

UNIOR
DAAM.
Centro
di
Studi
Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova
Serie
Vol. XII - XIII

Tomo II

ISSN: 0585-4954

Napoli
2014 - 2015



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie
Volumi XII - XIII
Napoli 2014 - 2015

LABOR LIMAE

Atti in onore di CARMELA BARFIONI

Preghazione di
Wilferd MADDELUNG

A cura di

Antonella SIRAFAGE - Carlo DE ANGELO - Andrea MANZO

Tomo II



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie

Volumi XII - XIII

Napoli 2014 - 2015

LABOR LIMAE

Atti in onore di CARMELA BAFFIONI

Prefazione di

Wilferd MADELUNG

A cura di

Antonella STRAFACE - Carlo DE ANGELO - Andrea MANZO

Tomo II



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

Presidente: Sergio BALDI

Direttore della rivista: Agostino CILARDO †

Consiglio Scientifico: Sergio BALDI, Anna Maria DI TOLLA, Moha ENNAJ, Ersilia FRANCESCA, Ahmed HABOUSS, El Houssain EL MOUJAHID, Abdallah EL MOUNTASSIR, Ouahmi OULDBRAHAM, Nina PAWLAK, Fatima SADIQI

Consiglio Editoriale: Flavia AIELLO, Orianna CAPEZIO, Carlo DE ANGELO, Roberta DENARO

Piazza S. Domenico Maggiore , 12
Palazzo Corigliano
80134 NAPOLI

Direttore Responsabile: Agostino Cilardo †
Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 97 del 26/10/2004
ISSN 0585-4954

INDICE

Arabica - Islamica - Orientalia

ACQUAVIVA G., La parola-immagine nella poetica di Euphrase Kezilahabi	1
BADALKHAN S., An Introduction to the Life and Poetry of Shaikh Muhammad Durafshan: An 18 th Century Sufi Poet from Western Makran	11
BALDI S., Kanywood. L'impatto della cinematografia sulla società hausa moderna	45
BAUSI A., Documentary Manuscripts and Archives: the Ethiopian Evidence	63
BERNARDINI M., Nota su un'accusa di mazdakismo in epoca ilkhanide	81
BORRMANS M., Sunnites et Shī'ites ont-ils le même credo (' <i>aqīda</i>)?	91
BUDELLI R., Alcune note sulla radice <i>k-r-m</i> e l'appellativo divino <i>al-Karīm</i>	105
CALDERINI S., Mary and prayer in the Quran <i>Tafsīr</i> and Interpretation	129
CAMPANINI M., La profezia nell'islam tra gnoseologia e politica: una proposta ermeneutica	157
CANOVA G., Muḥammad Abū Ḥirāǧī e la tradizione del <i>mizmār</i> in Alto Egitto	179
CAPEZIO O., Vincenzo de Ritis e i metri arabi nella Napoli di inizio '800	197
CARIOTI P., Kaizoku Matsuuratō 海賊松浦党: The "Matsuura Pirate Clan" of Hirado	213
CATERINA L., Il sogno cinese nell'arte italiana	243
CHIAUZZI G.L., Cufra 1971-Timbuctu 2006. Mutazioni. -2. Dai diari di Cufra: ricerca di campo e testimonianze del primo sahariano	253
CILARDO A., A case of <i>taqlīd</i> literature. The <i>Kitāb al-kifāya fī ma'rifat al-farā'id wa-qismat al-mawārīt</i> of al-Jurjānī. A critical edition	293
CREVATIN F., Due note egittologiche: l'Occhio verde di Horus; la Dimora del Mattino a File	341
GIUNTA R., Le formule medico-terapeutiche delle coppe magiche islamiche	349
GRASSI V. - NAPOLITANO E., Verses Carved in Stone. Islamic Funerary Inscriptions from the Northern Yemen	367
GRAZIANI S., Let's dance! Riflessioni di una ex-aspirante danzatrice sulla danza nell'antica Mesopotamia	395
MANZO A., The iconography of the divine conception and birth of the ruler in the Kushite kingdom	407
MASULLO M., Figure femminili classiche nella poesia di Fadwā Ṭūqān, tra conformità e trasgressione	423
PELLITTERI A., Appunti per una biografia intellettuale dello <i>ṣayḥ</i> Ḡamāl al-Dīn al-Qāsimī 'ālim riformatore damasceno (1866-1914)	439
PIACENTINI FIORANI V., Makrān and Sind within the topographical science of the 7 th /13 th Century: Yāqūt and Marco Polo	467

PIRONE B., Al-Mu'taman Ibn al-'Assāl in cerca di libri e di biblioteche nella Grande Siria	479
RUOCCO M., Finzione, caffè e filosofia nel romanzo <i>Bābā Sārtr</i> di 'Alī Badr	509
SCATTOLIN G., Contributo italiano agli studi sul poeta sufi egiziano 'Umar Ibn al-Fāriḍ (576-632/1181-1235)	529
STASOLLA M.G., Al-Ġahšiyārī e la saggezza del visir	565
TOTTOLI R., L'espressione <i>ruwiya fī'l-ḥabar</i> nella letteratura islamica	589
VIVIANI P., Rileggere le dee piangenti di Nidā' Ḥūrī	605
YAQOB BEYENE, La Corona imperiale e l'icona della Santa Famiglia	627
ZAZZARO C., Goods from the sea: shells, pearls and red coral from the ancient Red Sea port of Adulis (Eritrea)	631
ZILIO GRANDI I., Islamica moralia: appunti sulla gentilezza o <i>rifq</i>	649

Islamica moralia: appunti sulla gentilezza o *rifq*

Ida ZILIO-GRANDI

Al contesto culturale islamico non è estranea l'idea che il buon credente debba conformarsi al modo d'essere e d'agire di Dio oltre che al modo d'essere e d'agire del Profeta. Anche in questa tradizione religiosa accade infatti che gli attributi divini, i "Nomi Bellissimi", siano additati, *mutatis mutandis*, a esempio della perfezione creaturale.¹ Tale convincimento, attestato nella *Sunna* del Profeta grazie a espressioni che accostano i Nomi divini alle virtù umane e le dichiarano oggetto dell'amore di Dio,² è ripreso volentieri da alcuni intellettuali contemporanei attenti a sollecitare i confratelli non tanto sulle manifestazioni esteriori della religione quanto sulla soggiacente dirittura etico-morale e sulla condotta che ad essa consegue.³

¹ Questo saggio rientra in una ricerca *in progress* dedicata alla moralità islamica. A questo proposito mi permetto di segnalare alcuni saggi precedenti: "The Gratitude of Man and the Gratitude of God. Notes on *ṣukr* in Traditional Islamic thought", in *Islamochristiana* 38 (2012), pp. 45-61; "Return, Repentance, Amendment, Reform, Reconversion. A Contribution to the Study of *Tawba* in the Context of Islamic Ethics", in *Islamochristiana* 39 (2013), pp. 71-91; "Ḥilm or 'judiciousness'. A contribution to the study of Islamic ethics based on the traditional sources", in *Studia Islamica* 110,1 (2015), pp. 81-100; "Réflexions sur la *rahma* dans la tradition religieuse islamique", in *Islamochristiana* 41 (2015), pp. 129-145; "La pace nel Corano. Appunti di lavoro", in *Italia Francese* 90 (2015), pp. 235-247; "Silence and Speech Etiquette. A Contribution to the Study of Islamic Ethics", in *Annali di Ca' Foscari serie orientale* 52 (2016), pp. 7-29.

² Del tipo "Dio è bello e ama la bellezza" [*inna Allāh ḡamīl yuḥibbu al-ḡamāl*, si veda ad esempio Muslim (m. 261/875), *Ṣāḥīḥ*, *kitāb al-īmān*, *ḥadīṭ* n. 134], oppure "Dio è dispari e ama il dispari" (*inna Allāh witr yuḥibbu al-witr*, cfr. *ivi*, *kitāb al-dīkr wa al-du'ā*, *ḥadīṭ* n. 4841). Qui e in seguito, per ogni ricorso alla tradizione, si rimanda a library.islamweb.net/hadith/hadithsearch.php.

³ Questa tendenza, peraltro speculare a una simile tendenza da parte degli studi islamologici "occidentali" (cfr. soprattutto T. Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, McGill University Press, Montreal 1966; G.F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; M. Fakhry,

Un esempio è fornito dall'accademico siriano Muḥammad Rātīb al-Nābulusī (n. 1938). Tra le sue varie opere,⁴ questo autore annovera una *Enciclopedia dei Bellissimi Nomi*⁵ che insiste sulla “comunicabilità”⁶ delle qualità divine e sulla necessità di conformarsi (cfr. *taḥalluq*) all'eccelso modello. Più che altrove nel corso dell'opera, è nell'articolo dedicato all'attributo *al-rafiq*,⁷ letteralmente “il Gentile”, che al-Nābulusī invita a intendere le allusioni coraniche ai Nomi⁸ come un appello a inseguire per quanto possibile la perfezione di Dio, giacché “tentare di adeguare se stessi a tale perfezione è il solo modo per avvicinarsi ad essa”.⁹ Tra le qualità del buon musulmano -insegna al-Nābulusī- vi è appunto la gentilezza (*rifq*), e anche una benevolenza fine (*lutf*), nonché una certa delicatezza nei suoi rapporti interpersonali (“la sua ombra è lieve”, *zillu-hu ḥafīf*): il credente non critica, non chiede conto di ogni cosa, non cavilla, non se la prende con gli altri e non tratta gli altri con eccessivo rigore; al

Ethical Theories in Islam, Brill, Leiden 1991; J.C. Vadet, *Le idées morales dans l'Islam*, PUF, Paris 1998; M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; S. Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2008; A. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, Brill, Leiden 2006; Id., “Theories of ethical value in kalām. A new interpretation”, in S. Schmidtke (ed), *Oxford handbook of Islamic theology*, Oxford University Press, Oxford 2016) è più che evidente anche da parte sciita: per esempio, la sezione dedicata all'educazione morale (*al-tarbīya wa'l-aḥlāq*) presso la *Maktaba šabakat al-batūl* conta ormai diciotto titoli consultabili (www.anwar5.net/albatoul/?ma-ster=9&part=1).

⁴ Le più conosciute sono *Ta'ammulāt fi'l-islām*, Dār al-maktabī li'l-ṭibā'a wa'l-našr wa'l-tawzī', Dimašq 2002², e, per lo stesso editore, quelle dedicate all'inimitabilità del canone islamico sotto il profilo scientifico (*i'ğāz 'ilmī*): *Mawsū'at al-i'ğāz al-'ilmī fi'l-Qur'an wa'l-Sunna: āyāt Allāh fi'l-insān*, e *Mawsū'at al-i'ğāz al-'ilmī fi'l-Qur'an wa'l-Sunna: āyāt Allāh fi'l-āfāq*, entrambe 2004.

⁵ Muḥammad Rātīb al-Nābulusī, *Mawsū'at al-asmā' al-ḥusnā*, Dār al-maktabī li'l-ṭibā'a wa'l-našr wa'l-tawzī', Dimašq 2002, 3 voll. (consultabile in www.nabulsi.com/blue/ar/s_cat.php?id=55&sid=600).

⁶ Difficile, in effetti, non pensare alla simile nozione cristiana di “attributi divini comunicabili”.

⁷ Cfr. www.nabulsi.com/blue/ar/art.php?art=705=55=600=602=604, pubblicato il 21 maggio 2007. Questo Nome è peraltro escluso dalla lista tramandata sull'autorità di Abū Hurayra, e infatti Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111), *al-Maqṣad al-asnā fi šarḥ ma'anī asmā' Allāh al-ḥusnā* (Arabic Text, Edited with Introduction by F.A. Shehadi, Dar El-Machreq Éditeurs, Beirut 1971), lo ignora e accenna al *rifq* solo come aspetto del Nome *al-laṭīf* (p. 107).

⁸ L'autore cita in particolare Cor VII,180.

⁹ Di seguito, forse troppo frettolosamente, dichiara che ogni singolo Nome può essere partecipato.

contrario, è di indole tenera (*layyin al-'arīka*), è amichevole, e induce il suo prossimo a trattarlo con familiarità (*ya'lafu wa yu'allifu*). Al-Nābulusī conclude che proprio in questo modo d'essere, e non semplicemente nell'adempimento degli obblighi legali,¹⁰ risiede la differenza genuina, sostanziale (*ḡawharī*), tra chi è credente e chi non lo è.¹¹

Sono osservazioni interessanti, soprattutto pensando ai musulmani attualmente residenti in Paesi di diversa tradizione religiosa e all'ampiezza della loro possibile definizione identitaria, la quale non può ricondursi alle sole manifestazioni esteriori ma deve insistere anche sulla pratica e sull'affinamento di alcune qualità personali. Senza dunque perdere di vista le sollecitazioni della contemporaneità, sembra opportuno comprendere meglio i contenuti del termine *rifq* e approfondire il significato del relativo carattere facendo ricorso alla letteratura tradizionalistica.

Gentilezza come garbo, sollecitudine e comunanza

Passando da una lingua all'altra i termini non trovano corrispondenza precisa, e nella fattispecie del *rifq* l'italiano "gentilezza" -che tuttavia per comodità sarà impiegato anche in seguito in questo saggio- si rivela piuttosto inadeguato. Infatti "gentilezza" porta con sé nell'etimo un riferimento alla levatura di stirpe e di frequentazione, del tutto estraneo al termine arabo; lo stesso vale, e a maggior ragione, per "cortesia". Tale inadeguatezza balza all'occhio scorrendo i grandi dizionari del passato e in particolare il *Lisān al-'arab* di Ibn Manẓūr (m. 711/1311-1312), che corrobora costantemente la dissertazione linguistica con le espressioni e gli idiomi ritenuti dall'autore non solo i più corretti e alti, ma anche i più noti; e che in tal modo, tra le altre cose, offre uno spaccato del bagaglio culturale dell'epoca.

La voce che il *Lisān al-'arab* dedica alla radice verbale *r-f-q* è abbastanza corposa e vi si possono individuare almeno tre comparti semantici fondamentali.¹²

¹⁰ Cita come esempio di riferimento la preghiera canonica.

¹¹ Per l'attenzione particolare al *rifq* e per la sistematicità dell'impianto segnalo anche, tra i titoli più recenti pubblicati nel mondo islamico, Ibrāhīm ibn 'Alī al-Sulamī, *Al-rifq wa'l-līn wa ataru-hum fī tawḡīh al-nās*, Maktabat al-malik Fahd, Riyāḍ 1433/2012.

¹² Cfr. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (d'ora in poi = *LA*), Dār al-ma'ārif, Bayrūt 2010, 6 voll., vol. 3, pp. 1694-1697.

Il primo concerne il garbo e l'amabilità dei modi. Nelle righe iniziali l'autore spiega la gentilezza come l'opposto di *'unf*, che in generale è l'asprezza o la brutalità.¹³ Poco oltre chiarisce che *rifq* è un sinonimo di *lutf*;¹⁴ e anche quest'ultimo termine è in effetti traducibile con "gentilezza", nonché con "benevolenza" o "sottigliezza".¹⁵ Ibn Manzūr aggiunge un parere del *tābi'* al-Layṭ ibn Sa'd (m. 175/791), secondo il quale nella gentilezza o *rifq* stanno insieme la delicatezza del comportamento (*laṭāfat al-fi'l*) e la facilità di relazione con gli altri (*līn al-ġānib*). Poi ricorda le seguenti parole del Profeta: "la gentilezza, in qualsiasi cosa si trovi, la abbellisce (*zāna*)"; si tratta di una citazione incompleta, visto che nella sua formulazione più accreditata il detto procede così: "[...] e la rozzezza (*ḥarq*), in qualsiasi cosa si trovi, la imbruttisce (*šāna*)".¹⁶ Tale contrapposizione di *rifq* e *šarq*, "rozzezza" o anche "goffaggine", è comunque ricordata dal *Lisān*, però più avanti: l'individuo qualificabile di gentilezza ovvero il *rafīq* -si legge nelle ultime righe- è l'opposto dell'*aḥraq*, l'individuo qualificabile di rozzezza.¹⁷

Il secondo elemento costitutivo della gentilezza secondo Ibn Manzūr è la sollecitudine, la cura, l'aiuto premuroso prestato ad altri¹⁸ per dare

¹³ Per un riscontro, s.v. *'n-f*, in *LA*, vol. 4, pp. 3132-3133,

¹⁴ Cfr. *LA*, vol. 3, pp. 1694; al-Fayrūzābādī (m. 817/1415), *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Mu'assasat al-risāla, al-Qāhira 1419/1998⁶, p. 887.

¹⁵ Ma è più inclusivo, essendo generalmente inteso come un insieme di *rifq* ovvero gentilezza dei modi, e *'ilm* ovvero conoscenza o cognizione. Cfr. s.v. *l-t-f*, in *LA*, vol. 4, pp. 4036-4037, dove l'autore riprende la definizione del Nome *al-laṭīf* (cfr. *lutf*) dal commentario coranico di Ibn al-Aṭīr (m. 606/1210): colui che unisce in sé la gentilezza (*rifq*) nell'azione (*fi'l*) e la conoscenza dei vantaggi particolari necessari alle creature. L'estensione del *rifq* alla sfera cognitiva oltre che al comportamento non è condivisa. Per esempio al-Ġazālī nel *Maqṣad* (s.v. *al-laṭīf*), spiega che *rifq* riguarda solo l'azione, mentre *lutf* riguarda solo la comprensione (*idrāk*). Insiste sulla riduzione del *rifq* al solo aspetto pratico Abū Bakr al-Dīnawarī (m. 333/944-5), *al-Muġālasa wa ḡawāhir al-'ilm*, n. 816, quando riporta: "com'è bella la fede adornata dalla conoscenza (*'ilm*), com'è bella la conoscenza adornata dall'azione (*fi'l*), e com'è bella l'azione adornata dalla gentilezza [...]".

¹⁶ Il detto, eventualmente con trascurabili varianti, è accolto da Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-birr wa'l-ṣila wa'l-ādāb*, *bāb faḍl al-rifq*, *ḥadīṭ* n. 4698 (da 'Ā'īša), e da al-Buḥārī (m. 256/870), *al-Adab al-mufrad*, *ḥadīṭ* n. 471, (da Mālik ibn Anas); Ibn Ḥanbal (m. 241/855), *Musnad*, *musnad al-'ašara al-mubaššarīn bi'l-ġanna*, *ḥadīṭ* n. 13270; al-Ḥarā'itī (m. 327/939-40), *Makārim al-aḥlāq wa ma'ālī-hā*, ed. 'Abd Allāh ibn Baġġāš Tābit al-Ḥimyarī, Maktabat al-rušd, Riyāḍ 1427/2006, 4 voll., vol. 2, p. 1602 (*bāb mā yustahaqqu min al-rifq wa'l-anāt wa tark al-'aġala*, *ḥadīṭ* n. 235).

¹⁷ Cfr. *LA*, vol. 4, p. 1696; *Qāmūs*, *supra* n. 14.

¹⁸ Questo è il primo elemento evidenziato dal *Qāmūs*, cfr. *supra* n. 14.

loro giovamento, conforto o appoggio.¹⁹ Il *Lisān* riporta infatti un altro noto detto del Profeta. Rivolto a chi gli voleva medicare una cisti sul dorso, Muḥammad obiettò: “tu sei gentile ma il medico è Dio” (*anta rafīq wa Allāh al-ṭabīb*);²⁰ di seguito attesta che “agisce con gentilezza” ed “è gentile” sono espressioni applicabili a quanti esercitano l’arte della medicina (*al-mutaṭabbib mutaraffiq wa rafīq*).

Un’ulteriore componente della gentilezza è data dalla comunanza di tratti o dalla condivisione di esperienze, e dal sentimento di partecipazione o appartenenza a un gruppo, il che può infine coincidere con la solidarietà e l’amicizia. Il nome *rafīq* -si legge ancora nel *Lisān*- serve a indicare il compagno di viaggio e in particolare quello inseparabile, dalle identiche soste e tappe; e *rifqa* e *rufqa* sono voci indicanti un gruppo unito compatto e solidale di persone in cammino.²¹ Il passaggio alla solidarietà tra credenti, pensati come un’unica comitiva in viaggio verso l’ultimo giorno, è prevedibile. Ibn Manẓūr cita a questo proposito un passo coranico nella *sūra* delle “Donne” (Cor IV,69) dove *rafīq* o “compagno” qualifica l’insieme di profeti santi martiri e giusti che attendono l’arrivo dei beati in paradiso (*ḥasuna ulā’ika rafīq^{an}*). E poi riassume per sommi capi il racconto su Muḥammad in punto di morte: messo di fronte a un’eventuale dilazione, il Profeta confidò alla moglie ‘Ā’iša di preferire “il compagno supremo” (*al-rafīq al-a’lā*) alla permanenza nel mondo. L’autore del *Lisān* ha cura di segnalare che forse anche in quest’ultimo caso *rafīq* ricorre come collettivo, a indicare non un individuo ma i giusti di ogni tempo; il singolare per il gruppo, come ammesso dalla scuola di Sībawayh.²²

¹⁹ Cfr. *LA*, vol. 4, p. 1695 con la definizione di *mirfaq* (l’autore cita Cor XVIII,16) e *marfiq*, entrambi, significativamente, anche “gomito”, la parte del corpo cui ci si appoggia come fosse un sostegno o un bracciolo o un cuscino. Cfr. *marāfiq*, “gomiti”, in Cor V,6 e *murtafaq* ovvero “ciò cui ci si appoggia” in Cor XVIII,31; sulle quattro ricorrenze coraniche di questa radice si rimanda a E.M. Badawi, M. Abdel Haleem (eds), “ر/ف/ق r-f-q”, *Dictionary of Qur’anic Usage*, in <http://referenceworks.brillonline.com/browse/dictionary-of-quranic-usage>.

²⁰ Cfr. *LA*, vol. 4, p. 1695; *ḥadīṭ* accolto ad esempio da al-Ṭabarānī (m. 360/971), *al-Mu’ğam al-kabīr, bāb al-yā’*, n. 18202, e da al-Bayhaqī (m. 458/1066), *al-Asmā’ wa’l-ṣifāt*, n. 158, entrambi sull’autorità di Rifā’at ibn Yaṭribī (= Ibn ‘Awf Abū Rimṭa). Per la versione estesa citata nel *Musnad* di Ibn Ḥanbal vedi in seguito nel testo e in nota.

²¹ Cfr. *LA*, vol. 4, pp. 1695-1696. Sul *rafīq* come compagno di viaggio è utile ricordare l’adagio “prima del percorso scegli il compagno di viaggio” (*ḥud al-rafīq qabla al-ṭariq*), citato tra gli altri dal commentario coranico di al-Mutawallī al-Sa’rawī (1418/1998) su Cor IV,69 (cfr. <http://www.atafsir.com>).

²² Cfr. *LA*, vol. 4, p. 1696; *Qāmūs*, *supra* n. 14

Dalla solidarietà comunitaria a quella coniugale il passo è breve: *rafiq* è l'uomo per la moglie nonché, senza alcun aggiustamento nella terminazione, la donna per il marito.²³

Dio è gentile e ama la gentilezza

Ibn Manzūr esemplifica tutti e tre gli ingredienti della gentilezza -garbo, sollecitudine e comunanza- facendo appello diretto alla letteratura tradizionalistica. Quest'ultima rappresenta in effetti un sostrato importante nel *Lisān al-'arab* a differenza di altri dizionari classici, ma per ovvi motivi le citazioni sono stringate e contenute nel numero; occorre quindi fornire qualche integrazione.

Vediamo subito il noto racconto di 'Ā'īša sulla morte del Profeta nella versione estesa proposta da Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (m. 261/875):

quando uno di noi si lamentava, l'Inviato di Dio (s) lo massaggiava con la mano destra e diceva: "Rimuovi il male, Dio degli uomini (*adhib al-ba's, rabb al-nās*), e risana, Tu sei colui che risana (*al-šāfi*), non c'è altra guarigione che la Tua, guarigione cui nessuna malattia scampa (*lā yuǧādiru saqam^{am}*)". Quando il Profeta si ammalò gravemente, gli presi la mano per fargli come faceva lui, ma lui sfilò la sua mano dalla mia e disse: "Iddio perdonami e mettimi insieme al supremo compagno (*al-rafiq al-a'lā*). Guardai, ed era morto".²⁴

Questo racconto, come anticipato grazie al suggerimento di Ibn Manzūr, presenta il *rifq* come comunanza di tratti e condivisione di esperienze; ma è comunque notevole che il contesto sia quello della cura e, di più, della cura medica, perché ciò serve a giustificare le sovrapposizioni di senso che il termine *rifq* è in grado di ospitare. Ancora più esplicito sul rapporto tra *rifq* e arte medica è il racconto che segue, anch'esso solo accennato nel *Lisān* e ora proposto nella versione del *Musnad* di Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241/855):

²³ Cfr. *LA*, vol. 4, p. 1696, dal grammatico al-Liḥyānī (m. 222 o 223/837-838); il possibile impiego di *rafiq* anziché *rafiqa* in riferimento alla moglie è opportunamente accostato dal *Lisān* al simile impiego di *zawǧ*.

²⁴ *Ṣaḥīḥ, kitāb al-salām, bāb istiḥbāb ruqyat al-marīḍ, ḥadīṭ* n. 4068; il detto compare, uguale o molto simile, in Ibn Māǧa, al-Nasā'ī e Ibn Ḥanbal, sempre sull'autorità di 'Ā'īša; e anche in Ibn Sa'd (m. 230/845), *Al-ṭabaqāt al-kubrā, dīkr mā bada'a bi-rasūl Allāh (s), ḥadīṭ* n. 2016.

quando ero ragazzo, mi recai dal Profeta (s) insieme a mio padre. Mio padre gli disse: “Sono un medico, mostrami questa cisti che hai sulla schiena. Cosa cosa vuoi farne?” gli chiese. La voglio recidere - rispose. Allora disse: “Tu non sei medico (*ṭabīb*), sei invece gentile (*rafīq*); il medico della mia cisti è colui che me l’ha messa (*wada‘a*)”. O forse disse: “che l’ha creata” (*halaqa*).²⁵

Tra le varie occorrenze del termine *rifq* nella *Sunna* c’è un detto celeberrimo, accolto dalla quasi totalità delle grandi opere sunnite di *ḥadīṭ*, che verte sull’amore divino per la gentilezza “in tutto” (*fi‘l-amr kullī-hi*). Secondo la versione attestata nel *Ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī, dove esso inaugura il breve capitolo intitolato appunto *La gentilezza in tutto*, alcuni Ebrei si recarono dal Profeta e lo salutarono dicendo “sia con voi il veleno, *al-sāmm*”, anziché “sia con voi la pace, *al-salām*”. ‘Ā’iṣā li udì e rispose loro: “Il veleno sia con voi e anche la maledizione”. Da parte sua il Profeta oppose un più semplice “anche a voi” e riprese la moglie osservando che Dio è gentile e ama la gentilezza in tutto.²⁶

Nel caso appena citato il contesto sembra quello del comportamento garbato, cioè il primo senso di *rifq* nell’arrangiamento del *Lisān al-‘arab*; ma è anche vero che la valenza assoluta attribuita al carattere in questione (“in tutto”) solleva la gentilezza a una dimensione incondizionata. Anche in altre occorrenze l’ammonimento profetico sulla gentilezza è senza limiti o restrizioni, ad esempio quando il *rifq* si trova a coincidere *sic et simpliciter* con il bene (*ḥayr*). Ad esempio, nel detto che apre il libro sull’*Eccellenza della gentilezza (faḍl al-rifq)* nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim: “chi è privato (*man yuḥramu*) della gentilezza è privato del bene”.²⁷

²⁵ *Musnad al-‘ašara al-mubaššarīn bi-‘l-ḡanna*, *ḥadīṭ* n. 6934, da Ibn ‘Awf.

²⁶ Cfr. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-adab*, *bāb al-rifq fi‘l-amr kullī-hi*, *ḥadīṭ* n. 5592, e *kitāb al-istiḍān*, *bāb kayfa yuraddu ‘alā ahl al-dimma* [...], n. 5813. Il detto è accolto anche da Muslim, al-Tirmidī, al-Dārimī, al-Nasā’ī, nonché da Mālik ibn Anas nel *Muwatta‘a* e da Ibn Ḥanbal, sempre da ‘Ā’iṣā. Compare varie volte anche in al-Ḥarā’iṭī, *Makārim al-aḥlāq*, ad es. p. 1549, *ḥadīṭ* n. 216.

²⁷ In questo *Ṣaḥīḥ* il detto compare addirittura tre volte di seguito, cfr. *bāb faḍl al-rifq*, *aḥādīṭ* nn. 4694-4696. Accolto anche da Abū Dāwūd, Ibn Māḡa e Ibn Ḥanbal, nonché da al-Buḥārī, *Al-adab al-mufrad*, *ḥadīṭ* n. 459, sempre da Garīr ibn ‘Abd Allāh. Un’estensione in al-Tirmidī, *kitāb al-birr wa‘l-ṣila*, n. 1932: “chi ha ricevuto la sua parte di gentilezza (*ḥaḏḏa-hu min al-rifq*) ha ricevuto la sua parte di bene, e chi è privato della sua parte di gentilezza è privato della sua parte di bene”. Cfr. al-Ḥarā’iṭī, *Makārim al-aḥlāq*, cit., ad es. p. 1604, n. 236 con un’ulteriore estensione:

Un altro detto simile, che ancora chiama in causa la gentilezza di Dio, si trova nel *Kāfi* dello sciita duodecimano al-Kulaynī (o al-Kulīnī, m. 329/940-41): “Nella gentilezza c’è crescita e benedizione (*ziyāda wa baraka*) -riporta questo autore- e chi è privato della gentilezza è privato del bene”.²⁸ Oltre al rapporto tra *rifq* e bene (*ḥayr*), al-Kulaynī rileva il rapporto tra *rifq* e fede (*īmān*). In apertura di capitolo figura infatti il detto che recita: “ogni cosa ha un chiavistello (*qufl*) e il chiavistello della fede è la gentilezza”,²⁹ segue immediatamente: “chi ha ricevuto la sua parte (*qusima*) di gentilezza ha ricevuto la sua parte di fede”.³⁰ Un altro aspetto del comportamento gentile attestato con attenzione nel *Kāfi* è il vantaggio materiale che esso procura; ad esempio, “la gentilezza è metà del sostentamento” (*‘ays*),³¹ oppure: “chi è gentile ottiene dal suo prossimo quello che vuole”.³²

Simile considerazione per il rapporto tra *rifq* e prosperità, insieme all’inedito accostamento di gentilezza e pudore (*ḥayā’*), compare nell’opera del sunnita aš‘arita Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458/1066) sui Nomi divini:

il Profeta (s) ha detto: “La gentilezza è fortuna (*yumn*) e la rozzezza è sfortuna (*šum*), e quando Dio vuole il bene degli abitanti di una casa, fa entrare da loro la gentilezza.³³ [...] Il pudore fa parte della fede e la fede sta in paradiso, e se il pudore fosse un uomo sarebbe buono (*ṣāliḥ*); la sconcezza (*fuḥṣ*) fa parte della depravazione (*fuḡūr*) e la depravazione sta all’inferno, e se la sconcezza fosse un uomo che cammina tra la gente sarebbe cattivo”.³⁴

“[...] nella vita terrena e nell’aldilà, e chi ha ricevuto la sua parte di gentilezza ha ricevuto la sua parte di bene nella vita terrena e nell’aldilà”.

²⁸ *Al-Kāfi*, Dār al-kutub al-islāmiyya, Tahrān 1365 H., 8 voll., vol. 2, (coll. Maṣādir al-ḥadīṯ al-šī‘iyya, qism al-fiqh), p. 119 (*kitāb al-īmān wa’l-kufr*, *bāb al-rifq*, *ḥadīṯ* n. 7, da ‘Amr ibn Tābit); il testo è scaricabile al seguente URL: <http://shiaonlineibrary.com>.

²⁹ Ivi, p. 118, *ḥadīṯ* n. 1, da Abū Ğa‘far.

³⁰ *Ibidem*, *ḥadīṯ* n. 2, ancora da Abū Ğa‘far.

³¹ Ivi, p. 120, *ḥadīṯ* n. 11. Una versione estesa di questo detto figurava nell’*Iṣlāḥ al-māl* di Ibn Abī al-Ḍunyā (m. 281/894), *bāb al-qaṣd fi’l-māl*, n. 329, da Anas ibn Mālik: “La domanda è metà della conoscenza, la gentilezza è metà del sostentamento, chi risparmia non si impoverisce, la febbre è l’anticamera della morte e la vita terrena è la prigione del credente”.

³² Cfr. *al-Kāfi*, cit., *bāb al-rifq*, *ḥadīṯ* n. 16, p. 120

³³ Fino a qui cfr. anche al-Ḥarā’itī, *Makārim al-aḥlāq*, ad es. p. 1600, *ḥadīṯ* n. 232; e Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-‘ašara al-mubaššarīn bi’l-ḡanna*, *ḥadīṯ* n. 24173.

³⁴ *Al-asmā’ wa’l-ṣifāt*, *bāb ḡummā’ abwāb itbāt ṣifāt al-mašī‘a*, *ḥadīṯ* n. 326, da ‘Ā’īsa.

Un altro caso sintomatico compare nella nota opera di Abū Bakr al-Ḥarā'īṭī (m. 327/939-40) dal titolo *Le buone qualità*:

il Profeta (s) ha detto: “Dio è gentile e ama la gentilezza, e le accorda quel che non accorda all’asprezza dei modi (‘*unf*).³⁵ La gentilezza di Dio è la Sua dimostrazione d’affetto (*tawaddud*) per i Suoi servi, ed è il Suo appello a loro (*du ‘ā’u-hu iyyā-hum*)”.³⁶

Di tutto interesse sembra infine, dalla stessa opera, l’inserimento della gentilezza nel quadro delle facoltà cognitive: “la gentilezza è il capo della sapienza” (*ra’s al-ḥikma*).³⁷

La gentilezza e i deboli

Secondo un detto di Muḥammad accolto da al-Tirmidī (m. 279/892), Dio protegge e accoglie in paradiso chi è gentile con i deboli (*al-rifq bi’l-da’if*).³⁸ Questa forma di gentilezza si configura prima di tutto come tenerezza per i bambini. Riporta ad esempio il *Musnad* di Ibn Ḥanbal che un giorno Muḥammad si prosternava e il piccolo al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib gli saltò sulla schiena. Il Profeta lo accolse con gentilezza (*wad‘^{an} rafīq^{an}*) e terminata la preghiera lo abbracciò e lo baciò.³⁹ Altre versioni includono al-Ḥusayn. Entrambi i nipoti gli salirono sul dorso e quando il Profeta sollevò il capo, li afferrò da dietro con gentilezza (*aḥd^{an} rafīq^{an}*) e li rimise a terra; ma non appena rico-

³⁵ Fino a qui cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-birr wa’l-ṣila wa’l-ādāb, bāb faḍl al-rifq, ḥadīṭ* n. 4703, e, tra gli altri, da Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965), *al-Musnad al-ṣaḥīḥ, kitāb al-birr wa’l-iḥsān, ḥadīṭ* n. 557, entrambi sull’autorità di ‘Ā’īša: “Dio è gentile e ama la gentilezza, e le accorda (*yu’ṭī ‘ala*) quel che non accorda né all’asprezza (‘*unf*) né ad altro”. Detto ripreso anche da Abū Dāwūd e al-Dārimī, entrambi da ‘Abd Allāh ibn Muḡaffal; nonché da Ibn Māḡa, da Abū Hurayra; da Ibn Ḥanbal, da ‘Alī; e anche da Mālik ibn Anas.

³⁶ Abū Bakr al-Ḥarā'īṭī, *Makārim al-aḥlāq*, cit., p. 1612, *ḥadīṭ* n. 242.

³⁷ Ivi, p. 1550, *ḥadīṭ* n. 214 (da Ġarīr). Il detto verrà ripreso anche da al-Bayhaqī, *Ṣū‘ab al-īmān*, n. 714.

³⁸ Insieme a chi è amorevole con i genitori e fa del bene a schiavi o sudditi (*iḥsān ilā al-mamlūk*), Ġāmi‘, *kitāb ṣifāt al-qiyyāma [...]*, *ḥadīṭ* n. 2431.

³⁹ *Musnad al-‘ašara al-mubaššarīn bi’l-ḡanna*, *ḥadīṭ* n. 10435, da Abū Hurayra.

minciò essi tornarono. Terminata la preghiera li accolse in grembo; il Compagno Abū Hurayra gli chiese di mandarli via e in quel mentre il cielo lampeggiò. Muḥammad disse loro di tornare dalla madre.⁴⁰

Molti racconti sulla vita del Profeta estendono inoltre il dovere della gentilezza alla solidarietà nei confronti del mondo animale. Secondo un detto piuttosto noto,

quando la terra è fertile siate parsimoniosi nel viaggiare, e date alle cavalcature [il cibo] che ad esse spetta (*ḥaqqā, ḥazza*), Dio è gentile e ama la gentilezza. E quando la terra è arida fate in modo da risparmiarle e viaggiate di notte. La terra è avvolta dalla notte, guardatevi dal trovarvi in mezzo alla strada, è un rifugio per le vipere, il luogo in cui banchettano le fiere.⁴¹

Sull'estensione del *rifq* agli animali insiste volentieri l'attuale riflessione da parte islamica. Un esempio è *La gentilezza in prospettiva islamica (al-Rifq fi 'l-manzūr al-islāmī)* di Abū Zulfā al-Ḥuzā'ī.⁴² L'autore riprende il precetto profetico sulla "gentilezza in tutto"⁴³ e, oltre a citare i detti appena ricordati,⁴⁴ fornisce una panoramica della principale letteratura tradizionalistica tolta da alcuni compendi a tendenza sciita. Tra le occorrenze più significative a proposito degli animali:

⁴⁰ Cfr. ad esempio Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī (m. 203 o 204/819-20), *Musnad, ḥadīṭ* n. 907, da Nafī' ibn al-Ḥārīt.

⁴¹ Accolto ad esempio da Abū Bakr al-Bazzār (m. 292/925), *Al-baḥr al-zahhār*, n. 1070, e da Ibn 'Abd al-Barr al-Qurṭubī (m. 463/1070), *Al-tamhīd li-mā fi 'l-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wa 'l-asānīd*, n. 4533, e anche nel *Kitāb al-istidkār fi šarḥ madāhib 'ulamā' al-amṣār*, n. 1225, da Ibn 'Abbās. Una variante, attestata varie volte nel *Muwaṭṭa'*, ad es. *kitāb al-ḡāmi'*, n. 1150 e *kitāb al-isti'dān*, n. 1770, e citata anche da al-Kulaynī, *bāb al-rifq*, n. 12, richiama nuovamente la gentilezza di Dio e accenna al dovere di garantire alle cavalcature un luogo di ricovero (*manāzil*) durante le soste.

⁴² Abū Zulfā al-Ḥuzā'ī, *al-Rifq fi 'l-manzūr al-islāmī*, Markaz al-risāla, Qum, 1426² H., (coll. Silsilat al-ma'ārif al-islāmiyya), n. 10, pp. 39-47 (rafed.net/booklib/view.php?type=c_fbook&b_id=192).

⁴³ Dunque anche per il mondo vegetale e quello minerale, cfr. *ivi*, p. 39.

⁴⁴ Dal *Man lā yaḥḍuru-hu al-faqīh* di Ibn Bābawayh (= al-šayḥ al-Ṣadūq, m. 381/991-992).

Il Profeta (s) vide una cammella impastoiata, con il carico sul dorso. Chiese: “Dov’è il padrone di questa cammella? Non ha timore di Dio per quanto la riguarda? La foraggi, oppure la lasci libera di trovarsi il cibo da sé”.⁴⁵

Disse l’Inviato di Dio (s): “Mantenete incolumi (*sālīma*) queste bestie quando le cavalcate, e incolumi riponetele, e non prendetele come sedili nelle vostre conversazioni lungo la via e al mercato. Forse una cavalcatura è migliore di chi la cavalca, e più cara al ricordo di Dio”.⁴⁶

L’Inviato di Dio (s) disse che il padrone di una cavalcatura deve fare sei cose: foraggiarla durante le soste, fornirle acqua in abbondanza quando passa accanto a dell’acqua, colpirla esclusivamente con buona ragione, non caricarla oltre le sue capacità, non obbligarla a una marcia eccessiva e non indugiare affatto sul suo dorso.⁴⁷

Sempre citando detti profetici, il lavoro di al-Huzā’ī considera poi la sollecitudine nei confronti del gatto,⁴⁸ del cane⁴⁹ o degli uccelli,⁵⁰ e richiama il divieto di uccidere gli animali senza un buon motivo -testimonieranno contro di voi nel giorno del giudizio”-⁵¹ a meno che non siano nocivi,⁵² nonché il dovere d’essere caritatevoli nella macellazione legale.⁵³

⁴⁵ *Al-rifq*, cit., p. 41. L’autore riprende qui il *Kanz al-‘ummāl fī sunan al-aqwāl wa’l-af’āl* di al-Muttaqī al-Hindī (m. 975/1567).

⁴⁶ *Ibidem*, ancora dal *Kanz*.

⁴⁷ Ivi, p. 43, dal *Mustadrak al-wasā’il wa mustanbaṭ al-masā’il* di Mirzā Nūrī al-Ṭabarsī (o al-Ṭibrīsī, m. 1320/1902). Vedi anche il detto successivo, p. 44, dove la necessaria sollecitudine per gli animali è rapportata alla loro incapacità di comunicare la fame o la sete.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 44, ancora dal *Mustadrak*: “vidi all’Inferno una donna con una gatta che la azzannava davanti e dietro: [in vita] l’aveva legata, non le dava da mangiare e non la lasciava libera di cibarsi delle erbe del suolo”.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, dal *Kanz*: “Dio ha perdonato la prostituta che all’imboccatura di un pozzo si imbatté in un cane che ansimava e stava per morire di sete. La donna si tolse la scarpa, la fissò saldamente al velo e attinse dal pozzo un po’ d’acqua per il cane [...]”. Una variante, che ha per protagonista un uomo, compare, tra gli altri, in al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-mazālim wa’l-ḡaṣb, bāb al-ābār ‘alā al-ṭuruq, ḥadīth* n. 2298.

⁵⁰ Cfr. Abū Zulfā al-Huzā’ī, *Al-rifq*, cit., p. 45, dal *Kanz*: “chi uccide invano un uccellino [sappia che] nel giorno del giudizio esso chiamerà Dio in aiuto contro costui, e dirà: ‘Signore, Tizio mi ha ucciso invano e senza trarne alcuna utilità’”.

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 44-45.

⁵² Cfr. ivi, p. 46.

⁵³ Cfr. ivi, p. 45.

Piuttosto simili nell'ispirazione e nell'andamento del discorso sono i testi a tendenza sunnita.⁵⁴

Dio è gentile con chi è gentile. Conclusioni

Il pensiero islamico indica una diretta corrispondenza tra la condotta sociale dell'individuo e il fare di Dio nei suoi confronti: "Dio è con te come tu sei con i Suoi servi". Così l'aforisma di Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350),⁵⁵ il quale poi, parafrasando tradizioni diverse, spiega questa sua affermazione nei dettagli:

[...] l'Altissimo è compassionevole (*raḥīm*) e ama i compassionevoli, e in verità Dio ha compassione per i compassionevoli tra i Suoi servi (*yarḥamu Allāh min ibādi-hi al-ruḥamā'*); Dio è indulgente (*satīr*) e ama chi è indulgente con i Suoi servi; condona (*'afw*), e ama tra i Suoi servi chi condona a loro; perdona (*ġafūr*), e ama tra i Suoi servi chi perdona a loro; è benevolo (*laṭīf*) e ama tra i Suoi servi chi è benevolo con loro e detesta (*yubġidu*) chi è rude, aspro e duro [...]. Egli è gentile (*rafiq*), e ama chi è gentile con i Suoi servi; è assennato (*ḥalīm*), e ama l'assennatezza; è caritatevole (*barr*) e ama i caritatevoli; è giusto (*'adl*) e ama chi è giusto; accoglie le scuse (*qābil al-ma'ādīr*), e ama chi accoglie le scuse dei Suoi servi.

Dio ricambia il Suo servo secondo la presenza o l'assenza in lui di queste qualità: chi condona, Egli lo condona; chi perdona, lo perdona; chi è tollerante (*sāmaha*), è tollerante con lui; e chi disputa su quel che gli spetta, Egli fa lo stesso con lui. Chi è gentile con i Suoi servi, è gentile con costui; chi ha compassione di loro, ha compassione di lui; chi fa loro del bene (*aḥsana*), fa del bene a lui; chi è generoso (*ġāda*) con loro, è generoso con lui; chi giova (*naḥa'a*) a loro,

⁵⁴ Per esempio Abū 'Abd Allāh Ṭāriq ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ḥammūdī, *Al-arba 'ūn ḥadīth^{an} fi'l-rifq bi'l-ḥayawān*, in www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=83511, dove, non necessariamente sostenuti dall'occorrenza della radice *r-f-q* o dei suoi derivati, compaiono anche riferimenti alla colomba, all'asino, alla pecora, alla gallina, e, prevedibilmente, i noti detti profetici sul divieto di uccidere formiche, api, rondini e rane, e sulla ricompensa che spetta per il beneficio arrecato a tutti gli esseri di sangue caldo. Un altro testo sunnita rilevante al proposito: Aḥmad al-'Ubayd al-Qubaysī, *Ḥuqūq al-ḥayawān wa'l-rifq bi-hi fi'l-šarī'a al-islāmiyya*, Al-Ġāmi'a al-islāmiyya, al-Madīna al-munawwara 1396/1976, (il testo è scaricabile al seguente URL: shamela.ws/index.php/book/10153).

⁵⁵ *Al-wābil al-ṣayyib wa rāfi' al-kalim al-ṭayyib*, ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Awd, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt 1405/1985, p. 55.

giova a lui; chi protegge (*sattara*) loro, protegge lui; e chi rimette loro le loro colpe (*ṣafaha 'an-hum*), Egli rimette a lui le sue.

Ma a chi spia la loro riservatezza (*tattabi'u 'awrata-hum*), Dio gli spia la sua; chi offende la loro reputazione (*hataka-hum*), gli offende la sua e lo svergogna (*faḍaha*); chi li priva del proprio bene (*mana 'a-hum hayra-hu*), Egli lo priva del Suo; chi si separa (*ṣāqqa*), Dio Altissimo si separa da lui; chi inganna (*makara*), lo inganna; e chi imbrogliava (*hāda 'a*), anch'Egli lo imbrogliava. Insomma, chi si comporta in un dato modo con le Sue creature, Dio si comporta con lui allo stesso identico modo, nella vita terrena e nell'aldilà; dunque, Dio Altissimo con il Suo servo è a misura (*ḥasba mā*) di com'è il servo con le Sue creature [...].⁵⁶

Nel caso della gentilezza, la *Sunna* non sembra indulgere ad affermazioni categoriche simili a quelle del dotto ḥanbalita. Si tratta piuttosto di invocazioni, che tuttavia subordinano anch'esse il *rifq* divino a quello umano. Ad esempio, secondo un resoconto di Muslim da 'Ā'īša,

[...] l'inviato di Dio (s) ha detto: “In questa mia Casa, Signore, chi ha avuto del potere sugli appartenenti alla mia comunità e li ha oppressi (*ṣaqqā 'alay-him*), opprimilo (*uṣquq 'alay-him*), e chi [...] è stato gentile con loro (*rafaqa bi-him*), sii gentile (*urfuq*) con lui”.⁵⁷

Tale concatenazione -Dio fa all'uomo quel che l'uomo fa al prossimo- vale per le virtù e per il bene che il musulmano agisce come peraltro afferma a chiare lettere il Corano nella *sūra* del “Clemente”: “fare il bene (*iḥsān*) avrà forse per compenso altro che il bene?”.⁵⁸ Ma vale anche, lo si è appena visto, per il male.

Per riassumere e concludere, alla luce della letteratura esaminata l'insegnamento è chiaro, e dirimente nella sua semplicità: il *rifq*, carattere necessario al buon credente di ogni tempo, miscela di garbo, solleci-

⁵⁶ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *al-Wābil al-ṣayyib wa rāfi' al-kalim al-ṭayyib*, cit., pp. 55-56. Altra letteratura sul *rifq* che esula dalla Tradizione e quindi non rientra nell'oggetto di questo saggio è raccolta con sufficiente indicazione delle fonti nella *Mawsū'at al-aḥlāq*, in www.dorar.net/enc/akhlaq/588.

⁵⁷ *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-imāra*, *bāb faḍilat al-imām al-'ādil*, *ḥadīth* n. 3413; cfr. tra gli altri Ibn Ḥibbān, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ*, *kitāb al-birr wa'l-iḥsān*, *ḥadīth* n. 558.

⁵⁸ Cor LV,60.

tudine, comunanza e condivisione con le altre creature, va praticato a esempio del Profeta e prima ancora a esempio di Dio perché è bene (*ḥayr*), coincide con la fede (*īmān*), va di pari passo con la sapienza (*ḥikma*) e la fortuna (*yumn*), abbellisce ogni cosa (*zāna*) e governa il buon rapporto con gli altri. Ma anche perché la sua assenza è deleteria: se Dio è gentile con chi è gentile, dovrà essere all'inverso con chi non lo è. Ferma restando, va da sé, la Sua libera volontà.

ABSTRACTS

Certo pensiero islamico contemporaneo insiste sull'idea che il buon credente debba conformare il proprio comportamento al modello divino oltre che a quello profetico, dunque all'essere e al fare di Dio (cfr. la dottrina dei Nomi). A partire dalla definizione del termine *rifq* nel *Lisān al-'arab* di Ibn Manzūr, questo saggio propone alcune riflessioni attorno alle occorrenze di *rifq* e dell'attributo *al-rafiq* -attributo tanto divino quanto umano- nella principale letteratura tradizionalistica. Quel che emerge è l'alto statuto religioso della forma di gentilezza qualificabile di *rifq*, la quale assume di volta in volta il senso di garbo e amabilità dei modi, di sollecitudine e cura anche nel senso di cura medica, e di solidarietà di gruppo tra credenti e tra coniugi; nonché il senso di tenerezza e premura nei confronti dei più deboli, quindi dei bambini e degli animali.

Certain contemporary Islamic thought insists on the idea that the good believer must conform his behaviour not only to the Prophetic model, but also to the divine model (see the doctrine of the Beautiful Names). Beginning with the definition of the term *rifq* in *Lisān al-'arab* by Ibn Manzūr, this essay reflects on several occurrences of *rifq* and of the attribute *al-rafiq* - an attribute equally divine as it is human - in principal Traditional literature. That which emerges is the high religious regard for the form of kindness named *rifq*, which assumes a variety of forms: courtesy and politeness, endearment and care for others (even in the sense of medical care), and solidarity among believers and between spouses - without omitting the sense of tenderness and consideration with regards to the more feeble, specifically children and animals.

Une certaine pensée islamique contemporaine insiste sur l'idée que le bon croyant doit régler son comportement non seulement sur le modèle du Prophète, mais aussi sur le modèle de Dieu, donc se conformer à l'être et à

l'action de la divinité (cf. la doctrine des Noms). Partant de la définition du terme *rifq* dans le *Lisān al-'arab* de Ibn Manzūr, cet essai propose quelques réflexions autour des occurrences de *rifq* et de l'attribut *al-rafiq* - un attribut autant divin qu'humain - à travers les textes principaux de la littérature traditionnelle. Ce qui en ressort est le haut statut religieux de la forme de gentillesse dite *rifq*, qui revêt tour à tour le sens de délicatesse et d'amabilité, de sollicitude et de soins, au sens également de soins médicaux, et de solidarité entre les croyants et entre époux ; sans oublier le sens de tendresse et d'attentions vis-à-vis des plus faibles, donc des enfants et des animaux.



Prodotto da

IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"

finito di stampare nel mese di Settembre 2017