Ibn Nūḥ Ibn ‘Abdallāh Ibn ‘Umar al-‘Umarī al-Fulānī (m. 1218/1803)	<i>al-Aḥādīth al-Qudsiyya</i>

1.2 Le fonti arabe.

1.2.1 Discussioni intorno alla natura “problematica” dei detti santi nelle fonti arabe antiche.

Una parte estremamente interessante dello studio di Graham è proprio quella ripercorre le riflessioni più note di studiosi musulmani che si sono interrogati sulla natura “problematica” dei detti santi proponendo ciascuno una propria

del suo omonimo Muḥammad al-Ṭarabzūnī al-Madanī. E’ lo stesso a cui fa riferimento anche J. Robson in *Ḥadīth Qudsī* (EI₂), il quale avrebbe composto una raccolta di 858 detti santi pubblicata a Ḥaydarābād nel 1323/1905 (Graham indica anche la seconda edizione pubblicata a Ḥaydarābād nel 1358/1939). Tuttavia se si guarda alle raccolte effettivamente pubblicate quegli anni esse constano di 863 detti e i riferimenti ad Ġamāl al-Dīn al-Suyūṭī (m.911/1505) e al-Munāwī (m.1031/1621) al loro interno indicano che si tratta di una raccolta successiva alla data di morte dell’autore fornita da Graham. La raccolta sarebbe da attribuire allora a Muḥammad al-Ṭarabzūnī al-Madanī (m.1200/1795). Lo confermano Ezzeddin Ibrahim & Denys Johnson-Davies in *Forty Ḥadīth Qudsī*, Dar al-Koran al-Kareem, 1980, pp.15-16. Anche sul web quando ci si riferisce alla raccolta di Muḥammad al-Madanī, si indica per lo più il 1200 come la data di morte dell’autore. E’ confermata anche su brillonline.com, sotto la voce Madanī, Muḥammad, d. 1786., "Kitāb al-ithāfāt al-sanīyah fī al-aḥādīth al-Qudsiyah, lil-Shaykh Muḥammad al-Madanī." , *Bibliography of Arabic Books Online*. Brill Online, 2016. (Access: 04 April 2016). http://bibliographies.brillonline.com/entries/bibliography-of-arabic-books/kitab-al-ithafat-al-sanīyah-fi-al-ahadith-al-qudsiyah-lil-shaykh-muhammad-al-madani-BABO_1385395

Bisognerebbe verificare se esista effettivamente un’altra raccolta a nome di Shamsaddīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Mālikī al-Madanī e in quali edizioni, o se invece si tratti semplicemente di un errore. Graham indica come fonte delle informazioni sulle edizioni: GAL(S), II, 151. Del resto anche in altri punti, Graham ha evidenziato l’imprecisione di quest’ultima, nonché la presenza di alcune informazioni errate.

definizione²⁰. Passando in rassegna queste riflessioni, Graham mette in evidenza due dati significativi:

1) L'interesse degli studiosi nella definizione dei detti santi è un fenomeno relativamente tardo (a partire VI/XII secolo). A questo corrisponde l'altrettanto tarda compilazione delle prime raccolte specifiche di detti santi, fino ad allora tramandati indistintamente nelle raccolte di detti profetici.

2) Le riflessioni degli studiosi nel tempo mostrano come l'"identità" di questo materiale andò definendosi gradualmente fino ad arrivare alla classificazione formale degli HQ come parte della *Sunna*. L'interesse sempre maggiore verso l'utilizzo di un termine tecnico per designarli -dal generico *khabar*, a *ḥadīth* fino al più specifico *ḥadīth qudsī* – ne sarebbe una prova.

Sembra che in un dato momento della storia, quando iniziò ad emergere la "problematicità" dei detti santi rispetto al concetto di rivelazione e alle due fonti islamiche, questo materiale divenne oggetto di un interesse specifico che portò al riconoscimento di un'identità di fatto peculiare e distinta da quella delle due altre fonti dell'*islām*.

Ripercorriamo brevemente i passaggi delle riflessioni storiche più note seguendo l'analisi di Graham.

La più antica riflessione su quello che poi verrà definito *ḥadīth qudsī* (più raramente *ḥadīth ilāhī* o *ḥadīth rabbānī*) è contenuta in un'introduzione anonima alle scienze coraniche (*'Ulūm al-Qur'ān*) e non in un'opera sulla *Sunna* (*'Ulūm al-ḥadīth*): *Muqaddimat kitāb al-mabānī fī naẓm al-ma'ānī* (scritta intorno al 425/1033). La definizione che qui viene offerta è contestuale alla citazione di due HQ in una discussione più ampia sulle rivelazioni divine diverse dal Corano. L'autore sostiene che questo tipo di materiale fosse certamente noto al Profeta e che gli sarebbe stato trasmesso "per rivelazione" e "comunicazione profetica" (*bi-*

²⁰ Graham, *Divine word*, pp.55-61.

wahy wa risāla)²¹. L'autore prosegue dicendo che chi sostiene che si tratti di parole di Dio, della sua "rivelazione" (*wahy*) e di ciò che Egli avrebbe "fatto discendere" (*tanzīl*), dice il vero. In seguito indica il diverso peso rituale di Corano e dei detti santi, i quali non possono essere recitati nella preghiera (*ṣalāt*) in quanto sono stati "fatti discendere" con una "struttura" (*naẓm*) diversa dal "resto del Corano" (*sā'ir al-qur'ān*) che è invece stato rivelato proprio per essere recitato, sulla attendibilità della cui trasmissione non si ha, per altro, alcun dubbio²².

Da questa descrizione emerge innanzitutto l'interesse a distinguere in termini ritualistici e formali i detti santi dal Corano, mentre non si fa ancora riferimento al rapporto tra i detti santi e quelli profetici. E' inoltre molto interessante il fatto che l'autore li designi col termine generico *akhbār*, "comunicazioni", "messaggi", "notizie". E' probabile che allora, come suggerisce Graham, non ci fosse ancora la necessità di classificare formalmente questo materiale come un genere a parte. Questa ipotesi sarebbe avvalorata dall'assenza di un termine specifico anche nei più antichi manuali sulle scienze legate alla *Sunna* e nelle più antiche opere lessicografiche²³.

La prima traccia di un termine specifico (*al-aḥādīth al-ilāhiyya*, "detto divino") risale al VI/XII secolo e si trova nel titolo della raccolta di detti santi ad opera di Abū al-Qāsim Zāhir Ibn Ṭāhir Ibn Muḥammad al-Shaḥḥāmī **al-Naysābūrī** (d.

²¹ La traduzione proposta da Graham è "apostolic communication". Graham, *Divine word*, p.55.

²² *Ivi* p.56.

²³ Graham specifica in nota: "The Divine Saying is not treated, let alone given a special name, in the classical works of the *'ulūm al-ḥadīth*: *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth* and *al-Madkhal ilā ma'rifat al-iklīl* of al-Hākim an-Naysābūrī (d. 405/1014), *al-Kifāyah fī ar-riwāyah* of al-Khatīb al-Baghādādī (d. 463/1071), and *'Ulūm al-ḥadīth* of Ibn aṣ-Ṣalāḥ (d. 643/1245). There is no mention of the Divine Saying under the words *ḥadīth*, *qudsī*, *ilāhī*, *rabbānī*, *wahy*, or *ilhām* in lexicographical works such as *Jamharat al-lughah* of Ibn Durayd (d. 321/933), *Tahdhīb al-lughah* of al-Azharī (d. 370/981), or *Maqāyīs al-lughah* of Ibn Fāris al-Qazwīnī (d. ca.390/1000)". *Ivi*, p.74. Inoltre, specifica in un altro punto, non compare alcuna trattazione dei detti santi nel noto manuale di *fiqh* del mu'tazilite Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (m.436/1044), *al-Mu'tamid fī 'usūl al-fiqh*. *Ivi* p.56

533/1138): *Kitāb al-aḥādīth al-ilāhiyya*. E se non si ha la certezza che questo titolo rispecchi l'uso che faceva del termine l'autore, dato che spesso i titoli delle opere venivano assegnati da chi copiava i manoscritti, è ben più certa l'attestazione che si rintraccia nella celebre raccolta di detti santi (del 599/1201-2) ad opera di Muḥyiddīn Muḥammad Ibn al-ʿArabī, che parla di “*ḥadīth ilāhī*” nella prefazione di una delle sezioni della sua raccolta²⁴. Il mistico non approfondisce la questione dei detti santi ma l'utilizzo dell'aggettivo *ilāhī*, “divino”, potrebbe indicare che questo e non quello affermatosi più tardi (*qudsī*) fosse il termine specifico più antico.

Il termine *qudsī* compare invece per la prima volta un secolo dopo. E' attribuito dagli studiosi ad **al-Ṭayyibī**, verosimilmente Abū ʿAbdAllāh al-Ḥusayn al-Ṭayyibī (d. 743/1342), ancora oggi citato nelle raccolte contemporanee di HQ quando li si vuole definire. Egli scrisse:

Il Corano è espressione fatta discendere sul Profeta attraverso Gabriele (*huwa al-lafẓ al-munazzal bi-hi ġibrīl ʿalā al-nābī*), mentre il [detto] santo (*wa al-qudsī*) consiste in messaggi di Dio (*akhbār Allāh*), il cui significato (*ma ʿnā-hu*) [è trasmesso] tramite ispirazione (*ilhām*) e nel sogno (*manām*), e che il Profeta riferì (*akhbāra*) alla sua comunità a parole proprie (*bi-ʿibārat nafsi-hi*). Gli altri detti (*sāʿir al-aḥādīth*) non risalgono a Dio né sono riportati secondo quanto Egli disse²⁵.

In questo caso anche se compare solo l'aggettivo *qudsī* senza il sostantivo *ḥadīth*, questi “messaggi” di Dio sono chiaramente presentati come parte degli *aḥādīth* attraverso l'espressione *sāʿir al-aḥādīth* che si contrappone a *sāʿir al-Qurʿān* della succitata *Muqaddimat kitāb al-mabānī fī naẓm al-maʿānī*. Anche in questa

²⁴*Ivi*, p.57. Queste informazioni sono consultabili nella versione tradotta in lingua inglese della raccolta che presenteremo al § 1.3, nella quale gli autori citano l'opera di Graham.

²⁵ القرآن هو اللفظ المنزل به جبريل على النبي والحديث القدسي إخبار الله معناه بالإلهام أو بالمنام فأخبر النبي أمته بعبارة نفسه وسائر الأحاديث لم يصفها إلى الله تعالى ولم يروها عنه تعالى.
<http://islamport.com/w/lqh/Web/3303/1146.htm>

Cfr. Graham, *Divine word*, p.57. Qui l'autore riporta traslitterato *akhbār* mentre nella fonte in arabo cui si riferisce il link sopraindicato riporta *ikhbār*.

definizione, tuttavia, l'autore si concentra prima di tutto sulla distinzione tra detti santi e Corano, secondo al-Ṭayyibī basata sulla mediazione di Gabriele opposta alla rivelazione “interiore” dei detti santi. Qui emerge soprattutto quell'altra fondamentale distinzione, che ancora oggi è sottolineata, tra la rivelazione divina nella forma e nel contenuto (Corano) e la rivelazione divina nel solo contenuto (*qudsī*), affidato all'espressione di Muḥammad. In sostanza si tratterebbe di due diverse forme di rivelazione, una parola letterale di Dio, l'altra parola profetica d'ispirazione divina²⁶.

Anche il grande storico **Ibn Khaldūn** si pronuncia sui detti santi senza dare loro un nome specifico nella sua *Muqaddima* (m.808/1406). Sostenne che il Corano a differenza degli altri Libri, fu ricevuto dal Profeta proprio “come una recitazione” (*matlūw^{gn}*) così com'è (in tutte le sue parole e con quella struttura). Per quanto riguarda gli altri Libri invece, i profeti ne ricevettero il “contenuto” (*ma'ānī*) in uno stato di rivelazione (*fī ḥāl al-wahy*) e una volta tornati in sé li riportarono a parole proprie. Quei Libri non possiedono perciò l'inimitabilità e il carattere miracoloso (*i'ğāz*) che si addice solo al Corano. Infine, scrive Ibn Khaldūn, i profeti ricevettero i Libri nello stesso modo in cui Muḥammad avrebbe ricevuto quei “contenuti” (*ma'ānī*) che fa risalire a Dio, così come si trovano in molti *aḥādīth* (*allatī yusnidu ilā Allāh ka-mā yaqa'u fī kathīr min riwāyat al-aḥādīth*)²⁷.

In questa sofisticata definizione, che si inserisce in un'ampia riflessione sulla rivelazione divina per come si è esplicata nei secoli, Ibn Khaldūn paragona il detto santo alle altre “rivelazioni” (*wahy*) contenute nel Vangelo e nella Bibbia, ricevute attraverso una sorta di ispirazione interiore, “concettuale” più che verbale. Il Corano è invece inimitabile e miracoloso proprio in quanto concepito

²⁶ *Ivi* p.58.

²⁷ *Ibidem*.

per essere “recitato” così com’è stato rivelato²⁸. Ancora una volta la discussione si concentra sulla distinzione del diverso tipo di rivelazione alla base del Corano e dei detti santi, che qui sono ricondotti infine al corpus degli *aḥādīth*.

Questi due punti (tipo di rivelazione e identificazione con la *Sunna*) si affermeranno nelle discussioni successive sui detti santi a partire da un contemporaneo di Ibn Khaldūn, un certo **al-Kirmānī**, verosimilmente lo studioso della *Sunna* Muḥammad Yūsuf al-Kirmānī (m.786/1384)²⁹.

Innanzitutto al-Kirmānī utilizza il termine *ḥadīth qudsī* (dovrebbe trattarsi di una delle prime attestazioni) e sottolinea come la distinzione tra Corano e detti santi poggia essenzialmente sul fattore dell’inimitabilità e della mediazione di Gabriele, entrambe riferibili esclusivamente al Corano secondo l’autore. Un altro dato interessante è costituito dal fatto che l’autore indichi le tre denominazioni possibili *ḥadīth qudsī*, *ilāhī* e *rabbānī* e noti come anche se i detti profetici non sono del tutto diversi da quelli santi –a parte il fatto fondamentale che risalgono a Dio- questi ultimi sarebbero in qualche modo collegati “al carattere massimamente puro e incorruttibile della Sua essenza [di Dio][dovuta alla Sua trascendenza]”³⁰ e “i Suoi attributi gloriosi e perfetti” (*al-qudsī mā yata ‘allaqa bi-tanzīh dhāti-hi wa šifātu-hu al-ḡalāliyya wa-l-ḡamāliyya*)³¹. Qui la descrizione si fa ancora più sofisticata, distinguendo i detti santi da quelli profetici non semplicemente per il fatto di risalire a Dio ma perché partecipi in qualche modo della perfezione e purezza divine.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi* p.59. Si tratta di una voce citata spesso da autori successivi, anche contemporanei, nella definizione dei detti santi. La riflessione di al-Kirmānī compare anche nell’introduzione alla raccolta *Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya* del Consiglio Superiore per gli Affari Islamici, dov’è indicata l’opera precisa da cui è tratta: *Kitāb al-ṣawm*. Consiglio Superiore per gli Affari Islamici (d’ora in poi al-Maḡlis), *Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya* (Cairo, 1997), p.6. Per la raccolta vd. § 1.2.2.

³⁰ Il termine *tanzīh*, che letteralmente rimanda alla purezza e all’integrità, acquista un significato specifico in riferimento a Dio ed indica di fatto l’essenze di Dio da ogni caratteristica creaturale, dunque la sua trascendenza.

³¹ Graham, *Divine word*, p.59.

Dopo di lui **al-Ġurġānī** (m.816/1413) descrive brevemente i detti santi in *al-Ta'rifāt* alla voce “*ḥadīth qudsī*”. La sua descrizione corrisponde grossomodo a quella di al-Kirmānī e al-Ṭaiyybī, ma qui sottolinea come il Corano sia superiore in quanto “fatto discendere” sia nella forma che nel contenuto.

La discussione successiva, molto più articolata, è quella piuttosto nota di Ibn Ḥaġar **al-Haythamī** (m.973/1565) contenuta in *al-Fathḥ al-Mubīn*, opera di commento agli *Arba'ūn* di al-Nawawī³².

L'autore fa innanzitutto la distinzione tra la “rivelazione recitata” (*al-waḥy al-matlū*), ovvero il Corano, e la “rivelazione riportata” dal Profeta sulla base di quello che Dio gli disse (*al-waḥy al-marwī 'an-hu- ṣalla Allāh 'alay-hi wa-sallam- 'an rabbi-hu*), ovvero i “detti divini” (*al-aḥādīth al-ilāhiyya*) “denominati *al-qudsiyya*” (*tasammā al-qudsiyya*). In seguito distingue tre tipi di “parola divina” (*al-kalām al-muḍāf ilay-hi ta'ālā*)³³.

1) Il Corano è la più nobile delle tre, caratterizzato com'è dall'inimitabilità (*i'ġāz*), è un miracolo eterno (*mu'ġiza bāqīyya 'alā mamarr al-duhūr*). Non può essere toccato né recitato da chi è in uno stato di impurità (nei suoi diversi gradi) e non può nemmeno essere riportato solo in base al suo contenuto generale, in quanto è per definizione “recitazione” (*qur'ān*). La recitazione di ogni sua lettera equivale a dieci buone azioni, si suddivide in sure e versetti, mentre la sua vendita sarebbe proibita secondo Aḥmad Ibn Ḥanbal e deprecabile per Ibn Ḥaġar. Tutte queste caratteristiche, prosegue al-Haythamī, non appartengono invece agli altri Libri e ai detti santi.

2) La seconda forma di parola divina è rappresentata proprio dai “Libri dei profeti”³⁴.

3) La terza è costituita dai detti santi. Si tratterebbe di quanto riferì il Profeta con un *isnād* che conduce a Dio. Sarebbero “parole di Dio” (*fa-hiya min kalāmi-hi ta'ālā*) attribuite a

³² *Ibidem*. Anche la sua riflessione è citata in al-Maġlis, *Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya*, pp.6-7.

³³ al-Maġlis, *Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya*, p.6. Si noti che normalmente *kalām Allāh* indica specificamente il Corano, ma qui l'espressione è utilizzata in senso più ampio andando a includere anche le altre forme di rivelazione divina. Cfr. Graham, *Divine word*, nota n°46 p.76.

³⁴ L'autore aggiunge “prima che fossero modificati” (*qabl taghayyuri-hā wa tabadduli-ha*), senza spiegare ulteriormente. *Ibidem* e Graham, *Divine word*, p.60.

Lui proprio “perché fu il primo a pronunciarle” (*li-anna-hu al-mutakallim bi-hā awwal^{an}*) e “possono essere [allo stesso tempo] attribuite al Profeta (*wa qad yuḍāfu ilā al-nabī*) poiché le riferì a sua volta secondo l’autorità di Dio (*li-anna-hu al-mukhbar bi-hā ‘an Allāh ta ‘ālā*)”; a differenza del Corano che invece non è attribuito ad altri che a Dio. Nel Corano infatti si dice “Disse Dio..” (*qāla Allāh ta ‘ālā*) mentre nei detti santi “Disse il messaggero di Dio in quel che riporta dal Suo Signore..” (*qāla rasūl Allāh fī-mā yarwī ‘an rabbi-hi*). Si tratterebbe in ogni caso, prosegue l’autore, di una forma di rivelazione a tutti gli effetti secondo quanto disse anche il Profeta in un noto *ḥadīth*: “Mi fu rivelato il Libro assieme a qualcosa di simile” (*utītu al-kitāb wa mithla-hu ma ‘a-hu*)³⁵. Inoltre questi detti sarebbero stati rivelati al Profeta attraverso tutte le possibili forme in cui si manifesta la rivelazione (*kayfīyyāt al-wahy*): come sogno-visione (*ru‘iyā al-nawm*), instillando [il loro contenuto] nel profondo dell’animo (*al-ilqā’ fī al-rū’*)³⁶ oppure per bocca dell’angelo [Gabriele] (*lā lisān al-malak*)³⁷. Ci sarebbero due modi per introdurre i detti santi, quello degli antichi [citato in precedenza] oppure “Disse Dio, in quanto riportò in il Profeta secondo la Sua autorità..” (*qāla Allāh fīmā rawā-hu ‘an-hu rasūl Allāh*); il significato sarebbe comunque lo stesso.

Questa risulta la trattazione antica più articolata finora riportata: i detti santi sono descritti ancora una volta e in modo ancor più dettagliato come rivelazione divina³⁸, parola di Dio in una delle forme in cui è stata rivelata. I punti che mette in evidenza verranno ripresi anche nelle successive trattazioni sui detti santi, per cui è lecito pensare che ai tempi di Ibn Ḥaḡar al-Haythamī (XVI secolo) la concezione dei detti santi, cui non a caso è ormai attribuito il termine specifico *al-aḥādīth al-qudsiyya*, si fosse grossomodo cristallizzata. L’apporto dello studioso dovette essere particolarmente significativo dato che è spesso citato quando si

³⁵ [...] أَلَا إِنِّي أَوْتَيْتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

https://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=295&pid=823753

³⁶ Graham traduce l’espressione come “implantation in the heart”. Graham, *Divine word*, p.60.

³⁷ Graham propone come traduzione “an angel”. *Ibidem*. Cfr. testo originale in al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya* p.7 e Abū ‘Abd al-Rahmān Al-Ṣabābī, *Ġāmi‘ al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (Cairo, 1991), p.26. <http://waqfeya.com/book.php?bid=652> vd. § 1.2.2 Tabella 2.

³⁸ Al-Maḡlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.7.

voglia dare una definizione dettagliata di cosa siano i detti santi anche nelle raccolte contemporanee.

Un'altra nota trattazione, successiva di un secolo, sembra riprendere gli stessi punti fondamentali e chiudere le fila del discorso. Risale a 'Alī al-Qārī al-Harawī (m.1014/1606) autore come illustra la Tabella 1 di una famosa raccolta di quaranta H̱Q. Nell'introduzione alla raccolta, al-Qārī scrive che per detto santo si intendono le parole di Dio riportate dal Profeta e ricevute da Dio talvolta attraverso la mediazione di Gabriele (*bi-wāsiṭat Ğibrīl*) altre volte tramite rivelazione (*al-wahy*), ispirazione (*al-ilhām*) o sogno (*al-manām*). Sottolinea che Dio gli affidò l'espressione di quanto gli riferì (*mafūḍ^{an} ilay-hi al-ta' bīr bi-ay 'ibarat shā' min anwā' al-kalām*)³⁹ mentre il Corano fu rivelato interamente tramite Gabriele (*illā bi-wāsiṭat rūḥ al-amīn*) e così come si trova, nella sua esatta forma ed espressione, nella Tavola Custodita (*al-lawḥ al-mahfūz*). La trasmissione di quest'ultimo è inoltre assolutamente attendibile, garantita per generazioni (*thumma yakūn naqlu-hu mutawātir^{an} qaṭ'iy^{an} fī kull ṭabaqat wa 'asr*)⁴⁰. In seguito l'autore passa a descrivere gli aspetti divergenti dal punto di vista rituale: non possono essere recitati nella preghiera per le quali è ammesso solo il Corano; possono essere recitati anche se si è in uno stato di impurità rituale (*al-ḡunub*), così dalla donna durante il ciclo mestruale (*al-ḥā'id*) o dopo il parto (*al-nufasā'*); chi li rinnega non incorre nella miscredenza come accade per il Corano, né possiedono "l'inimitabilità miracolosa che caratterizza il Corano"⁴¹.

³⁹ Cfr. 'Alī Al-Qārī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya al-Arba'īniyya* (versione digitale): <http://shamela.ws/browse.php/book-19482/page-4#page-10>. Cfr. Graham, *Divine Word*, p.61.

⁴⁰ Qui si utilizza il termine *mutawātir* il quale è normalmente utilizzato per indicare i detti che sono stati trasmessi da più individui della stessa generazione e che quindi sono considerati più attendibili, in quanto sostenuti da numerose catene di trasmissione o *isnād*. In questo caso è riferito al Corano nel senso che tutti ne hanno attestato e tramandato la forma di generazione in generazione in perfetto accordo, per cui non si può nutrire alcun dubbio sulla veridicità del testo.

⁴¹ *Ibidem e ibidem*.

Da queste ultime analisi emerge una concezione ben articolata dei detti santi, che ormai dovevano possedere non solo un nome specifico ma un peso rituale altrettanto ben definito (sempre in rapporto per lo più al Corano). Si possono evidenziare due dati fondamentali: da un lato i detti santi vengono via via classificati come *aḥādīth* (con la denominazione completa che hanno tuttora) e dunque come messaggi del Profeta, dall'altro la loro più profonda natura, che pure viene specificamente e sempre più dettagliatamente distinta da quella inimitabile del Corano, continua ad essergli associata in quanto messaggio di Dio.

L'identità che viene riconosciuta a questi detti al maturare della riflessione teorica che li interessò sembra infine caratterizzarsi, vista la loro natura ambivalente e mediana, per una certa unicità e peculiarità.

L'affermarsi dell'aggettivo *qudsī* rispetto a *ilahī* (e *rabbānī*) sembrerebbe a sua volta suggerire la peculiarità di questo genere e meriterebbe una riflessione a parte; non è stato infatti indagato da Graham. Mentre *ilāhī* e *rabbānī* ("divino") indicano precisamente la fonte prima del messaggio, Dio, proprio come *nabawī* ("profetico") riferito ai detti del Profeta; l'aggettivo *qudsī* ("santo") rimanda sì a Dio (che infatti è *al-quddūs* "il più Puro, il Santo") ma in maniera meno diretta e sulla base di qualcosa di più della semplice attribuzione del messaggio, come sembrava suggerire la riflessione di al-Kirmānī su riportata.

Esiste in realtà un'altra riflessione contenuta alla fine della raccolta di al-Madanī (Tabella 1), spesso citata nelle raccolte contemporanee⁴². Il senso di questo aggettivo viene spiegato così:

Al qudsī -con due *ḍamma* e *sukūn* della seconda [consonante] (*bi- ḍammatayni wa bi-iskān al-thānī*)- corrisponde a *al-tuhr* (la purezza) e *al-arḍ al-muqaddasa* (la terra santa) sarebbe [la terra] "purificata" (*al-muṭahhara*). E' poi noto *bayt al-maqdis* (Gerusalemme) e *taqaddus* riferito a Dio (*taqaddus Allāh*) che corrisponde a

⁴² E' citata anche in al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*.

*tanazzuh*⁴³. Dio è infine *al-quddūs* (Il più Santo, Il “Santissimo”); così si legge in *al-Misbāh (kadhā fī al-misbāh)*⁴⁴.

Il legame tra i detti e il termine *al-quds*, continua la definizione, si fonderebbe sul fatto che il loro significato “risale a Dio solo” (*li-iḍāfat ma'nā-hā ilā Allāh wahda-hu*) secondo la definizione dei detti santi come messaggi che Dio riferì al Suo Profeta, che a sua volta li riportò a parole proprie.

Questa e la precedente riflessione di al-Kirmānī (che per altro viene inserita anche nella parte conclusiva della raccolta di al-Madanī) sembrerebbero rintracciare ognuna a modo proprio un legame “essenziale” tra i detti santi e Dio: se in al-Madanī si riconduce tutto alla “purezza assoluta” (“santità”) di cui Dio è esempio perfetto, al-Kirmānī sostiene che il *qudsī* abbia a che vedere col “carattere massimamente puro e incorruttibile della Sua essenza e la gloria e la grazia dei Suoi attributi” (*al-qudsī mā yata'allaqa bi-tanzīh dhāti-hi wa ṣifātu-hu al-ḡalāliyya wa-l-ḡamāliyya*)⁴⁵.

Si può dire, allora, che l'utilizzo di questo aggettivo abbia per lo meno l'effetto di scardinare, elevandoli, i detti santi rispetto a tutti gli altri, non solo sulla base della fonte divina del messaggio ma di qualcosa di più profondo che investe tutte le loro caratteristiche. Esso sposta la definizione su un altro piano rispetto ai più neutri *ilāhī* e *nabawī*, quasi a voler destinare ai detti santi una dimensione a parte.

⁴³ Ovvero: essere immune da qualsiasi cosa Lo possa corrompere; indica in questo caso assoluta purezza e integrità, trascendenza. Vd. *tanzīh* nota n°30.

⁴⁴ al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.5. C'è chi sostiene che i detti santi siano stati rivelati durante il viaggio notturno di Muḥammad e la sua ascensione nei cieli una volta giunto a Gerusalemme. Questo potrebbe spiegare l'aggettivo *qudsī* come un riferimento a Gerusalemme (*bayt al-maqdis* e *al-quds*). Tuttavia si tratta di una opinione isolata e l'interpretazione comune è quella che abbiamo delineato.

⁴⁵ La stessa opinione si ritrova nella raccolta contemporanea *Ṣaḥīḥ Musnad min al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (vd. Tabella 2) in cui si legge: «'Il nome di questi detti, *al-aḥādīth al-qudsiyya*, deriva dal nome di Iḥvino al-quddūs e il suo significato-secondo quanto dicono la maggior parte degli esegeti- sarebbe “puro e privo di qualsiasi difetto e manchevolezza”». Muṣṭafā Ibn al-'Adawī, *Ṣaḥīḥ Musnad min al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (Dār al-Ṣaḥāba li-l-Thurāt, 1989), p.4. Scaricabile al link: <http://waqfeya.com/book.php?bid=796>. Vd. Tabella 2.

E se sembra che non sia stata riconosciuta agli H̱Q alcuna superiorità rispetto ai detti profetici⁴⁶ tuttavia la specificità che gli è stata via via riconosciuta suggerisce l'altrettanto specifica rilevanza che gli si è voluta evidentemente attribuire nel panorama religioso musulmano. L'aggettivo *qudsī*, dai solenni rimandi semantici, riserva di per sé ai detti santi un posto speciale tra il Corano e la *Sunna*.

1.2.2 La bibliografia araba contemporanea.

Al quadro teorico di riflessioni antiche riportate nel paragrafo precedente ci si rifà ancora oggi quando anche solo trasversalmente si affronta la questione dei detti santi o si introducono le raccolte specifiche più recenti.

Le trattazioni più recenti si attengono alle opinioni degli antichi quando non si limitano semplicemente a riportarle, mentre sono rari i punti di vista controcorrente⁴⁷.

⁴⁶ Tanto più se si considera il solo piano giuridico, vista la quasi totale assenza di contenuti giuridici nel corpus dei detti santi.

⁴⁷ A questo proposito Graham segnala la trattazione del contemporaneo Ṣubḥī al-Ṣāliḥ nel suo *'Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalaḥu-hu* (1959) riguardo alla quale scrive: "The latter describes such Sayings as exhortations (*mawā'iz*) of Muḥammad to his Companions which he related from God. He goes so far as to say that they were not sent down as revelation (*laysat wahy^{an} munazza^m*), nor were they usual hadiths (*ḥadīth 'adiy*), but rather sayings that Muḥammad set apart 62 The Divine Saying from the rest of his words by introducing them with a special expression (*'ibārah*) that showed that they came from God. These hadiths were told, of course, in a style wholly different from that of the Qur'an, but they still carry with them a touch of the atmosphere of the realm (*'ālam*) of the Holy (*al-quḍus*) and the Unseen (*al-ghayb*)". Graham, *Divine word*, pp-61-62; da Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalaḥu-hu*, *Maṭba'at Jāmi'at Dimashq*, Damasco, 1379/1959.

Graham cita poi un altro esempio a p.62, un articolo che riporta i risultati di una conferenza [Hamzah Aḥmad, et al., *Nadwat Liwā' al-Islām, Liwā' al-Islām*, Cairo, VI (1371/1952), 760-764]. Uno dei partecipanti sosteneva che anche la forma e non solo il significato dei detti santi fosse di origine divina. *Ivi* p.62. Sia in questo che in un altro articolo si sottolinea come la trasmissione dei detti santi, a differenza di quanto accadde per il Corano, abbia comportato "lo sforzo e l'iniziativa personali" del Profeta (*iḡtihād*) nella formulazione del messaggio ricevuto da Dio. *Ibidem* (L'articolo in questione è: Al-Sa'īdī Muḥammad Afandī, "*Al-Farq bayn al-Qur'ān wa al-Aḥādīth al-Qudsiyya, al-Manār*, Cairo, IV(1319/1901), 497-500). Graham nella stessa pagina segnala anche il breve articolo *al-Fatāwā wa al-Aḥkām: al-aḥādīth al-quḍsiyya*, *Liwā' al-Islām* (Cairo), V (1370/1951), 188-189; che però si limita a ripercorrere le definizioni classiche di cui abbiamo parlato.

Tra le riflessioni successive Graham cita quelle di Abū al-Baqā- al-Kaffāwī (d. 1094/1683), Muḥammad ‘Alā’ Ibn ‘Alī al-Tahānawī (m. 1158/1745), Muḥammad Rāghib Pāshā (d. 1176/1763), Muḥammad Jamāladdīn al-Qāsimī (d. 1334/1914), uno dei leader del riformismo islamico nato in seno alla *nahḍa* religiosa in Siria. Quest’ultimo restituisce un quadro completo di tutte le principali definizioni antiche in *Qawā’id al-taḥdīth min funūn muṣṭalaḥal-ḥadīth*⁴⁸ integrandole con una meno nota, di stampo mistico, che Graham riporta nel dettaglio.

La mia ricerca non ha messo in luce l’esistenza di eventuali studi contemporanei in lingua araba diversi dalle brevi trattazioni a cui fa già riferimento Graham. Se le riflessioni più antiche erano brevi parentesi all’interno di opere più ampie, quelle più recenti quando non sono semplici parentesi consistono in brevi articoli, e si limitano, come le prime, alla “meccanica” differenziazione dei detti santi rispetto alle altre fonti senza proporre ulteriori approfondimenti.

Dalla ricerca è emerso tuttavia un dato in interessante: negli ultimi decenni (a partire dagli anni novanta e sempre più negli ultimi anni) sono emersi diversi lavori di tesi sui detti santi, che li analizzano come “genere” particolare, da nuove prospettive. Si tratta per lo più di tesi di ambito linguistico che si soffermano sulle loro particolarità formali e retoriche.

Le bibliografie dei lavori di tesi consultati⁴⁹ non fanno riferimento a nuovi studi approfonditi ma riportano grossomodo le stesse fonti classiche e più recenti cui fa

⁴⁸ Graham si basa sulla seconda edizione pubblicata al Cairo nel 1961.

⁴⁹ Dei testi consultati si segnala in particolare la tesi magistrale *al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (dirāsa balāghiyya), di Marwa Ibrāhīm Sha’bān Qūta (o Qawta), Islamic University of Gaza (2007); la tesi di dottorato *al-Aḥādīth al-Qudsiyya: dirāsa fī al-biniya al-lughawiyya wa al-naẓm al-uslūbī*, di ‘Alī ‘Abdallāh Aḥmad al-Na’īm, presso Facoltà degli Studi Superiori dell’Università Giordana (1994). A questi’ultimo dovrebbe risalire l’articolo accademico del 2004 dal titolo *Mu’ğam al-aḥādīth al-qudsiyya-al-alfāz wa al-dalālāt*, Journals of University of Gezira (Sudan), Gezira Journal of *Tafakkur* Vol.6 n.1.

Si segnalano altri titoli interessanti quali: Madhkar Ibn Nāṣir Fahd al-Qaḥṭānī, *Holy Hadith and Text Eloquence (Paradise and Hell)* (*Balāgha al-naṣ fī al-aḥādīth al-qudsiyya: al-ğannat wa al-nār*), tesi magistrale presso King ‘Abdul‘azīz University (2008); Šābir Yūsif Fahd al-Munāṣir, *al-*

riferimento Graham. L'unico elemento di novità riscontrabile nella bibliografia è rappresentato dalle raccolte contemporanee di detti santi di cui parleremo tra poco.

Questo primo quadro dimostra da un lato come anche in ambito accademico arabo-musulmano non esistano veri e propri studi a riguardo, aldilà di brevi discussioni, dall'altro la scelta dei detti santi come argomento di ricerca tra gli studenti universitari dimostra il crescente interesse nei confronti di questo argomento, probabilmente trascurato dagli stessi studiosi musulmani a vantaggio degli *aḥādīth nabawiyya*, per la piega giuridica che l'*islām* e la sua teorizzazione hanno preso nel corso della storia.

E' lecito pensare allora ad un rinnovato interesse nei confronti di questo corpus, il quale è dimostrato anche e soprattutto dall'enorme diffusione del materiale che compone il corpus degli *aḥādīth qudsiyya* grazie a:

1) La stampa in più edizioni delle raccolte storiche di *aḥādīth qudsiyya* che è andata intensificandosi nel corso del 900. Tra queste una delle più diffuse e citate è proprio la raccolta di al-Munāwī nell'edizione commentata dal docente azharita al-Dimashqī (1987), delle cui caratteristiche parleremo in maniera più approfondita nel Capitolo 2.

2) La pubblicazione di antologie di *aḥādīth qudsiyya*, corredate da note esplicative, commenti e introduzioni generali. Questo genere di raccolta "tematica", in cui i detti sono raggruppati in base al contenuto, è stato inaugurato dal Consiglio Superiore per gli Affari Islamici del Cairo, con la sua *al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (1969), la seconda raccolta su cui ci baseremo per il nostro studio nell'edizione del 1997. Anche questa risulta tra le più accreditate e verrà descritta nel dettaglio nel Capitolo 2. Questo tipo di antologie ha avuto un enorme successo, fino ad imporsi soprattutto a partire dagli anni 90. Da allora si

Na 't fī al-aḥādīth al-qudsiyya (dirāsa naḥwiyya taḥlīliyya), tesi magistrale presso Facoltà degli Studi Superiori dell'Università Giordana (2012); Raghda Ṣābir Abū-Sārī, *Equivalence in three translations of the meanings of Eighteen Qudsi Hadiths: a Contrastive Syntactic and Lexical Study*, Università 'Ayn al-Shams, Cairo (2013); Ṭawfā Khayra, *Tarğama al-aḥādīth al-qudsiyya, dirāsa taḥlīliyya muqārana*, Université Ben Bella, Oran, (in corso).

assiste alla continua pubblicazione di antologie sempre più vaste tanto da formare vere e proprie enciclopedie.

Oltre a *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, tra le più citate antologie sul web (disponibili in formato digitale o scaricabile) si segnalano:

TABELLA 2. Raccolte contemporanee di ḤQ			
	AUTORE	TITOLO	CONTENUTO
1	Muṣṭafā Ibn al- ‘Adawī	<i>Ṣaḥīḥ al-Musnad min al-Aḥādīth al-Qudsiyya</i> (1989)	185 ḤQ tutti autentici in capitoli tematici. Note esplicative.
2	Abū ‘Abd al- Raḥmān ‘Iṣām al- Dīn al-Ṣabābī	<i>Ġāmi‘ Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya</i> (1991)	1150 ḤQ in capitoli tematici (6 voll./3 tomi). Vasta introduzione generale, note esplicative. Anche detti deboli. Grado di autenticità in nota.
3	Muḥammad Mutawallī al- Sha‘rāwī; ‘Adil Abū al-Mu‘āḩī (prefazione)	<i>Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya</i> (2002)	77 ḤQ (2 voll.). A ciascuno è destinato un capitolo commentato.

Di queste raccolte la 2 e la 3 sono particolarmente significative per due motivi diversi. La 2 perché intende raccogliere tutto il materiale che compone il corpus dei *qudsī* ed è la più vasta enciclopedia di detti santi mai scritta finora in lingua araba. Classifica i detti con estrema precisione fornendo *isnād* e grado di autenticità, e dedica un’ampia introduzione alla definizione del genere sia nella forma che nei contenuti, indicando le raccolte storiche e contemporanee più rinomate⁵⁰.

⁵⁰ Per questo lavoro è stata consultata l’edizione pubblicata al Cairo più diffusa sul web: <http://waqfeya.com/book.php?bid=652>. La data di pubblicazione non è indicata ma vista la casa editrice e le caratteristiche del testo dovrebbe trattarsi dell’edizione del 1991. Riguardo a *Ṣaḥīḥ Al-*

La 3 è interessante d'altro canto perché raccoglie le riflessioni di una delle personalità religiose più influenti e popolari della contemporaneità, Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī (m.1419/1998), che ha destinato al commento dei detti santi addirittura un programma televisivo. Fu Ministro delle pubbliche donazioni in Egitto e oltre a rappresentare una figura di spicco all'Università teologica al-Azhar insegnò all'Università King 'Abdul 'Aziz in Arabia Saudita per diversi anni: i suoi insegnamenti hanno guadagnato una notevole popolarità nell'Egitto degli anni settanta, ottanta e novanta. Una buona quantità del materiale scritto e audiovisivo che raccoglie le sue riflessioni sugli H̄Q è molto diffuso sul web, soprattutto nei siti a lui dedicati⁵¹.

Le riflessioni dello Shaykh colpiscono per la combinazione di erudizione religiosa e lirismo, la delicatezza e raffinatezza delle immagini che utilizza, in cui emerge a tratti l'apporto della religiosità *ṣūfī*.

Questi sono solo gli esempi più rilevanti delle raccolte contemporanee le quali, vista la vastità e i contenuti, mettono in luce certe tendenze prevalenti nella produzione della nuova letteratura sui detti santi.

Innanzitutto la volontà di sistematizzare il materiale che compone il corpus, selezionando solo quello autentico (*Ṣaḥīḥ al-Musnad min al-Aḥādīth al-Qudsiyya*) attestato nelle fonti "canoniche" oppure raccogliendolo nel suo complesso (*Ġāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*) per restituire un quadro generale del corpus di detti santi.

Gli autori contemporanei non raccolgono semplicemente i materiali, come già avevano fatto gli autori delle raccolte storiche, ma forniscono in modo sempre

Musnad min al-Aḥādīth al-Qudsiyya è stata consultata l'edizione del 1989 scaricabile al link: <http://waqfeya.com/book.php?bid=796>

⁵¹ Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, 'Ādil 'Abū al-Mu'aṭṭā (a cura di), *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (Cairo: *Dar al-Rawḍa li-l-nashar wa al-tawzī'*, 2002). Per le analisi è stata consultata l'edizione condIvisa sul sito web ufficiale dedicato allo *Shaykh*: <http://www.sharawe.com/>; la stessa versione è messa a disposizione anche sulla piattaforma www.archive.org al link: https://archive.org/details/taha_11.

più precise informazioni sull'autenticità dei detti, le catene di trasmissione, le fonti in cui ricorrono. Spesso si inseriscono commenti sui detti tratti da opere antiche (*al-Aḥādīth al-Qudsiyya* del Consiglio Superiore) o ancora di studiosi contemporanei (*al-Aḥādīth al-Qudsiyya* di al-Sha'rāwī). E' inoltre notevole il fatto che i detti vengano classificati in base al contenuto individuando nuclei tematici specifici.

La finalità è evidentemente quella di mettere a disposizione questo materiale nella sua complessità e totalità, nella maniera più scientifica e precisa possibile, pensando anche ad un pubblico di studenti o esperti che si voglia dedicare allo studio dei detti santi⁵².

1.3 Il fenomeno delle traduzioni in lingua europea.

Un'ultima fondamentale parentesi della mia ricerca ha riguardato le raccolte di detti santi in lingua europea che rappresentano un fenomeno a sé altrettanto degno di nota.

Oltre al terzo capitolo di Graham che di per sé costituisce una copiosa selezione di detti tradotti in lingua inglese, scandagliando il web è stato possibile constatare, ancora una volta negli ultimi decenni, il proliferare di raccolte in lingua europea (con o senza testo originale a fronte).

Si tratta di traduzioni delle raccolte storiche o di vere e proprie antologie in diverse lingue dal tedesco, al francese, allo spagnolo, all'inglese. Limitandomi alle lingue di mia competenza, mi sono soffermata sulle raccolte in inglese e in francese.

Tra queste ultime si segnala *Al-ahadith al-quoudoussias (Les hadiths divins)*, tradotta da Fawzī Chaaban in due edizioni del 1993 e 2005 pubblicate da Dār Al-

⁵² L'attenzione al lettore che intenda fare ricerca è dichiarata nelle introduzioni a diverse raccolte contemporanee quali compresa al-Mağlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya* e Al-Ṣabābtī, *Ġāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*.

Kutub Al-Ilmiyah (Beirut, Libano)⁵³. Le raccolte in inglese sono ben più numerose e accreditate: qui riporterò quelle più note.

Per quanto riguarda le raccolte storiche tradotte segnalo la recente,

- Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Divine Sayings: 101 Ḥadīth Qudsī. The Mishkāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*, trans. Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt (Oxford: ANQA Publishing, 2008).

La traduzione è molto curata e realizzata da due esperti di Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī⁵⁴, anche se non possiede il testo a fronte. Introduzione e appendice conclusiva sono altrettanto utili in quanto forniscono informazioni sulla raccolta, l’autore e i detti santi⁵⁵.

Si segnala la meno nota ma interessante antologia che combina la traduzione in inglese dei principali detti santi (361 in tutto) contenuti nelle due raccolte scelte per il nostro lavoro, quella del Consiglio Superiore (1969) e quella di al-Munāwī. Questa raccolta, benché imprecisa nella parte introduttiva e talvolta nella traduzione, costituisce una fonte utile per la selezione che propone ed ha in parte ispirato la scelta di combinare i contenuti di queste due raccolte nel mio lavoro.

- ‘Abdul Khāliq Kazi and Alan B. Day (translated by), *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya (Divine Narratives)*, (USA: *Dār al-Kitāb al-‘Arabī*, Tripoli-Lebanon: AL-IMAN Book shop, 1416/1995)⁵⁶.

Ma l’antologia più popolare in lingua inglese è senza dubbio:

⁵³ Contiene 400 detti santi con testo a fronte e brevi commenti esplicativi.

⁵⁴ Sono membri della Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Society.

⁵⁵ Gli autori hanno utilizzato anche il testo di Graham come fonte di riferimento. Prima di questa traduzione ne era stata pubblicata una in lingua francese con testo a fronte: Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, Michel Valsan trans., *La Niche des Lumières, 101 Saintes paroles prophétiques* (Paris: Éditions de l’Oeuvre, 1983).

⁵⁶ In questo testo si fa riferimento a una raccolta di Yaḥya Ibn Sharaf al-Dīn al-Nawawī dal titolo *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, senza indicare gli estremi bibliografici. Tuttavia non risulta alcun testo scritto dall’Imām al-Nawawī con questo titolo come si legge in Ezeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies (selected and translated by), *Forty Ḥadīth Qudsī* (Beirut-Damascus: Dar al-Koran al-Kareem, 1980), p.16 nota n°3.

- Ezeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davies (selected and translated by), *Forty Ḥadīth Qudsī* (Beirut-Damascus: Dar al-Koran al-Kareem, 1980)⁵⁷.

Questa era stata concepita dagli autori come volume gemello alla traduzione dei *Quaranta* di al-Nawawī, realizzata in precedenza dai medesimi autori. La raccolta ha ottenuto un grande successo ed ha ispirato traduzioni in altre lingue, attualmente disponibili su svariati siti in formato digitale (compreso l'italiano)⁵⁸. La raccolta possiede il testo a fronte e fornisce un'introduzione abbastanza dettagliata su fonti conosciute, natura, forma e contenuto dei detti santi.

Infine è estremamente significativa una vastissima enciclopedia in lingua inglese, la raccolta più ampia mai realizzata in qualsiasi lingua compreso l'arabo:

- Arabic Virtual Translation Center, *1000 Qudsi Hadiths: An Encyclopedia of Divine Sayings* (New York: Arabic Virtual Translation Center, 2012).

Attingendo a ben 216 fonti diverse, il testo si propone di raccogliere tutti i detti santi esistenti (autentici e non) che nell'introduzione vengono singolarmente definiti i testi islamici più sacri dopo il Corano⁵⁹: la raccolta ne contiene ben 1230. Per ogni *ḥadīth* viene indicato *isnād*, fonte e grado di autenticità.

Sebbene non compaia il testo a fronte, questa enciclopedia rappresenta un valido strumento per il lettore di lingua europea che voglia farsi un'idea generale su tutto il materiale che compone il corpus dei detti santi, e, aspetto di altrettanta rilevanza, sulla larga diffusione di questo materiale nelle fonti islamiche

⁵⁷ Ne esistono svariate edizioni. Questa è stata stampata nel 1980 nella ex-Germania Ovest dalla Ernst Klett Printers Stuttgart. Contiene solo detti autentici.

⁵⁸ Esiste una traduzione a cura di Muğāhid Badawī dal titolo *Quaranta Ḥadīth Qudsī*, consultabile in formato digitale sul sito [huda.it: http://www.huda.it/cent_it/cent_40qudsi.htm](http://www.huda.it/cent_it/cent_40qudsi.htm).

⁵⁹ “Next to the Qur’an, Islam’s holiest text is qudsi hadith. Based on this premise, islamic scholars have always been fascinated with the collection and studi of this type of *ḥadīth*”. *1000 Qudsi Hadiths: An Encyclopedia of Divine Sayings*, p.5. Ancora nell'introduzione si legge: “After many years of continuous reserch and translation, the Arabic Virtual Translation Center is proud to present not only the biggest and most comprehensive collection of qudsi hadiths in history, but much more importantly, an indispensable beacon of Islamic literature to academicians and students of hadith for many generations to come”. *Ivi* p.6.

tradizionali. In questo senso l'enciclopedia è servita come guida generale per il mio lavoro assieme a *Ġami' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*.

Alla luce del fenomeno delle traduzioni in lingua europea si possono fare alcune considerazioni.

Se le più recenti raccolte sui detti santi in lingua araba sembrano segnalare un nuovo interesse verso questo materiale e la volontà di diffonderlo e sistematizzarlo, le raccolte in lingua europea non solo intendono renderlo fruibile a un pubblico di lettori europei non musulmani ma anche e soprattutto ai quei musulmani nati in Europa spesso non arabofoni, per rispondere alle esigenze di quella che potremmo definire la comunità musulmana transnazionale delle nuove generazioni.

Quest'ultima sembra proiettarsi sempre di più sul web, che funge da collante identitario (o forse crea il corrispettivo virtuale di questa comunità?), e proprio sul web la sua identità va riformulandosi continuamente. Se è vero che il web rispecchia e innesca allo stesso tempo alcune tendenze, la sempre maggiore diffusione di questo materiale potrebbe indicare due cose: da un lato la percezione dei detti santi come parte significativa del patrimonio religioso islamico su cui si fonda questa identità, dall'altro la necessità e la volontà di riappropriarsene, nella sua complessità, e destinarli quell'attenzione specifica che gli è stata a lungo negata col prevalere dei detti profetici come fonte religiosa giuridica e come oggetto di studio.

In linea generale, di fronte alla scarsità di studi teorici a riguardo sui due versanti europeo e arabo e invece l'incredibile diffusione del materiale negli ultimi decenni, è lecito pensare a una vera e propria ricoperta del corpus dei detti santi nella sua varietà e nelle sue peculiarità.

2. Materiali

In questo capitolo mi concentrerò sui materiali utilizzati per questo lavoro, descrivendo caratteristiche generali delle due raccolte scelte (entrambe pubblicate in Egitto), forma e contenuto dei detti santi sulla base delle raccolte, metodo d'analisi dei detti santi selezionati.

2.1 Le due raccolte

2.1.1 al-Nafahāt al-Salafiyya - Sharḥ al-aḥādīth al-qudsiyya ‘alā al-Ithāfāt al-Saniyya li-l-Munāwī (1987), la raccolta di ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī (m.1031/1621) commentata da Muḥammad Munīr al-Dimashqī (m.1366/1947).

Note su ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī.

Come anticipato questa raccolta consiste nell'edizione commentata di *al-Ithāfāt al-Saniyya bi-l-Aḥādīth al-Qudsiyya* ed è stata pubblicata al Cairo nel 1987 dalla casa editrice *Maktabat al-Turāth al-Islamī*.

al-Ithāfāt al-Saniyya è una delle opere più conosciute del mistico e studioso egiziano al-Munāwī (m.1031/1621), tra le poche edite, oltre che una delle più citate raccolte antiche di H̲Q.

Come si legge nelle sue dettagliate biografie¹ al-Munāwī l'avrebbe compilata grazie all'aiuto del figlio Tāḡ al-Dīn a cui, in seguito ad un avvelenamento,

¹ Abdelhamid Saleh Hamdan, "La vie et l'oeuvre du Grand Soufi Égyptien", in *Oriente Moderno*, Nuova serie, Anno 3 (64), n° 7/12, Studi in Memoria di Maria Nallino nel decimo anniversario della morte (Luglio-Dicembre 1984), pp.203-214. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25816887> (Access: 22 settembre 2015); Cf. Abdelhamid Saleh Hamdan "al-Munāwī", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 15 April 2015) <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-munawi->

avrebbe dettato le opere che gli restavano da ultimare. Nelle stesse biografie, vengono elencate più di un centinaio di opere dagli svariati contenuti che dimostrano la vastità e poliedricità delle sue ricerche: *fiqh*, *Ḥadīth*, sufismo, esegesi coranica. Tuttavia le opere più rilevanti e più diffuse sono quelle di contenuto mistico come *al-Kawākib al-durriyya fī tarāḡim as-sādāt al-ṣūfiyya*² e quelle di commento a raccolte di *aḥādīth*, in particolare *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Ġāmi‘ al-Ṣaghīr*, in cui l’autore commenta il *Ġāmi‘ al-Ṣaghīr* del noto studioso egiziano Ġalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī (m.911/1505), shafi‘ita come al-Munāwī. Notevole anche un’altra celebre opera dell’autore dal titolo *al-Ġāmi‘ al-azhar min ḥadīth al-nabī al-anwār*³ dove l’autore classifica, per fonte e grado di autenticità, i detti contenuti nelle raccolte di al-Ṣuyūṭī.

Struttura e contenuto.

La raccolta contiene 272 detti. Dovrebbe costituire una delle ultime opere dello studioso, che non enuncia nessuno scopo particolare nella breve introduzione se non quello di raccogliere detti a lui noti, su cui si sarebbe “soffermato” (*mā waqaftu ‘alay-hi min al-aḥādīth al-qudsiyya*), tramandati dalla “creatura migliore” (*khayr al-bariyya*), il profeta Muḥammad.

[...] هذا كتاب أوردت فيه ما وقفت عليه من الأحاديث القدسية، الواردة على لسان خير البرية، مرتباً له على حروف المعجم، سائلاً الله أن يغفر لي ما ارتكبته من الزلل، ويرحم، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير، وسمّيته "الإتحافات السننية بالأحاديث القدسية".

Delle caratteristiche dell’opera non dice altro se non che i detti sono stati inseriti in ordine alfabetico, come nella maggior parte delle raccolte antiche di ḤQ.

[SIM 5506](#) ; cfr. Muḥammad al-Muḥibbī, *Khulāṣat al-athar fī a’yān al-qarn al-ḥādī ‘ashara* (Bayrūt : Maktabat Khayyāt, 1966) vol. 2 pp. 412-416.

² Conosciuto anche col titolo *Tabaqāt al-Munāwī as-ṣughrā*, riporta la biografia dei più grandi maestri *ṣūfi* dai tempi del Profeta all’epoca dell’autore.

³ Contiene in tutto 30 000 *aḥādīth* profetici.

L'ordine è infatti stabilito secondo le lettere iniziali della parte centrale del detto, dove per parte centrale si intendono le parole di Dio vere e proprie che identificano ogni ḤQ.

Secondo questa classificazione il primo detto contenuto nella raccolta è il seguente:

قال الله تعالى: «ابن آدم! أنزلت عليك سبع آيات: ثلاث لي، وثلاث لك، وواحدة بيني وبينك، فأما التي لي: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} والتي بيني وبينك: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ، منك العبادة وعلي العون، وأما التي لك، {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ}» .

Se si osserva il testo, escludendo la formula introduttiva⁴ “Dio, l’Altissimo, disse” (*qālā Allāh ta’ālā*), le parole di Dio riportate nel discorso diretto cominciano con *ibn Adam anzaltu ‘alay-ka saba’a ayāt* (“O figlio di Adamo, ti ho fatto rivelato sette versetti..”), ed è dunque la *alif* con *hamza* e *kasra* della parola *ibn* ad essere tenuta in considerazione, essendo la parte centrale del detto identificabile attraverso le prime parole del discorso diretto (*ibn Adam anzaltu ‘alay-ka saba’a ayāt*)⁵.

Al grado di autenticità dei detti e all’assenza di *isnād*, nonché alla scelta di certe fonti in particolare, al-Munāwī non fa cenno. Non resta altro che fare delle supposizioni, alla luce degli altri studi dell’autore, della sua vasta e ricca formazione, della sua adesione al sufismo.

Probabilmente la sua selezione rispondeva alla volontà di raccogliere i detti che conosceva e aveva avuto modo di analizzare grazie agli studi e alle opere di commento. In particolare è dal *Jāmi‘ al-Ṣaghīr*⁶ di al-Ṣuyūtī, da lui commentato e

⁴ Per i dettagli su forma e contenuto vd. §2.2.

⁵ Nella maggior parte delle raccolte di detti santi questi vengono identificati proprio attraverso le parole iniziali della loro parte centrale, che ne identifica univocamente il contenuto, aldilà delle differenti versioni esistenti.

⁶ Nella raccolta di al-Ṣuyūtī infatti sono presenti 66 detti santi mentre il *Ĝāmi‘ al-Kabīr* ne contiene ben 133: i due *Ĝāmi‘* compongono il cosiddetto *Ĝām‘a al-Ĝawāmi‘*.

integrato, che dovrebbe aver tratto diversi detti. Alla base della sua scelta potrebbe esserci, inoltre, la sua predilezione per certi contenuti; in particolare la dimensione etica trova ampio spazio nella raccolta dove si evidenzia una corrispondenza quasi speculare tra le massime qualità “moralì” di Dio e le virtù prescritte agli uomini di fede.

E’ altresì indicativa la predilezione per detti più corti di stampo gnomico tra le versioni simili di varia lunghezza disponibili già nelle fonti canoniche, che si riducono al minimo, isolando il messaggio di Dio, tanto da omettere lo stesso *isnād*⁷. Del resto al-Munāwī scriveva in un periodo in cui la conoscenza di questo materiale e la scienza sviluppatasi attorno allo stesso doveva essersi già consolidata. Non si può sostenere che la sua raccolta includesse tutto il sapere significativo accumulato fino a quel momento, visto che i detti sono 272 e molti di quelli canonici più conosciuti nella versione completa sono assenti, numero per altro esiguo rispetto alla quantità totale di circa 1200 detti esistenti (varianti comprese). E tuttavia, questa raccolta poteva registrare, attraverso l’abbondanza di certi contenuti piuttosto che di altri rintracciabili in altre raccolte antiche, quali fossero i detti che si sono affermati nei secoli come i più rappresentativi fino al suo tempo e quelli invece più rari e tardi, frutto di una scelta personale dell’autore legata alla sua inclinazione culturale e spirituale.

Di certo doveva trattarsi di una selezione meditata, se non altro dopo una carriera illustre e una formazione raffinata come quella dell’autore che fu professore di spicco alla celebre Madrasa Ṣalīhiyya del Cairo in quanto rappresentante dello shafi’ismo⁸. O forse, più semplicemente, si trattò del manifesto ultimo della propria spiritualità e vocazione etica .

⁷ L’autore si limita ad indicare le fonti da cui ha tratto i detti e dunque rinvia alle stesse per ai dettagli sull’ *isnād*.

⁸ Si tratta del terzo *madhāb* in ordine cronologico ovvero della terza scuola giuridica islamica accanto a quelle mālikita, ḥanafita e ḥanbalita. Ciascuna rappresenta una certa tradizione interpretativa nell’ambito del *fiqh*. La scuola shafi’ita è stata fondata dal giurista Abū ‘Abdullāh

Un indice finale indirizza il lettore all'interno della raccolta. Non mancano le ripetizioni: versioni di poco dissimili tra loro, spesso tratte da fonti diverse, costellano la raccolta.

Un dato evidente è che, nonostante i detti siano classificati in ordine alfabetico e non per argomento, alla lettura si percepisce una notevole organicità e coerenza nella selezione, un perfetto equilibrio dei contenuti. Colpisce la prevalenza di brevi detti di stampo gnomico più che narrativo e discorsivo⁹, quasi si trattasse di un vero e proprio “codice” etico e spirituale.

L'edizione curata da al-Dimashqī dopo una breve prefazione del curatore si caratterizza, come abbiamo accennato in precedenza, per il commento dei detti santi ad opera dello stesso.

Il docente azharita, come vedremo, riporta per lo più le opinioni di numerosi commentatori antichi attenendosi alle interpretazioni classiche dei detti. Sebbene sia evidente la sua predilezione per il pensiero di Aḥmad Ibn Ḥanbal¹⁰, a cui risalgono molti dei detti raccolti da al-Munāwī, nei suoi commenti l'autore sembra voler semplicemente delineare le discussioni più note in merito ai detti più che mostrare una sua particolare lettura o presa di posizione.

Le fonti.

Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī (m.204/820), il quale proponeva come strumenti di valutazione giuridica l'*iğmā'* e il *qiyās*, diffidando dal giudizio personale.

⁹ Vd. §2.2.

¹⁰ In effetti l'impronta tradizionalista della sua analisi, in parte suggerita dal titolo stesso della raccolta, è dimostrata non solo dal rispetto delle interpretazioni classiche ma dalla frequente citazione di Aḥmad Ibn Ḥanbal e del suo seguace Ibn Taymiyya, il famoso giurista e teologo ḥanbalita. Tuttavia non c'è mai una forte presa di posizione. L'opera e la visione dell'autore vanno prima di tutto concepiti come un prodotto del contesto storico a cui risale la sua prima pubblicazione (primi decenni del XX secolo). Allora non si conosceva quel tradizionalismo radicalizzato che è sfociato nel salafismo attuale. L'opera del resto è molto diffusa e sembra attirare un pubblico “medio”, ampio, al di là di orientamenti specifici. Certamente è necessario riflettere su tutte le possibili riletture a cui può prestarsi questo testo al giorno d'oggi.

Le fonti dei detti selezionati da al-Munāwī sono circa una quarantina e di epoche diverse. La Tabella 3 riporta una lista generale degli autori indicati dal mistico accanto a ciascun detto. Fra i più ricorrenti, Aḥmad Ibn Hanbal (m.241/855) autore di una delle più note raccolte di detti profetici seppur esclusa formalmente dalle sei canoniche (il *Musnad*), Sulaymān Ibn Aḥmad al-Ṭabarānī (m.360/970) cui risalgono le tre celebri raccolte *al-Muḡ‘am al-Kabīr*, *al-Muḡ‘am al-Awsaṭ* e *al-Muḡ‘am al-Ṣaghīr* e Abū Bakr al-Bayhaqī (m.458/1066) autore di *al-Sunan al-Kubrā*¹¹.

La scelta di una così grande varietà di fonti senza la specificazione del grado di autenticità dimostra l’interesse dell’autore più per il contenuto dei detti e probabilmente per certe raccolte meno autorevoli, nonché la volontà di attingere dal ventaglio di fonti valide il più ricco e diversificato possibile.

In questo modo l’opera si presta a testimoniare l’ormai avvenuto giro di boa nell’accostamento islamico alla letteratura di Tradizione perché appunto l’osservazione del contenuto precede e decisamente soppianta l’osservazione della fonte.

Altre edizioni

La raccolta di al-Munāwī è stata stampata a partire dagli anni 30 del XX secolo e da allora ne circolano diverse edizioni. Oltre a quella curata da al-Dimashqī nell’edizione che abbiamo preso in analisi per questo lavoro pubblicata al Cairo nel 1987 dalla casa editrice *Maktabat al-Turāth al-Islamī*, si segnala un’edizione del 2008 curata da ‘Abd al-Qādir al-Arna’ūt e Ṭālib ‘Awād, in cui si riprendono i contenuti della raccolta curata da al-Dimashqī integrando le note sulle fonti e indicando il grado di autenticità dei detti¹².

¹¹ Si noti che al-Munāwī talvolta specifica l’opera da cui ha tratto i detti (es. il *al-Muḡ‘am al-Awsaṭ* di al-Ṭabarānī) altre invece si limita ad indicare l’autore.

¹² Titolo: *al-Ithāfāt al-Saniyya bi-l-Aḥādīth al-Qudsiyya wa ma‘a-hu al-Nafahāt al-Salafiyya bi-sharḥ al-Aḥādīth al-Qudsiyya*. Ne esiste una versione digitale parziale completa di commenti alle

Si segnala inoltre un'edizione curata da Muḥammad 'Afīf Al-Zu'bī, dal titolo *al-Ithāfāt al-Saniyya bi-l-aḥādīth al-quḍsiyya, al-kitāb al-farīd alladhī ḡama'a 272 ḥadīth quḍsī uslūb^{an} wa ikhtiyār^{an}*, di cui esistono ugualmente esistono numerose stampe ed edizioni¹³. L'opera aggiunge alla raccolta di al-Munāwī solo qualche nota esplicativa sugli autori delle fonti da cui sono tratti i detti e qualche breve commento relativo al significato di certi termini, mentre viene dedicato un certo spazio alla vita e alle opere di al-Munāwī.

pagine internet: <http://sh.rewayat2.com/shoro7hadith/Web/7266/001.htm>;
<http://shamela.ws/index.php/book/7266>

¹³ Per questo lavoro ho consultato l'edizione del 1978, pubblicata a Beirut dalla casa editrice *Mu'assasat al-Zu'bī*.

TABELLA 3. Fonti degli ḤQ in al-Munāwī	
1	Mālik Ibn Anas (m.179/796)
2	al-Bukhārī (m.256/870)
3	Muslim (m.261/875)
4	Abū Dāwūd (m.275/888)
5	al-Tirmidhī (m.279/892)
6	Ibn Māğah (m.273/886)
7	al-Nasā'ī (m.303/915)
8	Aḥmad Ibn Ḥanbal (m.241/855)
9	al-Ṭayālīsī (m.243/857)
10	'Abd Ibn Ḥamīd (m.249/863)
11	Ḥamīd Ibn Zanğawīh (m.251/865)
12	al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m.255/869)
13	Samawiyya (m.267/880)
14	Ibn Abī al-Dunyā (m.281/894)
15	al-Bazzār (m.292/904)
16	Abū Ya'īlā (m.307/919)
17	al-Ṭabarī (m.310/923)
18	Ibn Khuzayma (m.311/923)
19	Abū 'Awāna (m.316/928)
20	al-'Aqīlī (m.322/933)
21	al-Kharā'iṭī (m.327/938)
22	Ibn Ḥibbān (m.354/965)
23	al-Ṭabarānī (m.360/970)
24	al-Khaṭīb al-Baghdādī (m.364-974)
25	Ibn al-Sunnī (m.364/974)
26	Ibn 'Adī (m.365/975)
27	Abū al-Shaykh Ibn Ḥayyān (m.369-979)
28	al-Dāraquṭnī (m.384/995)
29	Ibn Shāhīn (m.385/995)
30	al-Ḥakīm al-Nishābūrī (m.405/1014)
31	al-Shīrāzī (m.411/1020)
32	Abū Na'īm (m.430/1038)
33	Al-Quḍā'ī (m.454/1062)
34	al-Bayhaqī (m.458/1065)
35	Ibn abd al-Barr (m.463/1071)
36	al-Baghawī (m.516/1122)
37	Daylamī (m.558/1162)
38	Ibn 'Asākir (m. 571/1175)
39	al-Rāfi'ī (m.623/1226)
40	Ibn al-Nağğār (m.643/1245)

2.1.2 *al-Aḥādīth al-Qudsiyya (1997), a cura del Consiglio Superiore per gli Affari Islamici (al-Mağlis al-A'ḷā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyya)*

L'edizione consultata per il nostro studio è del 1997 ed è stata pubblicata al Cairo. Si tratta della decima edizione della famosa raccolta realizzata dal Consiglio per gli Affari Islamici del Cairo (*al-Mağlis al-A'ḷā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyya*)¹⁴ nel 1969, la quale è stata ristampata in varie edizioni fin da allora e rappresenta una delle più valide per la sua vastità e struttura. Oltre a fornire tutte i dati relativi alla fonte dei detti e alla loro diffusione in altre fonti, la raccolta include i commenti di diversi studiosi musulmani del passato.

Forum, siti e fonti consultate per questo studio non mancano mai di citarla tra le raccolte contemporanee di HQ di maggiore rilevanza.

Struttura e contenuto.

L'opera è suddivisa in due parti principali e include circa 400 HQ raggruppati per argomento attraverso 42 capitoli tematici. La Tabella 4 riproduce la suddivisione per argomenti della raccolta.

Come viene indicato nell'introduzione della raccolta¹⁵ i detti esistenti in più varianti e in più raccolte, ma risalenti allo stesso Compagno del Profeta, sono stati inseriti un'unica volta. Ove necessario, in caso cioè di versioni significativamente diverse o tramandate da un Compagno diverso, sono state inserite anche altre versioni per intero o solamente le parti in cui differiscono dalle versioni precedenti.

Di ogni detto vengono indicate con precisione fonte e *isnād*, e per ogni sezione tematica si dà spazio ad interessanti commenti esplicativi tratti prevalentemente

¹⁴ E' un organo religioso di riferimento che fa capo al Ministero delle Pubbliche donazioni (*wizārat al-awqāf*) in Egitto. E' composto da diverse commissioni specializzate e si occupa tra le altre cose della promozione del sapere islamico a più livelli, compresa la pubblicazione di opere e studi. La raccolta di detti santi è stata realizzata in particolare da una Commissione specializzata negli *aḥādīth*.

¹⁵ Al-Mağlis, *Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya*, p.3.

dall'opera di commento di al-Nawawī (m. 676/1278) al *Ṣaḥīḥ* di Muslim - *al-Minhāğ fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*- e quella di al-Qaṣṭallānī (m. 923/1517) al *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī - *Irshād al-Sārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Le fonti.

I detti sono tratti interamente dalle 6 raccolte canoniche di detti profetici (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Ğāmi‘ al-Tirmidhī*, *Sunan Abū Dāūd*, *Sunan al-Nasā‘ī*, *Sunan Ibn Māğah*) e da *al-Muwaṭṭā‘* dell’Imām Mālik Ibn Anas.

A ciascuno di questi che rappresentano per la maggior parte dei musulmani gli studiosi più autorevoli nell’ambito della *Tradizione* viene dedicato un paragrafo nella sezione introduttiva che ne ricostruisce a grandi linee la vita e le opere.

Altre edizioni.

Come ho già sottolineato questa raccolta esiste in più edizioni. Qui vorrei segnalare un testo dallo stesso titolo e contenuto pubblicato ad ‘Ammān dalla casa editrice *Maktabat Dār al-Thaqāfa* a cura di Ğamāl Muḥammad ‘Alī al-Shaqīrī. E’ molto diffuso sul web in formato scaricabile dove non è però specificato l’anno di pubblicazione¹⁶. In ogni caso corrisponde grossomodo all’edizione del 1997 del Consiglio Superiore per struttura, numero di detti e commenti. Anche l’introduzione coincide e si fa riferimento alla Commissione (specializzata negli *aḥādīth*) che si occupò direttamente della redazione del testo. Tutto fa pensare a una diversa edizione della raccolta originale ad opera di una diversa casa editrice con lievi modifiche. In rete sono diffuse alcune versioni digitali conformi alla versione cartacea ma prive di commenti¹⁷.

¹⁶ 1994 o 1997 (?).

¹⁷ Si veda per esempio <http://shamela.ws/index.php/book/36348>.

TABELLA 4. Capitoli tematici (al-Mağlis)			
1	Meriti del ricordo di Dio (<i>dhikr</i>) e della recitazione del <i>tawhīd</i>	10	La creazione di Adamo
	<i>Mā ġā' fī faḍl dhikr Allāh wa kalimat al-tawhīd</i>		<i>Mā ġā fī khalq Adam' alay-hi al-salām</i>
2	La correzione del proprio credo	11	La creazione dell'uomo (<i>ibn Adam</i>) nel ventre di sua madre
	<i>Mā ġā' fī taṣḥīḥ al-'aqīda</i>		<i>Mā ġā fī khalq ibn Adam fī baṭn ummi-hi</i>
3	La generosità di Dio nel premiare le buone azioni	12	Dio dialoga col ventre materno
	<i>Mā ġā min karam Allāh ta'ālā fī muḍā'afat ġizā' al-a'māl al-ṣāliḥa</i>		<i>Mā ġā fī khiṭāb rabbi al-'izzat li-l-raḥim</i>
4	Pensar bene di Dio	13	La preghiera
	<i>Mā ġā fī ḥusn al-zunn bi-Allāh ta'ālā</i>		<i>Mā ġā fīmā yata'allaqubi-l-ṣalāt</i>
5	Ciò che Dio ha riservato ai Suoi servi pii	14	I meriti della preghiera supererogatoria che precede quella obbligatoria di mezzogiorno (<i>ṣalāt al-ḍuḥā</i>)
	<i>Mā ġā fīmā a'adda Allāh li-'ibādi-hu al-ṣāliḥīna</i>		<i>Fī faḍl ṣalāt al-ḍuḥā</i>
6	Dio esorta i Suoi servi ad invocarlo	15	Donare (al prossimo) e i suoi meriti
	<i>Mā ġā fī nidā' al-Allāh al-'ibādi an yad'ū-hu wa yarġū -hu</i>		<i>Mā ġā fī al-infāq wa faḍli-hi</i>
7	L'amore di Dio per il Suo servo e il conseguente amore di tutte le altre creature nei suoi confronti.	16	Il digiuno e i suoi meriti
	<i>Maḥabbat Allāh ta'ālā li-l-'abd wa atharu-hā fī maḥabbat al-khalaq</i>		<i>Mā ġā fī ṣiyām wa faḍli-hi</i>
8	La punizione che spetta a chi è ostile agli "amici" di Dio e il modo migliore in cui il servo si avvicina a Dio.	17	L'invocazione del Profeta in favore del suo popolo il giorno di 'Arafa e il suo discorso il giorno del sacrificio (<i>yawm al-naḥr</i>)
	<i>Ġizā' mu'ādāt awliyā' Allāh ta'ālā wa afḍal ma yataqarraba bi-hi al-'abd ilā Allāh ta'ālā</i>		<i>Mā ġā fī du'ā' al-nabī ṣallā Allāh 'alay-hi wa sallam li-ummati-hi yawm 'Arafa, wa khutbat yawm al-naḥr</i>
9	Temere Dio è ragione sufficiente per il perdono dei peccati	18	Il <i>ġihād</i> lungo il sentiero di Dio, i meriti dei martiri e il retto e sincero adempimento del <i>ġihād</i>
	<i>Mā ġā fī an al-khashyia min Allāh ta'ālā wa al-khawf min-hu min asbāb al-mughfirat al-dhunūb</i>		<i>Mā ġā fī al-ġihād fī sibīl Allāh ta'ālā wa faḍl al-shuhadā' wa al-ikhlāṣ fī al-ġihād</i>

19	La doppia ricompensa per le azioni della comunità di Muḥammad	29	Non c'è persona che non abbia bisogno della grazia di Dio
	<i>Taḍīf al-aḡar 'alā al-a'māl li-ummat Muḥammad</i>		<i>Lā ghinā li-aḡad 'an faḡl Allah ta'ālā</i>
20	Descrizione del profeta nella Torah	30	Dio ha perdonato le tribù di Ghifār e salvato le tribù di Aslam
	<i>Ṣīfat al-nabī fī al-Tūrāt</i>		<i>Aslam sālama-hā Allah (wa Ghifār ghafara Allahla-hā)</i>
21	Il premio che spetta a chi è paziente nelle avversità	31	Dio rende semplice la recitazione del Corano; il merito di recitare il Corano durante la notte e la rivelazione della "sūra dell'abbondanza"; il merito di pregare per il Profeta
	<i>Ġizā' al-ṣabr 'alā al-muṣība</i>		<i>Mā ḡā fī taysīr qirā'at al-Qur'ān, wa faḡl tilāwat bi-al-layl wa nuzūl sūrat al-kawthar, wa faḡl al-ṣalāt wa al-salām 'alā al-nabī</i>
22	Il rifiuto dell'eccesso nella punizione (ammessa solo nei confronti di chi è colpevole)	32	La purezza degli atti, la condanna dell'ipocrisia e la rinuncia a denunciare il male
	<i>al-Inkārah 'alā al-asrāf fī al-qīṣāṣ wa innamā al-qīṣāṣ min al-ḡānī</i>		<i>Mā ḡā fī al-ikhhlāṣ fī al-'amal, wa dhamm al-riyā', wa tark al-nuhā 'an al-munkar</i>
23	La compassione del Profeta per la sua comunità e le preghiere del Profeta in suo favore	33	Chi vuole incontrare Dio, Dio lo vuole incontrare
	<i>Shafaqat al-nabī 'alā ummati-hi wa du'ā'i-hi la-hum</i>		<i>Man aḡabba liqā' Allah aḡabba Allah liqā'i-hi</i>
24	La misericordia di Dio prevale sulla Sua collera ed Egli accoglie il pentimento dei peccatori	34	Il raduno nel Giorno del Giudizio
	<i>Mā ḡā fī an raḡmat Allah ghalabat ghaḡaba-hu wa qubūl al-tawbat min al-mudhnibīn</i>		<i>Mā ḡā fī ḡashr wa ahwāli-hi</i>
25	Dio raccoglie i voti dell'uomo avaro ma non modifica il destino che gli ha riservato	35	I detti sull'intercessione (del Profeta)
	<i>Mā ḡā fī istikhrāḡ al-nadhar min al-bakhīl, wa inna-hu lā yaruddu qaḡā' Allah ta'ālā</i>		<i>Mā ḡā min aḡādīth al-shafā'a</i>
26	Esortazione alla virtù e condanna del vizio	36	Quando il servo si ritroverà al cospetto di Dio il giorno della Resurrezione
	<i>Mā ḡā fī ḡathth 'alā al-faḡīlat wa al-nuhā 'an al-radhīla</i>		<i>Mā ḡā fī wuqūf al-'abd bayna yaday rabbi-hi yawm al-qiyāma</i>
27	Mosé chiede di incontrare Khidr	37	Il Paradiso è precluso ai miscredenti e non gli gioverà alcun tipo di parentela
	<i>Mā ḡā fī ḡalab Mūsā al-iḡtimā' bi-al-khiḡr-'alay-humā al-salām</i>		<i>al-ḡannat muḡarramat 'alā al-kāfirīna wa lā tanfa'u-hum qarāba</i>
28	La punizione prevista per il suicidio è l'inferno	38	La diatriba tra Paradiso e Inferno e le proteste dell'Inferno
	<i>Ġizā' al-intihār al-nār</i>		<i>ḡtiḡāḡ al-ḡannat wa al-nār wa shakwā al-nār</i>

39	La vasca presso la quale il Profeta attenderà i credenti in Paradiso	41	Cosa circonda il Paradiso e l'Inferno
	<i>Mā ġā fī ḥawḍ al-nabī ṣallā Allāh 'alay-hi wa sallam</i>		<i>Mā ġā fī dhikr mā ḥuffat bi-hi al-ġānnat wa al-nār</i>
40	L'uccisione della morte il Giorno della Resurrezione	42	La visione di Dio da parte dei credenti e i discorsi di Dio alla gente del Paradiso
	<i>Mā ġā fī dhabaḥ al-mawt fī yawm al-qiyaḡama</i>		<i>Mā ġā fī rū'iyat al-mu'minīna rabbi-him wa khiṭāb Allāh li-ahl al-ġanna</i>

2.2 Forma e contenuti degli *aḥādīth qudsiyya* nelle due raccolte.

Le due raccolte esemplificano alla perfezione le caratteristiche formali e contenutistiche degli *aḥādīth qudsiyya*, che mettono in luce le loro peculiarità.

La natura duale, ambivalente dei detti santi come parola di Dio e parola del Profeta allo stesso tempo emerge infatti alla prima lettura. Come si distingue allora un detto santo da uno profetico e in che modo la parola divina è invece segnalata?

Forma

Prima di tutto va detto che sono riconosciuti come detti santi due tipi principali di messaggi divini, entrambi rappresentati nelle due raccolte: quelli isolati, che costituiscono un testo completo a sé (Graham li definisce *self-contained divine sayings*) e quelli inseriti come citazioni all'interno di più vasti detti profetici di carattere narrativo (*narrative-linked divine sayings*).

I primi possiedono le caratteristiche strutturali di un qualsiasi detto profetico: l'*isnād*, che riporta la catena dei trasmettitori per ricondurre il messaggio fino a Dio, e il corpo del testo (*matn*) ovvero le parole di Dio vere e proprie.

Tralasciando la catena dei trasmettitori completa, la quale è per altro spesso omessa dagli stessi autori di raccolte soprattutto quelle più tarde¹⁸, i detti santi si riconoscono generalmente in quanto sono introdotti da formule che segnalano in modo diretto la parola di Dio.

Se Ibn Ḥaḡar al-Haythāmī indicava come formule tradizionali: *qāla rasūl Allāh fī-mā yarwī 'an rabbi-hi* ("Disse il messaggero di Dio in quel che riporta secondo autorità del Suo Signore:..") e *qāla Allāh fī-mā rawā-hu 'an-hu rasūl Allāh* ("Disse Dio, in quanto riportò in il Profeta secondo la Sua autorità:..") (vd. Capitolo 1, §1.2.1) è tuttavia un'altra più semplice formula a introdurre la maggior

¹⁸ In parte li omette anche Ibn 'Arabī; seguono 'Alī al-Qārī, al-Munāwī e al-Madānī (vd. Capitolo 1).

parte dei detti santi “isolati” ovvero: *qāla rasūl Allāh qāla Allāh* (“il Messaggero di Dio disse che Dio disse...”) al di là delle numerose varianti che si possono incontrare¹⁹. In alcuni casi *Allāh* è persino omissso per cui si legge *qāla rasūl Allāh qāla...* ovvero «Il Messaggero di Dio disse: “Egli disse..” », dando per scontato che si tratti delle parole di Dio.

Nei detti santi contestuali ad altri detti profetici più ampi le parole di Dio sono generalmente segnalate dal Profeta (la formula più semplice in tal caso è generalmente *qāla/yaqūlu Allāh*). Ci sono poi detti in cui al posto del verbo *qāla* coniugato al perfetto o all'imperfetto si ritrovano verbi che indicano l'atto di rivelare (*aḥwā*) o persino di scrivere (*kataba*) come nel detto santo sulla *raḥma* di Dio che presenteremo in questa raccolta (vd. **HQ1**, Capitolo 3).

Esiste tuttavia un buon numero di detti santi nei quali le parole di Dio sono segnalate in maniera indiretta per esempio attraverso:

- Verbi al passivo, i quali come nel Corano, identificano generalmente parole di origine divina (es. l'espressione *yunādī al-munādī...*, **HQ37**, Capitolo 5);
- Espressioni come *'abdī* (pl. *'ibādī*) “mio servo/miei servi”²⁰ segnalano inequivocabilmente che è Dio a parlare: nei detti santi sono continuamente utilizzate da Dio per rivolgersi ai credenti accanto al più universale *ya ibn Adam* (“O figlio di Adamo”), estremamente diffuso nei detti santi (vd. **HQ7**, Capitolo 3).

In definitiva, ove si riscontri più o meno direttamente la presenza di un messaggio divino, ci si trova di fronte ad un detto santo. Si noti che le stesse parole di Dio a volte compongono detti con *isnād* diversi oppure esistono in versioni diverse; a volte si trovano all'interno di altri detti profetici talvolta valgono come detti a sé stanti o ancora si ritrovano in detti santi più ampi combinati con altri. Da questo

¹⁹ Esistono infatti diverse varianti che Graham registra nella sua selezione di detti santi e riporta a p.86.

²⁰ Cfr. Graham, *Divine word*, pp.87-88.

punto di vista, le raccolte offrono un quadro abbastanza completo di tutte le possibili forme che un detto santo può assumere.

Il contenuto

Il detto santo accanto alle formule introduttive e ai marcatori che segnalano la parola di Dio, si riconosce per i propri contenuti, sulla cui specificità si concentrano sempre di più gli autori delle raccolte contemporanee.

Si tratti di brevi detti isolati o di detti inseriti in cornici narrative più ampie, essi si distinguono per il contenuto generalmente didascalico²¹, in quanto finalizzati a trasmettere un insegnamento spirituale o morale rivolto al credente. Possono ridursi a brevi enunciati di carattere gnomico (molto numerosi nella raccolta di al-Munāwī) simili a massime; oppure si configurano come esortazioni e ammonimenti meno diretti inseriti all'interno di episodi narrativi, nei quali si riporta quanto Dio avrebbe detto ai profeti precedenti (molti sono quelli su Mosè e Davide)²², agli angeli, a Satana e quanto direbbe ad alcuni uomini nel giorno del Giudizio. Non mancano gli aneddoti moraleggianti intorno al comportamento di certi individui, simili a parabole, i quali valgono ugualmente come monito per i credenti.

In sostanza, per usare la definizione proposta in *Ġāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*:

Il *ḥadīth qudsī* non mira all'elaborazione di prescrizioni legali (*li-tafṣīl al-aḥkām al-fiḥiyya*) né alla definizione delle regole devozionali (*li-bayyān al-sharā'i' al-ta'abbudiyya*) come i detti profetici, ma si incentra sull'edificazione dell'animo umano (*binā' al-nafs al-insāniyya*), la sua correzione (*taqwīm*) ed educazione (*tarbiyya*) sulla base delle finalità stabilite dalla legge religiosa e da Dio (*'alā al-aghrāḍ al-shari'iyya wa al-maqāṣid al-rabbāniyya*). Lo si cita infatti quando si esorta l'animo agli atti di devozione (*tā'āt*) e ai propri doveri (*mandūbāt*), quando lo si vuole far desistere

²¹ Graham utilizza il termine "sermonic". *Ivi* p.96.

²² Secondo alcuni si tratterebbe in parte di materiale ereditato dagli altri due monoteismi, in particolare dal testo biblico. Esistono dei detti santi introdotti proprio da espressioni come "Si legge nella Torah...".

dall'errore e dalle cattive azioni (*fī taḥḍīri-hā min al-ma'āṣā wa al-munkarāt*). E ancora quando si vuole esortare al bene, alle virtù e all'eccellenza morale (*wa fī da'wat ilā al-khayr wa al-faḍīlat wa makārim al-akhlāq*), quando si vuole indirizzare l'animo verso l'amore nei confronti di Dio e la ricerca del Suo compiacimento, il desiderio del paradiso e il terrore dell'inferno. Nel complesso esso [il *ḥadīth qudsī*] ruota intorno all'esortazione morale (*al-wa'z*), la guida (*al-tawḡīh*) e educazione (*al-tarbiyya*) [dell'animo]²³.

La Tabella 4 sui capitoli tematici della raccolta del Consiglio Superiore, illustra proprio i contenuti più tipici.

Come si nota nella tabella, le *'ibādāt* (atti di culto) sono al centro dei detti anche se in percentuale minore, mentre sono assenti altri contenuti giuridici che regolano aspetti più specifici (*mu'āmalāt*). Il fine pare infatti più che quello di prescrivere e regolamentare (*aḥkām*) quello di “insegnare” il giusto cammino, guidare l'animo del credente nella sua individualità verso i principi fondanti della fede, già noti ma qui riproposti in modo nuovo²⁴.

In effetti in questi detti Dio intende mostrare, pronunciandosi in prima persona, i nodi essenziali della vita di fede, la quale si fonda prima di tutto sul rapporto tra Dio e il credente. Nel delineare le caratteristiche di questo rapporto, Dio definisce:

- **La propria natura** che include unicità, onnipotenza (prima di tutto in quanto Creatore) accanto a benevolenza e misericordia. Proprio quest'ultima disposizione di Dio, la sua bontà e misericordia che porta infinito perdono dettata dall'amore per le creature (in una parola la sua *rahma*), finisce per dominare nei detti santi.

²³ Al-Ṣabābī, *Ġāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, pp.19-20. Vedi anche p.33.

²⁴ In questo senso, A. Bausani a proposito del corpus della *Sunna* scrive: “Specialmente interessanti fra questi *ḥadīth* sono i cosiddetti *ḥadīth qudsī*, nei quali anziché il Profeta, è Dio che parla in prima persona: si tratta di rivelazioni Divine non tramandate nel *Corano* perché non aventi valore normativo per tutta la comunità, bensì mistiche rivelazioni personali di Dio al suo Profeta in momenti di grazia”. Alessandro Bausani, *L'Islam: Una religione, un'etica, una prassi politica*, Milano, Garzanti - Gli elefanti, 2011, p.16. Si tratta di un'edizione rivista e ampliata del testo; l'edizione originale è del 1980.

- **Il giusto comportamento del credente.** Questo è diretta conseguenza, “riflesso” della natura di Dio e si esplica prima di tutto nella piena accettazione della condizione di “servitù” (*‘ubūdiyya*) nei Suoi confronti la quale prevede molto di più delle semplici *‘ibādāt* (professione di fede, preghiera, digiuno, pellegrinaggio, elemosina). Nei detti santi si sottolinea spesso come gli atti di culto obbligatori non siano sufficienti e invece sono esaltati da Dio in misura maggiore quelli supererogatori (le preghiere volontarie, il ricordo incessante di Dio) che dimostrano più di tutti una devozione sincera e profonda. Le stesse disposizioni d’animo come la speranza nella Sua misericordia e nel Suo soccorso assieme alla fiducia nella Sua ricompensa sono raccomandate da Dio più e più volte e costituiscono una caratteristica del credente pio.

Ma se la fede coinvolge ogni aspetto della vita del credente, anche la dimensione dell’etica individuale diventa oggetto di esortazione e insegnamento in questi detti, dove Dio invita l’uomo a coltivare dentro di sé alcune virtù già ampiamente esaltate nel Corano. Nei detti santi la pazienza di fronte alle avversità (in particolare la malattia) è particolarmente esaltata accanto alla temperanza e la sobrietà. La dimensione etica trova spazio anche quando viene descritto da Dio il giusto comportamento da rivolgere al prossimo, dove compassione, solidarietà e clemenza occupano un ruolo dominante. La raccolta di al-Munāwī, offre una grande quantità di esempi come vedremo (vd. Capitolo 5).

Un linguaggio particolare

Quelli che abbiamo appena illustrato costituiscono argomenti cari al Corano e alla Sunna, che qui sono però presentati in una chiave nuova, in termini di episodi e immagini. La più grande novità, deriva in realtà soprattutto da un linguaggio, uno stile particolari che potremmo riassumere indicando alcuni punti principali:

- **Dio parla in prima persona.** Parla di sé, si autodefinisce utilizzando il pronome personale *anā* (“Io”) (nel Corano prevale il “Noi”). L’individualità di Dio si

staglia in tutta la sua grandezza e costituisce di per sé un monito per chi legge e ascolta, ricordando la propria identità e di riflesso la condizione degli uomini (vd. **HQ2-4-5** Capitolo 3; **HQ15-16** Capitolo 4).

- **Dio dialoga a tu per tu** coi suoi “servi” [*yā ‘abdī (sing.)yā ‘ibādī (plur.)*] se non con l’”uomo” in generale (*yā ibn Adam*), il “figlio di Adamo”. Molti detti infatti riportano un dialogo diretto, già presente nel Corano e in origine rivolto a chi ha ricevuto le parole rivelate (dunque il Profeta o altri profeti come Mosé e Davide). Qui Dio sembra rivolgersi senza mediazione a ciascun credente, o meglio ad ogni “uomo”. L’espressione *yā ibn Adam* infatti eleva le parole di Dio e le sue raccomandazioni a messaggi universali, diretti ad ogni uomo prima che al musulmano. Inoltre la forma dialogica e l’uso del “tu” riproducono un’intimità e informalità, in cui Dio pare farsi vicino, una vicinanza piena di amorevolezza. Nel dialogo Dio, con fare paziente e premuroso, sembra ragionare assieme all’uomo-credente, accompagnarlo nelle sue scelte: emerge la saggezza della sua legge, che sottolinea la ragione morale dietro ogni atto devozionale (**HQ7** Capitolo 3).
- **Il linguaggio dell’amore e della prossimità** ha un ruolo fondamentale nella definizione del rapporto ideale tra Dio e l’uomo accanto al tema della misericordia e sollecitudine divina. Già nel Corano ciò che Dio ama/non ama individua il profilo etico del credente migliore. Qui abbondano i detti dove Dio definisce il migliore dei credenti come il più amato “*aḥabb*” (**HQ33** Capitolo 5) o ancora indica chi merita il Suo amore (*maḥabba*). Ma l’amore verso Dio è anche la massima manifestazione della fede perciò secondo questa visione la relazione tra l’Uno e gli altri, nella sua forma più alta e perfetta, coincide proprio con l’amore reciproco. Altrettanto singolare è il linguaggio della prossimità, o meglio del reciproco approssimarsi, che ritroviamo in alcuni dei detti santi più famosi (vd. Capitolo 4). Questi ultimi rappresentano la vita di fede, fatta dei più diversi atti di devozione, come la continua ricerca della vicinanza di Dio, il quale a Sua volta si fa più vicino ad ogni atto dell’uomo devoto (vd. Capitolo 4).

La reciprocità degli atti è esaltata nei detti santi in diversi altri aspetti della relazione Dio-credente, per cui chi ricorda Dio da Dio verrà a sua volta ricordato, a chi si avvicina a Lui con gli atti di devozione Dio si farà ancora più vicino, a chi dona Dio donerà; così Dio vorrà incontrare chi vorrà incontrarlo mentre non tradirà le aspettative di chi ha fiducia nella sua giustizia e benevolenza.

Sebbene sia sempre indiscussa la volontà imperscrutabile di Dio che non potrebbe mai essere condizionata dall'azione dell'uomo, il rapporto sembra configurarsi per questa reciprocità che è continuo scambio, comunicazione incessante, presenza l'uno per l'altro e rappresenta la sollecitudine di Dio da un lato e la dedizione assoluta a Dio dall'altro.

In uno stile che è al contempo informale e sublime per la raffinatezza delle immagini e la profondità dei contenuti del resto enunciati da Dio in persona, il detto santo parla all'animo del singolo uomo-credente che intende risvegliare e commuovere, perché intraprenda, interiorizzandola, la giusta via.

Questo spiega il posto speciale che i detti hanno nella religiosità anche più popolare e la larga diffusione che hanno avuto nella mistica vista la propensione per gli aspetti più interiori e personali della fede e questo rapporto amoroso e di estrema vicinanza con Dio che è al centro delle più note elaborazioni teoriche *ṣūfī*.

Per concludere si può citare un'altra frase tratta da *Ġāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*.

L'autore a proposito del loro status (*manzilatu-hu*) scrive:

I detti santi non possiedono il potere esclusivo dell'inimitabilità che caratterizza il Corano (*quwwat i' ḡāz khāṣṣat ka-al-qur'ān al-karīm*) tuttavia, a causa della gloria che deriva dalla loro attribuzione divina e la grazia e delicatezza del loro contenuto (*li-ḡalālat nisbati-hi wa luṭf mawḍū' i-hi*) risuonano in maniera particolare e inconfondibile (*kāna la-hu mawḍi' khāṣṣ fī al-sama'*), vengono accolti nell'intimo in modo speciale (*wa istiḡbāl mutamayyiz fī al-naḥs*) ed hanno un impatto evidente sui sentimenti e la coscienza (*wa athar zāhir fī al-shu'ūr wa al-wiḡḍān*)²⁵.

²⁵ Al-Ṣabābī, *Ġāmi' al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.19.

3. “*Anā al-Raḥmān..*”: *Raḥma* e perdono di Dio

In questa sezione ho raccolto alcuni *ahādīth qudsiyya* incentrati sulla *raḥma* di Dio e su una delle sue più alte manifestazioni, il perdono. Il capitolo è suddiviso in tre sottoparagrafi tematici: la *raḥma* come benevolenza assoluta e primordiale contrapposta alla rabbia (§3.2.1), il legame tra la *raḥma* divina e il rispetto per genitori e i parenti prescritto al credente (§3.2.2), la *raḥma* come indulgenza e perdono (§ 3.2.3).

3.1 Premesse lessicologiche

L’attitudine benevola e misericordiosa di Dio identificata dal termine *raḥma* non solo è un motivo ricorrente nei detti santi ma costituisce a tutti gli effetti l’immagine più rappresentativa di Dio che si mostra per lo più in questa veste. Benevolo verso le proprie creature, pronto a perdonare e a ricompensare in abbondanza anche chi ha compiuto una sola buona azione nell’arco di una vita intera, se non solo invocato il nome dell’Altissimo.

Com’è noto, la *raḥma* rappresenta un attributo divino centrale già all’interno del Corano dove ogni *sūra* (ad eccezione della 9) è introdotta dalla *basmala*, formula composta dai due aggettivi corrispondenti (*bi-ismi-llah al-raḥmāni al-raḥīm*), a ricordare questa verità prima di ogni preghiera, lettura e riflessione sulla parola di Dio²⁶.

²⁶ Nel Corano l’attitudine benevola e misericordiosa di Dio sarebbe però in qualche modo controbilanciata dalla Sua collera e dalla durezza della Sua punizione in caso dei peccati più gravi, come sottolinea Toshihiko Izutsu. Nel Corano la natura di Dio si caratterizzerebbe allora per la compresenza di questa due attitudini opposte: l’immensa misericordia e benevolenza da un lato e dall’altro la sua collera di fronte alla miscredenza e il peccato imperdonabile cui segue la punizione più cruda. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qu’rān: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2002), pp.254-265.

Per inquadrare efficacemente il concetto, è bene fare un prima considerazione generale su cosa realmente indichi il termine arabo, che di solito viene tradotto come “misericordia” ma di fatto indica molto di più della semplice attitudine clemente e compassionevole e in riferimento a Dio assume un significato ancora più ampio e articolato.

Basti fare un confronto con l’etimologia del termine “misericordia”: questa deriva dal latino *misericors*, che, composto da *miserèo* (“ho pietà) e *cor, cordis* (“cuore”) letteralmente significa “chi ha il cuore compassionevole, chi prova compassione per l’infelicità altrui”. Si tratterebbe insomma del sentimento per il quale la miseria altrui tocca il nostro cuore²⁷, quella pietà che ci spinge a soccorrere o a perdonare il prossimo, mentre quando è riferita a Dio rimanda automaticamente all’assistenza del più debole e, soprattutto, al perdono di chi ha peccato.

Il concetto di base a cui rimanda la parola *rahma* è molto più generico: infatti non è immediatamente associato al perdono (e alla misericordia in senso stretto) ma rimanda più generalmente alla benevolenza, come evidenziano le riflessioni dei teologi e lessicografi arabi affermatesi nel tempo. A titolo esemplificativo presenterò i punti principali della definizione proposta dal noto lessicografo Ibn Manzūr (m.711/1311) nel suo *Lisān al-‘Arab*²⁸. Nella sua opera in maniera dettagliata vengono messe in luce tutte le sfumature di significato legate alla radice *r-h-m* e anche alla definizione riportata da Ibn Manzūr, come in quella degli altri lessicografi e teologi, fa da cornice la distinzione tra *rahma* umana e *rahma* divina.

Infatti le due rispettive attitudini non potevano che essere concepite in modo diverso, portate su un piano diverso, essendo l’una riferita all’Onnipotente l’altra

²⁷ <http://www.etimo.it/?term=misericordia&find=Cerca>

²⁸ Qui è stata consultata la versione online: http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3077&idto=3077&bk_no=122&ID=3082

a una creatura terrena. Nelle prime righe della definizione, Ibn Manzūr esordisce indicando l’accezione generale della *rahma*, che definisce come tenerezza (*al-riqqa*)²⁹ e benevolenza, disposizione favorevole e affettuosa nei confronti di qualcuno (*al-ta’attuf*)³⁰ e infine “clemenza, misericordia” (*wa mithlu-hu marḥama*)³¹. Il senso originario è quello della benevolenza nella sua accezione più generale, che comporta poi compassione verso il prossimo. In seconda posizione, separato dagli altri, il lessicografo introduce il termine *rahma* inteso come perdono (*maghfira*) e subito dopo cita parte di un versetto (Q7:52) in cui il Corano stesso è definito come *hudā wa rahma* (“guida e *rahma*”) per coloro che credono,

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٥٢)

“Eppure avevamo dato loro un libro che abbiamo chiaramente precisato secondo scienza, come guida e misericordia per un popolo che crede.”

Di fatti in molti versetti il Corano è più volte definito *rahma*, in quanto si tratta un dono concesso benevolmente da Dio, frutto della sua *rahma* intesa come *ni’ma*

²⁹ Il senso letterale del termine rimanda alla “ finezza”, “sottigliezza”, “ leggerezza” che trasposte nel contesto dell’etica e della morale indicano delicatezza e dolcezza nei confronti del prossimo e più propriamente, nel caso dell’espressione “riqqat al-qalb”, il fatto di avere un cuore sensibile. Cfr. Daniel Gimaret, "Raḥma", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. Universita' "Ca' Foscari" di Venezia. 09 February 2016 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rahma-SIM_6195.

³⁰ La radice rimanda letteralmente alla curvatura e all’inclinazione, l’idea di piegarsi verso qualcosa, in questo caso, verso qualcuno; riservare affetto e favore è come chinarsi verso il prossimo. Questo termine condivide lo stesso significato originario della parola “clemente” che dovrebbe derivare dal latino *clinare* (inclinare , pendere). Tuttavia quest’ultima assume il significato specifico di avere pietà e perdonare le offese mentre il termine *ta’attuf* rimanda semplicemente ad affetto e bontà.

³¹ Subito dopo indica il verbo *tarāḥama*, “avere pietà l’uno dell’altro, mostrare reciproca compassione”.

(favore divino, grazia)³² e della sua pietà; guida che conduce alla salvezza e dunque anche al perdono di Dio³³. Poco dopo è riportato il versetto in cui Muḥammad stesso è definito come *raḥma* per coloro che credono (Q 9:61) in quanto ne originò la fede (*li-anna-hu kāna sababa īmān-him*).

Segue la citazione del termine *marḥama*, che identifica la virtù della compassione nei confronti del più debole a cui esorta il Corano³⁴, una parola molto più vicina al latino *miserecordia* in senso stretto accanto al più specifico *maghfira* (perdono).

Solo dopo questo excursus generale dove viene delineato il senso del termine in rapporto all'uomo, Ibn Manzūr arriva a definire il suo utilizzo in riferimento all'azione divina e la *raḥma*, seguendo alcuni versetti del Corano, viene per prima cosa identificata con alcuni concetti propriamente divini: la grazia di Dio (*rizq*)³⁵, la Sua benevolenza e il Suo favore (*ʿatfan wa ṣunʿan*). Infatti la *raḥma* di Dio è prima di tutto benevolenza e favore, e si traduce in concrete manifestazioni (si

³² Il termine indica il favore e la grazia di Dio, in certi casi è sinonimo di *rizq*, vd. nota 11 qui di seguito. Cfr. Daniel Gimaret, *Les noms d'Ivins en Islam : exégèse lexicographique et théologique* (Paris : Les éditions du cerf, 1988), p. 378.

³³ Cfr. Q 16:89 e 17:82. Se in Q16:89 si ripropone la definizione del Corano come “guida e misericordia”, in Q17:82 il Corano è “guida e guarigione” (*shifāʾ wa raḥma*), in quanto messaggio miracoloso di Dio che conduce alla salvezza, ovvero la guarigione dell'anima.

³⁴ Qui in particolare il lessicografo cita parte di Q 90:17 che recita: “E' stare tra i credenti, quelli che si raccomandano a vicenda la pazienza, che si raccomandano a vicenda la compassione (*marḥama*)”.

³⁵ Il *rizq* definisce un altro attributo d'Ivino fondamentale dal significato altrettanto sfaccettato: letteralmente rimanda al sostentamento materiale, al nutrimento, che Dio garantisce a tutte le creature, persino alle più piccole, dopo averle create. Esso si estende anche a tutto ciò (dai beni materiali al successo fino alla famiglia) che Dio concede agli uomini, grazia e dono d'Ivino, e che ha loro destinato fin dalla notte dei tempi, quella porzione di “*beni*” in senso lato che Dio avrebbe decretato per ognuno prima della sua nascita (al-Bukhārī, Ḥadīth N°6595). Tanto che alla fine, per estensione, tutto ciò che Dio dona diventa *rizq*: la pioggia che nutre e vivifica la terra è *rizq* (Q 29:62-63; 45:5), la natura asservita all'uomo e i suoi frutti sono *rizq*, l'universo stesso è *rizq* (Q 14:32-33). Segno da un lato dello straordinario progetto di Dio che provvede non solo alla creazione ma anche al sostentamento delle creature, dall'altro della sua premura e amorevolezza nei loro confronti, delle quali infatti mai si dimentica. Spesso il termine viene utilizzato col senso di ricompensa per le azioni dell'uomo, in questa vita e nella prossima (nell'ultimo caso è assimilabile al termine *aḡr* con una connotazione più materiale; Q 2:25; 19:62; 20:131). E, tuttavia, si tratti di qualcosa di predestinato o conseguente all'azione dell'uomo, alla base del termine c'è sempre l'azione sostentatrice di Dio che nutre e provvede alle creature qui e nell'aldilà.

tratti del sostentamento materiale, del Corano e della profezia di Muhammad come abbiamo visto, della stessa pioggia).

Infine l'autore passa ai due noti aggettivi corrispondenti alla stessa radice: *rahmān* (generalmente tradotto, in maniera poco esatta, "clemente") e *rahīm* (generalmente reso come "misericordioso"). A questo punto Ibn Manzūr riporta le questioni principalmente sollevate intorno agli aggettivi, per cui il primo rappresenterebbe un aggettivo esclusivamente divino dalla forma intensiva, "poiché il suo significato rimanda all'immensità e abbondanza (*kuthra*), in quanto la Sua *rahma* [di Dio] abbraccia ogni cosa (*wasi 'a kull shay'*)". Se il termine *al-rahmān* più generale andrebbe riferito solamente a Dio (*maqṣūr 'lā Allāh*) il secondo aggettivo più specifico (*al-rahīm*) può essere utilizzato anche in riferimento all'uomo³⁶.

Per concludere, proseguendo nell'articolata definizione del senso dei due aggettivi secondo i commenti proposti da diversi teologi nel corso del tempo, come a ricapitolare i passaggi semantici essenziali di tutta la precedente riflessione, Ibn Manzūr riporta:

والرحمة في بني آدم عند العرب : رقة القلب وعطفه ورحمة الله : عطفه وإحسانه ورزقه

La *rahma* negli uomini, secondo gli Arabi, consiste nella tenerezza d'animo (*raqqa al-qalb*) e nella benevolenza (*'atf*); la *rahma* di Dio è la sua benevolenza (*'atfu-hu*), la sua bontà e generosità (*ihsānu-hu*) e la sua azione sostentatrice (*rizqu-hu*)³⁷.

In questa definizione, oltre al primo dato evidente e cioè che la *rahma* può riguardare l'uomo o Dio³⁸, emerge la portata semantica del termine come attributo

³⁶ Cfr. Gimaret, "Rahma".

³⁷ Per il *rizq* vedi nota n°11.

³⁸ Nel Corano infatti essa si propone come una qualità *primariamente* divina, che realizza l'immensità del suo valore assoluto nella volontà e nell'azione divina, ma è al contempo una delle più elevate virtù prescritte al musulmano pio, se non la più rappresentativa della comunità musulmana come dimostrano anche i numerosissimi detti della Sunna ad essa dedicati. Il recente

di Dio, il quale ha chiaramente un significato d'ampissimo raggio che indica la Sua generale azione benevola e misericordiosa che abbraccia tutto il creato e più di tutti i credenti³⁹. Nei detti santi questa benevolenza, contrariamente alle distinzioni affermate dall'interpretazione tradizionale per le quali la componente emotiva "tenera" e "sensibile" (*riqqa*) si confarebbe solo alla *raḥma* dell'uomo⁴⁰, appare piena di tenerezza quasi paterna, o meglio materna, se solo si considera la condivisione della stessa radice tra *raḥma* e *raḥim* (utero materno), che come vedremo nel paragrafo 3.2.2 è molto significativa e contribuisce in modo unico alla definizione del senso di questa attitudine divina permeante e sovrana.

Il senso della *raḥma* divina nella sua vastità è racchiuso perfettamente nell'aggettivo divino *al-Raḥmān*⁴¹, che accanto ad *Allāh*, il nome proprio di Dio

studio di Ida Zilio-Grandi, "Réflexions sur la raḥma dans la tradition religieuse islamique", partendo dalle ricorrenze della radice del termine nel Corano, riporta le principali riflessioni dell'esegesi sunnita classica sulla *raḥma* come benevolenza piena di misericordia da rivolgere ai propri cari (prima di tutto genitori e coniugi) e alla comunità di credenti, musulmani e cristiani, facendo della *raḥma* un valore ugualmente rappresentativo per l'una e per l'altra fede. Questa specularità per "proiezione" di *raḥma* divina e umana si ritrova anche nei detti santi. Ida Zilio-Grandi, "Réflexions sur la raḥma dans la tradition religieuse islamique", in *Islamochristiana (ISCH)* 41(2015), pp. 129-145.

https://www.academia.edu/19631389/R%C3%A9flexions_sur_la_ra%E1%B8%A5ma_dans_la_tradition_religieuse_islamique_in_Islamochristiana_ISCH_41_2015_pp._129-145. Nel Capitolo 5 dedicato ai detti incentrati su alcune virtù umane analizzerò fra gli altri alcuni detti dedicati proprio alla *raḥma* come virtù.

³⁹ Essa sembra coincidere infatti con l'idea di Amore divino nel senso cristiano del termine.

⁴⁰ Uno per tutti al-Ghazālī (m.505/1111), per il quale la *riqqa* propriamente detta può essere associata solo agli uomini e dunque non avrebbe nulla a che fare con la *raḥma* divina. D.Gimaret, *Les noms divins en islam*, op.cit, p.378, Cfr. D. Gimaret, "Rahma". La questione si interseca col concetto di trascendenza divina, in quanto Dio è impassibile e non potrebbe provare compassione per una condizione umana, che non lo coinvolge. Sembra discostarsi in qualche modo da questa opinione Ibn 'Abbās che, come riporta Ibn Manzūr nella trattazione precedentemente citata, fa coincidere *al-raḥmān* con *al-raḥīm* e *al-raḥīm* con *al-ʿaṭīf ʿalā khalq-hi bi-l-rizq* (benevolo verso le sue creature attraverso il rizq). *al-raḥīm* è stato variamente interpretato da diversi teologi che hanno cercato di scongiurare la possibilità che Ibn 'Abbās attribuisse realmente a Dio la *riqqa*. In realtà tutto fa pensare che proprio alla *riqqa*, intesa in senso figurato come benevolenza e compassione, egli intendesse riferirsi. D.Gimaret, *Les noms divins en islam*, pp.379-380.

⁴¹ Si noti che *al-Raḥmān* era già utilizzato in epoca pre-islamica ed identificava il Dio dei culti monoteisti contemporanei di Muḥammad. Nel Corano compare in tutto 57 volte, accanto a *raḥīm* ma anche da solo come nella *sūra* 55. Esso gode di una posizione di estremo rilievo tra gli attributi di Dio.

per eccellenza, identificherebbe la vera natura dell'Altissimo (Q 17:110)⁴². Le implicazioni del termine *al-Rahmān* sono ben esemplificate nella *sūra* 55, nota per l'appunto come *sūrat al-rahmān*, dove l'aggettivo occupa da solo un versetto.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (٥) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (٦) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩) وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ (١٠) فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (١١) وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (١٢) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٣) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (١٤) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ (١٥) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٦) رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (١٧)

Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole

¹Il Clemente ²ha insegnato il Corano, ³ha creato l'uomo ⁴e gli ha insegnato a parlare chiaramente. ⁵Il sole e la luna procedono secondo un calcolo, ⁶l'albero e l'erba si prosternano. ⁷Ha elevato il cielo, ha preparato la bilancia ⁸-non trasgredite alla bilancia ⁹e pesate correttamente, non falsate la bilancia! - ¹⁰e quanto alla terra, l'ha destinata agli uomini, ¹¹con frutta e palme dai frutti ben protetti, ¹²e cereali con la loro pula e piante profumate. ¹³Voi due, quale beneficio del vostro Signore smentirete? ¹⁴Ha creato l'uomo d'argilla secca come i vasi, ¹⁵ha creato i jinn da fuoco senza fumo. ¹⁶Voi due, quale beneficio del vostro Signore smentirete? ¹⁷E' il Signore dei due Occidenti, è il Signore dei due Orientali [...]

Secondo questi versetti la *rahma* sarebbe all'origine della rivelazione, dell'atto stesso della creazione dell'umanità, del dono del linguaggio, nella perfezione del creato o ancora dell'inestimabile ricompensa accordata al fedele nel Giorno del Giudizio, momento continuamente richiamato negli stessi detti santi.

Di fronte a questi dati si comprende quanto la traduzione di *rahma* come misericordia sia riduttiva. Basti pensare solo a come il termine latino "misericordia" presupponga direttamente uno stato di miseria, colpa o svantaggio di colui a cui essa viene concessa e per questo quando riferita a Dio venga

⁴² Q 17:110: «Di': «Invocatelo con il nome di Dio, oppure invocatelo con il nome di Clemente, comunque Lo invochiate Gli appartengono i nomi più belli»».

ricondotta soprattutto all'atto del perdono. Nel termine arabo, invece, non c'è nessun riferimento all'oggetto della *rahma* e alla sua condizione, e di fatti il termine si presta perfettamente a definire un'attitudine benevola assoluta che non è determinata dalla condizione o dall'azione dell'uomo⁴³.

Si tratta di fatto di una bontà originaria, a priori, la quale si declina in modo diverso e nei detti santi forse più spesso che nel Corano, sfocia nell'immenso perdono concesso da Dio.

Gli attributi divini che identificano precisamente l'attitudine divina al perdono sono altri (*al-ghaffār*, *al-ghafūr*; *al-tawwāb*, *al-'afuww*), anche se *rahma* e perdono, essendo l'uno una concretizzazione dell'altra, sono strettamente legati. Lo dimostra il Corano dove *al-ghafūr*, il più frequente dei tre sinonimi che compare ben 91 volte, per ben 72 volte è seguito da *al-rahīm* che a sua volta compare 79 volte in tutto. Mentre il più esiguo *al-tawwāb* è seguito da *al-rahīm* ben 7 volte su 8⁴⁴.

E infatti *al-rahīm* rispetto al più generico *al-rahmān*, se si osservano le sue occorrenze nel Corano, tradurrebbe l'idea più specifica della *rahma* come compassione e clemenza⁴⁵.

⁴³ Aldilà naturalmente dell'implicita fragilità e precarietà che caratterizza la condizione umana. La salvezza e la sopravvivenza dell'uomo necessitano dell'assistenza e della pietà di Dio.

⁴⁴ Per i dati relativi alle ricorrenze nel Corano è stato consultato: http://www.altafsir.com/Quran_Search.asp?LanguageID=1 s.v. غفور ; تواب . Per il concetto di *rahma* come misericordia cfr. Daniel C. Peterson, "Mercy." *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016). http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/mercy-EQCOM_00120 .

⁴⁵ al-Ghazālī rapportando *rahīm* a *wadūd* (amorevole), sostiene che il primo implichi nel *marhūm*, chi è oggetto della misericordia, uno stato di bisogno o debolezza a differenza del secondo. Secondo questa interpretazione *rahīm* sarebbe più vicino al senso di *misericordia*. D. Gimaret, *Les noms d'Ivins en Islam*, p.425. Gimaret riporta altre note definizioni dell'aggettivo *rahīm*, proposte da alcuni teologi, per esempio: "Vis-à-vis des seuls croyants, Dieu est *rahīm* en tant qu'il les ricompense surabondamment de leurs actions, sans en oublier aucune (Ḥalīmī, *Asmā'* 50,3-5); qu'il leur pardonne leur fautes (*Zīna* 24, 16-21); qu'il les guide, leur pardonne, et les admet en Paradis (*Law* 155, 11-12)"; Gimaret, *Les noms d'Ivins en Islam*, p.381.

Tenendo presenti questi presupposti lessicologici, qui di seguito riporterò una serie di detti che hanno come oggetto la *raḥma* divina secondo le tre prospettive maggiormente esaltate nei detti santi delle due raccolte. A seconda della particolare sfumatura di significato del termine *raḥma* o dei relativi aggettivi, ove utilizzati nei diversi detti è stata adottata una certa traduzione tra quelle convenzionali, tenendo sempre presente l'insieme di tutte le sfaccettature semantiche sopraelencate. Laddove il termine specifico *raḥma* viene utilizzato nella sua accezione più vasta, si è preferito lasciarlo in forma traslitterata.

3.2 Analisi dei detti santi

3.2.1 In principio è la *rahma*

HQ 1

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ،
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ
الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ، هُوَ يَكْتُبُ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ وَضِعُ عِنْدَهُ
عَلَى الْعَرْشِ، (إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي) .

*Disse 'Abdān, secondo Abū Hamza, secondo al-A'mash, secondo Abū Ṣāliḥ, secondo Abū Hurayra- Dio si compiaccia di lui- il quale riferì che il Profeta disse: «Quando Dio creò il mondo scrisse sul Suo libro – e quel che scrisse lo prescriveva a se stesso, ponendo il Libro presso di Sé sul trono-⁴⁶: “La Mia *rahma* prevale sulla Mia rabbia”».*

(AL-MAĠLIS, HQ n° 223 p.230)⁴⁷

HQ 2

«إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي، فَمَنْ شَهِدَ أَنْ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ؛ فَلَهُ الْجَنَّةُ.»

In verità Io sono Dio, non c'è altro dio all'infuori di Me. La mia *rahma* supera la mia rabbia e a chiunque professi che non c'è altro dio all'infuori di Dio e che Muḥammad è il suo servo e messaggero sarà destinato il Paradiso.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°80, p.114)⁴⁸

⁴⁶ La traduzione del termine *wadi* ^{am} pone alcuni problemi di interpretazione, non corrispondendo così com'è vocalizzata a nessuna forma grammaticale conosciuta in arabo. Nel suo commento al detto Al-Qaṣṭallānī indica tre versioni esistenti delle quali due avrebbero la funzione di participio passivo (corrisponderebbero nel significato a *mawḍūʿ*) e una di soggetto (*fāʿil*); al-Maġlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.231. Dunque a seconda dell'una o dell'altra versione, la traduzione sarebbe “il Libro/decreto è posto, si trova sul trono presso di Lui” oppure “pose/ponendo [il soggetto è Dio] il Libro (il decreto) presso di Sé sul trono”, sebbene il verbo nella frase non regga alcun complemento oggetto. L'idea alla base è in ogni caso quella della collocazione del Libro e del decreto che contiene; (in altre versioni si trova la preposizione *fawq*, vd. al-Maġlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, HQ n°224 p.230 . Visto che la questione non è stata risolta ho tenuto presente il senso generale, consultando le altre versioni esistenti. La traduzione di questo detto ad opera di Kazi e Day è più libera e riporta: “Abū Hurayra narrated from the Prophet that when Allāh created mankind He gave and undertaking to them in His Book, which is with Him on the Throne: My Mercy will overcome My anger.” Kazi and Day, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.115.

⁴⁷ Fonte: Al-Bukhārī (*Kitāb al-tawḥīd*).

⁴⁸ Fonte: al-Daylamī (*Musnad al-Firdaws*) secondo Ibn 'Abbās. L'*isnād* è debole. Cfr. Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n° 108.

ANALISI E COMMENTO

Questi due ḤQ inaugurano una serie di detti simili che hanno come oggetto l'infinita benevolenza e misericordia di Dio contrapposta alla sua rabbia (*ghaḍab*)⁴⁹ la quale trova uno spazio limitato nel corpus dei detti santi, e in particolar modo in quelli consultati per questo lavoro.

Se la *rahma* di Dio viene ribadita all'inizio di ogni *sūra* del Corano attraverso la *basmala*⁵⁰, nel primo detto (ḤQ1) è associata al momento della creazione del mondo e dell'umanità verso cui Dio si impegna ad essere benevolo, mettendo tutto per iscritto (*kataba*), come verrà scritto sulla Tavola Custodita il destino degli uomini.

Al-Qaṣṭallānī⁵¹ commenta questo detto soffermandosi sull'espressione "sul trono" (*alā al-'arshi*), il quale nelle fonti islamiche, come nell'Antico Testamento, simboleggia il potere assoluto di Dio⁵² che infatti siede sul trono al momento della creazione e del Giudizio finale.

Inquadrando questa espressione in senso metaforico, come del resto deve essere inteso anche l'atto di scrivere di Dio (che è pre-scrivere)⁵³, l'autore commenta:

⁴⁹ Già nel Corano il concetto della collera divina è decisamente oscurato dal motivo della bontà divina. La radice *gh-d-b* compare in una ventina di versetti ed è rivolta ai peccati più gravi. Vd. Mohyiddin Yahya, "Collera Divina" in Mohammad Ali Amir Moezzi and Ida Zilio-Grandi (a cura di), *Dizionario del Corano* (Milano: Mondadori, 2007), pp.162-163.

⁵⁰ Si tratta della formula con cui inizia ogni *sūra* e che recita "Nel nome di Dio il Clemente e Misericordioso" (*b-ismi-llahi ar-rahmānī ar-rahīm*).

⁵¹ Al-Maḡlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, pp.231-232.

⁵² Sono molti infatti i testi nei quali si dice che Dio "siede" sul Trono per esempio al momento della creazione (Q 20:5) o il Giorno del Giudizio finale. Per la simbologia e le ricorrenze nel Corano vd. Jamal Elias, "Throne of God." *Encyclopaedia of the Qur'an* General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. (Access: 20 April 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/throne-of-god-EQSIM_00420

⁵³ Si tratta della posizione dei teologi anti-letteralisti per i quali Dio in quanto incorporeo non può collocarsi in nessun luogo (es. il Trono) né compiere un'azione fisica come quella della scrittura.

[“presso di lui”] ovvero la conoscenza di questo [decreto] è presso di Lui (*ay ‘ilm dhalika ‘inda-hu*) [“sul trono”] ovvero prescritta e celata alle creature, incomprensibile alla ragione umana (*ay maktūb wa mastūr ‘an sār al-khalaq, wa marfū ‘an hīz al-idrāk*) [...] [“sul trono”] Con questa espressione si intende esaltare l’ordine divino (*wa fī tanbīh ‘alā ta ‘zīm al-amr*) e la gloria del decreto (*wa ḡalālat al-qadar*); e infatti la Tavola Custodita si trova sotto il Trono mentre il Libro che contiene questo decreto si trova sopra il Trono (*fa-inna al-lawḥ al-mahfūz taḥta al-‘arsh, wa al-kitāb al-mushtamil ‘alā dhalika al-ḥukm fawq al-‘arsh*)⁵⁴.

Secondo il commentatore allora il fatto che questo decreto si trovi sul Trono, in una posizione sopraelevata, al di sopra di tutto, starebbe a simboleggiare l’imperscrutabilità e la grandiosità del decreto divino di misericordia. La natura di questo attributo divino appare dunque assoluta in senso stretto, in quanto sempiterna, “a monte” e perfino inconcepibile per l’umano intelletto: in questo si configura come la qualità divina per eccellenza. Lo stesso termine *ghalaba* esprime l’idea del predominio, riproducendo a modo suo l’immagine suggerita dal Trono. In altre versioni del detto (compreso **HQ2**) si utilizza un altro verbo, *sabaqa*, il quale indica invece la precedenza, la priorità, e dunque il superamento. Ora, secondo il commentatore, il decreto starebbe sopra il trono per distinguersi dalla Tavola Custodita (*al-lawḥ al-mahfūz*) - archetipo celeste del Corano dov’è

Questa lettura razionale si oppone a qualsiasi forma di antropomorfizzazione nella concezione di Dio, per cui testi come questo sono stati interpretati in senso figurato (cfr. Capitolo 4). al-Qaṣṣallānī sembra sostenere la stessa posizione all’inizio nel commento, quando spiega l’espressione *kataba fī kitābi-hi*, come “ha ordinato al calamo di scrivere sul Suo libro” (*ay amara al-qalam an yaktuba fī kitābi-hi*); e anche più avanti quando dice che “Dio trascende ogni tipo di collocazione nello spazio né il fatto di scrivere deriva dalla volontà di non dimenticare, infatti Dio è totalmente al di sopra di tutto questo (*wa Allāh ta ‘ālā munazzih ‘an ḥulūl fī al-makān, wa laysa al-kutub li ‘allā ya-nsā-hu, ta ‘ālā Allāh ‘an dhalika ‘uluww^{an} kabū^{an}*); Al-Maḡlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.231. A proposito dei detti profetici dove Dio è raffigurato sul Trono e delle discussioni teologiche a riguardo vd. Daniel Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), pp.76-89.

⁵⁴ *Ibidem*.

scritto anche il destino di tutti gli uomini- la quale starebbe “sotto il trono” (*tahta al- ‘arsh*):

Forse il senso recondito di questa espressione è che quanto sta sotto il Trono conosce le cause e gli effetti e infatti la Tavola Custodita include questo genere di particolari [...]

Infatti, prosegue, la rabbia presuppone uno scopo e un oggetto che consiste nella punizione di colui a cui la rabbia è indirizzata; mentre la *rahma* non sarebbe sottoposta alle regole di causa-effetto. Dunque il superamento (*al-sabaq*) e il predominio (*al-ghalaba*) riguardano il fatto di essere o meno subordinato a qualcos’altro, dipendente da qualcosa (*li-anna al-sabaq wa al-ghalaba bi-i tibār al-ta ‘alluq*).

La *rahma* prevarrebbe sulla la rabbia perché, spiega l’autore, l’una rappresenta una necessità (*muqtadā*) dalla natura sacra (*dātu-hu muqaddisa*) mentre l’attribuzione della rabbia dipende da ogni nuova azione del credente (*ay ta ‘alluq al-rahmat sābaqa ‘alā ta ‘alluq al-ghaḍab li-anna al-rahmat hiya muqtadā dhātā-hā muqaddisa, wa ammā al-ghaḍab fa-inna-hu mutawaqqifu ‘alā sabina ‘amal min al- ‘abd al-ḥādith*)⁵⁵.

La *rahma* è dunque una necessità, un pre-supposto, una verità immutabile che domina sul Trono e non dipende dalle azioni degli uomini, dal loro merito.

Poi citando il *Maṣābīḥ*⁵⁶ aggiunge che la rabbia è “volontà di castigo” (*irādat al-‘iqāb*) mentre la *rahma* è “la volontà di ricompensa” (*irādat al-thawāb*), e un attributo non può di per sé prevalere sull’altro. Tuttavia, prosegue, essi possono rappresentare “degli attributi dell’atto (*ṣifāt al-fi ‘l*) e non dell’essenza (*al-dhāt*)”, e cioè la *rahma* può coincidere con la ricompensa (*al-thawāb*) e il beneficio (*iḥsān*), mentre la rabbia con la vendetta (*intiqām*) e il castigo (*‘iqāb*). Il

⁵⁵ Al-Maḡlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsīyya*, p.231.

⁵⁶ Dovrebbe trattarsi dell’opera di Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Khatīb Al-Tabrīzī (m.741/1340-1) dal titolo *Miṣkāt al-Maṣābīḥ*, un’ampia e nota raccolta di detti profetici ispirata al *Maṣābīḥ al-Sunna* di Abū Muḥammad al-Ḥusayn Ibn Mas‘ūd Ibn Muḥammad al-Farrā’ al-Baghawī (m.516/1122).

superamento (dell'una rispetto all'altra) esiste già in partenza, alla sorgente (*'alā bābi-hā*), il che equivale a dire: la mia misericordia è maggiore (*akthar*) della mia rabbia”⁵⁷.

Questa sottile analisi suggerisce diverse considerazioni. Innanzitutto la concomitanza del decreto col momento della creazione determina la natura originaria della relazione tra Dio e le sue creature secondo quanto Egli ha prescritto, che si fonda per l'appunto sulla *rahma*.

L'espressione *kataba 'lā nafsihi*, poi, inserita all'interno di un inciso nel detto santo, dopo il più generico *kataba fī kitābi-hi* (“scrisse sul suo Libro”), è di per sé interessante: significa letteralmente “prescrivere a se stesso” (in modo definitivo, tanto da richiedere la messa per iscritto) e ha il senso di “prendere un impegno”, o di fare una “promessa” (*wa 'ad*), per usare il termine scelto da al-Ṭayyibī⁵⁸ di cui al-Qaṣṭallānī riporta il breve commento alla fine della sua analisi. L'idea che questa espressione produce è quella di Dio che *promette*, che prende un impegno: impegno che ha tutta la solennità del decreto, scritto indelebilmente al momento della creazione in quel tempo originario fuori dal tempo.

Del resto la stessa auto-prescrizione alla misericordia attraverso l'espressione *kataba 'lā nafsihi* compare già nel Corano (Q 6:54):

⁵⁴E quando vengono da te quelli che credono nei Nostri segni, di' loro: “La pace sia con Voi, Dio si è prescritto la misericordia affinché, se qualcuno di voi ha fatto il male per ignoranza e in seguito si è pentito e ha fatto il bene, con costui Dio è indulgente e pieno di clemenza”⁵⁹.

HQ1 richiama dunque questo versetto anche se lo inserisce in un'immagine più ampia e viva. Nel versetto del Corano infatti, la misericordia a cui Dio si

⁵⁷ Al-Mağlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.232.

⁵⁸ Il suo commento si trova alla fine dell'analisi di al-Qaṣṭallānī, in al-Mağlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya* p.232.

⁵⁹ Cfr. Q 6:12.

impegna, si proietta specificamente nella direzione del perdono mentre nel detto santo la *rahma* è definita in senso più generico (di benevolenza che porta ricompensa, secondo quanto si legge nel commento) e in contrapposizione con la collera.

Sebbene infatti la contrapposizione di *rahma* e collera, che è volontà di punizione, faccia pensare prima di tutto al giorno della resa dei conti e quindi identificare la *rahma* con la ricompensa di Dio (*thawāb*) nell'aldilà e, in maniera indiretta perché contrapposta alla collera, con la sua clemenza, non sembra esserci alcun riferimento diretto al momento del Giudizio e anzi la frase pare assumere un senso generale, applicabile a questa come all'altra vita. Lo suggerisce il termine che indica l'atto benefico in generale (*ihsān*) scelto dal commentatore e lo stesso *thawāb*, anch'esso generico, in quanto indica la ricompensa futura ma anche quella terrena come si legge nel Corano (Q 3,145-148; 4,134)⁶⁰. Il commentatore attribuisce alla *rahma* un senso generale, propendendo per l'interpretazione secondo cui questo decreto intenda stabilire prima di ogni altra cosa la superiorità e la prevalenza di una "volontà" sull'altra, al di là della sua concretizzazione.

Insomma, alla *rahma* viene assegnata in questo detto una posizione che è al contempo di precedenza (è all'origine), superiorità (domina, dall'alto) e immensità, più propriamente di "abbondanza".

Se si legge il detto (**HQ 2**) citato nella raccolta di al-Munāwī il riferimento alla ricompensa futura è invece esplicito.

E' interessante che qui Dio esordisca definendosi come l'*Unico* e faccia seguire proprio la superiorità della sua benevolenza al *tawhīd*, nucleo fondante del credo musulmano per la cui adesione occorre innanzitutto la professione di fede, al centro di questo *hadīth*. Come se la *rahma* costituisse il secondo tratto fondamentale della sua essenza successivo solo alla sua *Unicità*.

⁶⁰ Si noti che il Paradiso è definito anche *Dār al-thawāb* ed tra gli epiteti di Dio figura *al-thawwāb*, "Colui che molto ricompensa".

Il detto esalta l'unicità di Dio e fa del suo riconoscimento da parte del credente la vera ragione della ricompensa futura, perché capace di cancellare la rabbia di Dio. Quest'ultima, d'altra parte, è già in partenza sovrastata dalla grandezza della sua *rahma*.

Al-Dimashqī commenta **HQ 2** in questo modo:

La *rahma* originariamente indica dolcezza e mitezza d'animo (*riqqa al-qalb*) che conduce alla buona azione (nei confronti del prossimo) (*ihsān*), alla benevolenza e alla tenerezza piena di compassione nei confronti di chi la riceve (*al-marḥūm*), che riesce così ad ottenere ciò di cui ha bisogno e ad essere trattato con gentilezza. Talvolta è utilizzato solo nel senso di "dolcezza" e "mitezza" (*riqqa*) a volte col significato di buona azione (*ihsān*) in cui questa dolcezza si traduce, fino ad arrivare all'espressione: "Dio ha concesso la sua *rahma* a qualcuno". E se il termine è utilizzato in riferimento al Creatore, siano benedetti i Suoi nomi e la Sua essenza, non può essere inteso in altro modo se non come la Sua benevolenza e i benefici che da Lui provengono (*ihsān*) privi però di *riqqa*. Di conseguenza la *rahma* che proviene da Dio è: dono, grazia (*in'ām*) e favore (*ifḍāl*) mentre quella che proviene dagli uomini è tenerezza (*riqqa*) e affettuosità (*ta'ttuf*); Dio ha instillato tra le disposizioni naturali degli uomini la tenerezza (*riqqa*), mentre Egli si distingue solo per la bontà della Sua azione e i benefici che concede (*ihsān*). La *rahma* di Dio sulla terra è rivolta in generale sia ai credenti che ai miscredenti, mentre nell'altra vita è destinata ai soli credenti. Dio disse: "ma la mia misericordia abbraccia ogni cosa e io la scriverò per quelli che mi temono (Q 7,156)".

Per terminare, l'autore ribadisce proprio l'associazione della benevolenza e misericordia di Dio, superiore alla rabbia, con l'Unicità di Dio, i quali sembrano definire assieme, in definitiva, la sua essenza. Come vediamo l'analisi che propone del termine *rahma* rispetta l'interpretazione che già Ibn Manẓūr delinea nel *Lisān al-'Arab*, compresa la questione della *riqqa*.

Questi detti e i commenti che qui abbiamo illustrato esemplificano più che mai il senso della *rahma* divina nella sua vastità e absolutezza, perfettamente racchiuso dall'aggettivo *al-Raḥmān*, il secondo nome di Dio.

3.2.2 Raḥma, Raḥmān, raḥim

AL-MAĠLIS

ḤQ 3

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ، حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرَّرٍ، عَنْ عَمِّهِ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ، فَلَمَّا فَرَعَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ، فَأَخَذَتْ بِحِفْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ، قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ، قَالَ: أَلَا تَرْضَيْنَ، أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكَ، وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكَ؟ قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: (فَذَاكَ لَكَ)» قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَفَرَأَوْا إِنْ شِئْتُمْ: {فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ} .

Riportò Sulaymān, secondo Mu'āwiya Ibn Abū Muzarrad, secondo suo zio Sa'īd Ibn Yasār, secondo Abū Hurayra – che Dio si compiaccia di lui- che il Profeta disse: «Dio creò il mondo e quando terminò il ventre materno si alzò in piedi e si strinse alla vita del Clemente che gli disse: “Basta, fermati!”⁶¹. Ed egli rispose: “E’ qui che trova rifugio chi cerca la Tua protezione dalla rottura e l’abbandono”⁶²». Al ché Dio disse: “Non ti basta sapere che starò accanto a chi ti starà accanto mentre taglierò i rapporti con chi ti abbandonerà?”. Il ventre rispose: “Sì, mio Signore”. Allora Dio disse: “Così sia”. Abū Hurayra aggiunse: “Se volete potete leggere il seguente versetto: {Se vi allontanate da Dio, potrebbe accadervi di portare la corruzione sulla terra e rompere i legami del sangue?} (Q 47:22)

(AL-MAĠLIS, ḤQ n°110 p.116)⁶³

⁶¹ La traduzione di *mah* è problematica. Kazi e Day lo traducono come “Fermati” (*Stop!*); Kazi and Day, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya (Divine Narratives)*, p.65. Gimaret propone invece “Piano!” (*Doucement*), riportando in nota l’interpretazione di un certo Ḥamidullah per il quale *mah* corrisponderebbe al *mā* interrogativo: per cui la frase suonerebbe come: “Che succede, cosa c’è?”; Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme*, p.229. Tuttavia nel commento al detto nella raccolta (al-Maġlis) per spiegarne il significato si utilizzano i verbi *inḡazara* e *kaffa*, dunque ho deciso di tradurre come “Basta, Fermati”.

⁶² Lett. La rottura, ovvero la rottura dei legami di parentela.

⁶³ Fonte: al-Bukhārī.

HQ 4

أخرجه الترمذي عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -
قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: «قَالَ اللَّهُ: أَنَا اللَّهُ، وَأَنَا الرَّحْمَنُ،
خَلَقْتُ الرَّحِمَ، وَشَقَقْتُ لَهَا مِنْ اسْمِي، فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ، وَمَنْ
قَطَعَهَا قَطَعْتُهُ» .

Riportò al-Tirmidhī secondo l'autorità di 'Abd al-Rahmān Ibn 'Awf – Dio si compiaccia di lui- il quale disse: «Ho sentito il Messaggero di Dio riferire: “Dio ha detto: ‘Io sono Dio, sono Colui che è pieno di grazia e misericordia⁶⁴. Ho creato il ventre materno, gli ho assegnato un nome che deriva dal Mio, perciò preserverò il Mio legame con chi gli rimarrà legato (e lo onorerà), mentre spezzerò ogni legame con chi se ne allontanerà».

(AL-MAĞLIS, HQ n° 112 p.116-117)⁶⁵

AL-MUNĀWĪ

HQ 5

«أنا الرحمن خلقت الرحم، وشققت لها اسماً من اسمي، فمن
وصلها، وصلته، ومن قطعها، قطعته، ومن تبتتها، تبتته، إن
رحمتي سبقت غضبي» .

Io sono Dio, ho creato il ventre materno e gli ho assegnato un nome che deriva dal Mio. Perciò chi gli rimarrà legato Io preserverò il Mio legame con lui, chi invece spezzerà ogni legame Io spezzerò ogni legame con lui mentre se rinsalderà questo legame Io rinsalderò il nostro. In verità, la Mia *rahma* supera la Mia rabbia.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°53 p.72)⁶⁶

HQ 6

"الرحم شجنة مني، فمن وصلها؛ وصلته، ومن قطعها؛
قطعته".

⁶⁴ Si tratta, come precisato da Ibn Manzūr, di una forma enfatica dunque ho deciso di tradurre il termine in questo modo per rendere il suo significato più ampio.

⁶⁵ Fonte: al-Tirmīdhī (*Sunan*). L'*isnād* secondo al-Tirmīdhī è autentico (*ḥasan ṣaḥīḥ*).

⁶⁶ Fonte: tra gli altri Aḥmad Ibn Ḥanbal nel *Musnad* e al-Bukhārī (*al-Adab al-Mufrad*) secondo 'Abd al-Rahmān al-'Awf. E' autentico.

Il ventre materno è come una mia ramificazione: starò accanto a chi vi rimarrà legato. Invece spezzerò ogni legame con chi se ne allontanerà.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n° 81 p.115)⁶⁷

ANALISI E COMMENTO

In questo paragrafo prenderò in esame altri famosissimi detti santi che ripropongono il concetto di *rahma* in alcune sue implicazioni etiche di grande rilevanza.

Nel primo *ḥadīth* (HQ3) Dio esordisce autodefinendosi *Allāh* e immediatamente dopo *al-rahmān* come a confermare la sinonimia tra l'uno e l'altro, suggerita come già abbiamo detto dalla *basmala*, in cui il nome di Dio è qualificato dagli attributi *al-rahmān* e *al-rahīm*. L'attributo divino è qui messo in diretta relazione con qualcosa che Dio ha creato e a cui ha riservato una posizione privilegiata, tanto da avergli assegnato un nome che deriva direttamente dal proprio, concesso "un pezzo" del proprio nome, come sembra suggerire l'utilizzo del verbo *shaqqaqa*, letteralmente "strappare, dividere". A possedere questo nome è *rahim* che in arabo indica primariamente il grembo materno, l'utero, e per estensione i parenti di sangue, soprattutto se utilizzato al plurale (*arḥām*)⁶⁸. Questa doppia accezione dovrà essere tenuta sempre presente per tutta la seguente analisi.

Ebbene l'utero materno (e per estensione la parentela) non solo è opera di Dio (*cfr. khalaqtu al-rahīma*), come tutto ciò che Egli ha creato, ma possiede un nome che deriva direttamente dal Suo, è "imparentato" col Suo. Come se al ventre, a

⁶⁷ Fonte: al-Ṭabarānī secondo 'Āmir Ibn Rabī'a. E' debole.

⁶⁸ Cfr. Marcia Hermansen, "Womb", *Encyclopaedia of the Qur'an*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference (accesso 09 March 2016 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/womb-EQSIM_00463)

quella “solida dimora” (*qarār makīn*; Q 23:12-14) avesse concesso in questo modo parte della propria sostanza, prima di tutto quella creatrice:

(12)Abbiamo creato l’uomo di argilla fine⁶⁹, (13) poi ne abbiamo fatto una goccia di liquido dentro una solida dimora, (14) poi della goccia di liquido abbiamo fatto un grumo di sangue, e del grumo di sangue una massa molle, e della massa molle ossa, e abbiamo vestito le ossa di carne. Poi lo abbiamo originato, ed è stata un’altra creazione, sia benedetto Dio, il Creatore ottimo.

Nella *sūra* vengono ripercorsi i passaggi della “prima creazione”, che avviene all’interno del ventre materno col progressivo sviluppo del nascituro per opera della mano invisibile di Dio fino all’ultimo stadio, quello definitivo della “seconda creazione” (*khalq ‘akhar*) ovvero la procreazione.

E infatti a questa *sūra* si ricollega **Al-Dimashqī** nel commento al detto 53 della raccolta di al-Munāwī (**HQ 4**), uguale al primo eccetto che per la parte finale, spiegando che la derivazione di *rahīm* da *rahīmān* esiste perché *lihā bihi ‘alaqa*, “essa grazie a Lui ospita un grumo di sangue” (*‘alaqa*), quella materia originaria da cui prenderà forma la creatura che nascerà.

Inevitabile il collegamento con diversi detti profetici, alquanto noti, nei quali viene richiamato il momento della “prima creazione”. In questi *ḥadīth* si sottolinea come Dio, che ha letteralmente plasmato ogni uomo nella sostanza quando ancora non era altro che un grumo di sangue nel ventre materno, stabilisca nello stesso momento ciò egli che sarà, e ciò che la vita, qui e nell’aldilà, gli riserverà; in una parola il suo destino, anche in questo caso immediatamente “scritto” senza possibilità di modifica. Tuttavia, il riferimento al ventre materno in questo genere di detti è puramente funzionale alla definizione del concetto di

⁶⁹ Evidente il richiamo alla creazione di Adamo, che Dio creò per l’appunto dall’argilla o dal soffio d’Ivino. La creazione dei suoi discendenti invece avvenne attraverso quegli stadi che vengono ripercorsi in sequenza nella *sūra* 23, la *sūra* dei Credenti. Cfr. *Sūra* del Grumo di Sangue (Q 96).

predestinazione e all'esaltazione dell'onnipotenza divina. Si veda per esempio il seguente detto, tramandato da al-Bukhārī⁷⁰,

La creazione di ciascuno di voi inizia nel momento in cui la sostanza di cui sarà fatto viene a radunarsi nel ventre di sua madre per quaranta giorni e quaranta notti. Poi si trasforma in un grumo di sangue per un periodo equivalente e poi in una massa corporea. A quel punto Dio invia un angelo al quale ordina di scrivere quattro cose: le risorse materiali che gli saranno destinate (*rizqu-hu*), il giorno in cui morirà (*aḡlu-hu*), le sue azioni (*'amalu-hu*), se sarà felice o vivrà in disgrazia; solo allora Dio soffierà l'anima dentro di lui. Così uno di voi può pure comportarsi come la gente destinata al Paradiso tanto che solo un cubito lo separa dal Paradiso ma poi ha la meglio ciò che è stato scritto per lui (*kitāb*) ed egli inizierà a comportarsi come chi abita l'Inferno, per poi essere condannato, alla fine, all'Inferno. Mentre qualcuno di voi potrà pure comportarsi male come coloro che sono destinati all'Inferno tanto da distare dallo stesso solo un cubito, ma ciò che è stato scritto per lui avrà comunque la meglio e allora si comporterà rettamente come la gente del Paradiso e infine vi accederà⁷¹.

Il ventre materno, solida dimora che ospita nascituro, il suo presente e il suo futuro, contribuisce in questo modo alla straordinaria opera di creazione, e dunque al progetto divino che muove e governa ogni cosa. Ecco il significato primo della derivazione del suo nome da *al-raḥmān*: è strumento del suo progetto di creazione, riproducendo a suo modo l'opera della primissima creazione. E in questo senso è quasi un'estensione della sua azione, una sua ramificazione, come suggerisce per l'appunto il detto successivo (HQ 5). Altre versioni riportano

⁷⁰ Come si legge, in questo caso per indicare il grembo materno si utilizza il termine *baṭn* non *raḥim*. Si noti che questo detto è inserito in al-Maḡlis (*al-Aḥādīth al-Qudsiyya*) a p. 107 sebbene nella forma non corrisponda a un detto santo, in quanto non contiene parole di Dio. Il capitolo tematico n°11 della stessa raccolta è in ogni caso dedicato ai detti in cui si parla della creazione dell'uomo nel grembo materno (vd. Capitolo 2, Tabella 4).

⁷¹ Si noti che questo detto è molto diffuso anche in altre raccolte, accanto a detti dallo stesso contenuto di diversa lunghezza.

l'immagine fisica del ventre materno come ramo che parte dalla vita (*ḥuǧza*) di Dio⁷².

Il legame morfologico tra i due termini suggerisce tuttavia molte altre associazioni semantiche, considerata la portata del termine *al-raḥmān* precedentemente delineata.

Se *al-raḥmān* identifica la benevolenza e misericordia che Dio riserva alle proprie creature, decretata al momento stesso della Creazione, il ventre materno simboleggia prima di tutto l'amore materno, la tenerezza e l'affetto nei confronti del figlio, e per estensione l'amore e la benevolenza dei propri cari.

All'uno e all'altro *amore*, di natura diversa ma speculari (e per usare il linguaggio di questi detti santi: imparentati, della stessa sostanza), dovrà corrispondere la riconoscenza da parte della creatura. Riconoscenza che da un lato consiste, come insegna già il Corano, nel diventare servo di Dio e adorarlo secondo quanto egli ha prescritto (cfr. *'ubūda*)⁷³, dall'altro corrisponde al rispetto dei genitori e dei parenti e dunque richiede di preservare i rapporti di parentela.

Questo strettissimo legame è curiosamente esemplificato dal detto **HQ1** dove si propone un dialogo tra Dio e la personificazione del ventre materno (e in senso lato la parentela di sangue) immediatamente dopo la Creazione del mondo⁷⁴. Il

⁷² Secondo al-Bayhaqī la metafora starebbe semplicemente ad indicare il legame etimologico tra *raḥīm* e *raḥmān*: *raḥīm* è un ramo di *Raḥmān* in quanto linguisticamente il primo deriva dal secondo. Gimaret commenta: "En réalité, s'il y a eu dérivation de l'un à l'autre, c'est bien plutôt dans le sens inverse: *raḥīm* signifie au premier sens "matrice". La bonté a pu être comparée à la tendresse d'une mère pour ses enfants.", D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, op.cit, pp.230-232.

⁷³ Già nel testo coranico il rapporto tra Dio e l'uomo è espresso più volte in termini di amore attraverso l'utilizzo di parole con radice *h-b-b* e *w-d-d*. Cfr. Moezzi and Zilio-Grandi (a cura di), *Dizionario del Corano*, p.43 e Ida Zilio-Grandi, *What God loves: The Qur'an and Islamic ethics*, QLAMA, Siena 2015, https://www.academia.edu/20172298/What_God_loves_The_Qur_an_and_Islamic_ethics_Proceedings_QLAMA_The_Qur_an_between_Late_Antiquity_and_Middle_Ages_Form_Structure_Comparative_Studies_QLAMA_Siena_May_22_2015_in_corso_di_stamp

⁷⁴ Esistono diversi altri detti profetici nei quali è presente una personificazione della parentela. Gimaret cita per esempio questo, che riporto secondo la sua traduzione: «La parenté est accrochée

ventre (o parentela) si alza e si aggrappa, stretto, alla vita di Dio impaurito all'idea di essere abbandonato dal Suo Creatore, e all'idea di essere poi abbandonato nella vita⁷⁵. A quel punto Dio istituisce un patto con Lui, per il quale negherà o garantirà il suo sostegno all'uomo in base al rispetto che questi dimostrerà per i propri parenti.

Il versetto 47:22 con cui si conclude il detto serve a sottolineare la fondamentale importanza del rispetto dei legami di parentela come principio morale, ribadito spesso nel Corano⁷⁶: chi contravviene a questo principio è equiparabile a chi semina il male sulla terra. In Q 4:1 è addirittura direttamente associato al timore di Dio:

Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole

¹Uomini, temete Dio, il quale vi creò da una persona sola. Ne creò la compagna e da essi suscitò molti uomini, e donne. Temete quel Dio nel nome del quale vi chiedete favori l'un l'altro e rispettate il grembo che vi ha portato, Dio è sopra di voi che vi osserva.

Questo imperativo etico è tanto cruciale nel panorama morale musulmano che, come insegnano tutti e quattro i detti santi, se i legami verranno “rescissi” (questo è il senso letterale del verbo *qata* 'a) verrà meno il legame stesso con Dio⁷⁷. Del resto la pietà filiale in Q 2:83 6:151 e 17:23-24 è prescritta immediatamente dopo il *tawhīd*. La mancanza di rispetto per i propri cari rappresenta infatti uno dei più gravi peccati ascritti al credente come afferma **al-Nawawī** nel commento a **HQ3**:

au Trône. Elle dit: “Quiconque reste uni à moi, Dieu reste uni à lui; quiconque rompt avec moi, Dieu rompt avec lui”. O ancora: «Trois choses sont accrochées au Trôn: la parenté, qui dit: “Ô mon Dieu, que je ne sois pas rompue!”; le dépôt confié, qui dit: “Ô mon Dieu, que je ne sois pas trahi!”; le bienfait, qui dit: “Ô mon Dieu, que je n'aie pas à un ingrat!”». Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, p.229.

⁷⁵ Nel commento al detto in al-Mağlis, ci si sofferma proprio sul senso metaforico di questa immagine, per cui la parentela cerca protezione e sostegno in Dio. al-Mağlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.118.

⁷⁶ Cfr. Q 13:21; 2:27; 13:25.

Non c'è alcun dubbio che il rispetto della parentela (*ṣilat al-rahim*) sia prescritto come un dovere (*wāğiba*) in questa frase, mentre la rottura di questo legame rappresenta un peccato (*ma'ṣiyya*). Il rispetto della parentela è fatto di gradini (*darağāt*), alcuni più in alto degli altri. Nel detto di Abū Bukra si legge: “Non c'è peccato che meriti l'immediato castigo di Dio prima in questa vita e poi nell'altra come trattare ingiustamente i propri familiari e tagliare con loro i rapporti⁷⁸”.

A questo proposito, nel commento a **HQ5** della raccolta di al-Munāwī, **al-Dimashqī** scrive⁷⁹: “Questo detto esalta il dovere di star accanto ai propri parenti, di essere benevoli nei loro confronti, di prendersi cura di loro, ognuno secondo le proprie possibilità”. Poi cita l'esegeta cordovano Al-Qurtubī (m.671/1273), il quale distingue un legame di parentela generale e generico (*'amma*) da uno particolare e specifico (*khāssa*).

La parentela generale riguarda la fede (*rahim al-dīn*) e si preserva attraverso l'affetto, la sincerità, la lealtà, la giustizia e gli atti obbligatori e meritevoli. Quello specifico richiede invece di sostenere economicamente il proprio caro, preoccuparsi della sua condizione, chiudere un occhio di fronte ai suoi errori, riconoscendo allo stesso tempo i suoi meriti.

Qui si richiama il concetto della fratellanza nell'*islām*, l'appartenenza alla comunità religiosa in cui i fedeli devono riservare l'uno all'altro lo stesso rispetto, la stessa benevolenza e assistenza che riservano ai propri familiari (cfr Q 49:10): “I credenti sono fratelli. Mettete pace tra i vostri fratelli e temete Dio affinché abbia misericordia di voi”.

Aldilà di questa particolare interpretazione, che mette in evidenza una concezione centrale per le società di religione e cultura islamica, l'imperativo è in questi *aḥādīth* specificamente riferito ai consanguinei e rappresenta un valore estremamente cruciale nel quadro dell'etica e della morale musulmane.

⁷⁸ Al-Mağlis, *Al-Aḥādīth Al-Qudsiyya*, p. 119.

⁷⁹ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, pp.72-73.

Proprio in seguito all'ultima citazione **al-Dimashqī** sottolinea l'importanza di questa prescrizione etica nella *Sunna* e cita un detto profetico tramandato da Aḥmad Ibn Ḥanbal, nel quale compaiono gli stessi verbi “rescindere” e “tenere unito” ma all'interno di un più vasto insegnamento etico :

La virtù delle virtù consiste nello stare accanto a chi si allontana da te, dare a chi ti ha proibito di prendere, perdonare chi ti ha offeso.

«أفضل الفضائل أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتصفح عن شتمك» .

E ancora un detto simile tramandato da al-Ḥākim secondo ‘Uqba ben ‘Amir al-Ḡuhnā,

Il Profeta, la pace e la benedizione di Dio siano su di lui., disse: “‘Uqba, non ti ho forse detto che la migliore delle virtù di questa e dell'altra vita consiste nello stare accanto a chi si allontana da te, donare a chi ti ha proibito di prendere, perdonare chi ti ha oltraggiato?”

Un detto dalla grande profondità etica che, richiamando l'imperativo cristiano del “porgi l'altra guancia”, si ricollega ai detti santi oggetto della nostra riflessione, implicando la necessità di preservare i legami di parentela anche quando il proprio caro non fa lo stesso⁸⁰. I commenti nelle due raccolte, che abbiamo qui riassunto, si concentrano più che altro su questo insegnamento etico. Tuttavia appare ancora più interessante proprio il legame tra Dio e ventre materno/parentela perché mette in diretta relazione due concetti e soprattutto due realtà della vita di fede: il legame tra Dio e credente e il legame tra consanguinei e credente, per cui la compromissione del secondo determina automaticamente il fallimento del primo, e allo stesso tempo la sincerità del primo (la fede autentica) implica necessariamente l'adempimento dei doveri prescritti per il secondo (rispetto genitori/parentela stretta). E questo perché si tratta di un legame prima di tutto

⁸⁰ Cfr. detto profetico n° 5645 del *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī: “ Preserva realmente i legami di parentela non chi lo fa in cambio dello stesso trattamento da parte dei parenti ma chi continua a preservarli anche quando i parenti li hanno voluti spezzare”.

“sostanziale”, sancito dal mistero della creazione, opera divina di cui il ventre materno è strumento. A questo la radice etimologica in comune sempre rimanda, anche quando *rahim* indica i legami di parentela in generale.

Questo lato femminile, materno, connaturato all'essenza di Dio si traduce soprattutto nella sua clemenza, come vedremo nella prossima sezione.

3.2.3 Raḥma come perdono

AL-MAĠLIS

HQ 7

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، كَتَبْتُهَا لَهُ حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا كَتَبْتُهَا لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ، إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضِعْفٍ، وَإِذَا هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا، لَمْ أَكْتُبْهَا عَلَيْهِ. فَإِنْ عَمَلَهَا كَتَبْتُهَا سَيِّئَةً وَاحِدَةً»

Abū Hurayra, che Dio si compiaccia di lui, ha trasmesso un detto del Messaggero di Dio che recita: «Dio disse: “Se un mio servo ha intenzione di compiere una buona azione e poi non la compie, la registrerò come una buona azione; se invece la compie la registrerò come dieci fino a settecento e più buone azioni. Se invece intendeva compiere una cattiva azione e non l’ha compiuta, non la registrerò; se l’ha compiuta la registrerò come un’unica cattiva azione”».

(AL-MAĠLIS, HQ n°39 p.54)⁸¹

HQ 8

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ: «يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّكَ مَا دَعَوْتَنِي وَرَجَوْتَنِي عَفَرْتُ لَكَ عَلَى مَا كَانَ فِيكَ وَلَا أَبَالِي، يَا ابْنَ آدَمَ، لَوْ بَلَغَتْ ذُنُوبُكَ عَنَانَ السَّمَاءِ ثُمَّ اسْتَعْفَرْتَنِي، عَفَرْتُ لَكَ وَلَا أَبَالِي، يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَنِي بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا، ثُمَّ لَفَيْتَنِي لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا، لَا أَتَيْتَكَ بِقُرَابِهَا مَغْفِرَةً».

Riporta Anas Ibn Mālik – Dio si compiaccia di lui- : «Ho sentito il Messaggero di Dio riportare le parole di Dio: “O figlio di Adamo, ogni volta che invocherai il Mio nome nella speranza di ottenere il Mio perdono, io ti perdonerò tutto ciò che hai fatto senza tenerne conto. E se i tuoi peccati arrivassero fino alle nuvole del cielo e mi chiedessi di perdonarti, ti perdonerei senza curarmene. E se, O figlio di Adamo, ti presentassi da Me con peccati grandi come la terra e venissi da Me senza associarMi ad alcuno, Io ricambierei con un perdono della stessa grandezza”.

(AL-MAĠLIS, HQ n° 72, p.76-77)⁸²

⁸¹ Fonte: Muslim secondo Abū Hurayra.

⁸² Fonte: al-Tirmidhī secondo Anas Ibn Mālik. Cfr. al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°261 p.426: “Iblis disse al suo Signore: “Per la Tua Gloria e la Tua Grandezza, non smetterò di tentare i

ḤQ 9

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ - سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي عَمْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ عَبْدًا أَصَابَ ذَنْبًا - وَرُبَّمَا قَالَ: أَدْنَبَ ذَنْبًا - فَقَالَ: رَبِّ أَدْنَبْتُ ذَنْبًا - وَرُبَّمَا قَالَ: أَصَبْتُ - فَأَغْفِرُ لِي، فَقَالَ رَبُّهُ: أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ، وَيَأْخُذُ بِهِ؟ غَفَرْتُ لِعَبْدِي، ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ أَصَابَ ذَنْبًا - أَوْ قَالَ: أَدْنَبَ ذَنْبًا - فَقَالَ: رَبِّ، أَدْنَبْتُ - أَوْ أَصَبْتُ آخَرَ، فَأَغْفِرُهُ، فَقَالَ: أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ، وَيَأْخُذُ بِهِ؟ غَفَرْتُ لِعَبْدِي، ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ أَدْنَبَ ذَنْبًا - وَرُبَّمَا قَالَ: أَصَابَ ذَنْبًا، فَقَالَ: رَبِّ، أَصَبْتُ أَوْ قَالَ: أَدْنَبْتُ آخَرَ، فَأَغْفِرُهُ لِي، فَقَالَ: أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ، وَيَأْخُذُ بِهِ، غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثَلَاثًا، فَلْيَعْمَلْ مَا شَاءَ» .

Riportarono Ahmad Ibn Ishāq, Amrū Ibn 'Āsim, Hammām e Ishāq Ibn 'Abd Allāh di aver sentito dire a 'Abd al-Rahmān Ibn Abū 'Amra secondo l'autorità Abū Hurayra- che Dio si compiaccia di lui- che il Messaggero di Dio, la pace e la benedizione di Dio siano su, riferì (queste parole Dio pronunciate da Dio): «Un servo che ha commesso un peccato dice: “Ho peccato. Signore mio ho commesso un peccato ,perdonami! Il suo Signore dirà: “Il Mio servo sapeva di avere un Signore che perdona e punisce i suoi peccati e Io l’ho perdonato”. Così è fatta la volontà di Dio finché non commette un altro peccato e dice: “Signore mio ho peccato, perdonami!” , al che Dio risponderà: “Il Mio servo sapeva di avere un Signore che perdona e punisce i suoi peccati e Io l’ho perdonato”. Così è’ fatta la sua volontà finché l’uomo non pecca di nuovo e dice: “Ho commesso un peccato. Signore ho peccato un’altra volta, perdonami!”. E Dio risponde: “Il Mio servo sapeva di avere un Signore che perdona e punisce i suoi peccati. Faccia pure quello che vuole, Io l’ho perdonato per la terza volta ”».

(AL-MAĠLIS, ḤQ n° 228, p.232-233)⁸³

AL-MUNĀWĪ

figli di Adamo finché le loro anime risiederanno nei loro corpi. E gli disse il suo Signore: “Per la Mia Gloria e Grandezza, non smetterò di concedere loro il Mio perdono fino a quando me lo chiederanno”. Fonte: ‘Abū Na‘īm secondo ‘Abū Sa‘īd. Cfr. anche ḤQ n° 61 p.89.

⁸³ Fonte: al-Bukhārī secondo Abū Hurayra. Cfr. ḤQ n° 127, 176, 181, 183.

HQ 10

«مَنْ عَلِمَ أَنِّي ذُو قُدْرَةٍ عَلَى مَغْفِرَةِ الذُّنُوبِ غَفَرْتُ لَهُ وَ لَا أَبَالِي مَا لَمْ يُشْرِكْ بِي شَيْئاً».

Chi sa che ho il potere di perdonare i peccati, a lui concedo il mio perdono senza tenerne conto, a patto che non Mi associ alcunché.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°151, p.225)⁸⁴

HQ 11

«ما غضبت على أحد غضبي على عبدٍ أتى معصية، فتعاضمها في جنب عفوي، فلو كنت معجلاً العقوبة، أو كانت العجلة من شأنى لعجلتها للقائطين من رحمتي، ولولم أرحم عبادي إلا من خوفهم من الوقوف بين يدي لشكرت ذلك لهم، وجعلت ثوابهم منه الأمن لما خافوا».

Non c'è un servo che attiri la Mia rabbia più di colui che ha commesso un peccato e lo reputi anche solo lontanamente paragonabile al mio perdono (*'afw*). Se infatti fossi solito punire immediatamente i peccatori e la fretta fosse nella mia natura, punirei immediatamente coloro che dubitano della mia misericordia (*rahmatī*). Se invece non concedessi la mia misericordia se non a coloro che temono di ritrovarsi al Mio cospetto sarei loro riconoscente e per ricompensarli li metterei al sicuro da quel che temono.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n° 134, p.182)⁸⁵

HQ 12

«كان رجالان في بني إسرائيل متواخيان وكان أحدهما مذنب والآخر مجتهد في العبادة وكان لا يزال المجتهد يرى الآخر على الذنب فيقول : أقصر فوجده يوماً على ذنب قال له : أقصر فقال : خلني وربّي أبعثت علي رقيباً؟ فقال : والله لا يغفر الله

⁸⁴ Fonte. Al-Ḥākim e al-Ṭabarānī secondo Ibn 'Abbās.

⁸⁵ Fonte: al-Rāfi'ī secondo Nāḡia Ibn Muḥammad Ibn al-Muntaḡa'. E' debole perché non è dimostrata la reale trasmissione del detto a Nāḡia da parte di un suo parente. Cfr. HQ n° 197 p.288 della stessa raccolta.

Cfr. Q 39:53: «Di»: «Servi Miei che siete stati intemperanti contro voi stessi, non disperate della misericordia di Dio perché Dio perdona ogni peccato, Egli è l'Indulgente, il Compassionevole». E Q 12:87: «Figli miei, andate e cercate Giuseppe e suo fratello, non disperate della misericordia di Dio, quelli che disperano della misericordia di Dio sono i miscredenti».

Cfr. Denis Gril, «Speranza» in Moezzi and Zilio-Grandi, *Dizionario del Corano*, pp.825-827.

لك أو لا يدخلك الله الجنة فقبض روحهما فاجتمعا عند رب
العلمين فقال لهذا المجتهد : أكنت بي عالما أو كنت على ما في
يدي قادرا وقال للمذنب : اذهب فادخل الجنة برحمتي وقال
للآخر : اذهبوا به إلى النار. أخرجه أحمد وأبو داود عن أبي
هريرة رضي الله عنه».

Tra i figli di Israele c'erano due uomini che erano come fratelli. Uno dei due peccava e l'altro invece assolveva ai doveri religiosi con dedizione. Quello devoto quando vedeva l'altro intento a compiere un peccato gli diceva: "Non farlo!" e lui gli rispondeva: "Lascia stare me e il mio Signore, sei forse il mio guardiano? E l'altro diceva: "Per Dio, il Signore non ti perdonerà!" o ancora "Dio non ti farà entrare in Paradiso!". Quando poi furono colti dalla morte e le loro anime furono radunate al cospetto del Dio dei mondi, Dio disse al devoto: "Conoscevi forse la Mia volontà? Avevi forse una qualche autorità su quello che sta sotto il Mio controllo?". Poi disse al peccatore: "Entra in Paradiso, per Mia grazia e misericordia", e riguardo al devoto ordinò (agli angeli): "Portatelo via, tra le fiamme dell'Inferno".

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°266, p.430)⁸⁶

ANALISI E COMMENTO

Siamo giunti a quella fondamentale declinazione della *rahma* di Dio che consiste nella sua infinita clemenza e volontà di perdono. Già ribadita continuamente nel Corano, essa è forse la disposizione divina più caratteristica dei detti santi al centro di alcuni tra i detti più famosi e profondi. In effetti le due raccolte ne offrivano una vasta quantità qui ho riportato gli esempi più significativi.

I detti propongono gli stessi punti cruciali della dottrina del perdono che vengono delineati a più riprese nel testo coranico. E infatti i commenti nelle due raccolte rimandano più che altro al Corano proponendo analisi molto generali. Riassumendo in parte il contenuto di questi commenti, ripercorrerò qui di seguito i concetti chiave al centro dei detti.

⁸⁶ Fonte: Abū Dāwūd (*Sunan*) secondo Abū Hurayra.

La clemenza di Dio si accompagna innanzitutto alla sua immensa generosità declamata in **HQ7**, famosissimo e diffuso in più varianti.

Generoso e magnanimo verso i buoni, giusto nei confronti dei peccatori: valuta e ricompensa col suo infinito favore (cfr. *faḍl*) le buone azioni e soppesa con la bilancia della giustizia (cfr. *ʿaḍl*) il peccato, compiuto o solo pensato. Le due cose infatti vanno distinte in quanto la giustizia di Dio presuppone che una cosa equivalga a un'altra mentre il favore di Dio sta nel ricompensare oltre misura. Infatti alla base del termine *faḍl* c'è proprio l'idea del sovrappiù, dell'eccesso.

E se è l'intenzione (cfr. *niyya*)⁸⁷, qui espressa dal verbo *hamma*, a determinare la vera natura di un'azione, proprio dell'intenzione terrà conto Dio nel "registrare" ogni azione, giudicando cattiva solo quella effettivamente compiuta e moltiplicando invece il valore di ogni buona azione cui seguirà la sua infinita ricompensa.

Al contempo mentre Dio dice di riservare la propria ricompensa per ogni buona azione, ribadisce che ad ogni peccato del credente Egli non farà mai mancare il proprio perdono (**HQ8, HQ9**).

Un perdono grande come la terra, che può essere concesso più e più volte e in **HQ8** è rivolto all'uomo, prima che al credente, al "figlio di Adamo", così da conferire alla verità del perdono un carattere universale.

Se si considera il detto (**HQ 9**) Dio con la stessa pazienza di un genitore perdona ripetutamente il credente che pecca più volte di seguito dopo essere già stato perdonato. Sapere che il suo Signore lo perdona infatti costituisce un motivo sufficiente per concedergli il suo perdono, presupposto di fronte al quale la gravità del peccato passa automaticamente in secondo piano (**HQ 9**).

⁸⁷ Vd. Nasr Hamid Abu Zayd, "Intention", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. (accesso: 21 April 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/intention-EQSIM_00225

Il perdono non costa alcuna fatica a Dio: l'espressione "*lā 'ubālī*" ("non mi curo", "non ci penso") secondo **al-Nawawī** (commento a **HQ8**) indica il suo non curarsi di chi, pieno di presunzione, crede di essere privo di colpa e meritare il perdono più degli altri, o ancora di chi ne esclude la possibilità a priori. Infatti Dio porta a compimento ciò che vuole e per questo ha promesso di concedere la propria grazia senza mai contravvenire al suo impegno⁸⁸. L'espressione, secondo il commento, indicherebbe la volontà assoluta di Dio che non è dato conoscere agli uomini e che non può essere intaccata dalle loro erronee supposizioni.

Eppure l'espressione può indicare anche la non curanza proprio nei confronti dei peccati appena perdonati e della loro grandezza come scrive **al-Dimashqī** nel commento a **HQ10**⁸⁹ o ancora l'immediatezza del suo perdono, che non gli costa neanche un pensiero, tanto gli è naturale; è questione di una sola parola. Gli basta sapere che il credente sia consapevole della sua sconfinata clemenza e soprattutto che creda in Lui e Lui solo, perché venendo meno la fede nell'unicità di Dio verrebbe meno la fede stessa e dunque la possibilità di essere perdonati⁹⁰. Associare a Dio qualcun altro, scrive al-Dimashqī è infatti la più grave forma di miscredenza⁹¹ e non a caso il Corano recita (Q 4:116):

¹¹⁶Dio non tollera che Gli siano dati dei compagni, tutto il resto Egli perdona a chi vuole, ma chi dà a Dio dei compagni erra di un errore lontano.

⁸⁸ al-Mağlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.76.

⁸⁹ "*Wa lā-ubālī ay lā uḥtafilu wa lā uktaṛithu bi-hī*"; Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.226.

⁹⁰ Cfr. *Ivi* HQ n°161: "Giuro sulla Mia gloria e sulla Mia misericordia che risparmierei le fiamme dell'inferno a chiunque abbia detto: non c'è altro dio all'infuori di Dio". La possibilità del perdono sussiste solo nel caso in cui si possa parlare di vero peccato (*dhanb*) come sostiene al-Sha'rawī nel commento a un detto affine a **HQ10**, e il vero peccato lo commette chi crede in Dio e contravviene alla sua Legge: "Parlare di peccato (*dhanb*) e peccatore (*madhnūb*) presuppone il riconoscimento di Dio come unico Dio. Infatti chi Gli associa qualcun'altro, non crede né ha Lui né alle leggi che ha stabilito e questo non si può definire *dhanb* (peccato). Invece è *kufīr* (miscredenza) e *shirk* (politeismo). Al-Sha'rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 p.214.

⁹¹ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, pp.226-227.

Avere fede in Dio significa però prima di tutto “sapere” che può perdonare. *‘alima* allora coinciderà più precisamente, come scrive ancora **Al-Nawawī** nel commento a **HQ8**, con quell’espressione così diffusa nel corpus dei detti santi “pensar bene di Dio”, ossia credere nella bontà della sua volontà e del suo agire, nella possibilità di essere perdonati, presupposto imprescindibile perché questo avvenga.

Il concetto del *ḥusn al-zunn bi-Allāh* è esemplificato da numerosi detti nei quali Dio dice di essere “come il credente pensa che sia”, per cui confidare nella bontà di Dio garantisce la Sua benevolenza⁹²; mentre negarla, negando così la Sua vera natura clemente,⁹³ significa attirarsi il Suo sdegno.

E infatti se è fondamentale credere che Dio ci perdona per ottenere la sua misericordia, sulla quale rassicura il credente, dubitare del suo perdono può scatenare la sua collera (**HQ10**).

All’inverso non bisogna avere la presunzione di sapere chi merita o meno il perdono di Dio (**HQ11**), perché solo a Dio spetta l’ultima parola⁹⁴.

3.3 Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī

Sul significato di uno dei detti sopra indicati riflette anche lo *Shaykh* Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī: si tratta di una versione pressoché identica a **HQ4**, quella sulla parentela⁹⁵.

⁹² al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n° 67-68-69-70. Per il concetto del *ḥusn al-zunn bi-Allāh* vd. cap.4 § 4.2.2.

⁹³ *Ivi*, HQ n° 71 e 73 p.99.

⁹⁴ Cfr. Q 3:129: “*A Dio appartiene ciò che è nei cieli e quel che è sulla terra, Egli perdona chi vuole e punisce chi vuole, Dio è l’Indulgente, il Compassionevole*”. A questo proposito, al-Sha‘rāwī scrive: “A chi insulta il peccatore diciamo: Sii cortese con lui, perché non ha certo peccato nei tuoi confronti ma nei confronti di Dio. Se infatti la gente avesse il potere di impedirgli di pentirsi e chiedere perdono a Dio, che senso avrebbe parlare del perdono di Dio, sia lode a Dio, l’unico che ha il potere di perdonare?”; Al-Sha‘rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1, p.214.

Ebbene l'analisi proposta da al-Sha'rāwī pone l'accento sulla componente benevola da un lato e su quella indulgente dall'altro come vero raccordo tra i due termini *raḥim* e *al-raḥmān*, e soprattutto tra l'inclinazione amorevole di Dio nei confronti dei credenti e il senso letterale di *raḥim*, ventre materno.

Dio, che Lui sia lodato, vuole ricordarci continuamente che ha pietà di noi (*yaḥnū 'alaynā*), provvede a noi (*yarzaqunā*) e ci apre le porte del perdono (*al-tawba*) una dopo l'altra, perché Egli è *al-Raḥmān* e la sua *raḥma* è immensa.

al-Raḥma, *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*.. da questi deriva *raḥim*, il luogo in cui si forma l'embrione nel ventre di sua madre (*baṭn ummu-hu*) .. E' là che egli riceve il *rizq*, l'insieme dei mezzi di sostentamento che avrà nella vita, non c'è potenza né forza se non in Dio, e là gli viene assegnato tutto ciò di cui avrà bisogno per crescere senza difficoltà, dono di Dio (*rizq*), sia gloria a Dio, la cui potenza non ha eguali.

Ebbene guarda l'affetto pieno di compassione della madre (*hunūw*) nei confronti del figlio, capace di guardare oltre gli errori del figlio e perdonarlo; e poi la gioia di suo figlio nel ritornare da lei⁹⁶.

Come vediamo lo *Shaykh*, per spiegare il senso del detto, mette direttamente in relazione tra loro la tenerezza di una madre pronta a perdonare il figlio per ogni suo errore alla benevolenza di Dio, che dona a ogni uomo tutto ciò cui avrà bisogno ancor prima della nascita e per tutta la sua esistenza, senza mai chiudere le porte del Suo perdono. Il legame è stabilito innanzitutto dall'utilizzo di due termini che condividono la stessa radice, *yaḥnū* ("ha pietà di noi") e *hunūw* (tenerezza, compassione) utilizzati uno in riferimento a Dio l'altro alla madre. La radice ha come senso di base quello di curvarsi, piegarsi lo stesso di *'atf*, "affetto, benevolenza". Sebbene nella forma nominale, utilizzata in riferimento alla madre (*hunūw*) il termine rimandi più specificamente all'affetto, alla tenerezza, e il verbo *yaḥnū* (lett. piegarsi, curvarsi) assuma il significato specifico di "avere

⁹⁵ Al-Sha'rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 pp.11-15. E' autentica, presente nel *Musnad* di Aḥmad Ibn Ḥanbal e nel *Sunan* di al-Tirmidhī.

⁹⁶ *Ivi*, p.11.

compassione, avere pietà”, i due termini sono evidentemente utilizzati qui con lo stesso significato. Entrambe le componenti, affetto e compassione, convivono infatti nell’analisi di al-Sha‘rawī: il paragone investe nel senso più generale l’amore materno e l’”amore” di Dio che si traduce nella sconfinata clemenza di entrambi di fronte agli errori delle rispettive “creature”. L’immagine del “ritorno” (*‘awda*) del figlio rimanda d’altro canto al concetto del pentimento e del perdono come ritorno espresso dal termine *tawba* il cui esatto significato è proprio “rivolgersi”⁹⁷.

Di fatto la parte successiva dell’analisi ruoterà attorno ai perni *rahīm* e *tawwāb*.

Dio non se la prende con noi per i nostri sbagli, non ci priva della Sua grazia, non ci annienta e manda in rovina per ciò che abbiamo fatto. E proprio per questo motivo che ogni volta che recitiamo il Corano iniziamo dicendo *b-ismi-Llah al-rahmān al-rahīm*, “Nel nome di Dio, il Clemente e Misericordioso”, per ricordarci sempre che le porte del perdono sono aperte. Solleviamo le mani al cielo e diciamo: “Signore per la Tua infinita misericordia, non guardare ai nostri peccati e alle nostre cattive azioni”⁹⁸.

Così chi legge il Corano in realtà si sta affacciando alle porte della Sua misericordia (*rahma*) e ogni volta che si allontana dal Misericordioso, si appresta a ritornare (*asra ‘a li-ya ‘ūda*) da Lui, poiché Dio, il Clemente e Misericordioso, non chiude mai le porte della sua misericordia.

[...]Sappiamo infatti che la base etimologica in *rahmān* e *rahīm* è legata a *rahim* (*wa na ‘rifu an al-ishtiqaq fī “rahmān” wa “rahīm” min al-rahīm*). L’utero è la dimora del feto nel ventre materno e rappresenta il culmine dell’affetto e della compassione (*wa huwa muntahā al-ḥanān*).

⁹⁷ Frederick Denny, "Tawba", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference (Access: 09 February 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tawba-SIM_7450 ; e Uri Rubin. "Repentance and Penance", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/repentance-and-penance-EQSIM_00355

⁹⁸ Al-Sha‘rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1, p.11.

E' per questo motivo che nel *ḥadīth qudsī* Dio dice di preservare i legami col ventre materno; infatti Dio è pieno di compassione per i suoi servi (*ḥannān lā 'ibādi-hi*) e benevolo nei loro confronti (*'aṭūf 'lay-him*)⁹⁹.

Il termine utilizzato qui *ḥannān*, epiteto divino, ha la stessa radice di *hanān* (“affetto, tenerezza piena di compassione”) utilizzato poco prima in riferimento al ventre materno e più su alla madre. E se il contesto generale suggerisce l’accezione particolare di “avere pietà e compassione” è indubbia la rilevanza della componente affettuosa e amorevole, per la quale la benevolenza di Dio è infine paragonabile all’affetto sconfinato di una madre nei confronti del figlio al quale tutto perdona. Del resto il rapporto tra Dio e l’uomo nei detti santi è descritto soprattutto in termini di amore (*muḥabba*) e vicinanza (*taqarrub*) e, aldilà del rifiuto da parte dei teologi ortodossi per ogni anche vago cenno di antropomorfizzazione dell’essenza di Dio, rappresenta un motivo di straordinaria rilevanza teologica, ricorrente nella letteratura religiosa islamica per quanto variamente interpretato.

Tutti noi viviamo grazie agli atti misericordiosi di Dio (*bi-rahmāt Allāh*), persino il miscredente vive sulla terra per la misericordia di Dio (*bi-rahmat Allāh*), il suo stare in vita è opera della misericordia di Dio, i suoi averi sono frutto della misericordia di Dio¹⁰⁰.

D’altro canto il profeta Muḥammad ha insegnato che “non sono le sole buone azioni a portare l’uomo al cospetto di Dio ma è necessario che lui accolga la nostra preghiera (*al-taqabbul*), che ci perdoni (*al-maghfira*) e ci conceda la sua misericordia (*al-rahma*). E tutto questo si ottiene per Sua grazia”¹⁰¹.

⁹⁹ *Ivi* p.12.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p.14.

A patto naturalmente che ci si pente subito dei propri peccati, come si evince in Q 4:16¹⁰² citato dal al-Sha‘rawī e commentato successivamente in questo modo¹⁰³:

Egli è Colui che molto perdona (*al-tawwāb*), il Misericordioso (*al-raḥīm*) perché dotato di un’immensa sapienza (*ḥikma*) e di uno sconfinato potere sulle proprie creature e le meraviglie del creato. Lui che ha creato l’animo umano e poi ha stabilito per lui delle leggi. Nel momento stesso in cui Dio perdona i peccati riempie di grazia chi non pecca (*raḥima man lā ya‘ṣī*), per questo dice “Dio è Colui che molto perdona, il misericordioso (*inna Allāh huwa al-tawwāb al-raḥīm*)” (Q 4:16). Se avesse detto solamente: “Egli è Colui che molto perdona (*al-tawwāb*)”, perché quest’espressione corrisponda al vero tutti noi dovremmo peccare e Lui garantire in ogni caso il Suo perdono.

Tuttavia ha detto “*al-tawwāb al-raḥīm*”, il che vuol dire che Egli concede la sua grazia (*yarḥamu*) ad alcuni tra le sue creature così da non farli incorrere in errore fin dall’inizio. La *raḥma* sta proprio nel fatto che tu non incorra nel peccato (*fa-al-raḥma alā taqa‘u fī al-ma‘ṣiyya*)¹⁰⁴.

3.4 Conclusioni

Il concetto della *raḥma*, così centrale nel Corano, nelle sue molteplici sfaccettature che investono “etica divina” ed etica umana assieme, ripropone grossomodo le sue declinazioni principali nei detti santi qui riportati e in queste che sono le sue manifestazioni più esaltate nel corpus.

Alla base del concetto, a fare da perno tra qualità umana e attitudine divina, sembra esserci quella tenera sollecitudine e benevolenza sancita dal legame morfologico tra *raḥma* e *raḥim* col quale gli attributi divini condividono la stessa radice, simbolo della forma più grande d’amore, quello materno, che è fatto della

¹⁰² Q 4:18 : «Non si addice a Dio perdonare quelli che fanno del male e poi al sopraggiungere della morte dicono: “Ecco, adesso mi pento”, e non Gli si addice perdonare quelli che muoiono da miscredenti, per costoro abbiamo preparato un castigo doloroso”».

¹⁰³ Al-Sha‘rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 p.15.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

stessa sostanza della *rahma* di Dio (ḤQ3, ḤQ4). L'amore della madre per i figli, e poi quello dei genitori in generale, è infatti (già nel Corano) la più alta forma di *rahma* su questa terra, l'esempio più vicino alla *rahma* di Dio come illustra un bellissimo detto profetico del *Ṣaḥīḥ* di Muslim:

Lo stesso giorno in cui creò i cieli e la terra, Dio creò cento porzioni di misericordia riponendo ognuna nello spazio che intercorre tra il cielo e la terra. Una di queste la mandò sulla terra e proprio da essa deriva l'affetto (*ta'rifu*) della madre nei confronti del figlio e anche quello che animali e uccelli riservano l'uno all'altro. Il giorno della Resurrezione Dio renderà perfetta e completa la Sua misericordia [la ricongiungerà per utilizzarla nei confronti dei suoi servi al momento del Giudizio].

Il carattere *materno* di questa suprema qualità di Dio rappresentata dalla *rahma*, particolarmente sottolineato nei commenti di al-Sha'rawi, sembra essere indicato infine dal genere stesso della parola *rahma*, femminile in arabo. Forse a richiamare il suo legame col ventre materno (*rahim*) che è a sua volta femminile, forse perché portatrice di un concetto intrinsecamente legato all'amore materno.

A questo legame morfologico consegue da un lato il paragone inevitabile con l'amore di Dio per le proprie creature e la riconoscenza del credente nei Suoi confronti; dall'altro il rispetto per i propri cari e i propri genitori, un imperativo etico che si affianca a quello della più generale misericordia verso il prossimo come vedremo nel Capitolo 5.

E infatti se la misericordia di Dio è permeante e oltre misura, e il suo riconoscimento presupposto per la vera fede, essendo il nome di Dio associato prima di tutto alla misericordia a cui "si impegnò" dalla notte dei tempi, nell'uomo essa diventa massima prova di fede e realizzazione della propria umanità proprio in quanto riproduzione umana dell'attributo divino più alto (vd. Capitolo 5).

Riguardo al concetto più specifico del perdono di Dio, come abbiamo visto, i detti santi ripropongono gli stessi snodi dottrinali che ritroviamo nelle altre fonti islamiche, in primis il Corano.

La particolarità dei detti santi sta nel fatto che quella benevolenza e clemenza piena d'affetto che ricollega la *rahma* divina all'amore del genitore e in particolare della madre, si percepisce nello stesso linguaggio informale di Dio che si rivolge direttamente all'Uomo o più specificamente al credente, spesso in un vivo scambio di battute, con la stessa intimità e tenera comprensione di un genitore che vuole proteggere la propria creatura.

4. Prossimità tra Dio e il credente

In questo capitolo verranno analizzati alcuni detti particolarmente significativi nei quali il rapporto tra Dio e il credente è descritto in termini di vicinanza o progressivo avvicinarsi. Aldilà del loro peso dottrinale per il quale sono stati oggetto di svariate discussioni teologiche e filosofiche, essi colpiscono per la bellezza delle immagini che riproducono e, ancora una volta, per l'amorevolezza e sollecitudine verso il credente che Dio attribuisce a se stesso, la quale qui si manifesta nel desiderio costante di ritrovarsi vicino al Suo servo.

4.1 Premesse lessicologiche

Contrariamente al pregiudizio di un Dio del tutto irraggiungibile e crudele spesso diffuso tra chi non si è direttamente confrontato coi testi fondamentali dell'islam, il motivo della vicinanza di Dio al credente non è affatto assente in questi testi anzi ricorre più volte ed è variamente descritto. I due concetti di vicinanza e irraggiungibilità, trascendenza e immanenza convivono infatti già nel Corano e sono stati ugualmente riconosciuti come validi a rappresentare l'essenza di Dio e il suo rapporto col credente, seppur interpretati variamente nei secoli e in modo evidentemente singolare dalla mistica *ṣuḫī*, dove il rapporto con Dio venne concepito spesso proprio in termini di prossimità (*qurb*) o distanza (*bu'd*) sviluppando una terminologia specifica¹.

¹ Nel testo coranico si leggono versetti in cui si afferma la trascendenza assoluta di Dio per cui "Non c'è nulla che Gli somigli[...]" (Q 42:11), in quanto Egli è al di sopra di qualsiasi categoria del pensiero e dell'immaginazione umani (Q 6:100); mentre altri versetti proclamano la "vicinanza" e onnipresenza di Dio, come vedremo tra poco. I mistici in particolare insistono sulla coesistenza e complementarità di immanenza e trascendenza nella natura di Dio. Vd. Seyyed Hossein Nasr, "God", in Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundations* (New York: Crossroad, 1987), pp.311-323. Per un confronto tra alcune delle prime discussioni sul tema della prossimità in ambito mistico si legga: Muḫammad Rustom, "Approaches to proximity and distance in early Sufism" in *Mystics Quarterly*, 33(1/2), (March-June 2007), pp.1-25. <http://www.jstor.org/stable/20716541>.

Se consideriamo solo le ricorrenze coraniche della radice *q-r-b* che indica propriamente la vicinanza in arabo, essa viene utilizzata sotto forma di aggettivo diverse volte proprio in riferimento a Dio², come in Q 2:186:

¹⁸⁶Quando i Miei servi ti chiedono di Me, di' loro che Io sono *vicino* (*qarīb*). Io esaudirò la supplica di chi prega quando Mi prega, ma essi Mi rispondano e credano in Me affinché siano ben diretti.

Secondo l'interpretazione classica di questo versetto esso starebbe ad indicare l'onniscienza divina come Q 11:61: «Ai Thamūd abbiamo inviato il loro fratello Ṣāliḥ, che disse: “Popolo mio, adorare Dio, per voi non c'è un Dio diverso da Lui, è Lui che vi ha tratto fuori dalla terra e sulla terra vi ha dato dimora, chiedetegli perdono e fate ritorno a Lui, certo il mio Signore è *vicino*, ed esaudisce”».

In Q 34:50 poi l'aggettivo segue, quasi a specificarlo, il nome divino *samī'*, “Colui che tutto ascolta”:

⁵⁰Di': “Se mi smarrisco faccio torto a me stesso e se vengo guidato è grazie a quel che mi ha rivelato il mio Signore, Egli è Colui che ascolta tutto ed è vicino (*samī'um qarībum*)”³.

Si pensi ancora al celebre versetto Q 50:16: “Noi abbiamo creato l'uomo e sappiamo quel che la sua anima gli sussurra, Noi siamo più vicini (*aqrab*) a lui della sua stessa carotide”, in cui la vicinanza è descritta in termini fisici attraverso questa vivida comparazione e starebbe ad indicare ancora una volta, sempre secondo la lettura tradizionale, l'onniscienza di Dio che tutto vede ed ascolta⁴.

² Hanna Kassis, *A concordance of the Qur'an* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp.915-917. Cfr. anche http://altafsir.com/Quran_Search.asp?LanguageID=1 s.v. قرب

³ Si noti che il detto profetico n°3861 del *Sunan Ibn Mājah* (debole) indica *al-Qarīb* come uno degli epiteti di Dio, che l'esegesi ortodossa non riconosce tuttavia tra i 99 nomi canonici.

⁴ Cfr. Q 56:85: “-Noi siamo più vicini a lui di voi, però voi non Ci vedete-”. In altri versetti sono la *rahma* (Q 7:56) di Dio e il Suo aiuto (Q 2:214) ad essere definiti come vicini.

D'altro canto ciò "che avvicina" l'uomo a Dio sono gli atti di devozione come la preghiera (Q 96:19, "Non seguirlo, invece prosternati e avvicinati"), i quali avvicineranno l'uomo a Dio soprattutto nell'altra vita accanto alle buone azioni (Q 34:37)⁵. E infatti "i più prossimi a Dio", quelli che Dio ha avvicinato a Sé (*al-muqarrabūn*) saranno coloro che Egli vorrà al Suo cospetto nell'aldilà (Q 3:45; 56:11; 56:88).

Questi rappresentano solo alcuni esempi della diffusione del motivo della prossimità nel Corano, accanto ad altre espressioni che contengono preposizioni come *ma'a* "con, assieme a". Da un lato quest'ultima indica l'onniscienza di Dio come il *qarīb* degli esempi succitati, (Q 57:4: "[...] Egli è con voi ovunque siate, e quel che fate Dio lo osserva⁶) dall'altro lato esprime lo stare di Dio dalla parte dell'uno o dell'altro, di chi crede e compie le buone azioni (Q 8:19; 16:128) o di chi possiede certe virtù come la pazienza (Q 2:153)⁷.

⁵ Q 34:37: "Non le vostre sostanze, non i vostri figli vi avvicinano (*tuqarribu-kum 'inda-nā*) a Noi. Quelli che credono e fanno il bene, certo quelli avranno doppia ricompensa per le loro azioni e dimoreranno al sicuro nelle stanze altissime".

⁶ Si legga anche Q 8:24: "[...]Sappiate che Dio si insinua tra l'uomo e il suo cuore, davanti a Lui tutti sarete radunati" o Q 2:115: "A Dio appartengono l'oriente e l'occidente, ovunque vi rivolgiate lì è il volto di Dio, Dio è ampio e sapiente". Quest'ultimo versetto è molto citato dai mistici assieme a quello sulla giugulare (Q 50:16) a sostegno dell'onnipresenza di Dio e della sua immanenza. Secondo la visione di Ibn 'Arabī, per citarne uno tra i più influenti, l'essenza di Dio si rifletterebbe in ogni aspetto e creatura del cosmo, in particolare nell'interiorità dell'uomo che secondo un detto profetico sarebbe stato creato a Sua immagine. In tutto possono essere letti i segni di Dio, da cui tutto deriva e a cui tutto riconduce. Vd. William Chittick, *Sufism. A Beginner's Guide* (Oxford: One World Publications, 2008), pp. 41-42; il pensiero di Ibn 'Arabī è magistralmente illustrato in un nota opera dello stesso autore, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, New York, State University of New York Press, 1998.

⁷ Nel Corano questa espressione ricorrente, per quanto l'immagine sia diversa, svolge la stessa funzione assunta spesso dall'espressione "Dio ama.", "Dio non ama." in quanto entrambe identificano il profilo etico ideale del credente. Si veda I. Zilio-Grandi, "What God loves", e Denis Gril, "Love and Affection", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Accesso: 09 March 2016 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/love-and-affection-EQSIM_00266. Vd. anche William Chittick, "Love in Islamic Thought" [published in *Religion Compass*, 8/7, (2014), pp. 229-238)], p.4; file:///C:/Users/nanni/Desktop/Love_in_Islamic_Thought.pdf

Se invece consideriamo la *Sunna* il motivo della vicinanza si fa più frequente e sono proprio alcuni degli detti santi che analizzeremo in questo capitolo gli esempi più noti e particolari. Lo stesso Ibn Manzūr nel *Lisān Al-‘Arab* alla voce *q-r-b* non può far a meno di citare uno dei detti santi oggetto d’analisi (**HQ18**) quando si concentra sul verbo *taqarraba*, “avvicinarsi”⁸.

Gli *ahādīth qudsiyya* esaltano la vicinanza di Dio al credente in descrizioni fortemente umanizzate nelle quali Dio non solo è “con il credente” ma “si avvicina” a lui o ancora “corre” verso di Lui.

E infatti questi, accanto a tanti altri detti profetici nei quali Dio, rappresentato frequentemente con sembianze umane ed atteggiamenti a tutti gli effetti umani non nuovi al Corano⁹ (ha mani, piedi, sorride, si meraviglia e infine si avvicina o prende a sé il credente) hanno dato origine fin dagli albori della riflessione teologica islamica a interpretazioni contrastanti di chi accettava il detto nella sua accezione letterale senza interpretarlo (secondo il principio del *bi-lā kayfa*) e chi invece ne proponeva un’interpretazione allegorica. Il già citato studio di Daniel Gimaret sugli antropomorfismi della *Sunna* e la loro interpretazione da parte dei più importanti rappresentanti dell’anti-letteralismo classico illustra perfettamente la problematicità dell’interpretazione di questi detti¹⁰. Proprio al suo studio si rimanda per ulteriori approfondimenti sull’argomento.

Nella nostra analisi sia le controversie relative all’interpretazione sia le più profonde letture mistiche dei detti, che per la loro specificità ed rilevanza meriterebbero una trattazione a sé, verranno illustrate a grandi linee seguendo le questioni principalmente sollevate nei commenti presenti nelle due raccolte. Si

⁸ http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=6535&idto=6535&bk_no=122&ID=6547

⁹ Si vedano: Q 42:10; 51:47; 55:27; 11:37; 52:48; 54:14.

¹⁰ Daniel Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.

cercherà soprattutto di evidenziare la forza delle rappresentazioni di *prossimità*, sottolineando novità e particolarità rispetto al testo coranico.

4.2 Analisi dei detti santi

4.2.1 “Dio discende ogni notte...”

HQ 13

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَبِيِّ وَأَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «يَنْزِلُ رَبُّنَا - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟» .

Riportarono ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abd Allāh e Mālik secondo Ibn Shihāb, secondo Abū ‘Abd Allāh al-Agharri e Abū Salama Ibn ‘Abd al-Rahmān, secondo Abū Hurayra – Dio si compiaccia di lui-, che il Messaggero di Dio disse: «Ogni notte il nostro Signore discende nel cielo inferiore¹¹ quando non rimane che l’ultimo terzo della notte, e dice: “Io sono il Re! Io sono il Re! “Chi mi chiama cosicché Io gli risponda! Chi ha qualcosa da chiedermi cosicché gliela doni? Chi mi chiede perdono cosicché Io possa perdonarlo” »

(AL-MAĠLIS, HQ n°62 p.72)¹²

HQ14

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: «يَنْزِلُ اللَّهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ حِينَ يَمْضِي ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ، فَيَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الْمَلِكُ، مَنْ ذَا الَّذِي يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ ذَا الَّذِي يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ ذَا الَّذِي يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟ فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى يُضِيَءَ الْفَجْرُ» .

[Secondo un’altra versione tramandata da] Abū Hurayra - Dio si compiaccia di lui- Il Messaggero di Dio disse: «Ogni notte Dio discende nel cielo terrestre durante il primo terzo della notte e dice : “Io sono il Re! Io sono il Re! “Chi mi chiama cosicché Io gli risponda! Chi ha qualcosa da chiedermi cosicché gliela doni? Chi mi chiede perdono cosicché Io possa perdonarlo?” E prosegue così fino alle luci dell’alba»

(AL-MAĠLIS, HQ n° 65 p.73)¹³

¹¹ Lett. “il cielo del mondo/dell’aldiquà” (*samā’ al-dunyā*), si potrebbe anche tradurre come “il cielo a ridosso della terra”.

¹² Fonte: al-Bukhārī.

¹³ Fonte: Muslim.

ANALISI E COMMENTO

Attraverso un'immagine particolarmente viva che si staglia netta della mente del lettore, Dio è qui raffigurato dal Profeta nell'atto di discendere ogni notte dall'alto dei cieli fino all'ultimo cielo (quello che avvolge la terra). Egli si ritrova così a un passo dalle sue creature, a cui si rivolge direttamente senza sosta pronto a dispensar loro la Sua immensa misericordia e il Suo favore. Un'immagine nella quale l'Altissimo sembra quasi farsi piccolo nella sua discesa, per avvicinarsi il più possibile al credente e mettere al suo servizio la Sua infinita benevolenza e clemenza.

Questa discesa nel testo è infatti tutt'altro che metafisica, rappresentata com'è attraverso precise coordinate spazio-temporali. A parte l'utilizzo dei verbi *yatanazzalu* (HQ13) e *yanzilu* (HQ14) che indicano l'atto della discesa, viene indicato il luogo preciso in cui Egli discende (il "cielo di questo mondo, dell'aldiquà") e il momento preciso, l'ultimo terzo della notte (o il primo, in HQ14)¹⁴ fino alle luci dell'alba. L'utilizzo del verbo con radice *n-z-l* rimanda inevitabilmente alla simbologia coranica della rivelazione (*tanzīl*) che è per l'appunto ciò che Dio ha "fatto discendere" sulla terra, nonché alla discesa degli angeli e dell'ordine di Dio, e della pioggia stessa che è dono di Dio¹⁵. Qui però è Dio stesso a discendere nel cielo terrestre.

E infatti le analisi più note proposte dall'esegesi tradizionale su questo detto lo inseriscono all'interno della più ampia discussione sul *tashbīh* (antropomorfismo) contrapposto al *tanzīh*, termine che come abbiamo visto indica esattamente la

¹⁴ Risulta ancora da chiarire la questione delle due versioni tramandate dallo stesso compagno, Abū Hurayra, e ugualmente accettate. Nel suo commento al-Nawawī fa cenno alla questione e ritiene che potrebbe trattarsi di due versioni che il Profeta avrebbe ricevuto e dunque riferito in due momenti diversi; per questo Abū Hurayra, avendo sentito tutte e due, le avrebbe tramandate entrambe. Al-Mağlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.75

¹⁵ Il punto d'origine è sempre il cielo e la forza motrice, in senso figurato e specifico, è sempre ricondotta alla mano di Dio.

totale assenza di caratterizzazione umana degli attributi di Dio, la sua trascendenza.

La descrizione così fisicamente connotata ha suscitato infatti non poche discussioni tra i teologi contrapponendo due diverse generali posizioni. La posizione di chi sosteneva la veridicità del testo senza proporre alcuna interpretazione secondo il principio del *bi-lā kayfa*: per cui non si poteva sapere *come*, in che senso Dio discendesse, ma solo *che* discendeva. E la posizione razionalista, anti-letterale¹⁶ di chi attribuiva ai versi un senso metaforico, profondo, partendo dal presupposto che non potessero essere attribuite a Dio proprietà che si addicono a un'entità corporea quali il movimento. Tanto più se questo consiste nella discesa a ridosso della terra, contro il principio dell'assoluta trascendenza di Dio.

Nel suo commento **al-Nawawī**¹⁷ si ricollega proprio alle contrastanti interpretazioni di questo detto inerente agli “attributi” di Dio (*ṣifāt*), individuando due principali scuole di pensiero la seconda delle quali, quella maggioritaria, propone due possibili letture¹⁸. Secondo la prima lettura, la discesa di Dio starebbe ad indicare in realtà la discesa della Sua misericordia, del Suo ordine o degli angeli (*tatanazzalu raḥmatu-hu wa amru-hu, aw al-malā'ikatu-hu*)¹⁹. In base alla seconda lettura “metaforica” (*inna-hu 'alā isti'āra*) il senso dell'espressione sarebbe invece che Dio si rivolge premuroso a chi lo invoca

¹⁶ Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, pp.99-102.

¹⁷ In Al-Maḡlis sono riportati solo i commenti di al-Nawawī, citati in nota da al-Qaṣṭallānī.

¹⁸ Si tratterebbe in particolare delle interpretazioni di Mālik Ibn Anas (m.179/795) e 'Abd al-Raḥmān al-Awzā'ī (m.157/774).

¹⁹ Al-Maḡlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.74. Riguardo agli angeli tra le diverse interpretazioni dello studioso Shāfi'ita Ash'arita Ibn Fūrak (m.406/1015) riportate da Gimaret nella stessa opera c'è quella secondo la quale sarebbero gli angeli a discendere per volere di Dio sul cielo a ridosso della terra e farne da intermediari. La discesa è attribuita a Dio in quanto è Lui ad ordinarglielo; Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, p.101.

esaudendo le sue richieste e concedendogli il Suo favore (*al-iqbāl ‘alā al-dā‘īn bi-l-iğāba wa al-laṭaf/al-lutf*)²⁰.

Il nome verbale che compare nel commento *iqbāl*, significa letteralmente “avvicinarsi” e in senso figurato, seguito dalla preposizione ‘*alā*, “rivolgere la propria attenzione a”, “impegnarsi in”. Dunque la *discesa* con cui Dio “si avvicina” a chi lo invoca rappresenta l’attenzione e la premura di Dio nei suoi confronti. Il Corano infatti insegna che Dio non manca mai di rispondere a chi Lo invoca: Egli è *al-Muğīb*, “Colui che risponde”, “Colui che accoglie le preghiere”²¹. A questo proposito è significativa l’affermazione “Io sono il Re, Io sono il Re” del secondo detto (ḤQ14), con cui Dio ribadisce due volte la Sua onnipotenza come a dire che non esiste sostegno o perdono più grande del Suo: lungi dallo stridere con quella immagine di umiltà che la sua discesa pare in un certo senso ispirare, l’espressione la rende ancora più efficace. Se osserviamo l’ultima parte di ḤQ14, quella in cui si dice che Dio prosegue in questo modo fino al sorgere dell’alba **al-Nawawī** scrive:

Questo indica per quanto tempo la Sua misericordia (*raḥma*) e il Suo favore (*lutf/laṭaf*) si protraggono, proseguendo fino alle luci dell’alba, e in questo c’è un’esortazione ad invocare Dio (*al-du‘ā*) e a chiedere il Suo perdono (*al-istighfār*) per tutto quell’arco di tempo fino al rischiarare dell’alba. Questa espressione suggerisce che l’ultima parte della notte è migliore della prima (*afḍal min awwali-hi*) per la preghiera canonica (*al-ṣalāt*), per qualsiasi altra invocazione (*al-du‘ā*), per chiedere perdono a Dio (*al-istighfār*) e per gli altri atti di devozione (*wa ghayru-hā min al-tā‘āt*)²².

Un detto citato successivamente nella stessa raccolta tramandato stavolta da Ibn Māğah²³ riprende il motivo della discesa di Dio collocandolo però non in una

²⁰ *Ibidem*. Nel testo non compare la vocalizzazione: dunque potrebbe trattarsi di *al-laṭaf* (favore, grazia, dono di Dio) o *al-lutf* (la Sua benevolenza). E’ probabile si tratti del più specifico *al-laṭaf* visto l’accostamento a *iğāba*, la risposta alle suppliche del credente. Del resto *laṭaf* non è altro che una concretizzazione della benevolenza di Dio (*lutf*).

²¹ Q 11:61. Cfr. Q 40:60 “Chiamatemi e io vi risponderò”.

²² Al-Mağlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.75.

²³ *Ivi* p.77.

notte qualunque ma nella notte del 15 di *Sha‘bān*, che precede il mese di *Ramaḍān* ed è considerato uno dei mesi più importanti per il calendario religioso islamico²⁴. In particolare la notte che segna la metà del mese è considerata una notte benedetta in cui la misericordia di Dio si dispiega in tutta la sua grandezza e che per questo dev’essere trascorsa in preghiera ed adorazione al fine di ottenere il Suo perdono. E’ infatti detta *laylat al-barā’a*, “La notte della purificazione dalle colpe”.

Tuttavia, considerata l’espressione *kull layla* (“ogni notte”) che fa di questa discesa un evento quotidiano, è evidente che i detti in esame esaltino la preghiera notturna in generale, considerata particolarmente meritevole. Le preghiere “volontarie” della notte²⁵ definite generalmente *tahaḡḡud* (“veglia notturna”, Q 17:79) sono infatti raccomandate sia nel Corano²⁶ che nella Sunna²⁷.

Da questo punto di vista il detto santo non introduce nulla di nuovo anzi ribadisce il valore delle preghiere notturne più gradite a Dio.

D’altronde se già la preghiera spontanea è particolarmente gradita a Dio, quella notturna avvicina più di tutte le altre all’Altissimo, essendo la notte il momento in cui l’uomo di ritrova nella più profonda solitudine con Dio: un momento privilegiato in cui ascolta qualsiasi confidenza e preghiera. Questo momento di

²⁴ Durante tale mese si dice che il Profeta usasse digiunare per la maggior parte dei giorni, come raccontano diversi *aḥādīth*.

²⁵ Tra la preghiera obbligatoria della sera (*ṣalāt al-‘ishā’*) e quella dell’alba (*ṣalāt al-faḡr*).

²⁶ Vd. Q 51:17, 73:1-2; Guy Monnot, "Ṣalāt", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. p.4 (Access: 09 February 2016). http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/salat-COM_0983

²⁷ Sono numerosissimi i detti profetici dove vengono esaltate le preghiere notturne, che il Profeta non mancava mai di compiere e raccomandare. Uno contenuto nel *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī recita: "La preghiera e il digiuno più amati da Dio sono quelli di Davide. Egli era solito dormire per metà della notte (*wa kāna yanāmu nisf al-layl*), vegliare in preghiera per un terzo (*wa yaqūmu thulutha-hu*), per poi dormire un sesto della notte (*wa yanāmu sudusa-hu*). Digiunava a giorni alterni". Oppure Il detto riportato da al-Aswad :«Chiesi ad ‘Ā’isha: “Com’era la preghiera notturna del Profeta?” Rispose: “Era solito dormire la prima parte della notte e alzarsi per pregare l’ultima parte. Poi tornava a dormire e quando risuonava l’*adhān* balzava in piedi[...]

comunicazione profonda tra Dio e l'uomo, nei due detti santi, sembra addirittura avere più valore della preghiera dell'alba, che infatti avrà luogo solo in seguito²⁸.

La vera novità in effetti sta nell'immagine che i due H̱Q propongono. Perché, se è vero che l'ultima parte della notte rappresenta il momento ideale per rivolgere a Dio le proprie preghiere, poiché proprio in quel momento la Sua misericordia è a piena disposizione del credente, alla sua portata, "vicina", nessuna immagine sarebbe stata efficace quanto quella della discesa di Dio stesso fino al cielo terrestre. Come se non si accontentasse di un Suo intermediario, ma volesse discendere personalmente, "fisicamente", in modo da elargire tutta la misericordia che possiede e che può offrire²⁹.

Questo detto è citato più volte dal mistico Ibn 'Arabī (m.638/1240) nella sua celebre opera *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, che potremmo definire la più vasta e dettagliata enciclopedia sulla dottrina *ṣūfī*. Ebbene nell'opera il maestro andaluso riprende il detto della discesa da un lato per spiegare la natura essenzialmente benevola e misericordiosa di Dio, dall'altro per argomentare un passaggio fondamentale della sua teoria gnoseologica: le diverse stazioni del percorso gnostico del *ṣūfī* verso la Verità, nelle quali Dio si rivela al credente, sono qui definite *munāzalāt*, occasioni di "mutua discesa". Un incontro spirituale nel quale Dio "discende" verso il credente e il credente ascende verso di lui, ascesa che in realtà è anche una "discesa", sottolinea Ibn 'Arabī, come quella dei viaggiatori

²⁸ Si noti anche l'importanza del sogno come occasione di rivelazione divina, secondo l'idea per la quale durante il sonno, l'anima dell'uomo possa ritrovarsi in qualche modo a contatto con Dio che infatti non di rado comunica qualcosa ai Suoi profeti proprio durante il sonno. Alcuni ritengono che gli stessi detti santi potrebbero essere stati rivelati al Profeta nel sonno, vista l'assenza dell'angelo Gabriele come intermediario sostenuta da alcuni (cfr. cap.1) a differenza di quanto accade nella rivelazione coranica. A proposito del sogno-visione si veda: Toufic Fahd and Hans Daiber, "*Ru'yā*", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ruya-COM_0945

²⁹ Dio prima di ogni cosa è il Misericordioso e in questo è Egli stesso Misericordia. Vd. Capitolo 3.

che scendono dal proprio cavallo per incontrarsi³⁰. Questa discesa-ascesa, azione reciproca, diventa nell'analisi del mistico la rappresentazione del percorso spirituale che passa attraverso l'esperienza teofanica nella quale il credente attinge alla Conoscenza, richiamando il paradigma di ogni ascensione spirituale verso Dio, quella notturna del profeta Muḥammad³¹.

La discesa di Dio nel più profondo della notte, per tornare al nostro detto, coincide con il momento di massima comunicazione tra Dio e il credente; una discesa nel più profondo dell'animo umano, in cui è si aprono le porte della Verità, perché, secondo quanto scrive Ibn 'Arabī:

La notte si suddivide in tre terzi, l'essere umano in tre mondi – il mondo della sensazione, che corrisponde al primo terzo; il mondo della sua immaginazione che corrisponde al secondo; e il mondo del significato [vero e profondo] che costituisce l'ultimo terzo della notte[...]Durante l'ultimo terzo della notte Dio, la Verità, discende, come indicano le Sue parole: "Il cuore del Mio servo Mi contiene"³².

Aldilà di questa più alta e profonda interpretazione, che dimostra quanto sia vario il pensiero che nei secoli è stato prodotto intorno ad alcuni detti santi, rimane l'effetto e il senso immediato del discendere di Dio.

³⁰ William Chittick, riassumendo il pensiero di Ibn 'Arabī, descrive le *munāzalāt* così: "These are stations of unveiling and Divine bestowal of knowledge in which God descends to the servant, and the servant ascends to God." William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology* (New York: State University of New York press, 1998), p.113. Le pp. 112-120 sono dedicate proprio alle *munāzalāt*, dove viene citato il detto santo della discesa.

³¹ A questo proposito Chittick scrive: "The descent of the servants to God, then, is connected to the idea that when they rise up to Him through a *mi'rāj*, they travel on their own Burāq - the steed that took Muhammad on his *mi'rāj* - and then "descend" from their Buraq to meet with God". Del resto, sottolinea Ibn 'Arabī più volte, a una creatura terrena si addice più una discesa verso Dio che un'ascesa, perché egli non possiede la grandezza ed elevatezza dell'Altissimo. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p.114.

³² Dalla traduzione di Chittick: «The night is three thirds, and the human being is three worlds - the world of sensation, which is the first third; the world of his imagination, which is the second; and the world of his meaning, which is the last third of the night [...] Within the last the Real descends, as indicated by His words, "The heart of My servant embraces Me"Le ultime parole di Dio citate da Ibn Arabī fanno parte di un noto *hadīth qudsī* che ritroviamo nella raccolta di al-Munāwī (HQ n°32 p.36) il quale recita: "I cieli e la terra non riescono a contenermi, invece mi contiene il cuore del credente". Per la citazione di Ibn 'Arabī su riportata vd. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p.265.

La risposta ripetuta e diretta di Dio alle suppliche dei credenti, la Sua assistenza, più importante nelle ore della notte, viene rappresentata attraverso una quasi umile discesa: un volersi avvicinare il più possibile alla terra perché tutti possano sentire il richiamo della Sua voce.

4.2.2 “Io sono col Mio servo quando Mi nomina...”

HQ15

«أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ؛ ذكرته في ملأ خير منه».

Io corrispondo all’opinione che il mio servo ha di Me³³ e sono con lui quando Mi nomina. Se Mi nomina in cuor suo io lo nomino in cuor mio. Se Mi nomina in pubblico Io lo nominerò davanti a un pubblico migliore del suo.

(AL-MUNĀWĪ HQ n° 70 p.99)³⁴

HQ16

«أنا مع عبدي إذ هو ذكرني، وتحركت بي شفاه».

Io sono col Mio servo quando Mi nomina e quando le sue labbra si muovono nel pronunciare il mio nome.

(AL-MAGĪS HQ n°50 p.64³⁵e AL-MUNĀWĪ HQ n°74 p.107)³⁶

HQ17

«قال موسى : يا رب أقریب أنت فأناجيك أم بعيد فأناديك فإني أحس حسن صوتك ولا أراك فأين أنت فقال تعالى أنا خلفك وأمأمك وعن يمينك وعن شمالك يا موسى أنا جليس عبدي حين يذكرني وأنا معه إذا دعاني».

Mosè disse: “Oh Signore, sei vicino, tanto che io ti possa parlare sottovoce o sei invece tanto lontano da doverti chiamare ad alta voce? Percepisco infatti la bellezza della Tua voce tuttavia non riesco a vederti. Dove sei?” E Dio, l’Altissimo, rispose: “Io sono dietro di te, davanti a te, alla tua destra e alla tua sinistra. Oh Mosè, Io accompagno il Mio servo ogni volta che Mi ricorda e sono con lui quando Mi chiama”.

³³ La traduzione letterale di questa espressione sarebbe “Io sono come il mio servo pensa che Io sia”, “corrispondo alle aspettative che ha su di me..” vd. ANALISI E COMMENTO.

³⁴ Fonte al-Bukhārī e al-Bayhaqī tra gli altri, second Abū Hurayra. Cfr. Al-Mağlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, HQ n° 46 p.62.

³⁵ Fonte: Ibn Māğah secondo Abū Hurayra.

³⁶ Fonte: Abū Dāwūd, tra altri, secondo Abū al-Dardā’ e Aḥmad Ibn Ḥanbal, tra altri, secondo Abū Hurayra.

ANALISI E COMMENTO

In questi detti Dio proclama la sua *vicinanza* al credente in risposta al *dhikr*, atto devozionale fondamentale che consiste nel ricordare, in silenzio o a voce, soli o in comunione, il nome di Dio.

La traduzione del termine varia spesso da testo a testo considerato il suo duplice significato: *dhakara* è prima di tutto “ricordare/ricordarsi” e in secondo luogo “menzionare”, “nominare” o ancora “invocare”. Il *dhikr*, che è coscienza e attività, ricordo intimo o manifesto, va dunque sempre inteso in questa sua doppia realizzazione rispettando la molteplicità di significati, anche metaforici, che già il Corano gli attribuisce. In questo testo, il Corano stesso è *dhikr*, “ammonimento” (Q 15:9) assieme ai testi rivelati anteriormente (Q 16:43), la preghiera rituale è *dhikr* (Q 16:43). Qualsiasi sia la sua specifica accezione nei testi, se riferito alla vita spirituale e alla pratica religiosa, il *dhikr* coincide comunque col ricordare Dio, meditare sui Suoi nomi, che definiscono la Sua essenza, e di conseguenza sulla condizione umana di creatura che deve riconoscenza e ubbidienza a Colui che gli ha donato la vita e tutto ciò che possiede³⁸.

Nella sua duplice natura *dhikr* è dunque conoscenza e soprattutto riconoscenza (*shukr*), sulla quale di fatto si fonda la fede, mentre la parola che indica la miscredenza, *kufṛ*, è letteralmente “irricoscenza”, “ingratitude”³⁹. Avere fede

³⁷ Fonte: al-Daylamī secondo Thawbān.

³⁸ Vd. Louis Gardet, “*Dhikr*”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference (Access: 09 February 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhikr-COM_0162; e Éric Geoffroy, “*Dhikr*”, pp. 203-206 in Amir-Moezzi and Zilio-Grandi I.(a cura di), *Dizionario del Corano*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

³⁹ “Come il Corano ripete tanto spesso, l’uomo è smemorato per natura, dimentico dei benefici di Dio, e il *kufṛ* corrisponde esattamente a questa ingratitude quasi ontologica dalla quale deriva la ‘miscredenza’”. Geoffroy Éric, “*Dhikr*”, pp.203-204. Il significato alla base del termine preislamico *kufṛ* dovrebbe essere quello di “coprire” che, riferito a chi riceve un favore, significherebbe “ignorare consapevolmente i favori che sono stati ricevuti” ovvero “essere

significa prima di tutto ricordare incessantemente mentre non credere significa dimenticare come si legge in Q 2:152, dove il richiamo a questi detti santi è molto forte:

“Ricordatevi (*udhkurū-nī*) di Me e Io mi ricorderò di voi (*adhkur-kum*), siate grati a Me e non mi rinnegate (*takfurūnī*)”⁴⁰.

Capiamo allora la portata dottrinale del *dhikr* e la sua importanza come pratica spirituale, in tutte le sue forme, anche le più rituali. Si pensi per esempio alla pratica della recitazione dei 99 nomi di Dio, o al *dhikr* collettivo praticato nelle confraternite *ṣūfī*, dove tutto ruota attorno al ricordo di Dio che conduce alla Sua vicinanza e presenza finché il ricordo di Dio non lo ricolma; colui che invoca e medita sul mistero dei Suoi nomi, sul Suo essere perfetto, non solo intende realizzare, riscoprendolo in sé stesso, il loro contenuto più profondo ma, lasciando che il ricordo di Dio riempia totalmente il suo cuore fino a cancellare ogni percezione della propria individualità, aspira ad annullarsi infine nell’Invocato, nell’Unico⁴¹.

irriconoscenti”. Il termine nel contesto specifico della religione islamica ha poi assunto il significato di miscredenza, intesa come irricoscenza verso tutto ciò che il Creatore ha donato all’uomo, compresa la vita stessa. Vd. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002), pp.119-154 (la prima pubblicazione di questo studio risale al 1959 col titolo *The structure of the ethical terms in the Koran*, Tokyo: Keio Institute of Philological Studies). Cfr. Izutsu, *God and Man in the Qur’ān*, pp.254-258; com’è noto la prima pubblicazione del testo risale al 1964 (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies); Cfr. Ida Zilio-Grandi, *Il Corano e il male*, Torino: Einaudi, 2002.

⁴⁰ D’altro canto se il mancato ricordo da parte dell’uomo equivale alla miscredenza, il dimenticare di Dio corrisponde alla Sua condanna e punizione futura, come si legge in Q 45:34: «E una voce dirà: “Oggi Noi vi dimentichiamo come voi avete dimenticato l’avvento di questo vostro giorno. Abiterete nel fuoco da cui nessuno vi salverà”».

⁴¹ Vedi Gardet, “*Dhikr*”; e Nasr, “*The Spiritual Practices of Sufism*” in Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundations* (New York: Crossroads, 1987).

Al-Qushayrī nel suo celebre trattato sulla dottrina *ṣūfī* esalta l’importanza del *dhikr* attraverso una serie di detti come (qui si riporta il testo in inglese tratto dalla traduzione di A.D.Knysh, *al-Qushayri’s Epistle on Sufism* (2007): “[...]on the authority of Abu Bahriyya, on the authority of Abu ’l-Darda’ – may God be pleased with him – that the Messenger of God – may God bless and greet him – said: “Have I not told you of the best of your works, the purest of them in your Lord’s eyes and the ones that are the most exalted in your ranks? They are better than giving gold and silver in charity and fighting your enemy and striking their necks as they are striking yours? They

Qualsiasi sia la forma in cui si concretizza il ricordo di Dio questo finisce col rappresentare in sintesi la vera essenza della fede e il primo e più grande atto di devozione. Ed infatti nel Corano si legge ancora (Q 29,45), “Il ricordo di Dio (*dhikr Allāh*) è la cosa più grande”.

Ora se già nel Corano il *dhikr* ha un ruolo fondamentale per definire la fede autentica e validare il percorso di ciascun credente, negli *ahādīth qudsiyya* al *dhikr* viene assegnata un'estrema rilevanza e in particolare esso viene descritto soprattutto per il suo potere di condurre alla *prossimità* di Dio. Anche per questa ragione, com'è facile immaginare, questi detti hanno goduto di un'ampia diffusione nella letteratura mistica.

Procediamo qui di seguito all'analisi dei detti focalizzandoci sulle espressioni di vicinanza che essi propongono.

anā 'ind zunn 'abdī bī ...

Se osserviamo il detto (**HQ15**) attraverso due preposizioni che indicano rispettivamente luogo e compagnia (*'inda* “presso, vicino a, accanto a” e *ma'a* “assieme a”, “con”), Dio asserisce due diverse verità, relative al Suo rapporto col credente.

Riguardo a *'inda*, l'espressione in cui si trova (*anā 'ind zunn 'abdī bī*), viene generalmente tradotta come “Io sono come il Mio servo pensa che Io sia”, ovvero corrispondo all'idea e alle aspettative che ha sul Mio conto. Solo una delle traduzioni europee consultate, quella della raccolta di Ibn 'Arabī ad opera di

asked him: ‘What is it, O Messenger of God?’ He answered: ‘Remembering God Most High!’ ”. O ancora: “The master said: “Remembrance is a powerful pillar of the path to God –praise be to Him! Indeed, it is the very foundation of this path, for one can only reach God by constantly remembering His name.” E: “I heard Abu ‘Ali al-Daqqaq – may God have mercy on him – say: “Remembrance is the mandate (*manshur*) of sainthood. He who is given access to the remembrance is given the mandate, whereas he who is denied remembrance is banished [from the proximity of God]”; Abū al-Qāsim Al-Qushayrī, *al-Qushayri's Epistle on Sufism. Al-Risālat al-Qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*, trans. Alexander Knysh, revised by Muhammad Eissa (Reading: Garnet Publishing, 2007), p.232.

Hirtenstein e Notcutt (vd. Capitolo 1 § 1.3), propone la traduzione invece più letterale “Io sono *nel* pensiero che il Mio servo ha di Me”, forse proprio per sottolineare il significato immediato della preposizione, con cui Dio si colloca *presso* il pensiero del credente.

Questa frase⁴² non va naturalmente intesa come la giustificazione di qualsiasi cosa l'uomo voglia attribuire a Dio (sarebbe come giustificare qualsiasi eresia e verrebbe meno l'intera impalcatura dottrinale su cui si fonda il credo islamico) ma rappresenterebbe invece un invito alla speranza nella bontà di Dio e nella giustizia del Suo decreto, come sottolineano gli autori dei seguenti commenti⁴³.

Al-Qaṣṭallānī propone un'interpretazione generica: “Se pensa che Dio accoglierà la sua buona azione e che per questa lo ricompenserà e che se si pente lo perdonerà, Dio gli concederà tutto questo; se invece pensa che Dio non farà tutte queste cose, Dio non le farà”. In questa espressione secondo lui, ci sarebbe in definitiva un invito ad far prevalere la fiducia nella bontà di Dio sul timore (*wa fī-hi ishārat tarǧīḥ ḡānib al-raǧā' alā ḡānib al-khawf*). E' necessario pensare di Lui quel che è bene pensare, ovvero confidare nella sua benevolenza, perché dubitare della misericordia di Dio rappresenta un “peccato grave” (*huwa min al-kabā'ir*) per cui chi morirà in quello stato andrà incontro a quello che il suo pensiero (erroneo) a proposito di Dio e della Sua misericordia gli avranno procurato.

Al-Nawawī⁴⁴ pone l'accento in particolare sulla confidenza nel *perdono* di Dio: “Corrispondo al pensiero che ha di me, nel perdono che gli concedo se chiede

⁴² Come la seconda che analizzeremo più avanti (*Anā ma'a-hu ḥīna yadhkuru-nī*), questa espressione compare in più detti delle due raccolte in oggetto, e come la seconda a volte rappresenta un detto a sé stante altre è parte di detti più ampi.

⁴³ Come si noterà, ho inserito i commenti di al-Nawawī e Al-Qaṣṭallānī sebbene il detto citato sia una versione isolata contenuta nella raccolta di Al-Munāwī. Per rendere meno dispersiva l'analisi ho deciso di citare la versione più breve di Al-Munāwī inserendo i commenti di al-Qaṣṭallānī e al-Nawawī relativi ad una versione più lunga, esattamente il detto **HQ18** (§ 4.2.3). D'altro canto il commento di al-Dimashqī propone la stessa interpretazione (vd. nota n°44 qui di seguito)

⁴⁴ Al-Maǧlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.65.

perdono, nell'accogliere il suo pentimento se torna da Me pentito, nel rispondere alle sue suppliche (*al-iğābat idhā da 'ā*) e accontentarlo se è quello che chiede (*wa al-kifāya idhā ṭalaba al-kifāya*). Infine il detto inviterebbe “alla speranza e alla fiducia”, in questo caso, “nel Suo perdono” (*al-rağā' wa al-ta'mīl al-'afw*) e questa, sottolinea, è l'interpretazione migliore (*wa hadhā aṣaḥḥ*)⁴⁵.

Insomma pensare di Dio quel che è bene pensare, avere piena fiducia nella sua benevolenza e nella bontà del Suo disegno, rappresenterebbe il presupposto per la propria salvezza qui e nell'aldilà ricollegandosi al *tawakkul*, un'altro concetto fondamentale che identifica il rimettersi totalmente nelle mani di Dio.

Essere come il credente pensa, essere “nel suo pensiero”, sembra individuare il seme da cui prende vita ogni sviluppo del proprio percorso di fede e del rapporto con Dio proprio nella disposizione interiore del credente, nella fiducia che ripone in Dio. Tanto più dal momento che la preposizione di luogo *'inda* in arabo è anche utilizzata in senso figurato per esprimere il possesso, (“essere presso”, nel senso di “appartenere a”). Per cui oltre all'idea della presenza di Dio nel pensiero del credente questa espressione rimanda in un certo senso all'idea di “appartenere” al suo pensiero, ponendo di fatto l'accento sul ruolo fondamentale della disposizione interiore del credente nei riguardi di Dio, capace di determinarne le sorti. E infatti al pensiero positivo Egli risponderà necessariamente in maniera positiva perché si è impegnato al perdono e alla benevolenza verso chi si comporta rettamente (anche solo nel pensiero che ha di Dio), e non potrebbe mai contravvenire agli impegni presi⁴⁶. L'immagine è molto forte: Dio che in altri detti dice di essere “Dio” o “il Clemente” (*Anā Allāh.. Anā al-Raḥmān*; vd. cap.3), qui afferma di corrispondere a quanto il credente penserà

⁴⁵ al-Dimashqī propone più o meno lo stesso significato citando diversi studiosi come al-Shukānī secondo cui Dio invita i Suoi servi a pensare bene di Lui (*taḥsīn ḡunūni-him*) e li tratterà in base al loro pensiero, di conseguenza a chi pensa bene di Lui dispenserà la Sua grazia, i Suoi favori, la Sua generosità. Al-Munāwī, *al-Iḥāfāt al-Saniyya*, p.101.

⁴⁶ Idea espressa nel commento di al-Qurṭubī inserito in al-Mağlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.101.

di Lui: espressione con cui Dio, lungi dal voler negare il principio della Sua onnipotenza e dell'irremovibilità della Sua volontà, sembra voler lasciare prima la parola (il pensiero) al Suo servo⁴⁷.

Wa anā ma'a-hu...

Nella seconda frase (*anā ma'a-hu hīna yadhkuru-nī*) contenuta nello stesso detto, la vicinanza di Dio al credente viene espressamente dichiarata: Dio afferma di essere “accanto” al Suo servo (*ma'a-hu*) ogniqualvolta egli si ricorda di Lui e lo nomina, tra sé e sé o in compagnia di qualcun altro.

Invocare Dio è averlo accanto, trovarsi in Sua *compagnia* (in ar. *ma'iyya*) o ancora averlo come *compagno*, seduto accanto a noi, come indica l'aggettivo *ḡalīs* (lett. “colui che siede accanto”) utilizzato in **HQ16**⁴⁸.

Il senso di questa “compagnia” viene definito dai commentatori delle due raccolte in modo molto preciso e simile, qui citerò il commento di **al-Qaṣṭallānī**.

Secondo **al-Qaṣṭallānī** “si tratta di uno stare assieme particolare, specifico (*wa hiya ma'iyya khuṣūṣiyya*)”: sta a significare che Dio è con lui attraverso la Sua misericordia (*ay ma'a-hu bi-rahmatī*), la Sua assistenza (*wa tawfīqī*) e la Sua guida (*wa hidāyatī*), la Sua cura e protezione (*wa ra'āyatī wa 'ināyatī*). Non sarebbe invece lo stare assieme espresso dal noto versetto rivelato dell'Altissimo: “Egli è con voi ovunque vi troviate” (*hwa ma'akum aynamā kuntum*)⁴⁹. Quest'ultima espressione coranica indicherebbe infatti un altro tipo di compresenza, legata piuttosto all'onniscienza divina: è con voi nel senso che sa tutto ciò che vi accade (*fa-inna ma'āna-hā al-ma'iyya bi-l-'ilm wa bi-l-iḥāṭa*)⁵⁰.

⁴⁷ Sull'importanza della volontà e della disposizione del credente insisterà al-Sha'rāwī nel commento al detto **HQ18** (§ 4.2.3).

⁴⁸ Il significato letterale del verbo *ḡalasa* è quello di “sedere, sedersi” per cui l'aggettivo indica letteralmente “chi siede accanto”, e viene tradotto anche come “compagno” o ancora “commensale”.

⁴⁹ Q 57:4.

⁵⁰ Il commento è in Al-Maḡlis, *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.64

E se lui menziona il Mio nome glorificandomi e esaltando la Mia grandezza (*bi-l taqdīs wa tanzīh*) in cuor suo, tra sé e sé [(*fī nafsi-hi*) wa *qalbi-hi wa damīri-hi*] Io lo ricorderò attraverso la Mia ricompensa(*bi-l-tawāb*) tra me e me ovvero senza che lo sappia nessun'altro a parte Me (*ay lam yaṭlu'u 'alay-hi ghayr-ī*) . E se mi ricorda pubblicamente (*idhā dhakarnī fī malā'*) quando è in compagnia di altre persone Io lo ricordo attraverso la ricompensa e la lode (*bi-l-tawāb wa al-thanā' 'alay-hi*) davanti a un pubblico migliore, quello degli angeli (*wa hum al-malā' al-a'lā*) [...]⁵¹

Essere “con” lui significherebbe dunque, secondo questa lettura, non fargli mai mancare la propria assistenza; ricordarlo a Sua volta significherebbe lodarlo e ricompensarlo in segreto o di fronte agli angeli, rendendo ancora più efficace e più estesa la lode che Dio intende riservargli. La vicinanza sarebbe allora per i commentatori⁵² simbolo dell’assistenza e della benevolenza di Dio.

Riguardo al detto che riproduce un dialogo tra Dio e il profeta Mosé, *nāḡī Allāh*, “amico intimo, confidente di Dio” (**HQ17**), la questione della vicinanza o lontananza di Dio è espressa direttamente dagli aggettivi *qarīb* “vicino” e *ba'īd* “lontano”.

Citando alcuni versetti del Corano, in particolare Q 2:186⁵³, **al-Dimashqī** spiega che la risposta che Dio dà in questo detto “Io sono dietro di te, davanti a te, alla tua destra e alla tua sinistra” significa che a Dio, in quanto creatore di ogni cosa, non può sfuggire nessun luogo o tempo; in questo senso non può che sentire la voce del Suo servo e sapere cosa gli accade. Poi prosegue dicendo che è vicino a colui che compie le buone azioni e rimette tutte le sue forze nella devozione a Dio, mentre è lontano da chi pecca e nuoce ai servi di Dio (“Oh Signore, sei vicino, tanto che io ti possa parlare sottovoce o sei invece tanto lontano da doverti

⁵¹ *Ivi*, p.65.

⁵² Anche al-Dimashqī commenta il detto in questo modo, nei diversi commenti ai detti simili; al-Munāwī n° 67-68-69-70-71-72-73-118.

⁵³ Q 2:186: “Quando i Miei servi ti chiedono di Me, di’ loro che Io sono vicino (*qarīb*). Io esaudirò la supplica di chi prega quando Mi prega, ma essi Mi rispondano e credano in Me affinché siano ben diretti”. Vd. §4.1.

chiamare ad alta voce?”). La vicinanza secondo il commentatore è dunque prima di tutto conoscenza delle vicende che coinvolgono il credente e dunque interesse verso le stesse⁵⁴.

Al-Dimashqī non si sofferma sull'utilizzo del termine *ġalīs*⁵⁵ il quale tuttavia dà esattamente l'idea dello stare accanto, o meglio sedere accanto, e dunque di Dio che come sedendosi accanto al credente, lo accompagna passo dopo passo. D'altro canto le stesse preposizioni di luogo *khalifa*, *amāma*, *'an yamīn* e *'an shimāl* descrivono una vicinanza assoluta e intima di Dio che “circonda” il credente⁵⁶.

In effetti il commento di al-Dimashqī a riguardo risulta piuttosto limitato e per lo più si concentra sulla definizione del significato simbolico dell'espressione senza riflettere sulla forza dell'immagine. Lo stesso vale per il secondo detto (**HQ16**) sul quale al-Dimashqī dice semplicemente che il riferimento alle labbra del credente farebbe pensare a una preferenza del *dhikr* a voce alta (*ġahrī*) su quello interiore e silenzioso⁵⁷.

Eppure ciò che colpisce in questi detti è proprio la raffigurazione di questa vicinanza fortemente connotata in termini fisici nella quale Dio non solo è vicino a chi lo invoca, gli siede accanto, ma addirittura invoca Egli stesso il Suo servo, in silenzio, o a parole (**HQ15**) in una intima reciprocità che vede l'Uno e l'altro comunicare costantemente tra loro.

⁵⁴ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, pp.413-414.

⁵⁵ La stessa espressione compare in al-Munāwī HQ n°221: «Dio disse a Mosè: «Oh Mosè, vuoi che dimori (*askunu*) con te nella tua casa?» Al che Mosè si prostrò davanti a Dio e disse: “Oh Signore, come potresti?”. E Dio gli rispose: “Mosè, non sai che io siedo accanto a chi mi ricorda (*anā ġalīs*) e che il mio servo mi troverà ogniqualvolta mi chiamerà?».

⁵⁶ Su Dio che “circonda” l'uomo vedi anche Q 65:12, 85:20.

⁵⁷ Anche qui la questione della “compagnia” è affrontata solo superficialmente riponendo in Dio la conoscenza del vero significato; non si può far altro che crederci secondo la posizione degli antichi (*wa hadhā madhhab al-salaf al-umma*).

4.2.3 Avvicinarsi a Dio, avvicinarsi al credente

HQ18

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَا ذَكَرْتُهُ فِي مَلَا خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي، أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً».

Riportarono 'Umar Ibn Hafṣ, mio padre e al-A'māsh, di aver sentito dire a Abū Sāliḥ secondo l'autorità di Abū Hurayra - Dio si compiaccia di Lui- che il Profeta disse: «Dice Iddio l'Altissimo: "Io sono come il Mio servo pensa che Io sia e sono con lui quando menziona il Mio nome. Se Mi nomina tra sé e sé, lo nominerò tra me e me, se Mi nomina in pubblico lo nominerò di fronte a un pubblico migliore del suo. Se si avvicina di un palmo, Io mi avvicinerò a lui di un cubito, e se si avvicina di un cubito io mi avvicinerò di due braccia. E se verrà da me camminando Io gli andrò incontro correndo"».

(AL-MAGLIS HQ n°45 p.62)⁵⁸

HQ19

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ كَرَامَةَ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا، فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحِبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ».

⁵⁸ Cfr. al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n° 12 p.14.

Riportarono Muḥammad Ibn Uthmān Ibn Karāma, Khālis Ibn Makhlad, Sulaymān Ibn Bilāl, Sharīk Ibn ‘Abd Allāh Ibn Abū namir secondo di ‘Aṭā’, secondo Abū Hurayra -Dio si compiaccia di lui- che il Messaggero di Dio, la pace e la benedizione siano su di lui, disse: «Dio, sia lode a Lui, disse: “Chi è ostile a uno dei Miei amici [sappia che] Io gli dichiarerò guerra. Se il Mio servo si vuole avvicinare a Me, non c’è modo a Me più caro di ciò che gli ho reso obbligatorio. Egli continua ad avvicinarsi a Me attraverso gli atti di devozione volontari fino a quando lo amo. E quando lo amo sono le orecchie con cui ascolta, gli occhi con cui guarda, la mano con cui ghermisce, il piede con cui cammina. E se Mi chiede qualcosa Io gliela concedo, se cerca rifugio in Me Io lo proteggo. E non esito davanti a nulla ma lo faccio quando devo sottrarre al Mio servo la sua anima: egli odia la morte e io odio fargli del male.

(AL-MAĠLIS, ḤQ n°80 p.81)⁵⁹

ANALISI E COMMENTO

Con questi due detti si giunge alla terza rappresentazione della *prossimità* tra Dio e il credente, che più delle altre si imprime nell’immaginazione di chi legge e ascolta. Essa colpisce per l’efficacia dell’immagine che riproduce, resa attraverso dettagli vividissimi.

Se in **ḤQ13-14** Dio si avvicina alla terra in un percorso verticale di *discesa* durante l’ultima fase della notte per dispiegare la Sua misericordia, e nei detti **ḤQ15-16-17** sta *accanto* al credente, sta al suo fianco e lo accompagna ad ogni sua invocazione, in **ḤQ18** Dio “si avvicina” (*taqarraba*) nel senso proprio della parola, all’avvicinarsi del Suo servo. Ed è un continuo procedere l’uno verso l’altro, nel quale Dio imita il credente in questo percorso di progressivo ricongiungimento, e sembra quasi inseguirlo, voler accorciare il più possibile le distanze, addirittura gareggiare con lui in velocità... facendo corrispondere ad ogni un passo avanti del credente una distanza due volte più grande, fino a *correre* verso di Lui.

⁵⁹ Fonte: al-Bukhārī. Cfr. al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, ḤQ 132, 133, 135, 137, 140. Sono versioni simili a questa in cui mancano o variano alcune parti.

Di questo procedere concitato, si possono stimare le distanze, indicate attraverso vere e proprie unità di misura: così se il credente si avvicinerà di una spanna, di un palmo (*shibr*), Dio si avvicinerà di un cubito (*dhirā'*), unità di misura che corrisponde alla distanza tra il dito medio e il gomito secondo quanto indica Ibn Manzūr⁶⁰, accanto al significato più generale del termine: “braccio”. E se infine il credente si avvicina di un cubito (o braccio) Dio gli si avvicina di una distanza ancora più grande, in questo caso indicata dal termine *bā'*. Questa unità di misura corrisponde alla lunghezza delle due braccia distese ed è resa perfettamente dall'unità di misura britannica *fathom* nella sua accezione originaria⁶¹. In italiano non ne esiste una corrispondente e di fatti nella traduzione italiana del detto ad opera di Mujāhid Badawī⁶² il termine viene reso con “braccio”, unità di misura certamente superiore a quella precedente ma che oltre ad essere inesatta appiattisce le molteplici sfumature dell'immagine. Il termine arabo, proprio perché indica la lunghezza di due braccia distese (il doppio di quella precedente se si intende *dhirā'* come “braccio”), sembra quasi rimandare all'abbraccio accostando in qualche modo l'immagine del progressivo avanzare a passi sempre più ampi all'immagine di una prossimità affettuosa che conduce all'abbraccio.

Il termine *hurūla*, che indica letteralmente il passo spedito, l'andatura svelta e frettolosa, contrapposta al camminare del credente, riproduce poi l'immagine straordinaria di Dio che *corre* verso il Suo servo, si precipita verso di lui.

I commenti di **al-Nawawī** e **al-Qaṣṭallānī** cercano principalmente di spiegare come vada inteso questo “avvicinarsi”, il significato delle distanze e del variare

⁶⁰ http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=2905&idto=2905&bk_no=122&ID=2909

⁶¹ *Fathom*: unità di misura britannica che in origine indicava proprio la lunghezza delle due braccia distese. In francese corrisponde a *brasse*, termine utilizzato infatti da Gimaret nelle traduzioni del detto (in più varianti) in Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, pp.110-112.

⁶² http://www.huda.it/cent_it/cent_40qudsi_34.htm (vd. Capitolo 1 § 1.3)

dell'andatura di ciascuno, enucleando il senso metaforico di queste descrizioni così umane, corporee di Dio.

In particolare al-Qastallānī interpreta l'avvicinarsi del credente in termini di diversi gradi di devozione e quella di Dio in termini di ricompensa (*mathūba*).

Il significato è questo: “Chi si avvicina a Me attraverso anche il più piccolo atto di devozione (*bi-ṭā'a qalīla*) Io lo ricompenserò abbondantemente (*ḡazāyту-hu bi-mathwabat kathīra*) ed ogni qualvolta intensificherà la sua devozione Io aumenterò la Mia ricompensa. E se mi offrirà la sua devozione a passi lenti⁶³, io gli offrirò la Mia ricompensa rapidamente”. Qui l'avvicinamento (*al-taqarrub*) e il passo svelto (*hurūla*) sono delle metafore [...] perché l'idea del movimento non si confà a Dio se non sul piano metaforico [...] ⁶⁴

L'interpretazione di **al-Nawawī** invece estende il senso dell'*avvicinarsi* di Dio alla Sua misericordia e assistenza:

Chi si avvicina a Me attraverso la devozione nei Miei confronti, a lui Io Mi avvicino attraverso la Mia misericordia, il Mio aiuto e la Mia assistenza (*bi-l-tawfīq wa al-i'āna*) e se accresce la sua devozione Io accrescerò la Mia protezione e assistenza nei suoi confronti, e se mi viene incontro camminando ed è pronto e sollecito nella devozione (*wa asra 'a fī ṭā'atī*), Io gli andrò incontro correndo, ovvero farò discendere su di lui la Mia misericordia, e con questa lo supererò (in velocità) perché non avrà bisogno di camminare tanto per raggiungere la sua meta (*al-maqsūd*)⁶⁵.

Questo detto è presente anche nella raccolta di al-Munāwī in forma più breve. Nel suo commento **Al-Dimashqī** riporta le interpretazioni di diversi autori, le quali tuttavia non si discostano da quelle indicate finora, per cui il credente si avvicinerebbe attraverso la sua devozione e la risposta di Dio sarebbe invece rappresentata dalla Sua ricompensa e generosità⁶⁶. Uno degli autori classici citati

⁶³ Il commentatore gioca sul doppio significato del verbo *atā* come “arrivare, giungere” e *atā* seguito dalla preposizione *ba* “offrire, portare, presentare”.

⁶⁴ Al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.65.

⁶⁵ *Ivi* p.66.

⁶⁶ Anche in questo caso al-Dimashqī sottolinea l'esistenza di due linee di pensiero: quello che accetta il testo pur sapendo che non c'è nulla di simile a Dio (dai compagni del Profeta fino al III

da al-Dimashqī, Qaḍī 'Iyād (m. 544/1149) -a cui risale il *Mashariq al-Anwar `ala Sahih al-Athar*- sostiene che il termine *hurūla*, farebbe riferimento alla velocità con cui Dio accetta il pentimento o allevia la devozione e l'ubbidienza del Suo servo, o ancora la rafforza, assicurandogli la Sua guida e la Sua assistenza⁶⁷.

Tutto insomma rimanderebbe alla prontezza di Dio nell'assistere il Suo servo a più livelli mentre pare condivisa, tra i tre diversi autori, l'idea che siano gli atti di devozione in generale ad "avvicinare" il servo a Dio.

Se leggiamo il detto successivo (ḤQ19), questo pare specificare il precedente, come se ne rappresentasse la continuazione. Nel detto Dio indica quale sia l'opera di devozione a Lui più cara tra quelle che "avvicinano" l'uomo a Lui per poi delineare in che modo il credente possa farsi ancora più vicino, e dunque quale sia il più alto livello di devozione. In questo stadio il credente si fa tanto vicino a Dio da guadagnarsi il Suo *amore* e diventare infine una cosa sola col Suo Signore.

Walī

Questo celebre detto è noto anche come "l'*ḥadīth* dell'amico"⁶⁸ proprio per via della frase iniziale dove troviamo infatti la parola *walī*, che deriva dal verbo *waliya*, "essere vicino a qualcuno". Il termine quando riferito ai credenti, come in questo caso, indica coloro che sono vicini a Dio, "gli amici di Dio", i servi "più prossimi" e si rintraccia anche nel Corano diverse volte, come in Q 10:62:

⁶²No per gli amici di Dio non c'è timore non c'è tristezza; ⁶³quelli che credono e hanno timore di Dio ⁶⁴riceveranno il lieto annuncio nella vita terrena e nell'altra. Non c'è cambiamento nelle parole di Dio, è questo il successo supremo.

secolo d.C) e che suoi attributi sono diversi da quelli degli uomini; e quello che invece interpreta il testo attribuendogli un senso metaforico.

⁶⁷ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.16.

⁶⁸ E' detto anche *ḥadīth al-nawāfil*, "il detto sugli atti di devozione volontari", in riferimento alla seconda parte che analizzeremo più avanti.

Se nel resto della Sunna e nel Corano il termine pare avere un'accezione più generale, indicando semplicemente i credenti o quelli più devoti che non hanno altro amico all'infuori di Dio e che per questo godono a loro volta della Sua "amicizia" e protezione (essendo il termine riferito sia ai credenti che a Dio)⁶⁹, nel linguaggio corrente con "amico di Dio" si intende più precisamente un mistico in generale o un santo. Quest'ultimo significato, attestato più tardi a partire dal II/VIII secolo, si arricchì e definì in modo sempre più specifico nel Sufismo, dove i santi vengono anche classificati secondo una precisa gerarchia⁷⁰. Il che spiegherebbe anche la larga diffusione di questo detto nella letteratura mistica dove i *qudsī* occupano uno spazio privilegiato, soprattutto quelli in cui la relazione con Dio è descritta esplicitamente in termini di vicinanza e amore.

Tutte le accezioni possibili del termine vanno perciò tenute a mente, in quanto una o l'altra emergerà a seconda di chi la interpreta e del contesto in cui si rintraccia. Qui il termine risulta interessante proprio in rapporto a quel senso primario legato alla vicinanza e alla prossimità che lo caratterizza.

Bisogna dire che la parola possiede dai tempi pre-islamici la terza accezione di "alleato", secondo il principio della protezione reciproca tra clan diffuso in epoca allora sotto il nome di *walā'* (cfr. Q 10:62; 8:72).

Questa accezione è spesso utilizzata nel Corano in riferimento a Dio, che è l'"alleato" dei credenti in quanto dona assistenza e *protezione*, (cfr. Q 42:9; 45:19) ed è in questo senso anche il loro vero "tutore"⁷¹, il loro "protettore":

⁶⁹ In Q 2:257 "Dio è il protettore di quelli che credono" (Cfr. 8:34; 10:62). Questa accezione generale è forse più marcata proprio quando il termine è riferito a Dio.

⁷⁰ Cfr. Bemd Radtke et al., "Walī", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wali-COM_1335; cfr. Graham, *Divine word*, pp.121 e 174 (commenti ai detti n°4 e 49); Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, p.304.

⁷¹ Il *walī* nel diritto islamico è il parente maschio della sposa il cui consenso è necessario o raccomandato in caso di matrimonio.

entrambe queste ultime sfumature risultano particolarmente interessanti rispetto all'immagine della guerra dichiarata da Dio a chi è avversa i suoi "amici".

E' proprio l'aspetto della tutela e della protezione che **al-Qaṣṭallānī**⁷² sembra prediligere nella sua interpretazione, secondo la quale *walī* avrebbe qui valore di participio passivo e indicherebbe "colui di cui Dio si fa carico" (*huwa man yatawallā Allāh subḥāna-hu wa ta 'ālā amra-hu*), come indica Q 7:196,

¹⁹⁷Il mio patrono (*waliyyia*) è Dio il quale ha rivelato il libro, Egli è Colui che protegge chi è purificato (*wa huwa yatawallā al-ṣāliḥīna*).

"Egli [l'amico e protetto di Dio]" prosegue **al-Qaṣṭallānī**, "non deve preoccuparsi di se stesso, è Dio che si incarica della sua protezione e tutela"⁷³ [...] egli è colui che si impegna nella devozione e nell'ubbidienza a Dio e la sua devozione procede costante senza essere intaccata dal peccato. Entrambi gli aspetti sono necessari perché si possa parlare di *walī* (*ḥattā yakūnu al-walī waliyy^{an}*)⁷⁴[...]

A questo punto **al-Qaṣṭallānī** cita il mistico al-Qushayrī (m.376/986) per il quale il *walī* sarebbe "*mahfūz*" (lett. preservato", "al sicuro") in quanto Dio lo preserva dal perseverare nel peccato e se lo commette Dio ispira in lui il pentimento, egli si pente e il peccato non intacca la sua condizione di *walī* (*al-walāya*)⁷⁵.

Al-Dimashqī nel commento al detto n°137⁷⁶ offre un'interpretazione più generale, coranica, sostenendo che il *walī* in questo caso è il credente (come scrisse anche al-Nawawī, aggiunge il commentatore) partendo da Q 2:257: «Dio disse: «Dio è il

⁷² Al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.81.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p.82.

⁷⁵ *Ibidem*. Al-Qushayrī dedica un intero capitolo a prossimità e distanza nella sua *Risālat*. Qui individua diversi gradi di vicinanza (*qurb*) di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio. Riguardo a Dio il primo grado di vicinanza è esteso a tutti gli uomini e consiste nella Sua conoscenza e il Suo potere, che coinvolge tutti al momento della creazione al di là della fede; il secondo grado di prossimità riguarda i credenti e si realizza attraverso la Sua bontà e assistenza; mentre il più alto grado di vicinanza è riservato ai Suoi "amici", che consiste in una speciale intimità. La vicinanza del credente a Dio inizia dalla fede in Dio; seguono le buone azioni e la realizzazione della Verità Divina. Al-Qushayrī, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*, p.103.

⁷⁶ Versione quasi uguale a questa. Si trova in al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.195.

protettore di quelli che credono” (*Allāh waliyy^{un} alladhīn amanū*)». Infine, a sostegno della stessa interpretazione, cita Ibn Ḥaḡar, secondo il quale per *walī* si intende “chi conosce Dio (*‘ālim Allāh*), chi gli ubbidisce con costanza (*al-mūāzib ‘alā tā‘ati-hi*) ed è puro e sincero nella sua devozione (*al-mukhlis fī ‘ibāati-hi*)”. Dei protetti di Dio parla il Corano (Q 10:62-64)⁷⁷:

⁶²No, per gli amici di Dio non c’è timore, non c’è tristezza; ⁶³quelli che credono e hanno timore di Dio ⁶⁴riceveranno il lieto annuncio nella vita terrena e nell’altra. Non c’è cambiamento nelle parole di Dio, è questo il successo supremo.

Le due interpretazioni, oltre a prediligere una certa accezione del termine piuttosto che un’altra, definiscono il suo significato da due prospettive diverse: nella prima è Dio a determinare la condizione privilegiata di *walī*, essendo quest’ultimo “governato” totalmente dalla Sua volontà e godendo della Sua protezione assoluta. Nel secondo caso è *walī* chi crede ed è sinceramente devoto. Le due prospettive oltre a non contraddirsi, confermando invece la molteplicità di sfumature insite nel termine, rendono a pieno la reciprocità legata al concetto di *walāya*, “amicizia” (che è prima di tutto “prossimità”) tra Dio e il credente, confermata dal fatto che già nel Corano l’aggettivo *walī* sia utilizzato in riferimento sia all’Uno che all’altro.

Riguardo alla dichiarazione di guerra da parte di Dio, per al-Qaṣṭallānī si tratterebbe di un duro ammonimento, una “minaccia” (*hadīd shadīd*) perché Dio annienta chiunque gli sia nemico. Seguono nel suo commento le parole di Tāḡ Al-Dīn l-Fakihānī (m.734/1333) per il quale questa metafora indicherebbe che “coloro che disprezzano chi ama Dio è come se disobbedissero a Dio (*khālafā Allāh*)” per cui disobbedendo a Dio attirano la Sua avversione (*‘ānada-hu*) e la Sua punizione. Questo processo, dice, vale anche nella situazione opposta per cui

⁷⁷ *Ibidem.*

a chi è amico degli amici di Dio (*man wālā awliyā' Allāh*) Dio concederà il Suo favore⁷⁸.

E non si avvicina con qualcosa a Me più caro di...

Ma arriviamo ora alla seconda parte del detto e al quel continuo *avvicinarsi* del credente di cui abbiamo parlato a proposito di **HQ18**: se ci si avvicina a Dio attraverso la propria devozione, gli obblighi religiosi (*farḍ* in arabo) che Dio ha prescritto (*iftaraḍa*) a tutti i credenti rappresentano quanto di più “caro” gli si possa offrire in segno di devozione; e questi includono “sia quelli individuali sia quelli collettivi” (*sawā' kāna 'ayn^{an} wa kifāyat^{an}*) come scrive **al-Qastallānī** nello stesso commento⁷⁹.

Al-Dimashqī nel commento al detto n°132⁸⁰, simile a questo, esalta l'importanza della preghiera come atto obbligatorio più grande e dopo aver citato Q 96:19: “Non seguirlo. Invece prosternati, e avvicinati”, riporta una serie di detti profetici tra i quali: “Non c'è momento in cui il servo si faccia più vicino a Dio di quando egli si prosterne in adorazione”, o ancora “Quando uno di voi prega se si confida col suo Signore Egli si troverà tra lui e la *qibla*”; e ancora “Dio volge il Suo viso verso il viso del credente quando prega a patto che egli non si volti dall'altra parte”. Questo sarebbe, secondo Al-Dimashqī, “il primo livello” di devozione (*hadhihi darağat ūlā li-l- 'abd al-mu'min*)⁸¹.

Il secondo è rappresentato invece dalle opere volontarie⁸² tra cui figurano, prosegue al-Dimashqī la frequente recitazione del Corano (*tilāwat al-Qur'ān*), l'ascolto e la meditazione sullo stesso (*samā'i-hi bi-tafakkur wa tabaddur wa tafahhum*) e a questo proposito cita il detto di al-Tirmidhī: “Non c'è cosa che

⁷⁸ Al-Mağlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.82. Cfr. commenti di al-Dimashqī in al-Munāwī, *al-Iḥāfāt al-Saniyya*, p.196.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Versione leggermente diversa, nella quale Dio dice di essere la lingua con cui parla e il cuore con cui pensa. Al-Munāwī, *al-Iḥāfāt al-Saniyya*, p.175.

⁸¹ *Ivi*, pp. 176-177.

⁸² *Ivi*, p.177.

avvicini il servo a Dio l'Altissimo più di ciò che proviene da Lui (*kharaḡa min-hu*) ovvero il Corano o ancora “il ricordo frequente di Dio in cui la lingua e il cuore trovino armonia” (*kuthrat dhikr Allāh alladhī yatawāḡi 'u 'alay-hi al-qalb wa al-lisān*). Infine, a proposito del *dhikr*, cita il detto di al-Bazzār secondo Mu'ādh: «Gli dissi :“Oh Messaggero di Dio, dimmi qual è la migliore delle azioni e che più avvicina a Dio”. Egli rispose: “Che tu muoia e la tua bocca sia ancora umida del ricordo di Dio”.

E se lo amo sono i suoi occhi..

La devozione sincera, che non si accontenta degli atti obbligatori ed è invece costellata di atti volontari, ha il merito di avvicinare ancora di più a Dio il credente fino ad assicurargli infine il suo *amore*, che qui pare rappresentare la vera meta di questo percorso verso Dio⁸³.

In questo ricongiungimento amoroso Dio diventa infine una cosa sola col Suo servo fino ad essere i suoi occhi, la sua mano, il suo piedi.

In questo detto si ripropone in modo straordinariamente intimo e precisamente connotato in termini fisici, il motivo dell'immanenza divina che come sappiamo pervade la letteratura mistica ed è al centro della spiritualità *ṣūfī*: il percorso del mistico di progressivo avvicinamento a Dio conduce infine all'annullamento in Lui finché l'essenza dei Suoi bellissimi nomi non si riscopre e manifesta nel cuore

⁸³ Secondo Ibn 'Arabī invece le opere obbligatorie sono più importanti di quelle volontarie perché tramite le stesse è il servo a diventare l'udito e la vista di Dio, realizzando il senso autentico della *'ubūda*; in questo caso l'uomo perfetto diventa “l'occhio di Dio” e il protettore del cosmo. Lo studioso parla di “vicinanza delle opere supererogatorie” e “vicinanza delle opere obbligatorie”: ogni atto di devozione conduce dunque a due gradi diversi di vicinanza (*qurb*) e sebbene la vicinanza degli atti volontari si addica agli gnostici, all'uomo perfetto e al Profeta stesso, Ibn 'Arabī ritiene che la vicinanza ottenuta tramite le opere obbligatorie sia superiore. Sulla posizione di Ibn 'Arabī a riguardo vd. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*. E' esattamente la tesi opposta a quelle qui illustrate e soprattutto all'interpretazione di al-Sha'rāwī (vd. § 4.3) che invece pare affermare il contrario e insiste proprio sul valore superiore delle opere volontarie che fanno della devozione il prodotto, prima di tutto, della libera scelta e del desiderio del credente (*ikhṭiyār*).

dove secondo un detto santo spesso citato dai mistici si trova il trono del Clemente⁸⁴.

L'interpretazione *ṣūfī* del detto, che per altro vanta già ampie trattazioni, verrà qui messa in secondo piano per indicare le interpretazioni più generiche offerte nelle due raccolte.

Secondo **al-Qaṣṭallānī**, per esempio, si tratterebbe di un'espressione metaforica che rappresenta "l'assistenza e il sostegno nei confronti del proprio servo" (*nuṣrat al-'abd wa ta'yyidi-hi wa i'ānati-hi*), a un punto tale che Dio finisce con l'attribuire a sé stesso il medesimo ruolo degli organi sensoriali di cui il credente si serve (*ḥattā ka-anna-hu subḥāna-hu yunzilu nafsa-hu min 'abdi-hi manzilat al-ḥawāss allatī yasta'īnu bi-hā*)⁸⁵.

Nel commento viene riportato anche il pensiero di al-Fākihānī (m.734-1334 oppure 'Umar m.731/1256) secondo cui "egli non ascolta altro che il Mio [di Dio] *dhikr*, non ama altro che recitare le mie parole e leggere il mio libro, non trova compagno con cui conversare migliore di Me, non vede altro che le meraviglie del Mio regno, e la sua mano e il suo piede non si tendono se non verso ciò che Mi soddisfa (*anna-hu lā yasma'u illā dhikrī wa lā yaltadhdu illā bi-tilāwat kalāmī wa qirā'at kitābī, wa lā ya'nasu illā bi-munāḡatī, wa lā yanzuru illā fī 'aḡā'ib malkūtī, wa lā yamuddu yada-hu illā fīmā raḍā'ī, wa riḡlu-hu ka-dhalika*)"⁸⁶.

⁸⁴ Questo assieme all'altro detto santo che abbiamo citato in precedenza "I cieli e la terra non riescono a contenermi, ma mi contiene il cuore del Mio servo devoto". Sulla metafisica del cuore esistono numerosi trattati soprattutto in ambito mistico. Per citare solo un autore. Si pensi a Ḡalāl al-Dīn Rūmī (m.672/1273) che vi dedicò ampio spazio; a questo proposito vd. Muḥammad Rustom, "Rumi's Metaphysics of the Heart", in *Mawlana Rumi Review*, 2010, pp.69-79, (versione aggiornata di "The Metaphysics of the Heart in the Sufi Doctrine of Rumi", *Studies in Religion* 37, n°1 2008, pp.3-14) <http://www.mohammedrustom.com/wp-content/uploads/2013/05/Rumis-Metaphysics-of-the-Heart-MRR-1-2010.pdf>

⁸⁵ Al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.82.

⁸⁶ *Ivi*, p.83.

Al-Dimashqī⁸⁷, dal canto suo, cita immediatamente il commento di Ibn Raġab (m.795/1392), in cui il richiamo all'interpretazione mistica è molto forte, per linguaggio e terminologia (usa i termini *ma'rifa*, *shawq*, *uns*): “[...]chi si sforza di avvicinarsi a Dio l'Altissimo prima con gli atti obbligatori e poi attraverso gli atti volontari, il suo cuore si riempie della conoscenza di Dio (*ma'rifa*)⁸⁸, il suo amore (*maḥabbati-hi*), la sua maestà (*aḏamati-hi*), di timore e reverenza nei suoi confronti (*khawfī-hi wa muḥābati-hi*), di venerazione (*iġlālī-hi*), e della sua piacevole compagnia (*al-uns bi-hi*) e la brama nei suoi confronti (*al-shawq⁸⁹ ilay-hi*)” finché attraverso la conoscenza non arriva a contemplarlo nel suo cuore con gli occhi dell'intelletto (*ḥattā yaṣīru fī qalbi-hi min al-ma'rifat muṣhāhid^{an} la-hu bi-'ayn al-baṣīra*); e in questo modo diventa lo sguardo con cui Dio, che dimora nelle profondità dell'animo umano, contempla Se stesso⁹⁰. Arrivato a questo

⁸⁷ Ci sono diverse versioni del detto nella raccolta di al-Munāwī. Nel n° 133 è il *zuhd* (runcia, moderazione, ascetismo) ciò che avvicina di più assieme agli atti obbligatori. Il *zuhd*, dice al Dimashqī del resto è già esaltato nel Corano dove si invita l'uomo a non dare peso ai beni terreni ma volgere la propria attenzione alla futura ricompensa, per esempio in Q 4,77 “I beni terreni sono cosa vile, l'aldilà è meglio per chi ha timore di Dio. Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.179. In un altro detto contenuto nella stessa raccolta (H̲Q n° 135) Dio dice di essere “il cuore con cui pensa” (secondo la concezione del cuore come sede dell'intelletto) e “la lingua con cui parla” al posto di mano e piede; inoltre in questo l'atto di devozione più amato è detto la sincerità (*naṣḥ*).

⁸⁸ *Ma'rifa*: nel sufismo essa indica la conoscenza “intuitiva”, soprannaturale delle cose Divine contrapposta a quella razionale. Rappresenta lo scopo più alto del percorso spirituale del mistico. Alcuni studiosi occidentali l'hanno tradotta come “gnosi” proprio per distinguerla dalla conoscenza razionale: è una conoscenza “illuminata” ottenuta per grazia di Dio. Essa diventa il vero scopo della creazione dell'umanità come sembra indicare il noto *qudsī* spesso citato per questo dai mistici: “Ero un tesoro nascosto e volevo essere conosciuto, perciò ho creato il mondo”. Il *dhikr* ha un ruolo importante a questo proposito perché attira la grazia di Dio. Vd. articolo: Reza Shah-Kazemi, “The Notion and Significance of Ma'rifa in Sufism”, in *Journal of Islamic Studies* 13:2 (2002) pp.155-181: <http://www.ghazali.org/articles/The%20Notion%20and%20Significance%20of%20Ma'rifa%20in%20Sufism.pdf>

⁸⁹ *Shawq*: altro termine fondamentale nella mistica. Letteralmente “brama, desiderio” esso indica precisamente l'anelito verso Dio all'interno della più ampia dottrina teoria dell'amore (*maḥabba*) sviluppata nei secoli dalla teologia e dalla filosofia mistica. Vd. Leonard Lewisohn, “*Shawq*.” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference (Access: 09 February 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shawq-COM_1049

⁹⁰ Vd. al-Qushayrī, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*, pp.20-21.

stadio, qualunque cosa chieda a Dio Egli gliela concederà. Il mistico Al-Fuḍayl Ibn ‘Iyāḍ (m.187/803) diceva che Dio aveva detto:

إن الله تعالى يقول: "كذب من ادَّعى محبتي، ونام عني. أليس كل محب يحب خلوة محبوبة؟ ها أنا مطَّلَع على أحبائي، وقد مثلوني بين أعينهم، وخاطبوني على المشاهدة، وكلموني بحضور، غداً أقرأ عينهم في جناتي".

“Mente chi pretende di amarmi e dorme lontano da me [...] Ed eccomi a vegliare sui miei amati i quali hanno davanti ai loro occhi la mia immagine (*mathlūnī*), conversano con me come se mi vedessero, si appellano a me come se fossero alla mia presenza e io domani darò sollievo ai loro occhi nei miei giardini”⁹¹.

L'esitazione di Dio

Anche l'ultima parte è stata oggetto di numerose discussioni riguardo al senso di questa esitazione di Dio che ancora una volta restituisce un'immagine di sé fortemente umanizzata in questo caso per via dei sentimenti che prova, degli atteggiamenti che assume⁹².

Per quanto riguarda l'esitazione al-Dimashqī riporta le due spiegazioni fornite da Abū Sulayman al-Khaṭṭābī (m.388/998): ”il *taraddud* indica esitazione nel fare qualcosa di poco piacevole ma può essere interpretato in due modi. Uno è che il suo servo sia sul punto di morire nella sua vita colpito dalla malattia o dalla povertà e chieda a Dio di guarirlo e farlo uscire da quella condizione di miseria e se Dio lo esaudisse è come se avesse esitato agli occhi del Suo Servo”. Ma è solo un'impressione, sottolinea nel commento, perché chi ha conosciuto la parola di Dio sa che l'incontro con Dio è già fissato e ad esso non si può sfuggire perché Dio ha prescritto la morte delle sue creature e conduce alla vita eterna le loro anime. La seconda versione sostiene invece la tesi secondo cui *taraddada* equivarrebbe piuttosto a *raddada*, “ri-inviare”, e dunque la frase andrebbe tradotta come: “Non ho mai *ri-inviato* un mio messaggero tante volte quanto al momento

⁹¹ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.178.

⁹² Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, pp. 303-306. Lo studioso riporta diverse interpretazioni tra cui quella di Khaṭṭābī riportata al-Dimashqī nel suo commento.

della morte del credente” e ci sarebbe un riferimento al famoso *ḥadīth* in cui Mosé , non volendo morire, respinge violentemente l’angelo della morte e così Dio è costretto a “rinviarlo”.

O ancora si riporta l’opinione di Ibn Ḡawzī (m. 597/1200) per il quale sarebbero invece gli angeli ad esitare, o perché insicuri sul momento preciso in cui sottrarre l’anima del credente oppure perché impietositi, di fronte alla stima di cui gode e l’importanza che ha per coloro che lo circondano⁹³.

Altro sentimento che Dio prova è quello dell’odio e dell’orrore espresso dalla radice *k-r-h*, la quale se provata dall’uomo é chiaramente riferita alla sofferenza procurata dalla morte mentre in riferimento a Dio è seguita da *masā’a* ovvero “cattiva azione, ingiuria” (deriva dal verbo *sā’a* “essere cattivo, far male, procurare dolore”). Le interpretazioni sono svariate e in tutte e due le raccolte ne vengono proposte numerose, tra quelle più note di autori classici generalmente citate a riguardo, che grossomodo coincidono nei due casi: Dio odia arrecare sofferenza al proprio servo e sa quanto dolore la morte procuri nel momento in cui l’anima si stacca dal corpo. O ancora questo “male” di cui Dio parla potrebbe essere riferito alla lunghezza della vita e alla corruzione del corpo e dello spirito a cui essa conduce con l’avanzare dell’età. Età che invece non pesa sugli “amici” di Dio e la morte stessa risulta loro più dolce, se non addolcita volutamente da Dio stesso.

Qualunque sia l’interpretazione maggiormente accolta di questo *ḥadīth qudsī*, che del resto si apre alle più svariate letture, alla base continuano ad esserci, secondo al-Dimashqī⁹⁴, la benevolenza (*‘atf*) e la grazia (*lutf*) di Dio, la Sua compassione e amorevolezza (*shafaqa* sinonimo di *ḥanān*). Gli ultimi versi del detto santo sembrano del resto definire in cosa consista in effetti quell’amore divino a cui il credente giunge grazie alla sua profonda devozione; amore che è prima di tutto

⁹³ Al-Munāwī, *al-Iḥāfāt al-Saniyya*, p.197.

⁹⁴ *Ibidem*.

presenza e assistenza continua, ma è anche sollecitudine e infinita tenerezza, tali da far esitare Dio per paura nuocere al proprio servo.

Come abbiamo avuto modo di capire, questo detto riferendosi a un tema fondamentale come quello dell'amore divino oggetto di infinite discussioni, ha percorso le riflessioni di diversi studiosi ed è stato interpretato spesso in modo molto diverso. Una delle discussioni più rilevanti a cui il detto ha condotto riguarda la natura incondizionata o meno dell'amore di Dio. Quest'ultimo è forse, come pare leggere in questo detto e come certi passi del Corano indicherebbero⁹⁵, il risultato della devozione del credente e della sua virtù o è invece un amore eterno, indipendente dalle azioni dell'uomo?

Se i teologi più tradizionalisti hanno generalmente sostenuto la prima interpretazione ponendo l'accento sulla necessità di essere retti per poter ottenere l'amore di Dio, altri hanno considerato l'amore divino una realtà divina originaria che ha per oggetto tutte le creature⁹⁶. In particolare nella letteratura mistica e filosofica l'amore è descritto come l'energia divina che ha dato origine

⁹⁵ Q 19:96 tra gli altri "E il Clemente amerà quelli che hanno creduto e agito bene"; o ancora tutti per tutti i passi del Corano dove si dice chi Dio ama/non ama sulla base della loro devozione e delle loro virtù si veda come già indicato in precedenza Zilio-Grandi, *What God loves*; e Denis Gril, "Love and Affection", *Encyclopaedia of the Qur'an*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/love-and-affection-EQSIM_00266. Vd. anche William Chittick, "Love in Islamic Thought" [published in *Religion Compass*, 8/7, (2014), pp. 229-238], p.4; file:///C:/Users/nanni/Desktop/Love_in_Islamic_Thought.pdf

Esistono anche altri detti santi nei quali l'amore di Dio viene descritto piuttosto come la risposta all'azione dell'uomo, si veda per esempio: "Il Mio amore spetta a coloro che si amano l'un l'altro in Me, che siedono assieme in Me, che donano l'uno all'altro e si visitano l'un l'altro in Me" (in al-Munāwī, HQ n°159); o ancora ci sono azioni che meritano l'amore di Dio più di altre (secondo lo schema coranico già citato) e l'eccellenza di un credente si misura in base al grado d'amore che Dio gli riserva: "L'atto di devozione che amo di più nei Miei servi è la sincerità verso di Me (secondo l'espressione *aḥabb mā ta'budunī*"); "I servi che amo di più sono quelli che non si attardano nel compiere il digiuno" (*aḥabb 'ibādī ilayā*); si tratta dei detti n° 7 e 8 della raccolta di al-Munāwī, ce ne sono diversi altri esempi.

⁹⁶ Uno dei versetti del Corano citati a dimostrazione dell'amore incondizionato di Dio è il 5:54, in particolare la parte in cui si legge "[...]Egli li amerà come essi ameranno Lui[...]". Eppure secondo altri studiosi questo versetto preso nella sua interezza dimostrerebbe al contrario il carattere condizionato di questo amore.

all'universo e anima l'intimo di ogni creatura in quella ricerca della perfezione, che è in realtà la ricerca dell'Amato a cui tutti faranno ritorno⁹⁷. Quell'amore speciale rivolto ai credenti più puri e devoti non sarebbe allora in contraddizione con l'amore incondizionato di Dio: al-Qushayrī, nella sua *Risāla*, spiega che l'uno non è altro che una forma specifica dell'altro il quale coincide con la *rahma* divina, quella benevolenza sempiterna decantata in **HQ1**. Allora se a tutti i credenti Dio riserva la propria benevolenza (che si traduce in favore e ricompensa) ad alcuni consentirà di godere della Sua intimità, guidandoli nel proprio cammino di perfezionamento spirituale fino a fargli raggiungere le vette più alte⁹⁸.

4.3 Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Shaʿrāwī

⁹⁷ Basti citare il celebre poema di Rūmī: “L’Amore è l’oceano dell’esistenza che non ha fine[...]”; vd. Muḥammad Rustom, “The Ocean of Nonexistence”, *Mawlana Rumi Review* (2013) pp.188-199. D’altro canto molti mistici hanno spesso citato come prova dell’amore divino alla base della stessa Creazione il detto santo: “Ero un tesoro nascosto e desideravo (lett. “amavo”) essere conosciuto: perciò ho creato il mondo perché potessero conoscermi”.

⁹⁸ al-Qushayrī, *al-Qushayrī Epistle on Sufism*, p.326. All’amore (*maḥabba*) l’autore dedica un intero capitolo (pp.325-335). Chittick spiega lo stesso concetto in questo modo: “Given that the *Shahādah* addresses first the reality of God and second God’s relationship with human beings, it gave rise to two basic ways of envisaging God: in Himself and in relation to man. In Himself, God is the absolute truth and reality that rules over all that exists, whether guidance or misguidance, beauty or ugliness, love or hatred. In relation to man, God is the guide who offers criteria to differentiate between beauty and ugliness and issues instructions on how to cling to the one and avoid the other[...] In other terms God as All-Merciful encompasses all things, whereas God as Ever-Merciful singles out for special favors those who choose the beautiful over the ugly. [...] Just as Muslim thinkers distinguished between God in Himself and God as guide, so also they spoke of two sorts of Divine love: a universal love for all human beings and all creation, and a particular love for those who put love for God into practice [...] God loves everything that He created—beautiful and ugly, pious and sinner, saved and damned—and as the All-Merciful He bestows mercy on all creatures without exception.[...] God as the Ever-Merciful guides human beings, the unique possessors of free will, and tells them that He has a special, saving love for those who freely strive to become adorned with beauty, love, compassion, forgiveness, and other Divine attributes”; Chittick, “Love in Islamic Thought”, pp.5-6.

4.3.1 “Io sono col Mio servo quando mi nomina e quando le sue labbra si muovono nel pronunciare il Mio nome...” (HQ16)

Il commento di al-Sha‘rāwī al detto (HQ16) è piuttosto vasto⁹⁹. Lo *Shaykh* egiziano ripropone anche qui la relazione tra Dio e il credente in termini soprattutto di amore nella quale perciò l’idea della vicinanza tra l’Uno e l’altro non può che essere fondamentale.

Il suo articolato commento tutto incentrato sul significato spirituale del *dhikr* presenta il ricordo di Dio e la sua invocazione come paradigma e linfa di ogni atto di devozione, nella sua funzione essenziale di rinnovare il legame tra Dio e i credenti, in modo da sentirsi sempre vicini a Dio, in sua compagnia.

Secondo lo *Shaykh* il *dhikr* è innanzitutto “volontà” di Dio e nascerebbe più precisamente dal desiderio di donare agli uomini il più possibile, come si legge proprio nella frase iniziale del suo commento: “Dio l’Altissimo vuole dai Suoi servi il *dhikr* (*yurīdu min ‘ibādi-hi al-dhikr*) e ogni volta che lo ricordano e gli sono grati Dio li ricompensa[...] perché Egli desidera donarti ancora e ancora. Per questo l’Altissimo ha detto: “Ricordatevi di Me e Io mi ricorderò di voi , siate grati a Me e non Mi rinnegate”(Q 2:152)[...]

Ricordare è essere grati a Dio, e questo ricordo essendo indice di riconoscenza implica la ricompensa divina: al ricordo infatti Dio risponderà attraverso il proprio ricordo, che procura infinita ricompensa.

“Se Mi ricordate attraverso la vostra devozione (*bi-l-ṭā‘at*) Io vi ricorderò attraverso il bene (*bi-l-khayr*) e altre manifestazioni della Mia benevolenza (*al-taḡliyyāt*) perché il *dhikr* porta alla quiete del cuore (*iṭmi‘nān al-qalb*). Dio, sia Gloria a Dio, disse: “Quelli che credono, quelli il cui cuore si acquieta nel ricordo di Dio-non è nel ricordo di Dio che si acquietano i cuori? (Q 13:28)”¹⁰⁰.

⁹⁹ Al-Sha‘rāwī, *al-Aḥādith al-Qudsiyya*, vol.2 p.159.

¹⁰⁰ *Ivi*, p.160.

E poi prosegue citando Q 8:2: “In verità sono credenti coloro che, quando odono nominare Dio, il loro cuore freme (*wajilat*), e quando odono recitare i Suoi versetti, la loro fede aumenta, essi confidano nel loro Signore”. Avendo il verbo *wajila* l’accezione di “aver paura”, lo *Shaykh* sottolinea il doppio effetto che può avere il *dhikr*: di timore e agitazione per chi ricordando il nome di Dio si ricorda di avere peccato e ha paura mentre chi segue la verità e sa di aver agito bene, otterrà la quiete del suo cuore¹⁰¹.

D’altra parte il *dhikr* deve essere costante, accompagnare ogni azione in ogni momento. E se la preghiera del venerdì è *dhikr* (come si legge in Q 62:9-10) ogni altro momento è valido per rivolgersi a Dio, si tratti di una delle cinque preghiere giornaliere o di un qualsiasi altro momento della giornata in modo da tenere costante il Suo ricordo¹⁰².

E il Signore, sia lode a Lui, chiede a coloro che credono in lui- ed Egli sa bene chi sono- che continuino a ricercare la Sua vicinanza ed essergli fedeli (*an yudāwmū al-walā’ la-hu*)¹⁰³ ogni giorno per cinque volte. Poi dopo la preghiera del venerdì gli chiede di disperdersi per la terra in cerca del favore di Dio: ci invita a continuare a ricordarlo come a dire: “Oh voi che i vostri affari terreni distolgono dal ricordo di Dio, voi che credete che il ricordo di Dio si debba limitare alla moschea o al momento della preghiera, continuate invece a ricordare Dio in ogni circostanza della vita, perché se lo farete e ricorderete spesso sarete tra coloro che prospereranno, i beati¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Q 62:9-10: ⁹“Credenti, nel giorno dell’adunanza del venerdì, quando udite l’appello alla preghiera, accorrete al ricordo del nome di Dio e lasciate ogni altra occupazione; questo è meglio per voi se lo sapete. ¹⁰E quando la preghiera è terminata, disperdetevi sulla terra e cercate il favore di Dio e ricordate spesso il Suo nome affinché possiate prosperare”. Vd. al-Sha’rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.2 p.163.

¹⁰³ Lett. “che continuino la *walā’*, ovvero prossimità come amicizia e fedeltà”. Il verbo *walā* letteralmente significa “stare vicino” in secondo luogo “sorvegliare, proteggere”. In termini di relazioni, dunque, può indicare alleanza o amicizia, con alla base sempre il senso di vicinanza. Parleremo più approfonditamente di questa espressione del concetto di “amicizia con Dio” nell’analisi a **HQ19** (§ 4.2.3).

¹⁰⁴ al-Sha’rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.2 p.164.

Perché ricordare spesso il nome di Dio significa sentire in ogni istante che Dio, sia lode a Dio l'Altissimo, è con te (*wa dhikr Allāh kathir^{an} ma'nā-hu annaka tash'ara fī kull laḥẓat anna Allāh subḥāna-hu wa ta'ālā ma'aka*). Così hai timore di Lui e Lo glorifichi, e Gli chiedi aiuto, e in questo modo il legame (*ṣila*) che tiene uniti te e Dio persiste in ogni momento, diventa incessante (*wa hakadha takūnu al-ṣila dā'imat^{an} baynaka wa bayna Allāh 'azza wa ḡalla fī kull waqt*)¹⁰⁵.

Ricordare Dio è sentirlo vicino e percepirsi in contatto con Lui in una comunicazione incessante. Quest'idea della connessione continua è resa particolarmente efficace dall'utilizzo del termine *ṣila*, lo stesso che abbiamo incontrato a proposito del detto sul legame di parentela: l'utilizzo di *ṣila* rinnova tra le altre cose quel parallelismo tra il legame che lega Dio alle sue creature e quello da preservare con i propri parenti per cui uno è determinante rispetto all'altro ed entrambi, poiché viscerali ognuno a modo suo, iscritti nel sangue dell'uomo da un lato e nella sua natura di creatura di Dio dall'altro, devono essere sempre preservati.

Anche il *tasbīḥ*¹⁰⁶, la glorificazione di Dio, prosegue poi al-Sha'rāwī è una forma di *dhikr* e diventa, proprio in quanto strumento di lode, la massima manifestazione della propria riconoscenza e un inno alla grandezza e alla bontà di Dio. Essa è un dovere per tutto ciò che Dio ha creato e risiede nei cieli e nella terra (Q 17:44): “Lo glorificano i sette cieli e la terra e chiunque li abiti, non c'è nulla che non canti la Sua lode, però tale lode voi non la comprendete, ma Egli è mite e indulgente”.

La riflessione dello *Shaykh* si conclude proprio restituendo l'immagine tipica della mistica di un *dhikr* di lode che coinvolge tutto il creato, come un “poema”

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Questo nome verbale significa letteralmente “dire *subḥān Allāh*” ovvero dire “sia gloria a Dio”. Il *tasbīḥ* è un tipo di *dhikr* che nella sua forma più rituale consiste nel recitare una serie di formule di lode a Dio come *subḥān Allāh*, *al-hamdu li-Llāh*, *Allāhu akbar* per un certo numero di volte, il cui conteggio si può affidare alla *misbaḥa*, il rosario islamico).

(*manzūma*), un canto (*nashīd*) universale al quale l'uomo deve unirsi in perfetto accordo.

Il *tasbīh*, la glorificazione di Dio, è la lingua dell'intero universo (*lughat al-kawn kullī-hi*), della quale non tutto possiamo comprendere a meno che Dio non ce lo abbia rivelato. Così tutte le specie, dagli esseri inanimati, alle piante e agli animali si inchinano dinnanzi a Dio, tutte nessuna esclusa, e lo adorano e lo esaltano all'unisono in perfetto accordo tra loro. Non c'è cosa che sia più degna dell'essere umano di ritrovarsi in accordo ed armonia con l'universo e di unirsi a lui nella lode e nel ricordo di Dio (*fī tasbīhi-hi li-llah wa dhikri-hi subhāna-hu*)¹⁰⁷.

Il *dhikr*, linguaggio autentico della fede, è prima di tutto la lingua con cui tutto l'universo si rivolge in adorazione al suo Creatore: perciò non è solo il suo patto con Dio ma quello che lega Dio all'intero creato, un imperativo universale, a richiedere al credente di partecipare al ricordo di lode rivolto a Dio.

4.3.2 Avvicinarsi a Dio, avvicinarsi al credente... (**HQ18-19**)

Lo *Shaykh* ha proposto una lunga riflessione anche su questi due detti¹⁰⁸ che fa della *prossimità* tra l'uomo e Dio non solo la più bella rappresentazione ma anche il senso della fede. Una *prossimità* che si traduce in una vera e propria “amicizia” (*walāya*) tra Dio e il credente, che è vicino come un amico che aiuta e protegge.

In particolare il commento al primo dei due detti sul progressivo avvicinarsi (**HQ18**), ruota tutto intorno all'idea che il potere di determinare le sorti di questo suo rapporto con Dio e del suo percorso di devozione spetta al credente: è lui a tenere “le redini” (*al-zimām*) e a ogni sua più piccola azione si conformerà Dio.

Lo *Shaykh* esordisce così:

Dio vuole farci presente che la chiave sta nelle nostre mani e se solo iniziamo a mostrargli la nostra devozione ed obbedienza (*bada'nā bi-l-ṭā'a*), Egli ci donerà senza

¹⁰⁷ Al-Sha'rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, v.2 p.169.

¹⁰⁸ *Ivi* vol.1 p.17; vol.1 p.87.

limiti; se ci avvicineremo a Dio Egli si avvicinerà a noi e se ci allontaneremo da Lui Egli ci richiamerà a sé: questa è la fede primordiale (*īmān al-ḥiṭra*)¹⁰⁹.

Questa fede si configurerebbe per “natura” proprio come una comunicazione incessante, contraddistinta da una reciprocità e dinamicità nella quale è tanto determinante il *volere* del credente prima ancora della sua azione, che è come se, affidando a lui le redini della “scelta”, fosse Dio in realtà a stare “nelle sue mani”.

Dio vuole che sappiamo che Egli ripone la chiave del Paradiso nelle nostre mani [...]Per questo se assolveremo ai nostri doveri nei Suoi confronti Egli non mancherà di farlo nei nostri, se Lo ricorderai Egli si ricorderà di te, se lo soccorrerai Egli verrà in tuo aiuto e ti sosterrà a Sua volta [...] ¹¹⁰Perciò nel momento stesso in cui credi (*bi-muḡarrad īmānika*) (per il solo fatto che credi) Dio ti affida le redini (*al-zimām*). E se vuoi che si avvicini di un cubito, avvicinati di un palmo, le redini le tieni tu. E se vuoi che si avvicini di un due braccia avvicinati di un cubito e se vuoi che il tuo Signore venga da te velocemente (*hurūlan*)- di corsa (*ḡariyyan*)- vai da Lui camminando. Perché nel momento stesso in cui Dio ti guarda e tu ti volgi e dirigi verso di Lui è come se ti dicesse: “No, tu non ti affaticare (*astariḥ anta*). Verrò io da te”.

Questa *vicinanza* di Dio, che sta al credente ricercare, come si ottiene? Prima di tutto attraverso le preghiere giornaliere ma soprattutto ricercando la Sua presenza il più possibile attraverso gli atti di devozione volontaria sui quali lo *Shaykh* pone l’accento sia in questo che nel secondo commento.

¹⁰⁹ *Ivi* p.17. *Ḥiṭra*: la radice rimanda al concetto di “creare qualcosa o essere creati in un certo modo”. In linea generale la *ḥiṭra* indica lo stato originario, la natura originale (quella stabilita al momento della creazione) che in ambito teologico finisce col coincidere con la fede islamica, secondo l’idea che tutti nascano musulmani. Il concetto è esemplificato dal noto detto profetico: “Ogni bambino nasce secondo la *ḥiṭra* poi i suoi genitori lo rendono ebreo, cristiano o zoroastriano[...]”. Cfr. Q 30:30: “Alza il viso alla religione, da vero credente, secondo la natura prima che Dio ha dato agli uomini (*ḥiṭrat^a Allāhi allatī faṭara al-nās^a ‘alay-hā*) . Non c’è cambiamento nella creazione di Dio, la religione retta è quella, ma la gran parte degli uomini non sa nulla”.

Si veda: Duncan Macdonald, “*Ḥiṭra*”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 11 February 2016)

http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ḥiṭra-SIM_2391

¹¹⁰ Al-Sha‘rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 p.17.

Dio ti ha chiesto di stare in sua presenza (*bayna yaday-hi*, “tra le sue mani”) cinque volte al giorno, tuttavia ti ha forse impedito di soffermarti al suo cospetto [tra le sue mani] per un solo istante? No. Al contrario ha lasciato la porta aperta perché andassi da Lui ogni qualvolta volessi. Perché Dio non si volge dall’altra parte finché non è il suo servo a farlo.¹¹¹

Questo progressivo avvicinarsi che è il rapporto tra Dio e l’uomo, secondo una concezione tipicamente *ṣūfī*, prevede diverse tappe, la prima delle quali è rappresentata proprio dalla disposizione alla fede.

Al primo manifestarsi dei bagliori della fede nel cuore del credente, Dio ripone la possibilità di scelta (*zimām al-ikhtiyār*) nelle sue mani; sembra quasi “affidarsi” a lui, per cui basta il più piccolo gesto di devozione perché Dio gli dimostri la più grande *vicinanza*, come se volesse farlo stancare il meno possibile. Questa sarebbe una chiara manifestazione della Sua benevolenza (*luṭf*) e infatti “se gridi il suo nome ti risponde, se ti dirigi verso di Lui ti accoglie, se lo ami si avvicina a te, se gli sei devoto ti salva e protegge, se gli doni parte di ciò che ti ha concesso egli ti guarisce (preserva), se ti allontani ti richiama a sé, se ti avvicini ti guida”¹¹².

Il motivo della vicinanza continua ad essere centrale anche nel suo commento al secondo *detto* (ḤQ19)¹¹³: a dominare è da un lato il concetto di *walāya*, prossimità come vera e propria amicizia tra Dio e l’uomo, l’amicizia “per eccellenza”; dall’altro il valore delle opere di devozione volontarie che al-Sha‘rāwī eleva a autentica prova di fede, in quanto manifestazione d’amore verso Dio capace di generare a sua volta l’amore di Dio.

All’inizio del commento si concentra per lo più sul senso del termine *awliyya*’ (pl. di *walī*, “i santi”, “gli amici di Dio”) e sembra dare l’interpretazione più specifica

¹¹¹ *Ivi*, p.18. Ad ogni buona azione, aggiunge lo Shaykh, si farà più vicina la *raḥma* di Dio, come si legge in in Q 7:56 :“la *raḥma* di Dio è vicino a coloro che agiscono bene”. *Ivi* p.20.

¹¹² *Ivi*, p.21.

¹¹³ Al-Sha‘rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 p.87. Il testo corrisponde a quello di ḤQ21. E’ una versione tramandata sempre da al-Bukhārī nella quale manca l’ultima parte relativa all’esitazione di Dio.

per cui si tratterebbe di alcuni credenti privilegiati, di cui Dio è soddisfatto e che ritiene sinceri. A questi Dio concederebbe maggiormente la Sua assistenza e rivelerebbe parte del Suo mistero, (*ghayb*)¹¹⁴.

“E tuttavia Dio ci vuole informare del fatto che è più generoso con alcuni rispetto ad altri nel dare la propria assistenza” o nel rivelare il *ghayb*, con cui li rende partecipi della Sua conoscenza, e con questa li illumina¹¹⁵.

Gli *awliyā'* di Dio sono appunto coloro che Dio inonda del Suo mistero attraverso questi doni di luce (*wa awliyā Allāh hum man yafīdu Allāh 'alay-him min ghaybi-hi al-dhātiyy bi-fuyūdāt wa 'aṭā'āt wa hibāt nūrāniyya*)¹¹⁶.

La riflessione, molto vicina alla lettura mistica del detto santo, si fa più interessante quando vengono enucleate dallo *Shaykh* le implicazioni semantiche e dottrinali del termine *walī* utilizzato in riferimento a Dio.

Quando ci soffermiamo sul versetto (Q10:62) notiamo che la parola *walī* deriva da *waliya-hu, yalī-hi*: ovvero “essere vicino a lui”: il che vuol dire essere il suo primo rifugio quando ha bisogno del sostegno di qualcuno, aiutarlo se ha bisogno del suo aiuto. E il suo bene (*khayru-hu*) si estende anche alla persona di cui è amico. E infatti chi si avvicina ad una persona saggia acquista un po' della sua saggezza, chi sta accanto a una persona forte acquista un po' della sua forza, e chi è vicino a una persona benestante se ha bisogno egli gli donerà o presterà del denaro¹¹⁷.

¹¹⁴ Il termine letteralmente indica “ciò che è assente” o “nascosto”. In ambito teologico costituisce “il mistero d'Ivino” ossia quella realtà imperscrutabile che conosce solo Dio e a cui possono accedere solo i profeti o alcuni prescelti (Cfr. Q 3,190; 10,20; 3,44). Duncan MacDonald and Louis Gardet, "*al-Ghayb*" *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. (Access: 15 April 2016); http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ghayb-COM_0231?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=Ghayb

Infatti lo Shaykh scrive: “Gli *awliyā'* di Dio sono appunto coloro che Dio inonda del Suo mistero attraverso questi doni di luce”, *Ivi* p.90. A questo proposito al-Sha'rawī cita Q 72:26-27: “²⁶Egli conosce il mistero e a nessuno manifesta il Suo mistero,²⁷ solo agli inviati dei quali Si compiace;[...]”.

¹¹⁵ Al-Sha'rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, v.1 p.88.

¹¹⁶ *Ivi*, p.90.

¹¹⁷ *Ivi*, p.90-91. Anche qui c'è un richiamo alla dottrina *ṣūfī*, in particolare dello sviluppo in sé stessi delle “qualità Divine”.

Dunque *al-waliyy^{um}* è colui che ti sta vicino (*al-qarīb*), che ti aiuta (*al-nāṣir*), che ti sostiene (*al-mu'īn*) e ti è amico (*al-muwālī*). *Al-wālī* è riferito a Dio una volta (Q 42:9): "Egli è il solo protettore".

Perché Dio è (colui che sta) vicino (*al-qarīb*) ad ogni Sua creatura[...] Infatti Dio l'Altissimo è l'amico per eccellenza e la sua vicinanza a una sua creatura (*khulq*) non lo allontana da un'altra; una cosa non impedisce l'altra perché Egli è il vero "wālī" (*al-wālī al-ḥaqq*)¹¹⁸.

Insomma il vero significato del termine (che è prima di tutto "prossimità" ed indica lo stesso sostegno incondizionato di un amico) è incarnato da Dio nella sua forma più autentica, Egli è *al-wālī al-ḥaqq*, l'amico, il protettore per eccellenza, e non a caso si tratta di uno dei 99 nomi divini.

Ma questa "amicizia" ha ragion d'essere solo se voluta e cercata dal credente: acquista realtà nella reciprocità.

La stessa reciprocità che si ritrova in un altro noto detto santo citato dallo Shaykh: "Oh figlio di Adamo io per te sono un amante, dunque sii anche tu il mio amante secondo il diritto che ho su di te" (*ya ibn Adam Anā lika muḥibb^{um}, fa-bi-ḥqqī 'alay-ka kun liyya muḥibb^{an}*)¹¹⁹

Ancora una volta, l'azione e prima ancora la volontà del credente si fa determinante:

Dio ripone la responsabilità della vicinanza a Dio (*mas'ūliyyat al-qurb min Allāh*) nelle mani delle Sue creature, affida al credente la chiave della vicinanza a Dio. Dunque chi tra le creature prosegue diritto lungo il cammino che Dio gli ha indicato (il suo cammino, la sua via) Dio gli si avvicinerà ancora e ancora¹²⁰[...]e quando l'uomo riesce ad avvicinarsi a Dio e Dio si avvicina al servo, il servo si ritrova a quel punto in compagnia di Dio (*fī ma'iyat Allāh*) e questa compagnia lo inonda, lo sommerge (*wa tafīda 'alay-hi hadhihi al-ma'iyat*)[...]¹²¹

¹¹⁸ *Ivi*, p.91.

¹¹⁹ O in HQ17 ("Io corrispondo all'idea che il Mio servo ha di Me..") che lo *Shaykh* cita nuovamente. *Ivi*, p.92.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p.93.

La fede, grazia divina con la quale Dio trae gli uomini dalle tenebre alla luce, rappresenta anche qui il primo vero presupposto della *walāya* (Q 10:63; 2:3), che poggia sulla volontà sia dell'Uno che dell'altro (Dio che trae dalle tenebre; l'uomo che decide di credergli e rimanergli fedele)¹²².

Ora secondo lo *Shaykh* l'atto di devozione obbligatorio preponderante (tra quelli "più cari a Dio") è rappresentato dalla preghiera perché è il momento in cui si rinnova e riafferma proprio il legame di vicinanza e amicizia (*walā*) con Dio per cinque volte al giorno (*hiya al-ṣilat al-mutaḡaddadat bi-i'lān al-walā' li-llah khamsa marrāt fī kull yawm*)¹²³.

La preghiera assicura la continuità di questo rapporto di vicinanza: "Dio vuole che noi siamo in contatto con lui (*mawṣūlīn bi-hi*) e questo contatto (*ṣilat*) si ottiene attraverso la preghiera obbligatoria cinque volte al giorno"¹²⁴.

Si comprende quindi come chi associa la preghiera volontaria a quella obbligatoria in qualsiasi momento del giorno o della notte sia tanto vicino a Dio da guadagnarsi il Suo amore.

Questi amici di Dio[...] si distinguono dagli altri perché ciascuno di essi si impegna negli atti di devozione volontari oltre a quelli obbligatori, perché ciò che è obbligatorio rappresenta il minimo rispetto propri doveri (*li-anna al-fard hiya aqall al-qalīl fī al-takālīf*). Ognuno di loro capisce che compiere gli atti obbligatori è nulla in rapporto al suo amore nei confronti Dio (*lā yatanāsibu ma'a hubbi-hi li-Llāh*) [...] Egli ritiene infatti che le opere obbligatorie siano poca cosa rispetto al livello del suo amore verso Dio e che Dio meriti più di questo. Ciò significa che chi è come questo servo è entrato nella stazione (*maqām*) dell'amore con Dio l'Altissimo (*dakhala fī maqām al-wadd ma'a Allāh ta'ālā*). E a questo punto Dio lo ricolma di ciò che vuole (*wa hunā yafīḍu Allāh subhāna-hu wa ta'ālā 'alay-hi bi-mā ya-shā'*)¹²⁵.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ivi* p.94. Nota bene: *walā* è sinonimo di *walāya* di cui condivide evidentemente la stessa radice. E' prima di tutto "prossimità", in secondo luogo "amicizia", "lealtà".

¹²⁴ *Ivi* p.95.

¹²⁵ *Ivi* pp. 98-99.

A questo si riferirebbe la parte del *qudsī* in cui Dio dice di essere gli occhi del credente, la sua mano e così via.

In questa scala devozionale l'amore verso Dio rappresenta l'apice: si traduce in una devozione costante oltre i semplici obblighi, come per l'innamorato che non vede altro e non pensa ad altro che all'amato e non reputa mai sufficienti le manifestazioni del suo amore. L'amore reciproco assoluto come una delle "stazioni" (*maqāmāt*) più elevate a cui può aspirare la devozione del credente è un motivo centrale nella dottrina mistica¹²⁶ e non contraddice l'idea della benevolenza originaria di Dio come amore primigenio che è presente nel Corano come abbiamo visto. Certamente si può sostenere con sicurezza che la fede autentica si fonda sull'amore verso Dio, ed è descritta in questi termini proprio in diversi passi del Corano.

Secondo questa prospettiva si possono distinguere due diverse unità di misura, due modelli di devozione: quello di chi si limita a compiere i propri doveri (*yaqūmu bi-takālīf waḥdi-hā*)¹²⁷ e quello di chi ama Dio e lo ama andando aldilà dei semplici doveri, il modello autentico di fede come sembrano indicare del resto diversi i versetti del Corano (es. Q 3:31:«Di»: "Se veramente amate Dio, seguite me e Dio vi amerà e vi perdonerà i vostri peccati, Dio è indulgente e pieno di compassione"; Q 2:165: "Tra gli uomini, alcuni si sono scelti degli idoli al di fuori di Dio, che essi amano come si ama Dio, ma i credenti amano Dio più ardentemente[...]). Ma se solo alcuni privilegiati possono aspirare a al gradino più elevato, a qualsiasi credente che faccia più di quanto gli impone la Legge di Dio

¹²⁶ Cfr. al-Qushayrī, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, pp.77-78 e 327-330. Per al-Ghazālī rappresenta proprio la stazione più alta.

¹²⁷ Al-Sha'rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, p.99.

è consentito l'accesso alla "stazione" del bene (*maqām al-iḥsān*)¹²⁸ come afferma Q 51:16-17.

Dalle parole dello *Shaykh* questi due detti santi di fatto sembrerebbero illustrare il percorso ideale e "naturale" di ciascun credente, che è proprio quello di un progressivo avvicinarsi a Dio tramite la propria devozione. Ad ogni passo in avanti in questa devozione Dio risponde facendosi a Sua volta più vicino, amico, garantendo sostegno e rifugio e innalzando l'anima del credente. Qui gli atti volontari hanno un peso notevole e sono il primo passo verso la "stazione" del bene. La condizione ideale a cui conduce questo percorso si realizza nell'amore reciproco, nell'amore del servo che sfocia nella devozione assoluta oltre l'obbligo e che riceve a sua volta l'amore di Dio.

4.4 Conclusioni

Il motivo della prossimità negli *aḥadīth qudsiyya* con la sua terminologia specifica (da *tanazzala*, a *ma'a* e *'inda* fino a *taqarraba*) rappresenta da un lato il linguaggio dominante, accanto all'amore, nella descrizione del rapporto tra il fedele e Dio. Dall'altro finisce col diventare la metafora per eccellenza del percorso di fede del credente, della sua sollecitudine e di quella di Dio.

Già nel Corano il credente deve percorrere la retta via che lo condurrà infine al cospetto di Dio, a cui sarà vicino se avrà agito rettamente su questa terra; Dio, d'altro canto, è descritto come "vicino" (*qarīb*) in quanto vede ogni azione del credente e non manca mai di rispondere alle sue preghiere.

Ma se nel Corano prevale l'immagine di un percorso a senso unico del credente che mira al futuro incontro con Dio, e quella di Dio pare una vicinanza "statica" (Dio, quando se ne descrive la "posizione", è raffigurato per lo più sul Trono), nei

¹²⁸ *Ivi* p.101.

detti santi si sottolinea la dinamicità e la reciprocità di questa vicinanza che è infatti piuttosto un continuo avvicinarsi di Dio e dell'uomo, l'uno verso l'Altro.

Da qualunque prospettiva si guardi, che discenda dall'alto, o si ritrovi accanto al credente, o ancora gli si avvicini fino a corrergli incontro, Dio propone per lo più un'immagine di sé in movimento verso il credente, pronto a rispondere se non ad anticipare ogni suo passo verso di Lui. Così in questi detti santi più che di un percorso lineare che conduce il credente a Dio, l'esperienza di fede è raffigurata come un percorso di mutuo ricongiungimento, di convergenza in cui ad ogni passo del credente verso Dio ne corrisponde uno più grande di Dio verso il credente.

Il motivo dell'approssimarsi diventa il simbolo dell'anelito reciproco che anima Dio e il fedele, e che è in realtà la legge dell'universo: generata dall'amore di Dio ogni creatura a Dio si volge e a Lui fa ritorno.

5. Alcune virtù dell'uomo-credente

In questo ultimo capitolo prenderò in esame una selezione di detti santi incentrati su alcune virtù umane, tutti appartenenti alla raccolta di al-Munāwī, nella quale, come accennato nel Capitolo 2, la dimensione etica sembra essere stata particolarmente privilegiata. In particolare ho selezionato i detti che esaltano due virtù islamiche tra le più significative: “pazienza” di fronte alle avversità (*ṣabr*) e attitudine benevola verso il prossimo nelle sue più importanti manifestazioni.

5.1 Premesse lessicologiche

Attraverso l'analisi dei detti sulla *rahma* di Dio e quelli sulla prossimità come rappresentazione del rapporto Dio-credente, con l'aiuto dei commenti presenti nelle due raccolte, abbiamo potuto ripercorrere certi punti fondamentali dell'insegnamento islamico, esplorandolo da due diverse prospettive: quella dell'etica divina, ossia delle “qualità” di cui si caratterizzerebbe la natura di Dio, ben esemplificate dai Suoi novantanove bellissimi nomi; e quella del rapporto tra il credente e Dio, ossia delle diverse forme della devozione in senso lato. Quest'ultima si rende manifesta attraverso gli atti di devozione obbligatori (le *'ibādāt*) ma deve essere dimostrata in realtà in ogni atto della quotidianità, ed è prima di tutto il frutto di una retta disposizione interiore, della bontà del pensiero, degli intenti e del carattere stesso del credente che devono poi tradursi nella buona azione.¹ La dimensione etica della fede, quell'insieme di virtù morali

¹ Sull'etica Coranica e la tripartizione del discorso morale vd. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, pp.17-18-19. Vd. anche A. Kevin Reinhart, "Ethics and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/ethics-and-the-quran-EQCOM_00056 ; David Johnston, "Virtue", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/virtue-EQSIM_00446

generalmente indicate in arabo attraverso il termine *akhlāq* (pl. di *khuluq*), non è secondaria a quella prettamente rituale e legalistico-giuridica e invece nel Corano, e ancor più nella Sunna (che è lett. “costume, modo di comportarsi, codice di comportamento”), concorre alla definizione del profilo ideale del buon musulmano, incarnato dal profeta Muḥammad che possiede tutte quante le virtù. Per completare il quadro in questo capitolo ci focalizzeremo proprio su una serie di detti dove Dio si pronuncia sulle qualità caratteriali da sviluppare e sui comportamenti più giusti da riservare al prossimo.

La raccolta di al-Munāwī si prestava particolarmente a questo scopo perché propone un’ampia selezione di detti di stampo etico di gran lunga più numerosi di quelli che rintracciamo nell’altra raccolta e molto più rari². Come anticipato la selezione operata dal mistico è abbastanza equilibrata nei contenuti e in essa convivono detti nei quali viene apparentemente proclamata la centralità degli atti devozionali obbligatori in vista della ricompensa futura a detti nei quali è invece il “buon carattere” del credente o una certa virtù in particolare ad essere eretta a prova di vera fede e prediletta da Dio.

Così a detti come :“E’ mio dovere non punire e ammettere in Paradiso mio servo se compie le preghiere nel momento stabilito senza nemmeno fare il conto (delle buone e cattive azioni)³”, o ancora “Ci sono tre cose che rendono chi le compie un mio amico sincero e chi non le compie un mio sincero nemico: la preghiera, il digiuno e lavarsi a seguito dell’impurità rituale”⁴ e “Il digiuno è uno scudo con

² In al-Maḡlis sono presenti, accanto ad alcuni sulla pazienza in versioni più o meno corrispondenti a quelle che qui analizzeremo, soprattutto detti che esaltano il dovere della carità, la solidarietà di chi dopo aver prestato del denaro non chiede al debitore se non quello che può restituirgli, accanto a detti nei quali si condanna l’ipocrisia e la slealtà. Nel corso dell’analisi citerò solo quelli più belli legati al nostro discorso.

³ إن لعبيدي علي عهدا إن أقام الصلاة لوقتها أن لا أعذبه وأن أدخله الجنة بغير حساب
Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°41 p.42. Fonte: al-Ḥākim secondo ‘Ā’isha. Cfr. *Ivi* HQ n°30 p.35. Fonte: Ibn Māḡah e Abū Na‘īm secondo Qatāda.

⁴ ثلاث من حافظ عليهن كان وليي حقا ومن ضيعهن كان عدوي حقا الصلاة والصوم والغسل من الجنابة
Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°99 p.128.

cui proteggerò il mio servo dal fuoco”⁵; si affiancano detti santi quali: “Ho approvato questa religione per me stesso (*hadhā al-dīn irtaḍaytu-hu li-nafsi-hi*) e nulla la realizzerà e farà prosperare (*wa lan yuṣliḥa-hu*) quanto la generosità (*sakhā*) e il buon carattere (*ḥusn al-khuluq*). Perciò onoratela con queste due qualità finché le sarete fedeli”⁶ e ancora “Dio rivelo ad Abramo: Amico mio, rendi buono il tuo carattere (*ḥassin khuluqa-ka*) anche con chi non crede (*al-kuffār*), allora entrerai in Paradiso con i retti. Infatti ho già decretato: “Chiunque migliora il proprio carattere gli lo ammetterò all’ombra del mio Trono, lo ospiterò nel mio Santuario e lo condurrò alla mia presenza”⁷; “Ho creato più di trecentodieci qualità morali (*khuluq*). Chi avrà una di queste e avrà proclamato che non c’è altro dio all’infuori di Dio entrerà in Paradiso”⁸.

A questi si aggiungono numerosi detti nei quali vengono esaltate alcune virtù nello specifico, oggetto alternativamente della ricompensa o dell’amore di Dio, secondo quella formula a cui abbiamo fatto cenno che individua le virtù umane e i vizi opposti attraverso ciò che Dio ama o disapprova⁹. Nonostante la varietà dei contenuti di carattere etico sono in particolare pazienza, compassione e clemenza

⁵ الصوم جنة يستجن بها عبيد من النار

Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°86 p. 117. Fonte: al-Ṭabarānī e al-Bayhaqī secondo Abū Huraira. Cf. altri detti sul digiuno come scudo e atto devozionale “che appartiene a Dio” *Ivi* n°83,85,87,122,123. Esistono diverse versioni dello stesso detto e si trovano anche in al-Maḡlis, che al digiuno dedica il capitolo 16 (vd. Tabella 4)

⁶ هذا دين ارتضيته لنفسى ولن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق فأكرموه بهما ما صحبتهموه

Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°157 p.234. Fonte. Al-Rāfī ‘ī secondo Anas.

⁷ أوحى الله إلى إبراهيم يا خليلي حسن خلقك ولو مع الكفار تدخل مداخل الأبرار فإن كلمتي سبقت لمن حسن خلقه أن

أظله في عرشي وأن أسكنه حظيرة قدسي وأن أدنيه من جوارى رواء الحكيم الترمذي عن أبي هريرة

Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°231 p.376. Fonte: al-Ḥakīm al-Tirmidhī secondo Abū Huraira.

⁸ خلقت بضع عشرة وثلاثمائة خلق من جاء بخلق منها مع شهادة أن لا إله إلا الله دخل الجنة

Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°107 p.140. Fonte: al-Ṭabarānī secondo Anas.

⁹ Per citarne solo uno a titolo d’esempio (n° 7 p.11): “La cosa che più amo, fra gli atti di devozione del mio servo, è la sincerità e lealtà nei miei confronti” (*aḥabbu mā ta‘abbadunī bi-hi ‘abdī liyya*)”.

verso il prossimo¹⁰, frugalità e temperanza (identificata nella raccolta soprattutto attraverso il termine *zuhd*)¹¹ a rivestire un ruolo dominante. Riguardo all'ultima in particolare, aldilà di certe pratiche ascetiche radicali di rinuncia e mortificazione cui rimanda il termine *zuhd*, bisogna dire che per quando ebbe una particolare rilevanza in ambienti mistici dove andò a costituire una delle stazioni del percorso di ascensione spirituale¹², già nel Corano è ribadita più volte anche indirettamente attraverso la condanna di chi è troppo attaccato alle cose terrene e le ama di "smodato amore"(Q 89:20)¹³ invitando alla moderazione e alla sobrietà.

La scelta di focalizzarmi sulle prime accennando solamente alla terza -che in realtà si intreccia inevitabilmente con le altre due come vedremo- oltre ad essere dettata da ragioni di brevità è dovuta alla loro estrema rilevanza apprezzabile già nel testo Coranico e oggetto di innumerevoli riflessioni teologiche e filosofiche¹⁴. Basti pensare che la radice *ṣ-b-r* che rimanda alla prima virtù compare nel Corano ben 103 volte¹⁵ e questa virtù viene spesso indicata come prova della fede più

¹⁰ Per utilizzare un termine indicativo che esprime una predisposizione generale si può parlare efficacemente di *rahma* che implica quell'insieme di qualità umane che abbiamo delineato nel cap.3 § 3.1.

¹¹ Si noti che nel Corano la radice *z-h-d* compare solo una volta (*al-zāhidīna*; Q12:20). Si affermerà successivamente a partire dalla *Sunna* e in particolare nella letteratura mistica.

¹² Per Ibn 'Arabī una delle prime.

¹³ Vd. Geneviève Gobillot, "Zuhd", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 17 May 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zuhd-SIM_8201. Per i versetti in cui si condanna l'attaccamento ai beni materiali vd. Q 57:23, 3:14, 16:96, 18:7, 20:131, 28:60-83, 43:33-35.

¹⁴ Per citarne solo alcuni fra i più autorevoli, al-Ghazālī e al-Nawawī dedicano capitoli interi alla pazienza nelle loro note opere, rispettivamente *Ihyā' ulūm al-dīn* e *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*.

¹⁵ Scott Alexander, "Trust and Patience", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016 (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/trust-and-patience-EQCOM_00209 e Arent Jan Wensinck, "Ṣabr", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. (Access: 17 May 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sabr-SIM_6379 per le ricorrenze vd. anche www.altafsisr.com s.v. صبر e Lisān al-'Arab, s.v. صبر http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4519&idto=4519&bk_no=122&

autentica¹⁶. Infatti “Dio ama i pazienti” (Q 3:146) ed è “con”¹⁷ loro come si legge in Q 2: 153-156:

¹⁵³Voi che credete, aiutatevi con la pazienza (*ṣabr*) e la preghiera, Dio è con i pazienti (*ṣābirīn*),¹⁵⁴ e non dite di chi è stato ucciso sulla via di Dio: “Sono morti”, no, sono vivi anche se non ve ne accorgete.¹⁵⁵ Noi vi metteremo alla prova con la paura e con la fame, privandovi delle ricchezze e della vostra vita e dei frutti della terra, ma tu, porta un lieto annuncio a quelli che hanno pazienza (*ṣābirīn*),¹⁵⁶ quelli che, se li coglie una disgrazia, dicono: “Noi siamo di Dio e a Lui facciamo ritorno”.

Ancora una volta ci si trova di fronte a un termine tanto carico e polivalente a livello semantico da rendere difficile una traduzione esatta in italiano¹⁸. Per di più

[ID=4528](#) ; cfr. Ida Zilio-Grandi, “Tradurre il Corano: un’ipotesi di lavoro”, in *IL REGNO* (2012), vol. 14, pp.492.

¹⁶ Izutsu sottolinea l’importanza di questa virtù -già esaltata per altro in epoca preislamica- come prova di fede, di fronte ad ogni tipo di disgrazia, compresi gli attacchi e gli insulti di chi osteggiava la nuova fede, “ ‘Patience’ is that particular aspect of ‘belief’ which it shows when it finds itself in unfavorable conditions. And this, we must remember, was actually the case with Islam in the first period of its history[...]. It is to this inflexible determination to persist in the genuine faith in the face of unrelenting attacks of the enemy that the term *ṣabr* refers specifically”; si leggano per esempio Q 50:38-39, 18:27-28. Izutsu, *Ethico-Religious concepts*, p.104. Per capire quanto sia fondamentale questa virtù basti pensare alla sua frequente ricorrenza accanto al concetto altrettanto centrale di gratitudine (*shukr*; vd. cap.4 § 4.2.2 p.12), come emergerà anche dalla nostra analisi dei detti santi. A tal proposito si vedano Q 14:5, 31:31, 34:19, 42:33 dove, come in una formula, i due concetti sottoforma di aggettivi intensivi compaiono in coppia (*ṣabbār shakūr*); es. Q 31.31: “Non vedi come la nave corre sul mare per grazia di Dio, per mostrarvi i suoi segni? In questo ci sono i segni per chi ringrazia, per chi è paziente”; vd. Alexander, “Trust and Patience”. Il capitolo a cui ho accennato a proposito della nota opera del teologo, giurista e mistico al-Ghazālī, è dedicato proprio a *ṣabr* e *shukr* (*Kitāb al-ṣabr wa al-shukr*).

¹⁷ Cfr. Q 8:46 per l’espressione “Dio è con (ma’a)”, che come abbiamo accennato è utilizzata nel Corano per individuare certe virtù accanto all’espressione “Dio ama”.

¹⁸ Al fine di inquadrare la complessità di questo concetto e la sua centralità, è interessante quanto scrive Wensinck: “The later development of the conception is, of course, also reflected in the commentaries on the *Ḳur’ān*; it is difficult to say in how far these interpretations are already inherent in the language of the *Ḳur’ān*. In any case, the conception *ṣabr*, in all its shades of meaning, is essentially Hellenistic in so far as it includes the ἀταπασία of the Stoic, the patience of the Christian and the self-control and renunciation of the ascetic; [...] In place of many other explanations of the commentators, we will give here only that of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*Maḥṣūḥ al-Ghayb*, Cairo 1278, on III, 200). He distinguishes four kinds of *ṣabr*: “1) endurance in the laborious intellectual task of dealing with matters of dogma, e.g. in the matter of *tawḥīd*, ‘*adl*, *nubuwwa*, *ma’ād* and disputed points; 2) endurance in competing operations one is bound in or recommended by law to do; 3) steadfastness in refraining from forbidden activities; and 4) resignation in calamity, etc. *Muṣābara* is, according to him, the application of *ṣabr* to one’s fellow-creature (like

tradurre la virtù indicata dal termine *ṣabr* come “pazienza”, risulta fuorviante in quanto l’etimologia della seconda implica in qualche modo la sofferenza (deriva dal greco *pathos*) mentre la radice della prima rimanda all’esatto contrario, ovvero all’assenza di sofferenza o agitazione¹⁹: è resistenza, fermezza e, nel caso specifico, imperturbabilità e impassibilità di fronte ad avversità di qualsiasi genere²⁰. Non a caso il nome dell’aloe, del fico d’india e del cactus, che sopravvivono al caldo più ostile, condividono la stessa radice²¹. Ancora più significativo è il nome divino *al-ṣabūr*, il quale, lungi dall’indicare l’assoluta “pazienza” nel senso greco del termine (che comporterebbe l’idea della sopportazione) rimanda all’assoluta imperturbabilità di Dio.

D’altro canto abbondano i detti che raccomandano in termini generali la benevolenza e la misericordia verso il prossimo nelle sue diverse manifestazioni: dal sostegno (prima di tutto materiale) verso i più deboli al perdono di chi ci ha offesi. Del resto, come ricordano i bellissimi versi della *sūra* del Mattino (Q 93:1-11), Muhammad era stato orfano e povero²² e dunque doveva per primo dare esempio di solidarietà verso il prossimo. Il Corano è costellato di passi sull’argomento: se la carità è ripetutamente raccomandata quando non prescritta obbligatoriamente, in quanto l’elemosina (*zakāt*) è uno dei cinque pilastri

neighbours, People of the Book), refraining from revenge, the *arm bi'l-ma'rūf wail-nahy 'ani-l-munkar*”; Wensinck, “*Ṣabr*”.

¹⁹ Ibn Manẓūr indica *ḡaza* ‘ come suo contrario, ovvero turbamento, agitazione, preoccupazione di chi si lascia sconvolgere dagli eventi avversi, manifestando apertamente il suo turbamento interiore, mentre chi è dotato di *ṣabr* si contraddistingue perché contrappone alle avversità non solo forza d’animo e fermezza ma anche il silenzio. http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4519&idto=4519&bk_no=122&ID=4528

²⁰ Basti pensare che il primo significato indicato dai lessicografi è quello di frenare, legare (anche un prigioniero), per cui alla base ci sarebbe proprio l’idea della fermezza. Vd. Wensinck, “*Ṣabr*”.

²¹ Rispettivamente *ṣabar* (aloe), *ṣubār*, *ṣubbār*, *ṣubayr* (fico d’india e cactus).

²² Q 93:1-11: “Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole. ¹ Per il mattino. ² Per la notte quando si stende buia. ³ Il tuo Signore non ti ha abbandonato, non ti odia. ⁴ Per te l’ultima vita sarà migliore della prima, ⁵ Dio ti farà dei doni e tu ne sarai felice. ⁶ Non ti ha trovato orfano e poi ti ha raccolto? ⁷ Non ti ha trovato perduto e poi ti ha guidato? ⁸ Non ti ha trovato povero e poi ti ha arricchito? ⁹ E allora tu non opprimere l’orfano ¹⁰ e non allontanare il viandante. ¹¹ Invece, racconta la bontà del tuo Signore”.

dell'*islām* (*arkān al-islām*)²³, non mancano i versetti in cui si raccomanda la *rahma* verso i genitori (cfr. cap.3 § 3.2.2), le consorti o fratelli nella fede e allo stesso tempo, la generale compassione per chi soffre, (Q 2:83):

«Ricordate quando stringemmo un patto con i figli di Israele: “Non adorare altri che Dio, farete del bene ai genitori (*bi-l-wālidīna ihsān^{an}*), ai parenti agli orfani e ai poveri, e direte parole buone a tutti (*wa qūlū li-l-nās ḥusn^{an}*), e adempirete alla preghiera e verserete l'elemosina (*al-zakāt*)».

Allo stesso tempo è lodevole chi mostra clemenza²⁴ verso chi gli ha fatto un torto e lo perdona, una qualità che viene prescritta al Profeta nel Corano (Q5:13, 7:199) e che finisce per collocarsi in realtà tra le due virtù della pazienza e della clemenza come vedremo.

Si spiega dunque la scelta di dar particolare rilievo a questi contenuti da parte dell'autore, il quale aveva per altro dovuto sopportare una lunga malattia (forse per questo proprio i detti sulla pazienza di fronte alla cecità e alla malattia sono presenti in tante versioni) ed oltre ad essere un grande studioso era un mistico. Se infatti l'esaltazione delle virtù morali è centrale nel Corano e nella Sunna, lo diventa ancora di più nel percorso del mistico, che mira a perfezionare la propria

²³ Accanto a professione di fede (*shahāda*), preghiera (*ṣalāt*), digiuno (*ṣawm*) e pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*). Essa compare molto frequentemente in coppia con la preghiera, quasi a formare un'equazione che definisce l'identità manifesta dell'uomo pio (Vd. Q 2:43, 2:83, 2:110, 2:177, 2:277, 4:77, 4:162, 5:12, 9:5, 9:11, 9:18, 9:71, 22:41, 22:77, 24:37, 24:56, 27:3, 31:4, 33:33, 58:13, 73:20, 98:5). Si noti che accanto all'elemosina obbligatoria, quella che sarebbe diventata una vera e propria istituzione economica probabilmente già in epoca medinese, il Corano invita i credenti a donare (in particolare si utilizza il verbo *nafaqa*) anche liberamente (il termine alternativo a *zakāt*, *ṣadaqa*, indica infatti più propriamente la donazione libera). Sulla carità nell'islam vd. Thierry Kochuyt, “God, gifts and poor people: On Charity in Islam”, *Social Compass*, March 2009 vol. 56 no.1 98-116; Daniela Falcioni, “Conceptions et pratiques du don en Islam”, *Revue du Mauss* 1/2012 (n°39) pp. 443-464 (www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-1-page-443.htm); Abderrahim Lamchichi, “Le concept de solidarité en Islam” in Jacques Chevallier (ed.), *La solidarité: sentiment républicain*, PUF (1992) p.147-173; <https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/26/lamchichi.pdf>.

²⁴ *Rahma* come sostantivo compare solo tre volte in riferimento all'uomo (Q17:24, 30:21, 57:27), e ben centoundici volte in riferimento a Dio, ma la radice si trova in diversi altri passi; vd. Gimaret, “*Rahma*” e Zilio-Grandi, “*Réflexions sur la rahma*”.

interiorità fino a realizzare la verità di Dio in sé stesso. La rinuncia e il distacco dai beni materiali, l'imperturbabilità di fronte alla disgrazia e alla sofferenza accettando serenamente il decreto di Dio, la bontà verso tutte le creature rivestono una ruolo centrale nella disciplina quotidiana del mistico²⁵.

Di fronte però all'assenza di una dichiarazione di intenti da parte dell'autore non possiamo far altro che constatare i contenuti della sua selezione e analizzarli alla luce della loro rilevanza nelle due fonti islamiche, come fa al-Dimashqī nei suoi commenti. Questi verranno ripercorsi a grandi linee per delineare, attraverso i continui rimandi alla *Sunna* e al Corano, la natura di queste virtù e il loro peso nella definizione del bene secondo l'insegnamento islamico.

²⁵ Basti pensare che *ṣabr* rappresenta non solo una virtù ma una vera e propria stazione del percorso spirituale del mistico, per cui è a tutti gli effetti una virtù cardinale cui viene destinata una terminologia specifica. E infatti non solo è massimamente retto chi non si lascia scuotere dalle avversità e invece accetta e affronta con fermezza quanto gli accade, ma è perfetta la reazione di chi, anche in quell'occasione ringrazia Dio, in quanto le prove a cui lo sottopone rappresentano un'occasione per purificarsi e rinsaldare la propria fede. Vd. Alexander, "Trust and Patience" e Paul L. Heck, "Mysticism as morality: The Case of Sufism, in *The Journal of Religious Ethics*, 34(2), (June 2006) pp. 253–286. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4002682>

5.2 Analisi dei detti santi

5.2.1 Ṣabr

ḤQ 20

«إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه ثم صبر؛ عوضته عنهما الجنة».

Se metto alla prova il mio servo coi suoi due più amati ed egli è paziente, lo ripagherò col Paradiso.

(AL-MUNĀWĪ ḤQ n°10 p.13)²⁶

ḤQ 21

«وعزتي لا أقبض كريمي عبد فيصبر لحكمي ويرضى بقضائي فأرضى له بثواب دون الجنة».

Giuro sulla mia gloria che ripagherò col Paradiso il servo a cui avrò sottratto le due cose più preziose che possiede e che affronterà con pazienza la mia sentenza, accettando serenamente il mio decreto.

(AL-MUNĀWĪ ḤQ n°160 p.240)²⁷

ḤQ 22

«إذا ابتليت عبدي المؤمن؛ فصبر، فلم يشكني إلى عواده؛ أطلقته من أساري، ثم أبدلته لحمًا خيرًا من لحمه، ودمًا خيرًا من دمه، ثم يستأنف العمل».

Se metto alla prova il mio servo devoto ed egli pazienta, senza lamentarsi di me con chi gli fa visita, lo libererò dalle catene che gli ho imposto e renderò la sua carne e il suo sangue migliori di quelli che aveva, così potrà poi riprendere le proprie attività.

(AL-MUNĀWĪ ḤQ n°9 p.12)²⁸

ḤQ 23

«إذا ابتليت عبدًا من عبادي مؤمنًا فحمدني، وصبر على ما ابتليته؛ فإنه يقوم من مضجعه ذلك كيوم ولدته أمه من الخطايا، ويقول الرب للحفظة: إني قيّدت عبدي هذا، وابتليته، فأجروا عليه ما كنتم تجرون له قبل ذلك من الأجر».

Se metto alla prova il mio servo devoto ed egli mi glorifica e affronta con fermezza e pazienza la prova che gli ho destinato, si rialzerà dal suo letto libero dai peccati come il giorno in cui

²⁶ Fonte: Aḥmad Ibn Ḥanbal secondo Anas e al-Ṭabarānī secondo Ḡarīr.

²⁷ ‘Abd Ibn Ḥamīd e Ibn ‘Asākir secondo Anas.

²⁸ Fonte: al-Ḥākim secondo Abū Hurayra.

sua madre gli ha dato vita”. A quel punto il Signore dice agli angeli custodi: “Ho incatenato il mio servo con le catene della malattia e l’ho messo alla prova. Ora ricompensatelo come già facevate prima [che si ammalasse]”.

(AL-MUNĀWĪ HQ n°13 p.17)²⁹

HQ 24

«إذا وجهت إلى عيدٍ من عبيدٍ؛ مصيبة في يديه، أو ماله، أو ولده، ثم استقبل ذلك بصبر جميل استحيت منه يوم القيامة أن أنصب له ميزانًا، أو أنشر له ديوانًا».

Se sottopongo uno dei miei servi ad una disgrazia che colpisce la sua salute, i suoi beni o un suo figlio ed egli la affronta con ammirevole fermezza, esiterò il Giorno della Resurrezione nel predisporre per lui la bilancia o sottoporgli il registro [delle sue azioni].

(AL-MUNĀWĪ HQ n°14 p.18)³⁰

HQ 25

«بسم الله الرحمن الرحيم: إن من استسلم لقضائي، ورضي بحكمي، وصبر على بلائي؛ بعثته يوم القيامة مع الصّديقين».

Nel nome di Dio il Clemente, il Misericordioso: il giorno della Risurrezione innalzerò tra i più sinceri chi si arrenderà al mio decreto e accetterà la mia sentenza, sopportando con fermezza la prova a cui l’avrò sottoposto.

(AL-MUNĀWĪ HQ n°96 p.124)³¹

HQ 26

«من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتمس ربا سواي».

Chi non accetta il mio decreto e non sopporta con pazienza e fermezza la mia prova cerchi un altro signore a cui rivolgere le proprie preghiere.

(AL-MUNĀWĪ HQ n°155 p.227)³²

HQ 27

«يا عيسى إني باعث من بعدك أمة إن أصابهم ما يحبون حمدوا وشكروا وإن أصابهم ما يكرهون احتسبوا وصبروا ولا حلم ولا علم قال يا رب كيف يكون هذا لهم ولا حلم ولا علم قال أعطهم من حلمي وعلمي».

Gesù, invierò dopo di te una nazione che, quando riceverà quello che desidera, mi loderà e mi sarà grata, mentre quando verrà afflitta da ciò che detesta sarà paziente e paga in vista

²⁹ Fonte: Aḥmad Ibn Ḥanbal, Abū Ya‘lā, Abū na‘īm e Ibn ‘Asākir secondo Shaddād Ibn Aws.

³⁰ Fonte: Al-Quḍā‘ī, al-Daylamī, al-Ḥakīm al-Tirmidhī secondo Anas.

³¹ Fonte: al-Daylamī secondo Ibn ‘Abbās. E’ debole.

³² Fonte: Ibn Ḥibbān, al-Ṭabarānī, Abū Dāwūd, Ibn ‘Asākir secondo Abū Hīnd al-Dārimī.

della ricompensa futura, pur senza possedere saggezza e autocontrollo.

Gesù disse: “Mio Signore, come otterranno tutto questo senza temperanza e saggezza?”.

Dio disse: “Gli donerò parte della mia temperanza e saggezza”.

(AL-MUNĀWĪ HQ n°198 p.289)³³

HQ 28

«أوحى الله إلى موسى يا موسى ارض بكسرة خبز من شعير
تسد بها جوعتك وخرقة تواري بها عورتك واصبر على
المصيبات وإذا رأيت الدنيا مقبلة فقل إنا لله وإنا إليه راجعون
عقوبة عجلت في الدنيا وإذا رأيت الدنيا مدبرة والفرق مقبلا فقل
مرحبا بشعار الصالحين».

Dio rivelò a Mosé: “Mosé, accontentati di un pezzo di pane d’orzo per saziare la tua fame, di una veste per coprire le tue nudità e sii forte di fronte alle avversità.

Se vedi le cose terrene venirti incontro di’: “Noi apparteniamo a Dio e a Lui faremo ritorno”. Sono una punizione che è stata inflitta in questo mondo. Se invece vedrai le cose terrene allontanarsi e la povertà avvicinarsi a te, di’: “Benvenuto al simbolo dei pii”.

(AL-MUNĀWĪ HQ n°226 p.364-365)³⁴

ANALISI E COMMENTO

Ṣabr di fronte al male fisico

La nostra selezione si apre con cinque detti nei quali si esalta la pazienza di fronte al male fisico.

I primi detti sulla cecità attirano immediatamente la nostra attenzione non solo perché sono estremamente caratteristici (fra i più noti HQ) ma perché si ricollegano inevitabilmente ad alcune rappresentazioni che pervadono il testo coranico. Nella raccolta di al-Munāwī li ritroviamo in ben otto versioni diverse, abbondanza che forse può essere legata, come anticipato, alla malattia che provò duramente l’autore negli ultimi anni della sua vita. In entrambi i detti iniziali, come vediamo, Dio promette la massima ricompensa a chi, privato da Lui della cosa più cara che possiede, degli organi vitali più importanti, gli occhi, definiti alternativamente *ḥabībatāni* (“i due più amati, più cari”) o *karīmatāni* (“i due più

³³ Aḥmad Ibn Ḥanbal, al-Ṭabarānī, al-Ḥakīm, Abū Na‘īm, al-Ḥākim, al-Bayhaqī secondo Abū al-Dardā’.

³⁴ Fonte: Al-Daylamī secondo Abū Dardā’.

preziosi”), reagirà con fermezza senza perdersi d’animo accettando il suo destino con la serenità di chi confida nella giustizia di Dio e di ogni suo decreto. Intorno alla cecità si intrecciano svariati discorsi che percorrono il Corano, prima di tutto la rappresentazione metaforica della miscredenza come cecità del cuore, sede dell’intelletto (Q 22:46):

⁴⁶Non vanno per la terra? Non hanno un cuore con cui comprendere, orecchie con le quali udire? Non sono i loro occhi a essere ciechi, è cieco il cuore che hanno nel petto.

E ancora i peccatori, che in vita non hanno voluto vedere i segni del loro Signore e ascoltare la verità della sua parola³⁵ pur avendo ricevuto in dono da Dio ogni facoltà³⁶, risorgeranno sordi e ciechi nell’aldilà, per contrappasso (Q 14:43, 17:97, 20:125).

All’inverso, chi vede e ascolta corrisponde a colui che crede:

Q11: 18-24

“¹⁸e chi è più ingiusto di chi inventa falsità contro Dio[...]”²⁰Non potranno impedire nulla sulla terra e al di fuori di Dio nessuno li aiuterà. Avranno un castigo doppio, perché non possono udire e non hanno veduto[...] e di certo nell’aldilà i massimo perdenti saranno loro. ²³Invece quelli che credono e fanno il bene e si umiliano davanti al loro Signore, ecco quelli del giardino, nel quale resteranno eternamente.²⁴Questi due partiti somigliano a chi è cieco e sordo e a chi vede e sente: sono esempi comparabili?Non riflettete?”

Q 40:58

“⁵⁸Non sono uguali il cieco e chi vede, né quelli che credono e che fanno il bene e il malvagio; ma voi riflettete così poco”³⁷.

I commenti di al-Dimashqī ai detti sugli occhi sono piuttosto limitati. Ma l’autore ripropone proprio la contrapposizione tra cecità spirituale e cecità fisica nel commento a **HQ20**, dove dopo aver esaltato l’importanza della vista sottolineata dalla specifica denominazione che gli si dà in questi detti, cita i versi dell’illustre compagno del Profeta ‘Abd Allāh Ibn al-‘Abbās, modello di rettitudine e elevatezza morale, nonché profondo conoscitore del Corano cui si deve la

³⁵ Q 46:26: “Avevamo dato loro un rango tale e quale al vostro, avevamo dato loro orecchie, occhi e cuori, ma a nulla giovarono loro orecchie, occhi e cuori quando rinnegarono i segni di Dio , e ciò che prima deridevano li avvolse”; vd. anche 2:17-18: “¹⁷Somigliano a qualcuno che abbia acceso un fuoco. Quando il fuoco ha illuminato tutto attorno, Dio toglie loro la luce e li lascia ciechi nelle tenebre, ¹⁸sordi, muti e ciechi, non faranno ritorno a Dio”. Sul concetto di cecità nel Corano vd. Zilio Grandi, *Il Corano e il male*, pp.40-44.

³⁶ Q 23:78: “Egli è Colui che vi ha donato l’udito, la vista e il cuore, e siete così poco riconoscenti”. Vd. anche 16:78, 76:2-3.

³⁷ Cfr. “Malattia del cuore” (Q2:9-10)³⁷: i riferimenti alla malattia morale nel Corano prevalgono su quella fisica, mentre il Corano si configura come la vera cura (shifā’) (Q 10:57, “Uomini, vi è giunto un ammonimento da parte del vostro Signore, guarigione della malattia del cuore, guida e misericordia per i credenti”).

trasmissione di migliaia di detti per lo più autentici. Egli divenne cieco al termine della sua vita:

إن يأخذ الله من عيني نورهما ... ففي فؤادي وقلبي منهما نورٌ
قلبي ذكي وعقلي غير ذي دَخلٍ ... وفي فمي صارمٌ كالسيف مشهورٌ

Dio prende la luce dei miei occhi e nel mio cuore e nella mia mente risiede la loro luce.. il mio cuore è avveduto ed il mio intelletto non ha alcun vizio e alcuna imperfezione.. mentre la mia bocca è appuntita come la famigerata spada.³⁸

Così chi vede crede, mentre ha il cuore annebbiato- chi lo avrà chiuso alla fedetroverà chiuse le porte della salvezza³⁹.

Ora, ritornando dalla cecità metaforica a quella fisica cui rimandano i detti santi, Dio dice che la ripagherà su questa terra e in futuro, con la beatitudine eterna. Bisogna dire che l'infermità, soprattutto tra i mistici di tendenze più ascetiche, era vista come un'occasione per risanare l'anima ed espiare i peccati⁴⁰; e se nelle tradizioni antiche al cieco si attribuivano doti superiori e soprannaturali, da una prospettiva islamica la perdita della vista, che tiene l'uomo visivamente legato alle cose di questo mondo pieno di tentazioni e ingiustizie, in un certo senso può rappresentare un segno e un privilegio concesso da Dio al credente, cui resta lo sguardo più nobile del cuore e della ragione, che sola conduce alla contemplazione di Dio.

Ṣabr – tawakkul - riḍā'

Il motivo intorno a cui ruota il senso di questi detti santi è però rappresentato dalla reazione dell'uomo all'infermità, ovvero la fermezza e la forza d'animo (*ṣabr*) unite alla piena accettazione del decreto di Dio (cfr. *qaḍā'*) e della sua sentenza (*ḥukm*). Il verbo *raḍā* indica la reazione del vero credente che non assiste rassegnato al proprio male ma accoglie favorevolmente il destino scritto per lui da Dio per quanto doloroso. Qui non si entrerà nel merito delle controversie relative all'origine divina delle disgrazie al pari delle grazie terrene, che si intersecano con

³⁸ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.13-14.

³⁹ D'altro canto la luce, già nella simbologia biblica, rappresenta la guida di Dio cui conduce la sua parola- strumento di salvezza-, le tenebre rappresentano la perdizione, ed infatti uno dei termini più significativi per identificare nel Corano l'empietà, *ẓulm* (lett. "oltraggio, ingiustizia") condivide la stessa radice di *ẓulma/ẓul[u]māt*, "tenebra/e".

⁴⁰ Lo sottolinea W. Graham nel commento a un detto sugli occhi in una versione quasi uguale tramandata da al-Bukhārī fra gli altri e aggiunge che Abū Ṭālib al-Makkī, il tradizioni sta, giurista e mistico shafi'ita sostenne che alcuni Compagni del Profeta desiderassero per questo perdere la vista; Graham, *Divine word*, p.154.

la questione del libero arbitrio opposto alla predestinazione: le due affermazioni, nonostante la posizione radicale di chi sosteneva l'una piuttosto che l'altra in assoluto, sono state accettate entrambe come verità trasmesse da Dio nel Corano, dove infatti si combinano le dichiarazioni di onnipotenza di Dio e quella della responsabilità umana, come accade anche nella Sunna e nelle raccolte di detti santi⁴¹. In questo caso Dio afferma esplicitamente di aver causato la cecità e la malattia, con cui “ha messo alla prova” i suoi servi. Ed è proprio questo il termine chiave da fare da cornice al discorso sulla pazienza, espresso dalla radice *b-l-ā* (vd. *ibtalaytu* in **HQ20**) che rimanda alla “prova” a cui Dio sottopone gli uomini in questa vita per testare la loro fede e sincerità, un concetto già ampiamente diffuso nella Bibbia e dominante nel Corano⁴². Il corso degli eventi in cui si articolerà la vita di ciascuno è un esame continuo della propria rettitudine, dove chi “vede” sa che ogni avversità non è sintomo di disdegno da parte di Dio, né il benessere - di per sé inaffidabile in quanto la sorte può ribaltarsi da un momento all'altro- è sintomo del favore di Dio. La prova colpisce materialmente e spiritualmente (Q2:155, 3:186), nel bene o nel male (Q21:35)⁴³ ed ogni prova dev'essere concepita come un'occasione di crescita e purificazione, spesso inviata da Dio proprio perché l'uomo, spesso accecato dal benessere temporaneo, riapra gli occhi e veda in Dio l'unica vera realtà in grado di guarire dall'illusione. Tanto che Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606/1210) a proposito di Q 2:156, dove si afferma che “non c'è costrizione nella fede” sostiene che il mondo sia il luogo della prova (*dār al-dunyā hiya dār al-ibtālā*) a conferma della libera scelta dell'uomo di credere o meno, libertà senza la quale tutti sarebbero stati buoni e retti e il concetto stesso di ricompensa o punizione futuri non avrebbero avuto senso⁴⁴.

Ora, la prima componente, o meglio il nucleo fondante, della virtù identificata dal termine *ṣabr* è di carattere razionale e nasce dalla consapevolezza di chi conosce l'andamento altalenante di questa vita instabile, costellata di momenti difficili,

⁴¹ Si vedano, oltre ai detti qui citati, come il n° 54: “Io sono Dio, ho creato i miei servi con la mia sapienza (*bi-ilmī*). A quelli a cui voglio destinare il bene, ho donato un buon carattere (*khuluq^{an} ḥasan^{an}*), mentre a quelli a cui ho voluto destinare il male ho donato un cattivo carattere (*khuluq^{an} saiyy^{an}*)”; il n° 55: “Io sono Dio, non c'è altro dio all'infuori di me. Ho creato il male e l'ho destinato ad alcuni. Povero l'uomo per cui ho creato il male facendo in modo che le sue mani lo compissero (*wa aḡray-tu al-shirra 'alā yaday-hi*)”. Cfr. n°63 p.96.

⁴² Un centinaio di versetti del Corano fanno riferimento alla “prova”, in prevalenza, attraverso la terminologia legata alla radice *b-l-ā* (vd. Q 2:49, 3:186, 47:31, 89:16) accanto ad altri termini come *fatana/fitna* (es. Q 8:28,64:15) o *imtaḥana* (Q49:3, 60:10)

⁴³ Questo aspetto verrà approfondito al § 5.3.

⁴⁴ John Nawas, "Trial", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016.Reference. (Accesso: 17 May 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/trial-EQSIM_00426

ognuno dei quali è stato inviato da Dio proprio per illuminarlo sulla tragicità dell'esistenza contrapposta alla beatitudine che spetta a chi è paziente.

Senza la serena accettazione propria di chi "vede" vacillerebbe la sincerità della fede: è un requisito imprescindibile per chi dice di credere e si sottomette anima e corpo alla Verità, in caso contrario farebbe meglio a cercare un altro dio, come afferma in modo quasi ironico l'Altissimo in **HQ26**. E la fede è prima di tutto fiducia (*tawakkul*) nella provvidenza di Dio qui prima che nell'altra vita, tanto che chi con "ammirevole fermezza" (*ṣabr ḡamīl*)⁴⁵ affronterà la malattia non solo verrà guarito da Dio, ma fortificato nel corpo (**HQ22**) e purificato nell'anima (**HQ23**). Nel commento a **HQ26** al-Dimashqī si sofferma proprio sul concetto di *tawakkul* e su come pazienza e assoluta fiducia in Dio siano indivisibili e anzi siano l'una il presupposto dell'altra⁴⁶. Dio sa bene quello che fa e il suo decreto è giusto, è migliore di quanto si creda. Per cui bisogna solo affidarsi a quanto ha prescritto a ciascuno ed essere fiduciosi nella giustizia del suo volere, senza disperare della sua provvidenza⁴⁷.

Più avanti l'autore cita le parole di Aḥmad Ibn Ḥanbal, il quale sottolineò come la pazienza, esaltata in moltissimi punti del Corano, sia unanimamente riconosciuta come "un dovere (*wa huwa wāḡib bi-l-iḡmā' al-umma*) dalla comunità" e costituisca "la metà della fede (*niṣf al-īmān*)", che si comporrebbe per l'appunto di "due metà (*fa-inna al-īmān niṣfāni*). La prima è costituita dalla pazienza (*niṣf ṣabr*) e la seconda dalla gratitudine (*wa niṣf shukr*)⁴⁸", a sottolineare quell'altra associazione ricorrente nel Corano tra *shukr* e *ṣabr*.

Al-Dimashqī prosegue di seguito citando una serie di *aḥādīth* tutti dedicati alla pazienza, come quello secondo cui la pazienza è luce splendente (*al-ṣabr diyā'*)⁴⁹ o parte di uno che dice: "A chi si impegna ad essere paziente Dio donerà la pazienza (*man yataṣabbar yu-ṣabbiru-hu Allāh*)"⁵⁰.

⁴⁵ La stessa espressione compare in alcuni versetti del Corano come Q70:5 e due della *Sūra* di Giuseppe (Q 12:18/83); negli ultimi due casi è riferita a Giacobbe, che si impegna ad essere paziente di fronte al falso annuncio della morte di Giuseppe; e perse la vista per il dolore (Q12:84). Si legge più avanti al v. 86: «Rispose: "Solo davanti a Dio mi dolgo della mia afflizione e della mia tristezza, Dio mi ha insegnato quel che voi non conoscete"».

⁴⁶ Nel Corano accanto alla coppia *ṣabr-shukr* ricorre spessissimo la coppia *ṣabr-tawakkul*; Alexander, "Trust and Patience".

⁴⁷ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.229.

⁴⁸ Si tratta di due detti attribuiti al Profeta, e commentati dallo stesso al-Ghazālī tra gli altri; vd. Alexander, "Trust and Patience".

⁴⁹ Ne esiste uno più vasto, tramandato da Muslim, in cui si dice che "la preghiera è una luce, la carità una prova e la pazienza un bagliore che illumina" (*al-ṣalāt nūr^{um}, al-ṣadaqat burhān^{um} wa al-ṣabr diyā'^{um}*);

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=1&ID=399.

⁵⁰ Il testo originale continua: "E non c'è dono migliore e più grande della pazienza",
(وَمَا أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ)

Si legge ancora: “E’ incredibile il caso del credente! Egli vede il bene in qualsiasi cosa gli accada e questa è una caratteristica che possiede solo il credente. Se gli sono concessi prosperità e benessere ringrazia Dio e questo è bene per lui; se invece lo colpisce la disgrazia è saldo e paziente (*ṣabara*) e questo è ugualmente bene per lui”⁵¹.

Il Profeta, ricorda poi il commentatore, non mancò di raccomandare agli *Anṣār* la pazienza, anche davanti al nemico, pazienza che va manifestata da subito, non appena si presenta l’avversità⁵². Mentre non c’è cosa più vantaggiosa per chi è colpito dalle avversità della pazienza e della serenità di conoscere la ricompensa che gli spetterà (*al-ṣabr wa al-iḥtisāb*), così da alleviare la sofferenza e assicurarsi la ricompensa. L’afflizione manifesta, i lamenti e l’inquietudine rendono ancora più dura la disgrazia e allontanano la ricompensa⁵³.

Al-Dimashqī cita infine un *ḥadīth* che illustra le tre principali sfaccettature della virtù del *ṣabr*: “Ci sono tre tipi di *ṣabr*. La costanza nella devozione a Dio (*al-awwal ṣabr ‘alā ṭā‘at Allāh ta‘ālā*). L’astensione dalla disubbidienza, ossia dal peccato (*wa ṣabr ‘an ma‘ṣiyat Allāh*), e infine la fermezza e la forza d’animo (“pazienza”) di fronte alle prove volute da Dio (*wa ṣabr ‘alā imtiḥān Allāh ta‘ālā*)⁵⁴”.

In questa triplice natura il nucleo di questa virtù sembra essere rappresentato da quello che potremmo definire un “contegno” assoluto che preserva la stabilità interiore e quella attuale.

A conclusione del commento, al-Dimashqī cita le parole di Ibn Taymiyya che esaltò la pazienza di Giuseppe, uno dei profeti biblici riconosciuti dall’*islām* e come gli altri modello di condotta esemplare. Per quest’ultimo la forma di *ṣabr* più perfetta (*akmal*) era proprio la costanza nella devozione prima ancora della forza d’animo e la fermezza di fronte alle avversità⁵⁵.

<http://sunnah.com/bukhari/24/72>. Un detto in al-Munāwī è molto simile (n°39: “Il mio servo pio vede il bene in ogni cosa. Mi loda anche quando gli sottraggo la sua anima (*wa anā anzu‘u min bayni ḡanbay-hi*)”.

⁵¹ «عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن : إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له»

⁵² Concetto ribadito a più riprese in diversi *ahādīth* attraverso l’espressione *‘inda al-ṣadmat al-ūlā*. Vd. al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, HQ n° 202 p.214.

⁵³ Il termine *iḥtisāb*, da ḥ-s-b rimanda di base alla idea di contare, ma nel caso specifico assume il significato di “attendere una ricompensa da Dio, per una buona azione e per una sventura sopportata. Implica di conseguenza uno stato di serena rassegnazione. Si noti l’espressione *iḥtisāban li-Llāh/ li-waḡh Allāh* ovvero “per amor di Dio”.

⁵⁴ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.230.

⁵⁵ *Ivi* p.231.

Ṣabr e silenzio

Se proseguiamo nella riflessione che in ordine i detti citati ci suggeriscono, emerge un altro requisito fondamentale per il “paziente”. Il vero paziente è anche chi nella malattia, non si lamenta della disgrazia con chi gli fa visita (**HQ22**). Dopo aver citato Q 21:35 (“Ogni anima gusterà la morte . Noi vi tentiamo con il male e con il bene e poi sarete ricondotti a Noi”), al-Dimashqī sottolinea proprio questo aspetto: il credente, se Dio lo mette alla prova con una qualche prova di questo mondo (bi-iḥdā balāyā al-dunya)⁵⁶, sarà paziente in vista della ricompensa futura e se incontrerà un amico o un familiare non manifesterà la sua inquietudine (al-ḡaza‘), il suo disappunto (al-ḍaḡar) e la sua sofferenza (al-alam) perché significherebbe lamentarsi (shakwā min Allāh) di Dio con i Suoi servi e questo comportamento non si addice al vero credente (hadhā lā yalīqu) che invece si mostra sereno. La maggior parte delle pene colpisce infatti i più nobili (al-‘uzamā’), i protetti di Dio (al-muqarrabīna), i più pii (al-atqiyā’), coloro che riformano e rappacificano (al-muṣliḥīna), in modo che rimangano saldi (li-yathbutū) e siano pazienti (li-yaṣbirū), diventando un modello per i più deboli e per coloro che hanno il cuore malato (fa-yakūnu qudwat wa uswat li-ghayri-him min al-ḍu‘afā’ wa marḍā al-qulūb). Se lo farà verrà perdonato e raggiungerà i profeti, i martiri e i retti (al-ṣāliḥīna)⁵⁷.

La seconda componente della pazienza è proprio quella silenziosa, per la quale si distinse in particolare uno dei profeti più colpiti dalle avversità, Giobbe (Ayyūb nel Corano), modello assoluto di *ṣabr* e *tawakkul*. Come nel racconto biblico, di cui tuttavia nel Corano (vd. Q 21:83-85, 38:41-44) non vengono riportati tutti i dettagli, Giobbe è colpito dalle più atroci sofferenze (perde i suoi beni, i figli, il suo corpo è martoriato dalla malattia) e da’ prova della più grande pazienza; ma c’è una fondamentale differenza. Il Giobbe coranico non solo non attribuisce le

⁵⁶ *Ivi* p.12.

⁵⁷ *Ivi* p.13.

sue disgrazie a Dio ma non gli chiede nemmeno la ragione della sua disgrazia, né protesta sentendosi vittima di un'ingiustizia; si limita a menzionare le sue disgrazie e nello stesso momento loda la misericordia di Dio (Q 21:83)⁵⁸. Mentre l'uno si rivolge a Dio chiedendo addirittura per quale ragione dovrebbe essere paziente, l'altro non ha alcuna domanda da rivolgerGli e se rompe il silenzio lo fa solo per lodare Dio⁵⁹. La riflessione mistica sulla prova inflitta ai credenti come segno di elezione e amore divini guarda proprio a Giobbe come massimo esempio, sebbene non manchi chi sostiene che anche lui –che del resto era un uomo come gli altri- si sarebbe macchiato di gravi peccati e per questo sarebbe stato punito da Dio attraverso le affezioni che conosciamo.

La componente silenziosa della pazienza si interseca in particolare con una delle accezioni originarie del termine *ṣabr* legata all'astensione, che dunque rimanda all'autodisciplina e al controllo di sé⁶⁰. E infatti al-Dimashqī nel commento a

⁵⁸ Dio lo liberò infine dalle sofferenze donandogli prosperità e riportando i suoi figli in vita.

⁵⁹ Wensinck, "Ṣabr".

⁶⁰ In questo senso si avvicina ad un'altra fondamentale virtù altrettanto complessa, *ḥilm*, che indica il linea generale la temperanza, la mitezza e ponderatezza del saggio che è capace di controllarsi anche di fronte alle peggiori offese. Ad un altro profeta il Corano attribuisce invece una prova di impazienza. Si tratta di Mosé (sebbene alcuni esegeti escludono che potesse davvero trattarsi del Mosé biblico), nel famoso episodio narrato in Q 18:59-81, in cui incontro un certo al-Khadir/al-Khidr, personaggio misterioso che ha dato luogo a numerosissime leggende popolari e che si è cercato di identificare (alcuni parlano di Elia, altri di San Giorgio). Questo "servo di Dio" che da Lui ricevette "sapienza e misericordia", possedeva un sapere nascosto (il *ghayb*) e per questo Mosé gli chiese se poteva seguirlo così da attingere al suo sapere e imboccare anch'egli la retta via. Egli accettò, a patto che Mosé si impegnasse a non fargli domande e aspettare che fosse lui a dargli spiegazioni". Ma di fronte a tre episodi che Mosé non riusciva a spiegarsi ("il servo di Dio" fece affondare una barca di poveri pescatori, uccise un giovane ragazzo e ricostruì, senza chiedere nulla in cambio, un muro di una città i cui abitanti si rifiutarono di offrire loro del cibo); Mosé, di fronte a tali azioni a suo dire immotivate se non "abominevoli" (Q 18:75) non riuscì a trattenerli dal fare domande e allora il servo di Dio lo invitò ad andarsene, in quanto come aveva previsto non era riuscito ad "avere pazienza su ciò che non comprendeva" (Q 18:68), ma prima che si separassero spiegò:⁷⁹ "La nave apparteneva a della povera gente che lavorava in mare, ho voluto danneggiarla perché li inseguiva un re che si impadroniva di ogni nave. ⁸⁰E quanto al ragazzo, i suoi genitori erano credenti e abbiamo temuto che egli li forzasse alla ribellione e alla miscredenza, ⁸¹abbiamo voluto che il loro Signore desse loro in cambio un figlio più puro e più degno di misericordia. ⁸²Infine il muro apparteneva a due giovani orfani di quella città e sotto c'era un tesoro che era loro; il padre era un uomo puro e il tuo Signore ha voluto che essi raggiungessero la maggiore età e poi trovassero il tesoro per conto loro; fu una misericordia da

HQ24 sottolinea ancora una volta questa necessità, ricordando un detto del Profeta secondo cui quando qualcuno lo interrogò a proposito della “pazienza ammirevole” (*al-ṣabr al-ḡamīl*) egli avrebbe risposto “La pazienza non ammette lamentele” (*ṣabr lā shakwā fī-hi*), e poi disse: “Chi si lagna non è paziente” (*man baththa lā yaṣbiru*)⁶¹.

ṣabr e ṣidq

E la pazienza è una prova di fede tanto grande che, non solo innalzerà il credente al fianco dei “massimamente sinceri” (*al-siddīqūn*), epiteto di alcuni profeti nel Corano, una categoria di eletti Q 57:19 (i puri per eccellenza, i “Veridici”)⁶² nonché dei credenti più puri, ma Dio proverà una tale stima nei loro confronti da “tentennare” nel momento in cui, il giorno della Risurrezione e del supremo giudizio, dovrà soppesare le loro azioni e mostragli il registro in cui sono state annotate (**HQ24**): un’immagine fortemente umanizzata di Dio che ricorda l’esitazione a cui abbiamo fatto riferimento nel precedente capitolo. Il verbo

parte del tuo Signore. Quel che ho fatto non l’ho deciso da me , ecco la spiegazione di ciò su cui non hai potuto pazientare”(Q 18:79-82). Questo personaggio è presente in molti racconti orientali, soprattutto nella tradizione ebraica, e ha una ruolo importante anche nel sufismo dove spinge il mistico a superare la legge attraverso la sapienza. Il legame tra questa pazienza silenziosa e accondiscendente e una speciale conoscenza-accessibile solo ad alcuni- legame cui sembra alludere soprattutto il v.68, è anch’essa centrale nel sufismo. Arent Jan Wensinck, "al-Khādir (al-Khidr)." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 17 May 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khadir-al-khidr-COM_0483 ; cfr. Alexander, "Trust and Patience".

⁶¹ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.18.

⁶² Abramo e Giuseppe (Q 12:46), Idrīs (Q12:56) e Maria (Q 5:57). Col termine più generico *ṣidq* nel Corano viene definita la virtù di chi è “sincero”, ovvero di chi conferma nella sua interiorità e negli atti quanto dichiara con le parole, e per questo viene tradotta generalmente come “sincerità, veridicità”; lo spiegherà anche al-Dimashqī in un commento che citerò più avanti. L’idea di coerenza e trasparenza a cui rimanda avvicina il termine *ṣidq* a *ikhhlās* (il “culto puro” di cui parla la *sūra* 112), entrambi fondamentali nella semantica dell’etica coranica relativa alla definizione della fede e della pratica autentiche, in perfetta contrapposizione con *nifāq*, l’empietà degli ipocriti che affermano di credere ma dentro di sé sono prIvi di fede o ostili a Dio. vd. Izutsu, *Ethico-religious concepts*, p.86-97. Vd. Lisān al-‘Arab, s.v. صدق http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=4555&idto=4555&bk_no=122&ID=4564

istahyā (o *istahā*), in realtà ha anche il significato di “lasciare in vita qualcuno”⁶³ ma il secondo significato più specifico, qui riportato sull’esempio della traduzione del detto ad opera di K.Kazi e A.B.Day, è “provare vergogna, pudore, timidezza”, “essere modesto”⁶⁴ che, trasposto nella orbita semantica divina, in questo particolare contesto, rimanda in qualche modo alla sua esitazione.

La “pazienza” è tanto rilevante agli occhi di Dio da rendere il paziente *siddīq*, esempio del culto più puro, come chi, spiega al-Dimashqī nel commento a **HQ25**, “è sincero nelle parole e nel pensiero e conferma la sua sincerità con le sue azioni (*bal li-man ṣadaqa bi-qawli-hi wa i’tiqādī-hi wa ḥaqqāqa sidqa-hu bi-fī’li-hi*)”. “I *siddīqīn*”, prosegue più avanti, “sono coloro che credono in Dio e nel loro profeta sinceramente, e compiono quello che gli è stato ordinato prendendo come esempio la condotta del Prescelto (il Profeta) (*atba’ū sunan al-muṣṭafā*), che credono insomma nella legge monoteista dell’*islām* (*wa ṣadaqū bi-mā ḡā’ bi-hi al-shara’ al-ḥanīf dīn al-Islām*)”⁶⁵. E’ come se il possesso di questa virtù garantisca di per sé, nelle sue implicazioni cardinali, la sincerità della fede e consenta di realizzare l’ideale spirituale e morale indicato da Dio nel Corano.

E in un certo senso il verbo *istaslama* (“arrendersi al destino voluto da Dio”), condividendo la stessa radice di *islām*, ce lo suggerisce.

⁶³ Ibn Manzūr dà questo come primo significato del verbo: *abqā-hu ḥayy^{an}* (lasciarlo in vita);, “risparmiare” come in Q 2:49 riferito al Faraone che “risparmiò le vostre donne” o Q 2:26 dove *lā yastahy* è riferito a Dio e ha il senso di “non risparmiarsi di..non disdegnare di” dando l’idea dell’esitazione (nella definizione di è Ibn Manzūr spiegato come “*lā yastabqī*”). Si noti Q 33:53 dove lo stesso termine è utilizzato prima in riferimento al Profeta, “il quale ha pudore e non ve lo dice” e poi a Dio il quale “non ha pudore della verità”, ovvero non ha alcuna esitazione nel dire la verità.

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=2010&idto=2010&bk_no=122&ID=2011

Al-Dimashqī definisce *al-istiḥyā’* un attributo di Dio (*al-istiḥyā’ ṣifat min ṣifāt al-rabb*) forse proprio in riferimento al fatto che tiene in vita e non è precipitoso nella punire.

⁶⁴ La modestia (*ḥayā’*) è un valore decantato ampiamente nella *Sunna* dove viene definita come parte della fede (*al-ḥayā’ min al-īmān*).

⁶⁵ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.125.

ṣabr ḥilm zuhd

Gli ultimi due detti sono altrettanto fondamentali per completare la nostra riflessione sul senso del *ṣabr* oltre che molto belli e particolari in quanto riproducono un dialogo tra Dio e i due profeti preislamici riconosciuti dall'*islām* (in questo senso islamici a tutti gli effetti): Gesù e Mosè.

Riguardo **HQ27**, come spiega al-Dimashqī, la comunità che verrà dopo Gesù, l'”ultimo profeta dei figli di Israele”, è chiaramente quella guidata da Muḥammad, l'”ultimo profeta dell'umanità (*huwa akhar al-rusul wa al-anbiyā' min banī isrā'īl ka-mā an akhar al-rusul wa al- anbiyā' min banī al-insān ḡamī^{an} Muḥammad rasūl Allāh*)”⁶⁶.

La comunità guidata da Muḥammad si distinguerà per la piena accettazione del destino che Dio le riserverà, nel bene e nel male⁶⁷. Questo sarà possibile grazie al dono prezioso di *ḥilm* e *'ilm*, concetti altrettanto centrali nella dottrina islamica, universi semantici che si intersecano e specificano l'un l'altro, legandosi ciascuno a modo suo alla pazienza, come fa intendere anche questo *ḥadīth*. Se *'ilm* rimanda al sapere e in senso religioso alla vera conoscenza che coincide con la parola di Dio contenuta nel Corano e dunque con la stessa predicazione islamica, *ḥilm* costituisce una virtù centrale dalle molteplici implicazioni e componenti (e come *'ilm* la possiede anche Dio in forma assoluta, che è *'alīm* e *ḥalīm*). Ne parla al-Dimashqī già a p.155 e la descrive come la ponderatezza nell'agire (*al-ḥilm al-anāt wa al-tathabbut fī al-umūr*) citando il commento di al-Munawī allo stesso detto tratto da al *Ḡāmi' al-Saghīr* di al-Suyūṭī: “[*wa lā ḥilm wa lā 'ilm*] come a dire che Dio ha destinato parte del suo *ḥilm* (*ḥilm^{an}*) e della sua saggezza (*wa 'ilm^{an}*) alle sue creature in modo che possano utilizzarle gli uni nei confronti degli

⁶⁶ *Ivi* p.289.

⁶⁷ Il detto richiama, riproducendo la situazione opposta, “anti-islamica” per così dire, Q 89:15-16: “L'uomo quando il suo Signore lo mette alla prova onorandolo e accordandogli favori, dice:”Il Mio Signore mi ha onorato”. 16 E quando lo mette alla prova tenendo i Suoi doni per Sé, dice: “Il mio Signore mi disprezza”.

altri e che modellino il proprio carattere sulla base di queste virtù, che le facciano proprie [(*wa lā ḥilm wa lā ‘ilm*) *ka-anna-hu yukhbiru anna-hu ta ‘ālā qaddara ḥilm^{an} wa ‘ilm^{an} li-khalqi-hi yataḥālimūna bi-hi bayna-hum wa ya ‘lamūna fa-bi-dhalika al-ḥilm wa al- ‘ilm yatakhallaqūna*]⁶⁸.

La prima componente del *ḥilm* è l’assennatezza che comporta misura e ponderatezza nell’azione, accezione prevalente in questo caso vista l’associazione con *‘ilm*. Ne consegue la capacità di non reagire di impulso prendendo decisioni avventate esercitando invece autocontrollo e temperanza, in particolare nel caso di un’offesa subita; e infatti il termine assume, nei contesti specifici, anche l’accezione più particolare di “mitezza”. È chiara allora la stretta relazione tra *ḥilm* e *ṣabr*, in quella capacità di dominare le emozioni e misurare ogni atto senza lasciarsi scuotere da niente e da nessuno, con la differenza che *ḥilm* può indicare la risposta virtuosa al male o alle provocazioni altrui ma non alle più generali situazioni dolorose della vita come *ṣabr*⁶⁹. Nel caso di Dio, che è *al-ḥalīm*, il senso dell’aggettivo si fa più specifico e, quando non è usato in senso generale per indicare la saggezza che sottende all’azione divina, indica il fatto che Dio, invece di punire precipitosamente il peccatore, dilaziona la pena fino a perdonarlo⁷⁰. L’aggettivo compare 12 volte in tutto nel testo coranico, in 8 delle quali è riferito a Dio e per ben 4 volte *al-ḥalīm* si accompagna all’epiteto divino *al-ghafūr* (*Colui che molto perdona*) andando a definire proprio quell’assennata ponderatezza che sottende al Suo perdono⁷¹.

⁶⁸ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.298.

⁶⁹ Vd. *Lisān al-‘Arab* http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=1886&idto=1886&bk_no=122&ID=1887 ; sulle varie componenti semantiche del termine vd. Ida Zilio-Grandi, “*Ḥilm* or “Judiciousness”. A contribution to the study of Islamic ethics based on the traditional sources” in *STUDIA ISLAMICA*, vol. 110 (2015) pp. 81-100. https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/3660095/48757/SI_110_01_81-100-Zilio-Grandi.pdf

⁷⁰ In particolare al-Ṭabarī sottolinea questo aspetto; Zilio-Grandi, “*Ḥilm*”, p.86.

⁷¹ Altre due volte a *‘alīm* (il “Sapiente”). Per le ricorrenze vd. http://www.altafsir.com/Quran_Search.asp s.v. حليم

Il fatto che al-Munāwī, nel commento riportato da al-Dimashqī, citi immediatamente dopo il noto *ḥadīth* che recita “Dio ha distribuito tra voi le virtù [in parti diverse] come vi ha assegnato i suoi doni [in parti diverse]”; farebbe passare l’insieme di queste qualità come la vera natura etica della comunità musulmana (*khalq*), che Dio volle distinguere dalle altre proprio sulla base di queste due virtù (*ḥilm* e *‘ilm*), privilegio concesso a pochi. Saggezza e moderazione sottendono allora alla “pazienza” o forse acquistano un senso compiuto proprio in rapporto alla stessa, contribuendo, ciascuna a modo suo, alla costruzione del “carattere perfetto”.

In **HQ28** vengono messi in relazione il concetto di *ṣabr* e quello della moderazione e della frugalità. Già il detto **HQ23** anticipava chiaramente l’avversità rappresentata dalla perdita dei propri beni e dalla povertà. Come possiamo immaginare la moderazione nel consumo dei beni materiali é strettamente legata a *ṣabr*, perché oltre a denotare autocontrollo e equilibrio interiore, dimostra la saggezza di chi conosce la loro natura effimera (cfr. Q16:96) e l’imprevedibilità della fortuna. Nella raccolta di al-Munāwī il concetto di moderazione⁷² e sobrietà è ribadito molte volte. Si pensi ai detti n°194 e 195 dove Dio si rivolge direttamente alla vita terrena e a quello che questa offre (*al-dunyā*): “Oh mondo, sii un servo per chi mi serve e invece serviti di chi è al tuo servizio!”⁷³ e ancora: “Oh mondo, passa accanto ai miei amici e non mostrarti suadente ai loro occhi tanto da sedurli”⁷⁴. In una versione del detto sulla vicinanza si legge “Non c’è cosa migliore della rinuncia (*zuhd*) tra quelle che avvicinano il

⁷²Sul concetto di moderazione nel Corano in tutte le sue sfumature e la terminologia relativa vd. Frank Griffel, "Moderation", *Encyclopaedia of the Qur’ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference (Accesso 17 May 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/moderation-EQSIM_00285

⁷³ يا دنيا اخدمي من خدمني واستخدمي من خدمك
Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°194 p.281.

⁷⁴ يا دنيا مري على أوليائي لا تحلولي لهم فتفتنهم
Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°195 p.281.

mio servo a Me e non c'è opera di devozione migliore di ciò che gli ho prescritto obbligatoriamente”⁷⁵ e infine il n°6, un vero e proprio inno alla moderazione rivolto all'uomo, “il figlio di Adamo”: “Oh figlio di Adamo, possiedi quanto ti basta eppure ricerchi quello che ti porta a oltrepassare i limiti stabiliti da Dio. Non ti accontenti di poco e né il tanto ti soddisfa. Quando sei sano nel corpo, sereno nel cuore e possiedi quel che ti occorre per mangiare, puoi rinunciare al mondo”⁷⁶.

Nel commento a **HQ28** al-Dimashqī scrive infatti che non bisogna gioire delle cose terrene né rattristarsi di fronte alle avversità. Ma aprire il proprio cuore dinnanzi alla disgrazia e dire “benvenuto al simbolo dei retti che hanno purificato e pacificato se stessi, dentro e fuori, attraverso il timore di Dio (*marḥab^{an} bi-shi‘ār wa ‘alāmāt al-ṣāliḥīna alladhī aṣlahū ḥawāra-hum wa bawāḥīna-hum bi-taqwā Allāh ḡalla dhikru-hu*)⁷⁷.

E infatti, ricorda, in molti versetti del Corano si condanna l'utilizzo sconsiderato dei beni terreni (*dhamm al-dunyā*; Q 11:15, 2:86, 17:18-21, 42:20). Tuttavia condannare i beni non significa dovervi rinunciare del tutto, vuol dire invece, continua al-Dimashqī, ottenerli in modo lecito e non lasciarsi “assorbire” dagli stessi (*‘adam al-inhimāk fī-hā*). Bisogna acquisirne con moderazione e donare ai poveri e ai bisognosi quella parte di beni così da adempiere ai doveri che Dio ha stabilito e compiere ciò che è obbligatorio (*wa a‘lama an al-i‘rād ‘an al-dunyā laysa ma‘nāhu tarka-hā muṭlaq^{an} wa innamā al-murād taḥṣīlu-hā min waḡh mashrū‘ wa ‘adam al-inhimāk fī-hā wa ittikhādhu-hā muqṣā^{an} wa i‘ī‘ā’ al-fuqarā’*

⁷⁵ ما تقرب إلي عبدي المؤمن بمثل الزهد في الدنيا ولا تعبدني بمثل أداء ما افترضته

Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n° 133 p.178.

⁷⁶ ابن آدم عندك ما يكفيك وأنت تطلب ما يطغيك لا بقليل تقنع ولا من كثير تشبع إذا أصبحت معافى في جسدك أما في سربك عندك قوت يومك فعلى الدنيا العفاء

Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n° 6 p.10.

⁷⁷ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.365.

*wa al-masākīn naṣībī-him min al-māl alladhī yaksibi-hi al-aghniyā’ wa adā ḥuqūq Allāh ḡalla dikhu-hu wa al-qiyām bi-mā yaḡibu ‘alay-hi*⁷⁸.

Una delle implicazioni del principio della frugalità, come mette in evidenza al-Dimashqī, è proprio la carità verso i bisognosi che, prima di essere una pratica obbligatoria, rappresenta la prima manifestazione della compassione umana, virtù e dovere allo stesso tempo, proprio come la pazienza.

Muḥammad anche in questo caso rappresenta il massimo esempio di sobrietà, frugalità e carità come raccontano tantissimi detti. al-Dimashqī cita per esempio quello tramandato da al-Tirmidhī: “Sia benedetto chi è guidato dall’*islām*, quel che possiede gli basta appena per vivere ed egli è soddisfatto” ,

طُوبَى لِمَنْ هُدِيَ إِلَى الْإِسْلَامِ ، وَكَانَ عَيْشُهُ كَفَافًا وَقَنِعَ بِهِ

Oppure quello tramandato da Abū Hurayra: “La famiglia di Muḥammad non mangiò mai fino alla sazietà per tre giorni di seguito finché egli morì”,

ما شبع آل محمد صلى الله عليه و سلم من طعام ثلاثة أيام تباعاً حتى قبض

Oppure “Se questo mondo valesse solo l’ala di una mosca non avrebbe dato da bere ad un miscredente neanche un sorso d’acqua”⁷⁹.

Spogliarsi del futile per riempirsi della vera ricchezza è un requisito del credente puro e in questo senso al-Dimashqī interpreta la frase finale in cui la povertà è definita il simbolo della fede. Dire che la povertà è il simbolo della fede potrebbe in un certo senso suonare strano, visto che la dottrina islamica non condanna la ricchezza in sé ma la sua cattiva gestione, mentre la povertà rientra fra le “prove” di questa vita. Non si può escludere per altro un influsso della concezione cristiana della povertà⁸⁰ ed è nota d’altro canto la centralità delle pratiche della

⁷⁸ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.366.

⁷⁹ Fonte: Ibn Māḡah e al-Tirmidhī.

⁸⁰ D’altronde essi sono già evidenti nel Corano e nel resto della *Sunna* dove si ribadisce che proprio i poveri saranno i primi ad essere salvati il giorno della Risurrezione mentre al ricco che

rinuncia nelle discipline mistiche più ascetiche, non di rado mal viste dalla tradizione più “ortodossa” perché promuovevano pratiche estreme di mortificazione del corpo (una fra tutte il digiuno) contro il principio del giusto mezzo predicato dal Corano anche riguardo alla rinuncia e al dono (Q 25:67). Eppure, si tratti di uno dei detti di presunta “fabbricazione” mistica o di ispirazione evangelica, esso non contraddice l’essenza del messaggio coranico e del resto della Sunna e anzi ad essi rimanda invitando semplicemente alla moderazione in ogni cosa e al distacco dai beni materiali.

non dona ed è invece accecato dall’avidità (*bukhl*), un vizio continuamente deprecato nelle due fonti, si riserveranno pene atroci. Si noti che per i mistici Gesù rappresenta un modello di povertà sacrificio e distacco dagli interessi mondani. Vd. Gobillot, "*Zuhd*".

5.2.2 Essere “buoni” con gli altri: dalla carità alla clemenza.

HQ29

«أوحى الله إلى موسى يا موسى إن من عبادي من لو سألني الجنة بحدافيرها لأعطيته ولو سألني غلاف سوط لم أعطه ليس ذلك عن هوان له علي ولكن أريد أن أدخر له في الآخرة من كرامتي وأحميه من الدنيا كما يحمي الراعي غنمه من مراعي السوء يا موسى ما ألجأت الفقراء إلى الأغنياء إن خزائني ضاقت عليهم وإن رحمتي لم تسعهم ولكن فرضت للفقراء في أموال الأغنياء ما يسعهم أردت أن أبلو الأغنياء كيف مسارعتهم فيما فرضت للفقراء في أموالهم يا موسى إن فعلوا ذلك أتممت عليهم نعمتي وأضعفت لهم في الدنيا للواحدة عشر أمثالها يا موسى كن للفقراء كنزا وللضعيف حصنا وللمستجير غيثا أكن لك في الشدة صاحبا وفي الوحدة أنيسا وأكلوك في ليالك ونهارك رواه ابن النجار عن أنس».

Dio rivelò a Mosè: “Mosè, tra i miei servi ci sono quelli a cui darei il Paradiso intero se me lo chiedessero. Ma se in questo mondo mi chiedessero anche solo la fodera di una frusta non gliela darei. E questo non perché siano insignificanti ai miei occhi ma perché voglio riservare loro la mia generosità nell'altra vita e li voglio proteggere dal mondo come il pastore protegge il gregge dai cattivi pascoli.

Mosè non ho affidato i poveri ai ricchi perché i miei tesori erano insufficienti o perché la mia *rahma* non poteva estendersi fino ad abbracciare anche loro. Al contrario ho prescritto come obbligo che una parte degli averi dei ricchi fosse destinata ai poveri.

Mosè, se i ricchi agiranno in questo modo completerò il mio favore nei loro confronti e li ricompenserò in questo mondo dieci volte per ogni loro buona azione. Mosè, sii per il povero un tesoro, per chi è debole una fortezza, per chi chiede aiuto un protettore. Se così farai, ti starò accanto nelle avversità, non ti lascerò solo in tempi di solitudine e veglierò su di te notte e giorno.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°223 p.357-358)⁸¹

⁸¹ Fonte: Ibn Nağār secondo Anas.

HQ30

«أَطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ الرَّحَمَاءِ مِنْ أُمَّتِي؛ تَعِيشُوا فِي أَكْنَافِهِمْ؛ فَإِنْ فِيهِمْ رَحْمَتِي، وَلَا تَطْلُبُوهُ مِنَ الْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ؛ فَإِنْ فِيهِمْ سَخَطِي».

Ricercate il bene tra i compassionevoli (*al-ruḥamā'*) della mia comunità e vivete sotto la loro protezione perché in essi risiede la mia misericordia; non ricercatelo invece nella durezza del loro cuore perché in essi risiede la mia ira.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°28 p.34)⁸²

HQ31

«إِنَّمَا أُتَقَبَّلُ الصَّلَاةَ مِمَّنْ تَوَاضَعُ بِهَا لِعَظَمَتِي، وَلَمْ يَسْتَطِلَّ عَلَيَّ خَلْقِي، وَلَمْ يَبَيْتْ مُصْرًا عَلَيَّ مَعْصِيَتِي، وَقَطَعَ نَهَارَهُ فِي ذِكْرِي، وَرَحِمَ الْمَسْكِينِ، وَابْنَ السَّبِيلِ، وَالْأَرْمَلَةَ، وَرَحِمَ الْمَصَابِ. ذَلِكَ نُورُهُ كَنُورِ الشَّمْسِ. أَكَلُوهُ بَعْزَتِي، وَأَسْتَحْفَظُهُ بِمَلَانِكَتِي، أَجْعَلُ لَهُ فِي الظُّلْمَةِ نُورًا وَفِي الْجَهَالَةِ حِلْمًا، وَمِثْلُهُ فِي خَلْقِي كَمِثْلِ الْفَرْدُوسِ فِي الْجَنَّةِ».

Accolgo le preghiere di colui che si rende umile con la preghiera per la Mia gloria, a patto che non disdegni le altre mie creature, che non trascorra le notti nel peccato, ma occupi i giorni col mio ricordo; che sia compassionevole (*raḥīma*) nei confronti del povero, del viandante, della vedova e di chi soffre per via di una disgrazia. La sua luce è come quella del sole. Io lo proteggerò con la mia Grandezza, manderò gli angeli affinché vegliano su di lui, gli farò luce laddove ci sarà l'ombra, gli darò coscienza e prudenza (*ḥilm*) di fronte all'incoscienza (*ḡihāla*). Egli tra le creature occupa la stessa posizione di Firdaus⁸³ nel Paradiso.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n° 44 p.44)⁸⁴

HQ32

«قَالَ مُوسَى لِرَبِّهِ مَا جِزَاءُ مَنْ عَزَى الثَّكْلَى قَالَ أَظْلَهُ فِي ظِلِّي يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلِّي».

Mosé disse al suo Signore: “Quale ricompensa spetta a chi consola la madre che ha perso un figlio?”. Dio rispose: “Gli farò schermo con la mia ombra nel giorno in cui non ci sarà altra ombra oltre la mia”.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°253 p.410)⁸⁵

⁸² Fonte: Al-Qudā'ī nel *Musnad al-Shihāb*. Trasmesso da Abū Sa'īd. E' debole.

⁸³ Cielo più alto del Paradiso.

⁸⁴ Fonte: al-Bazzār. E' debole.

HQ33

«قال داود فيما يخاطب ربه يا رب أي عبادك أحب إليك أحبه بحبك قال يا داود أحب عبادي إلي تقي القلب نقي الكفين لا يأتي إلى أحد سوءا ولا يمشي بالنميمة تزول الجبال ولا يزول أحبني وأحب من يحبني وحبيني وحبيني إلى عبادي قال يا رب إنك لتعلم أني أحبك وأحب من يحبك فكيف أحبك إلى عبادك فقال ذكرهم بالائي وبلائي و نعماتي يا داود إنه ليس من عبد يعين مظلوما أو يمشي معه في مظلمته إلى أثبت قدميه يوم تزول الأقدام».

Davide disse, rivolgendosi al suo Signore: “Signore, [sai dirmi] qual è il servo che ami di più, così che io possa amarlo del Tuo amore? Oh Davide, il servo che amo di più è colui che ha il cuore puro e i palmi puliti, non fa del male a nessuno né va diffondendo la maldicenza. Le montagne potranno essere smosse o crollare ma lui rimane saldo. Egli mi ama e ama chi mi ama e fa che i miei servi mi amino”.

A quel punto Davide disse: “Signore, sai che ti amo e che amo chi ti ama ma come posso far sì che i tuoi servi ti amino?” Dio rispose: “Ricordagli dei miei favori, delle mie prove e della mia punizione. Davide, al servo che ha aiutato l’oppresso e ha camminato al suo fianco nella sua condizione d’oppresso, renderò saldi i piedi nel Giorno in cui gli altri vacilleranno”.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°258 p.420)⁸⁶

HQ34

«اشتد غضبي على من ظلم من لا يجد له ناصرًا غيري».

La mia rabbia incombe, severa, su coloro che trattano ingiustamente chi non ha nessuno che lo aiuti a parte me.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°27 p.33)⁸⁷

HQ35

«لأنتقم من الظالم في عاجله وأجله، ولأنتقم من رأى مظلومًا، فقدر أن ينصره، فلم ينصره».

All’oppressore riserverò la mia vendetta in questa e nell’altra vita. E la riserverò a chi ha visto ma, pur potendo, non ha aiutato l’oppresso.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n°124 p.164)⁸⁸

⁸⁵ Fonte: al-Daylamī secondo Thawbān Abū Bakr e ‘Imrān Ibn Ḥuşayn.

⁸⁶ Fonte: al-Bayhaqī e Ibn ‘Asākir secondo Ibn ‘Abbās.

⁸⁷ Fonte: al-Ṭabarānī (in *al-Muğ‘am al-Kabīr*) e al-Qudā‘ī secondo ‘Alī. E’ debole.

HQ36

« قَالَ مُوسَى يَا رَبِّ أَيُّ عِبَادِكَ أَعَزُّ عَلَيْكَ ؟ قَالَ الَّذِي إِذَا قَدَرَ عَفَا ».

Mosè disse: “Signore, quale fra i tuoi servi ti è più caro?” E Dio rispose: “ Chi ha il potere [di punire] eppure perdona”.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n° 249 p.405)⁸⁹

HQ37

« ينادي المنادي يا أهل التوحيد ليغفوا بعضكم عن بعض وعلي الثواب ».

“Una voce annuncerà: “O popolo del *tawhīd*, perdonatevi l’un l’altro e io vi ricompenserò⁹⁰”.

(AL-MUNĀWĪ, HQ n° 272 p.432)⁹¹

ANALISI E COMMENTO

La selezione qui proposta di detti nei quali viene in linea generale raccomandata la buona azione nei confronti del prossimo come vediamo è molto varia, ma si possono individuare alcuni nuclei tematici che andremo via via a delineare: carità, generale misericordia e sostegno verso i più deboli, clemenza e perdono. Ciascuno dei nuclei tematici meriterebbe chiaramente una trattazione a sé ma qui ci limiteremo ad evidenziare le particolarità della trattazione di questi concetti etici nei detti santi selezionati, percorrendo i commenti di al-Dimashqī per riallacciarci a quanto dicono il Corano e la *Sunna*.

⁸⁸ Fonte: al-Ṭabarānī secondo Abū al-Dardā'. E' debole.

⁸⁹ Fonte: al-Kharā'itī, nel suo *Makārim al-akhlāq* secondo Abū Hurayra.

⁹⁰ L'espressione *yunādī al-munādī* si ritrova nella Sūra 3 al versetto 193 che recita: “Signore nostro abbiamo udito la voce (*munādiyy^{an}*) di chi chiamava (*yunādī*) alla fede: “Credete nel vostro Signore”- e abbiamo creduto, Signore nostro, perdonaci i nostri peccati, purificaci dalle nostre colpe e fa' che moriamo assieme ai pii”. Il versetto del Corano è stato oggetto di interpretazioni divergenti nelle quali si distingue chi lo interpretava come “il Corano”, la maggior parte, e chi invece sosteneva si trattasse del Profeta, interpretazioni riassunte dall'esegeta al-Ṭabarī (m. 310/923) nel *Ġāmi' al-Bayyān*.

⁹¹ Fonte: al-Ṭabarānī, secondo Umm Hānā'. Al-Dimashqī non commenta questo detto.

Bontà come carità

Nel primo detto (HQ29) viene delineata la logica alla base della distribuzione dei beni su questa terra da parte di Dio: la sua *rahma* sterminata infatti può tutto e la condizione di chi ha meno, secondo la prospettiva proposta in questo detto, sarebbe una prova della bontà di Dio che desidera “proteggere l’uomo dal mondo” corrotto e ingannevole, secondo la bellissima similitudine del pastore che richiama il Salmo 23. Ancora una volta la povertà viene descritta come una condizione voluta da Dio e qui (come in HQ28) viene proposta in termini positivi sottolineando la bontà che anima il decreto divino e al contempo la responsabilità affidata da Dio a chi invece possiede, in un progetto divino che intende indirizzare sulla via del bene tutti gli uomini: il povero che, spogliato del troppo, a Dio guarderà e in Dio confiderà, e il ricco a cui Dio ha donato di più proprio perché donasse a sua volta. Si ripropone la logica ciclica del dono-per-dono che percorre il Corano: Dio dona all’uomo perché doni al prossimo; e quel dono, dovere prescritto da Dio, è in realtà indirizzato a Dio stesso⁹², è un “prestito buono”

⁹² A questo proposito si veda Q 9:104 (“Colui che riceve le ammende”). In questo senso va inteso il bellissimo detto santo in cui sembra riproporsi il contenuto di Matteo 25:41-45 e che potrebbe rappresentare uno di quei testi appartenenti alle altre due tradizioni monoteistiche che il Profeta accettò come rivelazioni pre-coraniche e che entrò a far parte del corpus degli HQ. Si trova nella raccolta del Maglis (HQ n°264 p.263; Fonte: Muslim secondo Abū Hurayra): Dio disse il Giorno della Resurrezione: “Oh figlio di Adamo, ero malato e tu non mi hai fatto visita. Il figlio di Adamo dirà: “Mio Signore, come potrei visitare Te che sei il Signore dei Mondi?”. E Dio dirà.”Non sai che un mio servo si è ammalato e tu non l’hai visitato? Non sai che se l’avessi visitato mi avresti trovato presso di Lui?”. Poi dirà: “Figlio di Adamo, ti ho chiesto del cibo e tu non mi hai nutrito!” ed egli dirà:” Mio Signore, come potrei dar da mangiare a Te che sei il Signore dei Mondi?” e Dio risponderà “Non sai che un mio servo ti ha chiesto del cibo e tu non gliel’hai dato? Non sapevi che se gli avessi dato da mangiare avresti trovato questo [la ricompensa di quell’atto] presso di Me? Figlio di Adamo ti ho chiesto di darmi da bere ma non lo hai fatto.”. Disse :“Signore mio come posso dar da bere a te che sei il Signore dei Mondi?”. E Dio rispose:”Il mio servo aveva sete e tu non gli hai dato da bere, se lo avessi fatto avresti trovato questo [la ricompensa per quell’atto] presso di Me”. Al-Nawawī spiega che ciò che avrebbe ritrovato presso di Lui sono la Sua ricompensa(*thawābī*), la sua generosità (*karāmatī*) e la sua *rahma* (*rahmatī*). Cfr. Matteo 25:41-45: “⁴¹Allora dirà anche a coloro della sinistra: Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato pel diavolo e per i suoi angeli! ⁴² Perché ebbi fame e non mi deste da mangiare; ebbi sete e non mi deste da bere; ⁴³ fui forestiere e non m’accoglieste; ignudo, e non mi rivestiste; infermo ed in prigione, e non mi visitaste. ⁴⁴ Allora anche questi gli risponderanno, dicendo: Signore,

(*qarḍ^{an} ḥasan^{an}*; Q 2:245, 57:18)⁹³ che Dio ricompenserà a sua volta in questa vita -riavviando da capo il ciclo del dono – come nell’aldilà (cfr. Q 92:18-21; 2:261/265; 57:18).

L’associazione della carità alla ricompensa (qui e nell’altra vita)⁹⁴ caratterizza uno degli HQ sulla carità più noti, che ritroviamo anche in questa raccolta, a ribadire la reciprocità del dono: “Spendi e spenderò per te” (*anfiq unfiq ‘alay-ka*)⁹⁵. L’idea del “prestito buono” poi è bene espressa in un detto di questa raccolta che recita: “Oh miei servi, vi ho donato in abbondanza (*faḍlan*) e poi vi ho chiesto un prestito (*qarḍ^{an}*). A chiunque mi doni parte di ciò che gli ho donato di sua spontanea volontà (*taw^{an}*) riserverò una ricompensa immediata qui e nell’altra vita. Se invece sottraggo al mio servo ciò che gli ho donato contro la sua volontà (*karh^{an}*) ed egli si mostra imperturbabile e paziente contando sulla ricompensa futura (*wa ṣabara wa iḥtasaba*), gli garantirò la mia benedizione (*ṣalātī*) e misericordia (*wa raḥmatī*), annoterò il suo nome accanto a quello dei retti (*al-muhtadīna*) e potrà godere della mia visione (*al-naẓar ilaiyya*)”⁹⁶. L’accento sulla ricompensa è continuamente ribadito quando si parla della carità sebbene in una versione

quando t’abbiam veduto aver fame, o sete, o esser forestiero, o ignudo, o infermo, o in prigione, e non t’abbiamo assistito?⁴⁵ Allora risponderà loro, dicendo: In verità vi dico che in quanto non l’avete fatto ad uno di questi minimi, non l’avete fatto neppure a me.

⁹³ Q 2:245: “Chi di voi vuol fare a Dio un prestito buono, che gli sarà restituito, raddoppiato molte volte? Dio lesina la Sua grazia oppure la dispensa ampiamente, e sarete tutti ricondotti a Lui”.

⁹⁴ In quella relazione di reciprocità che si ritrova al principio stesso della “catena” del dono di cui abbiamo parlato: Dio dona a ciascuno e questi deve donare a sua volta e donando riceverà ulteriori doni da Dio, qui e nella vita futura.

⁹⁵ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.111. Cfr. Ivi HQ 177 p.268. Cfr. detti in al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, cap.15. Si trova anche in Graham, *Divine Word*, p.137.

⁹⁶ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n°196 p.286. Nel commento al-Dimashqī ribadendo il significato di *faḍl*, da intendersi come *sovrappiù* (destinato agli altri) sottolinea la necessità di donare, un vero e proprio obbligo per chi si professi musulmano. Donano “di loro spontanea volontà” quelli che lo fanno per la purezza del loro cuore e la loro bontà (*ya ‘nī ‘an ṭiyb nafs wa ikhlāṣ qalb*). Dio gli riserverà il bene in questa vita facilitando che ottenga i beni materiali (*bi-an sahhala la-hu turuq al-khayrāt*), lo assisterà nelle buone opere (*waḥḥa-hu min al-ḥasanāt*) e farà in modo che le compia (*naḡā-hu min al-wuqū’*), e lo preserverà dai pericoli, per poi ricompensarlo nell’altra vita il giorno della resurrezione. Per concludere cita proprio detto in cui viene interpretato il senso di Q 2:245, prestito buono (*qarḍ^{an} ḥasan^{an}*).

particolare del noto detto santo “Il mio amore spetta a coloro che si amano in me”, Dio dice che merita il Suo amore anche chi dona: “Il mio amore spetta a coloro (*wağabat maḥabbatī*) che si amano in Me (*li-l-mutaḥābbīna fiyya*) [per la mia Gloria e secondo la Mia volontà, nei limiti della Mia legge], che siedono assieme in Me, che donano l’un l’altro in Me (*al-mutabādhilīna fiyya*) e si visitano l’un l’altro in Me”⁹⁷.

Nel detto che abbiamo citato, alla carità nei confronti del povero (“Sii per il povero un tesoro”) Dio raccomanda a Mosé il sostegno e il soccorso a chi è “debole” e chiede aiuto (“per il debole una fortezza, per chi chiede aiuto un protettore”). Si noti che “*ghayth*”, da me reso in forma di aggettivo come “protettore”, in realtà indica propriamente la pioggia ma esiste un termine dalla radice simile (il verbo *ghātha*; si differenzia solo per la consonante debole mediana *wāw* al posto di *yā*) che indica proprio l’aiuto e il soccorso ed è possibile che in questo contesto i due concetti si sovrappongano. Al-Dimashqī infatti commenta dicendo che la frase significa “Sii per chi ti chiede protezione “*ghayt^{an}*”, ovvero sii per lui d’aiuto e dagli ciò che chiede (*mu ‘īn^{an} wa mulabbī^{an} wa muğṭban la-hum*) come la pioggia che dà vita alla terra e al corpo (*ka-al-ghayth wa al-maṭar yuḥiyy al-ard wa al-ğism*)[...]”⁹⁸.

Proseguendo nel suo commento a **HQ29** al-Dimashqī propone ancora una volta il Profeta come modello esemplare e cita diversi detti che esaltano la frugalità e la carità, tra cui quello tramandato da Bilāl, secondo il quale il Profeta avrebbe detto “Bilāl muori povero, non morire ricco”. Sentito ciò, disse al Messaggero di Dio. “E come potrei farlo? (*wa kayfa liyya bi-dhalika?*)”. Disse [il Profeta]: “Non tenere nascosto ciò che ti è stato donato [da Dio, *ruziqta*] e non negare quel che ti viene richiesto” (*wa mā su ‘ilta fa-lā tamna ‘u*). Al ché Bilāl disse: “Messaggero di Dio, e come potrei farlo? (*wa kayfa liyya bi-dhalika?*)”. E il Profeta rispose: “E’

⁹⁷ *Ivi*, HQ n°159 p.239. Cfr. altre versioni HQ n° 102,103,104,158.

⁹⁸ Al-Munāwī, *Al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.359

come ti ho detto: o questo o il fuoco” (*hūa dhāk aw al-nār*). Tramandato da Al-Ṭabarānī, ne *al-Muğ‘am al-Kabīr*)⁹⁹.

"يَا بِلَالُ ، مُتْ فَقِيرًا ، وَلَا تَمْتْ غَنِيًّا " ، قُلْتُ : وَكَيْفَ بِيَدَاكَ ؟ قَالَ : " مَا رَزِقْتَ فَلَا تَخْبَأُ ، وَمَا سُلِّتَ فَلَا تَمْنَعُ " ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، كَيْفَ لِي بِدَاكَ ؟ فَقَالَ : " هُوَ ذَاكَ أَوْ النَّارُ .

Tra gli altri, al-Dimashqī cita nuovamente:

Sia benedetto chi è guidato dall'*islām*, quel che possiede gli basta appena per vivere ed egli è soddisfatto¹⁰⁰.

E ancora:

Preservate (*ḥaṣṣinū*) la vostra ricchezza attraverso la *zakāt*, guarite dalle vostre malattie attraverso l'elemosina volontaria (*ṣadaqa*) e affrontate (*istaqbilū*) i flutti delle avversità (*amwāğ al-balā'*) attraverso le suppliche e le preghiere” (*al-du‘ā' wa al-taḍarru'*)¹⁰¹.

E infine:

Il servo dice: La mia ricchezza, la mia ricchezza! E la sua ricchezza è fatta di tre cose (*innamā la-hu min māli-hi thalāth*): ciò che ha mangiato ed è ormai consumato (*mā akala fa-afnā*), ciò che ha indossato ed ha logorato (*aw labisa fa-ablā*) e quello che ha donato ed è diventato proprietà di qualcun altro (*aw a'ṭā fa-aqtanā*) e nulla di più. Tutte cose passeggero che perderà (*Wa hūa dhāhib wa tāraka-hu*)” (Fonte: Muslim)¹⁰².

يقول العبد مالي مالي و إنما له من ماله ثلاث : ما أكل فأفنى أو لبس فأبلى أو أعطى فأقتنى و ما سوى ذلك فهو ذاهب و تاركه .

I “misericordiosi” (*al-ruḥamā'*)

Proseguendo nella nostra selezione il detto HQ30 raccomanda di ricercare il bene fra i misericordiosi (*al-ruḥamā'*) riportandoci al concetto più generale della *raḥma* umana. Nel detto santo vengono contrapposte due categorie etiche: quella

⁹⁹Al-Munāwī, *Al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.360.

https://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=477&pid=281559&hid=1014

¹⁰⁰ *Ivi* p.361.

¹⁰¹ Fonte: Abū Dāwūd, tramandato da al-Ḥasan al-Baṣrī.

¹⁰² Cfr. versione simile <http://sunnah.com/muslim/55/4> .

dei misericordiosi e compassionevoli nei quali risiede la *rahma* di Dio e quelli che hanno invece il cuore duro, durezza che se ci pensiamo si contrappone esattamente alla “tenerezza” del cuore (*riqqa al-qalb*) cui fa riferimento Ibn Manzūr quando definisce la *rahma* come virtù umana (cap.3 § 3.1). L’altra contrapposizione che implicitamente ne deriva é quella fra il bene (*khayr*) da ricercare nei misericordiosi e tutto ciò che bene non è e che per questo attira la rabbia di Dio (*sakhat*). E infatti quella della durezza del cuore (*qāsiyat qulūbi-him*) è un’immagine spesso utilizzata nel Corano per indicare chi rinnega la fede e non crede (Q 5:13, 22:53, 39:22)¹⁰³ così da far coincidere indirettamente *ruḥamā*’ con i credenti e chi invece non prova compassione per il prossimo con chi rinnega la fede. Al-Dimashqī commenta dicendo che questo *ḥadīth* invita gli uomini ad essere compassionevoli, diventare per altri ombra e riparo in cui trovare rifugio e protezione perché Dio ha “riposto” la sua misericordia proprio in chi è misericordioso (*li-anna Allāh waḍa‘a raḥmata-hu fi-hi*). Questo detto invita allo stesso tempo a disprezzare la durezza del cuore spogliata di qualsiasi forma di compassione (*wa fi dhamm li-l-qāsiyat qulūbi-him al-manzū‘ min-hum al-rahma*). Nei duri di cuore risiede infatti l’ira e la punizione di Dio. Il significato è proprio questo: cercate il bene presso i compassionevoli ,nella tenerezza e affabilità del loro cuore e della loro indole (*al-raqīqat qulūbi-him al-sahlat ‘arḳati-him*); affidatevi alla loro protezione perché in essi c’è la misericordia di Dio, la sua gentilezza e generosità (*li-anna fi-him raḥmat Allāh ta‘ālā wa karama-hu wa ḡūda-hu*). Non cercatelo invece nei duri di cuore, perché in essi Dio ha riposto la

¹⁰³ Q 5:13:”Ma poiché hanno rotto il patto li abbiamo maledetti, abbiamo indurito i loro cuori (*ḡa‘alnā qulūbi-him qāsiya*). Hanno alterato la corretta parola e hanno dimenticato parte di quel che era stato loro ricordato. Continuamente ti accorgerai di qualche perfidia da parte loro, eccetto pochi, ma tu perdonali e sii indulgente, Dio ama chi fa il bene”. Q 22:53:”Dio renderà i suggerimenti di Satana una tentazione per chi ha il cuore malato, per chi ha il cuore indurito (*li-alladhīna fi qulūbi-him maraḡm wa al-qāsiya qulūbi-him*); i colpevoli sono perduti in un luogo lontano”. Q 39:22: “Forse colui cui Dio ha aperto il petto alla fede cosicché avanza alla luce del Signore, costui è uguale al miscredente? Guai a quelli che induriscono i loro cuori davanti al nome di Dio (*fa-wayl li-l-qasiyat qulūbi-him*), sono in errore manifesto”.

sua ira, il suo disprezzo e la rabbia più grande (*li-anna Allāh ġalla dhikru-hu waḍa‘a fī-him sukḥṭa-hu wa karāhata-hu wa shiddata ghaḍabi-hi*)¹⁰⁴.

Allora, non solo alla *raḥma* viene attribuito il bene nel senso più generale del termine ma dire che la *raḥma* di Dio è in essi (*fī-him*) utilizzando la preposizione *fī*, sembra indicare non solo che Dio sarà nei loro confronti a sua volta pieno di *raḥma* ma che quella che possiedono è in realtà parte della sua stessa *raḥma*.

Se osserviamo poi **HQ31**, Dio indica un insieme di comportamenti che eleveranno chi li possiede tra le creature le quanto il cielo più alto del Paradiso (Firdaus): chi compie umilmente la preghiera, chi non tratta con superbia il prossimo, riempiendo il giorno e la notte del ricordo di Dio, e chi è compassionevole (*raḥima*) con quelle categorie di persone che già il Corano classifica in più punti come deboli e bisognose (Q 2:177), alle quali va destinata l’elemosina: il povero, il viandante, la vedova e chi soffre per via di una disgrazia (*al-muṣāb*). Al-Dimashqī cita proprio uno dei passi del Corano in cui si delineano le caratteristiche dei “credenti” (Q 23:2-9) che nella struttura è molto simile a questo detto santo¹⁰⁵.

[¹Beati i credenti,] ²che umilmente adempiono alle loro preghiere, ³evitano le futilità, ⁴fanno l’elemosina, ⁵custodiscono la castità ⁶(ma non con le loro mogli e con ciò che possiedono le loro destre, perché in questo non sono da biasimare; ⁷invece quelli che vogliono più di così sono dei trasgressori); ⁸beati i credenti, che rispettano i loro depositi e il patto che hanno stretto, ⁹e osservano le preghiere.

E infatti in questo detto si delinea, attraverso l’insieme di caratteristiche che sono richieste a chi voglia vedere accolta la propria preghiera, il profilo del credente, marcato in termini eminentemente etici. Così chi possiederà queste caratteristiche godrà del sostegno continuo di Dio, che gli donerà coscienza (*ḥilm*) di fronte all’incoscienza (*ġihāla*). Ricompare come virtù del credente puro proprio il

¹⁰⁴ Al-Munāwī, *Al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.34.

¹⁰⁵ Cfr. 2:177.

concetto di *ḥilm* contrapposto alla stoltezza e sconsideratezza di chi non “conosce”, quell’ “ignoranza” (*ḡahiliyya*) con cui i musulmani descrivono l’epoca pre-islamica¹⁰⁶.

D’altro canto qualsiasi atto di misericordia e compassione sarà premiato da Dio, compreso l’atto di consolare la madre che ha perso un figlio (**HQ32**).

Per spiegare il verbo ‘*azzā* al-Dimashqī usa il termine (*ta’siya*) che è anche fare le condoglianze, ovvero rivolgere le consuete parole di cordoglio: “Che Dio ti conforti e ti doni la pazienza” (*aḥsana Allāh a ‘azā’a-ka wa razaqa-ka al-ṣabr al-ḥasan*); oppure” A Dio apparteniamo e a Dio ritorneremo” (*innā li-Llāh wa innā ilay-hi rāḡi ‘ūna*). La ricompensa che Dio riserverà a chi lo farà è unica proprio perché questo gesto allevia le sofferenze di chi è colpito dalla disgrazia, gli è di conforto; e questo specialmente quando si tratta di una madre ch ha perso suo figlio, la cosa più preziosa per un essere umano (*aḥabb shay’ ilā al-insān waladu-hu*).

Chi la conforterà le ricorderà il famoso versetto Q 2:156 “¹⁵⁶Quelli che, se li coglie una disgrazia, dicono:”Noi siamo di Dio e a Lui facciamo ritorno”;¹⁵⁷ avranno le benedizioni del loro Signore, avranno misericordia (*raḥma*), i ben guidati sono loro”. O ancora Q57:22: “Non accade disgrazia sulla terra o nelle vostre persone che non sia stata scritta in un libro prima ancora che Noi la produciamo, per Dio è cosa facile”, versetto che poi ribadisce la necessità di non

¹⁰⁶ La contrapposizione dei due concetti in questo detto santo è significativa e conferma l’osservazione di Goldziher, secondo il quale non *‘ilm* ma *ḥilm* rappresenterebbe il termine originariamente opposto a *ḡahiliyya* che non va intesa semplicemente come “ignoranza” (significato affermatosi convenzionalmente nella tradizione islamica), incapacità, in termini coranici, di capire anche le verità più immediate della rivelazione e cogliere i segni più evidenti della volontà di Dio, ma prima di tutto rimanda al concetto di irruenza, irrazionalità, incapacità di frenare gli impulsi, mancanza di autocontrollo. Secondo questa definizione, l’insieme di tratti indicati dal termine *ḥilm*, rappresenterebbe il carattere etico distintivo della nuova comunità islamica. Vd. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, pp.28-35 e p.84; Izutsu, *God and Man in the Qur’ān*, pp.216-239.

rattristarsi troppo né gioire eccessivamente ¹⁰⁷ proprio alla luce dell'imprevedibilità del destino che è pur sempre espressione della volontà di Dio e in quanto tale non può essere ingiusto.

Per questa ragione a chi ha perso un figlio ed ha avuto pazienza, sottolinea al-Dimashqī, verrà concessa una grande ricompensa. A questo punto l'autore cita un detto santo trasmesso da al-Tirmidhī e Ibn Ḥibbān secondo l'autorità di Abū Mūsā: «Quando il figlio di un servo di Dio muore, Dio dice ai suoi angeli: “Avete preso con voi il figlio del mio servo?” Essi rispondono: “Sì”. E Dio chiede: “Avete preso il frutto del suo cuore (*thamarat fū'ādi-hi*)?” Dissero: “Sì”. “E cos'ha detto il mio servo?”: “Ti ha lodato e poi ha recitato: a Dio apparteniamo e a Dio faremo ritorno”. Al ché Dio disse: “Costruite per il mio servo una casa in paradiso e chiamatela la casa della lode (*bayt al-hamd*)”»¹⁰⁸.

Ritorna il concetto di pazienza e forza d'animo di fronte alle avversità e la lode che nonostante tutto chi è colpito dalla disgrazia più dura, in questo caso dalla perdita di un figlio, riesce a rivolgere a Dio, accettando la Sua volontà. Come vediamo il concetto di *ṣabr* si interseca in modo inevitabile con la compassione verso il prossimo perché chi conosce la realtà di questa vita ed è pronto accettare quanto Dio gli riserverà non può che provare solidarietà nei confronti di chi soffre: le due cose vanno di pari passo.

Al-Dimashqī prosegue citando un commento di al-Munāwī¹⁰⁹ il quale scrive: “Se la ricompensa di chi consola è tale, immaginiamo la ricompensa di chi è invece colpito dalla disgrazia”. Eppure ancora una volta, la reazione al dolore è più di tutto determinante: “Ma la grandezza di questa ricompensa dipende dal fatto di

¹⁰⁷ Q 57:23: “²³Così sia, affinché non vi rattristiate per quel che vi sfugge e non vi rallegriate per quel che ottenete, Dio non ama chi è insolente e pieno di presunzione”.

¹⁰⁸ Si trova anche in al-Mağlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, HQ n°204 p.215. Cfr. Al-Munāwī, *Al-Ithāfāt al-Saniyya*, HQ n° 13 e 14 pp.17-18.

¹⁰⁹ Si tratta di un commento di al-Munāwī nella sua opera *Fayd al-Qadīr*, dove commenta il *Ġāmi' al-Ṣaghīr* di al-Suyūfī.

non affliggersi come gli sconsiderati (*al-ğahala*; ritorna il concetto di cui sopra) che si colpiscono ripetutamente il viso, si strappano le vesti, manifestano apertamente i propri sentimenti, si abbigliano in modo diverso e via dicendo (*idhā kāna hadhā ġazā' al-mu'azzī, fa-mā ġazā' al-muṣāb! Lakin 'uḡn al-ğazā' mashrūt bi-'adam al-ğaza' kamā yaqa'u min al-ğahala min ḍarb al-khadd shaqq thawb nashr shi'r /o shu'ur wa taghyyir al-ziyy wa ghayr dhalika*). L'asprezza del dolore non è deprecabile di per sé, come dimostra il racconto su Giacobbe (*ammā shiddat al-ḥuzn al-'ārī 'an dhalika fa-ghayr madhmūm wa inna tuṭāwīlu bi-dalīl qiṣṣat ya'qūb 'alay-hi salām*)¹¹⁰ il quale, afflitto da un dolore che lo provò tanto da fargli perdere la vista, non si rassegnò mai alla morte del figlio Giuseppe pregando Dio che lo riportasse da Lui (Q 12:84-87) e rivolgendo ai figli che glielo avevano portato via parole di perdono, nonostante tutto.

Poi cita detto di al-Tirmidhī tramandato da Abdallāh : “Chi consola l'afflitto avrà la sua stessa ricompensa” (*man 'azza muṣāb^{an} fa-la-hu mithl aḡr ṣāḥibi-hi*).

Bisogna sopportare quanto capita in vista della ricompensa futura e cercare di non lasciarsi schiacciare dal fardello del dolore (*al-takhdīr min al-wizr bi-l-ğaza'*), prosegue l'autore. La ricompensa per chi farà questo, riferisce Dio a Mosè in questo detto santo, sarà quella di stare all'ombra del trono di Dio nel giorno in cui non ci sarà nessun'altra ombra oltre alla sua (*inna ġaza' man 'azzā al-thaklā an iżillu-hu fī zill 'arshī yawm lā zill illā zillī*).

Sono numerosi i detti profetici che esaltano chi consola e l'autore Azharita ne cita proprio uno simile a quello della nostra selezione: “Chi consola la madre che ha perso un figlio sarà rivestito da un mantello (*burd^{an}*) nel Paradiso”, a richiamare il mantello del Profeta, (“l'avvolto nel mantello”; Q73:1; 74:1), che avrebbe

¹¹⁰ Al-Munāwī, *Al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.411.

indossato in occasione delle prime rivelazioni e rappresenterebbe il simbolo della sua elezione e del suo potere di guida sulla comunità musulmana¹¹¹.

HQ33 non solo ripropone un altro dialogo tra Dio e uno dei profeti biblici ma offre un'altra lista di caratteristiche che definiscono stavolta il profilo del credente che Dio “ama di più”, il quale, secondo quella reciprocità che caratterizza l'amore tra l'uomo e Dio, Lo ama a sua volta e riesce a suscitare anche negli altri l'amore per Lui, ricordandogli quanto proviene da Dio (grazia, prova, punizione). Secondo al-Dimashqī “pensare ai favori, alle prove e alla rabbia di Dio riempie d'amore il credente e gli fa temere di amare qualcun'altro diverso da Dio (*fa-inna dhalika yuraghghibu 'ibādī fiyya wa yarhabū 'an maḥabbat ghayr-ī*). E prosegue: “Questo detto suggerisce che l'amore di Dio si ottiene facendo quanto Egli ha ordinato e invece astenendosi da ciò che ha proibito (*wa al-ḥadīth yadullu an maḥabbat Allāh ta'ālā hiya mutāba'at awāmiri-hi wa iḡtināb nawāhī-hi*. Perché solo le buone azioni (*al-'amal al-ṣāliḥ*) gioveranno al credente il giorno del giudizio finale”¹¹².

Ma quali sono le buone azioni che si addicono al “servo più amato”? Le illustra l'Altissimo all'inizio del detto: egli si distingue per purezza e bontà nel cuore e negli atti, non fa del male a nessuno neanche con le parole ed è saldo nella sua fede e nell'amore verso Dio¹¹³ più di una montagna.

¹¹¹ (مَنْ عَزَى نُكَلَى كُسْبِي بُرْدًا فِي الْجَنَّةِ)

La *burda* (“mantello”) del profeta è al centro di un episodio, nel quale in segno di perdono il Profeta mise il suo mantello sulle spalle di un poeta pagano Ka'b Ibn Zuhayr che lo aveva denigrato e che poi si era presentato da lui pentito con l'intento di convertirsi; la poesia che gli dedicò per l'occasione è nota anche come *qaṣīdat al-burda* (il poema del mantello); da allora il mantello divenne il simbolo del potere sovrano del Profeta e dei suoi successori, tanto che fu custodito dai califfi che lo considerarono un simbolo del potere sovrano dei successori di Muḥammad. Al mantello (*burda*) di Muḥammad è dedicata un'altra poesia cui si attribuisce valore taumaturgico che il poeta egiziano al-Būsīrī (m. 693/1294) avrebbe scritto in seguito alla sua miracolosa guarigione dopo aver visto il Profeta in sogno avvolgere col mantello il suo corpo sofferente e semi-paralizzato.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Al-Dimashqī interpreta così (*wa lā yazūlu 'an maḥabbatī fa-hiya rāsikhat fī qalbi-hi lā tazalzilu*). Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.421.

Ma è anche chi, “aiuta l’oppresso” (*ya īnu mazlūm^{an}*) e cammina al suo fianco senza abbandonarlo al suo destino. *Mazlūm* è il participio passivo di un termine centrale nella semantica coranica del male (*ẓulm*) che, spesso tradotto più genericamente come “peccato, empietà” (cfr. Q 18:55-57) quando riferito a chi rinnega la fede, letteralmente indica chi commette un’ingiustizia nei confronti di qualcuno, chi opprime, oltraggia, offende e ledendo i diritti del prossimo supera i “limiti” stabiliti, naturalmente da Dio (*ḥudūd Allāh*; Q 2:229)¹¹⁴, facendo ciò che non ha il diritto di fare e infrangendo in questo senso la Legge.

Nel commento a **HQ34**, al-Dimashqī spiega che *ẓulm* è “mettere una cosa nel posto sbagliato (*al-ẓulm waḍ‘ al-shaī’ fī ghayr mawḍi‘ al-mukhtaṣṣ bi-hi*), può essere inteso in termini di difetto o d’eccesso, oppure può indicare la deviazione dal luogo o dal momento opportuni [per compiere una determinata azione] (*immā bi-nuqṣān aw ziyādat wa immā bi-‘udūl ‘an waqti-hi aw makāni-hi*). Questo detto è uno dei pochi in cui compare la rabbia (*ghaḍab*) di Dio, che in questo caso è rivolta a chi è ingiusto (*ẓalama*) con chi non ha altri che Dio a sostenerlo.

Infine in **HQ35** la vendetta di Dio colpirà qui e nell’aldilà non solo l’ingiusto ma anche chi non ha aiutato l’oppresso pur avendone la possibilità.

Al-Dimashqī cita nel commento al **HQ35** rimanda al detto n°48 (pp.47-48), uno dei più famosi tra i detti santi: “Ho proibito a me stesso l’ingiustizia¹¹⁵ e l’ho proibita tra voi, dunque non siate ingiusti gli uni nei confronti degli altri[...]”, a ricordare quella reciprocità tra etica divina ed etica umana per la quale quanto Dio proibisce a sé stesso di riflesso è proibito agli uomini, è quanto Dio ama diventa

¹¹⁴ E’ *ẓālim* il “trasgressore”, che supera i limiti che Dio ha stabilito e che investono il rapporto col prossimo e il rapporto con Dio. vd. T.Izutsu, *Ethico-Religious concepts*, pp.164-172. Cfr. altri termini che condividono lo stesso significato di base (superare i limiti, essere ingiusto nei confronti di qualcuno) *i ‘tidā’ e isrāf*.

¹¹⁵ Più volte nel Corano Dio dice di non essere ingiusto con i credenti, spesso in riferimento al Giorno del Giudizio (Q 50:28-29; 40:17; 2:218;8:52-53) o a questa terra (Q 4:40-44/49-52; 11:117-119; 6:131); sono i credenti ad essere ingiusti con se stessi (Q 2:231: 3:116-117; 65:1)

invece è giusto e doveroso per ciascuno. L'autore come di consueto cita diversi detti tra cui: "Guardatevi dal commettere l'ingiustizia perché l'ingiustizia (*zulm*) corrisponderà alle tenebre (*zulumāt*) nel Giorno della Resurrezione, e guardatevi dall'avidità perché l'avidità ha distrutto quelli che vi precedettero, in quanto li portò a spargere il sangue e rendere legale ciò che invece era proibito"¹¹⁶.

Oppure: "Fai attenzione alle suppliche dell'oppresso perché nulla separa le sue suppliche da Dio"¹¹⁷ a ricordare Q 27:61-62, "Egli è Colui che esaudisce l'oppresso quando lo prega".

L'autore ricorda altri detti dove si invita ad aiutare l'oppresso senza esitazione:

"Aiuta tuo fratello, che sia ingiusto (*zālim^{an}*) o vittima di un ingiustizia (*mazlūm^{an}*)". Al ché chiesero al profeta: "Messaggero di Dio, aiuteremo certamente l'oppresso ma come dovremmo aiutare l'oppressore? Ed egli rispose: Impedendogli di fare del male al prossimo (trattenendo la sua mano dal far del male al prossimo)¹¹⁸".

E per concludere cita: "Il musulmano è fratello di un altro musulmano, non è ingiusto nei suoi confronti non lo umilia né lo abbandona. La vera pietà è qui – disse indicando tre volte il suo petto- E' un male fin troppo grande quello di umiliare il suo fratello. Tutto ciò che riguarda il musulmano è inviolabile per un altro musulmano: il suo sangue, la sua proprietà e il suo onore (*'ird*)"¹¹⁹.

Clemenza e perdono.

Gli ultimi due detti (**HQ36**, **HQ37**) propongono un altro tratto del credente migliore che corrisponde alla sua capacità di perdonare il prossimo senza distinzione (**HQ36**) o perdonarsi tra fratelli nella fede ("Oh popolo del *tawhīd*

¹¹⁶ Fonte: Muslim.

" اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاتَّقُوا الشُّحَّ فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ "

¹¹⁷ اتَّقِ دَعْوَةَ الْمُظْلُومِ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ "

¹¹⁸ " انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا ". قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا نُنصِرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نُنصِرُهُ ظَالِمًا قَالَ " تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ "

¹¹⁹ المسلم أخو المسلم: لا يظلمه ولا يحقره، ولا يخذله. التقوى ههنا- ويشير إلى صدره ثلاث مرات- بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه

perdonatevi l'un l'altro”). L'ultimo dei due chiude la raccolta di al-Munāwī e a buon diritto doveva chiudere anche la nostra selezione così da ricollegare clemenza divina e clemenza umana, la misericordia di cui l'uomo si deve fare agente e la misericordia di Dio, concetti su cui ci siamo concentrati nel cap.3.

Come già abbiamo sottolineato perdono e misericordia divina pervadono il corpus dei detti santi e Dio pare volersi mostrare ai credenti quasi sempre in questa veste, definirsi per la sua attitudine indulgente. In particolare, il motivo del perdono è molto frequente nella raccolta di al-Munāwī: basti pensare solo alla ricorrenza dei termini con radice *gh-f-r*, da cui *maghfira* (perdono), *ghafara* (perdonare), *istaghfara* (chiedere perdono)¹²⁰ che compaiono ben 43 volte in tutto, mentre il termine che rimanda più precisamente alla cancellazione dei peccati (*'afw*) da cui l'epiteto divino *'afūw* compare quattro volte. Nella raccolta non solo ci sono numerosi detti nei quali Dio rammenta la grandezza della propria misericordia ma il perdono da disposizione divina diventa una raccomandazione etica rivolta ai credenti, per cui anche l'uomo, secondo quel meccanismo di attribuzione riflessiva caratteristico del Corano, deve essere clemente nei confronti del prossimo e non a caso la raccolta si chiude proprio con un invito al perdono reciproco.

Al-Dimashqī commenta il penultimo detto¹²¹ definendo la capacità di perdonare una delle virtù del profeta (*min akhlāq al-rasūl*). Era stato clemente persino verso i nemici di guerra che lo avevano ferito nella battaglia di Uḥud avvenuta com'è noto nel 625, tanto che i suoi Compagni gli dissero: "Se li avessi maledetti!" (*law da'awta 'alay-him*). Egli avrebbe risposto: "Io non sono stato inviato per maledire, al contrario sono stato inviato come apostolo e come misericordia (*innī lam ub'ath la 'ān^{an} wa lakin bu'ithtu dā'iy^{an} wa raḥmat^{an}*). Dio mio, perdona la

¹²⁰ *Yatūbu* (perdona) una sola volta, *tāba* (ha perdonato) due volte.

¹²¹ Al-Munāwī, *al-Ithāfāt al-Saniyya*, p.406.

mia gente e guidala, perché non sa quello che fa (*Allāhum ighfar li-qawmī wa ihda qawmī fa-inna-hum lā ya‘lamūna*)”¹²². Si racconta ancora che il Profeta, durante una delle campagne militari, si era fermato a riposare sotto un albero. Ad un certo punto gli si avvicinò un uomo che sfoderò la spada con l’intento di attaccarlo. Ma colto dalla paura iniziò a tremare e gli cadde la spada. Allora il Profeta si alzò, afferrò la spada e disse al nemico di Dio: “Cosa pensi di fare? (*kayfa tarā nafsa-ka?*)”. E disse: “Sii tra quelli che pur avendo la forza di punire perdonano” (*fa-qāla: kun mimman idhā qadira ‘afā*). Così gli restituì la spada e lo perdonò (*fa radda al-sayf wa ‘afā ‘an-hu*). Infine Al-Dimashqī, concludendo il commento attraverso qualche altra citazione, cita il verso di una poesia scritta da un poeta arabo cristiano al-Akhṭal al-Taghlibī (m.91/710, vissuto sotto gli Omayyadi): “Non c’è persona più nobile di chi è più mite e paziente pur avendo il potere di punire”¹²³.

Ancora una volta compare la virtù cardine del *ḥilm*, all’origine dell’indulgenza che porta chi riceve un torto a mantenere il controllo e a rispondere al male col bene. Quest’ultima del resto è anche un’altra delle componenti del *ṣabr* (Q 41:33-35, 23:96, 28:54)¹²⁴ che intrecciandosi col concetto del *ḥilm* finisce per plasmare, nelle sue molteplici componenti, l’etica del credente in toto.

Il perdono, atto di misericordia e esempio di moderazione, di pazienza e autocontrollo quando rivolto a chi ti ha offeso e maltrattato, apre e chiude il cerchio come se in esso si realizzasse realmente il senso del *tawhīd*, della fede nella sua vera essenza. Chiudendo la raccolta, la clemenza sembra configurarsi

¹²² Il richiamo a Luca 23,33-46 è evidente: “Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno”.

¹²³ «ما أعظم الناس أحلماً إذا قدروا»

¹²⁴ Q 41:33-35: ³³Chi dice parola migliore di chi invita a Dio e fa del bene dicendo: “Io sono di quelli che si sottomettono al Signore” ?³⁴ Il bene e il male non sono uguali ; tu respingi il male con un bene maggiore e il nemico sarà per te un amico sincero. ³⁵ Questo grado lo raggiungono solo i pazienti, lo raggiungono solo coloro che ottengono immensa grazia.

come l'imperativo etico più alto, espressione più perfetta del carattere buono, forza unificante in quella comunità che si riconosce nell'*Unità*¹²⁵ e che anche per questo deve rifuggire ogni divisione ricercando la riappacificazione.

5.3 Altre raccolte: la riflessione di Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī

Nel suo commento intorno un detto santo sulla pazienza¹²⁶ (“Figlio di Adamo, se avrai pazienza e accetterai rassegnato il tuo destino in vista della ricompensa futura fin dal primo momento, non potrò che ripagarti col Paradiso”) dopo aver citato Q21:35 (Ogni anima gusterà la morte. Noi vi tentiamo con il male e con il bene e poi sarete ricondotti a Noi), al-Sha'rawī riflette sul senso delle “prove” cui Dio sottopone l'uomo durante la sua vita e gli attribuisce una natura benefica, fino a dipingerle come veri e propri atti d'amore da parte di Dio.

La prova, scrive al-Sha'rawī, non è da lodare né da condannare in sé. E' come nel caso degli esami: se lo studente sarà diligente l'esame rappresenterà una prova positiva (*yakūnu al-imtiḥān bi-l-nisbat la-hu balā^{an} ḥasan^{an}*) mentre per chi non si sarà impegnato nello studio si tratterà di una prova negativa (*yakūnu al-imtiḥān bi-l-nisbat la-hu balā'say^{an}*).

La domanda che bisogna porsi infatti, prosegue, è la seguente: sarà in grado di superare la prova?

“Le prove possono interessare chiunque (*kull al-khalā'iq*): il povero il ricco, chi è sano o malato, chi esercita il potere (*al-ḥākim*) e chi vi è sottoposto (*al-maḥkūm*),

¹²⁵ Il termine *tawḥīd* significa propriamente “unificazione”, in questo caso credere in un unico Dio senza associargli nessun'altra divinità. Esiste un'interpretazione mistica del termine per la quale *tawḥīd* è anche l'assorbimento dell'io nell'unità dell'universo o ancora l'annullamento in Dio che è come la realizzazione in sé stessi del *tawḥīd*. Trattandosi dell'opera di un mistico, il senso del detto santo potrebbe avere questa doppia valenza.

¹²⁶ E' una versione tramandata da Ibn Mājah, presente in al-Maḡlis, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, HQ n°202 p.214. La riflessione in questione si trova in al-Sha'rawī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 pp.189-201.

l'uomo o la donna"¹²⁷, ed esse si stabiliscono anche interpersonamente in quanto "ciascuno costituisce una prova per l'altro (*kull-nā fitnat li-ba 'ḍi-nā al-ba 'ḍ*). Si pensi al ricco e al povero per esempio, ognuno di loro mette alla prova l'altro (*kilā-humā fitna li-l-akhar*), per cui il ricco che non aiuta il povero e non è compassionevole nei suoi confronti (*lam ya 'tif 'alay-hi*) fallirà nella prova a cui Dio l'ha sottoposto proprio per via del povero (*sa-yarsubu fī ikhtibār Allāh la-hu bi-sabab hadhā al-faqīr*). Allo stesso modo il povero quando vede tutto quello che ha il ricco non deve provare invidia o gelosia ma dire: "E' stata fatta la volontà di Dio (*mā shā Allāh kāna*)".

Secondo questa logica, prosegue lo *Shaykh*, anche "chi è in salute è una prova per il malato". Come dovrebbe comportarsi il malato? Lamentarsi per la sua sorte invidiando quelli che sono in salute oppure accettare la volontà di Dio, chiedendo per gli altri la guarigione e augurandogli la salute? Allo stesso modo il malato costituisce una prova per chi è in salute: si serve della sua salute per assistere il malato (*astakhama ṣiḥḥata-hu fī khidmat al-marīḍ*) e per alleviare le sue sofferenze, e sente la sua salute come un dono eccelso di Dio (*ni 'mat 'aẓīmat min Allāh*) e per questo lo ringrazia; oppure fa tutt'altro?

"Il bene di cui Dio ti fa dono", prosegue lo *Shaykh*, "è una prova, così come il male, e quando adoperi il bene per dare il tuo contributo sul sentiero di Dio e non lo usi invece per prevaricare sugli altri, quando sei paziente di fronte alle disgrazie e non contravvieni a ciò che Dio ha decretato per te (*lā tatamarrad 'alā qadar Allāh*), ebbene tutto questo rientra nella prova a cui Dio ti ha sottoposto"¹²⁸.

"Così", prosegue, "chi pensa che la fortuna sia il segno del favore di Dio e la sfortuna del suo disprezzo è in errore (Q 89:15-16)¹²⁹ chi vede la propria

¹²⁷ al-Sha' rāwī, *al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, vol.1 p.190.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi* p.191.

ricchezza e la sofferenza degli altri e pensa che sia un'ingiustizia non realizza la verità”.

“La verità si trova nelle parole di Dio (Q 89:17) quando dice: ”Non è così”[invece siete voi che non onorate l’orfano, e che non vi esortate l’un l’altro a sfamare il povero ¹⁹ma voraci consumate le eredità ²⁰e amate la ricchezza di smodato amore”]. La ricchezza non è infatti in sé segno di stima e approvazione (*dalīl al-karāma*), né la povertà è prova di disprezzo da parte di Dio”¹³⁰.

La ricchezza può diventare però una prova d’onore (*dalīl al-karāma*) se chi l’ha ricevuta in dono da Dio adempie al dovere che Dio gli ha indicato, ossia ne dà una parte a chi ne ha bisogno: altrimenti la ricchezza diventa un disonore e motivo di disprezzo (*madhalla li-ka wa ihāna*).

Ancora una volta lo *Shaykh* sottolinea da un lato l’indiscutibile bontà e giustizia di ogni atto di Dio nei confronti dell’uomo dall’altro la responsabilità di quest’ultimo nel determinare l’esito di ogni prova, che di per sé è di natura benefica. Grazia e disgrazia posso entrambe rappresentare una prova e ciascuna a modo suo, in particolare la seconda, ha lo scopo di far capire la verità.

Il male non sta nella prova, ma nel fallire nella prova, e il bene sta dunque nella capacità di superarla in maniera adeguata [...] Il credente sa che la vita è solo luogo di passaggio (*ma‘bar*).

A questo punto al-Sha‘rāwī sottolinea come ogni prova sia per il bene dei credenti, citando e commentando Q 9:51: «Rispondi: “Ci coglierà soltanto quello che Dio ha scritto per noi (*kataba Allāh li-nā*), Egli è il nostro padrone. A Lui si affidino i credenti”.

“Se Dio avesse scritto *kataba ‘alāy-nā* avrebbe voluto dire che la disgrazia è una ricompensa o una punizione mentre dicendo *kataba li-nā* “ha scritto per noi”, significa che ogni evento di questo tipo andrà a nostro vantaggio (*al-mas‘alat sa-*

¹³⁰ *Ivi* p.192.

takūnu li-ḥisābi-nā) e per questo riceveremo una grande ricompensa da Dio (*ḥusn thawāb min Allāh*)¹³¹.

Perché viva le prove della vita in modo adeguato è necessario che ogni credente valuti se stesso per quello che è realmente: ha forse qualche diritto su Dio?¹³²

Io appartengo a Dio e non ho alcun diritto su di Lui (*anā mamlūk li-Lllāh wa laysa liyya ḥaqq 'inda-hu*) [...] Dicendo così affermiamo la nostra appartenenza a Dio e possiamo accettare ciò che ci accade. Basta fare un esempio- e l'esempio supremo è rappresentato da Dio: hai mai visto un uomo danneggiare la sua proprietà (*mulka-hu*)? Chi possiede qualcosa fa di tutto per preservarla, così anche Dio non farebbe nulla per mettere in pericolo quanto possiede (*lā yu 'arriḍu abad^{an} mulka-hu li-l-ḍarar*), e invece lo amministra con saggezza e integrità (*wa inna-mā yuqīmu-hu 'alā al-ḥikma wa al-ṣalāh*) [...] Noi siamo di Dio (*nahnu mamlūkūna li-Lllāh*) e a Lui ritorneremo, e anche se nelle disgrazie della vita ci capiterà di essere vittime di ingiustizie queste proverranno solo dalla gente, e per le ingiustizie subite Dio ci ricompenserà quando a Lui faremo ritorno¹³³ [...] Perché in realtà tutto ciò che Dio ha scritto è per il bene dei credenti (*li-ṣāliḥ al-mu 'minīna bi-hi*).¹³⁴

[...] Le avversità colpiscono il credente per il suo bene, non giungono invece per il bene dell'ipocrita; il credente quando lo colpisce una disgrazia, o Dio attraverso la stessa lo assolve dal peccato (*immā an yakaffiru Allāh bi-hi 'inda-hu dhanb^{an}*) oppure ne innalza il grado (*immā an yarfa 'u-hu daraḡa*)¹³⁵ [...] Tutto il contrario succede all'ipocrita che non crede nell'aldilà e per il quale le avversità sono solo un danno [...] il credente invece sarà ricompensato per la pazienza e per il fatto di accettare favorevolmente ciò che Dio a voluto per lui [...] Ogni sventura che Dio assegna è per il bene del credente perché prosegua sulla strada giusta senza perdersi, per guidare (*li-l-ta 'dīb*), correggere (*al-tahdhīb*) ed educare (*wa al-tarbiyya*) il credente¹³⁶.

E se l'uomo non educa (*yurabbī*) nessuno se non chi ama e chi non ama non ha nessun interesse ad educare, cosa dovremmo dire dell'amore di Dio per noi? (*fa-mā bālu-na bi-ḥubb Allāh al-khāliq li-nā*). Del resto, come disse il Profeta: “ Dio quando ama un popolo lo mette alla prova” (in Allāh aḡabba qawm^{an} ibtalā-hum)¹³⁷ [...] E l'Altissimo dice 3:146 “Dio ama i pazienti”¹³⁸

Dunque la vera ricompensa di Dio sta nel suo amore ed l'amore di Dio è anche all'origine di ogni prova.

¹³¹ *Ivi* p.193.

¹³² *Ivi* p.194.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi* p.195.

¹³⁵ Cita il relativo detto profetico tramandato da al-Bukhārī e Muslim:

ما يصيب المؤمن من شوكة فما فوقها إلا رفعه الله بها درجة أو حط عنه خطيئة

¹³⁶ *Ivi* p.199.

¹³⁷ https://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=1548&pid=896063

¹³⁸ *Ivi* p.200.

L'amore del credente prevede che questi prosegua dritto lungo il cammino amato da Dio[...] e se la gente capisse il senso di questo versetto (Q 3:146) direbbe: "ci basta come ricompensa per la nostra pazienza il fatto stesso che Dio ci ami".

La riflessione dello *Shaykh* si conclude esaltando lo stato di perfetta quiete interiore di cui gode chi possiede la virtù della pazienza e si dimostra saldo di fronte alle prove volute da Dio.

Viviamo tutti grazie ai doni misericordiosi di Dio (*rahmāt Allāh*) anche il miscredente. Ma al credente Dio accrescerà la benedizione (*baraka*) e la quiete (*iṭma'inān*). La quiete è grazia ancora più grande (*ni'ma kubrā*)".

La quiete di "chi vive in questa terra ed è sereno in vista di un fine migliore di quello di questa vita".

E questa è una forma eccelsa di quiete (*fa-hadhā lawn 'azīm min al- iṭma'inān*)¹³⁹.

5.4 Conclusioni

Attraverso la nostra selezione di detti santi abbiamo potuto ragionare su due versanti fondamentali dell'etica islamica, ognuno dei quali, nelle sue molteplici implicazioni concettuali e pratiche, ci ha in realtà consentito di percorrere in diverse direzioni il sistema etico islamico nel suo insieme. In effetti ciascuna delle due dimensioni etiche, quella soprattutto individuale e interiore rappresentata dal *ṣabr* e quella collettiva inerente al giusto comportamento da riservare al prossimo, in tre delle sue principali declinazioni, si sono dimostrate ugualmente centrali e determinanti nella definizione del profilo ideale del credente accanto ai semplici atti di devozione obbligatori.

In molti detti santi infatti queste virtù vengono presentate come requisiti essenziali per chi voglia elevarsi spiritualmente tanto da affiancare i *ṣiddīqūna*, ottenere l'amore di Dio e il suo sostegno e infine aspirare alla ricompensa futura.

¹³⁹ *Ivi* p.201.

La centralità di questi due valori e soprattutto la loro complementarità, per cui la validità dell'uno, in tutte le sue componenti, crolla in assenza dell'altro, è evidente già nel Corano dove in diversi passi le due dimensioni morali compaiono assieme a ricordare quali caratteristiche deve possedere il vero musulmano, Q 2:177:

¹⁷⁷La vera pietà (*al-birr*) non è volgere il viso verso oriente o verso occidente, la vera pietà è quella di chi crede in Dio e nell'ultimo giorno, negli angeli, nel libro e nei profeti, di chi dona dei propri beni per amor Suo ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti e ai mendicanti e per il riscatto dei prigionieri, è quella di chi compie la preghiera e paga l'elemosina e tiene fede al patto dopo averlo stipulato, di chi è paziente (*al-ṣabirīna*) nei dolori, nelle avversità e nei momenti di tribolazione. Ecco quelli che sono sinceri (*alladhīna ṣadaqū*), ecco quelli che temono Dio (*al-muttaqūna*).

Q 90:4/8-18:

⁴Noi creammo l'uomo in afflizione (*fī kabad^m*)[...] ⁸Non gli abbiamo dato due occhi ⁹e una lingua e due labbra, ¹⁰non lo abbiamo guidato ai due altopiani? ¹¹Però non si avventura sul pendio [del bene]. ¹²Chissà il pendio cos'è? ¹³E' affrancare uno schiavo ¹⁴o nutrire in un giorno di inedia ¹⁵un parente orfano ¹⁶o un povero pieno di polvere. ¹⁷E' stare tra i credenti, quelli che si raccomandano a vicenda la pazienza (*tawāṣaw bi-l-ṣabr*), che si raccomandano a vicenda la compassione (*tawāṣaw bi-l-marḥama*), ¹⁸ecco i compagni della destra.

D'altro canto, come sottolinea al-Sha'rāwī, virtù interiori e virtù di carattere sociale, doveri individuali e doveri verso il prossimo, non possono essere separati e chiamano il credente a dar prova di fede sincera e purezza morale in ogni circostanza della vita nel privato e nei rapporti col prossimo, senza mai disperare della giustizia e della bontà divina.

E infatti questi detti si riallacciano perfettamente all'insegnamento del Corano e della Sunna come emerge dai commenti di al-Dimashqī che il più delle volte si limita a citare le due fonti. Così molti dei detti che descrivono i requisiti del credente devoto richiamano certi versetti del Corano, mentre altri, più brevi e di stampo gnomico, rimandano a note parole del Profeta.

Eppure un aspetto particolare e significativo è costituito dal gran numero di detti santi – forse anche i più belli - nei quali Dio dialoga con alcuni profeti (Mosé,

Davide, Gesù) e con loro ragiona sul vero bene. Non solo risultano interessanti per riflettere sull'origine del corpus dei detti santi che in parte potrebbero costituire materiale di ispirazione evangelica e biblica inglobato dall'*islām* oppure di “fabbricazione” più tarda vista l'enfasi su certe tematiche care alla teoria e alla pratica mistiche. La presenza di questi profeti come interlocutori, benché riconosciuti già nel Corano come islamici a tutti gli effetti, finisce per proiettare l'insegnamento etico qui delineato in una dimensione universale.

Del resto, se i precursori di Muḥammad costituirono prima di lui un modello di fede, devozione e virtù (aspetti che in realtà rappresentano un *unicum* inscindibile) è all'uomo, il figlio di Adamo, che Dio non di rado si rivolge come abbiamo visto.

La dimensione etica, l'insieme dei tratti morali (*akhlāq*) etimologicamente legati al concetto di creazione (*khalq*)¹⁴⁰ (nonché al Creatore –*al-Khallāq*- e alle creature –*khalā'iq*-), da un lato propone le virtù come qualità innate che l'individuo possiede *in nuce* per natura e che ha il dovere di coltivare durante la sua esistenza, dall'altro rimandando alla Creazione finisce per estendere questi valori morali all'intero genere umano, facendone dei requisiti necessari per realizzare la propria umanità prima ancora della propria missione di musulmano – anch'essa per altro connaturata all'uomo secondo l'ottica islamica e il principio della *fiṭra*, ossia dell'*islām* come religione originaria, naturale.

Ma è soprattutto il loro legame col Creatore ad elevare le virtù umane, poiché quest'ultime, legate etimologicamente ai Suoi bellissimi nomi (*al-ṣabūr*, *al-ḥalīm*, *al-raḥmān*) che ne descrivono l'essenza perfetta, modello supremo di virtù allo stato più assoluto, finiscono per configurarsi come il riflesso dell'etica divina.

E' come se Dio, predisponendo gli uomini a quelle virtù- o donandogli "parte" delle Sue virtù come si legge in alcuni dei detti santi che abbiamo visto- avesse anche voluto renderli capaci di conquistare nel loro piccolo una perfezione a immagine di quella divina.

CONCLUSIONI

Proponendo alcuni fra gli esempi più rappresentativi del corpus di *aḥādīth qudsiyya* anche se quantitativamente limitati, la selezione che ho analizzato in questo lavoro permette di trarre alcune conclusioni generali. Le raccolte scelte, complementari tra loro, si sono dimostrate due fonti ideali per gli obiettivi di questo lavoro in quanto mi hanno consentito di dare un'idea abbastanza completa delle caratteristiche generali del corpus di detti santi.

Per prima cosa, trovo significativo il fatto che riflettendo sui detti santi ci siamo ritrovati in realtà ad esplorare diversi aspetti fondamentali dell'insegnamento islamico.

I commenti, tra i quali figurano le riflessioni di eminenti studiosi (al-Nawawī e al-Qaṣṭallānī tra gli altri) dimostrano come la riflessione sul significato dei detti santi nel corso del tempo si sia intrecciata con certe importanti e più ampie discussioni teologiche e filosofiche che hanno avuto un grosso peso negli sviluppi del pensiero islamico. Si pensi alla riflessione sulla “natura” (*dhāt*) di Dio e i suoi “attributi” (*ṣifāt*) intorno a cui si è sviluppata la dottrina dei suoi “bellissimi nomi” (**Capitolo 3**); alla questione della trascendenza e dell'immanenza di Dio sollevata dalle descrizioni fortemente umanizzate del Creatore che costellano la *Sunna* (**Capitolo 4**); al filone letterario dei cosiddetti *makārim al-akhlāq*, l'insieme dei principi morali e delle virtù che il credente deve coltivare dentro di sé e mettere in pratica (**Capitolo 5**).

I detti santi hanno dato vita a discussioni di stampo diverso: dalle analisi dei tradizionalisti alle letture più specifiche e profonde proposte da mistici come al-Qushayrī e Ibn 'Arabī, fino alle sottili riflessioni di al-Sha'rāwī, una voce autorevole e amata anche al giorno d'oggi dai musulmani di tutto il mondo.

La varietà delle fonti in cui sono attestati i detti santi - la maggior parte delle quali è di riferimento per le comunità islamiche- conferma la fondatezza delle critiche mosse da Graham alla trattazione occidentale, che li ha a lungo considerati testi marginali, di secondaria importanza e validità, “prestiti evangelici o biblici” legati specificamente ad ambienti mistici. Lo stesso misticismo, com'è noto, è stato considerato per molto tempo, e non di rado anche da una certa scuola di pensiero musulmano, come un fenomeno ai margini dell'*islām* o addirittura estraneo all'*islām*, idea che ora pare essere stata superata. La diffusione dei detti santi in tante fonti, da quelle tradizionaliste a quelle mistiche, contribuisce a dimostrare l'infondatezza di questa visione creando un ponte tra tutte le diverse scuole di pensiero.

E' necessario allora rivalutare l'insieme di questi testi attribuendogli la complessità e il peso che ad essi spettano.

Quel che davvero conta infatti è che siano stati tramandati fino ai giorni nostri e riconosciuti di fatto come una fonte valida a rappresentare l'insegnamento islamico originario assieme al Corano e alla *Sunna*, della quale fanno formalmente parte.

Più nello specifico, l'analisi dei detti santi e i relativi commenti hanno confermato quel rapporto bivalente che li lega al Corano e al resto della *Sunna*: sono ufficialmente parte della *Sunna*, tramandati e classificati secondo gli stessi criteri dei detti profetici, ma sono riconosciuti come messaggi divini e per questo si avvicinano in qualche modo anche al Corano. Tutti questi aspetti, accanto alle particolarità che i detti possiedono, autorizzano a definirli un “genere” a tutti gli effetti, una categoria specifica di testi religiosi che per certi versi è legata alle altre fonti da un rapporto di continuità ma allo stesso tempo se ne discosta, collocandosi esattamente tra le due, a uguale distanza.

E infatti da un lato i detti santi riprendono certi contenuti caratteristici del Corano e della *Sunna* come abbiamo visto: i commenti delle due raccolte lo confermano ricollegandosi continuamente ai versetti del Corano e ad *aḥādīth* del Profeta quando non si limitano semplicemente a citarli (per esempio al-Dimashqī nel Capitolo 5).

D'altro canto gli *aḥādīth qudsiyya* si riconoscono per una serie di specificità: non solo si distinguono per certe caratteristiche formali - le formule introduttive e le espressioni che segnalano la parola di Dio (Capitolo 2) - ma si riconoscono perché prediligono anche certe tematiche.

Nell'universo spirituale descritto dai detti santi analizzati sono gli aspetti più intimi e personali della fede e soprattutto il rapporto profondo tra Dio e il credente ad avere la meglio. Sono invece quasi assenti le prescrizioni legali tipiche dei detti profetici, mentre le pratiche devozionali obbligatorie – che qui ho deciso infatti di non approfondire – sono spesso messe in secondo piano rispetto alle opere di devozione volontarie che si addicono più di tutte al vero credente accanto a una morale perfetta. L'immagine che ne deriva è quella di una vita di fede tutta proiettata nel profondo, nell'interiorità prima che nella pratica manifesta, contro una visione dell'*islām* che lo vuole incentrato solo sulle pratiche obbligatorie e gli aspetti più rituali.

Riguardo alle particolarità tematiche nello specifico, se *raḥma* e perdono di Dio rappresentano dei motivi centrali già nel Corano, negli *aḥādīth qudsiyya* finiscono per dominare la scena e Dio li descrive come le sue qualità per eccellenza, che ha “prescritto a se stesso” dalla notte dei tempi **ḤQ1 (Capitolo 3)**. E infatti bontà e clemenza divine dominano nella selezione di detti santi oscurando l'altra “faccia” di Dio, la sua collera, che in questi testi è ancor meno presente che nel Corano. La benevolenza di Dio, la sua premura “materna”

traspaiono del resto nello stesso linguaggio amorevole con cui il Creatore si rivolge all'uomo- credente.

Il **Capitolo 4** è forse il più interessante da questo punto di vista perché le rappresentazioni di prossimità che propongono i detti santi - Dio discende, siede accanto e accompagna, corre verso il credente - sono assolutamente uniche e non trovano alcun vero corrispettivo nel Corano, facendo di Dio il compagno, il confidente, l'amico del credente, e della vita di fede un percorso di reciproco ricongiungimento tra Dio e il credente.

Infine nel **Capitolo 5**, dove pure sono più forti i richiami al Corano e al resto della *Sunna* (vd. commenti al-Dimashqī), non mancano rappresentazioni particolari di certe virtù: pazienza di fronte alla cecità, povertà come simbolo della fede, camminare al fianco dell'oppresso. Il riferimento frequente ai profeti pre-islamici e certi richiami alla cristianità, più che dimostrare la possibile ispirazione biblica o evangelica del contenuto di certi detti santi, sottolineano quel legame profondo che caratterizza i tre monoteismi, valido punto di partenza per un dialogo efficace e consapevole.

Ancora, i detti santi confermano i principi enunciati nel Corano e nella *Sunna* ma li propongono attraverso un linguaggio particolare, nel quale si combinano la solennità della rivelazione divina a un tono più informale che ricorda i detti profetici.

Nei dialoghi Dio appare vicino e premuroso, insegna all'uomo comune come ai profeti, ragiona con loro, li esorta in un'intima conversazione estranea alla retorica coranica.

Del resto la recente straordinaria diffusione di raccolte contemporanee sui detti santi, la nuova attenzione rivolta a questo materiale diventato anche argomento di tesi nonché oggetto di traduzioni in lingua europea, dimostrano che oggi come in passato a questo materiale si riconoscono caratteristiche particolari meritevoli di

un'attenzione altrettanto particolare. L'aggettivo *qudsī* ce lo ricorda collocando questi testi in una categoria *sui generis*.

In conclusione i risultati della mia analisi confermano la natura duale, mediana degli *aḥādīth qudsiyya*: sono parola di Dio e parola del profeta e nessuna delle due; si collocano in un rapporto di continuità con l'insegnamento del Corano e il resto della *Sunna* ma possiedono al contempo un'incontestabile specificità, riscontrabile in tutte le loro caratteristiche.

L'esistenza di un corpus di testi particolari come questi, dalla natura bivalente e a suo modo "problematica", che sfugge alle rigide classificazioni cui si spesso si tende a ricorrere nella definizione delle due fonti islamiche, si presta perfettamente a testimoniare il carattere complesso, molteplice e polivalente dell'*islām* come sistema di pensiero religioso, culturale, morale, politico e sociale. Un sistema tutt'altro che omogeneo, ma vario e polivalente alla radice, che ammette letture e interpretazioni anche molto diverse poggiandosi su una vasta letteratura nella quale gli *aḥādīth qudsiyya* occupano una posizione unica, tassello prezioso di quel fittissimo mosaico che è l'*islām*- che sono "gli *islām*".

Per questa ragione gli *aḥādīth qudsiyya* oltre a rappresentare alcuni fra i testi religiosi più belli si configurano come un ricco terreno di indagine che offre innumerevoli spunti di riflessione.

Chissà se il recente ritorno alla ribalta di questo materiale testimoniato dall'ondata di nuove pubblicazioni porterà davvero i fedeli musulmani a riappropriarsi di questa parte importante del loro patrimonio identitario, restituendogli lo spazio che non ha avuto in passato.

La speranza è che possa attirare l'interesse di studenti e accademici, musulmani e occidentali, e ampliare così gli orizzonti di ricerca su un'area di studio così vasta e complessa.

E allo stesso tempo che, introducendo il semplice lettore ai principi dell'insegnamento islamico attraverso la singolare prospettiva dei detti santi, possa render conto della ricchezza di un sapere che va ampliandosi e ripensandosi di continuo in risposta alle sfide delle società moderne.

Bibliografia

Fonti relative agli *aḥādīth qudsiyya*

- Arabic Virtual Translation Center. *1000 Qudsi Hadiths: An Encyclopedia of Divine Sayings*. New York: Arabic Virtual Translation Center, 2012. Kindle edition.
- Cilardo, Agostino. "Il problema dei hadith qudsi", in Baffioni C. (a cura di), *Atti del convegno sul centenario della nascita di Louis Massigno*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1985, pp 57-69.
- Ibrahim, Ezzeddin and Johnson-Davies, Denys (selected and translated by). *Forty Ḥadīth Qudsī*. Beirut-Damascus: Dar al-Koran al-Kareem (the Holy Koran Publishing House), 1980.
- Graham, William. *Divine word and prophetic word in Early Islam: A reconsideration of the sources with special reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudsī*. Paris: Mouton-The Hague, 1977.
- Ibn al-‘Adawī, Muṣṭafā. *Ṣaḥīḥ Musnad min al-Aḥādīth al-Qudsiyya*. Dār al-Ṣaḥāba li-l-Thurāt, 1989. <http://waqfeva.com/book.php?bid=796>
- Ibn ‘Arabī, Muḥyiddīn. *Divine Sayings: 101 Ḥadīth Qudsī. The Mishkāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*. Translated by Stephen Hirtenstein and Martin Notcutt. Oxford: ANQA Publishing, 2008.
- Kazi, Abdul Khāliq and Day, Alan (selected and translated by). *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya (Divine Narratives)*. USA: Dār al-Kitāb al-‘Arabī / Tripoli-Lebanon: AL-IMAN Book shop, 1416/1995.
- Al-Maḡlis al-A‘lā li-l-Shu‘ūn al-Islāmiyya. *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*. Cairo: 1997 (decima edizione. Prima edizione:1969).
- al-Munāṣir, Ṣābir Yūsif Fahd. *al-Na‘t fī al-aḥādīth al-qudsiyya (dirāsa naḥwiyya taḥlīliyya)*. Tesi magistrale, Facoltà degli Studi Superiori dell’Università Giordana, 2012.
- al-Munāwī, ‘Abd al-Ra’ūf and al-Dimashqī, Muḥammad Munīr (a cura di). *al-Nafaḥāt al-Salafīyya - Sharḥ al-aḥādīth al-qudsiyya ‘alā al-Ithāfāt al-Saniyya li-l-Munāwī*. Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1987.
- al-Na‘īm, ‘Alī ‘Abdallāh Aḥmad. "al-Aḥādīth al-Qudsiyya: dirāsa fī al-biniya al-lughawiyya wa al-naẓm al-uslūbī". Tesi di dottorato, Facoltà degli Studi Superiori dell’Università Giordana , 1994.
- *Mu‘ḡam al-aḥādīth al-qudsiyya-al-alfāz wa al-dalālāt*. Journals of University of Gezira (Sudan), Gezira Journal of Tafakkur Vol.6 n.1 (2004).
- Noja, Sergio. "Ḥadīth Qudsī", in *Islām, storia e civiltà* 13: anno IV, n°4 (ottobre-dicembre 1985).

- al-Qaḥṭānī, Madhkar Ibn Nāṣir Fahd. *Holy Hadith and Text Eloquence (Paradise and Hell) (Balāgha al-naṣ fī al-aḥādīth al-qudsiyya: al-ḡannat wa al-nār)*. Tesi magistrale, King ‘Abdul‘azīz University, 2008.
- Qūta (o Qawta), Ibrāhīm Sha‘bān. Marwa. *al-Aḥādīth al-Qudsiyya (dirāsa balāghiyya)*. Tesi di dottorato, Islamic University of Gaza, 2007.
- Robson, James. “*Ḥadīth Qudsī*”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill online 2016. Reference. (Access: 15 March 2016).
- Al-Ṣabābī, Abū ‘Abd al-Raḥmān. *Ḡāmi‘ al-Aḥādīth al-Qudsiyya*, Cairo, 1991. <http://waqfeya.com/book.php?bid=652>
- Ṣābir Abū-Sārī, Raghda. *Equivalence in three translations of the meanings of Eighteen Qudsi Hadiths: a Contrastive Syntactic and Lexical Studi*. Università ‘Ayn al-Shams del Cairo, 2013.
- Sha‘bān, Fawzī. *Al-ahadiths al-quoudoussias (Les hadiths divins)*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1993.
- al-Sha‘rāwī, Muḥammad Mutawallī and ‘Abū al-Mu‘aṭṭā, ‘Ādil (a cura di). *Al-Aḥādīth al-Qudsiyya*. 2 voll. Cairo: Dar al-Rawḍa li-l-nashar wa al-tawzī‘, 2002. https://archive.org/details/taha_11
- Al-Zu‘bī, Muḥammad ‘Afīf. *al-Ithāfāt al-Saniyya bi-l-aḥādīth al-qudsiyya, al-kitāb al-farīd alladhī ḡama‘a 272 ḥadīth qudsī uslūban wa ikhtiyārān*. Bayrūt: Mu‘assasat al-Zu‘bī, 1978.

Altre fonti

- Alexander, Scott. "Trust and Patience", *Encyclopaedia of the Qur‘ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016 (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/trust-and-patience-EQCOM_00209
- Bausani, Alessandro. *L’Islam: Una religione, un’etica, una prassi politica*. Milano: Garzanti - Gli elefanti, 2011. (Edizione rivista e ampliata del testo pubblicato nel 1980).
- Burton, James. *An introduction to the Ḥadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Chittick, William. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. New York: State University of New York Press, 1998.
- *Sufism: A Beginner’s Guide*. Oxford: One World, Publications, 2008.
- “Love in Islamic Thought”, in *Religion Compass*, 8/7 (2014) pp. 229-238. <https://www.coursehero.com/file/13359272/Love-Islamic-Thought-1-27-14pdf/>
- Denny, Frederick. "Tawba", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference (Access: 09 February 2016)

- http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tawba-SIM_7450
- Elias, Jamal. "Throne of God", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 20 April 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/throne-of-god-EQSIM_00420
- Fahd, Toufic and Daiber, Hans. "Ru'yā", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ruya-COM_0945
- Gardet, Louis Gardet. "Dhikr", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference (Access: 09 February 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dhikr-COM_0162
- Gimaret, Daniel. "Raḥma", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016).
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rahma-SIM_6195.
-- *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique*. Paris: Les éditions du cerf, 1988.
-- *Dieu à l'image de l'homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- Gobillot, Geneviève. "Zuhd", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 17 May 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zuhd-SIM_8201.
-- "Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens", in *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 (2005), mis en ligne le 28 janvier 2010. <http://rhr.revues.org/2811>
- Griffel, Frank. "Moderation", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference (Accesso 17 May 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/moderation-EQSIM_00285
- Gril, Denis. "Love and Affection", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016)

- http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/love-and-affection-EQSIM_00266
- Hamdan, Abdelhamid Saleh. "al-Munāwī", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Accesso: 15 April 2015). http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-munawi-SIM_5506
 -- "La vie et l'oeuvre du Grand Soufi Égyptien: 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī", in *Oriente Moderno*, Nuova serie, Anno 3 (64), n° 7/12, Studi in Memoria di Maria Nallino nel decimo anniversario della morte (Luglio-Dicembre 1984), pp.203-214. <http://www.jstor.org/stable/25816887> (Access: 22 settembre 2015)
- Heck, Paul L.. "Mysticism as morality: The Case of Sufism, in *The Journal of Religious Ethics*, 34(2), (Jun.2006) pp. 253–286. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/40022682> (Access: 15 March 2016)
- Hermansen, Marcia. "Womb", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/womb-EQSIM_00463
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qu'rān: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2002 (First published 1964).
 -- *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002. (First published 1959).
- Johnston, David. "Virtue", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/virtue-EQSIM_00446
- Juynboll, Gautier. "Ḥadīth and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016, (Access: 03 March 2016). http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/hadith-and-the-quran-EQCOM_00079
 -- *Muslim tradition: studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kassis, Hanna. *A concordance of the Qur'an*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Kochuyt, Thierry. "God , gifts and poor people: On Charity in Islam", in *Social Compass*, March 2009 vol. 56 n°1 pp. 98-116.
- Lamchichi, Abderrahim. "Le concept de solidarité en Islam" in Jacques Chevallier (ed.), *La solidarité: sentiment républicain*, PUF (1992) pp.147-173. <https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/26/lamchichi.pdf>.
- Lewisohn, Leonard. "Shawḳ", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill

- Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shawk-COM_1049
- Macdonald, Duncan. "Fiṭra." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 11 February 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fitra-SIM_2391
 -- "al-Ghayb". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online 2016. Reference. (Access: 15 April 2016).
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ghayb-COM_0231?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=Ghayb
- Madanī, Muḥammad (d. 1786). *Kitāb al-ithāfāt al-sanīyah fī al-aḥādīth al-Qudsiyah, lil-Shaykh Muḥammad al-Madanī.*, Bibliography of Arabic Books Online. Brill Online, 2016 (Access: 04 April 2016).
http://bibliographies.brillonline.com/entries/bibliography-of-arabic-books/kitab-al-ithafat-al-saniyah-fi-al-ahadith-al-qudsiyah-lil-shaykh-muhammad-al-madani-BABO_1385395
- Moezzi, Mohammad Ali Amir and Zilio-Grandi, Ida (a cura di), *Dizionario del Corano*. Milano: Mondadori, 2007.
- Monnot, Guy. "Ṣalāt", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016).
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/salat-COM_0983
- al-Muḥibbī, Muḥammad. *Khulāṣat al-athar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'ashara*. 4 voll. Bayrūt: Maktabat Khayyāt, 1966. (Riproduzione dell'edizione del Cairo del 1868).
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.). *Islamic Spirituality Foundations*. New York: Crossroad, 1987.
- Nawas, John. "Trial", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 17 May 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/trial-EQSIM_00426
- Peterson, Daniel. "Mercy", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016).
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/mercy-EQCOM_00120

- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. *al-Qushayri's Epistle on Sufism. Al-Risālat al-Qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*. Translated by Alexander Knysh, revised by Muhammad Eissa. Reading: Garnet Publishing, 2007.
- Radtke, Bernd, Pierre Lory, Thierry Zarccone, Devin DeWeese, Marc Gaborieau, Frederick Denny, Françoise Aubin, John Owen Hunwick and Neil Mchugh. "Walī", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 February 2016). http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wali-COM_1335
- Reinhart, A. Kevin. "Ethics and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/ethics-and-the-quran-EQCOM_00056
- Rubin, Uri. "Repentance and Penance", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. (Access: 09 March 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/repentance-and-penance-EQSIM_00355
- Rustom, Muḥammad. "Approaches to proximity and distance in early Sufism" in *Mystics Quarterly*, 33(1/2), (March-June 2007): pp. 1–25. <http://www.jstor.org/stable/20716541>.
 -- "Rumi's Metaphysics of the Heart", in *Mawlana Rumi Review* (2010), pp.69-79. (Versione aggiornata di "The Metaphysics of the Heart in the Sufi Doctrine of Rumi", *Studies in Religion* 37, n°1 2008, pp.3-14) <http://www.mohammedrustom.com/wp-content/uploads/2013/05/Rumis-Metaphysics-of-the-Heart-MRR-1-2010.pdf>
 -- "The Ocean of Nonexistence", *Mawlana Rumi Review* (2013) pp.188-199.
- Shah-Kazemi, Reza. "The Notion and Significance of Ma'rifa in Sufism", in *Journal of Islamic Studies* 13:2 (2002) pp.155-181: <http://www.ghazali.org/articles/The%20Notion%20and%20Significance%20of%20Ma'rifa%20in%20Sufism.pdf>
- Siddiqi, Zubayr. *Hadith Literature. Its Origin, Development and Special Features*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1996 (revised edition).
- Wensinck, Arent Jan. "Ṣabr", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. (Access: 17 May 2016) http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sabr-SIM_6379
 -- "al-Khaḍir (al-Khiḍr)." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 17 May 2016)

http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khadir-al-khidr-COM_0483

Zayd, Nasr Hamid Abu. "Intention", *Encyclopaedia of the Qur'ān*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Brill Online, 2016. Reference. (Access: 21 April 2016)
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/intention-EQSIM_00225

Zilio-Grandi, Ida. "What God loves: The Qur'an and Islamic ethics". Siena: QLAMA (The Qur'an between Late Antiquity and Middle Ages: Form, Structure, Comparative Studies), 2015.
https://www.academia.edu/20172298/What_God_loves_The_Qur_an_and_Islamic_ethics_Proceedings_QLAMA_The_Qur_an_between_Late_Antiquity_and_Middle_Ages_Form_Structure_Comparative_Studies_QLAMA_Siena_May_22_2015_in_corso_di_stampa

--"Réflexions sur la raḥma dans la tradition religieuse islamique", in *Islamochristiana* (2015), vol. 41 pp. 129-145.

https://www.academia.edu/19631389/R%C3%A9flexions_sur_la_ra%E1%B8%A5ma_dans_la_tradition_religieuse_islamique_in_Islamochristiana_ISCH_41_2015_pp_129-145

--"Tradurre il Corano: un'ipotesi di lavoro", in *IL REGNO* (2012), vol. 14. pp.488-492.

--"Ḥilm or "Judiciousness": A contribution to the study of Islamic ethics based on the traditional sources" in *STUDIA ISLAMICA* (2015), vol.110 pp. 81-100.

-- (trad.) *Il Corano*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2010.

Sitografia

- Per Corano in lingua originale e ricorrenze lessicali

http://www.altafsir.com/Quran_Search.asp?LanguageID=1 (Ultimo accesso: 11 giugno 2016)

- Per la *Sunna* (versione online)

<http://sunnah.com/> (Ultimo accesso: 11 giugno 2016)

<http://library.islamweb.net/newlibrary/> (Ultimo accesso: 11 giugno 2016)

- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab* (versione online)

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?ID=1&idfrom=1&idto=9305&bk_no=122 (Ultimo accesso: 11 Giugno 2016)

- Per le voci su Encyclopaedia of Islam e Encyclopaedia of the Qur'ān

<http://referenceworks.brillonline.com/> (Ultimo accesso: 11 Giugno 2016)

- ‘Alī Al-Qarī. *al-Aḥādīth al-Qudsiyya al-Arba‘īniyya* (versione online):
<http://shamela.ws/browse.php/book-19482/page-4#page-10> (Ultimo accesso: 10 Marzo 2016)

-Muğāhid Badawī. *Quaranta Ḥadīth Qudsī* (versione online):
http://www.huda.it/cent_it/cent_40qudsi.htm (Ultimo accesso: 2 Maggio 2016)

- ‘Abd al-Qādir al-Arna’ūt and Ṭālib ‘Awād, *al-Ithāfāt al-Saniyya bi-l-Aḥādīth al-Qudsiyya wa ma‘a-hu al-Nafahāt al-Salafiyya bi-sharḥ al-Aḥādīth al-Qudsiyya* (Ed. 2008 versione online; ultimo accesso: 11 Giugno 2016)

<http://shamela.ws/index.php/book/7266>
<http://sh.rewayat2.com/shoro7hadith/Web/7266/001.htm>

- Sito dedicato a Muḥammad al-Mutawallī al-Sha‘rāwī
<http://www.sharawe.com/> (Ultimo accesso: 10 Marzo 2016)