

IDA ZILIO-GRANDI

“DIO È BELLO E AMA LA BELLEZZA”. APPUNTI PER UN’ESTETICA ISLAMICA IN CHIAVE MORALE

L’Islam e la moralità della bellezza. Una premessa

In un articolo recente dedicato all’ideale islamico della modestia o *ḥayā*,¹ ho trattato tangenzialmente la decenza nell’abbigliamento con la fortunata “*modest fashion*”, e quindi la dissimulazione della bellezza fisica femminile. Com’è noto, in forza dell’imperativo coranico contenuto nella sura della Luce (*Corano* 24,31, cfr. 24,60), le donne devono nascondere l’“ornamento” ovvero “abbellimento”, in arabo *zīna*,² perché tale esibizione può causare disubbidienza a Dio nella forma particolare della fornicazione (*zinā*).

Anche a prescindere dal contesto femminile, l’idea che l’“abbellimento” o *zīna*, artefatto e quindi opera dell’uomo³ o naturale e quindi più diretta opera di Dio, possa rivelarsi una tentazione al male, o almeno un inganno

1 *La virtù islamica del ḥayā*. Modestia, pudicizia e riserbo tra letteratura fondativa e istanze contemporanee, in corso di stampa in *Literatura y vida: entre la autobiografía, el viaje y la ficción*, a cura di F. Roldán Castro, numero monografico di «Philologia Hispalensis» (Universidad de Sevilla).

2 Sul significato coranico della radice vedi E. M. Badawi e M. Abdel Haleem, *Dictionary of Qur’anic Usage* (=DQU), s.v. z-y-n, http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/zyn-SIM_000767?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.dictionary-of-quranic-usage&s.q=z-y-n. Sul significato puntuale di *zīna* in *Corano* 24,31, i commentatori in genere spiegano l’abbellimento da nascondere (si ricordi: “di’ alle credenti che [...] che non mostrino le loro bellezze eccetto quel che è visibile”) come cavigliere, bracciali, orecchini e collane, e spiegano invece l’abbellimento visibile come anelli, *kohl* e belletto; così tra gli altri al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Qurtūbī e Ibn Kathīr. Per il ricorso alla letteratura esegetica rimando qui e in seguito a <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1>.

3 Si pensi anche a *Corano* 20,87 dove il vitello d’oro è ricavato dalla fusione dell’“ornamento del popolo” (*zīnat al-qawm*).

per gli occhi e per il cuore, attraversa il Corano nei versetti medinesi.⁴ Tuttavia, questa diffidenza nei confronti della bellezza visivamente percepita, delizia sterile e maligno incantamento, si accompagna nello stesso Libro ad affermazioni di senso contrario, per lo più di epoca meccana, che lodano l'“abbellimento” (sempre *zīna*) come frutto di Sapienza e Misericordia.⁵

L'apparente contraddizione si spiega con facilità: anche nella percezione coranica, la bellezza⁶ è sottoposta al giudizio morale operato in sede religiosa; vale a dire che il bello è sì riconosciuto in se stesso e in quanto tale ma non collima e non si confonde necessariamente con il bene; e che, nella fattispecie degli esseri umani, la bellezza, in loro o prodotta da loro, può essere viziosa e perversa come virtuosa e buona.⁷ Quando il pensiero islamico ha prodotto teorie estetiche autonome in forza dei propri fondamenti culturali,⁸ lo iato tra il bello e il buono è sfociato anche in una cri-

4 Vedi per esempio *Corano* 18,7 (*innā ja'alnā mā 'alā al-arḍ zīna la-hā li-nablūhum*); 35,8 (*zuyyina la-hu sū' a'mali-hi fa-ra'ā-hu ḥasan*); 47,14 è molto simile al precedente. Cfr. anche R. W. Gwynne, *Beauty*, in «Encyclopaedia of the Qur'ān» (=EQ), a cura di J. D. McAuliffe, http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=beauty&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-the-quran&search-go=Search.

5 Ad es. *Corano* 15,16 (*ja'alnā burūj^{an} [...] wa zayyannā-hā li-l-nāzīrīn*); 37,6-7 (*innā zayyannā al-samā' [...]*); 50,6 (*a fa-lam yanẓurū ilā al-samā' fawqa-hum ka-mā banaynā-hā wa-zayyannā-hā [...]*); 67,5 (*la-qad zayyannā al-samā' al-dunyā [...]*); cfr. ancora R. W. Gwynne, *Beauty*, EQ, cit. Si pensi anche a *Corano* 7,31, dove è richiesto di adornare le proprie persone nei luoghi di culto (cfr. *khudhū zayyinata-kum 'inda kull masjid*).

6 Che il Corano definisce anche con altre espressioni: *jamāl* (16,6), *ḥilya* (ad es. 16,14), *zukhruf* (17,93), *qurraṭ 'ayn/a'yun* (ad es. 25,74) e *bahīj* (22,5 e 50,7). Cfr. R. W. Gwynne, *Beauty*, EQ, cit.

7 Un esempio dirimente sulla necessaria coincidenza di bellezza e bontà morale, quest'ultima una categoria religiosamente orientata, è offerto dal fenomeno dei concorsi di bellezza femminile nel mondo islamico; valga per tutti The World Muslimah Award, competizione inaugurata a Giacarta (Indonesia) nel 2011, che premia insieme bellezza fisica, capacità intellettuali e pietà religiosa. Vedi per esempio http://www.huffingtonpost.com/2015/06/25/monique-jaques-miss-muslimah_n_7656490.html e <https://www.amuslima.com/interview-with-founder-of-world-muslimah-eka-shanty/> (consultati il 17/3/2017). Sui concorsi di bellezza come esempio della decadenza morale occidentale, vedi anche H. Nura Mustafa, *Body: Female: Sub-Saharan Africa*, in «Encyclopedia of Women & Islamic Cultures», a cura di S. Joseph, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures/body-female-sub-saharan-africa-EWICCOM_0159f?s.num=0&s.q=Body%3A+Female%3A+Sub-Saharan+Africa (17/3/2017).

8 Secondo alcuni, ad es. J. N. Erzen, *Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» n. 65/1, 2007, pp. 69-75, specialmente p. 69, questo starebbe avvenendo solo negli ultimi anni, visto

tica delle arti, visive⁹ e non solo queste, e delle loro finalità, critica inclusiva dell'elemento etico-giuridico; infatti, se ogni opera d'arte è prima di

che la vasta letteratura sulle arti prodotta in ambito islamico dall'VIII al XIII secolo in seguito alle traduzioni da Platone, Aristotele o Euclide consisteva per lo più in manuali di scienza e tecnica, con risultati descrittivi più che analitici o concettuali, e che il discorso sull'arte e l'estetica nell'Islam è stato fino a qui frutto di studi orientalistici e quindi a partire da valori e concetti di matrice occidentale. In partenza sulla stessa linea e poi sulla bellezza come necessario sostrato del comportamento etico, W. C. Chittick offre spunti molto interessanti (com'è sempre il caso di questo studioso almeno a parere di chi scrive) in *The Aesthetics of Islamic Ethics*, in *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, a cura di A.T. Tymieniecka, Springer, Dordrecht 2011, pp. 3-14, specialmente 6-8. Su una mancata teoria delle arti figurative e sull'esclusione delle arti dal discorso sulla bellezza nella cultura islamica classica, vedi anche D. Behrens-Abouseif, *Aesthetics*, in «Encyclopaedia of Islam, THREE», a cura di K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (=EI³). Sull'assenza di una teoria estetica generale nella storia della cultura araba ma non nel portato islamico medievale vedi invece S. Kahwaji, *Ilm al-Djamāl*, in «Encyclopaedia of Islam, Second Edition», a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (=EI²). Tra i recenti studi di impianto speculativo sull'estetica islamica segnalo almeno O. Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, per lo più centrato sulla poetica e la retorica; e, in chiave psicanalitica, M. Chebel, *Désir et beauté en islam*, Cnrs, Paris 2016, quest'ultimo utile per l'indagine sulle espressioni artistiche visuali ma contrassegnato da una certa disomogeneità nell'andamento del discorso. Interessanti anche: V. Gonzalez, *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, Tauris, London 2001, perché tenta di inserire la riflessione estetica e la produzione artistica dell'Islam nel discorso contemporaneo sulle arti; e, per il ricorso a bibliografia parzialmente islamica (ad es. i lavori di Ismail Raji Al-Faruqi, Zuheir Al-Faqih e Fazlur Rahman), E. H. Madden, *Some Characteristics of Islamic Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», n. 33, 4, 1975, pp. 423-430, reperibile in <https://islamicart.wikispaces.com/file/view/16633611-Some-Characteristics-of-Islamic-Art.pdf> (17/3/2017).

- 9 Colgo qui l'occasione per ricordare che il rapporto tra arti visive e moralità, non solo e non tanto in campo religioso, è nuovamente all'ordine del giorno nella riflessione occidentale per il suo impatto sulle politiche ambientali. Basta scorrere, a titolo di esempio, la bibliografia ragionata in lingua inglese reperibile in <https://philpapers.org/browse/aesthetics-and-ethics> (17/3/2017). Data l'importanza per la stretta contemporaneità segnalo anche un articolo dell'artista canadese D. Ritter, *The Ethics of Aesthetics*, in *Transdisciplinary Digital Art*, a cura di R. Adams, S. Gibson, S. Muller Arisona, Springer, Berlin 2008, pp. 5-14 (reperibile in http://aesthetic-machinery.com/documents_pdf/Ritter_eth_aesth.pdf, 17/3/2017), parzialmente dedicato alle ripercussioni del giudizio estetico propagato attraverso i nuovi canali mediatici sulla morale comune.

tutto “opera”, cioè azione e lavoro (‘amal), essa andrà esaminata secondo le categorie normative del comportamento umano.¹⁰

È in questo quadro che il presente saggio intende dare un contributo in chiave morale¹¹ allo studio della percezione estetica islamica, specialmente grazie al lavoro di alcuni autori contemporanei di lingua araba.

Sulle belle arti in prospettiva morale

Una riflessione sull'estetica in rapporto alla moralità è offerta dall'intellettuale contemporaneo Muḥammad ‘Imāra (n. 1931), egiziano, membro dell'Accademia di studi islamici di al-Azhar, attento alla dimensione globale dell'Islam e alle relative sollecitazioni. Il suo *L'Islam e le belle arti (Al-Islām wa-l-funūn al-jamīla)*,¹² datato al 1991 ma ancora insuperato per

10 Sulla qualificazione legale dell'attività umana secondo i cinque statuti legali o *aḥkām* (da proibito a obbligatorio) mi permetto di rimandare al mio *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica*, in «Massimario di giurisprudenza del lavoro», n. 4, 2013, pp. 209-214.

11 E non teoretica e metafisica. Nella vasta letteratura esistente a questo proposito, segnalo comunque uno stimolante saggio del filosofo palestinese Ismā‘īl Nājī al-Fārūqī (m. 1986), poco noto data l'assenza di traduzioni in lingue occidentali, *Al-tawḥīd wa al-fann. Naẓariyyat al-fann al-islāmī (Il monoteismo e l'arte. Teoria dell'arte islamica)*, in «Majallat al-muslim al-mu‘āṣir», n. 20, 1981, ristampato Dār al-Gharīb, al-Qāhira 1999, ora reperibile in http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=172. Il saggio si compone di quattro sezioni: 1. *Al-asās al-rūḥī (La base spirituale)*; 2. *Al-‘aṭā’ al-islāmī fī l-jamāliyyāt (Il contributo islamico alle belle arti)*, a sua volta suddiviso in *Al-wajadān al-‘arabī, al-asās al-tārīkhī li-l-Islām (Il sentire arabo, base storica dell'Islam)*, e *Al-Qur’ ān al-karīm, awwal ‘amal fannī fī l-Islām (Il nobile Corano, prima opera d'arte nell'Islam)*; 3. *Injāzāt jamāliyya islāmiyya fī l-funūn al-mar’iyya (La produzione islamica nel campo delle arti figurative)*; e 4. *Al-khaṭṭ al-‘arabī, al-fann al-ra’ īsī fī l-ta’bīr ‘an al-shu’ūr bī-l-ḥaqīqa al-ilāhiyya al-munazzaha (La grafia araba, principale forma d'arte per esprimere il senso della realtà divina trascendente)*. Tra le opere più recenti, sulla bellezza in rapporto all'attenzione e all'amore e non soltanto nel contesto particolare dell'esperienza sufi, C. A. Zargar, *Sufi Aesthetics. Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabi and ‘Iraqi*, The University of South Carolina Press, Columbia 2011. Segnalo anche l'imminente pubblicazione di J.M. Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought from pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, Brill, Leiden 2017, in particolare il cap. III dedicato alla percezione estetica e alla definizione della bellezza nel pensiero arabo classico, ivi compresa la filosofia (ad es. Avempace e Averroè) e la mistica (ad es. Ibn al-‘Arabī).

12 Dār al-Shurūq, al-Qāhira 1411/1991 (https://docs.google.com/file/d/0BwSf_0bx00XdTGZRQVdpM1INNUE/edit, 17/3/2017).

diffusione e notorietà,¹³ prende in analisi le arti visive e quelle musicali.¹⁴ Nella prefazione, l'autore spiega di voler rispondere all'annosa e sempre viva polemica – anzi “guerra” (*ḥarb*)¹⁵ – tra i sostenitori delle belle arti e quanti le guardano con sospetto o ne sostengono l'illiceità (*tahrīm*); questi ultimi, nota, non fanno che offrire il destro a chi dichiara l'Islam nemico della bellezza.¹⁶

La posizione di 'Imāra emerge chiaramente nel primo capitolo, *Il musulmano e la bellezza (Al-muslim wa-l-jamāla)*, dove la discolpa delle arti sulla base del Corano e della principale Tradizione sunnita sfocia in una teoria estetica generale.¹⁷ Secondo l'Islam – ecco per sommi capi il filo conduttore del capitolo e dell'intera opera – l'“abbellimento” artistico (*al-zīna al-fanniyya*) è lecito o raccomandato o in certi casi perfino obbligatorio (*ḥalāl, mustaḥabb, wājib*) quando è inteso a “costruire la terra” (cfr. *'imārat al-arḍ*) e ad accrescerne la bellezza in segno di gratitudine per la bellezza che Dio stesso ha sparso nel mondo grazie ai suoi “Segni” (*āyāt*). I Segni, manifestazioni della divina creatività (*ibdā'*), sono infatti offerti al credente non soltanto perché ne tragga un vantaggio materiale, ma anche perché vi rifletta e coltivi il pio desiderio di abbellire il mondo a sua volta. L'arte è invece proibita (*ḥarām*) se diffonde turpitudine e perversione. Infi-

13 Se nel mondo islamico la produzione saggistica individuale sull'argomento dell'estetica islamica resta piuttosto contenuta, negli ultimi anni si sono invece moltiplicati i convegni di studio, da ultimo a Istanbul, 5-6 novembre 2016, vedi <http://www.jadidpresse.com/> (consultato il 17/3/2017).

14 Là dove è esclusa ovviamente l'arte della recitazione del Corano. Anche sull'impatto della recitazione del Libro segnalò N. Kermani, *God is Beautiful. The Aesthetic Experience of the Quran*, Polity, Cambridge, Malden 2014 (ed. or. *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 1999).

15 *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., p. 6.

16 *Ivi* pp. 5-12. Sull'aspra *querelle* tra sostenitori e detrattori delle belle arti e in particolare delle arti figurative e plastiche, dalle riforme del XIX secolo alle convinzioni veicolate dai movimenti riformisti (si pensi per esempio a Muḥammad 'Abduh, sul quale vedi anche in seguito nel testo, che dichiarò lecite le arti plastiche), rimando prima di tutto a S. Naef, *Y a-t-il une “question de l'image” en Islam?*, L'Harmattan Téraèdre, Paris 2015 (1^a ed. 2004). Nel capitolo III, *De la rareté à la profusion (1800 à nos jours)*, pp. 65-113, l'autrice riassume le posizioni di vari intellettuali musulmani moderni e contemporanei di diversa tendenza, compreso l'orientamento sciita. Di sicuro interesse anche le riflessioni di I. Feodorov, *La “question de l'image” chez les musulmans: un bilan du sujet dans le livre récent de Silvia Naef*, in «Archaeus» n. 1, 4, 2005, pp. 115-132.

17 *Ivi*, pp. 13-35. I due capitoli successivi sono dedicati alle arti musicali: capitolo II, *Estetica uditiva e strumenti musicali (Jamāliyyāt al-samā' wa adawāt al-mūsīqā)*, pp. 37-62; capitolo III, *E allora ... la differenza dov'è? (Idhan ... fī-mā al-khilāf?)*, pp. 64-108. Sul quarto e ultimo capitolo vedi in seguito.

ne – cosa che l'autore insegna ripetutamente nel corso del volume – le “belle arti” possono realmente dirsi tali solo quando contengono un messaggio etico (*risāla akhlāqiyya*) in linea con l'universo dei valori e della moralità (*qiyam, akhlāq*).¹⁸ In tal modo, l'appartenenza all'Islam funziona da discriminare tra quanti impiegano la bellezza per portare a compimento i tratti lodevoli del carattere (*akhlāq fādila*), proprio e altrui, e quanti invece fanno il contrario.

Nel libro di Muḥammad 'Imāra, il discorso particolare sull'estetica visuale trova spazio nel quarto e ultimo capitolo, intitolato *Estetica delle immagini (Jamāliyyāt al-ṣuwar)*.¹⁹ L'autore dichiara subito l'inermità dell'antagonismo tra “programma islamico” (*manhaj islāmī*) e arti plastiche (*funūn al-tashkīl* o *funūn tashkīliyya*). Lo dimostra analizzando alcune ricorrenze coraniche degli oggetti scultorei²⁰ ma anche, cosa più interessante, paragonando le parabole coraniche alle rappresentazioni figurative, così sollevando queste ultime al di sopra di ogni polemica²¹.

Il suo percorso inizia dall'assunto incontrovertibile dell'inimitabilità coranica (*i'jāz qur'ānī*). Questo assunto poggia sul senso estetico (*al-ḥāssa al-fanniyya*) del musulmano, dono divino fondamentale senza il quale nessun credente coglierebbe l'eloquenza finissima del Libro. Tra i pregi incomparabili dell'eloquenza coranica, continua Muḥammad 'Imāra, c'è la capacità di esprimere pensieri e concetti per via di immagini (*ta'bir bi-l-ṣuwar*) tanto che, leggendo o recitando il Corano, si ha continuamente l'impressione di avere di fronte figure e illustrazioni (*tamthīl, taṣwīr*). L'autore conclude che le similitudini coraniche, tanto sapientemente co-

18 Muḥammad 'Imāra ha successivamente riassunto il proprio pensiero in un articolo apparso sul quotidiano *Al-Aḥrām* il 6 settembre 2011 (www.ahram.org.eg/archive/Issues-Views/News/99626.aspx, 17/3/2017).

19 *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 109-143. Segue un apparato di testi, forse troppo corposo, interamente dedicato alla musica (pp. 151-282): si tratta del *Kitāb ādāb al-samā'* di al-Ghazālī (m. 505/1111), della *Risāla fī l-ghinā' al-mulḥā* di Ibn Ḥazm (m. 456/1064), e della *Mas'ala al-samā'* di Ibn Taymiyya (m. 728/1328).

20 In particolare osserva che le statue (*tamāthīl*) erette dal popolo idolatra di Abramo (*Corano* 21,52) hanno senso irrimediabilmente negativo, ma così non è per le statue che allietano il profeta Salomone (34,13); su quest'ultima ricorrenza coranica vedi anche in seguito. L'autore nota inoltre che proprio un modello (*hay'a*) d'argilla è impiegato nel Libro per corroborare la missione profetica di Gesù (3,49 e 5,110), e conclude che, pertanto, lo statuto coranico delle raffigurazioni non può dirsi in alcun modo univoco, generale o assoluto (*wāḥid, 'āmm, muṭlaq*). *Ivi*, pp. 110-112.

21 Per un raffronto con la liceità delle arti figurative e plastiche nel periodo classico, rimando in particolare al recente Sh. Ahmed, *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2016, pp. 49-57.

struite, sono comparabili a un dipinto (*lawḥa fanniyya*):²² esse "danno corpo ai pensieri, disegnano i ragionamenti e fanno dei concetti altrettanti quadri che parlano con la lingua, si vedono con gli occhi e prendono forma nell'immaginazione".²³

Quanto ai "detti e fatti del Profeta" tramandati dalla Tradizione, cioè la *Sunna*, vi si trova la gran parte del materiale utile all'interdizione delle immagini²⁴. 'Imāra avversa le posizioni estreme specialmente su basi razionali²⁵ e torna con decisione sulla relatività dello statuto legale dell'arte: le varie forme della rappresentazione, parte dell'attività estetica dell'uomo, ricevono connotazione etico-giuridica (*ḥukm*) secondo la motivazione, la saggezza, la finalità, (*illa*, *ḥikma*, *ghāya*), e anche il vantaggio (*manfa'a*)

22 Questa associazione tra la figura divina e quella di un artista figurativo, discorso classico della storia della filosofia di matrice platonica, ricorda per molti versi anche il discorso di Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111), discorso centrato, però, sulla bellezza del creato in generale e non su quella del Corano in particolare. Cfr. C. Hillenbrand, *Some aspects of al-Ghazālī's views on beauty*, in *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit Festschrift für Annemarie Schimmel [...]*, a cura di A. Giese e J. C. Bürgel, P. Lang, Bern 1994, pp. 249-265 (segnalo che i saggi contenuti nel *Festschrift* non vertono precipuamente sul detto profetico che dà il titolo al volume). Vedi anche Hülya Alper, *Divine Beauty in the Thought of Ghazālī*, <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/08/alperbpaper.pdf> (17/3/2017). E, nuovamente, D. Behrens-Abouseif, *Aesthetics*, EI³, cit.

23 Primi esempi citati sono: i miscredenti, che "hanno un peso nelle orecchie [...] ed è come chiamarli da un luogo lontano" (*Corano* 41,44), e che somigliano agli "armenti che nulla percepiscono tranne uno strillo e un appello, sordi, muti e ciechi, non ragionano" (2,172); gli ebrei, che non sanno portare il peso della Torah e sono simili ad asini carichi di libri (62,5); l'ottuso, simile a un "cane che se lo assali ansima con la lingua di fuori e se lo lasci stare ansima con la lingua di fuori" (7,176). *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 112-117; la citazione riportata tra virgolette nel testo si trova a p. 117.

24 Per esempio, "chi forgia un'immagine (*man ṣawwara ṣūra*) sarà punito da Dio nel giorno del Giudizio finché costui soffierà in essa dello spirito, e non lo potrà fare", cfr. tra gli altri Muslim, *Ṣaḥīḥ*, cit., *Kitāb al-libās wa-l-zīna*, n. 3953. Qui e in seguito la traduzione del Corano segue A. Ventura (a cura di), *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

25 Per esempio, insegna che le ricorrenze di "immagine" o *ṣūra* vanno intese nel senso di "idolo" (*ṣanam*, *wathan*, *ma'būd*); di conseguenza, l'interdizione riguarderebbe soltanto le rappresentazioni che sono oggetto di adorazione. L'autore contesta inoltre quanti ritengono che le statue fossero ammesse dalla Legge dei tempi di Salomone (vedi *Corano* 34,13), ma non più dalla Legge dell'Islam, che ne avrebbe abrogato la liceità; se così fosse, obbietta, le statue sarebbero state lecite anche ai tempi di Abramo, che invece le distrusse con buona ragione, vedi *Corano* 21,52 e cfr. sopra, nota 20. *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 117-118.

che eventualmente procurano.²⁶ Solo a partire da una disamina di questi elementi sarà possibile dichiararne la liceità o l'obbligo (*ibāḥa, istijāb*) oppure al contrario la repressibilità o la proibizione (*karāha, tahrīm*), con il possibile accostamento al comportamento idolatra.²⁷

L'autore procede nel suo discorso sulle arti visive offrendo molti esempi di illustrazioni attestate nella storia della civiltà islamica e richiamando al proposito le discordanti posizioni di teologi e giuristi.²⁸ E chiude con una lunga citazione dal suo illustre compatriota, il modernista Muḥammad 'Abduh (m. 1323/1905), il cui pensiero fa senz'altro proprio in questo caso come in altri. 'Abduh, amante della poesia araba di ogni tempo e grande estimatore del retaggio culturale dei popoli,²⁹ aveva dichiarato lecite le immagini che non insidiano la fede, e paragonato il disegno (*rasm*) a "un tipo di poesia che si vede e non si sente, mentre la poesia è un tipo di disegno che si sente e non si vede".³⁰

Il dovere della bellezza buona

Il musulmano – scrive ancora Muḥammad 'Imāra – in virtù della sua fede e della sua religione (*īmān, islām*) è chiamato a conformarsi alle qualità di Dio (cfr. *takhalluq li-akhlāq Allāh*) [...]; e gli è richiesto di adoperarsi per fare propri i significati dei Bellissimi Nomi divini nella misura della sua capacità e ben sapendo la distanza che separa l'assoluto dal relativo (*muṭlaq, nisbī*).³¹ L'Inviato di Dio ci ha insegnato che tra

26 Sulla relatività del giudizio estetico e sul rapporto tra il bello e l'utile in Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. tra il 310/922 e il 320/932), Avicenna (m. 428/1037) e al-Ghazālī (m. 505/1111), vedi ancora S. Kahwajī, *ʿIlm al-Djamāl*, EI², cit.

27 *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 122-123.

28 *Ivi*, pp. 124-136.

29 Secondo quanto scrisse all'amico Rashīd Riḍā (m. 1354/1935), 'Abduh affrontò la questione del rapporto tra belle arti e Islam grazie a un viaggio in Sicilia, dove aveva potuto ammirare le opere che adornano chiese e luoghi di sepoltura, *ivi*, p. 138.

30 *Ivi*, pp. 136-137; cfr. M. 'Imāra (a cura di), *Al-a'māl al-kāmila li-l imām al-shaykh Muḥammad 'Abduh*, 5 voll., Dār al-shurūq, al-Qāhira 1993, vol. II, *Fī l-kitābāt al-ijtimā'iyya* (reperibile in https://archive.org/stream/taha_4_201403/#page/n39/mode/2up, 17/3/2017), capitolo *Al-ṣuwar wa-l-tamthīl, wa-fawā'idu-hā wa-ḥukmu-hā*, pp. 198-201, specialmente p. 198.

31 Segnalo qui, come in altri lavori precedenti, che proprio l'*imitatio Dei*, e non tanto l'*imitatio Muhammadis*, caratterizza l'ambito della riflessione morale e lo distingue dall'ambito etico-giuridico.

i Nomi divini c'è "il Bello". Un detto del Profeta recita infatti che "Dio è bello e ama la bellezza". Dunque, il musulmano è chiamato a distinguersi per bellezza (*jamāl*), che vuol dire bellezza sensibile e anche bontà (*bahā'*, *ḥusn*), nel suo operato e nella sua natura (*fi'l*, *khalq*), e a sviluppare la propria capacità di percepire la bellezza che Dio ha consegnato al mondo, la quale è al tempo stesso bellezza delle immagini e bellezza dei concetti. In questo, per l'uomo, c'è perfezione e anche felicità (*kamāl*, *sa'āda*).³²

L'idea sottesa al brano appena citato è che la produzione di bellezza e il relativo affinamento del senso estetico rientrano in un dovere capitale, quello della gratitudine (*shukr*) a Dio.³³ Una gratitudine che interessa tutta l'umanità, e non soltanto i musulmani,³⁴ visto che l'amore e la ricerca della bellezza ineriscono molto semplicemente alla natura umana (*fiṭra*).³⁵ 'Imāra ha chiamato in soccorso un celeberrimo detto del Profeta, trasmesso sull'autorità del celebre 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (m. 32/652-3), incluso nella raccolta canonica di Tradizione dal titolo *L'autentico* ovvero *al-Ṣaḥīḥ* di Muslim ibn al-Ḥajjāj (m. 261/875):

Il Profeta [...] ha detto: – Non entrerà in paradiso chi ha nel cuore un solo pizzico di superbia (*kibr*). – Qualcuno obiettò: – Ma all'uomo piace avere un buon abito e delle buone calzature. – Il Profeta rispose: – Dio è bello (*jamāl*) e ama la bellezza (*jamāl*). La superbia è negare la verità (*ḥaqq*) e disprezzare la gente.³⁶

32 *Al-Islām wa-l-funūn*, pp. 20-21.

33 Sullo *shukr* mi permetto di rinviare ai miei *The Gratitude of man and the Gratitude of God. Notes on shukr in traditional Islamic thought*, in «Islamochristiana», n. 38, 2012, pp. 45-61; e *Gratitude and Ingratitude*, EF³, 2013, pp. 96-99.

34 In questa convinzione, 'Imāra chiama in causa anche *Corano* 7,31-32 dove l'abbellimento di sé nei luoghi di culto è ordinato all'uomo in genere (cfr. "yā banī Ādam"). *Al-Islām wa-l-funūn*, p. 22.

35 *Ivi*, pp. 22. D'altra parte, com'è noto, l'Islam intende se stesso come una riedizione della religione "naturale", che è il progetto di Dio sull'umanità.

36 *Al-Ṣaḥīḥ, kitāb al-īmān, bāb tahrīm al-kibr wa-bayāni-hi*, cfr. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=134&pid=40639 (17/3/2017). Con qualche lieve variazione nella terminologia, il detto compare più volte anche nel *Musnad* di Ibn Ḥanbal (m. 241/855), dallo stesso garante, e anche da Shim'ūn ibn Zayd meglio noto come come Abū Rayḥāna, cfr. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=16873&pid=672767 (17/3/2017).

Esistono molte versioni di questo detto, alcune delle quali insistono sulla dimensione visiva della bellezza in oggetto, da parte di Dio³⁷ e da parte dell'uomo.³⁸

Un altro detto simile, utile alla comprensione del precedente, compare nell'altrettanto antico *Musnad* di Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855), nuovamente da Ibn Mas'ūd:

[...] Mālik ibn Murāra al-Rahāwī stava dicendo: – Inviato di Dio, mi sono toccate in sorte le belle cose (*jamāl*) che vedi, e non voglio che qualcun altro abbia lacci da scarpe [...] migliori dei miei. Questa non è trasgressione (*bağy*)? – No, – rispose – la trasgressione non è questa, la trasgressione è quella di chi nega – o forse disse “ignora” – la verità (*ḥaqq*) e disprezza la gente.³⁹

I detti profetici appena citati consentono una prima osservazione di ordine terminologico: la bellezza sensibile, amata e ricercata dall'uomo e relativa al senso della vista, non è resa dal termine *zīna*, “ornamento” o “abbellimento”, che il Corano impiega in relazione alle donne (*Corano* 24,31, cfr. 24,60) ma, come accade anche nella riflessione estetica contemporanea, dal più forte e complesso *jamāl*, già in partenza inclusivo della connotazione fisica e di quella morale. Il verbo *jamula*, di cui *jamāl* è nome d'azione, richiama infatti la convenienza e la piacevolezza dei tratti fisici, della mente, del carattere e del comportamento generale; vale a dire, essere o diventare allo stesso tempo bello e buono, e anche adeguato e confacente.⁴⁰ Per di più, *jamula* comporta un'idea di raggruppamento, aggregazione, somma delle parti e unitarietà – si pensi a *jumla*, che in grammatica vale per “frase di senso compiuto”, nome e predicato oppure verbo e sogget-

37 Vedi ad esempio al-Ṭabarānī (m. 360/971), *al-Mu'jam al-awsaṭ*, *bāb al-'ayn*, n. 4808, da 'Abd Allāh al-'Adawī: “Dio è bello, ama la bellezza, e ama vedere (*yuhibbu an yarā*) nel Suo servo la traccia della Sua grazia”, http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=475&hid=4808&pid=674441 (17/3/2017).

38 Vedi ancora per esempio al-Ṭabarānī, *Musnad al-shāmiyyīn*, n. 1049, da Shim'ūn ibn Zayd: “[...] la superbia è [...] disprezzare la gente con i propri occhi” (*bi-'aynay-hi*), http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=480&hid=1049&pid=481599 (17/3/2017).

39 *Musnad*, *musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 3515, http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=3515&pid=672352 (17/3/2017). Sul *bağy* cfr. ancora *Al-Islām wa-l-funūn*, cit., pp. 24-25.

40 Cfr. innanzitutto E. W. Lane, *An Arabic English Lexicon*, Willams & Norgate, London, vol. I, 1863, p. 459.

to⁴¹. Di qui all’idea di bellezza come opportuna compresenza delle parti necessarie, e quindi perfezione e completezza (*kamāl*), il passo è breve.⁴²

Nell’opera canonica di al-Tirmidhī (m. 279/892), nuovamente da Ibn Mas‘ūd, si trova un altro detto sul dovere della bellezza:

Il Profeta [...] ha detto: – Chi ha nel cuore un solo pizzico di superbia non entrerà in paradiso, e chi ha nel cuore un solo pizzico di fede non entrerà all’inferno⁴³. – Qualcuno osservò: – A me fa piacere che il mio abito sia bello (*thawbī ḥasan*) e che le mie scarpe siano belle (*na‘lī ḥasan*). – Rispose: – La bellezza (*jamāl*) Dio la ama. La superbia è negare la verità e disprezzare la gente.⁴⁴

Qui la bellezza o *jamāl*, trovandosi in relazione con *ḥasan* – “bello”, “buono”, “amabile”, “opportuno”, “adatto allo scopo”⁴⁵ – si confonde più che mai con il bene in generale, quello indicato dalla religione. Ed è vero che i racconti citati, come molti altri simili, nelle loro differenti versioni, non fanno che ribadire un solo principio: la bellezza che l’uomo gradisce e che ricerca, divina nel suo principio, è del tutto adeguata alla vita buona. Tuttavia, essa espone al rischio della superbia. E superbo è colui che pecca prima di tutto contro Dio, perché non riconosce la bellezza ricevuta come un Suo dono, e quindi non Gli è grato e, così facendo, di quella bellezza disconosce la verità-realtà (*ḥaqq*). In secondo luogo il superbo pecca contro

41 Oppure, in accezione generale, “grossa fune” composta di molti fili intrecciati; ancora Lane, *Lexicon*, cit., p. 460. Si pensi anche all’espressione coranica *law lā nuzzila ‘alay-hi l-Qur’ān jumla wāḥida*, “se almeno il Corano gli fosse stato rivelato tutto intero in una volta sola”. Per i significati coranici della radice vedi anche E. M. Badawi, M. Abdel Haleem, DQU, cit., s.v. j-m-l, http://referenceworks.brillonline.com/entries/dictionary-of-quranic-usage/jml-SIM_000358?s.num=0&s.q=j-m-l (17/3/2017).

42 Nell’ambito della perfezione e della completezza si situa evidentemente la questione della bellezza di Dio, tema troppo complesso per essere trattato in questa sede oltre che secondario nella prospettiva etico-morale qui privilegiata.

43 Fino a qui il detto è citato anche da Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894), *Kitāb al-tawādu‘ wa-l-khumūl*, ed. Luṭfī Muḥammad al-Ṣaghīr, Dār al-it‘iṣām, al-Qāhira s.d., *bāb fī l-kibr*, p. 195 n. 192, scaricabile in <http://download-islamic-religion-pdf-ebooks.com/8407-free-book>.

44 *Jāmi‘*, *Kitāb al-birr wa-l-ṣila*, *bāb mā jā’ fī l-kibr*, n. 1919.

45 Un esempio dirimente circa l’ampiezza di significato di questa radice, e anche del rapporto tra bellezza e gratitudine è *Corano* 32,6-9: “[...] fece bella (*aḥsana*, cfr. *ḥasan*) ogni cosa che creò, e la creazione dell’uomo iniziò dall’argilla [...] poi lo plasmò e soffiò in lui del Suo spirito; vi ha dato l’udito, la vista e il cuore (*sam‘*, *abṣār*, *af ida*), quanto poco gliene siete grati”. Il rapporto tra *ḥusn* e *jamāl* è un luogo comune nella dissertazione di Muḥammad ‘Imāra; vedi anche sopra nel testo e nota 32.

il prossimo perché, non riconoscendo l'autorità e la priorità divina sulla bellezza che possiede, pensa d'essere migliore degli altri.

Dio è bello e ama la bellezza. Altri spunti dalla contemporaneità

Il detto profetico sulla bellezza divina e l'amore che Dio nutre per la bellezza nel mondo è ripreso spesso dagli autori contemporanei inclini ai toni pastorali. Si è visto sopra l'esempio offerto dall'egiziano Muḥammad 'Imāra, con la liceità delle arti figurative che rispondano ai requisiti della moralità. Consultiamo ora un intellettuale siriano, Muḥammad Rātīb al-Nābulusī (n. 1938 o 1939), predicatore di spicco, spesso presente come conferenziere sulla scena europea.

Nella sua *Enciclopedia dei Nomi Bellissimi*,⁴⁶ questo autore insiste di norma sul perfezionamento etico del musulmano grazie all'imitazione degli attributi divini (ovvero *takhalluq*). Il caso di *al-Jamīl*, "il Bello", non fa eccezione.

Nell'articolo dedicato a questo tema,⁴⁷ al-Nābulusī esplora subito la differenza tra superbia e amore della bellezza, e insiste sia sulle peculiarità altruistiche e collettiviste dell'Islam, sia sull'amore per la bellezza (*jamāl*) che sta temporalmente a capo di questa religione (cfr. "*al-islām maftūr [...]*").⁴⁸ Insegna che la bellezza risiede nei tratti fisici e nei caratteri morali (*khalq, akhlāq*), e che dunque esiste anche una bellezza dei comportamenti (*taṣarrufāt*). La storia ci ha lasciato la memoria di azioni bellissime anche se chi le ha compiute non era bello affatto, spiega ancora, e un caso celebre è quello di al-Aḥnaf ibn Qays (m. 69/688), magnanimo e saggio, che favorì la conversione della sua grande tribù, i *banū Tamīm*, e la cui bruttezza non aveva rivali.⁴⁹ Quindi l'autore cita un'invocazione del Profeta che gioca sulla coincidenza di bellezza e bontà: "Signore mio, Tu che

46 *Mawsū'at al-asmā' al-ḥusnā*, 3 voll., Dār al-maktabī li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', Dimašq 2002 (interamente reperibile in www.nabulsi.com).

47 L'articolo *Ism Allāh al-jamīl* è suddiviso in due parti ed è scaricabile rispettivamente in <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=784&id=55&sid=600&ssid=602&ssid=604> e in <http://www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=785&id=55&sid=600&ssid=602&ssid=604> (17/3/2017).

48 Al-Nābulusī, *Ism Allāh al-jamīl*, 1, cit., pp. 2-3. Si consideri che il Corano, con il quale si inaugura la religione musulmana, venne immediatamente percepito come inimitabile, cioè come un miracolo (*mu'jiza*), anche sotto il profilo estetico.

49 *Ism*, 1, cit., pp. 5-6. Sull'aspetto fisico di al-Aḥnaf ibn Qays descritto da al-Jāḥiẓ, e anche sulla sua proverbiale assennatezza (*ḥilm*), cfr. Ch. Pellat, *al-Aḥnaf b. Qays*, EI², cit.

hai reso bello il mio aspetto (*aḥsanta khalqī*), rendi buono il mio carattere (*fa-aḥsin khuluqī*"); e anche un verso poetico: "la bellezza del corpo con la bruttezza dell'anima è uguale ai lucignoli sulla tomba dei magi".⁵⁰ E ricorda la bellezza dell'eloquio di contro alla scurrilità,⁵¹ la bellezza della pazienza (*ṣabr*, cfr. *Corano* 12,18 e 83; 70,5), e quella del perdono (*ṣafḥ*, cfr. *Corano* 15,85).⁵² Poiché il bello deve coincidere con l'ubbidienza a Dio, al-Nābulusī mette ripetutamente in guardia il fratello contro i peccati causati dall'abbaglio della bellezza materiale, misurata e peritura, mentre la bellezza di Dio è infinita assoluta e perfetta.⁵³ Ma una volta distinta la bellezza buona che è fonte di felicità da quella illecita (*ḥarām*) che porta tristezza, l'autore raccomanda caldamente al fratello di ricercare la dimensione estetica nella quotidianità, ovunque, in casa, nel luogo di lavoro, negli abiti che indossa, e di implorare Dio con il Nome *al-Jamīl*, "il Bello", per ricevere da Lui il riverbero della Sua bellezza.⁵⁴

Un parere piuttosto lontano dal precedente per ispirazione e collocazione dottrinale è quello del saudita ʿAbd Allāh ibn Ḥumūd al-Farīḥ,⁵⁵ attualmente predicatore a Rafha e autore tra l'altro di un dotto commentario del *Ṣaḥīḥ* di Muslim.⁵⁶

Al-Farīḥ spiega il detto profetico sulla bellezza distinta dalla superbia⁵⁷ trattando quasi esclusivamente di quest'ultima. Inizia ricordando che la superbia è "peccato grave" (cfr. *min al-kabā'ir*), e che il suo statuto di atto riprovevole (*madhmūm*) è riconosciuto sempre, tranne quando si tratta dell'esecuzione degli infedeli perché in questo caso, tutto al contrario, la superbia (*kibr*, *ikhtiyāl*) è cosa amata da Dio, e ha lo statuto di atto racco-

50 *Jamāl al-jism ma'a qubḥ al-nufūs / ka-qandīl 'alā qabr al-Majūs, Ism Allāh al-jamīl*, 1, cit., p. 6. Il detto profetico è raccolto ripetutamente da Ibn Ḥanbal nel *Musnad*, ad es. *musnad al-mubashsharin bi-l-janna*, n. 3694, da Ibn Mas'ūd, cfr. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=3694&pid=672352 (17/3/2017).

51 *Ism*, 1, cit., pp. 6-7.

52 *Ism*, 1, cit., pp. 7-8.

53 *Ism*, 1, cit., pp. 10-11 e *Ism*, 2, cit., p. 2.

54 *Ism*, 2, cit., pp. 5-8.

55 Non sono potuta risalire alla data di nascita di questo giovane autore, ma solo alle date della laurea, conseguita nel 1433 dell'egira (2011 o 2012 d.C.) a Riyād, e del dottorato, conseguito nel 1437 (= 2015 o 2016) a Medina.

56 Il commento al *Libro della fede* costituisce il vol. I di *Ibhāj al-muslim fī sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Il diletto del musulmano nella spiegazione del Ṣaḥīḥ di Muslim)*, ed è reperibile in <https://islamhouse.com/ar/books/816293/> (visitato il 17/3/2017).

57 *Ibhāj al-muslim*, vol. I (*Kitāb al-īmān*), cit., pp. 132-138.

mandato (*maḥmūd*).⁵⁸ Sulla base della letteratura tradizionale, per lo più Corano e *Sunna*, al-Farīḥ passa in rassegna le tipologie della superbia (contro Dio, contro il Profeta, contro il prossimo), le sue cause (la supponenza, il risentimento e l'invidia, l'ipocrisia), le sue conseguenze (il rifiuto dell'obbedienza a Dio, la dannazione escatologica e le relative pene, il rifiuto della rivelazione e degli altri doni divini) e i suoi effetti (l'incapacità di accogliere la verità, la mortificazione e il disprezzo degli altri, un cattivo rapporto con il prossimo, la dissipazione dei beni altrui, la presunzione, la prevaricazione).⁵⁹ Segue la parte propositiva, dove l'autore spiega come guarire, se Dio vuole, dalla superbia che è una malattia (*dā'*): occorre richiamare alla mente la grazia già ricevuta, conformarsi all'esempio del Profeta, modello di umiltà (*tawādu'*), pensare all'inferno e ai suoi abitanti, leggere le biografie dei saggi e dei grandi, e infine meditare sulla pochezza d'origine e di condizione dell'uomo, sapendo che molti altri ci hanno preceduto, possibilmente migliori di noi.⁶⁰ Solo a questo punto al-Farīḥ viene al tema della bellezza, in Dio e nelle cose del mondo.

A proposito del Nome *al-Jamīl*, "il Bello", l'autore saudita spiega che è un attributo dell'Essenza e che, a dispetto di quel che pensano i teologi speculativi (cfr. *ahl al-naẓar*), la fede nella sua realtà è obbligatoria;⁶¹ aggiunge beninteso che la bellezza (*jamāl*) predicabile di Dio è assoluta (*muṭlaq*), e nel creato non ha simili né pari.⁶² Passa poi alla bellezza che Dio ama nell'uomo: è l'"abbellimento" (*tajammul*), e non, per esempio, la bellezza d'immagine (*ṣūra*), la quale non compete all'uomo, non rientra nelle sue capacità. Infine, l'autore ricorre alla *Sunna* secondo al-Tirmidhī, cita i diversi riferimenti alla bellezza nell'abbigliamento,⁶³ e conclude che Dio ama gli abiti belli e per estensione ogni cosa che abbellisce.

Per rafforzare il proprio discorso, al-Farīḥ richiama un altro detto profetico, ancora dalla raccolta di al-Tirmidhī: "Dio ama vedere nei Suoi servi l'ef-

58 *Ivi*, p. 133. L'autore si appoggia tra l'altro al *Kitāb al-kabā'ir* del dottore shāfi'ita al-Dhahabī di Damasco (m. 673/1274).

59 *Ivi*, pp. 134-136.

60 *Ivi*, pp. 136-137.

61 *Ivi*, p. 137. Per il dibattito sui Nomi si appoggia ad Abū al-Qāsim al-Rāghib al-Iṣfahānī (m. 535/1108-1109), *Al-ḥajja fī bayān al-maḥajja*, ed. Muḥammad ibn Rabī' ibn Hādī 'Umayr al-Madkhalī, 2 voll., Dār al-Rāya, al-Riyāḍ, 1419/1999², vol. II, p. 456-457. Quest'opera è reperibile in <http://shamela.ws/browse.php/book-6446#page-3> (17/3/2017).

62 *Ivi*, pp. 137-138. Cita al proposito qualche verso dalla *qaṣīda Nūniyya* di Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350) (cfr. <http://shamela.ws/browse.php/book-11375#page-1>, 17/3/2017).

63 Vedi sopra e note 35 e 43.

fetto della Sua grazia (*athar ni 'mati-hi*)".⁶⁴ E si chiede se esso non sia in contraddizione con altre parole di Muḥammad il Profeta, verificate da Abū Dāwud (m. 275/888) e Ibn Māja (m. 273/886), secondo le quali, per converso, "la trasandatezza (*badhādha*) è parte della fede",⁶⁵ essendo la trasandatezza l'umiltà nell'abbigliamento (*tawāḍu 'fi al-libas*).⁶⁶ La risposta che offre è la seguente: l'abbellimento raccomandato, manifestazione della grazia divina, è quello privo di eccesso e presunzione (*isrāf, khilā'*), che muove dalla gratitudine (*shukr*) nei confronti del creatore e dal desiderio del Suo compiacimento (*marḍāh*); quanto all'elogio dell'umiltà negli abiti, vuol dire che il musulmano non deve gettarsi a capofitto nelle bellezze del mondo di quaggiù (*zīnat al-dunyā*) e nemmeno ostentare l'abbondanza dei propri mezzi.⁶⁷

Nella proposta dell'autore appena citato, l'elemento estetico promosso dalla religione si riduce all'abbellimento esteriore, all'"ornamento" (*zīna*) che l'uomo è in grado di procurare a se stesso, e tocca solo tangenzialmente le buone qualità e la bontà del comportamento. La bellezza è un valore nella vita del credente, ma non contempla la dimensione artistica, tantomeno figurativa. Simile nell'ispirazione ma più attento al versante morale è l'insegnamento di un altro saudita, Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid (n. 1380/1961), noto per la rubrica multilingue on-line *IslamQA (Al-Islam su 'āl wa-jawāb)*.⁶⁸

Al-Munajjid insegna a sua volta che Dio ama vedere nell'uomo il contrassegno, il risultato ovvero la traccia materiale (*athar*) della grazia (*ni 'ma*) che Egli stesso gli ha donato, e questo significa che il musulmano è tenuto ad avere cura del proprio aspetto, negli abiti e negli altri oggetti di abbellimento personale.⁶⁹ Ma questo, aggiunge, è solo il versante esteriore (*zāhir*) della bellezza amata da Dio, mentre l'aspetto interiore

64 *Sunan, Kitāb al-adab*, n. 2764, da 'Amr ibn Shu'ayb, cfr. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=195&pid=443061 (17/3/2017). Varianti di questo detto compaiono ripetutamente anche nel *Musnad* di Ibn Ḥanbal e in molte opere posteriori.

65 Ad es. *Sunan Abī Dāwud, Kitāb al-tarajjul, bāb al-nahy 'an kathīr min al-irfāh*, n. 3632, da 'Abd Allāh ibn Burayda, http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=184&hid=3632&pid=439415; e *Sunan Ibn Māja, Kitāb al-zuhd, bāb man lā yu' bahu la-hu*, n. 4166, http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=173&hid=4116&pid=43741 (entrambi 17/3/2017).

66 Ancora *Ibhāj al-muslim*, vol. I (*Kitāb al-īmān*), cit., p. 138.

67 *Ibidem*.

68 Cioè "Islam, domanda e risposta", vedi <https://islamqa.info/ar>. Per quando segue, vedi *Su 'āl wa-jawāb*, n. 6652, articolo datato 3/11/1999, <https://islamqa.info/ar/6652> (17/3/2017).

69 Cfr. sopra e nota 37.

(*bāṭin*) è la gratitudine (*shukr*) a Lui per i beni ricevuti, insieme alla pietà (*taqwā*) che la gratitudine comporta; anche la pietà è un tipo di abbellimento, non manifesto ma riposto.⁷⁰ Avanzando nel discorso, al-Munajjid spiega che Dio ama nell'uomo la bellezza di parole e di azioni, negli abiti e nell'aspetto generale (*aqwāl, af'āl, libās, hay'āt*), e che di altrettante cose odia la bruttezza (*qabīḥ*). Quindi osserva che, a proposito della bellezza, si può cadere in errore per eccesso e per difetto. Secondo alcuni, Dio ama tutto quel che ha creato, e nulla odia, perché tutto quel che Egli ha creato è bello (*jamīl*). Gli appartenenti a questo gruppo sbagliano perché pensano che la bellezza d'immagine (cfr. *jamāl al-ṣūra*) di uomini e donne sia una parte della bellezza che Dio ama e così, nella loro depravazione (*fisq*), la venerano (*yata 'abbadūn*), sicuri che ciò sia lecito (*yuhillu*). Altri stanno sul fronte opposto; si appellano al Corano⁷¹ e alla *Sunna* del Profeta⁷² e affermano che Dio biasima la bellezza delle immagini in ogni forma e in ogni cosa rappresentata (*qāma, khilqa*). Secondo l'autore, la via corretta è quella mediana, che poggia sul diverso statuto legale da attribuirsi alla bellezza nelle varie manifestazioni con cui si offre alla vista: si loda (*yuḥammidu*) quando è coerente con l'ubbidienza a Dio, con l'accoglimento della Sua parola e la vittoria della Sua religione; al contrario si biasima (*yadhummū*) quando insegue la vita di questo mondo e la supremazia individuale (*riyāsa*). Dato l'impianto etico-giuridico del suo ragionamento, l'autore aggiunge che una bella immagine può anche essere indifferente, senza infamia e senza lode, quando sfugge a entrambi i gruppi già detti; e conclude che "Dio è bello e ama la bellezza" è un detto che porta vantaggio alla conoscenza (*ma'rifa*), nonché alla condotta e alle qualità morali (*sulūk, akhlāq*).⁷³

70 L'autore chiama qui a sostegno il Corano, prima la sura del Limbo (7,26), dove gli uomini sono chiamati a vestire gli abiti della pietà, e poi nella sura dell'Uomo (76,21) dove gli abiti verdi di seta e di broccato qualificano i beati.

71 L'autore cita a esempio *Corano* 63,4 dove degli ipocriti è detto che, "quando li vedi, i loro corpi ti piacciono"; e anche 19,74, dove si tratta dei miscredenti del passato come gente assai bella a vedersi.

72 Ad esempio: "Dio non guarda le vostre immagini e le vostre ricchezze e invece guarda i vostri cuori e le vostre azioni", Muslim, *Ṣaḥīḥ*, cit., *Kitāb al-birr wa-l-ṣila wa-l-ādāb*, n. 4657, da Abū Hurayra, http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=4657&pid=41790 (17/3/2017).

73 Al-Munajjid, *Su'āl wa-jawāb*, n. 6652, cit.

Conclusioni

Nel Corano e nelle affermazioni attribuite al Profeta, la bellezza (*jamāl*) e l'abbellimento (*zīna*) ricevono valutazioni contrastanti in sede religiosa. Il bello, riconosciuto in se stesso e in quanto tale, non equivale necessariamente al bene quando compare nella realtà del mondo, dove invece è sottoposto a valutazioni di ordine morale ed etico-giuridico. Lo rileva la teologia islamica contemporanea, che, negli esempi sopra considerati, illumina soprattutto la necessità di analizzare volta per volta la ricerca e la produzione di bellezza, e di conseguenza le espressioni artistiche, secondo le loro motivazioni e finalità, e secondo il vantaggio che esse possono offrire alla comunità e al singolo individuo. La base di tale convincimento e insieme il caso più rappresentativo è dato dal Corano, il fondamento stesso della religione, la cui veridicità poggia fin dal principio su un giudizio umano di tipo estetico (cfr. *i jāz al-Qur'ān*). In tal modo, è il Corano stesso ad affermare la bontà del senso estetico nel credente, e a promuoverne l'affinamento.

Venendo in particolare alla bellezza visivamente percepita, principale oggetto di questo saggio, la sua trattazione cambia secondo le vocazioni e le appartenenze degli autori consultati: il loro lavoro attesta infatti una vasta multiformità di prospettive, da chi guarda alla bellezza fisica e materiale con serenità e ammirazione rilevandone l'aspetto gratifico, a chi preferisce ridurla a decoro del mondo di quaggiù, a chi infine la reprime per la possibile immoralità, in quanto strada spianata verso l'idolatria. Quanto al bello prodotto dall'uomo, in sé e nel mondo, l'assunto comune è che esso sia lecito secondo religione e perfino obbligatorio se è buono (*ḥasan*), se coincide con la bellezza dell'interiorità cioè se muove dalla volontà di compiacere e rendere grazie al creatore che è il Bello per antonomasia, fonte di ogni bellezza, e dal pio desiderio di conformarsi a Lui (cfr. *takhalluq*) affinando le proprie qualità (*akhlāq*). Al contrario, l'esperienza estetica si considera viziosa e malata quando coincide con l'azione superba, la quale nega al tempo stesso i diritti di Dio e quelli del fratello. Infine, le belle arti possono dirsi tali solo quando sono belle e buone insieme, cioè quando veicolano valori conformi alla moralità islamica. È una posizione lontana dall'idea di un "arte per l'arte" alla quale è approdato il pensiero estetico europeo, e certamente più prossima all'ideale classico di *καλοκάγαθία*; ma è chiaro che può produrre avversione per le opere d'arte d'ispirazione non islamica solo in chi la adotti ottusamente e con fervore cieco.⁷⁴

74 Intendo dire che la fede nella dovuta coincidenza di bellezza e bontà, quest'ultima islamicamente connotata, non giustifica necessariamente azioni di vandalismo

Bibliografia

- Abū Dāwud, *Sunan*.
- Ahmed Sh., *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2016.
- al-Munajjid (al-), M. Ṣ., *Al-Islam su 'āl wa-jawāb*, <https://islamqa.info/ar>.
- Alper H., *Divine Beauty in the Thought of Ghazālī*, <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/08/alperbpaper.pdf> (17/3/2017).
- Badawi E. M., Abdel Haleem, M., *Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden, Brill 2008.
- Chebel M., *Désir et beauté en islam*, Cnrs, Paris 2016.
- Chittick W. C., *The Aesthetics of Islamic Ethics*, in A.T. Tymieniecka (a cura di), *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 3-14.
- D. Behrens-Abouseif, *Aesthetics*, in K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (a cura di), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Brill, Leiden 2007 sgg.
- De Cesari C., *Post-Colonial Ruins*, in «Anthropology Today», n. 31, 6, 2015, pp. 22-26.
- Erzen J. N., *Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» n. 65/1, 2007, pp. 69-75.
- Farīḥ (al-), 'A., *Ibhāj al-muslim fī sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, al-juz ' al-awwal, Kitāb al-īmān*, Shabakat al-Alūka 1436/2015.
- Fārūqī (al-) I. N., *Al-tawḥīd wa al-fann. Nazariyyat al-fann al-islāmī*, in «Majallat al-muslim al-mu 'āṣir», n. 20, 1981; Dār al-Gharīb, al-Qāhira 1999.
- Feodorov I., *La 'question de l'image' chez les musulmans: un bilan du sujet dans le livre récent de Silvia Naef*, in «Archaeus» n. 1, 4, 2005, pp. 115-132.
- Gonzalez V., *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, Tauris, London 2001.
- Gwynne, R. W., *Beauty*, in J. D. McAuliffe (a cura di), *Encyclopaedia of the Qur 'ān*, 6 voll., Leiden, Brill 2002-2006.
- Hillenbrand C., *Some aspects of al-Ghazālī's views on beauty*, in A. Giese e J. C. Bürgel (a cura di), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit Festschrift für Annemarie Schimmel [...]*, P. Lang, Bern 1994, pp. 249-265.
- Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-tawāḍu ' wa-l-khumūl*, ed. Luṭfī Muḥammad al-Ṣaghīr, Dār al-It'isām, al-Qāhira s.d.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*
- Ibn Kathīr (al-), *Tafsīr al-Qur 'ān al-azīm*, 4 voll., Mu'assasat al-rayyān, Bayrūt 1422/2001.

come quelle perpetrate a Palmira, Mosul, Ninive o Nimrod dal cosiddetto Stato islamico, e prima dai talibani in Afghanistan; azioni che peraltro, a ben vedere, non implicano affatto un mancato apprezzamento per le opere d'arte, ma la volontà di rimuovere le fasi storiche in cui quelle opere d'arte hanno visto la luce. Per questo rimando soprattutto a C. De Cesari, *Post-Colonial Ruins*, in «Anthropology Today», n. 31, 6, 2015, pp. 22-26.

- Ibn Māja, *Sunan*.
- ‘Imāra M., *Al-a‘māl al-kāmila li-l imām al-shaykh Muḥammad ‘Abduh*, 5 voll., Dār al-shurūq, al-Qāhira 1993,
- ‘Imāra M., *Al-Islām wa-l-funūn al-jamīla* Dār al-Shurūq, al-Qāhira 1411/1991. Iṣ-fahānī (al-) A., *Al-ḥajja fī bayān al-maḥajja*, ed. Muḥammad ibn Rabī‘ ibn Hādī ‘Umayr al-Madkhalī, 2 voll., Dār al-Rāya, al-Riyād 1419/1999².
- Kermani N., *God is Beautiful. The Aesthetic Experience of the Quran*, Polity, Cambridge, Malden 2014 (*Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 1999).
- Lane E.W., *An Arabic English Lexicon*, 8 voll., Willams & Norgate, London 1863-1893.
- Leaman O., *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.
- Madden E. H., *Some Characteristics of Islamic Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», n. 33, 4, 1975, pp. 423-430.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ*.
- Nābulusī (al-), M. R., *Mawsū‘at al-asma‘ al-ḥusnā*, 3 voll., Dār al-maktabī li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘, Dimašq 2002
- Naef S., *Ya-t-il une "question de l'image" en Islam?*, L’Harmattan Téraèdre, Paris 2004, 2015².
- Nura Mustafa H., *Body: Female: Sub-Saharan Africa*, in Suad Joseph (a cura di), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, 5 voll., Leiden, Brill 2006, con supplementi semestrali nell’edizione on-line.
- Pellat Ch., *al-Aḥnaf b. Qays*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill, Leiden 1960-2005.
- Puerta Vilchez J.M., *Aesthetics in Arabic Thought from pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, Brill, Leiden 2017 (in corso di stampa).
- Qurtūbī (al-), *Ġāmi‘ al-aḥkām li-al-Qur‘ān*, 20 voll., Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1413/1993.
- Ritter D., *The Ethics of Aesthetics*, in R. Adams, S. Gibson, S. Muller Arisona (a cura di), *Transdisciplinary Digital Art*, Springer, Berlin 2008, pp. 5-14.
- S. Kahwaji, *‘Ilm al-Djamāl*, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill, Leiden 1960-2005.
- Ṭabarī (al-), *Ġāmi‘ al-bayān*. 30 voll., Dār al-ma‘rifa, Bayrūt, 1412/1992.
- Tirmidhī (al-), *Sunan*.
- Ventura A. (a cura di), *Il Corano*, trad. di I. Zilio-Grandi, Milano, Mondadori 2010.
- Zamakhsharī (al-), *Al-kashshāf ‘an ḥaqā‘iq al-tanzīl*, 4 voll., Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Bayrūt 1415/1995.
- Zargar C. A., *Sufi Aesthetics. Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabi and ‘Iraqi*, The University of South Carolina Press, Columbia 2011.
- Zilio-Grandi I., *Gratitude and Ingratitude*, in K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson (a cura di), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Brill, Leiden 2007-.

- Zilio-Grandi I., *La virtù islamica del ḥayāʾ. Modestia, pudicizia e riserbo tra letteratura fondativa e istanze contemporanee*, in F. Roldán Castro (a cura di), *Literatura y vida: entre la autobiografía, el viaje y la ficción*, numero monografico di «Philologia Hispalensis», Universidad de Sevilla 2017 (in corso di stampa).
- Zilio-Grandi I., *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica*, in «Massimario di giurisprudenza del lavoro», n. 4, 2013, pp. 209-214.
- Zilio-Grandi I., *The Gratitude of man and the Gratitude of God. Notes on shukr in traditional Islamic thought*, in «Islamochristiana», n. 38, 2012, pp. 45-61.