

Ida Zilio-Grandi
Le virtù del buon musulmano

Piccola Biblioteca Einaudi
Scienze religiose



Indice

p. 3	Introduzione
5	1. Prescrizione e amore
8	2. L'etica islamica della virtù
11	3. L'esempio altissimo
15	I. Pazienza o costanza
16	1. «Sii paziente di pazienza bella» (Corano 70,5)
18	2. Resistenza, custodia, impassibilità
19	3. Continuità di una tradizione
20	4. La pazienza dei mistici
21	5. La pazienza nel diritto islamico
24	6. Il dono migliore e il più vasto
25	7. Il paradiso del credente
29	II. Gratitudine e riconoscenza
30	1. Gratitudine e lode
31	2. Aggiunta, aumento o moltiplicazione
33	3. Gratitudine e fede
34	4. Fare per Dio
38	5. La gratitudine per il prossimo
	III. Assennatezza
41	1. Pubertà e maturità intellettuale
43	2. Pazienza, lentezza, quiete e longanimità
45	3. L'assennatezza del figlio di Abramo
46	4. L'antidoto alla stupidità e all'ignoranza
49	5. Perdono e silenzio
52	6. Umiltà e onore

p. 55	IV. Misericordia o clemenza
57	1. Misericordia per i genitori
61	2. Misericordia tra coniugi
63	3. Cristiani, musulmani, credenti
65	4. Chi non ha misericordia non ne riceve
69	V. Accoglienza e ospitalità
70	1. Ospitalità e dono
70	2. Inclinazione, annessione, definizione
72	3. I credenti e i loro ospiti
77	4. Celebrazione dell'ospite
81	VI. Il silenzio e le buone consuetudini della lingua
82	1. Silenzio e ascolto
84	2. Custodia della lingua
87	3. Reclusione e detenzione preventiva
88	4. Silenzio e intelligenza
91	VII. Modestia, pudicizia e reticenza
92	1. Modestia dello sguardo
93	2. Sguardo, seduzione e adulterio
94	3. Una virtù femminile?
97	4. Nobiltà della modestia
99	5. Un valore condiviso
101	VIII. Bellezza
102	1. La prima opera d'arte
104	2. Bellezza e moralità
106	3. Dio è bello e ama la bellezza
108	4. Bellezza e immagine
109	5. Bellezza e superbia
111	IX. Pentimento e conversione
112	1. Perdono di Dio e pentimento dell'uomo
115	2. Il ritorno del musulmano
116	3. Il ritorno di Dio
118	4. Ritorno alla legge perenne
120	5. Vastità della conversione

p. 125	X. Tolleranza
126	1. Alle origini della tolleranza islamica
128	2. Tolleranza islamica e intolleranza europea
129	3. Tolleranza universale
131	4. Oltre la tolleranza
135	XI. Pace
137	1. Salute e salvezza
139	2. Salute e congedo
140	3. I sentieri della pace
143	XII. Gentilezza
145	1. Dio è gentile e ama la gentilezza
147	2. La gentilezza con i deboli
149	XIII. La cura degli animali
150	1. La precedenza islamica
153	2. Animalismo e devozione
157	Per concludere
	<i>Bibliografia</i>
159	1. Fonti
165	2. Bibliografia generale
177	<i>Indice delle virtù e delle qualità</i>
179	<i>Indice dei termini arabi notevoli</i>



LE VIRTÙ DEL BUON MUSULMANO



Introduzione

La grande opera di Tradizione profetica (*Sunna*) di Muslim ibn al-Ḥajjāj (m. 261/875) contiene un racconto noto come «il racconto di Gabriele» perché vede protagonista insieme al Profeta l'arcangelo Jibrīl, o Jabrā'il, che anche il Corano, come le fonti ebraiche e cristiane, considera l'agente della rivelazione divina. Il racconto è tramandato da una figura quanto mai autorevole, il futuro califfo 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (m. 23/644):

Un giorno, eravamo seduti vicino all'Inviato di Dio, Dio preghi per lui e gli dia pace¹, ed ecco apparire un uomo dagli abiti candidi e i capelli corvini. Non sembrava arrivato da un viaggio, ma nessuno di noi lo aveva mai visto. Sedette di fronte al Profeta, mise le ginocchia contro le sue, appoggiò le mani sulle sue cosce, e gli chiese:

– Muḥammad, dimmi dell'Islam.

L'Inviato di Dio rispose:

– È testimoniare che non c'è altro dio che Iddio e che Muḥammad è l'Inviato di Dio; è eseguire la preghiera, versare l'elemosina, digiunare nel mese di Ramadan, e, se è possibile, compiere il pellegrinaggio alla Santa Casa.

– È corretto – disse l'uomo. E noi ci sorprendemmo che fosse lui a interrogare e ad approvare.

Quindi gli chiese: – Dimmi della fede.

Rispose: – È credere in Dio, nei Suoi Libri, nei Suoi messaggeri e nell'ultimo Giorno, e credere nel divino decreto, per il bene e per il male.

– È corretto – disse ancora l'uomo. E continuò: – Ora dimmi che cosa vuol dire essere buoni.

Rispose: – È adorare Dio come se Lo vedessi: anche se tu non Lo vedi, Lui ti vede².

Dopo questa risposta, che l'angelo non commenta, il passo procede con le domande sull'«Ora» cioè il giorno del Giudizio, e sui

¹ L'eulogia del Profeta (*ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallama*), così comunemente tradotta in italiano, sarà d'ora in poi per lo più omessa per non appesantire la lettura.

² Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-īmān*, n. 1.

portenti che la annunceranno all'umanità; e termina con le parole del Profeta a 'Umar: «era Gabriele, venuto a voi per insegnarvi la vostra religione».

Il racconto di Gabriele (*ḥadīth Jibrīl*) è importantissimo perché insegna l'estensione e la ricchezza della piena adesione alla religione islamica: in primo luogo i cinque «pilastri dell'Islam» (*arkān al-islām*), le colonne portanti della religione, gli atti di servitù (*'ibādāt*) all'unico Dio. Poi il compendio delle verità fondamentali, i sei «pilastri della fede» (*arkān al-īmān*). Infine, quell'essere buoni o fare del bene, in arabo *iḥsān*, che si riassume nella serenità del fedele di fronte all'istantanea Conoscenza delle sue azioni e intenzioni, l'occhio divino che osserva ogni cosa e ogni cosa giudica determinando la sorte di ognuno in questo mondo e nell'aldilà. Ma la rilevanza del racconto sta soprattutto nella puntuale individuazione della bontà quale «adorazione» (*'ibāda, ta'abbud*), sottomissione autentica; vale a dire che la bontà, nell'animo e nel comportamento, è indicata come un aspetto sostanziale della religione. Cosicché il vero credente non è solo chi testimonia, prega, digiuna, dona parte della sua ricchezza a favore della comunità, e compie il pellegrinaggio alla Mecca se è in grado di farlo; né è solo chi crede in Dio, negli angeli, nei libri celesti e nei profeti, nell'ultimo Giorno e in quel che Dio ha stabilito per le cose del mondo; ma è anche, necessariamente, una persona morale, benevolente e retta, di buon cuore e di buona coscienza.

Sull'importanza capitale della bontà, che non va affatto tenuta in subordine rispetto agli atti culturali, c'è un altro detto del Profeta, citato dal rinomato Abū Dāwūd (m. 275/819 circa) nella sua opera di Tradizione: «Il credente, con la bontà del suo carattere, otterrà lo stesso grado di chi digiuna e prega»³. Ancora un esempio, dal dizionario dei primi convertiti messo a punto da un altro tradizionalista di fama, al-Ṭabarānī (m. 360/971): «Chiesero al Profeta qual è l'azione migliore. Rispose: – La bontà del carattere»⁴. Un ultimo esempio, dall'*Ornamento dei santi* dello storico persiano Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038): disse il Profeta, «dovete avere un buon carattere, chi di voi ha il carattere migliore è il migliore di voi nella religione (*dīn*)»⁵.

³ Abū Dāwūd, *Sunan, kitāb al-adab*, n. 4167.

⁴ Al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, n. 12696.

⁵ AL-IṢFAHĀNĪ I 394 dell'egira (d'ora in poi E), n. 6170 [I titoli in corsivo nel testo sono traduzioni dell'Autrice dei titoli delle opere in arabo citate in nota (N.d.R.)].

Occorre dunque, innanzitutto, essere intenzionati al bene; il che si traduce, in diritto islamico, nel primato della *niyya*, l'intenzione, il retto proposito senza il quale le azioni compiute in ottemperanza alla Legge non hanno valore perché Dio non le accoglie; «le azioni sono secondo le intenzioni – recita il detto posto in apertura all'opera di Tradizione di al-Bukhārī (m. 256/870), ancora sull'autorità di 'Umar ibn al-Khaṭṭāb; – per ogni uomo conta solo quanto intese fare»⁶.

L'intenzione è il criterio dell'azione, e anche il suo sostrato e la sua essenza: è vero che le etimologie non sono dirimenti per quanto riguarda il complessivo contenuto di senso delle parole, ma non si può negare che ne affinino la comprensione e che rivelino la percezione che di esse ha chi le impiega; e come insegna il piú noto lessicologo del medioevo islamico, Ibn Manzūr (m. 711/1311) nel suo dizionario *La lingua degli Arabi, niyya* o intenzione è prossimo a *nawāt*, che è il nocciolo di un frutto, oppure il seme di una pianta⁷.

1. Prescrizione e amore.

La tripartizione della religione islamica in atti culturali, principi del credo e moralità, riassunta nel racconto di Gabriele, è rappresentata anche nella prima fonte scritturale dell'Islam, il Corano. E questo Libro, nell'esattezza linguistica che lo contraddistingue e che ha determinato tra i teologi e i giuristi musulmani un'estrema attenzione per il suo versante letterale, separa chiaramente la componente morale dalla componente giuridica.

Le azioni a rilevanza legale attengono infatti a quel che Dio ha ordinato o comandato (verbo *amara*), a quel che è prescritto o scritto o determinato (verbo *kataba*)⁸, e a quel che è legiferato (verbo *shara'a*, da cui *shari'a*, la Legge religiosa)⁹. Invece il campo della moralità è segnalato dall'amore divino (verbo *aḥabba*): Dio ama la

⁶ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, bad' al-waḥy*, n. 1.

⁷ IBN MANZŪR 2010, radice «n-w-y».

⁸ È per esempio il caso del digiuno, del taglione, dell'emancipazione degli schiavi, delle esatte quote ereditarie, della dote da destinare alle orfane, e così via.

⁹ Si incontrano in questo caso l'osservanza del sabato ebraico, e anche della religione (*dīn*, Corano 7,163) intesa come legato trasmesso ad alcuni profeti antecedenti l'Islam, in particolare Noè, Abramo, Mosè e Gesù (42,13).

bontà o *ihsān*¹⁰; e la «pietà» (*taqwā*), che è insieme timore di Dio e controllo delle emozioni¹¹; e l'equità, la giusta misura, l'equanimità (*qist*, *iqsāṭ*)¹²; e ancora, ama la purificazione di sé (*tataḥḥur*), purità fisica e purezza dell'intento¹³; e il pentimento (*tawba*), la capacità di tornare sui propri passi rettificando il cuore e la condotta¹⁴; e l'assoluta fiducia in Lui (*tawakkul*), con la sicurezza e la quiete che ne sono il frutto; e ama la pazienza o costanza (*ṣabr*) che mantiene forti in vista dello scopo¹⁵. Per converso, non ama la superbia, la vanità e l'avarizia¹⁶, e non ama l'eccesso¹⁷.

Dall'amore di Dio all'amore del Profeta. Un'altra importante opera di Tradizione sunnita, messa a punto da al-Tirmidhī (m. 279/892), ricorda quanto Muḥammad confidò ai suoi:

Quelli di voi che amo di piú e nel Giorno della resurrezione saranno seduti piú vicino a me sono quelli di voi che hanno le migliori qualità del carattere; e quelli tra voi che piú odio e nel Giorno della resurrezione saranno seduti piú lontano da me sono i chiacchieroni, i millantatori e i *mutafaybiqūn*. Chiesero: – Dei chiacchieroni e dei millantatori sappiamo, ma chi sono i *mutafaybiqūn*? – Rispose: – Sono i superbi¹⁸.

Secondo un'altra versione, ricordata dal tradizionalista Ibn Ḥanbal (m. 241/855):

Il Profeta chiese: – Volete che vi dica quali di voi mi sono piú cari, e quali staranno seduti piú vicino a me nel Giorno della resurrezione? – Lo chiese per tre volte, e noi rispondemmo sempre: – Certamente, Inviato di Dio. – Infine disse: – Sono quelli che hanno le migliori qualità del carattere¹⁹.

Nella letteratura araba islamica, come in quella araba cristiana, i tratti caratteriali moralmente connotati si chiamano «caratteri», *akhlāq* (sing. *khuluq* o *khulq*). Una voce che non rinvia tanto al segno o all'impronta quanto, direttamente, all'atto divino creativo (*khalq*), all'originaria natura delle cose per volontà di Dio; e dice sia la disposizione di un individuo sia la proporzione e la misura²⁰.

¹⁰ Corano 2,195; 3,134 e 148; 5,13 e 93.

¹¹ Corano 3,76; 9,4 e 7.

¹² Corano 5,42; 49,9; 60,8.

¹³ Corano 9,108.

¹⁴ Corano 2,222.

¹⁵ Corano 3,146. Nelle parole del Corano, Dio ama anche il combattimento ordinato sul Suo sentiero (61,4), meno pertinente in questa sede.

¹⁶ Corano 4,36-37.

¹⁷ Corano 6,141.

¹⁸ Al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb al-birr wa-l-ṣila*, n. 1937.

¹⁹ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 6858.

²⁰ LANE 1968, radice «kh-l-q»; in questo ampio lavoro, l'autore passa in rassegna numerose fonti lessicografiche autoctone.

Da qui, nella Tradizione profetica, il frequente rapporto tra i caratteri e la Bilancia che peserà l'operato umano nel giorno del giudizio; un esempio è il detto: «Nulla pesa sulla Bilancia piú della bontà di carattere»²¹.

Accade spesso che la valenza religiosa dei caratteri, dunque della moralità, sia espressa grazie a immagini sulla vita futura. Tra i piú noti detti di Muḥammad, dalla raccolta di Abū Dāwūd:

Io garantirò una casa all'inizio del paradiso a chi rinuncia a disputare pur avendone il diritto; e una casa al centro del paradiso a chi rinuncia a mentire; e una casa nella parte piú alta del paradiso a chi ha migliorato il proprio carattere²².

Ancora un racconto tradizionale, sull'autorità del servitore del Profeta, il Compagno Anas ibn Mālik (m. 91/709 circa), che evidenzia le qualità di Muḥammad e ne fa anche per questa via il migliore dei musulmani, e perfino degli uomini:

Ho servito l'Inviato di Dio per dieci anni e non mi ha mai detto «uff», non mi ha mai chiesto di una cosa che avevo fatto perché l'avevo fatta, né di una cosa che non avevo fatto perché non l'avevo fatta. L'Inviato di Dio, per le qualità del carattere, era il migliore degli uomini²³.

Le buone qualità del Profeta sono affermate con forza dal Corano, che nella sura del Calamo gli riconosce un carattere «eccelso» (Corano 68,4)²⁴; e i commentatori nelle loro spiegazioni evidenziano la coincidenza tra religione e virtù e così accentuano la sacralità della vita morale. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923), rinomato come esegeta e anche come storico, insegna per esempio nel *Discorso compendioso*²⁵ che il carattere eccelso di Muḥammad può intendersi come l'eccelsa religione (*dīn*) cioè l'Islam, oppure come il Libro eccelso cioè il Corano, oppure come il modo di comportarsi (*adab*) che Dio gli insegnò e al quale egli si attenne sempre. Un altro esempio antico è offerto dal mistico di Bassora Sahl al-Tustarī (m. 283/896), che illumina piú direttamente le virtù personali del Profeta, e spiega la perfezione caratteriale come un insieme di giustizia, bontà e misericordia²⁶; e poi chiama in appoggio un altro passo coranico, nella sura della Famiglia di

²¹ Abū Dāwūd, *Sunan, kitāb al-adab*, n. 4168.

²² *Ibid.*, n. 4169.

²³ Al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb al-birr wa-l-ṣīla*, n. 1934.

²⁴ La traduzione dei passi coranici è di chi scrive; cfr. VENTURA 2010.

²⁵ AL-ṬABARĪ 1412/1992.

²⁶ AL-TUSTARĪ 2004.

‘Imrān, dove, trattandosi di alcuni musulmani recalcitranti all’ubbidienza, è detto:

Tu li hai trattati con dolcezza perché Dio ti ha ispirato misericordia; se fossi stato crudele e duro di cuore, si sarebbero allontanati da te. Dunque perdonali e prega affinché Dio li perdoni (Corano 3, 159).

2. *L’etica islamica della virtù.*

Le buone qualità che Dio e il Profeta amano nel credente rimandano facilmente a quella branca della filosofia morale che da Aristotele in poi si definisce «etica della virtù», la quale insiste sul modo d’essere della persona, a monte dell’azione e a prescindere da essa. Per il lettore occidentale, l’impiego del termine «etica» non può che rimandare all’antica Grecia, al relativismo dei sofisti, all’intellettualismo socratico, e alle varie successive speculazioni sul bene e la felicità dell’uomo. Ed è vero che un sostrato greco nella definizione del comportamento virtuoso e delle sue finalità, sostrato acquisito grazie alle traduzioni di molte opere greche in arabo, non è per nulla estraneo alla riflessione etica da parte islamica, anzi: una volta conosciuto e meditato, fornirà le basi teoriche di opere indiscutibilmente «islamiche» come *L’affinamento delle qualità del carattere* del filosofo e storico persiano Abū ‘Alī Miskawayh (m. 421/1030)²⁷, o *L’etica terrena e religiosa* del siriano al-Māwardī (m. 450/1058)²⁸, teorico delle istituzioni e tra i primi a coniugare l’etica religiosa tradizionale con la riflessione filosofica. Tuttavia, sopravvalutare il contributo greco non è corretto. Significa dimenticare la ricezione, storicamente precedente, del pensiero morale persiano, ad esempio le opere di Ibn al-Muqaffa’ (m. 139/756 circa), traduttore e prosatore geniale. E significa soprattutto dimenticare il fondamentale apporto del Corano; nonché quel complesso sfondo di valori arabi che il Corano stesso presuppone, autentica e rifonda. Anche in seguito, sul tema particolare del comportamento virtuoso come ad altri propositi, il pensiero islamico mostrerà sempre una straordinaria capacità di accogliere e assorbire una quantità di elementi allogeni, adeguandoli a una diversa concezione della vita e del mondo e dotandoli di valenza inedita.

²⁷ MISKAWAYH 2010.

²⁸ AL-MĀWARDĪ 1408/1988.

Tra i molti racconti tradizionali che insistono sull'elemento etico della predicazione islamica attestando al tempo stesso una continuità del senso morale c'è un resoconto nella raccolta di Muslim: Abū Dharr al-Ghifārī (m. 32/652 circa), desideroso di conoscere i contenuti della nuova religione, mandò il fratello alla Mecca perché ascoltasse l'insegnamento di Muḥammad e tornasse a informarlo. Il fratello andò e quando tornò disse: «L'ho visto, e chiama alle nobili qualità con parole che non sono poesia»²⁹; e sono dunque, dal punto di vista islamico, lontane dagli incantamenti fallaci dei poeti. Scontento della risposta, Abū Dharr andò personalmente e si convertì all'Islam.

Ancora un racconto, citato da Ibn Ḥanbal, che invece ricorda la risposta di Muḥammad a un altro credente che gli domandò quale fosse l'azione migliore:

- Avere fede in Dio e credere, impegnarsi strenuamente sul sentiero di Dio, e compiere onestamente il pellegrinaggio.
- Hai detto molte cose – ribatté l'uomo.
- Il Profeta continuò: - Ed è parlare con dolcezza, e nutrire gli altri con generosità, ed essere magnanimi, e avere un buon carattere.
- L'uomo esclamò: - Ma io voglio una parola sola.
- Vattene – gli disse il Profeta – e smettila di pensare che Dio sia come te³⁰.

È chiaro che riferirsi alle «nobili qualità» (*makārim al-akhlāq*) o al «buon carattere» (*ḥusn al-khuluq*) senza altra specificazione significa rimandare a valori sedimentati. E la stessa consapevole memoria di convincimenti previ si osserva nel Corano, che a sua volta presuppone principi già noti all'uditorio e già condivisi: basta pensare ai tanti accenni alla bontà (*iḥsān*) o al bene (*khayr, ṭayyib*) o quanto è convenuto e risaputo (*ma'rūf*) che attraversano l'intera predicazione. E questo significa che porre il Corano a termine *post quem* è semplicemente convenzionale. Proprio in questo senso va compreso il detto di Muḥammad, riportato tra gli altri dal tradizionalista al-Ṭabarānī, che fa della moralità islamica il coronamento di quel che c'era prima: «Dio mi ha inviato a perfezionare i caratteri nobili, e a portare a compimento le buone azioni»³¹.

Oltre al Corano e alla sua esegesi, e oltre alla Sunna, un contributo importante all'etica islamica della virtù si trova in una lette-

²⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb faḍā'il al-ṣaḥāba*, n. 4527.

³⁰ Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 17467.

³¹ In arabo, *inna Allāh ba'atḥa-nī bi-tamām makārim al-akhlāq wa-kamāl maḥāsīn al-af'āl*; cfr. al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-awsaṭ*, n. 7073.

ratura che sta a mezza via tra la Tradizione propriamente detta e la narrativa; è una produzione di tipo sapienziale, che si nutre di detti profetici, massime, frammenti poetici e altro materiale aneddotico utile alla buona condotta, che insegna allo stesso tempo come aderire al buono e al giusto secondo religione, e come soddisfare le convenienze sociali³². Tra gli autori piú versati nel genere, l'antico Ibn Abī al-Dunyā (m. 281/894) di Baghdad: tradizionalista, giurista, asceta, precettore di califfi e principi, contemporaneo dei massimi compilatori di Tradizione profetica, attivo in un clima cosmopolita e culturalmente vivace, gli si devono decine di opuscoli sui molti aspetti della vita morale: dalle virtù dell'intelletto all'utilità del pianto, dalla meditazione sui resti funerari alla bontà della gratitudine, dal buon comportamento nella malattia al biasimo delle bevande inebrianti, e molto altro. Il suo nome ricorrerà spesso nelle pagine che seguono.

Tra gli autori piú importanti in questo genere letterario, anche il tradizionalista sunnita al-Bukhārī con *Il perfetto codice di maniere e moralità*, un manuale di comportamento tra familiari e prossimi³³; Aḥmad al-Nasā'ī (m. 303/915), un altro autorevole compilatore di tradizioni profetiche, con *La frequentazione delle donne*³⁴, dedicato specialmente alla buona compagnia tra i coniugi; il già citato al-Māwardī con *Esempi e perle di saggezza*³⁵, prezioso anche per l'abbondanza di materiale poetico; e il persiano Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458/1066), a sua volta rinomato tradizionalista nonché giurista e teologo, con *I buoni comportamenti*, un lavoro ampio che si apre con il rispetto dei genitori e della madre innanzitutto e si chiude con l'amore di Dio e del Profeta per chi medita il Corano e la Sunna³⁶. Ma i titoli non si contano; appartiene a questo genere, per esempio, *Il buon comportamento nella religione*, tra le molte opere del teologo, filosofo e mistico, «la prova dell'Islam», Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111)³⁷.

³² Di recente questo tipo di letteratura è comunemente definita «*adab* religioso»; cfr. AZARNOOSH 2008.

³³ AL-BUKHĀRĪ 1409/1983; cfr. AL-BUKHĀRĪ 2018.

³⁴ AL-NASĀ'Ī 1408/1988.

³⁵ AL-MĀWARDĪ 1420/1999.

³⁶ AL-BAYHAQĪ 1408/1988.

³⁷ AL-GHAZĀLĪ 2005.

3. L'esempio altissimo.

Musulmano è chi tenta di conformare se stesso al modello di Muḥammad il Profeta dell'Islam; è questo il fondamento della Sunna, la Tradizione profetica. Ora, quel che isola e nobilita la moralità rispetto agli atti legalmente connotati è l'aver a modello non tanto il Profeta con la sua bontà e la sua rettitudine, quanto, direttamente, Dio con i Suoi attributi, i novantanove «Nomi Bellissimi» (*al-asmā' al-ḥusnā*) che la Tradizione ha ricavato dal Corano e ha arrangiato il liste³⁸.

La realtà di un modello divino e non solo profetico figura apertamente nel Libro sacro, in un versetto della sura dell'Ape:

Quelli che non credono nell'altra vita sono un esempio del male, mentre l'esempio altissimo è quello di Dio, Egli è il Potente, il Saggio (Corano 16,60).

In queste parole, la fede è significativamente rapportata alla divinità quale esempio ottimo, contro il male dei pagani, negatori della vita ultraterrena. Gli esegeti coranici sono sempre molto attenti alla coerenza interna del Libro, e leggendo questo passo si chiedono naturalmente in che modo l'affermazione dell'«esempio altissimo» (*al-mathal al-a'lā*), che in quanto esempio presuppone similitudine, si accordi con altri versetti di senso contrario, che affermano invece l'assoluta Trascendenza e l'impossibilità di attribuire ad altri le caratteristiche di Dio. Per esempio, nella stessa sura dell'Ape, poco più avanti, è detto «non rassomigliate nulla a Dio» (Corano 16,74), non fate esempi (*amthāl*, pl. di *mathal*) che richiamino la Sua realtà. Nonostante le differenze di scuola, i vari autori rispondono tutti allo stesso modo, insistendo cioè sulla peculiarità del modello divino che, nella sua assolutezza, non ha somiglianze né corrispondenze.

E in effetti l'alterità dello statuto divino è un assunto fondamentale della dottrina coranica ed è ripreso ampiamente dalla letteratura di Tradizione, e poi dalla riflessione teologica successiva: se Dio è il creatore unico, ogni uomo è una Sua creatura tra le altre; se Dio è il Re (*malik*) o il Padrone (*mālik*), l'uomo è inesorabilmente il Suo servo (*'abd*). Accade però, sempre nella letteratura fondativa, che un modo d'essere o d'agire della divinità si

³⁸ Tra le più accreditate, quella contenuta nell'opera di Tradizione di al-Tirmidhī, sull'autorità del Compagno Abū Hurayra.

trovi a coincidere con una capacità o un'attitudine dell'uomo, ed è cosa che balza all'occhio scorrendo appunto i Nomi Bellissimi: alcuni sono evidentemente prerogativa di Dio ma nella maggior parte si schiudono a un senso antropologico e segnano altrettante virtù del fedele. E a volte, perfino, richiamano la condizione necessaria del musulmano, com'è il caso del Nome *al-Mu'min*, «il Fedele», «il Credente»; oppure i suoi doveri legali, com'è il caso di *al-Shahīd*, «Il Testimone», Nome che rimanda alla testimonianza di fede, o *shahāda*, il primo obbligo secondo la religione. Una certa analogia tra il creatore e la creatura umana è adombrata nel Corano quando una data qualità è predicata di Dio, e allora è un Nome, e anche del buon credente, e allora è una virtù umana. E ancora, una somiglianza è richiamata dalla letteratura di Tradizione, per esempio quando il Profeta dichiara che la bontà del carattere è uno dei «caratteri» di Dio (*akhlāq Allāh*)³⁹. Anche il pensiero islamico ha dunque illuminato la realtà paradossale di un modello divino inimitabile eppure ripercorribile nel modo che Dio indica e consente; e proprio nei Nomi è stato individuato il vero fondamento dell'etica religiosa.

Così nel passato; ad esempio, Abū Hāmid al-Ghazālī, in un'opera dedicata appunto al significato dei Nomi⁴⁰, rifletteva su quelli «equivoci» (*mutashābihā*) o «condivisi» (*mushtaraka*), immersi nella differenza ma aperti al ragionamento analogico (*qiyās*). E in questo lo seguiva tra gli altri uno dei massimi intellettuali dell'Islam medievale, l'esegeta, teologo e giurista persiano Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) nel *Libro delle prove brillanti*, a sua volta dedicato agli attributi di Dio⁴¹. L'idea che il buon credente, nella sua vita morale, debba conformarsi a Dio prima ancora che al Profeta è affermata anche dal filosofo di scuola ellenistica Miskawayh nell'*Affinamento delle qualità del carattere*; e proprio questo segna una sostanziale differenza con l'*Etica Nicomachea*, che Miskawayh assume come punto di partenza per il suo lavoro⁴². Idea ripresa dagli intellettuali contemporanei, sunniti e sciiti, spesso attenti a sollecitare i confratelli non tanto sulle manifestazioni esteriori della religione quanto sulla soggiacente dirittura morale e sulla

³⁹ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād, ḥarf al-'ayn*, n. 811.

⁴⁰ AL-GHAZĀLĪ 1971, soprattutto pp. 47-59.

⁴¹ AL-RĀZĪ 1323E.

⁴² Insieme a numerose suggestioni platoniche: MISKAWAYH 1966, p. 170; su questo, vedi DAIBER 2018, soprattutto pp. 202-3.

condotta che ad essa consegue⁴³. Un esempio è l'accademico siriano Muḥammad Rātib al-Nābulusī (n. 1938 o 1939), predicatore spesso presente sulla scena europea, che annovera tra le sue molte opere⁴⁴ una *Enciclopedia dei Nomi Bellissimi*⁴⁵ dove insiste regolarmente sulla comunicabilità delle qualità divine, e sulla necessità per il buon musulmano di conformarsi (*takhalluq*, cfr. *akhlāq*) al modello altissimo. Al-Nābulusī nota piú volte che proprio nella moralità, e non semplicemente nell'adempimento degli obblighi legali, risiede la differenza sostanziale tra chi è credente e chi non lo è; e di continuo chiama i confratelli ad accogliere le allusioni coraniche ai Nomi 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 a essa.

Sono osservazioni interessanti, non solo per chi voglia richiamare, da altre tradizioni, «siate santi perché Io sono Santo» (Levitico 19,2), o «siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro» (Luca 6,36), ma anche e soprattutto pensando ai musulmani residenti in paesi di diversa tradizione religiosa, e all'ampiezza della loro definizione identitaria, che non si riduce alle sole manifestazioni esteriori ma insiste anche sull'affinamento delle qualità richieste dalla religione, e sulla loro pratica.

Scopo di questo libro, un breve compendio, certamente non esaustivo, delle principali virtù del buon musulmano, è illuminare l'elemento morale necessariamente sotteso alla religione islamica, e sottoporre al lettore i valori che questa religione veicola. La ricerca, spesso sostenuta dall'indagine lessicologica, muove da uno spoglio della letteratura religiosa in lingua araba, la principale lingua dell'Islam, testi sapienziali o di tipo esegetico, teologico e giuridico, di epoca fondativa e classica e anche, dove possibile e opportu-

⁴³ Questa tendenza è piú che evidente anche da parte sciita; si veda per esempio la sezione dedicata all'educazione morale, *al-tarbīya wa-l-akhlāq*, presso la Maktabat shabakat al-batūl, che conta attualmente diciotto titoli consultabili on-line, cfr. www.anwar5.net/albatoul/?master=9&part=1.

⁴⁴ Tra le piú conosciute e rilevanti, AL-NĀBULUSĪ 2002a; e anche AL-NĀBULUSĪ 2004a e AL-NĀBULUSĪ 2004b, dedicate all'inimitabilità del canone islamico anche sotto il profilo scientifico.

⁴⁵ AL-NĀBULUSĪ 2002b.

no, di epoca moderna e contemporanea; sembra infatti importante dare voce agli autori del nostro tempo, specialmente gli arabofo-
ni il cui medium linguistico sottrae quasi sempre le loro opere a
un'ampia diffusione. Con l'impiego di fonti diverse per disciplina
e per cronologia, sebbene tutte appartenenti al vasto contenitore
della letteratura religiosa, si è cercato di evidenziare la varietà di
posizioni espresse dalla visione islamica.

In secondo luogo, questo libro muove dalla volontà di contro-
battere alla percezione dell'Islam nei paesi europei, sempre ridut-
tiva, e di ricollocare la religione islamica al posto che le compete,
cioè quello di una fede religiosa che, in quanto tale, esige il rispet-
to anche di chi non la condivide.

Capitolo primo

Pazienza o costanza

Le virtù del buon musulmano spiccano su due sfondi diversi: da una parte le qualità divine, i «Nomi Bellissimi», ai quali, o almeno alla maggior parte dei quali, il credente cercherà di conformarsi secondo le sue possibilità umane; e dall'altra parte l'amore di Dio, esplicitamente richiamato nel Corano in relazione ad alcune categorie di credenti e alle loro qualità. Due cornici differenti, che tuttavia si richiamano a vicenda visto che il Corano, la Sunna del Profeta e più ancora il lavoro successivamente condotto da teologi e giuristi a spiegazione e sostegno della tradizione testuale affermano per molte vie che Dio ama chi Gli somiglia. E questo vale certamente per la pazienza, in arabo *ṣabr*, la virtù che sopra ogni altra qualifica il buon credente. Da una parte, infatti, la tradizione riconosce a Dio il Nome *al-Ṣabūr*, «il Pazientissimo», situato al novantanovesimo posto nelle più accreditate liste dei Nomi divini¹; e si badi che la posizione finale di questo Nome non implica affatto un suo minimo statuto, al contrario, giacché esso prelude e introduce al Nome supremo che Dio solo conosce. Dall'altra parte il Corano dichiara con decisione l'amore di Dio per i pazienti (*al-ṣābirūn*). È la sura della Famiglia di 'Imrān:

Quanti profeti hanno combattuto, e con essi molti dei loro devoti, ma non hanno perduto coraggio per quel che li aveva colti sul sentiero di Dio, non si sono infiacchiti, né umiliati, Dio ama i pazienti (Corano 3,146).

La pazienza rientra dunque a pieno titolo nei due quadri sopra delineati: l'imitabilità delle qualità divine *mutatis mutandis*, e l'amabilità dell'uomo agli occhi del creatore. Per di più, e peraltro come la più generica «pietà» (o «timor di Dio», *taqwā*), la pazienza partecipa di uno statuto particolare, che la solleva sulle altre qualità richieste al musulmano e ne accresce la nobiltà: la «compagnia di Dio» (*ma'iyya*, da *ma'a*, «insieme a»).

¹ Così nella lista riportata dall'opera di Tradizione di al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, «il Bastevole», sull'autorità del Compagno del Profeta Abū Hurayra.

1. «*Sii paziente di pazienza bella*» (Corano 70,5).

La sura della Vacca esorta i fedeli così: «Voi che credete, aiutatevi con la pazienza e la preghiera, Dio è con i pazienti» (*Allāh ma'a al-sābirīn*; Corano 2,153); poco piú avanti nella stessa sura, dove è ripresa la storia biblica del pio Davide e dell'empio Golia (cfr. 1 Samuele 17,1-53), il Libro ribadisce:

... molte volte è accaduto che piccoli eserciti prevalessero su eserciti consistenti, con il permesso di Dio, Dio i pazienti li accompagna. E quando affrontarono Golia e le sue truppe, dissero: «Signore nostro, colmaci di pazienza, rendi saldi i nostri piedi e donaci la vittoria sul popolo dei miscredenti» (2,249-50).

Applicata alla pazienza, la «compagnia di Dio» – si tratti solo del Suo sostegno, del Suo supporto nella vittoria contro gli infedeli e del Suo compiacimento per le azioni dei buoni, come vuole l'esegesi maggioritaria; si tratti invece del piú alto e persistente grado della prossimità a Lui, come suggeriscono gli autori spirituali – ricompare nella sura del Bottino:

Ubbidite a Dio e al suo inviato, e non discutete, altrimenti perdereste fiducia e vigore, e il vento che vi ha favorito girerebbe. Siate pazienti, Dio è con i pazienti. (...) Adesso, Dio ha alleggerito il vostro compito, Egli conosce la vostra debolezza. Se tra voi ci sono cento uomini pazienti, ne vinceranno duecento, e, con il permesso di Dio, mille ne vinceranno duemila, Dio è con i pazienti (8,46 e 56).

L'abbondante presenza della pazienza nel Corano, con l'elogio che essa riceve dalle parole divine è la prova dirimente della sua importanza nel pensiero morale islamico. Compare naturalmente nel caso di Giobbe/Ayyūb (Corano 38,44), con un'estensione perfino piú marcata rispetto all'antecedente biblico. La pazienza è la caratteristica dei profeti (6,34; 14,12; 46,35), e segnatamente di Mosè (14,5; 18,69; 21,85; 38,12), Ismaele, Idrīs, Dhū l-Qifl (21,85), Giacobbe (12,18), Giuseppe e suo fratello (12,90), Noè (38,12), Lot (38,13), gli inviati degli 'Ād, dei Thamūd e di al-Ayka (38,12-13), e il figlio che Abramo avrebbe sacrificato a Dio (37,102). La pazienza qualifica quanti seguirono il Profeta nell'egira, il trasferimento dalla Mecca a Medina (16,42 e 110); e tutti coloro che temono Dio e sono sinceri (2,177), tutti i devoti, i generosi (3,17), i riconoscenti (31,31), coloro che si raccomandano a vicenda la compassione (90,17) e la verità (103,3).

Gli uomini e le donne allo stesso modo: com'è detto nella sura delle Fazioni Alleate,

... gli uomini e le donne sottomessi al Signore, i credenti e le credenti, i devoti e le devote, gli uomini che dicono la verità e le donne che dicono la verità, gli uomini e le donne che hanno pazienza, che hanno umiltà, che versano l'elemosina e digiunano e conservano la castità e spesso rammentano il nome di Dio, per tutti Dio ha preparato un perdono e una generosa ricompensa (33,35).

La pazienza porta vittoria (6,34) e sopravvento (8,65-66), buon esito (7,128; 11,49), premio (28,80) e ricompensa (11,11 e 115; 16,96; 29,59; 39,10), ricompensa doppia (28,54), appagamento (20,130) e beatitudine celeste (13,22-24; 25,75; 76,12); provoca il perdono del Signore (11,11) e trasforma il nemico in buon amico. Com'è detto nella sura dei Chiari e precisi,

... la buona e la cattiva azione non sono uguali; tu rispondi con quella migliore e il nemico sarà per te un amico sincero. Questo grado lo raggiungono solo quelli che hanno avuto pazienza (41,34-35).

Simile un versetto nella sura del Racconto: «Riceveranno due volte la loro ricompensa perché sono pazienti, perché ripagano il male con il bene» (28,54). Spesso la pazienza figura come metonimia per la stessa condizione di credente, come dire che la sua presenza basta da sola a definire il musulmano.

Sempre la pazienza è la ripetuta raccomandazione di Dio a Muḥammad: «Sii paziente di pazienza bella» recita la sura delle Scale (70,5). Il Corano chiama il Profeta alla pazienza affinché non disperdi e confidi in Dio che è il Giudice sommo (10,109; cfr. 52,48), perché sia fiducioso nella Sua promessa veritiera (30,60; 40,55 e 77), nel Decreto che premia i buoni (11,49; 11,115; 68,48; 74,7; 76,24) e annienta i malvagi (46,35; 70,5); affinché si stringa ai suoi Compagni (18,28), non si lasci traviare dalle insidie (16,127) o dalle parole (20,130; 38,17; 50,39; 73,10) degli increduli, e non ceda alla tristezza (ancora 16,127).

Ancora nel Corano, la pazienza figura tra le raccomandazioni che il saggio Luqmān fece a suo figlio affinché conducesse una vita buona, responsabile oltre che pia: «Figlio mio, adempi alla preghiera, ordina il bene e impedisce il male, e sopporta pazientemente le sventure che ti colpiscono. Ecco la ferma condotta da seguire nelle azioni» (31,17). E quest'ultima è una ricorrenza molto interessante, perché Luqmān, pur descritto nel Libro con i tratti del buon musulmano, è un saggio (cfr. *hikma* in 31,12) e non un profeta; in questo modo, la pazienza valica i confini della religione e assume una valenza secolare e umanistica.

2. Resistenza, custodia, impassibilità.

La pazienza è la massima virtù del musulmano autentico. Tuttavia, la «pazienza» dell'Islam non è semplicemente quella disposizione d'animo che fa accettare i rovesci della sorte con moderazione e in serenità: è sì l'accettazione rassegnata delle avversità, essendo la gratitudine a Dio (*shukr*) il suo reciproco nella buona sorte (Corano 31,31); è la quieta sottomissione al giudizio divino, peraltro premessa di vittoria e successo (8,66; 18,69; 23,111; 76,24); è l'assoluta fiducia nel superiore Disegno, che infine equivale alla fede (*imān*). Ma è anche il comportamento sereno di chi si accontenta, è tolleranza e moderazione nei confronti degli altri (3,200); nonché la tenacia e la perseveranza nell'atto culturale (2,45; 18,28; 20,132). In tal modo, l'espressione italiana «pazienza» sembra insufficiente a coprire l'esteso ambito semantico del termine arabo corrispondente.

La traduzione di *ṣabr* con pazienza apparirà tanto più inadeguata pensando ai diversi presupposti etimologici dei due termini: da una parte sopportazione e patimento (cfr. ad esempio *passio* e *πάθος*), dall'altra trattenimento, resistenza e custodia: della lingua dalle lagnanze, degli arti dalla violenza, e anche dai cibi, dalle bevande e dai rapporti sessuali durante «il mese della pazienza», un modo per dire il Ramadan². *Ṣabr* è anche il nome dell'aloë, pianta capace di trattenere l'acqua e di resistere al caldo e alla siccità senza apparenti variazioni o pena. E, appunto, è solo perché non rimanda necessariamente alla sofferenza ma può coincidere, tutto al contrario, con l'impassibilità, che *al-Ṣabūr* o «il Pazientissimo» può essere concepito come un Nome divino.

Abū Ḥāmid al-Ghazālī, nella sua opera sui Nomi, commenta *al-Ṣabūr* insistendo sull'appropriatezza di tempi e modalità che caratterizza le azioni divine, ma anche accentuando l'assoluta assenza di sofferenza o contrarietà nella pazienza di Dio. Scrive infatti:

Al-Ṣabūr è Colui che non è preso dalla precipitazione così da agire frettolosamente, prima del momento debito; al contrario, Egli fa sí che le cose accadano secondo un disegno dato, e le produce in modo preciso, senza ritardare per indolenza la loro fine ormai decisa, e senza anticipare in tutta fretta la loro realizzazione. Invece, Egli fa accadere ogni cosa quando deve accadere e come conviene che accada. E tutto questo fa senza patimento e senza contrariare la propria volontà³.

² Così segnala LANE 1968, radice «ṣ-b-r».

³ AL-GHAZĀLĪ 1971, p. 149.

3. *Continuità di una tradizione.*

L'attualità del lavoro ghazaliano non va sottovalutata. Il saggio sulla pazienza nel Corano a firma del noto teologo e predicatore egiziano contemporaneo Yūsuf al-Qaraḍāwī (n. 1926)⁴ si fonda ampiamente su un'opera di al-Ghazālī, *Il libro della pazienza e della gratitudine*⁵.

Nel suo lavoro, al-Qaraḍāwī sottolinea l'eccellenza e anche l'obbligatorietà della pazienza secondo il Corano, ricorda le figure che la incarnano maggiormente in questo Libro, e offre esempi di pazienza secondo le occasioni e i modi in cui si può manifestare; e spesso segue passo per passo il grande maestro medievale. Lo fa, per esempio, quando insegna la suddivisione fondamentale della pazienza in fisica e spirituale, illumina la preminenza della seconda, enumera di questa gli aspetti particolari e li definisce attentamente, anche grazie all'uso dei contrari. Ecco il passo che al-Qaraḍāwī riprende letteralmente da al-Ghazālī:

Se è contro il desiderio del ventre e del sesso, si chiama astinenza.

Se è in una calamità si chiama semplicemente pazienza (*ṣabr*), e il suo contrario si chiama amarezza e abbattimento (...)

Se riguarda la gerenza della propria ricchezza si chiama autocontrollo, e il suo contrario si chiama insolenza.

Se è in una guerra o in un combattimento si chiama coraggio e il suo contrario è la viltà.

Se è repressione dell'ira si chiama assennatezza (*ḥilm*), e il suo contrario è il parlare rabbioso e concitato.

Se è in una delle spiacevoli calamità della vita si chiama grandezza d'animo e al suo contrario stanno la codardia, l'abbattimento e la meschinità.

Se è per tenere nascosto un discorso, si chiama mantenimento del segreto e chi lo fa si dice persona discreta.

Se è dai beni della vita si chiama rinuncia, e il suo contrario è l'avidità.

E se è pazienza nei confronti di un destino povero di fortuna, allora si chiama accontentarsi e il suo contrario è la presunzione.

La gran parte dei caratteri della fede (*akhlāq al-īmān*) si trova nella pazienza. E per questo, quando chiesero a Muḥammad della fede, rispose: «È la pazienza. Essa raccoglie infatti la maggiore e la migliore parte delle azioni (...)»

Dio ha messo insieme queste porzioni e ha chiamato il tutto pazienza; e ha chiamato pazienti (*ṣābirūn*) quanti si trovano nei dolori cioè nella calamità, nelle avversità cioè in povertà, e nei momenti di tribolazione cioè in battaglia (...). Queste sono dunque le componenti della pazienza secondo le loro pertinenze⁶.

⁴ AL-QARAḌĀWĪ 1410/1989.

⁵ Cfr. AL-GHAZĀLĪ 2010.

⁶ AL-QARAḌĀWĪ 1410/1989, pp. 7-9; AL-GHAZĀLĪ s.d., *Kitāb al-ṣabr wa-l-shukr*, vol. IV, pp. 60-80.

Al-Qaraḍāwī riprende da al-Ghazālī anche l'idea che la pazienza sia una caratteristica dell'essere umano che lo distingue dagli animali a motivo della loro carenza e dagli angeli a motivo della loro perfezione; nonché l'idea che la pazienza sia una caratteristica dell'uomo adulto, visto che il bambino non ha pazienza alcuna e in questo è simile all'animale; e ancora riprende l'idea che la pazienza sia una caratteristica dell'uomo nel cui cuore le forze angeliche hanno sbaragliato le forze demoniache che inducono le passioni⁷.

Nella sua erudizione, al-Qaraḍāwī si appoggia spesso al lavoro dei mistici antichi. E sulla pazienza cita anche *Il nutrimento dei cuori*, compendio sistematico di pietà e pratica sufi del noto asceta e predicatore persiano Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996): «Sappi che la gran parte delle colpe degli uomini viene da due cose: la scarsità di pazienza per ciò che amano e la scarsità di pazienza per ciò che odiano»⁸.

4. *La pazienza dei mistici.*

Al-Makkī, come altri spirituali, si dedica in effetti con attenzione alla virtù della pazienza: nel *Nutrimento dei cuori* riprende i versetti coranici piú eloquenti, offre a supporto detti profetici e racconti sui «pii antichi» (*salaf*), e a volte richiama pensieri ed espressioni di asceti precedenti⁹. Insegna che «la pazienza occupa il piú alto grado dell'ubbidienza a Dio», che «la pazienza migliore è quella per fronteggiare la disubbidienza, e poi viene la pazienza nelle opere devozionali», e che «i pii tra i credenti sono pochi, i sinceri tra i pii sono pochi, e i pazienti tra i sinceri sono pochi», cosí indicando che la pazienza è superiore, nell'ordine, all'adesione all'Islam, alla pietà, e anche alla sincerità nella fede, e infine è una virtù che qualifica pochi fortunati. Tra i detti profetici ricordati da al-Makkī nella vasta congerie delle citazioni, «la pazienza è metà della fede», e «la pazienza sta in tre cose: purificare la propria anima, distogliersi dall'afflizione per la disgrazia, e compiacersi di quel che Dio ha decretato per noi, tanto se è bene quanto se è male». Spiega inoltre che la pazienza è un pilastro della fede,

⁷ AL-QARAḌĀWĪ 1410/1989, pp. 10-11; AL-GHAZĀLĪ 1996, *Kitāb al-ṣabr wa-l-shukr*, vol. IV, p. 62.

⁸ AL-QARAḌĀWĪ 1410/1989, p. 14; AL-MAKKĪ 1426/2005, vol. I, p. 306.

⁹ AL-MAKKĪ 1426/2005, vol. I, pp. 298-313.

che «nella fede, è come la testa nel corpo, non c'è corpo senza la sua testa, e non c'è fede senza la sua pazienza»; e che infine la fede, l'assentimento sincero alla verità, la sapienza e la pazienza sono una cosa sola.

Non dimentica, da mistico, la pazienza come sublimazione del patimento e della rinuncia. Per esempio quando esplora il rapporto tra pazienza e gratitudine, e scrive che «la pazienza è nello stato di avversità e la gratitudine nello stato di prosperità, dunque l'avversità è migliore perché è più penosa per l'anima», e Dio ha detto che ricompenserà i pazienti «senza misura» (Corano 39, 10). «Astenersi con pazienza da ciò che richiede ringraziamento è meglio – osserva ancora – ed è meglio essere grati per ciò che richiede pazienza»; «il paziente sapiente è meglio del grato sapiente, perché la pazienza si dà in una condizione di povertà mentre la gratitudine in una condizione di ricchezza». Al-Makkī insegna infine che quando il Corano dichiara alcuni profeti superiori ad altri (17, 55) allude appunto ai profeti pazienti; e che Dio solo può fornire la quiete dell'anima (*sakīna*) giacché ha detto: «la tua pazienza sta soltanto in Dio» (16, 127).

5. *La pazienza nel diritto islamico.*

Il teologo e giurista Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 751/1350), appartenente alla scuola teologica e giuridica detta ḥanbalismo perché fa capo all'esperto di tradizioni profetiche Ibn Ḥanbal, ha dedicato alla pazienza, e insieme alla gratitudine, *L'equipaggiamento dei pazienti, la provvista dei grati*, tra le sue fatiche più mature¹⁰. In quest'opera si ritrovano, presentate in modo sistematico, tutte le molte questioni inerenti la pazienza secondo l'Islam, ivi compresa una dettagliata discussione della sua valutazione in sede giuridica, che è forse l'aspetto più notevole dell'intero libro; la pazienza è dunque esaminata secondo le qualificazioni legali (*ahkām*) del diritto islamico: obbligatorio, raccomandato, proscritto, riprovevole e permesso¹¹. E quando illumina specialmente il versante pragmatico, rilevando non tanto la pazienza come qualità dell'anima quanto l'azione paziente che questa virtù sa generare, Ibn Qayyim evidenzia più che mai il doppio volto del *ṣabr*, che sta a capo dell'a-

¹⁰ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989.

¹¹ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, pp. 31-53.

zione e anche dell'inazione, perché da un lato qualifica il credente che agisce con perseveranza e tenacia (*ṣabr 'alā*), e dall'altro chi si astiene dall'azione, chi rinuncia e si costringe a evitare un dato comportamento (*ṣabr 'an*). Scrive:

La pazienza obbligatoria si suddivide in tre tipi: il primo è astenersi con pazienza da ciò che è proibito, il secondo è eseguire tenacemente ciò che è obbligatorio, e il terzo è portare pazienza nelle calamità contro le quali l'uomo non può nulla, come le malattie, la povertà e altro.

La pazienza raccomandata è astenersi dalle cose riprovevoli e perseverare nelle cose raccomandabili, nonché astenersi dal fare a un malfattore quel che egli ha fatto a noi.

Quanto alla pazienza proscritta, si suddivide in vari tipi e il primo di essi è rinunciare a mangiare e bere fino a morire; allo stesso modo è proibito (*ḥarām*) astenersi dalla carne morta, dal sangue e dalla carne di maiale in tempo di penuria, quando senza cibarsi di queste cose si muore (...) Se qualcuno chiede della pazienza di chi si astiene dalla mendicizia, se essa sia illecita o lecita¹², gli va risposto che a tale proposito tra gli ḥanbaliti c'è divergenza (...)

È proscritta anche la pazienza di chi si arrende e pazienza di fronte alle belve, ai serpenti, a un incendio, oppure di fronte a un miscredente che cerca di ucciderlo. Invece astenersi in caso di rivolta e quando vengano uccisi dei musulmani non solo è lecito ma è addirittura lodevole, perché quando chiesero di questo al Profeta egli rispose: «Sii come il migliore dei figli di Adamo» (...) Diverso è il caso di chi uccide un miscredente: farlo è un dovere perché difendere se stessi e i musulmani è tra gli obiettivi dell'impegno per la religione (*jihād*).

Ci sono vari esempi di pazienza riprovevole, e il primo è quello di chi si astiene dal mangiare, dal bere, dal vestirsi e dai rapporti sessuali con la propria moglie, al punto da nuocere al proprio corpo; il secondo è quello di chi si astiene dai rapporti sessuali con la moglie quando lei lo richiede, sempre che ciò non comporti un danno a lui; il terzo è la costanza nel compiere ciò che è riprovevole; il quarto è astenersi con tenacia da ciò che è lodevole.

Quanto alla pazienza permessa, è quella di chi si astiene dal compiere azioni che hanno due lati, cioè che va bene fare e anche non fare.

In generale, pazientare in ciò che è obbligatorio è obbligatorio, mentre astenersi con tenacia da ciò che è obbligatorio è proibito; così come astenersi dal compiere il proibito è obbligatorio mentre astenersi dal compiere l'obbligatorio è proibito; e pazientare per compiere ciò che è raccomandato è raccomandato, mentre astenersi dal compiere ciò che è raccomandato è riprovevole; infine, astenersi da ciò che è lecito è lecito. Ma Dio sa meglio di ogni altro¹³.

Un altro aspetto apprezzabile nell'*Equipaggiamento dei pazienti* è l'insistenza sul divario tra *ṣabr* lodevole e biasimevole; cosa per nulla rara tra i giuristi musulmani, Ibn Qayyim manifesta un notevole interesse per l'aspetto spirituale dell'Islam.

¹² In base a molti detti profetici, chiedere la carità è fortemente malvisto. Sulla liceità o meno della mendicizia, rimando a ZILIO-GRANDI 2018b.

¹³ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, pp. 31-33.

Spiega:

La pazienza biasimevole è quella di chi tenacemente si astiene da Dio, dal Suo amore, dalla Sua volontà, e dall'avanzamento del proprio cuore verso di Lui, perché questo gli impedisce d'essere perfetto e di realizzare ciò per cui è stato creato; questa pazienza, che è la più orribile, è anche quella massima ed estrema, perché non c'è pazienza maggiore di quella di chi tenacemente si tiene lontano dal suo Amato, da Colui senza il quale non avrebbe neppure avuto vita, così come non c'è rinuncia maggiore di quella dell'asceta che si astiene dal compiere i prodigi che Dio ha preparato per i Suoi santi, tali che nessun occhio ha mai visto e nessun orecchio ha udito, prodigi che mai prima fecero sussultare un cuore¹⁴.

Ed ecco, ancora nell'*Equipaggiamento dei pazienti*, un racconto sul mistico al-Shiblī (m. 334/945), figura onnipresente nei manuali sufi per le sue estasi, le penitenze e i tormenti spirituali, e sull'orrore che gli suscitò la pazienza intesa come tenacia nel tenersi lontani dal Signore:

Un uomo divenne suo amico e gli chiese: – Quale pazienza è più dura per coloro che pazientano?

Al-Shiblī rispose: – La pazienza in Dio (*fi Allāh*).

– No – disse l'uomo.

– Allora la pazienza per Dio (*li-llāh*).

– No – disse ancora l'uomo.

– Allora la pazienza con Dio (*ma'a Allāh*).

– No – disse nuovamente l'uomo.

Al-Shiblī esclamò: – E allora quale sarebbe mai?

L'uomo rispose: – È la perseveranza nel distogliersi da Dio (*'an Allāh*).

A quel punto al-Shiblī lanciò un urlo che sembrava dovesse morire¹⁵.

Ibn Qayyim al-Jawziyya si dilunga, tra le altre cose, su una questione razionale, cioè se sia migliore la pazienza rivolta a Dio (*li-llāh*) o quella per mezzo di Dio (*bi-llāh*), e ricorda un terzo tipo di pazienza, quella «con Dio» (*ma'a Allāh*): cfr. Corano 2, 153; 8, 46 e 66), che a suo avviso è la forma più alta. Nel discorso non dimentica il celebre «detto santo» (*ḥadīth qudsī*), un detto del Profeta così denominato perché Dio parla in prima persona, sull'amore di Dio per il buon credente:

Se Io lo amo, sono il suo orecchio con cui ode, la sua vista con cui osserva, la sua mano con cui aggrede, il suo piede con cui cammina, e se mi chiederà certamente lo esaudirò¹⁶.

¹⁴ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, p. 44.

¹⁵ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, ancora p. 44.

¹⁶ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, pp. 45-46. Il detto è citato, tra gli altri, nella raccolta canonica sunnita di al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-rifāʿ*, n. 6137.

Un ultimo argomento acutamente rilevato da Ibn Qayyim nell'*Equipaggiamento dei pazienti* è la differenza tra la pazienza del nobile d'animo e quella del vile: l'autore osserva che il primo pazientemente agisce o pazientemente si trattiene dall'azione per effetto di una scelta, mentre la pazienza del vile non è per scelta ma per necessità, e se il nobile si distoglie dalla cattiva azione volontariamente, perché sa bene quel che fa e persegue la ricompensa ultraterrena, invece il vile pazienta per costrizione, come fosse incatenato e bastonato; il nobile pazienta per ubbidire a Dio, il vile per ubbidire al demonio cosicché, tra tutti, è il più tenace nell'ubbidienza ai desideri e alle passioni degli uomini, nonché, tra tutti, il meno tenace nell'ubbidienza al Signore¹⁷.

6. Il dono migliore e il più vasto.

L'estrema rilevanza del *ṣabr* nel contesto del comportamento virtuoso spicca nella Tradizione del Profeta. Secondo un detto molto noto, capitò un giorno che alcuni *Anṣār*, o Ausiliari, cioè quanti si convertirono a Medina dopo l'egira, tempestassero il Profeta di domande. Muḥammad acconsentì più volte alle loro richieste, finché disse:

Quel che ho di buono da darvi non ve lo risparmierei, però chi si contiene, Dio lo sostiene, chi si contenta, Dio lo accontenta, e chi pazienta, Dio lo conforta. Non è stata donata ad alcuno cosa migliore e più vasta della pazienza¹⁸.

La fortuna di questo detto profetico, che basta da solo a illustrare i molti contenuti e anche l'eccellenza del *ṣabr*, non si limita a tempi lontani ma è ripreso con frequenza dai contemporanei, in omelie, lezioni o trattati sistematici, con toni più o meno pastorali. Un esempio è fornito dal già citato Muḥammad Rātīb al-Nābulusī nell'*Enciclopedia dei Nomi Bellissimi*, dove l'autore guida il fratello tra esempi tradizionali e storie di vita vissuta¹⁹.

Un altro esempio è quello del saudita 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Sa'dī (m. 1376/1956) nel suo *Splendore dei cuori dei devoti*, una raccolta di novantanove detti profetici²⁰. Quando viene al detto

¹⁷ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, pp. 52-53.

¹⁸ Al-Bukhārī lo cita addirittura due volte: *Ṣaḥīḥ, kitāb al-zakāt, bāb al-isti'fāf 'an al-mas'ala*, n. 1400, e *kitāb al-riḥāq, bāb al-ṣabr 'an al-maḥārim*, n. 2150. Cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-zakāt, bāb faḍl al-ta'āffuf wa-l-ṣabr*, n. 1745; cfr. anche IBN ABĪ L-DUNYĀ 1998a, p. 17.

¹⁹ AL-NĀBULUSĪ 2002b, lezione n. 067-207, 21 luglio 2001.

²⁰ Cfr. AL-SA'DĪ 1423/2002, pp. 88-90.

sulla pazienza come il dono migliore e piú vasto, al-Sa'di richiama il Corano, nella sura della Vacca, dove il credente è chiamato ad aiutarsi con la pazienza e la preghiera (2,45) e spiega che la pazienza, come la preghiera, è necessaria in ogni situazione. Sulla scorta dei colleghi antichi, illustra la differenza tra una pazienza attiva, positiva e produttiva (*al-ṣabr 'alā*) e una pazienza astensiva e di rinuncia (*al-ṣabr 'an*), e insegna che la prima serve «a ottenere i Favori e quel che si ama» e ad accettare con serenità i «Decreti dolorosi», cioè le sofferenze, fisiche o spirituali che siano; mentre il secondo tipo è la capacità di mettere al bando disubbidienza e trasgressione. Diversamente da altri, pone però l'accento sul possibile perfezionamento della pazienza, che non si offre al credente già completa ma va affinata in un percorso di applicazione ed esercizio.

Ancora l'esempio di un saudita, Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid (n. 1380/1961), nella nota rubrica on-line IslamQA (*Al-Islam su'āl wa-jawāb*), dove l'autore risponde a domande sulla religione e sulla fede. Alla domanda sul senso del detto profetico in analisi – «non è stata donata ad alcuno cosa migliore e piú vasta della pazienza» – al-Munajjid risponde riportando fonti precedenti, antiche e anche contemporanee, e quasi senza commenti personali come di consueto in questa rubrica²¹. Grazie alle molte citazioni, l'autore evidenzia la differenza tra pazienza attiva e pazienza astensiva e ricorda che, tra le persone pazienti, il migliore è chi si astiene (*ṣabara 'an*) da quel che Dio ha proibito, e persevera (*ṣabara 'alā*) nell'ubbidienza a Lui; e illustra la pazienza come un far da sé, senza dipendere dagli altri, com'è il caso di chi si astiene dalla domanda molesta, ma soprattutto di chi si rimette a Dio e attende fiducioso. Il detto profetico sull'eccellenza della pazienza – spiega – chiama il fedele a contenersi, e ad accontentarsi in tutta sobrietà di quel che arriva, anche se è poco, perché la pazienza è anche moderazione, dominio di sé e frugalità.

7. *Il paradiso del credente.*

L'appello al valore islamico della pazienza è sempre molto forte nella letteratura contemporanea di ispirazione islamica, anche in ambiti di studio diversi dalla teologia e dalla pastorale; e anche tra le voci femminili.

²¹ AL-MUNAJJID 1997-2019, domanda n. 201175, 19 agosto 2013.

Hayā bint Nāṣir ibn ‘Abd Allāh al-Rāshid ha pubblicato a Riad nel 2014 una miscellanea di memorie e materiale saggistico dal titolo *La pazienza è il paradiso del credente*²². L’autrice racconta di aver osservato fin dalla giovinezza persone che versavano in condizioni di grande avversità, e che, per la pazienza nelle prove che la sorte aveva loro inflitto, per la fermezza e la tenacia, per la perseveranza nell’adempiere alle opere devozionali e nel tenersi al riparo dal peccato, avevano suscitato in lei un estremo rispetto: «qui un povero pago di sé, lí un malato pieno di pazienza, e lí, ancora, un disgraziato grato a Dio». Racconta quindi di aver paragonato tante situazioni simili all’attuale quotidianità, fatta di fretta, lamentele, brontolii e risentimento, «come se il demonio ci avesse coperto cuori e occhi con un velo, occultando la grazia che Dio ci ha riservato e per la quale dovremmo esserGli grati». «Noi andiamo di fretta – scrive – e così non ci diamo pazienza con la pazienza»²³.

Nulla come la pazienza – osserva ancora Hayā bint Nāṣir nel corso del suo lavoro – è «chiave e salvezza», nulla come la pazienza è priva di rimpianto, e sebbene abbia il nome dell’aloe i suoi frutti sono piú dolci del miele. Quanto al significato, non vuol dire arrendersi agli eventi e scansare i fardelli dell’esistenza, ma trattenere il cuore dall’angoscia e dal risentimento, e la lingua dalla lamentazione²⁴.

Molte narrazioni in prima persona, sulla sua vita, sulla famiglia e le amicizie remote, si alternano a citazioni di poeti antichi, ai proverbi e ai modi di dire, come «la salute è una corona sulla testa delle persone sane, che solo i malati possono vedere», oppure «all’accadere di una disgrazia, chi è intelligente fa subito quel che fa lo sciocco dopo un mese». Molti detti del Profeta sono analizzati con erudizione, ad esempio il seguente, dove la pazienza è quella del marito che rinuncia al cibo migliore:

Mi stupisce quel che Dio ha decretato per il credente: se lo coglie un bene, loda il Signore e Gli è grato, se lo coglie un male, loda il Signore ed è paziente; il credente è compensato per qualunque cosa, perfino per il boccone di cibo che porta alle labbra della moglie²⁵.

Il lavoro di Hayā bint Nāṣir non trascura i versetti coranici sulla pazienza, né la dottrina dei teologi e dei giuristi, e neppure la

²² BINT NĀṢIR 1435/2014. A quanto mi risulta questa è la sua unica pubblicazione. Non mi è stato possibile risalire alla data di nascita dell’autrice.

²³ BINT NĀṢIR 1435/2014, p. 10.

²⁴ BINT NĀṢIR 1435/2014, p. 12.

²⁵ Da Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad bāqī al-‘ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 1425.

riflessione classica sul Nome divino *al-Ṣabūr*²⁶; ma aggiunge molte novità, come l'idea che la pazienza sia una medicina fatta al tempo stesso di conoscenza e azione, medicina per il cuore e anche per il corpo giacché Dio, per ogni male che ha decretato, ne ha decretato ugualmente l'antidoto²⁷. E qui l'autrice ha di sicuro in mente, anche se non lo cita, il noto racconto che segue:

Chiesero: – Messaggero di Dio, non ricercare una cura ci viene contato come crimine?

Rispose: – Servi di Dio, ricercate la cura, perché Dio Altissimo non ha creato una malattia senza creare anche la sua cura, con l'eccezione della vecchiaia.

Chiesero: – E qual è la cosa migliore che un servo di Dio può ricevere?

Rispose: – Il buon carattere²⁸.

La pazienza è il paradiso del credente è un libro di pregio, un compendio contemporaneo sulla pazienza secondo l'Islam. Nelle parti saggistiche è un breviario per il credente in cerca di dottrina e buon senso; ma le parti più interessanti sono quelle narrative, dove, dietro lo stile alto e il lessico molto scelto, traspare l'esperienza di una vita. E, in questa luce, tutto il lavoro dei molti che hanno riflettuto sulla pazienza, che l'hanno esaminata e suddivisa, disposta per gradi e valutata, e le hanno assegnato molti nomi, tutto il resto, perfino la Parola di Dio, si attualizza, si rianima e ancora una volta si rinnova.

²⁶ A proposito di questo Nome, l'autrice ricorda un detto profetico sulla professione cristiana: «Nessuno è più paziente di Dio: Gli associano altri, Gli danno un figlio, e con tutto ciò Egli li cura e li riempie di grazia». Cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb ṣīfat al-qiyāma wa-l-janna wa-l-nār*, n. 5022.

²⁷ BINT NĀṢIR 1435/2014, p. 84.

²⁸ Cfr., tra gli altri, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-ṭibb, bāb mā anzala Allāh dā' illā anzala la-hu shifā'*, n. 3436.



Capitolo secondo

Gratitudine e riconoscenza

Se la pazienza (*ṣabr*) è necessaria nelle avversità e nelle tribolazioni, per converso nella buona sorte è richiesta la gratitudine (*shukr*). «Chi è afflitto porti pazienza, chi riceve doni sia grato, chi patisce un torto perdoni e chi fa un torto chieda perdono», recita un detto di Muḥammad che riassume in un lampo l'etica della virtù secondo l'Islam¹. In particolare, la gratitudine è necessaria a chi vuole evitare la disgrazia; al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), esegeta coranico della prima ora e predicatore di grande notorietà, ampiamente citato dalla letteratura islamica di ogni tempo, dichiarò: «Dio provvede la Sua grazia a chi vuole, e a chi non è grato la rovescia in castigo». Quindi la grazia va incatenata e messa in ceppi con lo strumento della gratitudine; così suggerì un califfo antico, 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (m. 101/720).

Anche la gratitudine va praticata a imitazione di Dio: il Nome divino «il Gratissimo» o «il Molto Riconoscente», *al-Shakūr*, in forma intensiva, incluso nelle principali liste², compare nel Corano (35,34; 42,23; 64,17) affiancato all'Indulgenza (si pensi all'espressione *shakūr ghafūr*) e all'Assennatezza (nell'espressione *shakūr ḥalīm*), e alternato alla forma semplice, *al-Shākīr*, il «Riconoscente» oppure «il Grato» (2,158; 4,147). È specialmente rilevante un versetto nella sura delle Donne, dove la gratitudine di Dio è correlata a quella dell'essere umano: «Perché Dio vi tormenterebbe se Gli siete grati e se credete in Lui? Dio è grato e sapiente» (4,147).

Lo stesso intensivo *shakūr*, sempre nel Corano qualifica il buon credente (14,5; 31,31; 34,19; 42,33); trattandosi dell'uomo, la gratitudine va di pari passo con la pazienza – nell'espressione *ṣabbār shakūr*, «molto paziente e molto grato» – a riprova dell'indispensabile compresenza di entrambe le qualità per la definizione del

¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, pp. 65-66.

² Nella lista riportata da al-Tirmidhī figura al trentaseiesimo posto.

buon credente; idea ribadita da un celebre detto del Profeta: «La pazienza è metà della fede, la gratitudine è metà della fede e la certezza è la fede tutta intera»³.

Quanto all'amabilità dei grati agli occhi di Dio, non è puntualmente dichiarata nel Corano, ma si ricava per contrario dal disamore per i superbi, i vanesi e gli avari:

Adorate Dio e non associate nulla a lui, e fate del bene ai genitori, ai parenti, agli orfani, ai poveri, al vicino che vi è parente e al vicino che vi è estraneo, al compagno di viaggio, al viandante e allo schiavo. Dio non ama chi è superbo e vanesio né coloro che sono avari e invitano gli uomini all'avarizia e tengono nascosti i beni che Egli ha donato loro, per i miscredenti abbiamo preparato un castigo umiliante (Corano 4,36-37).

1. *Gratitudine e lode.*

Si è appena detto del Nome divino *al-Shakūr*, «Colui che è molto grato». Poiché la gratitudine implica un beneficio già ricevuto e anche il desiderio di ricambiarlo, ci si chiederà in che senso Dio possa essere grato, e poi a chi. Domande che trovano risposta solo considerando che, al pari della pazienza o *ṣabr*, anche la parola araba per «gratitudine», cioè *shukr*, ha una vastità semantica imparagonabile al corrispettivo italiano.

La voce che l'erudito medievale Ibn Manzūr dedica al lemma in questione nella *Lingua degli Arabi*, forse il più autorevole dizionario della lingua classica, si rivela molto utile a introdurre l'argomento, sia per la nitidezza delle spiegazioni, sia perché riprende le ricorrenze più notevoli nella letteratura canonica dell'Islam⁴.

L'autore dà alla gratitudine un'accezione dichiarativa e divulgativa – «è il riconoscimento e l'aperta ammissione del beneficio ricevuto» – ma anche e soprattutto fisica, tangibile, pratica, perché insegna che essa proviene forzatamente dalla mano a differenza della lode (*ḥamd*) che può provenire dalla mano oppure no. Il Profeta ha detto che «la lode sta a capo della gratitudine» e che «il servo che non loda Dio non Gli è grato», scrive Ibn Manzūr illuminando la superiorità dell'azione elogiativa; «infatti, nella lode stanno l'ammissione manifesta e anche la celebrazione della grazia ricevuta». Lodare è più vasto e inclusivo del ringraziamento, osserva ancora, perché riguarda le buone qualità e insieme il buon

³ Il detto è citato, per esempio, da AL-ṬABARĪ 1412/1992, a commento di Corano 31,31.

⁴ IBN MANZŪR 2010, radice «sh-k-r».

operato del benefattore, mentre la gratitudine riguarda solo il suo operato. Quindi porta l'esempio coranico di Noè, il servo «molto grato» (*shakūr*, 17,3; cfr. Corano 26,109) che si era adoperato senza successo nella missione profetica e venne comunque salvato dal diluvio come ricompensa. Porta anche un esempio dalla Sunna:

Il Profeta pregava finché i suoi piedi si gonfiavano o si tumefacevano. Gli chiesero: – Fai così, anche se Dio ti ha già perdonato le colpe del passato e del futuro?

Rispose: – Non devo dunque essere un servo molto grato (*'abd shakūr*)?⁵.

È un detto diffuso, trasmesso in varianti di diversa estensione che fanno leva sulla macerazione corporale di Muḥammad durante la preghiera, e attestano bene la valenza di atto anche fisicamente eseguito, implicita nella gratitudine umana al Signore.

Quanto al significato proprio della gratitudine, l'autore della *Lingua degli Arabi* spiega che *shukr* rimanda ai cammelli che ingrassano al pascolo, dei quali si dice appunto che «hanno ringraziato»; grato si dice anche dell'animale da latte che, una volta foraggiato, produce latte più copiosamente di prima; e proprio *shakūr* – Nome divino, epiteto del buon credente – indica il quadrupede a cui basta poco cibo e addirittura con quel poco ingrassa, «come se ringraziasse anche se il beneficio che ha ricevuto è poco, e la sua gratitudine sta appunto nel manifestarsi della crescita, nell'apparire del foraggio assimilato». Anche del cielo si dice che ringrazia quando piove molto e l'effetto sulla natura è ridondante, e anche del vento quando porta pioggia.

2. *Aggiunta, aumento o moltiplicazione.*

Questi esempi di viva fisicità, che trattano di gratitudine in un contesto soprattutto alimentare, parlano al tempo stesso di scarsità ripagata con l'abbondanza, e così affermano che la vera essenza della gratitudine secondo l'Islam è proprio l'aggiunta, l'aumento o la moltiplicazione. Ed è questo il modo consueto della gratitudine di Dio, che «accresce» (Corano 17,4), che «raddoppia la Sua grazia a chi vuole», in questo mondo e nell'aldilà (2,261), e «se c'è un'azione buona, Egli la raddoppierà, e nella Sua grazia la ricompenserà enormemente» (4,40; cfr. 2,245; 30,39; 35,30; 57,11). Quando

⁵ Ad esempio Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb ṣifāt al-qiyāma*, n. 5051 e 5052; e Ibn Māja, *Sunan, kitāb iqāmat al-ṣalāt*, n. 1409.

Dio dice che «pagherà loro quel che è loro dovuto e moltiplicherà per loro la Sua grazia (*ni'ma*: 35,30)», spiega ancora Ibn Manẓūr, vuol dire che ogni piccola opera del servo cresce e prospera presso il creatore, il quale la ripaga oltre misura.

La gratitudine in accezione islamica, a partire dalla voce araba che la esprime, è dunque un'azione concreta, un beneficio conseguente a un beneficio; ed è anche una risposta aumentativa, una reazione magnificante; e su questo punto non si può non insistere: se tutti i benefici, l'uno via l'altro, richiedono d'essere seguiti da benefici maggiori, la gratitudine dell'Islam si offre con un'immagine felicissima, perché rimanda a una continua dilatazione del bene. Questo a partire dalla gratitudine di Dio – quando lo *shukr* è un Suo attributo, una Sua «descrizione» (*ṣifa*) – che non è contraccambio, ma retribuzione smisurata.

Proprio sull'accrescimento che sta nella gratitudine – illimitato quello di Dio, limitato quello dell'uomo – poggia il commento di al-Ghazālī al Nome *al-Shakūr*, nella sua opera sui Nomi: Dio è il Gratissimo, scrive, perché «compensa con molti gradi in più le piccole azioni d'ubbidienza degli uomini, e ripaga l'operato di giorni finiti con l'infinita beatitudine dell'aldilà». Inoltre,

... si dice che qualcuno ha mostrato gratitudine per una buona azione quando costui la corrisponde con un'azione doppiamente buona (...) e se riflettiamo sull'aumento che sta nel corrispettivo, allora l'unico grato in assoluto è Dio; infatti, ciò che Egli aggiunge è senza restrizione e senza limite, perché nulla è maggiore della beatitudine del paradiso⁶.

Dal momento che *shukr*, come si è visto, ha anche un senso dichiarativo e significa «elogio», il Nome *al-Shakūr* deve implicare l'elogio di Dio verso i meritevoli. E su questo punto il commento di al-Ghazālī esprime chiaramente l'intersezione tra il divino e l'umano racchiusa in certi Nomi Bellissimi, nonché la circolarità di senso. Il grande teologo nota appunto che l'elogio di Dio, sebbene rivolto alle azioni dei fedeli, è comunque diretto a Sé, perché le azioni umane sono create da Lui, mentre l'elogio umano per un beneficio ricevuto non può che essere diretto ad altri. E, in effetti, anche la gratitudine dell'uomo per Dio proviene da Dio stesso, che è l'unico a consentirla; è una grazia ulteriore che si aggiunge alla grazia per cui l'uomo esprime gratitudine. L'elogio dell'uomo a Dio è sempre insufficiente, continua al-Ghazālī, perché l'enormità che esso richiede sfugge alle capacità creaturali, ed è certa-

⁶ AL-GHAZĀLĪ 1971, p. 114.

mente piú povero delle opere di ubbidienza. Per questo l'autore crede che l'ottima espressione di gratitudine al Signore sia operare in ubbidienza ai Suoi precetti⁷.

Non è distante la riflessione del dotto ḥanbalita Ibn Qayyim al-Jawziyya nell'*Equipaggiamento dei pazienti, la provvista dei grati*⁸. Anche questo autore, che pure indugia, come vuole il titolo dell'opera, sulla sostanza e i modi della gratitudine umana⁹, non dimentica di avvicinare quest'ultima alla gratitudine di Dio; e a sua volta rileva l'interconnessione sottesa a entrambi i casi. Appoggiandosi alla sura delle Donne – dove è detto «se Gli siete grati (...) Dio è grato» (Corano 4, 147) – e anche alla sura del Viaggio Notturmo – «quelli che (...) pieni di zelo si sforzano (...), ebbene, Dio i loro sforzi Dio li gradisce (*mashkūr*)» (17, 19), – Ibn Qayyim richiama il lettore sull'appaiamento operato da Dio tra Sé e il buon credente tramite il ricorso a un lessico simile. E insegna che anche Dio è grato al servo ubbidiente, come il servo è grato a Lui, pur essendo la Sua gratitudine una faccenda diversa. In perfetto accordo con al-Ghazālī, anche Ibn Qayyim nota che Dio merita d'essere detto grato piú di ogni altro: «Dio è il Gratissimo in tutta verità» perché non solo contraccambia quel che gli è offerto in gratitudine, ma ripaga la buona azione con un'azione dieci volte maggiore. Di conseguenza, la creatura che Egli ama di piú è quella contraddistinta dalla gratitudine: «Dio è il Bello e ama la bellezza, è il Sapiente e ama i sapienti, è il Clemente e ama i clementi, è il Grato e ama chi è grato»¹⁰.

3. *Gratitudine e fede.*

Nel corso delle sue meditazioni sul Nome divino *al-Shakūr*, al-Ghazālī ricorda un detto profetico continuamente ripreso dalla letteratura successiva: «Dio non è grato a chi non è grato agli altri»¹¹.

L'aspetto notevole di questa espressione è che, nelle sottigliezze della lingua araba, secondo la diversa lettura del Nome *Allāh*, al nominativo, come soggetto della frase, oppure all'accusativo, come complemento oggetto, può intendersi anche nel modo seguente:

⁷ AL-GHAZĀLĪ 1971, p. 115.

⁸ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, pp. 111-47 e 280-83.

⁹ Sintomatico per questo IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, cap. XX, pp. 111-47, dedicato alla controversa superiorità della gratitudine e della pazienza l'una sull'altra.

¹⁰ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1409/1989, pp. 282-83.

¹¹ AL-GHAZĀLĪ 1971, p. 115; in arabo, *lā yashkuru llāh man lā yashkuru l-nās*.

«chi non è grato agli altri non è grato a Dio». Come spiega tra tutti Ibn Manẓūr nel suo dizionario¹², nel primo caso il detto significa che Dio non accoglie e non contraccambia la gratitudine che l'uomo Gli offre se costui non è grato agli altri per i benefici che gli vengono da loro, e se rifiuta di ammetterli; nel secondo caso, negare il bene ricevuto dagli altri e omettere la gratitudine per loro comporta anche la negazione e il mancato ringraziamento per il bene ricevuto da Dio. La differenza di lettura non è di poco conto, e in entrambi i casi si presta a discussione: là dove Dio non è grato all'uomo che non è grato al fratello, la gratitudine divina si trova subordinata a quella tra le creature, con un antropocentrismo quanto meno anomalo in contesto islamico; nell'altro caso, là dove l'uomo ingrato al fratello è ingrato anche a Dio, la gratitudine ha uno sfondo tutto creaturale, e lascia cadere la gratitudine che il creatore offre all'uomo pio, sostenuta con forza dal Corano. Comunque sia, tra le pieghe della lingua e le complessità teologiche, l'azione grata si rivela evidentemente un momento di raccordo tra la prassi di Dio e l'operato che le creature devono, a Lui e per Lui: la gratitudine è un processo connettivo, possibilmente ininterrotto, e un momento alto di reciproca contiguità.

Restiamo per il momento a Ibn Manẓūr. La dignità religiosa della gratitudine, con la felicità dei suoi contenuti, si riflette infine e piú che mai nella definizione che questo autore dà a contrario; scrive infatti che la gratitudine è l'opposto della «negazione» ovvero dell'empietà (*kufrān*)¹³, e in tal modo fa dello *shukr* un sinonimo di Islam. Il suo appunto è un luogo comune, e riflette la simile contrapposizione tra gratitudine ed empietà attestata varie volte nel Corano; per esempio nella sura della Formica: «Chi è grato lo è a proprio vantaggio, e chi è ingrato (o “miscredente”, verbo *kafara*) nessun danno può arrecare al Signore» (27,40).

4. Fare per Dio.

Ibn Abī l-Dunyā di Baghdad, molto fecondo sull'argomento della condotta morale, è autore, tra l'altro, di un opuscolo intitolato *La gratitudine a Dio*¹⁴, dove l'umana riconoscenza a Dio è esempli-

¹² IBN MANẒŪR 2010, vol. IV, p. 2305.

¹³ IBN MANẒŪR 2010, vol. IV, p. 2305.

¹⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994.

ficata per via di detti profetici sporadicamente sostenuti da citazioni coraniche, aneddoti o versi poetici che vedono protagonisti i profeti preislamici, i dotti e i pii della prima età islamica, e anche persone qualsiasi del cui esempio si è serbata la memoria. L'intero materiale è giustapposto e privo di commento, cosicché la piccola opera appare infine come una selezione operata dall'autore, un'antologia, che non risponde a criteri assoluti. Nondimeno si presta a esemplificare la piú antica letteratura sul tema della gratitudine.

Leggendo il lavoro di Ibn Abī l-Dunyā si nota subito che la sovrapposizione delle gratitudini umana e divina, cara a teologi come al-Ghazālī o Ibn Qayyim al-Jawziyya, è elusa del tutto, e invece è data per scontata l'unilateralità dell'azione grata. Scopo dell'antico maestro è istruire sulla sostanza e sulle modalità del buon operato: che cos'è la gratitudine a Dio, nella vita vissuta?, quali sono i suoi modi, i suoi tempi?, come essere certi di aver corrisposto il dovuto al creatore?

Che cosa significa gratitudine è presto detto: dire «sia lode a Dio» (*al-ḥamdu li-llāh*), continuamente e soprattutto per l'avvento del Profeta e dell'Islam perché nessun discorso di gratitudine è piú dolce di «sia lode a Dio per averci beneficiato e guidato sulla via della religione». Alla domanda per cosa essere grati, la risposta è vasta, anzi assoluta, perché ogni cosa è grazia, il cibo e le bevande, gli abiti nuovi, il corpo di cui l'uomo è dotato, le mani e i piedi, gli occhi, la lingua; com'è detto nel Corano, «Dio vi ha fatto uscire dal ventre di vostra madre impotenti e ignoranti e vi ha dato l'udito, vi ha dato la vista e il cuore perché un giorno Lo poteste ringraziare» (16,78). Ed è grazia la bellezza del volto: «quando il Profeta si guardava allo specchio diceva: – Sia lode a Dio che mi ha fatto regolare e proporzionato, che ha reso nobile e bello il mio volto»¹⁵; e anche la respirazione:

– Signore, qual è il dono piú piccolo che mi hai fatto? – chiese il profeta Davide.

Rispose: – Respira!

Davide respirò, ed Egli disse: – Ecco il dono piú piccolo che ti ho fatto¹⁶.

Merita gratitudine anche la capacità d'essere grati: come cantò il poeta Maḥmūd al-Warrāq (m. 225/840 circa),

... se la mia gratitudine per la grazia di Dio è una Sua grazia,
per una grazia simile dovrò essere grato.

¹⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, pp. 59-60; cfr. p. 69.

¹⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, pp. 50-51.

Nel succedersi dei giorni, nell'esistenza che perdura, la gratitudine si ottiene solo con il Suo favore¹⁷.

Quando Mosè chiede a Dio quale sia la migliore gratitudine, Dio risponde: «Essere grato in ogni caso»; e infatti, insegna Ibn Abī l-Dunyā tra una citazione e l'altra, occorre formulare sempre la propria gratitudine a Dio perché l'intero tempo della vita è dono, ogni momento, felice o infelice. Sapiente è chi non sa se la grazia stia nel bene che gli capita oppure nel male che non si abbatte su di lui; dunque, «guardate chi sta peggio di voi e non guardate chi sta meglio di voi», come consigliò il Profeta¹⁸.

Anche nella *Gratitudine a Dio* dell'antico maestro di Baghdad compaiono allusioni occasionali alla pazienza o *ṣabr*. Il che è ovvio e inevitabile, perché l'insieme di pazienza e gratitudine è richiesta a tutti i fedeli, musulmani o altri, dalle vicende alterne della vita. Quel che spicca è, come sempre, la quantità impareggiabile della grazia divina; ad esempio in questo nuovo riferimento a Davide, grande figura coranica della riconoscenza (cfr. Corano 7, 144):

... esclamò: – Dio mio, se tutti i capelli che ho in testa avessero due lingue, e ogni lingua, notte e giorno, cantasse le Tue lodi, non avrei ripagato un solo dei Tuoi benefici¹⁹.

Ma la straripante abbondanza dei benefici divini non deve avvilire il credente che sa di non poterli ricambiare; un dotto antico dichiarò che «Dio ha beneficiato i servi a misura Sua e ha chiesto loro gratitudine secondo la loro capacità»²⁰. Le rassicurazioni sono continue, ed è ripetutamente illustrata l'abitudine di Dio che ricompensa oltremodo ogni piccola azione dei fedeli. Il califfo 'Alī ibn Abī Ṭālib (m. 40/661) disse che «la grazia è legata alla gratitudine, la gratitudine ha a che fare con l'accrescimento, e le due cose procedono insieme»²¹; altrettanto eloquente questa conversazione tra due Compagni del Profeta, dove la gratitudine umana si riduce alla formula di riconoscenza:

... uno dichiarò: – Ogni volta che il servo dice «sia lode a Dio» (*al-ḥamdu li-llāh*), gli spetta un beneficio da Dio.

L'altro chiese: – E come ripaga quel beneficio?

¹⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 36; cfr. p. 49.

¹⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, pp. 38-39; cfr. p. 77. Per il detto profetico cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *kitāb musnad al-anṣār*, n. 20908.

¹⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 18.

²⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 12.

²¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 16.

Dicendo nuovamente «sia lode a Dio» – rispose, – dopodiché gli arriva un altro beneficio. I doni di Dio non hanno fine²².

La stessa concatenazione di lodi umane e doni divini figura nella densa preghiera, significativa soprattutto nel finale, che al-Ḥasan al-Baṣrī formulava prima di darsi all'attività esegetica:

Sia lode a Dio nostro Signore, Dio sia lode a Te, che ci hai creato, beneficato e guidato sulla Via, che ci hai insegnato, salvato e sollevato dalle avversità, sia lode a Te per l'Islam, per il Corano, sia lode a Te per la nostra famiglia, il nostro denaro e la salute ritrovata, a Te che ci hai dato – davvero! – ogni cosa che Ti abbiamo chiesto (...) Tu sia lodato per ogni Tuo dono vecchio e nuovo, segreto e risaputo, particolare e generale, nel vivo e nel morto, nel presente e nell'assente, sia lode a Te affinché Tu sia soddisfatto, sia lode a Te quando sarai soddisfatto²³.

Di maggiore interesse didascalico nel lavoro di Ibn Abī l-Dunyā sono i racconti sui profeti. Un esempio è il seguente dialogo tra Dio e Mosè, un'altra figura coranica della gratitudine (cfr. Corano 34, 13):

– Signore – disse Mosè – cosa può fare Adamo per ripagare in gratitudine quello che Tu hai fatto per lui? Lo hai creato con la Tua mano, hai soffiato in lui del Tuo spirito, gli hai dato asilo nel Giardino e hai fatto prosternare gli angeli davanti a lui.

– Mosè, – rispose il Signore – lui seppe che tutto questo gli veniva da Me, per questo Mi lodò, e tanto basta a ripagarmi di quel che ho fatto per lui²⁴.

Il detto che precede richiama un'idea ormai familiare, cioè l'andirivieni dei doni che Dio e l'uomo si indirizzano a vicenda, l'offerta reciproca e in qualche modo sempre compensativa che forma la sostanza della gratitudine: se Dio colma l'uomo di grazia, ebbene, l'uomo può offrire in contraccambio la sua stessa presenza fisica nel mondo, fonte di appagamento per il creatore purché sostenuta dalla consapevolezza delle proprie offerte scarse contro la ridondanza dei doni ricevuti. Un racconto che vede nuovamente protagonista Davide, fondato sullo scambio reciproco dei doni e sulla conoscenza come sufficiente forma di gratitudine, è molto chiaro a questo proposito:

– Signore – disse Davide – come esserti grato se ottengo d'esserti grato solo per Tua grazia?

Dio gli ispirò: – Non sai forse che i doni che hai ti vengono da Me?

– Certo – rispose Davide.

– E Io lo accetto quale gratitudine che viene da te – rispose Dio²⁵.

²² IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 12; cfr. p. 41.

²³ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 13.

²⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, p. 14.

²⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1994, pp. 11-12.

5. *La gratitudine per il prossimo.*

L'insegnamento islamico di ogni tempo presenta la gratitudine che gli uomini si devono l'un l'altro come parte integrante dell'obbligo religioso; cosicché lodare ed elogiare un fratello per i benefici provenienti da lui equivale a ringraziare il Signore per i Suoi doni innumerevoli. Si tratti di Dio o del fratello benefattore, la tradizione sottolinea nondimeno l'elemento cognitivo, e insegna che la gratitudine poggia sulla piena consapevolezza della gratifica ottenuta. Secondo il pensiero tradizionale, dunque, il credente virtuoso è chi, sapendo bene il debito contratto con Dio, vi corrisponde anche, davanti a Dio, saldando i debiti con la società umana.

Verte su questi temi l'opera di un tradizionalista piuttosto noto, il palestinese al-Kharā'itī (m. 326/939 o 940), dal titolo *L'Eccellenza della gratitudine*²⁶, un florilegio di detti e racconti in parte dedicato alla gratitudine come dovere sociale: l'idea veicolata dall'autore può riassumersi così: la gratitudine, proprio perché è una qualità di Dio, dev'essere una qualità dell'uomo virtuoso, non solo verso Dio ma anche e contestualmente verso il fratello. Al-Kharā'itī cita a sua volta l'ambiguo detto profetico discusso da Ibn Manzūr e ripreso da molti, e propende per un contesto tutto umano perché riporta subito, sempre dal Profeta, che «gli uomini piú grati a Dio sono quelli piú grati agli uomini»²⁷, e in tal modo inaugura un percorso sulla gratitudine come obbligo sociale e religioso a un tempo.

Nel materiale raccolto da al-Kharā'itī, «il contrassegno della gratitudine umana è divulgare la propria gratitudine»²⁸; per converso, «il peggior discorso è quello che nega il beneficio ricevuto»²⁹. Mettere gli altri a conoscenza del bene avuto da qualcuno è già un corrispettivo adeguato per quel bene:

Chi riceve un beneficio lo contraccambi, e se non può farlo lo menziona agli altri perché – come insegnò il Profeta – fare memoria di un beneficio significa essere grati³⁰.

Secondo un detto simile, «chi riceve un beneficio e non ha trovato altro da dare in cambio che invocazione ed elogio, ha contrac-

²⁶ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982.

²⁷ In arabo, *Asbkaru al-nās li-llāh asbkaru-hum li-l-nās*: AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 61.

²⁸ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 63.

²⁹ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, pp. 70-71.

³⁰ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, pp. 62-63.

cambiato». Non molto diverso, ma centrato sulla consapevolezza: «quando ricevete un beneficio contraccambiatelo al benefattore, e se non potete, invocate Dio per lui fino a quando saprete che glielo avete contraccambiato»³¹, cioè fino a quando Dio vi darà conoscenza di avere accolto la vostra supplica e di aver ripagato il fratello in vece vostra. Arguto, e sulla stessa linea, è il motto:

Ci sono due cose. La prima non la venderei per nulla al mondo, ed è che gli altri mi dicano «hai fatto bene», perché se dai a qualcuno mille monete d'oro e quello ti dice «hai fatto bene, che Dio ti ripaghi in bene», costui ti ha dato piú di quello che ha preso. La seconda non la comprerei per nulla al mondo, ed è che gli altri mi dicano «hai fatto male»³².

In questi racconti, è come se la gratitudine dell'uomo e quella di Dio si confondessero in un unico gesto, visto che il ringraziamento dell'uomo al benefattore suscita l'azione benefica di Dio la quale, beninteso, è aumentativa per natura. Tra i molti aneddoti ripresi da al-Kharā'itī a tale proposito, c'è il consiglio dell'imam sciita Ja'far al-Šādiq (m. 148/765) a un amico:

Sii grato a chi ti beneficia, e beneficia chi ti è grato; il beneficio ringraziato non si consuma, mentre, se non si è grati, non perdurerà. La gratitudine aumenta il bene e tiene al riparo dai mutamenti della sorte³³.

Si ritrova così, tradotta in regola dei rapporti umani, la circolarità della gratitudine, quella concatenazione dei doni che già caratterizza la gratitudine tra l'uomo e Dio. Come si è già osservato, lodare Dio per la Sua grazia dichiarando «sia lode a Dio» (*al-ḥamdu li-llāh*) è un'alta forma della gratitudine creaturale; e quel che il credente deve a Dio lo deve anche, sempre per Dio, al fratello benefattore. Un distico composto dallo stesso al-Kharā'itī recita:

Nessun illustre può sfuggire alla gratitudine
per la grandiosità dei beni o l'eccellenza della sua condizione; se così fosse
Dio non avrebbe ordinato ai Suoi servi d'essere grati a Lui
dicendo: «Siate grati a Me, voi due che avete peso»³⁴,

là dove quest'ultima espressione³⁵ designa normalmente gli uomini e i *jinn* (cfr. Corano 55,31). La stessa coincidenza di gratitudine e Islam – e del loro contrario, l'ingratitude/empietà (*kufr*, *kufrān*) – ricompare nel resoconto di al-Kharā'itī per la gratitudi-

³¹ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, pp. 63-64.

³² AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 68.

³³ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, pp. 66-67.

³⁴ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 65.

³⁵ In arabo, *ayyubā al-ibaqalāni*.

ne dell'uomo al fratello: «Chi riceve un beneficio e non trova altro da corrispondere che l'elogio, allora elogi, e sarà stato grato; invece sarà stato ingrato (o "empio", verbo *kafara*) se avrà taciuto quel beneficio»³⁶. Ancora un esempio, nelle parole del Profeta:

Vi sono dei servi ai quali, nel Giorno della resurrezione, Dio non rivolgerà la parola.

– Chi sono? – chiesero.

Rispose: – Chi rinnega i propri genitori (...), chi rinnega il proprio figlio, e chi riceve un beneficio da altri e poi disconosce (*kafara*) il loro beneficio e li rinnega³⁷.

Un'ultima ma non meno rilevante forma della gratitudine creaturale è quella tra uomini e donne. Così in un racconto della «predicatrice delle donne», la celebre Asmā' bint Yazīd ibn al-Sakan (m. 30 dell'egira):

L'Inviato di Dio passò da noi, e c'erano con me delle donne (...); io ero sposata, e loro delle concubine. Quando lo videro, si sedettero stringendosi l'una all'altra.

Mi disse: – Bada bene tu, figlia di Sakan, e badate bene voi, dal rinnegare il benefattore.

Chiesi: – Per mio padre e mia madre, cosa significa «rinnegare il benefattore»?

Rispose: – Poniamo che un uomo venga da voi e, con il suo denaro, liberi una di voi dalla sua condizione, e che lei, grazie a lui, si procuri un marito, e poniamo che dopo questo lei si adiri con lui e dica: mi appello a Dio, da te non ho mai avuto nulla. Guardatevi dunque dal rinnegare il benefattore³⁸.

L'opera di al-Kharā'itī venne molto apprezzata dai posteri; sarà, per esempio, seguita molto da vicino quattro secoli dopo dal damasceno Ibn Muflīḥ (m. 763/1361), noto giurista di scuola ḥanbalita, con qualche novità³⁹: ad esempio il detto, nuovamente dell'imam Ja'far al-Ṣādiq, «per me, nulla è piú dolce di una mano a cui ne segue un'altra»⁴⁰; oppure: «Chi si fa bello di un beneficio che non ha ricevuto, è come chi veste due abiti menzogneri»⁴¹.

³⁶ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 65.

³⁷ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 70.

³⁸ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 71.

³⁹ IBN MUFLIḤ 1419/1999.

⁴⁰ IBN MUFLIḤ 1419/1999, p. 335.

⁴¹ IBN MUFLIḤ 1419/1999, p. 332.

Capitolo terzo

Assennatezza

Tra i Nomi Bellissimi che il Corano attribuisce alla divinità, vale a dire, dal punto di vista islamico, tra i Nomi con cui Dio ha denominato Se stesso per essere implorato dai fedeli, c'è *al-Ḥalīm* (cfr. Corano 2,225, 235 e 263; 3,155; 4,12; 5,101; 22,59; 64,17; 17,44; 33,51; 35,41); la tradizione esegetica raccoglie l'indicazione scritturale, e cita *al-Ḥalīm* nelle principali liste di Nomi¹.

Non è semplice circoscrivere i contenuti del Nome in questione, né la qualità che questo Nome sottende, cioè *ḥilm*. Di conseguenza non è semplice raggiungere delle traduzioni adeguate. Per il momento consideriamo solo che nelle varie ricorrenze coraniche del termine il Libro tesse un rapporto tra questa qualità divina e l'assoluta Bastevolezza, cioè l'inesistenza in Dio di carenze e necessità (cfr. l'espressione *ghanī ḥalīm*); e anche con l'Onniscienza (cfr. *ḥalīm 'alīm*); e ancora con il Perdono (cfr. *ghafūr ḥalīm*) e con la Gratitudine (cfr. *ḥalīm shakūr*). Consideriamo inoltre che *ḥalīm* può essere anche l'uomo virtuoso: il Corano attribuisce infatti la qualità in oggetto ad Abramo (9,114 e 11,75) e al figlio del sacrificio, Isacco o Ismaele che sia (37,101)²; e anche all'antico profeta Shu'ayb (11,87).

Ancora una volta, come per la pazienza e per la gratitudine, si tratta dunque di una virtù islamica, da perseguire a somiglianza di Dio.

1. Pubertà e maturità intellettuale.

Si è già vista l'importanza di Ibn Manzūr e della sua *Lingua degli Arabi*, dizionario della lingua classica colmo di chiarimenti ed eccellenti esempi. Una volta di più, la sua consultazione è utilissima.

¹ Nell'autorevole lista citata da al-Tirmidhī figura al trentatreesimo posto.

² Sulla definizione del figlio del sacrificio non c'è infatti accordo tra i commentatori. La gran parte pensa comunque a Isacco, seguendo il precedente biblico di Genesi 22,1-18.

Trattandosi di *ḥilm*, Ibn Manẓūr insiste sull'elemento cognitivo³: è un insieme di ponderatezza e intelligenza che sta all'opposto della stupidità; e anzi, proprio questa qualità, insieme alla ponderatezza e alla fermezza d'intento, è un tratto distintivo delle persone intelligenti; tra i molti esempi che l'autore fornisce, quello della donna che *aḥlamat*, ovvero «ha procurato *ḥilm*» quando sono intelligenti i figli che dà alla luce.

Questa virtù sembra allora corrispondere, almeno in termini generali, all'«assennatezza», perspicacia della mente e accortezza dell'azione, e non tanto alla «temperanza» come pensano molti richiamando la quarta virtù della tradizione occidentale, da Platone a Cicerone a sant'Ambrogio. Temperanza è equilibrio e autocontrollo, moderazione saggia nel soddisfare gli appetiti, ma la dimensione intellettiva non è certo prioritaria.

La lingua degli Arabi richiama nuovamente l'intelligenza e il sapere nella disamina del passo coranico su Shu'ayb (Corano 11,87), profeta che gli increduli canzonarono chiamandolo «assennato». Ibn Manẓūr spiega che qui «assennato» ha il senso del dileggio e dello scherno e quindi va inteso al contrario, come uomo stupido e ignorante. Dire a un altro *ḥalīm* quando lo si ritiene ignorante – osserva ancora l'autore – è beffa e insulto tra i più oltraggiosi per gli Arabi, è come dire: tu pensi d'essere saggio ma per tutti gli altri sei uno stolto. In tal modo, ricorrendo volentieri ai termini contrari, Ibn Manẓūr ha ribadito i contenuti della virtù in questione: è assennatezza nel senso di sana capacità di giudizio e condotta ponderata e risoluta, cioè il contrario della stupidità; ed è cultura e buon uso dell'intelletto, all'opposto dell'ignoranza. Infine, *ḥilm* rimanda, almeno fino a qui, alla «saggezza» dei greci, alla *φρόνησις*.

Un altro aspetto utile a circoscrivere il significato di *ḥilm* è la sua parentela etimologica con il sogno voluttuoso (*ḥulm*), nonché l'identica grafia che accomuna i due termini. Ibn Manẓūr lo rileva, e così introduce un nuovo portato dell'assennatezza, che è il riferimento alla sfera sessuale e al raggiungimento della pubertà. Proprio quest'ultima, notoriamente, obbliga il musulmano all'adempimento degli atti culturali, i quali a loro volta sono validi solo per chi abbia piena responsabilità giuridica avendo raggiunto la maturità, fisica e mentale a un tempo.

³ IBN MANẒŪR 2010, radice «ḥ-l-m»; cfr. al-Zabīdī, *Tāj al-'arūs*; sulla stessa linea, ma estremamente conciso, AL-FAYRŪZ'ĀBĀDĪ 1419/1998, p. 1096.

Il rapporto tra l'assennatezza, la pubertà e gli obblighi legali si ritrova nella Tradizione del Profeta. Ancora Ibn Manẓūr ricorda che Muḥammad obbligò alla lavanda completa del venerdì ogni *ḥālīm*, con ciò intendendo chi aveva raggiunto la pubertà, cioè chi aveva avuto un sogno voluttuoso; e che sempre il Profeta istituì a Medina una tassa personale per quanti mostravano capacità di giudizio, avessero avuto un sogno voluttuoso oppure no. Il pubere è chi ha raggiunto l'età del comprendonio, l'età adulta in cui si afferrano le cose, spiega Ibn Manẓūr; e così illumina il complesso dominio della maturità sessuale, che è il luogo oscuro degli interdetti fisici e dei possibili peccati, ma anche il segnale luminoso della maturità intellettuale, benvenuta a Dio e altrettanto agli uomini.

2. Pazienza, lentezza, quiete e longanimità.

Restiamo alla *Lingua degli Arabi*. L'autore offre un'altra spiegazione dell'assennatezza, ampiamente condivisa tra i teologi e i giuristi, fondata sulla sura dell'Ape: «se Dio afferrasse gli uomini per la colpa che hanno commesso – recita il Libro – non lascerebbe nessuno sulla terra, e invece li rimanda a un termine designato» (Corano 16,61). Ibn Manẓūr spiega che il Nome *al-Ḥālīm*, «l'Assennato», è un sinonimo di *al-Ṣabūr*, «il Pazientissimo»: vuol dire che Dio non prende alla leggera la disubbidienza dei ribelli, tuttavia non si lascia turbare dall'ira contro di loro; Egli ha posto la misura di ogni cosa, che in Lui ha termine.

Il differimento come modalità dell'azione divina, lentezza del gesto che viene dall'imperturbabilità, è messa a fuoco dai commentatori coranici, soprattutto quando spiegano che Dio è «indulgente e assennato» (*ghafūr ḥālīm*), nella sura della Vacca (2,225). Il grande Ibn Jarīr al-Ṭabarī scrive per esempio nel suo *Discorso compendioso* che «Dio è l'Assennato perché non affretta il castigo dei disubbidienti». Sulla consuetudine divina della dilazione si diffondono in molti; per esempio l'andaluso Muḥammad al-Qurṭubī (m. 671/1272) nel *Compendio dei precetti*⁴ – «l'assennatezza appartiene al capitolo della proroga» – o il persiano Fakhr al-Dīn al-Rāzī nelle *Chiavi dell'Arcano*⁵ – «Dio non affretta il castigo e invece ritarda la punizione di miscredenti e depravati». Quest'ultimo, tra i mas-

⁴ AL-QURṬUBĪ 1413/1993.

⁵ AL-RĀZĪ 1401/1981.

simi teologi e filosofi dell' Islam, insegna che il vero fondamento dell' assennatezza è la calma derivante dalla quiete, e osserva a differenza di altri che *hilm* vuol dire anche tranquillità (*sukūn*); si dice infatti «metti la portantina sul cammello piú assennato» per dire quello piú lento nella marcia. Al-Rāzī non tralascia la parentela tra assennatezza e sogno, e spiega che il sogno si chiama *hulm* perché si vede in condizione di riposo.

I commentari coranici sono eloquenti anche per la definizione dell' assennatezza umana. Nella sura della Conversione, il Corano insegna che Abramo riconobbe l' infedeltà di suo padre e così, a malincuore, lo abbandonò alla sua sorte:

Abramo implorò perdono per suo padre (...), ma quando gli apparve chiaro che era un nemico di Dio sciolse ogni voto, Abramo era pieno di rimpianto, ed era assennato (9,114).

Qui Abramo, «pieno di rimpianto ed assennato» (*awwāb ḥalīm*), dolente per il padre ma risoluto nel proposito, è figura del superamento delle emozioni; così accade anche nella sura delle Creature Allineate, dove il patriarca, prima di risolversi a sacrificare il figlio, è preso da sconforto. Forse, nel contesto stesso dell' assennatezza, non è un caso se l' ordine divino sul sacrificio giunse proprio in un sogno. L' elemento emotivo e passionale, sottostante l' assennatezza di Abramo ma da questi domato e sconfitto, spicca nel commento di Fakhr al-Dīn al-Rāzī, autore abilissimo nell' analisi intrascritturale; l' illustre teologo spiega infatti nelle *Chiavi dell' Arcano* che tra i presupposti del *hilm* di Abramo ci sono la delicatezza del cuore, la finezza dei sentimenti e l' inclinazione all' affetto. Quasi due secoli dopo, lo storico e giurista ḥanbalita Ibn Kathīr (m. 774/1373), nella *Spiegazione dell' Eccelso Corano*⁶, riduce il campo dell' assennatezza abramitica ma ne eleva lo spessore morale: pensando in generale alle vicende di Abramo con il popolo di idolatri che attentò alla sua vita, Ibn Kathīr spiega l' assennatezza come il contrassegno del longanimo, chi sa tollerare malignità e improntitudini; e sovrappone il *hilm* alla grande virtù islamica del *ṣabr*, la pazienza di chi sa ripagare il male con il bene come il Corano insegna a piú riprese⁷. Abramo è detto *ḥalīm* perché trattava bene chi gli faceva male – insegna Ibn Kathīr, – e chiedeva perdono a Dio per lui.

Intendere l' assennatezza di Abramo come un calco della pazienza o *ṣabr* è luogo comune tra gli esegeti classici. Ma anche tra

⁶ IBN KATHĪR 1422/2001.

⁷ In particolare in Corano 41,34-35 e 28,54.

i moderni e i contemporanei: «parte del *ḥilm* di Abramo è che, se qualcuno del suo popolo gli faceva del male, lui rispondeva: Dio ti guidi al bene», scrive per esempio lo yemenita al-Shawkānī (m. 1250/1834) nella *Vittoria dell'Onnipotente*⁸. E anche il giurista e stimato predicatore egiziano Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī (m. 1418/1998) spiega nel commentario incompiuto *Le mie considerazioni sul nobile Corano*⁹ che l'assennatezza è una qualità del carattere che rende pieni di pazienza per le avversità patite, e pieni di indulgenza per la colpa altrui.

3. *L'assennatezza del figlio di Abramo.*

Qual è dunque il confine tra assennatezza e pazienza?

La risposta va cercata nel rapporto che lega il *ḥilm* alla maggiore età: l'assennatezza, quieta, pacata, tollerante, è sí pazienza o costanza però levigata dal buon giudizio e dalle acquisizioni culturali, cioè liberata dalle carenze della gioventù. Questo chiarimento si trae dalle glosse alla sura delle Creature Allineate, dove è detto che Dio annunciò ad Abramo «un fanciullo assennato» (Corano 37, 101):

Noi gli annunciammo un fanciullo assennato e quando costui ebbe l'età per accompagnarlo, gli disse:

– Figlio mio, ho visto in sogno che ti sacrificavo; considera tu cosa ne pensi.

Rispose: – Padre mio, fa' quel che ti è ordinato e se Dio vuole mi troverai paziente (101-2).

A questo proposito, gli esegeti si vedono costretti a recuperare il nesso con la pubertà, e a loro volta, come il linguista Ibn Manẓūr, allacciano il legame tra l'assennatezza e il sogno del pubere. «Dio annunciò ad Abramo un figlio *ḥalīm* – spiega per esempio al-Ṭabarī – e con ciò si intenda quando fosse cresciuto». L'idea che la promessa di Dio ad Abramo includesse la sopravvivenza del bambino almeno fino all'età adulta, giacché i piú giovani non si qualificano di *ḥilm*, si trova anche nel lavoro di al-Qurṭubī; e sulla stessa linea procede il lavoro di al-Zamakhsharī (m. 538/1144), commentatore di scuola mu'tazilita e dunque grande promotore della libertà dell'uomo nelle sue scelte, in nome della giustizia divina. Questo autore è attento piú che mai all'aspetto linguistico

⁸ AL-SHAWKĀNĪ 1431/2010.

⁹ AL-SHA'RĀWĪ 1991.

e retorico del Libro, e mentre insiste sulla virtù in esame loda la concisione delle espressioni coraniche. Insegna infatti nello *Scopritore delle verità*¹⁰ che, in una frase tanto breve,

... sono tre le cose che Dio ha annunciato ad Abramo: che avrebbe avuto un figlio maschio, che il bambino avrebbe raggiunto il tempo della pubertà, e che sarebbe stato assennato; perfino più assennato di Abramo, perché quando quest'ultimo gli palesò l'intenzione di sacrificarlo egli rispose: «Se Dio vuole mi troverai paziente» (Corano 37,102). Dopodiché si sottomise a Dio.

E qui va notato che, nelle parole dell'antico commentatore, «si sottomise a Dio» è letteralmente *istaslama*, vale dire che si fece musulmano, una prova di quanto la tradizione esegetica abbia equiparato assennatezza e adesione all'Islam, e di come questa virtù sia stata assorbita dalla religione. «Non c'è qualifica che Dio abbia attribuito ai profeti più parcamente dell'assennatezza – conclude al-Zamakhsharī – tanto eccellente è il suo possesso».

4. L'antidoto alla stupidità e all'ignoranza.

Il rapporto che lega l'assennatezza alla maturità, sessuale e in concomitanza intellettuale, è quel che segna il confine tra assennatezza e pazienza. Va aggiunto ora che il confine è segnato anche da un'azione lesiva previa, non la sventura ma appunto il torto subito, il quale fa dell'assennatezza il gran rimedio contro il male che viene dagli altri; se la pazienza è l'antalgico necessario, l'assennatezza è l'arma del contravveleno.

Questo aspetto è continuamente esemplificato nel *Libro dell'assennatezza* (*Kitāb al-ḥilm*)¹¹ di Ibn Abī l-Dunyā di Baghdad, già ricordato come autore prolifico sui temi della moralità. Anche quest'opera, come altre sue, è una catena di resoconti tradizionali, oltre un centinaio, in prosa o in versi, giustapposti e sempre senza commento; è quindi importante considerare l'ordine dei brani, perché, in assenza di commento appunto, il discorso dell'autore sta tutto nell'arrangiamento del materiale, oltre che nella scelta. E al principio dell'opera si trova un detto di Muḥammad che dice appunto la necessità dell'inciampo: «Non c'è assennato senza ostacolo e non c'è sapiente senza prova»¹².

¹⁰ AL-ZAMAKHSHARĪ I 385/1966.

¹¹ Il titolo è vocalizzato *Kitāb al-ḥulum*: IBN ABĪ L-DUNYĀ I 413/1993.

¹² *Lā ḥalīma illā dhū 'athra, lā ḥakīma illā dhū tajriba*; IBN ABĪ L-DUNYĀ I 413/1993, pp. 14-15. Cfr. AL-BUKHĀRĪ I 409/1983, p. 199, n. 565.

Qualche decennio dopo, il tradizionalista khorasaniano Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965) riprende e commenta questo detto in una grande opera intitolata *Il giardino degli intelligenti, il passeggio dei virtuosi*, e lo posiziona a sua volta in testa al capitolo sull'assennatezza¹³. Come spiega appunto Ibn Ḥibbān, il detto vuol dire che non può esistere assennatezza se nessun ostacolo la chiama alla luce e la mette alla prova, come non esiste sapienza che non si misuri con la stupidità, perché l'esistenza di ogni perfezione riposa sull'esperienza della sua mancanza¹⁴.

Torniamo al lavoro di Ibn Abī l-Dunyā. In seconda posizione, a titolo di premessa ulteriore, si trova un altro detto del Profeta, dove è invece questione di impegno personale nella pratica della virtù: «La scienza si ottiene con l'apprendimento, l'assennatezza facendosi assennato, chi si dà al bene esso gli è dato, chi si guarda dal male se ne salva»¹⁵.

Dopo aver ricordato che l'assennatezza va prima di tutto ricercata e praticata dall'uomo, Ibn Abī l-Dunyā insegna che essa è comunque un dono bello del creatore; riporta infatti, in terza posizione, la seguente preghiera di Muḥammad: «Signore mio, rendimi ricco di scienza, ornami di assennatezza, onorami con il timore di Te, fammi bello con la buona salute»¹⁶.

Una volta introdotta la materia attraverso la sequenza logica già vista – prima la necessaria esperienza dell'ostacolo, poi lo zelo individuale, che naturalmente è *jihād*, e poi la fede nella grazia che fa della virtù una ricompensa – il *Libro dell'assennatezza* porta un nuovo detto di Muḥammad:

Il Profeta disse ai suoi: – Perseguite il grado elevato presso Dio.

Chiesero: – Che cos'è, Inviato di Dio?

– Rispose: – Ricongiungiti a chi si è allontanato da te, dà a chi ti ha privato di quel che ti spetta, e sii assennato con chi si comporta da ignorante con te¹⁷.

Un detto interessante, che attesta il peso sociale dell'assennatezza, e ne ribadisce il campo di pertinenza: *ḥilm* è rispondere al male con il bene come fece Abramo, e come fece suo figlio, forma matura e sottile, e tutta terrena, della pazienza o *ṣabr*, che il musulmano buono sa opporre nel mondo di quaggiù a chi buono non è. Proprio

¹³ AL-BUSTĪ 1397/1977, pp. 137-142.

¹⁴ AL-BUSTĪ 1397/1977, p. 137.

¹⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, pp. 16-17.

¹⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 19.

¹⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, pp. 20-21. Cfr. per esempio: «E chi vi farà del male, se voi seguite il bene?» (Prima lettera di Pietro 3,13).

perché è la risposta buona alla cattiva azione degli altri, l'assennatezza ha una funzione civile formidabile, cioè quella della prevenzione; su questo punto Ibn Abī l-Dunyā ha un aforisma: «Se qualcuno fa del male e in cambio riceve del bene, nel suo cuore si forma una barriera che lo trattiene dal fare nuovamente del male simile»¹⁸.

Si è visto che nel lavoro lessicologico di Ibn Manzūr l'assennatezza figura come l'opposto della stupidità (*safab*), e che tra i suoi principî c'è il buon uso dell'intelletto (*'aql*); queste definizioni sono ampiamente illustrate da Ibn Abī l-Dunyā il quale, nel corso della sua silloge, enfatizza sempre la dimensione intellettuale e cognitiva della coscienza islamica. Insegna infatti che «l'assennatezza è un talento dell'intelligenza»¹⁹, e aggiunge:

L'ornamento dell'uomo è la sottomissione a Dio (*islām*), l'ornamento della sottomissione a Dio è l'intelligenza, l'ornamento dell'intelligenza è l'assennatezza, l'ornamento dell'assennatezza è l'indugio, l'ornamento dell'indugio è la ponderazione, l'ornamento della ponderazione è la pazienza, e l'ornamento della pazienza è fermarsi a valutare cosa è ubbidienza e cosa è disubbidienza²⁰.

Ibn Abī l-Dunyā insiste spesso sull'opposizione, l'antagonismo perfino, di assennatezza e stoltezza. Lo fa per esempio attraverso questi due detti di Muḥammad:

Ci sono tre cose che, se una sola di esse manca a un uomo, l'operato di costui non conta nulla. Sono il timore di Dio che trattiene dalle disubbidienze al Signore, l'assennatezza con cui tenere a bada lo stolto, e il buon carattere che fa vivere bene tra la gente²¹.

Quando Dio vuole il bene di un popolo rimette gli affari agli assennati e il bottino ai generosi, e quando vuole il male di un popolo rimette gli affari agli stolti e il bottino agli avari²².

Ibn Abī l-Dunyā correla dunque con decisione l'assennatezza all'intelligenza; e correla anche l'assennatezza alla cultura: «nessuna cosa – scrive – si unisce meglio a un'altra cosa dell'assennatezza alla conoscenza»²³, ed è un'osservazione semplicemente necessaria: l'assennatezza è una virtù del musulmano, e musulmano è chi dispone non solo di ragione ma anche, grazie a un Libro, di scienza (*'ilm*) nella puntuale accezione di conoscenza rivelata.

¹⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 43.

¹⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 21.

²⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 62.

²¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, pp. 48-49.

²² IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 58.

²³ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 28.

Alcuni racconti ripresi dall'autore hanno per protagonista una figura divenuta proverbiale per la sua assennatezza, il califfo Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (m. 64/680)²⁴. Secondo la tradizione storiografica sunnita – ma non quella sciita, che parla invece di una qualità satanica, simile all'intelligenza senza esserlo²⁵ – Mu'āwiya era solito consultare i contemporanei sulle questioni della moralità; e l'ascolto che l'antico califfo prestò ai vari personaggi, nuovi convertiti e con ciò portatori di valori antecedenti l'Islam, ha chiaramente, per Ibn Abī l-Dunyā, il senso dell'indiscussa validità del *hilm*.

L'autore ricorda per esempio quando Mu'āwiya chiese a tale 'Arāba ibn Aws, notevole medinese detto perfino *al-shammāk*, «il superno» per le sue alte qualità morali, in che modo avesse governato la sua gente. Rispose: «Sono stato assennato con l'ignorante, al postulante ho dato, e ho risposto con premura alle necessità degli altri»²⁶. A ulteriore e perenne gloria del *hilm*, *Il libro dell'assennatezza* riporta un detto che in parte ripete e in parte integra il testamento del saggio Luqmān, personaggio leggendario citato nel Corano (31,17-19):

Figlio mio, ti raccomandando le buone qualità, se ti atterrai a esse non smetterai di primeggiare. Diffondi ampia la tua assennatezza sul vicino e sul lontano, e trattieni la tua ignoranza dall'eccellente e dal biasimevole, e riallaccia i legami con i parenti, e siano tuoi fratelli quelli che tu non hai screditato quando essi hanno spezzato i legami con te e tu con loro²⁷.

5. *Perdono e silenzio.*

Nel florilegio di Ibn Abī l-Dunyā, come in generale nella letteratura araba e islamica e specialmente quella edificante, l'assennatezza si qualifica in prima battuta come un antidoto intelligente e dotto sia alla stoltezza sia all'ignoranza; e poiché l'una e l'altra sono intese per lo più come condotta lesiva nei confronti del prossimo, tra le componenti dell'assennatezza non possono mancare il perdono (*ghafr*, *maghfira*) e il condono (*'afw*),

²⁴ Ibn Abī l-Dunyā compose peraltro un intero *Kitāb hilm Mu'āwiya*: IBN ABĪ L-DUNYĀ 1424/2003.

²⁵ L'assennatezza del califfo Mu'āwiya è proverbiale nella letteratura sunnita; sulle peculiarità della letteratura sciita a questo proposito, cfr. AMIR-MOEZZI 2007, p. 25.

²⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 40.

²⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, p. 46.

essendo quest'ultimo, precisamente, la rinuncia a infliggere una punizione o a reclamare vendetta pur avendo la capacità di farlo; come osserva al-Bustī nel *Giardino degli intelligenti*, «nessuna cosa si lega meglio a un'altra cosa del condono al potere»; e «l'assennatezza migliore è quella proveniente da chi ha il potere di vendicarsi»²⁸.

Torniamo a Ibn Abī l-Dunyā ma restiamo al perdono e al condono.

L'autore riprende dal Profeta che, tra i titoli di merito nel Giorno della resurrezione, c'è «che tu abbia condonato a chi ti ha fatto torto e trattato con assennatezza chi è stato ignorante con te»²⁹. Sempre dal Profeta, e sempre in chiave escatologica:

Quando Dio radunerà le creature nel Giorno della resurrezione, una voce chiamerà: – Dove sono i virtuosi?

Alcuni si alzeranno e rapidi si dirigeranno verso il paradiso.

Gli angeli andranno loro incontro e chiederanno: – Vi abbiamo visto andare rapidi verso il paradiso, chi siete?

Risponderanno: – Siamo i virtuosi.

Gli angeli chiederanno: – E quale virtù è la vostra?

Risponderanno: – Quando ci hanno fatto torto siamo stati pazienti, quando ci hanno fatto del male abbiamo perdonato, e siamo stati assennati quando ci hanno trattato con ignoranza.

Gli angeli esclameranno: – Entrate in paradiso, com'è bella la ricompensa di chi ha agito bene!³⁰

Si noti che questi e altri elogi del perdono e del condono celano sempre la funzione benefica dell'azione offensiva, stolta o ignorante che sia; senza offesa antecedente, l'assennatezza non ha modo e motivo di esserci e di manifestarsi, e la condotta buona va perduta. L'assennatezza è la capacità di valutare correttamente le contingenze, ma specialmente quelle di segno negativo; e di mantenere in tutti i casi fermo l'animo e placida la condotta, nella certezza di una risoluzione finale. L'autore del *Giardino degli intelligenti*, al-Bustī, spiega:

La virtù c'è solo in chi fa del bene a chi gli fa del male, perché fare del bene a chi ci fa del bene e comportarsi da assennati con chi non ci ha fatto male alcuno, non è assennatezza e nemmeno fare del bene³¹.

²⁸ AL-BUSTĪ 1397/1977, p. 137.

²⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, pp. 23-24.

³⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1413/1993, pp. 49-51; questo detto è ripreso anche in IBN ABĪ L-DUNYĀ 1418/1998b, pp. 29-30.

³¹ AL-BUSTĪ 1397/1977, p. 139.

Senza il pretesto dell'azione stolta o ignorante, l'assennatezza non edifica chi la possiede e non porta vantaggio; così insegna lo stesso al-Bustī attraverso l'esortazione di un antico saggio:

Se uno stolto ti tratta con stoltezza, trai profitto dalla tua assennatezza! Se tu non gli farai del bene affinché egli ti faccia del bene a sua volta, quale mai sarà la tua ricompensa, dove mai sarà la tua eccellenza sugli altri? Se vuoi il merito, fa' del bene a chi ti ha fatto male e condona a chi ti ha fatto torto, giova a chi non ti ha giovato e attendi il premio che Dio ti darà. La perfetta buona azione è quella di chi non chiede un corrispettivo in questo mondo³².

Al-Bustī cita un altro detto, talmente ellittico da essere quasi incomprensibile: «Chi non ha un ignorante, non ha assennatezza»³³. E spiega che a volte all'assennato occorre che uno stolto prenda il sopravvento su di lui, perché l'assennatezza scaturisce appunto dal suo contrario. Riporta quindi un saporito dialogo tra due personaggi, entrambi a turno ignoranti e assennati: da una parte il celebre teologo e giurista sunnita Abū Ḥanīfa (m. 150/767), fondatore della scuola giuridica ḥanafita la quale tollera l'assunzione di alcool in particolari circostanze; dall'altra 'Alī ibn al-Nu'mān (m. 180/796 o 797 circa), sciita, e con ciò a favore del matrimonio temporaneo (*mut'a*) che i sunniti da parte loro condannano:

Abū Ḥanīfa chiese: – Che cosa ne pensi del matrimonio temporaneo?

L'altro rispose: – È lecito.

Abū Ḥanīfa disse: – E saresti contento se tua madre facesse un matrimonio temporaneo?

L'altro tacque, ma dopo un po' chiese: – E tu, cosa ne pensi del vino di datteri³⁴?

– È lecito – rispose Abū Ḥanīfa.

– Berlo, comprarlo e venderlo? – chiese ancora il suo compagno.

– Sí – rispose.

L'altro tacque per un po' quindi disse: – Saresti contento se tua madre fosse un'ostessa?

Abū Ḥanīfa tacque a sua volta³⁵.

Assennatezza è tacere e lasciar correre, si legge ancora nel *Giardino degli intelligenti*, e se l'assennatezza avesse due padri, uno sarebbe l'intelligenza e l'altro il silenzio³⁶. Ma tra molte af-

³² AL-BUSTĪ 1397/1977, p. 141.

³³ *Lā ḥilma li-man lā jābila la-hu*: AL-BUSTĪ 1397/1977, p. 141.

³⁴ La scuola giuridica ḥanafita, a differenza delle altre tre sunnite e degli sciiti, autorizza l'assunzione del vino di datteri (*nabīdh*) in modesta quantità; ma anche per gli ḥanafiti il vino d'uva (*kbamr*) è oggetto di interdizione assoluta.

³⁵ AL-BUSTĪ 1397/1977, p. 141.

³⁶ AL-BUSTĪ 1397/1977, pp. 139-40.

fermazioni che accentuano il carattere inattivo e passivo del *hilm*, al-Bustī sente il dovere di inserire una sentenza di al-Ma'mūn (m. 218/833), califfo celebre, tra le altre cose, per aver promosso la traduzione in arabo della filosofia greca: «Per i sovrani è bene mostrare assennatezza con tutti fuorché in tre casi: con chi denigra un re, con chi divulga un segreto, e con chi viola un interdetto sacro»³⁷. Si tratta di un'integrazione notevole perché dice la relatività della virtù, e basterebbe da sola a smontare ogni convinzione sulla cieca prescrittività dell'etica islamica: si tratti di assennatezza o d'altro, non sempre la virtù si manifesta allo stesso modo ma va riconosciuta volta per volta, perché un comportamento uguale si valuterà diversamente secondo le persone e le occasioni della vita.

6. *Umiltà e onore.*

Torniamo nuovamente a Ibn Abī l-Dunyā e al *Libro dell'assennatezza*; e osserviamo che proprio in ottica relativa vanno letti i suoi suggerimenti sull'umiltà (*dbull*), che qui ha il senso positivo della modestia e della rinuncia all'orgoglio³⁸, di nobile e coraggiosa offerta di sé, specchio dell'assennatezza. L'autore ricorda per esempio che un antico dotto stimato per i saldi costumi, 'Īsā ibn Ṭalḥa ibn 'Ubayd Allāh, rispose alla domanda «che cos'è l'assennatezza» dicendo semplicemente che è l'umiltà³⁹; e altrettanto rispose il califfo Mu'āwiya a una domanda simile⁴⁰. Tuttavia, nella congerie dei racconti inventariati, Ibn Abī l-Dunyā ha cura di insegnare che l'assennatezza, sebbene umile, silenziosa e disposta a ignorare l'offesa, non va confusa con la rinuncia di chi è pavido o di basso rango, sociale o morale che sia, perché essa, al contrario, esprime nobiltà, ed è fonte aggiuntiva d'onore.

Sull'assennatezza ascoltiamo infine il filosofo e storico al-Māwardī. Il suo lavoro dal titolo *Etica terrena e religiosa*⁴¹ è di am-

³⁷ AL-BUSTĪ I 397/1977, p. 141.

³⁸ Ma può avere il senso tutto negativo di meschinità, assoggettamento e disonore; basta pensare che fa molto spesso il paio con *ṣagbār*, «viltà» o «servilismo».

³⁹ AL-BUSTĪ I 397/1977, pp. 36-37.

⁴⁰ AL-BUSTĪ I 397/1977, p. 37.

⁴¹ AL-MĀWARDĪ I 408/1988, pp. 357-64.

pio respiro, pieno di riflessioni acute e racconti sapidi. Solo qualche esempio:

Un uomo insultò lo storico e giurista al-Sha'bi (vii-viii secolo) e questi gli disse: – Se sono come tu hai detto, che Dio mi perdoni; se non lo sono, che Dio perdoni te⁴².

Un uomo giurò di dare una cosa in testa al califfo Mu'awiya; quando il califfo lo seppe gli disse: – Tieni fede al tuo giuramento ma per carità sia mite il vecchio con il vecchio⁴³.

Un uomo disse a tale Dirār ibn al-Qa'qā': – Se dirai una sola parola ne sentirai dieci.

L'altro rispose: – Se ne dirai dieci non ne sentirai nessuna⁴⁴.

L'ira dello stolto sta nella sua parola, l'ira dell'intelligente nella sua azione⁴⁵.

Nel capitolo dedicato all'assennatezza⁴⁶, al-Māwardī tocca tra le altre cose la differenza tra il condono proveniente dal nobile d'animo e quello proveniente dal vile, il primo fonte di edificazione, il secondo snaturato e corrotto. Gli Arabi dicono che in una casa entra quel che ne esce – scrive – dunque vi entrerà del bene solo se ne è uscito del bene, mentre se ne è uscito del male, del male vi entrerà⁴⁷. Cosicché, in un nobile d'animo è nobile anche la sua rabbia, che egli terrà a bada con coraggiosa assennatezza, mentre vile è colui che non si adira quando dovrebbe, manifestando poca fierezza e spirito abietto. Come dicono i sapienti, «tre tipi d'uomo si conoscono in tre occasioni: il generoso nelle ristrettezze, il coraggioso in guerra e l'assennato nell'ira»⁴⁸.

⁴² AL-MĀWARDĪ 1408/1988, p. 358.

⁴³ AL-MĀWARDĪ 1408/1988, p. 358.

⁴⁴ AL-MĀWARDĪ 1408/1988, p. 361.

⁴⁵ AL-MĀWARDĪ 1408/1988, pp. 362-63.

⁴⁶ AL-MĀWARDĪ 1408/1988, cap. IV, *Fī l-ḥilm wa-l-ghaḍab*, pp. 357-69.

⁴⁷ AL-MĀWARDĪ 1408/1988, p. 364.

⁴⁸ AL-MĀWARDĪ 1408/1988, pp. 363-64.



Capitolo quarto

Misericordia o clemenza

Tra tra i Nomi che il Corano impiega per indicare la divinità risaltano *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm*, rispettivamente il secondo e il terzo dopo *Allāh* nelle liste tradizionali. Entrambi, che si trovano nel Libro sacro solo in riferimento a Dio, hanno un peso notevole nella liturgia islamica perché sono inclusi nella piú comune formula di invocazione, detta *basmla* o *tasmīya*, che apre le sure coraniche e ogni documento di rilievo religioso, in antico come oggi¹. Le discussioni scolastiche sull'applicazione dei due Nomi e il loro senso teologico sono infinite – Dio è *al-Raḥmān* solo per i credenti ed è *al-Raḥīm* per tutte le creature; entrambi operano in questo mondo ma solo il primo nell'aldilà; il primo appartiene solo a Dio, il secondo può estendersi ad altri, e cosí via.

Quel che qui interessa è però che i Nomi *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm* si riconducono alla grande qualità divina detta *raḥma*, «misericordia» o «clemenza», ricordata nel Corano oltre cento volte, che rappresenta, piú dell'amore, la cifra del rapporto che lega il creatore al mondo: presuppone infatti l'inferiorità del suo oggetto, là dove l'amore ammette reciprocità di relazione². L'eccellenza di questo attributo divino è assicurata anche da una considerevole affermazione coranica, contenuta nella sura delle Greggi (6,12 e 54), secondo la quale Dio ha prescritto la *raḥma* a Se stesso: significa che la Sua misericordia verso le creature sopravanza la Sua ira, come Dio stesso confidò al Profeta in un «detto santo» ricordato tra gli altri dal tradizionalista al-Bukhārī³. Dunque, come spiegano i commentatori in coro, Egli si sarebbe imposto l'obbligo del Favore, e della generosità verso i penitenti.

¹ Rimando per questo a PETERSON 2003, e ANAWATI 1984, pp. 63-77.

² Su questo punto, vedi RAHBAR 1960, pp. 158-71.

³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-tawḥīd*, n. 6879; il detto è ripreso dal grande mistico Ibn al-'Arabī (m. 638/1240) nella Nicchia delle luci (*Mishkāt al-anwār*).

Il termine *rahma* è normalmente tradotto in italiano con «misericordia», vale a dire, quanto al portato etimologico, che l'infelicità degli altri tocca il nostro cuore; oppure con «clemenza», termine adeguato nel rimando all'inclinazione. Queste traduzioni sono ormai sedimentate; ma è importante ricordare che possono risultare fuorvianti, perché fanno pensare al perdono o alla mitezza di una punizione, e a un peccato, a un'offesa, o comunque a un male preesistente. Ugualmente inadeguato è «compassione» perché, sebbene più alta del compatimento, dice la partecipazione a una sofferenza (cfr. il latino *compassio*), idea inaccettabile vista la concezione islamica della divinità⁴.

Invece *rahma*, nel Corano e nella letteratura islamica successiva, può anche escludere queste implicazioni e trovarsi a significare una generale e indeterminata tenerezza⁵, una benignità del tutto incondizionata, senza motivi puntuali e senza necessità; com'è detto nella sura della Famiglia di 'Imrān, «Dio distingue con la sua *rahma* chi Egli vuole» (3,74), come dire che *rahma* è il libero beneficio divino, il libero atto di carità; e così richiama la consanguineità, il sentimento che lega i parenti, e specialmente la madre al figlio, con la carità gratuita che ne deriva, giacché rimanda al grembo materno (*rahim*). «Io sono *al-Rahīm* e la madre è *al-rahim* – recita un notissimo “detto santo” spesso ricordato anche dai predicatori contemporanei – e ho derivato il suo nome dal Mio».

Questa ampiezza di senso è messa in luce da Abū Ḥāmid al-Ghazālī nella sua opera sui Nomi, nella sezione dedicata appunto a *Rahmān* e *Rahīm*. Il maestro medievale insegna che la *rahma* è semplicemente il benevolo intervento divino sul mondo, è «Volontà di bene», e sta all'opposto dell'Ira, che è «Volontà di male». Tuttavia, osserva al-Ghazālī, la *rahma* di Dio può manifestarsi anche nel male se esso conduce un bene con sé. E per spiegarlo non esita a rassomigliare il creatore alla creatura, a impiegare cioè un esempio umano per rendere più comprensibile ciò che umano non è; e paragona Dio al padre intelligente che per assicurare al figlio la guarigione non si lascia sviare dalla tenerezza, come farebbe una madre, ma lo costringe a patire le ventose del salasso. Dunque, esprimendo una convinzione ben radicata anche nella cultura occidentale, afferma che il male non è tale se previene un

⁴ Che è appunto «impassibile», come si è visto nel cap. I, sulla pazienza. Altrettanto inadeguato è il meno frequente «pietà», termine dai contenuti complessi, in origine l'ossequio per le cose sacre.

⁵ Vedi per questo FITZGERALD 2015, p. 62.

male maggiore, ed è questo per esempio il caso dell'amputazione di un arto in cancrena⁶.

Nel Corano la misericordia o clemenza è sempre attribuita a Dio con l'eccezione di tre soli versetti, dove qualifica invece l'essere umano di buon carattere e dal comportamento virtuoso. Ciascuno di essi presenta la *raḥma* in una modalità diversa: nella sura del Viaggio Notturmo riguarda i figli con i genitori (17,24), nella sura dei Rūm il rapporto tra i coniugi (30,21), e nella sura del Ferro è una caratteristica dei cristiani (57,27).

L'attribuzione coranica della misericordia tanto a Dio quanto all'uomo è importante; ancora una volta, mostra che il credente può essere, a suo modo, una creatura simile a Dio.

1. *Misericordia per i genitori.*

La sura del Viaggio Notturmo indugia sul comportamento caritatevole da tenere nei confronti dei genitori: il Corano chiama il fedele a essere buono con loro, a parlare sempre con gentilezza senza manifestare insofferenza o piccineria; quindi recita:

Piega su di loro l'ala dell'umiltà che viene dalla misericordia e di': - Signore mio, sii clemente con loro come loro con me quando mi hanno cresciuto da bambino (17,24).

Questo versetto fa dell'umiltà (*dbull*) un frutto o una porzione della misericordia; e i commentatori insistono di conseguenza sull'umiltà quale componente della *raḥma* umana, e finiscono per appiattare i due concetti l'uno sull'altro mescolandone i contenuti. Così fa tra i primi Ibn Jarīr al-Ṭabarī nel *Discorso compendioso*.

In linea con la maggioranza dei suoi colleghi, al-Ṭabarī spiega che il buon musulmano non oppone resistenza alla volontà o ai desideri dei genitori. E sulla scorta di un dotto antico, Qatāda ibn Di'āma (m. 117/735 circa), ascrive a Dio stesso la spettanza e la conformità di questa attitudine filiale: è «il Suo insegnamento», «il Suo modo d'agire». Lo stesso al-Ṭabarī ricorda quando il Profeta, alterato nella voce e nei gesti, paventò il castigo infernale a chi non onorava i genitori pur avendo la fortuna di non essere orfano come lui⁷. E qui l'autore viene a un punto interessante, ancora con un esempio della relatività tipica della morale islamica e

⁶ AL-GHAZĀLĪ 1971, p. 68, per entrambi gli esempi.

⁷ Cfr. per esempio Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-birr wa-l-ṣila wa-l-ādāb*, n. 4634.

della Legge islamica in generale. Scrive infatti che il precetto sulla mansuetudine filiale non è assoluto ma vale solo per i genitori credenti; e spiega che per questo motivo alcuni hanno affermato che il versetto in questione è stato «abrogato» (*mansūkh*) da Dio, cioè ha perduto validità per via di una rivelazione successiva; è detto infatti nella sura della Conversione: «il Profeta e i credenti non chiederanno perdono per gli idolatri fossero pure parenti prossimi» (9, 113).

Un paio di secoli dopo, nello *Scopritore delle verità*, anche il mu'tazilita al-Zamakhsharī cita l'ipotesi dell'abrogazione (*naskh*) e la clausola sulla fede religiosa dei genitori, però con minore durezza: se i genitori sono empī, insegna infatti, non si chiederà clemenza per loro, però si dovrà pregare Dio affinché li guidi verso la conversione. Diversamente da al-Ṭabarī, che articola il discorso attorno all'ubbidienza, al-Zamakhsharī insiste sulla tenerezza suscitata da questi padri e madri che hanno bisogno, oggi, di chi ieri ebbe bisogno di loro. Si appella alla Tradizione del Profeta, e fa della pietà filiale il riconoscimento di una compensazione impossibile. Ecco alcuni racconti, nell'ordine proposto dall'autore:

Un uomo disse all'Inviato di Dio: – I miei genitori sono talmente anziani che io debbo occuparmi di loro come loro fecero di me nella mia infanzia. Ho assolto al mio dovere?

– No, – rispose – perché loro lo fecero nell'attesa che tu vivessi, mentre tu lo fai nell'attesa che essi muoiano.

Un uomo si lamentò con l'Inviato di Dio perché suo padre gli aveva preso del denaro. Lo fece chiamare ed ecco arrivare un vecchio che si reggeva sul bastone.

Lo interrogò e quello disse: – Lui era debole e io ero forte, lui aveva bisogno di tutto e io di nulla, e non gli ho mai lesinato quello che possedevo; e oggi, che io sono debole e lui forte, che io ho bisogno di tutto e lui di niente, è avaro con me del suo denaro.

Il Profeta si sciolse in lacrime e disse: – Non c'è pietra, non c'è zolla di terra che non pianga quando sente queste cose. – Poi rivolto al figlio esclamò: – Tu e il tuo denaro appartenete a tuo padre, tu e il tuo denaro appartenete a tuo padre.

Qualcuno si lagnò con il Profeta del cattivo carattere di sua madre.

Gli chiese: – Era cattiva quando ti ha portato in grembo nove mesi?

L'uomo rispose: – Ma ha un cattivo carattere.

Chiese: – Era così quando ti ha allattato per due anni?

L'uomo ribatté: – Ma ha un cattivo carattere.

Chiese: – Era così quando di notte vegliava su di te, quando di giorno pativa la sete?

E l'uomo: – L'ho già ripagata.

– E che cosa hai fatto? – chiese.

- L'ho portata in pellegrinaggio sulle spalle.
- Non l'avresti ripagata neppure se l'avessi portata correndo – disse il Profeta.

Ascoltiamo ora Fakhr al-Dīn al-Rāzī nelle *Chiavi dell'Arcano*. Per il celebre teologo e filosofo persiano, il precetto coranico sulla bontà verso i genitori equivale all'ordine di mantenerli generosamente, prima di tutto in senso alimentare. Arriva a questa conclusione riflettendo sulla metafora dell'ala – «piega davanti a loro l'ala dell'umiltà» – e osservando che gli uccelli tengono basse le ali non solo quando rinunciano, con umiltà, alle altitudini del cielo, ma anche quando stringono a sé i piccoli per nutrirlì. Viene poi alla preghiera di misericordia per i genitori, e insegna che il buon musulmano vi si impegnerà con la massima frequenza; perché è vero che la sura del Viaggio Notturmo parla di un'invocazione sola, e che stando alla lettera del Testo non è richiesta alcuna iterazione, ma questo non deve ingannare il credente accorto. Ricorda quando chiesero al tradizionalista di Kufa Sufyān ibn 'Uyayna (m. 196/811) quante volte fosse il caso di invocare misericordia per i genitori – una volta al giorno? una volta al mese? una volta l'anno? – e l'antico dotto rispose: cinque volte al giorno, dopo ognuna delle cinque preghiere quotidiane.

Lavorando di ragione e scavando come sempre oltre il senso esplicito del Libro, al-Rāzī sottolinea che l'insegnamento divino sulla *pietas* filiale comprende le buone parole da dire e anche le buone azioni da compiere, perché il Corano parla di misericordia, e questo termine è comprensivo di tutte le cose buone, nella religione e negli affari del mondo. Il Corano chiede di pregare il Signore affinché dia ai genitori quel che diedero ai figli, cioè un tipo particolare di bontà (*ihsān*) che dice crescita e prosperità materiale. Glosse interessanti, che da un lato associano la misericordia divina a quella umana facendo di quest'ultima una modalità della prima; dall'altro chiamano in campo un'attitudine genitoriale di Dio, sia nel senso che sostiene i credenti, sia nel senso che nutre affetto per loro. Attitudine che il credente ripercorrerà a suo modo, come già fece il Profeta.

Il ruolo paterno di Muḥammad nei confronti dei musulmani è rilevato tra gli altri nel *Compendio dei precetti* di al-Qurṭubī, quando si riallaccia all'ala misericordiosa di Muḥammad citata dalla sura dei Poeti: «Stendi la tua ala sui credenti che ti seguono» (26,215; 15,88). Lontano dal pragmatismo di al-Rāzī, che intende la misericordia umana come un dire e un fare, al-Qurṭubī la intende come un sentimento, e nel versetto in questione legge la compassione

(*shafaqa*), l'arrendevolezza docile e fiduciosa che i figli hanno per forza per i genitori, come se fossero bravi sudditi o buoni servi. Spiega che la tenerezza (*rifq*) del buon credente per i genitori, uguale a quella che essi ebbero per lui da bambino, è una misericordia radicata, celata nell'anima, che non si esaurisce affatto nel comportamento esteriore. E osserva che la pietà filiale è un dono che ripaga un altro dono giunto con largo anticipo; senonché – osserva ancora al-Qurṭubī, come al-Zamakhsharī prima di lui – il contraccambio è sempre insufficiente, e per questo il Profeta disse che un figlio avrà compensato un genitore solo quando l'avrà trovato schiavo, l'avrà comprato, e gli avrà restituito la libertà⁸. L'autore tratterà meglio la questione nella sura di Maria, con le figure esemplari di Giovanni il Battista (Corano 19, 13-14) e di Gesù (19, 33).

Ascoltiamo infine il lavoro dello storico e giurista ḥanbalita Ibn Kathīr, perché introduce qualche novità. L'autore estende infatti la misericordia dovuta ai genitori, che legge specialmente come umiltà del comportamento, alla loro morte e oltre. Tra i molti detti profetici ripresi nella *Spiegazione dell'Eccelso Corano*, spicca il seguente:

Un convertito di Medina chiese all'Inviato di Dio: – Dopo che i miei genitori sono morti ho ancora un debito di pietà nei loro confronti?

– Sì, rispose, ci sono quattro cose che devi fare: pregare per loro, per loro chiedere perdono, assolvere agli impegni che avevano preso e onorare i loro amici⁹.

Un altro elemento di novità offerto da Ibn Kathīr, sempre grazie a citazioni tolte dalla Tradizione profetica, è la forte insistenza sulla figura materna. Ecco qualche esempio:

Mi recai dal Profeta e gli dissi: – Vorrei uscire in battaglia e sono venuto a chiederti consiglio.

Mi chiese: – Tua madre è viva?

– Sì, – risposi.

– Allora resta accanto a lei, il paradiso si trova ai suoi piedi. – Lo disse una seconda volta, e una terza¹⁰.

Il Profeta disse: – Dio vi raccomanda i vostri padri, Dio vi raccomanda le vostre madri, Dio vi raccomanda le vostre madri, Dio vi ha dato in carico i parenti, dai piú vicini ai piú lontani¹¹.

⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-'itq*, n. 2787.

⁹ Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna, musnad al-makkiyyīn*, n. 15726.

¹⁰ Cfr. per esempio al-Nasā'ī, *Sunan, kitāb al-jihād*, n. 4195.

¹¹ Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna, musnad al-shāmiyyīn*, n. 16855, dove però le madri compaiono prima dei padri.

Un uomo (...) si recò dal Profeta e lo udì che apostrofava la gente così:
 – La mano migliore è quella che dà alla madre e al padre, alla sorella e al fratello, e poi ai prossimi, in ordine di vicinanza¹².

Le varie proposte dell'esegesi classica sulla misericordia si ritrovano pari pari o concisamente riassunte nei commentari contemporanei, che non presentano perciò molto interesse. Unica eccezione, *Le mie considerazioni sul nobile Corano* dell'egiziano al-Sha'rāwī, il quale meglio di altri evidenzia la *rahma* come forza buona che compie il suo tragitto di andata e ritorno tra genitori e figli, e allo stesso tempo procede da Dio verso gli uni e gli altri, oltre la reciprocità, in una triangolazione incessante. A commento del versetto nella sura del Viaggio Notturmo – «piega su di loro l'ala dell'umiltà che viene dalla Misericordia» – scrive:

Si tratta, qui, di modestia e poi di misericordia per i genitori; ma la tua misericordia da sola non è sufficiente, ed è per questo che devi chiedere per loro la misericordia massima che viene da Dio (...) Infatti la tua misericordia per loro non esaurisce quel che ti hanno donato, non restituisce loro tutto il bene che hanno fatto a te, e per di più chi dà per primo non è uguale a chi ricambia (...) Quindi devi pregare Dio affinché abbia misericordia di loro, affinché l'Altissimo si renda garante per te della restituzione di quel bene, affinché sia clemente con loro di una misericordia tale che possa ricambiare la loro bontà per te.

2. *Misericordia tra coniugi.*

Uno dei Suoi segni è che ha creato per voi delle compagne da voi stessi perché riposate con loro, e ha posto tra voi amore e misericordia. In questo c'è un segno per chi riflette (Corano 30,21).

Così la sura dei Rūm. Se nel versetto esaminato in precedenza, nella sura del Viaggio Notturmo, la misericordia è fonte o parte dell'umiltà, ed è raccolta dai commentatori come mansuetudine, d'animo e di condotta, ora si trova accostata all'amore, e dall'amore trae la sua coloritura.

Il commento di al-Ṭabarī nel *Discorso compendioso* è scarno, poco più di una parafrasi, che però non è scontata: l'amore e la misericordia di cui parla il Corano, spiega infatti l'antico esegeta, non sono solo quelli tra marito e moglie, ma anche tra cognati, generi, nuore, suoceri: Dio ha messo tra loro dell'affetto grazie al

¹² Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-'ashara al-mubashsharin bi-l-janna, musnad al-madāniyyin*, n. 16269.

quale sono legati a vicenda, e della misericordia grazie alla quale si vogliono bene. Più articolato il commento di al-Zamakhsharī nello *Scopritore delle verità*. L'autore richiama la straordinarietà del matrimonio, che sa creare affetto e misericordia tra persone non legate da consanguineità o parentela, che prima non si conoscevano neppure, non si erano mai incontrate. E aggiunge, dall'esegeta e predicatore al-Ḥasan al-Baṣrī, che qui «amore» è metonimia per amplesso, mentre misericordia vuol dire la prole; una spiegazione all'apparenza stravagante, che si chiarisce pensando alla sura di Maria, dove l'angelo annuncia alla Vergine una misericordia da parte del Signore (Corano 19,21), e dove la misericordia per Zaccaria è il figlio Giovanni (19,2). Trito e scontato è invece l'appunto che chiude la dissertazione: «L'amore e la clemenza tra sposi vengono da Dio, la reciproca avversione viene da Satana».

La convinzione che amore stia per amplesso e misericordia voglia dire i figli, là dove la misericordia è naturalmente quella di Dio e non dell'uomo come nel caso di Giovanni e di Gesù, attraverso i commentari medievali, accostandosi a spiegazioni alternative. Al-Qurṭubī, per esempio, legge nella misericordia quel che trattiene l'uomo dal nuocere alla moglie. Ed è curiosa la glossa di Ibn Kathīr, che insiste comunque sulla benevolenza maritale come diretto esito della misericordia di Dio:

Se l'Altissimo avesse creato i figli di Adamo tutti maschi e le donne di un'altra specie, ad esempio *jinn*, oppure animali, non vi sarebbe questa simpatia tra gli uomini e le loro mogli; al contrario, essi proverebbero fastidio se le loro mogli fossero di un'altra specie. Quindi, il fatto che le mogli siano della loro stessa specie deriva dalla perfezione della misericordia divina nei confronti dell'umanità.

Invece Fakhr al-Dīn al-Rāzī offre un commento piú sottile e di ordine psicologico:

L'amore concerne un bisogno personale, mentre la misericordia concerne il bisogno che gli altri hanno di noi. Mettiamo un uomo, che ama suo figlio, e che veda il proprio nemico nell'indigenza e nel patimento; quell'uomo potrà togliere al figlio e dare al nemico, ma lo farà per misericordia, non certo per amore.

Tra i commentatori moderni si segnala il pensatore e polemistia iracheno al-Ālūsī (m. 1270/1854) nello *Spirito dei significati*¹³ per l'attenzione alla parità di genere: spiega infatti che Dio ha distribuito amore e misericordia in pari misura tra tutti, mariti e mogli,

¹³ AL-ĀLŪSĪ 1415E.

senza fare differenze, come non vi sono differenze tra gli inviati divini (cfr. Corano 2,285). Tra i contemporanei emerge da capo al-Sha' rāwī con *Le mie considerazioni sul nobile Corano*, perché sottolinea con perspicacia la sequenza dei concetti proposta dal Libro in questo versetto: prima la quiete – «ha creato per voi delle compagne da voi stessi perché riposate con loro» – poi l'amore e infine la *rah̄ma*, una sequenza che rispecchia l'andamento naturale della vita umana, prima la forza che chiede d'essere temperata, poi l'amore dell'età adulta, e infine, nella vecchiaia, la generosa compassione per la decadenza fisica o la malattia del compagno.

3. *Cristiani, musulmani, credenti.*

Il Corano contiene un versetto sulla misericordia come caratteristica dei cristiani:

Abbiamo inviato i Nostri messaggeri, e Gesù figlio di Maria, gli abbiamo dato il Vangelo, abbiamo posto nel cuore dei suoi seguaci mitezza e misericordia, e il monachesimo – Noi non lo prescrivemmo – lo istituirono soltanto per compiacere Dio, ma non lo osservarono come meritava (57,27).

Quel che impegna un po' tutti i commentatori in questo caso è la differenza tra mitezza (*ra'fa*) e misericordia: c'è chi dice che mitezza vuol dire alleggerire il fardello altrui, mentre misericordia è farsi carico di tutto il peso; e chi dice al contrario che la mitezza è misericordia al più alto grado. Nel secolo scorso, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (m. 1431/2010), rettore dell'Università di al-Azhar e teorico dell'Islam come religione del giusto mezzo (*waṣatiyya*), le distingue per il diverso raggio d'azione. Come insegna nel *Mediatore nella spiegazione del nobile Corano*¹⁴,

... «misericordia» segue a «mitezza» come il generale segue al particolare. Infatti la mitezza è una forma particolare della misericordia, quella che respinge il torto o il nocumento; la misericordia è più estesa e generale, perché è affetto e compassione verso tutti quelli che ne hanno bisogno.

Leggendo il versetto in analisi, gli autori dei grandi commentari, classici o contemporanei, non dedicano troppo spazio alle caratteristiche morali dei seguaci di Gesù, perché tendono a concentrarsi sull'elemento più notevole del brano che è il monachesimo (*raḥbāniyya*); ma in molti notano che proprio la qualità della

¹⁴ ṬANṬĀWĪ 1997-98.

misericordia avvicina i cristiani ai musulmani, a loro volta definiti misericordiosi nella sura della Vittoria,

... duri con i miscredenti ma tra di loro pieni di misericordia; li vedi inchinarsi e prosternarsi per desiderio della grazia del Signore e del suo compiacimento, il volto segnato dalle molte prosternazioni. Ecco il loro esempio nella Torah, il loro esempio nel Vangelo: sono come un seme che produce un germoglio che poi si rafforza, si irrobustisce e si alza saldo sul gambo (...) A quelli che credono e fanno il bene Dio ha promesso un premio immenso (Corano 48,29).

La misericordia lega dunque tra loro «quelli che credono» (*mu'minūn*), i quali possono ben dirsi confratelli, là dove, nelle stesse parole del Corano, proprio la misericordia comporta la prossimità, l'affinità, e addirittura la coincidenza tra credenti di fede diversa; e allo stesso tempo avvalorata la perennità dell'*islām* quale fede nell'unico Dio.

Un altro versetto importante per la moralità dell'Islam si trova nella sura del Paese; non si tratta puntualmente di *rahma*, ma di una voce molto vicina, *marḥama* (Corano 90,17), che a sua volta significa misericordia anche nel senso di tenerezza o favore:

Chissà il «pendio» (*ʿaqaba*) che cos'è? È affrancare uno schiavo o nutrire in un giorno di inedia un parente orfano o un povero pieno di polvere. È stare tra i credenti, quelli che mutuamente si raccomandano la pazienza, mutuamente si raccomandano la misericordia, ecco i compagni della destra. Invece quelli che non credono ai Nostri Segni sono i compagni della sinistra per loro c'è un fuoco sbarrato (90,12-20).

Nel lavoro dei commentatori, la misericordia assume ora un carattere più deciso, e appunto insieme alla pazienza riassume la fede tutta intera, la completa devozione a Dio. Ecco a titolo di esempio l'insegnamento di al-Rāzī; l'autore richiama il modello dei pii antichi, i *salaf*, e così dà al suo discorso un sapore autenticamente salafita, vale a dire che individua nei primissimi musulmani la migliore incarnazione della religione; nel contempo, si noti bene, non parla di chi appartiene all'Islam storico, ma dell'uomo, dell'essere umano in generale (*insān*), e dell'intero creato:

Alla pazienza si aggiunge qui la raccomandazione vicendevole alla misericordia: significa spronarsi l'un l'altro ad avere misericordia per chi subisce un torto o è povero, oppure ad avere clemenza per chi fa il male, ma significa anche vietargli di compierlo, perché nella misericordia rientra anche questo. Vale a dire che l'uomo deve indicare agli altri la via della verità e, per quanto può, deve trattenerli dalla via del male e del falso. Sappi che essere tra coloro che «mutuamente si raccomandano la pazienza, mutuamente si raccomandano la misericordia» significa avventurarsi sul «pendio» (Corano 90,12) di quella sparuta schiera di persone formata dai più grandi Compagni del Profeta,



cioè i quattro califfi e gli altri, i quali eccelsero per costanza nelle difficoltà imposte dalla religione, e anche per misericordia nei confronti del creato.

In generale, raccomandarsi la pazienza significa esaltare l'ordine di Dio, e raccomandarsi la misericordia significa nutrire tenerezza per le Sue creature. L'intera questione dell'ubbidienza a Dio ruota attorno a questi due principi.

4. *Chi non ha misericordia non ne riceve.*

A margine del versetto appena considerato, che si trova nella sura del Paese e tratta della misericordia tra credenti in genere (90,17), i commentari d'impianto tradizionale riportano alcuni detti di Muḥammad. Per esempio Ibn Kathīr, nella *Spiegazione dell'Eccelso Corano*, cita i seguenti:

Dei misericordiosi Dio ha misericordia, abbiate misericordia di chi è in terra perché chi è in cielo abbia misericordia di voi¹⁵.

Dio non ha misericordia di chi non ha misericordia degli altri¹⁶.

Non è dei nostri chi non ha misericordia del minore tra noi e non riconosce quel che spetta (*ḥaqq*) al maggiore tra noi¹⁷.

Queste e altre espressioni del portato islamico tradizionale si ritrovano nei *Quaranta detti sull'eccellenza della misericordia e dei misericordiosi*¹⁸ del damasceno Ibn Ṭulūn al-Ṣalīhī (m. 953/1546), noto soprattutto come storico ma apparentemente versato in tutti i campi del sapere religioso e secolare. E sono del tutto conformi per sensibilità e intento alle altre Scritture monoteiste; si pensi per esempio alla Bibbia ebraica: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non ha usato misericordia» (Giudici 2,13); oppure al Vangelo di Luca (6,36-38): «Siate dunque misericordiosi, come anche il Padre vostro è misericordioso. Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati; perdonate e vi sarà perdonato».

L'opera di Ibn Ṭulūn si compone quasi interamente di racconti sul Profeta, che scorrono senza un ordine stringente e senza che sia chiaro il criterio della loro selezione; quel che risulta è un testo capace di affiancare in continuità la rappresentazione ma-

¹⁵ Cfr. al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb al-birr wa-l-ṣila*, n. 1843; e Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-'ashara al-mubasbsbarin bi-l-janna, musnad al-mukhtbirin min al-ṣaḥāba*, n. 6315.

¹⁶ Cfr. per esempio al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-tawḥīd*, n. 6852.

¹⁷ Al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb al-birr wa-l-ṣila*, n. 1838.

¹⁸ IBN ṬULŪN 1416/1995.



gnifica della *raḥma* di Dio che pervade i cieli e la terra, a scenari modesti e quotidiani; che alterna le parole degli angeli a quelle di persone qualunque di cui nemmeno si tramanda il nome; e che giustappone detti brevissimi a narrazioni di ampio respiro; una scelta «editoriale» tesa appunto alla varietà, e al sempre rinnovato stupore di chi legge. Il tema piú esplorato è la misericordia di Dio la cui grandezza è inconcepibile per la mente umana; tra le immagini piú frequenti, il numero novantanove, che rimanda alla dottrina dei Nomi:

Disse il Profeta: – Dio possiede cento misericordie. Una l’ha inviata sulla terra e l’ha distribuita tra i *jinn*, gli uomini, i quadrupedi e gli insetti perché grazie ad essa si volessero bene, avessero misericordia l’uno dell’altro, e perché ogni animale nutrisse affetto per il suo cucciolo. Le altre novantanove Dio le ha trattenute indietro per avere misericordia dei Suoi servi nel Giorno del giudizio¹⁹.

Il Profeta disse che Dio ha creato cento misericordie. Una l’ha posta tra le sue creature e novantanove, cento meno una, le ha celate presso di Sé. Alcuni hanno aggiunto che nel Giorno del giudizio la metà andrà a quelli che appartengono alla comunità di Muḥammad, siano su di lui la preghiera e la pace. Essi formano la metà della gente del paradiso, sono i piú misericordiosi tra le comunità del mondo. Per questo Muḥammad è chiamato «il profeta della misericordia»; quindi si teme che non appartenga alla sua comunità chi ha la misericordia strappata via dal cuore²⁰.

Come nel racconto appena ripreso, la misericordia umana, frutto e specchio appannato della *raḥma* divina, è condizione per la salvezza in questo mondo e nell’aldilà. «Chi non ha misericordia non riceve misericordia»²¹ dagli altri, ivi compreso l’Altro per eccellenza; è quel che afferma, nella congerie dei racconti, il seguente dialogo tra Dio e Mosè:

Un giorno Mosè figlio di ‘Imrān stava camminando per la strada quando il Dominatore Altissimo ed Eccelso lo chiamò: – Mosè!

Mosè si voltò a destra e a sinistra ma non vide nessuno.

Lo chiamò una seconda volta: – Mosè!

Nuovamente Mosè si voltò a destra e a sinistra, ancora non vide nessuno, e iniziò a tremare dalla paura.

Venne chiamato una terza volta: – Mosè figlio di ‘Imrān! Io sono Dio, non c’è altro dio che Me, il Clemente, il Misericordioso.

Rispose: – Eccomi a Te, eccomi a Te. – E cadde prostrato.

Dio disse: – Solleva il capo, Mosè figlio di ‘Imrān.

Mosè sollevò il capo.

¹⁹ IBN ṬULŪN 1416/1995, pp. 28-29.

²⁰ IBN ṬULŪN 1416/1995, p. 30.

²¹ In arabo, *man lā yarḥamu lā yarḥamu*.

Disse: – Mosè, se vorrai soggiornare all'ombra del Mio Trono nel giorno in cui non vi sarà altra ombra che la Mia, Mosè, sii per l'orfano come il padre misericordioso, sii per le vedove come lo sposo pieno d'affetto, Mosè figlio di 'Imrān, abbi misericordia e avrai misericordia, Mosè, come condanni, così verrai condannato. Mosè, annuncia ai figli di Israele che chiunque Mi incontrerà e avrà rinnegato Muḥammad, lo introdurrò nel Fuoco, fosse pure Abramo il Mio amico, o Mosè il Mio interlocutore.

(...)

Mosè domandò: – E chi sono quelli della comunità di Muḥammad?

Rispose: – Sono quelli che si profondono in lodi, che innalzano elogi nelle salite e nelle discese e in ogni circostanza, che rinsaldano il loro intimo e purificano le loro membra, che di giorno digiunano e di notte trepidano. Da costoro Io accetto il poco, e li accolgo in paradiso con la testimonianza che non c'è altro dio che Iddio.

Disse Mosè: – Fa' che sia io il profeta di quella comunità!

Rispose: – Il loro profeta è uno di loro.

Disse: – Fa' allora che io appartenga alla comunità di quel profeta!

Rispose: – Tu sei venuto prima, Mosè, e lui verrà dopo, ma Io vi ricongiungerò nella dimora della Gloria²².

I quaranta detti di Ibn Ṭulūn trattano di frequente la misericordia umana nel contesto familiare; e non di rado l'amore divino si trova abbinato a quello materno:

Eravamo insieme al Profeta durante una razzia e passammo accanto a un accampamento.

– Chi siete? – chiesero.

– Siamo i musulmani – rispondemmo.

C'era una donna che attizzava il fuoco nel suo braciere e aveva un bambino con sé; quando le fiamme si alzarono nel braciere allontanò il bambino, venne dal Profeta e gli chiese: – Sei tu l'Inviato di Dio?

– Sí – rispose.

– Te lo chiedo su mio padre e su mia madre – disse la donna, – Dio non è forse il più clemente dei misericordiosi?

– Certo – rispose il Profeta.

– Dio non è forse più misericordioso con i Suoi servi di una madre con il figlio?

– Certo – disse ancora il Profeta.

Allora la donna esclamò: – Ma una madre non getterebbe mai suo figlio nel fuoco!

L'Inviato di Dio cadde a terra in lacrime, poi sollevò il capo e disse: – Dio, tra i Suoi servi, castiga solo il ribelle ostinato e prepotente contro di Lui, che rifiuta di dire «non c'è altro dio che Iddio»²³.

Un gruppo di prigionieri si avvicinò al Profeta, e tra loro c'era una donna che allattava. Vide un bambino dei loro, corse, lo prese, se lo mise al seno

²² IBN ṬULŪN 1416/1995, pp. 48-49.

²³ Vale a dire chi nega il monoteismo: IBN ṬULŪN 1416/1995, pp. 40-41.

e lo nutrì. Il Profeta ci disse: – Pensate che questa donna potrebbe gettare il suo bambino nel fuoco?

– No – dicemmo – visto che può fare a meno di farlo.

– Ecco – disse il Profeta – Dio con i Suoi servi è ancora piú misericordioso di questa donna con il suo bambino²⁴.

Dall'amore materno alla generica manifestazione d'affetto per i bambini il passo è breve:

Il Profeta baciò al-Ḥasan, il figlio di 'Alī.

Al-Aqra' ibn Ḥābis al-Tamīmī che sedeva lí vicino commentò: – Ho dieci figli e non ne ho mai baciato uno.

Il Profeta lo guardò e disse: – Chi non ha misericordia, non ne riceve²⁵.

Data l'importanza della misericordia nella moralità e nella definizione stessa di Islam, il biasimo massimo tocca a chi non la vive ma la finge; come disse il Profeta, «sulla prefica e le donne che le si accalcano attorno ricada la maledizione di Dio, degli angeli e anche degli uomini»²⁶.

²⁴ IBN ṬULŪN 1416/1995, pp. 22-23.

²⁵ IBN ṬULŪN 1416/1995, pp. 16-17.

²⁶ IBN ṬULŪN 1416/1995, pp. 73-75.

Capitolo quinto

Accoglienza e ospitalità

Nel Corano, nella sura del Monte (52,28), si trova un altro Nome divino, *al-Barr*, inteso dagli esegeti come «il Benefattore» o «il Caritatevole» (*al-Muhsin*), «Dolce con i Suoi servi» (*al-Laṭīf*), «colui che mantiene la promessa del paradiso». Questo Nome si rispecchia nella sura della Vacca in una richiesta al buon credente. È un passo celebre e con buona ragione:

La vera pietà (*birr*) non è volgere il viso verso oriente o verso occidente, la vera pietà è quella di chi crede in Dio e nell'ultimo Giorno, negli angeli, nel Libro e nei profeti, di chi dà i propri beni, per quanto li ami, ai parenti, agli orfani, ai poveri, al figlio della strada e ai mendicanti, e per il riscatto dei prigionieri, è quella di chi adempie alla preghiera e paga l'elemosina e tiene fede al patto dopo averlo stipulato, di chi è paziente nei dolori, nelle avversità e nei momenti di tribolazione. Ecco quelli che sono sinceri, ecco quelli che temono Dio (2,177).

«Vera pietà» oppure «timor di Dio» oppure «rettitudine» sono espressioni che traducono l'arabo *birr*, un termine dal contenuto molto vasto: spazia dagli articoli di fede all'etica giuridica fino al dominio delle virtù personali, e dunque dice la religione e insieme tutta la gamma della bontà. I commentatori spiegano variamente *birr* come ubbidienza, adesione alla profezia e al patto con Dio, conversione, verità, bene e giustizia; alcuni – come al-Ṭabarī nel *Discorso compendioso* – vincolano *birr* alla prassi, facendone quel che piace a Dio nella parola e nell'azione. Comunque sia, nella sura del Monte, parte della vera pietà è dare i propri beni al «figlio della strada» (*ibn al-sabīl*), figura in cui gli esegeti unanimi individuano il viandante e l'ospite (*ḍayf*), il viaggiatore che «ti passa accanto» come spiega lo stesso al-Ṭabarī, «l'ospite che si ferma dai musulmani», come puntualizza Ibn Kathīr; oppure ancora, secondo il moderno Muḥammad al-Shawkānī (m. 1250/1834) nella *Vittoria dell'Onnipotente*¹, il viaggiatore in sosta forzata.

¹ AL-SHAWKĀNĪ 1431/2010.

1. *Ospitalità e dono.*

Il Corano riconosce ai viandanti l'appartenenza a una categoria protetta; in tal modo integra l'ospitalità alla bontà (*ihsān*) e ne fa uno dei massimi valori del musulmano, un cardine della sua fede, una porta d'accesso al paradiso. Nella sura della Vacca è detto:

Ti chiederanno cosa devono dare in carità. Rispondi: Quel che darete di bene sia per i genitori, i parenti, gli orfani, i poveri, il figlio della strada. Tutto il bene che farete Dio lo saprà (2,215).

Anche un passo nella sura delle Donne insiste sui diritti del viandante; e qui la doverosa accoglienza dell'ospite è una riparazione o comunque un contraccambio per la generosità di Dio verso gli abbienti:

Fate del bene ai genitori, ai parenti, agli orfani, ai poveri, al prossimo che vi è parente e al prossimo che vi è estraneo, al compagno di viaggio, al figlio della strada e allo schiavo, Dio non ama chi è superbo e vanesio, né coloro che sono avari e invitano gli uomini all'avarizia e tengono nascosti i beni che Egli ha dato loro (4,36-37).

Si è detto che la definizione coranica di musulmano fa' appello a elementi eterogenei che vanno dal comportamento giuridicamente connotato, al credo, all'etica della virtù; la «vera pietà» (*birr*) è infatti quella di chi crede, dà, prega, versa l'elemosina, adempie ai patti, ed è paziente (2,177). Tra queste componenti, la generosità per l'ospite ha un'accezione molto elevata sotto il profilo morale: quel che si deve dare all'altro non è il superfluo o l'insignificante, ma proprio quel che si ama. I servi di Dio, si legge nella sura dell'Uomo,

... sono coloro che, nonostante il loro amore per il cibo, nutrono il povero, il prigioniero e l'orfano: «Noi vi nutriamo per il volto di Dio, non vogliamo da voi alcuna ricompensa, e nemmeno gratitudine» (76,8-9).

L'azione di carità dev'essere dunque gratuita. E dare agli altri senza esigere un prezzo in cambio e nemmeno la restituzione si chiama, naturalmente, dono; nel pensiero coranico l'ospitalità, proprio in quanto è dono, non richiede reciprocità e non risponde a un'utilità mondana.

2. *Inclinazione, annessione, definizione.*

Veniamo ora al termine privilegiato dalla lingua araba per dire «ospite», cioè *ḍayf*.

Come insegnano i dizionari classici, la voce araba è a senso unico e dice solo chi chiede e ottiene ospitalità²: così Ibn Fāris (m. 395/1004) nelle *Misure della lingua*³, e in seguito Ibn Manẓūr nella *Lingua degli Arabi*⁴. Entrambi gli autori offrono dei suggerimenti importanti: poiché verbi vicini al sostantivo *ḍayf* s'impiegano per indicare il tramonto, il declinare del sole verso l'orizzonte oppure il calo nel percorso della freccia per la forza di gravità, «ospite» ha a che fare con l'inclinazione, la curvatura e lo sviamento. In questo modo, i lessicologi del passato insegnano tra le righe che fare visita a qualcuno per chiedere ospitalità è una deviazione dal proprio cammino, forzata e necessaria come lo è il tramonto, come le leggi naturali, perché è dettata dalla legge della sopravvivenza. Non è difficile capire il rapporto che lega l'ospitalità alla necessità di mantenersi in vita: basta pensare agli immensi territori desertici della penisola arabica, agli sporadici centri sedentari, ai rari accampamenti, nell'epoca della Rivelazione e anche oggi. La richiesta di ospitalità, inevitabile, comporta un diritto di protezione; e forse l'istituto giuridico detto *dhimma* o «patto di protezione», in virtù del quale il diritto islamico tutela i membri delle altre religioni rivelate, si può considerare una conseguenza del dovere dell'ospitalità.

Al tempo stesso, e sempre secondo i dizionari classici, ospite o *ḍayf* rimanda alle idee di aggiunta, unione e connessione: l'ospite è detto tale perché si aggiunge ai familiari, perché si unisce a loro, perché riceve il cibo insieme a loro⁵. E chiunque conosca i rudimenti della lingua araba non può non pensare, dalla medesima radice verbale di *ḍayf*, a *idāfa* o «annessione», costruzione grammaticale grazie alla quale un nome ne determina un altro se viene aggiunto ad esso e messo in caso genitivo. Non suoni pedante questo appunto, perché serve a chiarire ulteriormente la percezione dell'ospitalità nella cultura islamica: l'ospite è prima di tutto chi devia dal proprio cammino, essendo però la sua deviazione necessaria; è chi si aggiunge provvisoriamente alla tavola cioè alla famiglia di qualcuno; ed è colui che definisce chi lo accoglie ed è caritatevole con lui, specificandolo, per l'appunto, come un musulmano autentico, partecipe della «vera pietà»⁶.

² Il senso reciproco di «colui che offre ospitalità» è attestato solo in epoca tarda; cfr. LECERF 1960-2007.

³ IBN FĀRIS 1399/1979, radice «ḍ-y-f».

⁴ IBN MANẒŪR 2010, radice «ḍ-y-f».

⁵ LANE 1968, radice «ḍ-y-f».

⁶ Quest'idea, dell'ospite come «discrimine», e della sua presenza come «interroga-

3. *I credenti e i loro ospiti.*

Il Corano non enfatizza il peso morale dell'ospitalità che evidentemente considera un valore scontato tra il suo uditorio, ma vi accenna comunque in varie occasioni; e quando ne parla lo fa quasi sempre nelle narrazioni sugli ospiti di Abramo (15,51; 51,24; cfr. 54,36-37; 15,68; 11,78). Ripensando ai contenuti dell'ospitalità evidenziati dai suggerimenti dei lessicologi e da qualche appunto linguistico, cioè la deviazione forzata e la capacità definitoria, è chiaro che l'accoglienza di Abramo, e poi di Lot, li eleva più che mai allo statuto eccellente detto «vera pietà»:

Racconta loro degli ospiti di Abramo quando entrarono da lui e gli dissero: – Pace.

Rispose: – Noi vi temiamo.

– Non temere – risposero – noi ti annunciamo un giovane sapiente.

Rispose: – Mi portate questo lieto annuncio quando sono vecchio ormai? Cosa mi annunciate? (15,51-54).

Così la sura di al-Ĥijr. Un passo simile si trova nella sura delle Creature che disseminano:

Ti è giunto il racconto degli onorati ospiti di Abramo? Quando entrarono da lui gli dissero: – Pace.

Egli rispose: – Pace – ed era gente sconosciuta. Si ritirò dai suoi e poi tornò con un vitello grasso che offrì loro.

Chiese: – Non mangiate? – e si inquietò.

– Non avere paura – dissero, e gli annunciarono la nascita di un bambino sapiente (51,24-28).

Come nel racconto veterotestamentario (Genesi 18,1-9), l'annuncio riguarda la tardiva nascita di Isacco, e gli ospiti di Abramo sono angeli. Quel che si rileva nella versione coranica della storia, e che rappresenta una differenza sostanziale rispetto alla versione biblica, è l'insistenza sul timore e il presagio del peggio che la presenza dei viandanti stranieri produce in Abramo. Poiché il dono di cibo formalizza l'ospitalità, e il suo rifiuto può celare un intento aggressivo (Corano 11,70), l'apprensione del patriarca si rafforza al rifiuto degli angeli, ma questo non basta a distoglierlo dal dovere del dono. In tal modo, il Corano illumina il volto più vero e alto dell'ospitalità: è un puro atto di fiducia, del tutto privo di garanzie sociali, che da un lato espone al rischio, ma dall'altro consen-

zione per la definizione di chi lo ospita», non può non far pensare alle riflessioni di DERIDA 1997.

te il manifestarsi di una rivelazione. Lo afferma parallelamente la Lettera agli Ebrei (13,1-2): «Non dimenticate l'ospitalità, alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo», dove ospitalità è φιλοξενία cioè «amore per lo straniero».

Seguendo il Corano, anche la Tradizione o Sunna insiste sulla figura di Abramo nel contesto dell'ospitalità, e fa dire al Profeta che proprio Abramo, il padre dei monoteisti, fu anche il primo a dare ospitalità; lo ricorda tra gli altri Ibn Abi l-Dunyā nel suo *Libro dell'accoglienza dell'ospite*⁷. Attraverso le molte citazioni, l'antico maestro dichiara a più riprese che Abramo è un eroe, un principe dell'accoglienza: è colui che volle un palazzo con quattro porte, una per ogni punto cardinale, per accogliere con facilità tutti i viandanti di qualunque provenienza⁸, colui che prima del pranzo percorreva un miglio o due alla ricerca di qualcuno che mangiasse con lui⁹; colui che onorava personalmente i suoi ospiti e li serviva con le proprie mani, ed è per questo che il Corano dice «gli onorati ospiti di Abramo» (79,24)¹⁰. Nella vastità del materiale raccolto, Ibn Abi l-Dunyā racconta una storia nota, quella dell'uomo povero e ingegnoso a cui il Profeta affidò un ospite. L'uomo portò l'ospite a casa e, quando giunsero,

... la moglie gli chiese: – Chi è?

L'uomo rispose: – È un ospite dell'Inviato di Dio, siano su di lui la benedizione e la pace.

La donna disse: – Te lo giuro su Colui che rivela il Corano a Muḥammad, per questa sera ci è rimasta solo una pagnotta che potrebbe sfamare solo me o te, oppure l'ospite, oppure il servo.

Le disse il marito: – Dividila in pezzi, condiscila con un po' di grasso e portala a tavola, e poi di' al servo che spenga la lampada.

Al buio, marito e moglie si misero a schioccare le labbra e così l'ospite pensò che stessero mangiando anche loro.

L'indomani mattina (...) il Profeta chiese alla gente dove fosse l'uomo che aveva accolto il suo ospite. Lo chiese per tre volte e alla fine l'uomo, che fino ad allora aveva taciuto, disse: – Sono io.

– Gabriele – gli riferì il Profeta – mi ha raccontato che quando hai detto al servo di spegnere la luce, Dio Altissimo ed Eccelso ha riso.

Proprio in seguito a questo episodio, insegna ancora Ibn Abi l-Dunyā, Dio rivelò un versetto della sura del Raduno:

Quelli che dimorano nella fede nutrono affetto per chi è emigrato presso di loro, e non desiderano quel che è dato a costui, anzi, preferiscono costui a

⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1418/1997, p. 18.

⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1418/1997, p. 18.

⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1418/1997, p. 19.

¹⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1418/1997, pp. 18-19.

se stessi sebbene siano afflitti da indigenza; quelli che si guarderanno dall'avarizia della loro anima, ecco i fortunati (59,9).

I racconti del *Libro dell'accoglienza dell'ospite* sono innumerevoli, spesso distesi e saporiti. Per esempio il seguente, che narra di una vera e propria gara di generosità tra un Compagno del Profeta, 'Abd Allāh ibn Ja'far (m. 80 dell'egira), e un notevole beduino:

Partimmo in viaggio con 'Abd Allāh ibn Ja'far e ci accampammo vicino a una tenda di lana, che apparteneva a un notevole beduino della tribù degli 'Udhriti. Mentre eravamo lì arrivò il beduino, si avvicinò conducendo una cammella, si fermò davanti a noi e disse: – Voi, tiratemi fuori un coltello. – Gli consegnammo il coltello, lui sgozzò la cammella e disse: – È per voi.

Restammo un secondo giorno ed ecco da capo il notevole 'udhrita con un'altra cammella. Voi – disse, – tiratemi fuori un coltello. – Gli rispondemmo che, lo poteva vedere, avevamo ancora della carne dal giorno prima, ma lui esclamò: – Non sarà mai che voi mangiate da me della carne stantia, tiratemi fuori il coltello. – Glielo consegnammo, lui sgozzò la cammella e poi ci disse: – È per voi, fatene quel che volete.

Restammo un terzo giorno ed ecco nuovamente il notevole 'udhrita con la cammella. Si fermò davanti a noi e disse ancora: – Voi, tiratemi fuori un coltello.

Gli rispondemmo: – Ma non vedi che abbiamo ancora della carne?

Esclamò: – Non sarà mai che voi mangiate da me della carne stantia, penserò che siete dei miserabili, datemi il coltello. – Gli demmo il coltello, e lui ancora una volta sgozzò la cammella e poi come al solito ci disse: – È per voi, fatene quel che volete.

Finalmente ci rimettemmo in viaggio. Ibn Ja'far chiese al suo magazzinoiere quali ricchezze avessimo portato con noi, ed erano una balla d'abiti e quattrocento monete d'oro; Ibn Ja'far gli ordinò di portare tutto al notevole 'udhrita. Così, il garzone fece ritorno alla tenda di lana e vi trovò una giovane donna. – Prendi queste cose – le disse – sono un dono di Ibn Ja'far. – La giovane rispose che loro non accettavano ricompensa in cambio dell'ospitalità, quindi il magazzinoiere, portandosi dietro i doni, fece ritorno da noi e ci informò della cosa. Ma Ibn Ja'far gli ordinò di tornare indietro un'altra volta da quella donna, e se accettava i doni, bene, altrimenti il garzone avrebbe dovuto gettare ogni cosa davanti all'ingresso della tenda. Dunque il giovane ritornò ancora dalla donna, e lei appena lo vide gli gridò: – Vattene, ti benedica Iddio, noi non accettiamo ricompensa in cambio dell'ospitalità, quando mio marito tornerà e vedrà che ho accettato questi doni, mi punirà di sicuro. – Il magazzinoiere, come convenuto, gettò la balla d'abiti e la borsa di monete all'ingresso della tenda.

Riprendemmo il viaggio, e avevamo percorso solo una piccola distanza quando ci accorgemmo, dietro di noi, di qualcosa che il miraggio mostrava a volte in alto e a volte in basso. Quando si avvicinò vedemmo che era il notevole 'udhrita, che ci aveva riportato la balla e la borsa. Gettò il tutto verso di noi e poi, senza dire una parola, si girò e se ne andò. Noi ci fermammo a guardarlo da dietro, e credete che si sia voltato? Nemmeno per sogno. Ibn Ja'far diceva sempre: – Nessuno mi ha battuto in generosità, a parte il notevole della tribù degli 'Udhriti.

Un racconto simile, che vede sempre il Compagno Ibn Ja'far di fronte all'ineguagliabile ospitalità degli Arabi del deserto, accorda maggiore peso alla donna nomade e alle sue virtù, morali e culturali a un tempo:

Ibn Ja'far partì in pellegrinaggio. A un certo punto decise di precedere la carovana sulla sua cammella alla ricerca di un accampamento. Giunto nei pressi di una beduina che sedeva all'ingresso della sua tenda, smontò dalla cammella per aspettare i compagni. Quando la donna si accorse di lui si alzò ed esclamò: – È Dio che ti ha indirizzato a me, ad alloggiare nelle dimore dei virtuosi. – Ibn Ja'far, ammirato da tanta eloquenza, si avvicinò alla donna che da parte sua gli porse un cuscino di cuoio; lui sedette e allora lei andò verso una capra legata all'angolo della tenda e in men che non si dica gli aveva servito un cosciotto di carne che lui addentò. Quando giunsero i suoi compagni e lo videro, anch'essi smontarono di sella e la donna diede loro da mangiare quel che restava della capra (...)

Trascorso il terzo giorno Ibn Ja'far decise che saremmo ripartiti. Chiamò quindi il suo garzone e gli chiese: – Hai qui con te parte del mio denaro?

– Sì – rispose.

– E quanto?

– Mille monete d'oro – disse il ragazzo, e Ibn Ja'far gli ordinò di darne la metà alla donna.

Ma lei non voleva accettare e continuava a dire: – No, mi appello a Dio, non voglio che mio marito mi rimproveri, – ma il garzone insistette tanto che alla fine la donna capitò.

Ibn Ja'far e i suoi compagni erano appena ripartiti quando videro un beduino con un cammello che si dirigeva verso la tenda della donna.

– Ecco arrivare quel che la donna temeva – disse Ibn Ja'far; – uno di voi lasci in fretta la carovana, vada a vedere quel che succede senza farsi riconoscere, e poi torni a riferirmi.

Uno di loro lasciò la carovana, fece il cammino a ritroso e si avvicinò alla tenda. Intanto la donna aveva anch'essa visto il beduino e gli si era fatta incontro recitando in versi poetici che, nel nome di suo padre e di sua madre, lei quei doni aveva fatto di tutto per non accettarli (...)

– Com'è orribile quel che hai fatto, – le gridò il marito – nel nome dell'Eterno Iddio, proprio tu che sei il ricovero degli ospiti hai venduto il tuo dovere in cambio di queste miserie!

La donna rispose: – Queste tue parole sono ciò che temevo, temevo appunto il tuo rimprovero.

E lui: – Moglie mia, tu che temevi il mio rimprovero, non hai temuto la vergogna? Dimmi che strada ha preso quel viaggiatore.

Lei gli indicò una direzione e lui le disse di sellargli un cavallo.

– Cosa vuoi fare? – chiese la donna.

– Raggiungerò quella gente – rispose – e se non mi daranno quel che mi è dovuto combatterò contro di loro.

Lei lo supplicò: – Nel nome di Dio, non far loro del male!

Ma lui le si rigirò contro: – Tu hai mancato a quel che è dovuto. – Quindi montò a cavallo, e brandiva la lancia tra le mani.

Il compagno di Ibn Ja'far, che aveva assistito a tutta la scena, si mise a calcare accanto al beduino: – Non credo che potrai raggiungere quella gente –

gli suggerí, e di risposta lui si mise a dire che, nel nome di Dio, li avrebbe raggiunti anche se fossero arrivati in capo al mondo, e siccome non la finiva piú di ripeterlo, il compagno di Ibn Ja'far cercò di confortarlo:

– Calmati, raggiungerò io quella gente per te e riferirò loro quel che hai da dire.

Quindi lo precedette verso Ibn Ja'far, e gli raccontò tutta la storia. Ibn Ja'far disse: – Hai fatto bene, è stato un modo per prevenire la disgrazia.

Intanto il beduino li aveva raggiunti. Li salutò, Ibn Ja'far gli rese il saluto e gli raccontò come si era comportata bene sua moglie, che aveva fatto di tutto per non accettare i doni. Ma l'altro gli rispose che non era affatto d'accordo con lui, e continuava a parlare, a chiedere, a rifiutare e proprio non ne voleva sapere di tenersi quelle ricchezze. Quando Ibn Ja'far vide che le cose stavano così, ci disse:

– Cerchiamo di capire che intenzioni ha, ma non voglio che restituisca quel che gli abbiamo dato.

Intanto il beduino si era alzato, si era messo da parte e aveva pregato due volte¹¹. Quando terminò, montò a cavallo e tirò fuori arco e frecce. Ibn Ja'far gli chiese il perché di quelle preghiere.

– In quelle due preghiere – rispose il beduino – ho chiesto al mio Signore Eccelso e Altissimo che mi ispirasse cosa fare con voi, se combattervi oppure no.

Chiese Ibn Ja'far: – E cosa ha stabilito il Signore per te?

– Ha stabilito per me – rispose il beduino – la retta guida, cioè che voi riprendiate le vostre ricchezze e così ci ridiate indietro quel che ci dovete.

– Lo faremo – rispose a quel punto Ibn Ja'far, e ordinò di riprendere indietro ogni cosa.

Il beduino stava per andarsene quando Ibn Ja'far gli rivolse un'ultima richiesta:

– Possiamo almeno rifornirti di cibo per il viaggio di ritorno?

– E che motivo c'è? – rispose; – non abito lontano da qui e non c'è piú nulla che mi dobbiate.

– Qualcosa che ti dobbiamo c'è – ribatté Ibn Ja'far.

– E che cosa? – chiese l'altro.

– La ricompensa per tutti i rimproveri e i rimbrotti di tua moglie quando le dirai quanto male ti sei comportato con noi.

Il beduino si mise a ridere e se ne andò.

Come suggeriscono i brani citati, l'ospitalità richiesta, e volentieri accordata, è di tre giorni, e questa durata dell'ospitalità è ripresa da Ibn Abi I-Dunyā in altri brani piú stringati; per esempio, nei due detti profetici che seguono:

Chi crede in Dio e nell'ultimo Giorno onori il suo ospite. L'ospitalità obbligatoria è di un giorno e una notte; l'ospitalità raccomandata è di tre giorni, e se dura di piú diventa elemosina. Soggiornare da qualcuno fino a metterlo in imbarazzo è cosa illecita.

¹¹ Piú esattamente, aveva compiuto due *raka'a*, termine indicante un dato insieme di movimenti e professioni che, variamente reiterato, forma ciascuna *ṣalāt* o preghiera legale.

Il Profeta disse: – Non è consentito a nessuno soggiornare dal fratello fino a farlo peccare.

– Chiesero: – E in che modo lo faremmo peccare?

Rispose: – Stando da lui quando non può permettersi di darvi ospitalità.

Un'altra figura proverbiale nella letteratura aneddotica è quella del facoltoso Compagno del Profeta Sa'd ibn 'Ubāda, notevole di spicco tra i convertiti di Medina; e il suo nome come emblema dell'ospitalità compare naturalmente anche nel *Libro dell'accoglienza degli ospiti*:

Quando era l'ora di cena, c'era chi invitava un povero, chi ne invitava due e chi ne invitava cinque. Da parte sua, Sa'd ibn 'Ubāda ne invitava ottanta tutte le sere.

Tutti i giorni, l'Inviato di Dio riceveva una ciotola di zuppa da Sa'd ibn 'Ubāda, che gli arrivava ovunque fosse, da qualunque moglie fosse andato a pernottare.

Quando terminava una delle preghiere prescritte, Sa'd ibn 'Ubāda diceva: – Dio mio, donami del denaro che mi sia d'aiuto nelle mie azioni, perché è solo il denaro che rende pure le azioni.

Arrivai da Sa'd ibn 'Ubāda, Dio Altissimo se ne compiaccia. Stava sulla terrazza e gridava: – Chi vuole del grasso e della carne venga da Sa'd ibn 'Ubāda!

Poi andai da suo figlio, che faceva lo stesso, invitava gli altri come lui.

4. *Celebrazione dell'ospite.*

Torniamo al Libro sacro e alle narrazioni sugli ospiti di Abramo.

Come nel racconto biblico (Genesi 19,1-11), gli angeli lasciano Abramo e si dirigono da Lot per annunciargli il castigo che Dio ha destinato al popolo di Sodoma. E qui occorre ricordare che la turpitudine del popolo di Lot è presentata dal Corano in prima istanza come riconsiderazione delle leggi dell'ospitalità. La sura della Luna recita per esempio che i concittadini di Lot «dubitarono degli avvertimenti divini e vollero distogliere Lot dai suoi ospiti» (54,37). Ed è chiaro, in questo versetto, che il rifiuto degli ospiti angelici è conseguenza o concomitanza di una preesistente empietà; il disconoscimento dell'ospite è parte integrante del disconoscimento del profeta, nega la realtà della profezia. In altri termini, il popolo di Lot manca di «vera pietà» (*birr*):

Lot disse loro: – Sono ospiti miei, non mi disonorate, abbiate timore di Dio, non umiliatevi.

Dissero: – Non ti abbiamo proibito di accogliere chiunque al mondo? (15,68-70).

Così la sura di al-Ḥijr. E a ribadire che, nel pensiero islamico, il rifiuto dell'ospite va di pari passo con la miscredenza, mentre l'accoglienza dell'ospite è parte della fede, c'è un detto profetico citato ancora da Ibn Abī l-Dunyā nel *Libro dell'accoglienza*: «Chi crede in Dio e nell'ultimo Giorno, onori il suo ospite»¹².

Il Corano rapporta dunque l'ospitalità alla religione e rende i diritti dell'ospite un aspetto dei diritti di Dio. Un altro modo con cui il Libro afferma la dignità religiosa dell'accoglienza passa attraverso il vincolo che lega l'ospitalità all'offerta di cibo. Quando Abramo accolse i viandanti sconosciuti, «si ritirò dai suoi e poi tornò con un vitello grasso che offrì loro» (Corano 51,26); l'atto di offrire è espresso qui da un verbo arabo carico di senso, cioè *qarraba*: a partire dal significato di «avvicinare» o «lasciar avvicinare», *qarraba* può dire l'avvicinamento dell'uomo a Dio oppure, per converso, l'avvicinamento di Dio all'uomo; e infine viene a significare l'offerta di un sacrificio. Questo accade nella storia canonica dei figli di Adamo, dove *qarraba* è reso ancora più forte dalla compresenza di un nome affine che dice precisamente l'offerta sacrificale (*qurbān*): è detto appunto nella sura della Mensa che Abele e Caino «sacrificarono un'offerta sacrificale» (*qarrabā qurbān^{an}*), chi un agnello e chi una spiga, e che Dio accettò dall'uno e rifiutò all'altro (5,27). Comprensibilmente, gli Arabi cristiani impiegano *qarraba* per dire l'amministrazione dell'eucaristia.

Anche la sura della Conversione parla di avvicinamento alla divinità, ottenuto questa volta grazie all'elemosina:

Tra i beduini ci sono quelli che credono in Dio e nell'ultimo Giorno, e sono convinti che l'elemosina versata procuri loro la vicinanza di Dio e le preghiere dell'Inviato. Non è forse prossimità, questa, per loro? (9,99).

D'altro canto, e sempre a partire dall'idea di vicinanza, *qarraba* può intendersi anche come accogliere qualcuno nella propria famiglia; «gente della prossimità» (*ahl al-qurbā*) è appunto il modo più frequente per indicare i parenti. E questo ci riporta all'ospitalità e al senso di aggiunta, all'inclusione e all'annessione. Su questo, gli appunti di Ibn Manzūr sono utilissimi come sempre; si legge nella *Lingua degli Arabi* che ospitare qualcuno significa propriamente: «lo hai fatto fermare da te come ospite, lo hai lasciato deviare verso di te e lo hai lasciato avvicinare, lo hai preso come familiare e lo hai aggiunto alla tua tavola»¹³.

¹² IBN ABĪ L-DUNYĀ 1418/1997, p. 16.

¹³ IBN MANZŪR 2010, radice «q-y-f».

Nel pensiero coranico e islamico in genere, l'ospitalità si configura dunque e piuttosto apertamente come un atto culturale giacché porta con sé l'avvicinamento di Dio e a Dio: in tal modo, il consenso all'avvicinamento dell'altro e specialmente dello sconosciuto assume i tratti di una sacra funzione in cui l'ospite è celebrato grazie alla condivisione del cibo. Ed è proprio quest'ultimo aspetto, il frazionamento e la distribuzione della sussistenza disponibile quale dovere religiosamente orientato, capace di produrre l'unificazione dei partecipi come fossero membri di un'unica famiglia, che si offre con forza alla coscienza di chi appartiene ad altre tradizioni culturali.



Capitolo sesto

Il silenzio e le buone consuetudini della lingua

Nel trattare le componenti dell'assennatezza o *hilm*, tra le massime qualità del buon musulmano, come si è visto, i vari autori includono senza esitazione il silenzio; si appellano ad aforismi del tipo «chi ha misericordia riceve misericordia e chi tace resta sano e salvo» oppure «il silenzio è risposta»; o anche a versi poetici, come «quando parla lo stolto tu non rispondere | meglio della risposta è il silenzio»; così per esempio l'antico Ibn Abi l-Dunyā nel *Libro dell'assennatezza*.

Ora, l'inclusione del silenzio tra i valori dell'Islam non è affatto scontata, trattandosi di una cultura che apprezza molto di più la parola, a partire dal proprio fondamento, il Corano, un dire eloquentissimo che riproduce il dire divino, come esso dichiara più volte da sé¹. E anche in seguito la letteratura araba mostra un'incrollabile fiducia nella parola, alla quale attribuisce una solida capacità operativa e perfino delle valenze salvifiche; è il caso, notissimo, di Shahrazad nelle *Mille e una notte*². Di pari passo con la stima per la parola, è documentata la disistima per il silenzio, e perfino il suo aspro biasimo quando è questione di rispondere al grande imperativo coranico, «ordinare il bene e impedire il male» (Corano 3, 104, 110 e 114; 7, 157; 9, 71 e 112; 22, 41; 31, 17), il principio che ispira la morale come la politica dei musulmani. L'immaginario tradizionale conosce perfino la figura del «diavolo muto», personificazione dell'omertà, ripresa tra gli altri dal teologo e giurista hanbalita Ibn Qayyim al-Jawziyya nell'*Avviso ai firmatari per il Signore dei mondi*:

Che religione, che bene ci saranno mai in chi vede violati gli interdetti di Dio (...) e resta freddo di cuore e silente nella lingua? Costui è un diavolo muto. E chi dice il falso è un diavolo che parla³.

¹ Sul rapporto tra parola e silenzio in chiave comparativa con le altre religioni mono-teiste, sono molto interessanti le riflessioni di VENTURA 2010, *Introduzione*, p. LII.

² Cfr. anche GHERSETTI 2010.

³ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1411/1991, vol. II, p. 121.

L'idea negativa del silenzio si trova già nel Corano, che tra l'altro è poco interessato a distinguere il silenzio per scelta dal mutismo patologico o dettato da necessità: per esempio, il profeta Zaccaria tace per tre giorni dopo aver dubitato dei segni divini (Corano 3,41; 19,10) e tace Maria madre di Gesù, forse per lo stesso motivo o forse per un voto proferito (19,26); nelle vicende di Abramo con gli idolatri, il silenzio qualifica i falsi dèi (21,63-65; 37,92); e nella sura dei Credenti è ordinato ai dannati perché non hanno creduto nel Corano, parola di verità:

I Miei Segni non vi sono stati recitati? Non li avete forse accusati di menzogna? Risponderanno: «Signore, ci ha vinti la nostra cattiva sorte, siamo stati un popolo perduto, Signore nostro, fa' che usciamo di qui» (...) E Dio dirà: «Restate lí e non Mi parlate» (23,105-8).

1. *Silenzio e ascolto.*

L'unico caso in cui il Libro dell'Islam loda il silenzio, aprendolo alla dimensione etica e facendone una qualità del buon credente, è quando è finalizzato all'ascolto dei propri stessi contenuti⁴. Per esempio nella sura del Limbo, dove è parte irrinunciabile del comportamento lodevole: «Quando si recita il Corano ascoltatelo e tacete, forse Dio avrà compassione di voi» (7,204).

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, nel *Discorso compendioso*, offre un buon esempio di commento a questo passo. Insegna che il musulmano, quando sente recitare il Libro, non dovrà chiacchierarci sopra ma tendere il proprio udito per capirne bene i versetti, per comprenderlo e ponderarlo, e ritenere i suoi ammonimenti. Una spiegazione apparentemente scontata che però, nella ripetuta insistenza sull'intelligenza del Testo e sulla sua ponderazione, esorta soprattutto al buon uso dell'intelletto; e per converso inquadra la parola come elemento molesto. Al-Ṭabarī cita in appoggio vari racconti sull'occasione storica a cui rispose la rivelazione del brano, e nel far questo immette il lettore nel contesto quotidiano dei pii antichi, tra i piccoli eventi anche tediosi che formano la vita di una comunità. Ricorda infatti che ai tempi del Profeta c'era chi, durante la preghiera in comune, parlava dei fatti propri, chi salutava i conoscenti, chi si agitava e rumoreggiava al so-

⁴ La lingua araba, nella sua ricchezza terminologica, conosce tre radici maggiori per esprimere il silenzio: *ṣ-m-t*, da cui *ṣamt* e *ṣumūt*; *s-k-t*, da cui *sukūt*; e *n-ṣ-t*. Solo l'ultima ha peso morale; è attestata nel Corano due volte, sempre all'imperativo plurale.

lo udire del paradiso o dell'inferno, e chi, arrivando a funzione inoltrata, chiedeva agli altri a che punto erano, quanto mancava alla fine. E qualcuno, in segno di entusiasmo e di esibizionismo insieme, recitava a voce alta le parole dell'imam, il direttore della preghiera, all'unisono con lui, sovrastandone la voce e creando gran confusione. Questo versetto insegnerebbe dunque a fare silenzio sia durante la recitazione del Corano, sia durante la predica dell'imam; come consigliò 'Aṭā' (m. 114/732 circa), stimato giureconsulto di Mecca, «il silenzio è obbligatorio in due cose: quando si recita il Corano mentre si prega, e quando lo recita l'imam mentre predica».

L'idea che il silenzio vada di pari passo con l'ascolto e anche con la conoscenza e l'intelligenza delle cose di fede ricompare nel Corano nella sura di al-Aḥqāf: «Ricorda quando ti abbiamo mandato un gruppo di *jinn* ad ascoltare la Predicazione. Mentre assistevano, si dicevano l'un l'altro: – Tacete» (46,29).

Qui i commentatori unanimi propongono divagazioni narrative; immaginano le molte curiosità del lettore e rispondono grazie alla Tradizione profetica, quasi sempre sull'autorità di Ibn 'Abbās (m. 68/687 circa), «il padre dell'esegesi coranica»: dove si trovava il Profeta mentre recitava, e dove si trovavano i *jinn*?, nei pressi di una palma. Quanti erano?, meno di dieci, forse nove. Da dove venivano?, dai cieli, dopo essere stati allontanati di lì per mezzo delle stelle cadenti (15,18). Erano invisibili?, lo erano. E se lo erano come poté il Profeta accorgersi della loro presenza?, Muḥammad se ne accorse grazie a un'ispirazione divina. E che cosa fecero i *jinn* una volta terminato di ascoltare?, forse divennero profeti per i loro simili e predicarono l'Islam. E così via. Quando infine è inquadrata l'esortazione al silenzio, c'è chi la traduce in un prosaico «shhh!», chi spiega che i *jinn* rinunciarono proprio in quel frangente al loro modo di parlare fatto di insinuazioni e di bisbigli, e chi si sofferma sull'elemento cognitivo del silenzio e dell'ascolto: quei *jinn* sapevano che non avrebbero compreso il Corano fintanto che non avessero taciuto in ascolto.

L'idea che il silenzio si combini con l'ascolto e così possa produrre un perfezionamento intellettuale si presta ottimamente come chiave di lettura dell'esperienza profetica e in generale estatica su cui poggia la stessa cultura islamica. Ne tratta, per citare un solo esempio, Abū Ṭālib al-Makkī nel *Nutrimento dei cuori*, un vero e proprio manuale di sufismo, dove l'autore insegna che il silenzio è uno dei quattro puntelli del postulante insieme alla fame, alla ve-

glia e all'isolamento, che è l'ornamento del sapiente mentre per l'ignorante è infamia, e che da solo forma metà della sapienza (*'ilm*), l'altra metà essendo la capacità di impiegarlo a tempo debito⁵.

2. *Custodia della lingua.*

Nella cultura islamica, la produzione letteraria sul silenzio, o meglio su una più ampia disciplina della lingua e sulla parola normata, propone al credente i grandi modelli del passato a partire naturalmente dal Profeta e dal suo comportamento secondo la Tradizione. L'opera più nota e anche la più corposa è *Il silenzio e le buone consuetudini della lingua* di un autore già consultato molte volte fino a qui, tradizionista e moralista, Ibn Abī l-Dunyā di Baghdad⁶. Anche quest'opera, come le altre sue, è interamente costruita su racconti tradizionali, proposti senza commento, dove i personaggi, gli ambienti e anche i registri, dal grave o solenne al sagace e all'arguto, vanno e vengono in modo discontinuo e con frequenti ripetizioni. Ma avanzando nella lettura è chiaro che lo scrupolo di Ibn Abī l-Dunyā è sempre lo stesso: disporre i racconti nel modo più vario possibile, annullando nel lettore ogni capacità di previsione e spiazzandolo ogni volta.

I racconti sono parecchie centinaia e fanno capo al Profeta, ad altre personalità di spicco dell'Islam nascente, Compagni del Profeta o califfi cari alla letteratura didascalica, ma anche ad altri protagonisti della storia sacra, primo fra tutti Gesù, che figura molto spesso⁷, o Mosè, Ismaele, Salomone, Davide, Adamo, oppure il saggio Luqmān. Nel coacervo del materiale, Ibn Abī l-Dunyā tratta l'eccellenza del silenzio e l'indegnità dell'indiscrezione, l'infamia della falsità di parola, la doppiezza, la denigrazione degli assenti e la calunnia, ma anche i litigi e le controversie, le buone parole in difesa dei confratelli, il discorso puntiglioso, derisorio, adulatorio, osceno, e molto altro. L'opera inizia, opportunamente, con il silenzio del Profeta ricordato da un notevole meccano:

Chiesi: – Inviato di Dio, dimmi qualcosa dell'Islam su cui non chiederò a nessun altro dopo di te.

Rispose: – Recita «credo in Dio» e procedi sulla via diritta.

⁵ AL-MAKKĪ 1426/2005, vol. I, pp. 169-77.

⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989.

⁷ Sulla presenza di Gesù nelle opere di Ibn Abī l-Dunyā, rimando a KHALIDI 2003, pp. 108-24.

– E da cosa mi devo guardare? – chiesi ancora.
Con la mano fece cenno alla lingua⁸.

Ibn Abī l-Dunyā ha molto a cuore il silenzio come dovere religioso. In questo spicca un altro detto di Muḥammad – «Chi crede in Dio e nell'ultimo Giorno, dica bene oppure taccia» – che l'autore cita perfino due volte quasi consecutive, in due versioni parallele⁹; e attribuisce parole simili, almeno nella sostanza, anche a Gesù; gli apostoli chiesero:

– Indicaci un'azione che ci farà entrare in paradiso.
Rispose: – Non parlate affatto.
Osservarono: – Ma non siamo capaci di farlo.
– Allora parlate solo di bene – disse¹⁰.

Sempre sull'importanza del silenzio per la buona pratica della religione, c'è un ricordo di Ibn Jabal (m. 18/639), Compagno del Profeta:

Chiesi: – Inviato di Dio, saremo castigati per quel che diciamo?
Esclamò: – Povera tua madre, Ibn Jabal, che ha un figlio perduto! Pensi che gli uomini siano scaraventati all'inferno, naso a terra, per altro che non sia il raccolto della loro lingua?¹¹

Diversamente dalla letteratura esegetica, la letteratura morale enfatizza l'elemento sociologico a fianco di quello propriamente religioso: la disciplina della parola è additata al credente come un modo gradito a Dio e pertanto passibile di condurre al paradiso, proprio perché è gradito al prossimo, similmente a quel che accade con la bontà o l'ospitalità. Per questo, il silenzio sta specialmente nell'astenersi dalla maldicenza e da ogni altra forma di offesa verbale, compreso il discorso non richiesto e indebito, e anche quello molesto o lamentoso, che informa sulle proprie disgrazie:

La fede di un uomo non è retta finché non sia retto il suo cuore, e il suo cuore non è retto finché non sia retta la sua lingua – avrebbe detto il Profeta; – e nessuno entra in paradiso se non ha risparmiato al prossimo il racconto delle proprie sventure¹².

⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 41. Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-makkiyyīn*, n. 15112.

⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 63. Una versione estesa in Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-īmān*, n. 71.

¹⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 66.

¹¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 46; cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-anṣār*, n. 21494.

¹² IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 48.

A volte i racconti tessono un rapporto diretto tra custodia della lingua e ospitalità. Per esempio:

Un arabo del deserto chiese al Profeta: – Indicami un’azione che mi farà entrare in paradiso.

Rispose: – Nutri l’affamato, disseta l’assetato, ordina il bene e proibisci il male e, se non ne sei capace, allora trattieni la lingua sempre fuorché dalla parola buona¹³.

Un tema contiguo è il rapporto tra silenzio e generosità: «Beato chi dona il denaro in più e trattiene le parole in più», avrebbe detto ancora il Profeta¹⁴, e «Trattieni le cattiverie che dici agli altri: è un’elemosina (*sadaqa*) che fai a te stesso»¹⁵. Resoconti di questo tipo, che abbinano la valenza religiosa del silenzio alla sua valenza sociale, formano la gran parte del materiale raccolto nel *Silenzio e le buone consuetudini della lingua*; e non si tratta di un divieto di parola a cui il credente si debba votare, una sorta di digiuno del silenzio, ma appunto come una generica custodia o salvaguardia della lingua. Un po’ come accade per la massima «le parole sono d’argento e il silenzio è d’oro», celebre ovunque, che sembra attestata per la prima volta proprio nella letteratura araba, nelle due versioni, molto simili tra loro, di Ibn Abī l-Dunyā¹⁶ e del poco più anziano ma assai più celebre al-Jāhīz (m. 255/868 o 869) di Bassora¹⁷.

Un altro esempio è il brano seguente, che vede protagonisti il califfo Mu‘āwiya e un’altra icona dell’assennatezza, al-Aḥnaf al-Tamīmī (m. 67/686 o 867):

Si conversava a casa di Mu‘āwiya, Dio se ne compiacchia, e al-Aḥnaf stava sempre zitto.

– Cos’hai che non parli? – gli chiesero.

Rispose: – Se dico il falso temo Dio, se dico il vero temo voi¹⁸.

Simile un altro aforisma, che riecheggia il silenzio coranico finalizzato all’ascolto: «Il silenzio fornisce all’uomo due buone cose insieme: una è l’integrità della sua religione, l’altra è la comprensione di quel che dice il suo compagno»¹⁹.

¹³ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 72. Una variante più estesa in AL-BUKHĀRĪ 1409/1983, n. 69.

¹⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 43.

¹⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 68. Una versione estesa in Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-īmān*, n. 122.

¹⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 66.

¹⁷ AL-JĀHĪZ 1381/1961, p. 194. Cfr. WASSERSTEIN 1999, pp. 247-49.

¹⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 70, sull’autorità di al-Ḥasan al-Baṣrī.

¹⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 69.

3. Reclusione e detenzione preventiva.

Evidentemente, nella letteratura morale, il silenzio ha sempre segno positivo mentre la parola è bene e male a un tempo. Su questo, Ibn Abī l-Dunyā ha un altro detto del Profeta: «La cosa piú bella e la cosa piú brutta che tutti voi avete si trova tra le mascelle, ed è la lingua»²⁰. Sulla stessa traccia, i racconti che seguono, sui califfi «benguidati» (*rāshidūn*), gli immediati successori del Profeta alla guida dei musulmani:

‘Umar ibn al-Khaṭṭāb vide Abū Bakr che tirava fuori la lingua.

– Che cosa stai facendo, califfo dell’Inviato di Dio? – gli chiese.

L’altro rispose: – Questa qui mi ha procurato un bel po’ di grane, e l’Inviato ha detto che non c’è parte del corpo che non si lagni con Dio per la punta acuminata della lingua²¹.

‘Alī ibn Abī Ṭālib ha detto che la lingua sta a capo del corpo, e se va sulla diritta via lo fanno anche le membra del corpo, ma se si imbizarrisce, nessuna parte del corpo può tenerle testa²².

Leggendo questo racconti è difficile non pensare, nel Nuovo Testamento, alla Lettera di Giacomo (3,2-8):

Se uno non pecca nel parlare, costui è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo (...). Se mettiamo il morso in bocca ai cavalli perché ci obbediscano, possiamo dirigere anche tutto il loro corpo. (...) Così anche la lingua: è un membro piccolo ma può vantarsi di grandi cose. Ecco: un piccolo fuoco può incendiare una grande foresta! Anche la lingua è un fuoco: è il mondo del male! La lingua è inserita nelle nostre membra, contagia tutto il corpo e incendia tutta la nostra vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna. Infatti ogni sorta di bestie e di uccelli, di rettili e di esseri marini sono domati e sono stati domati dall’uomo, ma la lingua nessuno la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale.

Ma torniamo a Ibn Abī l-Dunyā, e al suo continuo insegnamento sulla grande attenzione da prestare alla lingua, «piú ancora del luogo in cui si mette il piede», come disse un saggio²³, e non tanto perché è un bene da preservare quanto perché è un male da tenere a bada. A questo proposito Ibn Abī l-Dunyā riporta un commento ironico e disincantato, fondato sull’idea che le parole umane,

²⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 70. Il detto è scarsamente attestato; compare comunque nel *Ṣaḥīḥ* di al-Bustī, n. 5835.

²¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 50.

²² IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 69.

²³ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 60.

per lo piú tra le cattive azioni, non passano inosservate agli angeli scribi: «Se fossero gli uomini a compilare i registri delle loro azioni, parlerebbero poco»²⁴.

Considerata la frequente malignità della parola, la sua custodia può facilmente intendersi come un occultamento necessario, e perfino come reclusione. E questo, prevedibilmente, riporta gli interdetti della lingua a quelli della sessualità, cosicché il discorso inadeguato può rimandare direttamente al peccato di adulterio (*zinā*); a volte in termini molto crudi:

L'Inviato di Dio ha detto: – Chi mi garantisce quel che ha tra le mascelle e quel che ha tra le gambe, io gli garantisco il paradiso²⁵.

Oppure:

Chiesero all'Inviato qual è la cosa che piú fa entrare la gente in paradiso.

Rispose: – Il timor di Dio (*taqwā*) e la bontà del carattere.

Gli chiesero qual è la cosa che piú fa entrare la gente all'inferno.

Rispose: – Le due cavità, la vulva e la bocca²⁶.

Altrettanto forte, nel *Silenzio e le buone consuetudini della lingua*, è l'associazione delle parole alle belve, che trasforma la custodia della lingua in detenzione preventiva. Un anonimo saggio dichiarò: «La mia lingua è una bestia feroce e se la lascio libera temo che mi sbrani»²⁷. Simili: «La vostra lingua è un cane, e se le date potere su di voi vi divorerà»²⁸; e l'esclamazione del Compagno Ibn Mas'ūd (m. 33/653): «Giuro su Dio, non c'è altro dio che Lui, che nulla piú di una lingua ha bisogno di luna prigionia»²⁹.

4. *Silenzio e intelligenza.*

Anche il materiale raccolto da Ibn Abī l-Dunyā rileva il rapporto tra il silenzio e le funzioni intellettive. Attribuisce per esempio alla «sapienza della Famiglia di Davide» la seguente definizione di persona intelligente: è chi sa il momento giusto, custodisce la sua

²⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 66.

²⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 66.

²⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 44. Il racconto è ripreso tra gli altri da Ibn Māja, *Sunan, kitāb al-zuhd*, n. 4244.

²⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 63.

²⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 67.

²⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 53.

lingua, e si occupa degli affari suoi³⁰. Tra i musulmani, l'autore richiama nuovamente il califfo 'Umar ibn al-Khaṭṭāb – «Chi parla tanto, sbaglia tanto»³¹ – e anche al-Ḥasan al-Baṣrī: «Chi non custodisce la sua lingua non ha capito la sua religione»³².

Questo silenzio intelligente può avere il senso della refrattarietà agli altri se i loro discorsi sono futili e confinati al mondo di quaggiù. Qualcuno affermò che «la sapienza (*ḥikma*) ha dieci parti, nove parti stanno nel silenzio e la decima nell'isolamento dalla gente»³³. E qui non si tratta affatto di rifuggire il mondo ma di stare meglio al mondo grazie alla dotta comprensione delle sue regole, egregiamente rappresentate dall'esempio del Profeta e dei pii antichi. Su questo tema, Ibn Abī l-Dunyā propone il resoconto di un tale, che vede protagonista il sufi khorasaniano Ibrāhīm ibn Adham (m. 161/777-78), celebrato anche in altre letterature islamiche per l'intelligenza e la levatura morale:

Ibrāhīm ibn Adham taceva a lungo però quando parlava non la finiva più.

Un dato giorno stava zitto da un bel po' così gli disse: – E se ti deciderai a parlare?

Rispose: – Ci sono quattro tipi di discorso. Uno è il discorso dal quale spero un vantaggio ma allo stesso tempo temo un danno, quindi evitarlo significa salvarsi da quel danno. Un altro è il discorso da cui non temo un danno ma nemmeno spero un vantaggio, quindi evitarlo è di poco peso, sia per il corpo sia per la lingua. Un altro ancora è il discorso da cui non spero un vantaggio e dal cui danno non sei sicuro di scampare; tanto basta alla persona intelligente. Infine, c'è il discorso dal cui danno sei sicuro di scampare e dal quale spero un vantaggio; ebbene, solo questo è il discorso che devi fare³⁴.

Simile al precedente, ma notevole perché estende l'apprezzamento del silenzio ad altre culture, e lo propone, in versione secolarizzata o almeno religiosamente neutra, come valore universalmente condiviso:

Quattro re si riunirono e si sfidarono a tirare un solo colpo, un solo discorso da fare. Erano il re dell'India, quello della Cina, il persiano Cosroe e il romano Cesare.

Il primo disse: – Io mi rammarico di quel che ho detto mentre di quel che non ho detto non mi rammarico.

Il secondo: – Quando parlo la parola mi domina e io non la domino, mentre, quando non parlo, io la domino e lei non mi domina.

³⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 60.

³¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 68.

³² IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 61.

³³ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 62.

³⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 76.

Il terzo: – Mi stupisco di chi parla quando la sua parola gli si ritorce contro, oppure, se ciò non accade, quando non gli giova.

Il quarto: – A ciò che non ho detto rispondo meglio che a ciò che ho detto³⁵.

³⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1410/1989, p. 71.

Capitolo settimo

Modestia, pudicizia e reticenza

La qualità della modestia, in arabo *ḥayā'* oppure *istiḥyā'*, è considerata una delle principali caratteristiche di chi aderisce all'Islam; e oggi è per lo più chiamata in causa in riferimento alla donna e alla decenza dell'abbigliamento femminile. Proprio in quest'ultima accezione, la modestia è all'ordine del giorno per la rilevanza delle iniziative commerciali che vanno sotto il nome di *modest fashion*.

Tuttavia, a differenza dell'italiano «modestia», *ḥayā'* non dice tanto la dissimulazione o l'occultamento dei meriti come opposto della vanità e della presunzione, e nemmeno la moderazione e la misura che della modestia sono i presupposti etimologici; si pensi al latino *modestus*, da *modus*. Esprime invece, prima di tutto, il disagio, la timidezza, l'imbarazzo e perfino la goffaggine che insorgono di fronte a una condotta repressibile, propria o altrui, anche ma non solo nel contesto dell'interazione con gli altri e in prospettiva di genere. I grandi dizionari della lingua classica, come *La lingua degli Arabi* di Ibn Manẓūr o *Le misure della lingua* di Ibn Fāris, assimilano infatti il *ḥayā'* all'ambito ampio della decenza o del decoro, e anche della retrocessione dall'errore e dall'offesa (*tawba*)¹; e ne fanno il contrario di un'altrettanto generica impudenza. In breve, la modestia dell'Islam è una pudicizia di ampio respiro, un rispetto di sé e degli altri che sarebbe scorretto ridurre a comportamento circostanziato o a semplice modalità dell'apparire.

Contro l'impovertimento che tocca la modestia islamica nella nostra contemporaneità, occorre dunque illuminarne l'estensione semantica; e poi sottoporre i suoi contenuti a un possibile consenso interculturale.

¹ Sulla *tawba*, vedi oltre, cap. IX, *Pentimento e conversione*.

1. *Modestia dello sguardo.*

È vero che il Corano, nella sura della Luce, assegna un aspetto discreto e sobrio alle donne credenti di ogni età; e così, in generale, associa la musulmana a un certo occultamento fisico. Le anziane «non peccheranno se deporranno le loro vesti, senza mostrare il loro ornamento, ma se lo eviteranno sarà meglio per loro» (24,60), e quanto alle giovani, si tratta del passo a cui si deve l'uso del velo (*khimār*):

Di' alle credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, e non mostrino il loro ornamento eccetto quel che si può vedere, e che si coprano il petto (*juyūb*) con i loro veli (*khumur*, pl. di *khimār*; 24,31).

Secondo questi versetti, il comportamento onorevole della donna musulmana poggia dunque sul modo in cui essa si offre o meglio si sottrae agli occhi possibilmente indiscreti di chi la osserva. Nondimeno, si noterà che la corretta attitudine femminile poggia anche, e in prima istanza, sul controllo della facoltà visiva: «Di' alle credenti che abbassino lo sguardo». Vale a dire che la buona musulmana, prima di salvaguardare se stessa dallo sguardo degli altri, dovrà fare attenzione a soffermare lo sguardo solo su quel che è lecito vedere, cioè, come affermano i commentatori coranici di ogni epoca e scuola, solo sulle parti del corpo altrui che la convenzione giuridica ha dichiarato lecite. È dunque in oggetto la definizione di «zona della modestia», oppure del pudore, in arabo *'awra*, che interessa il diritto islamico per questioni di pubblica decenza e anche perché la sua esposizione invalida la preghiera.

Qualche appunto sull'estensione della zona della modestia è offerto da quasi tutti i commentari coranici attorno al versetto appena visto, nella sura della Luce. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, per esempio, suddivide la *'awra* in quattro tipi: quella dell'uomo con l'uomo, che va dall'ombelico al ginocchio esclusi; quella della donna con la donna, per lo più assimilata alla precedente; quella della donna per l'uomo, che distingue la sconosciuta o la donna non legata da parentela, delle quali l'uomo può vedere solo il volto e le braccia fino al gomito, e la moglie o la schiava il cui unico tabú sono gli organi genitali; e infine la zona della modestia dell'uomo per la donna, caso simile al precedente. L'autore ventila però numerose eccezioni collegate a questioni mediche, alla circoncisione, al parto, alle eventuali testimonianze di avvenuto adulterio, e così via.

Nella contemporaneità, l'opinione di Yūsuf al-Qaraḍāwī nel rinomato *Il lecito e il proibito nell'Islam*² è molto simile.

L'obbligo di ritrarre la vista dalla zona della modestia altrui, come l'obbligo di adoperarsi per la salvaguardia della propria castità, coinvolge anche l'uomo, e negli stessi termini. Sempre nella sura della Luce, nel versetto subito precedente a quello sulla pudicizia femminile, si trova un imperativo divino del tutto analogo:

Di' ai credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, è cosa piú pura per loro, Dio tiene il conto di quello che fanno (24,30).

2. Sguardo, seduzione e adulterio.

I versetti appena citati dichiarano la parità dei generi quanto all'obbligo e all'interdizione; ed è cosa che gli autori contemporanei sottolineano volentieri: come l'egiziano al-Sha'rāwī nelle *Mie considerazioni sul nobile Corano*, quando osserva che anche l'uomo, come la donna, è tenuto ad abbassare lo sguardo perché l'uomo come la donna è fonte di seduzione (*fitna*); o come il suo compatriotta Ṭanṭāwī nel *Mediatore nella spiegazione del nobile Corano*, forse con toni piú sfumati.

Per gli uomini come per le donne, i commentatori di ogni tempo discutono dunque la liceità dello sguardo, e anche la sua pregnanza; e nella varietà delle proposte fanno degli occhi delle breccie o dei varchi aperti al passaggio nei due sensi, che da un lato vanno difesi perché si fanno penetrare e invadere, e dall'altro vanno controllati perché lanciano all'esterno ciò che indebitamente si insedia negli altri. Un esempio antico è quello del mu'tazilita al-Zamakhsharī nello *Scopritore delle verità*, piú attento di altri nell'illuminare la forma e lo stile del Libro sacro. Nel commentare l'esortazione alla modestia nella sura della Luce, l'autore nota infatti che nella sequenza proposta dal versetto la modestia precede la castità ovvero l'astinenza sessuale – «abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità» – e spiega che questo accade perché lo sguardo è piú generale, abbraccia piú cose, e con ciò ha significato piú ampio; dello sguardo femminile in particolare, scrive che resistervi è quasi impossibile, perché esso cerca la turpitudine e desidera l'adulterio.

Un altro esempio è offerto dal commentario del giurista andaluso al-Qurṭubī nel *Compendio dei precetti*. Nuovamente, questo

² AL-QARAḌĀWĪ 1994.

autore nota che il precetto sullo sguardo precede quello sulla castità, osserva che tale precedenza figura due volte consecutive, una per gli uomini e una per le donne, e spiega che nel primo caso si tratta dello sguardo di uomini e donne insieme, perché così vanno intese tutte le occorrenze del maschile plurale nel Libro; gli occhi di tutti, dunque, sono «la piú grande porta verso il cuore, la piú frequentata tra le vie dei sensi che al cuore conducono, via sulla quale cadono in molti». Su questo, al-Qurṭubī richiama un detto profetico che fa dello sguardo umano un atto sessuale perpetrato con la vista:

Per l'essere umano Dio ha scritto l'adulterio (*zinā*) che commetterà, e lo commetterà di certo, perché gli occhi sono fornicatori e il loro adulterio è lo sguardo. Ma per chi abbassa lo sguardo, Dio ha in serbo la dolcezza nel cuore.

Quanto allo sguardo femminile, al-Qurṭubī insegna che è una freccia di Satana piena di veleno e apre la via al cuore come la cecità apre la via alla morte. Sempre sulla concupiscenza degli occhi delle donne, l'autore ricorda quando il Profeta proibì alle mogli Umm Salama e al-Maymūna di restare alla presenza di un cieco, e quando le due donne osservarono che si trattava di un cieco, Muḥammad ribatté: «E siete cieche voi? Non lo vedete voi?»³. Parole che rimandano ai resoconti, del tutto simili, proposti da un altro autore andaluso, di Cordova anche lui, 'Abd al-Malik Ibn Ḥabīb (m. 238/852), in uno dei rari testi dedicati alla musulmana nella vita coniugale, *Le buone consuetudini delle donne*:

Il Profeta ha detto che il desiderio si divide in dieci parti, nove parti per le donne e una sola per gli uomini. Il Compagno 'Amr ibn al-'Āṣ ha detto che il desiderio delle donne supera di gran lunga quello degli uomini, tanto quanto un colpo d'ascia supera la puntura d'ago; però Dio Altissimo, sia gloria a Lui, le ha velate con la modestia⁴.

3. Una virtù femminile?

Si diceva che i versetti sulla pudicizia dello sguardo e sulla castità nella sura della Luce (25,30-31) sono chiamati in causa, in antico come ai nostri giorni, per corroborare il precetto islamico della modestia. Ma il Corano offre altri passi sul comportamento

³ È un racconto molto diffuso, accolto in diverse versioni dalle maggiori opere di Tradizione.

⁴ IBN ḤABĪB 1412/1992, p. 183.

pudico, certo senza l'uso del modo imperativo, e dunque senza la pregnanza di un ordine divino. Per esempio, nella sura del Racconto, si trova un passo sulla vita di Mosè, dove figura una voce affine a *ḥayā'*, cioè *istihyā'*, di significato simile; scampato alle insidie del suo popolo idolatra e giunto ai pozzi di Madian, Mosè vide che molti erano giunti lí per abbeverare il gregge, e tra questi anche due donne che stavano in disparte nell'attesa che gli altri ripartissero. Mosè le aiutò, le due ringraziarono e se andarono, ma poi una di loro fece ritorno (cfr. Esodo 2, 16-20):

... una di quelle due donne, camminando con pudicizia, andò verso di lui e gli disse: – Mio padre ti invita per ricompensarti, perché hai abbeverato il gregge per noi.

Mosè andò da lui e gli raccontò la sua storia (Corano 28,25).

Quando glossano la pudicizia o la modestia (*istihyā'*) di quella donna, i commentatori si diffondono in particolari. Al-Ṭabarī, nel *Discorso compendioso*, insegna che la donna camminava riparandosi il viso con la veste, e che parlò a Mosè da dietro la stoffa perché non era sfacciata né indiscreta. Al-Zamakhsharī, nello *Scopritore delle verità*, aggiunge che a un certo punto, mentre la giovane guidava Mosè verso la casa del padre, un colpo di vento le alzò la veste e le scoprì il corpo; così Mosè le propose di camminare dietro di lui. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, nelle *Chiavi dell'Arcano*, rincarica la dose, dall'occultamento alla rimozione, e spiega che quella donna era solita camminare tenendosi a distanza dagli uomini. Comunque sia, è chiaro che l'esegesi coranica propone volentieri una lettura esteriore della modestia, precisamente come dissimulazione della femminilità. E questo non deve stupire: il Corano cita la qualità in questione proprio trattando di una giovane, e questo dimostra che ai tempi del Profeta la modestia era sentita come un valore precipuamente femminile; il che ne segnò la continuità nel pensiero successivo.

Tuttavia il Corano non trascura affatto la pudicizia maschile. Lo fa non solo nella sura della Luce, quando richiama lo sguardo degli uomini in generale, ma anche nella sura delle Fazioni alleate, parlando di Muḥammad il Profeta:

Voi che credete (...), entrate quando siete invitati e poi ritiratevi, e non attaccate discorso con familiarità, è cosa che irrita il Profeta, il quale ha pudore e non ve lo dice, ma Dio non ha pudore della verità (33,53).

Ed è importante notare che quando i commentatori illustrano la modestia o il pudore del Profeta appellandosi alla Tradizione, la ac-

costano, per meglio evidenziarla, proprio a quella di una ragazza; e così curiosamente fanno di un tratto femminile una fonte di ammirazione se compare in un uomo. Ricordano per esempio che il Profeta era piú pudico di una vergine dietro la sua tenda, e quando vedeva qualcosa che lo irritava i Compagni lo capivano dal suo viso⁵.

Il libro della rinuncia del tradizionalista Abū Dāwūd al-Sijistānī aggiunge un resoconto notevole: «L'inviato di Dio ha detto: – Davvero ho piú pudore dei miei morti che dei miei vivi, perché ai morti è dato vedere il mio operato»⁶. Ancora una volta è difficile ridurre la «modestia» o *ḥayā'* a una dimensione esteriore; si tratta piuttosto di un senso di vergogna per tutto ciò che contrasta la probità, nell'azione e nell'intenzione. Quest'ampiezza di contenuti si ritrova per esempio in un altro brano, accolto nel *Libro della rinuncia* di Abū Dāwūd, dove il Compagno 'Abd al-Muṭṭalib ibn al-Ḥārith, interrogato sullo stato di indigenza in cui aveva ridotto i suoi due figli, rispose che si vergognava davanti a Dio di confidare in altri che in Dio stesso per la loro sussistenza⁷.

Le attribuzioni maschili della modestia letteralmente abbondano nella letteratura di Tradizione. Come pudicizia nell'abbigliamento, è una qualità di Mosè secondo un altro detto del Profeta:

Mosè era un uomo modesto e riservato, e a causa della sua pudicizia non lasciava scoperto neppure un lembo di pelle.

Alcuni ebrei parlarono male di lui: – Tutta questa segretezza cela sicuramente un difetto della pelle, o la lebbra, o un'ernia, o una lesione.

Ma Dio volle assolverlo da quel che avevano detto. Un giorno che si trovava da solo Mosè appoggiò gli abiti sulla sua cavalla, si lavò, e quando ebbe terminato tornò per rivestirsi ma la cavalla se n'era andata via con i suoi abiti.

Mosè prese il bastone e corse a cercare la cavalla gridando: – Cavalla! i miei abiti! i miei abiti! – finché capitò in mezzo a un gruppo di ebrei che lo videro nudo ed era quanto di piú bello Dio avesse creato⁸.

Ancora un detto del Profeta, questa volta sulla pudicizia di Adamo:

Il vostro padre Adamo era di grande statura, come una palma alta, sessanta cubiti; aveva molti capelli, e nascondeva quel che non è lecito mostrare (*'awra*). Disubbidì, si accorse della sua nudità e impaurito si mise a scappare per il Giardino (...)

Dio lo chiamò: – Fuggi da me, Adamo?

⁵ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-adab*, n. 5664.

⁶ AL-SIJISTĀNĪ 1414/1993, p. 340.

⁷ AL-SIJISTĀNĪ 1414/1993, p. 339.

⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb aḥādīth al-anbiyā', bāb ḥadīth al-Khiḍr ma'a Mūsā*, n. 3175; Ibn Ḥanbal, *Musnad, musnad al-'asbara al-mubashsharin bi-l-janna*, n. 10451.

– No, Signore mio, – rispose – ma ho vergogna di fronte a Te per quello che ho commesso⁹.

Sempre secondo la Tradizione, la modestia o pudicizia è il tratto principale del terzo califfo benguidato, ‘Uthmān ibn ‘Affān (m. 35/655), uomo talmente riservato che perfino gli angeli avevano pudore di lui¹⁰. E anche del quarto califfo ‘Alī, che non si vergognava di mostrarsi dolce e remissivo con la moglie Fāṭima¹¹. Un esempio, notevolissimo, di come la modestia sappia trascendere i generi della specie umana è quello che chiama in causa la divinità, il cui modo di essere e di fare è spesso proposto al credente come inarrivabile modello delle virtù creaturali.

L’inviato di Dio vide un uomo che si lavava davanti a tutti. Allora salì sul pulpito, lodò Dio e lo celebrò e poi disse:

– Dio Altissimo ed Eccelso è assennato, verecondo e riservato, ama la modestia e il nascondimento, dunque, quando uno di voi si lava, sia riservato¹².

Il ricorso a Dio con l’impulso all’imitazione di Lui *mutatis mutandis* anche per la modestia, pur senza generare in questo caso un Nome, dimostra una volta di più che, nella percezione islamica, l’intera questione della moralità supera l’esempio del Profeta e attinge direttamente alla figura divina.

4. Nobiltà della modestia.

Tra le molte opere di Ibn Abī l-Dunyā, quella intitolata *I nobili costumi* è forse la più celebre. E vi si trova un’importante sezione dedicata alla modestia¹³.

Attraverso i molti racconti inventariati dall’autore, la modestia appare come una qualità scarsamente circostanziata e senz’altro irriducibile alla fisicità o all’universo femminile, a partire dalle parole che inaugurano la trattazione e che appartengono comunque a una donna, la moglie del Profeta ‘Ā’isha bint Abī Bakr (m. 58/678): «La modestia è il capo delle buone qualità»¹⁴. Poco oltre nell’opera

⁹ Ad esempio IBN ABĪ L-DUNYĀ 1416/1996, pp. 69-70.

¹⁰ Al-Tirmidhī, *Jāmi’*, *kitāb al-da’awāt, abwāb al-manāqib*, n. 3752; Ibn Ḥanbal, *Musnad, faḍā’il al-ṣabāba*, n. 364.

¹¹ IBN ḤABĪB 1412/1992, pp. 161-62.

¹² AL-NASĀ’Ī 1420/1999, pp. 54-55.

¹³ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, pp. 62-95.

¹⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, p. 62.

compare un detto di Muḥammad che insiste a sua volta sulla priorità della pudicizia: «Tra quel che la gente ha appreso dalla prima profezia, c'è questo: se non ti procura vergogna fa' pure quel che vuoi»¹⁵. E includere la modestia nella piú antica rivelazione divina (*al-nubuwwa al-ūlā*), vale a dire la religione principale, quella di Adamo o di Abramo, dista poco dal farne un'inclinazione naturale alla fede e al bene: «La modestia – disse ancora il Profeta – è il bene tutto intero»¹⁶. Sulla modestia come equivalente del bene *sic et simpliciter*, ecco un dialogo tra il Compagno 'Imrān ibn Ḥuṣayn e il piú giovane Ibn Ziyād (m. 78/697 circa):

'Imrān ibn Ḥuṣayn disse: – Secondo l'Inviato di Dio, la modestia è il bene tutto intero.

Ibn Ziyād ribatté: – Però nei libri leggiamo che la modestia porta anche debolezza.

L'altro si infuriò: – Io ti riferisco dall'Inviato di Dio e tu mi contraddici parlando di libri!¹⁷.

Un buon esempio offerto da Ibn Abī l-Dunyā sull'ampiezza della modestia, che spazia dall'esteriorità all'interiorità, è la seguente esortazione del Profeta ai suoi Compagni:

Siate modesti nei confronti di Dio della modestia che Gli è dovuta. Protegete la testa e quel che comprende, e il ventre e quel che contiene, e ricordate la morte e la putrefazione. Chi mira alla vita dell'aldilà abbandoni gli ornamenti della vita terrena. Solo chi fa questo è modesto nei confronti di Dio della modestia che Gli è dovuta¹⁸.

Alcuni racconti ripresi da Ibn Abī l-Dunyā nei *Nobili costumi* servono a commentare il passo coranico nella sura delle Fazioni alleate (33,53) – «non attaccate discorso con familiarità, è cosa che irrita il Profeta, il quale ha pudore e non ve lo dice, ma Dio non ha pudore della verità» – dove figura appunto la reticenza di Muḥammad ma non quella di Dio con gli ospiti invadenti, e dove la pudicizia è confinata all'ambito verbale. Per esempio, «l'Inviato di Dio ha detto che la modestia e la reticenza sono due branche della fede, mentre la scurrilità e le chiacchiere sono due branche

¹⁵ In arabo, *Iḍbā lam tastabi fa-sna' mā shi'ta*; IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, p. 73. Cfr. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-adab, bāb al-ḥayā'*, n. 5682.

¹⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, p. 75. Sulla modestia come istinto, è interessante quel che riporta IBN MANẒŪR 2010, radice «ḥayā'»: i Compagni di Muḥammad, udito da lui che il *ḥayā'* è una branca della fede, gli chiesero come fosse possibile che la modestia, un impulso naturale, fosse parte della fede, un'acquisizione.

¹⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, p. 75.

¹⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, pp. 79-81.

dell'ipocrisia»¹⁹. Oppure, sempre sul riserbo verbale del Profeta: «L'Inviato di Dio non diceva in faccia a nessuno quel che non gli piaceva di lui»²⁰.

Un ultimo esempio sulla modestia come pudicizia verbale, e insieme come generica astensione dalla parola turpe e intemperante, è l'esortazione di Muḥammad a un suo Compagno:

Dio ama il reticente pieno di modestia e il continente che si astiene, mentre odia chi è sfrontato e licenzioso, e anche chi domanda ed è importuno²¹.

5. *Un valore condiviso.*

Tiriamo le fila sulla qualità detta *ḥayā'* o *istihyā'*: è senz'altro riferibile alle donne ma non soltanto a esse visto che è possibilmente partecipata dagli uomini, e in loro largamente apprezzata; è un intreccio di attitudini e abitudini positive, conformi o coincidenti con il corretto orientamento di fede; è ripararsi dagli occhi altrui per conservare la propria integrità, ma prima di tutto è impedire ai propri occhi di posarsi sugli altri valicando i confini delle loro persone; è pudore nella parola: significa tacere per non urtare la sensibilità degli altri dicendo loro quel che li ferisce, e anche tacere per riserbo, per proteggere la propria integrità morale evitando sconcezze e scurrilità.

Cosa notevole, questa idea islamica della modestia o pudicizia, insieme complesso di pudicizia dello sguardo e dallo sguardo, e di pudore verbale, si ritrova pari pari in un bell'esempio di trattatistica morale in lingua araba, *L'affinamento dei costumi* del filosofo e teologo cristiano Yahyā ibn 'Adī (m. 363/974), un piccolo testo che si è creduto a lungo opera di un musulmano perché manca del tutto di riferimenti cristiani²². Si legge appunto nell'*Affinamento dei costumi* che la modestia appartiene alla famiglia della compostezza (*waqār*) e «significa abbassare lo sguardo e parlare poco per imbarazzo nei confronti di qualcuno. Questa abitudine è lodevole purché non provenga da inettitudine o incapacità»²³. Nonostante la diversità dell'ispirazione religiosa e dei presupposti metodologici, il lavoro di Yahyā ibn 'Adī richiama continuamente luoghi comuni

¹⁹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, pp. 65-66.

²⁰ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, pp. 72-73.

²¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ 1409/1989, pp. 76-77.

²² Cfr. IBN 'ADĪ 1994; e IBN 'ADĪ 2019.

²³ IBN 'ADĪ 1994, nn. 254-55; traduzione in IBN 'ADĪ 2019.

della letteratura islamica sulla modestia: per esempio, dove afferma che la sua assenza «brucia il velo della decenza»²⁴ e rispecchia tanto la mancata cautela o discrezione quanto la bramosia, la sete di possesso e la cupidigia²⁵. Senza dubbio, tale coincidenza di idee si deve anche all'ambiente intellettuale che fa da sfondo al lavoro di questo autore cristiano, una Baghdad aperta e cosmopolita piú che mai; nondimeno, serve ad avallare la comunanza di convincimenti tra differenti tradizioni culturali.

²⁴ IBN 'ADĪ 1994, n. 352; cfr. anche nn. 108, 187 e 377.

²⁵ IBN 'ADĪ 1994, nn. 61-68.

Capitolo ottavo

Bellezza

Il pensiero islamico intende la modestia anche, ma non solo, come dissimulazione della bellezza fisica femminile: il precetto coranico contenuto nella sura della Luce chiama infatti le donne a nascondere il loro ornamento, ovvero abbellimento (*zīna*), perché la sua esibizione può causare disubbidienza a Dio nella forma particolare della fornicazione (*zinā*); si ricordi:

Di' alle credenti che abbassino gli occhi e custodiscano la loro castità, e non mostrino il loro ornamento, eccetto quel che si può vedere (24,31; cfr. 24,60).

A dispetto di quel che può suggerire una lettura immediata e irriflessa, l'ornamento delle donne è inteso dai commentatori non come la bellezza del corpo ma nel senso degli abiti, e anche di cavigliere, bracciali, orecchini e collane, a fronte di anelli e belletto che invece sono considerati decenti e dunque «visibili»; così osservano tra gli altri al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Qurṭubī e Ibn Kathīr, e anche il moderno al-Shawkānī, nelle loro grandi opere esegetiche.

A prescindere dal contesto femminile, l'idea che l'«abbellimento» o *zīna*, artefatto e quindi opera dell'uomo, o naturale e quindi più diretta opera di Dio, possa rivelarsi una tentazione al male o almeno un inganno per gli occhi e per il cuore attraversa il Corano; si trova per esempio nella sura di Giuseppe, dove Dio conforta il Profeta così:

... vuoi forse consumarti di dolore per causa loro, perché non credono a questo Racconto? Abbiamo reso tutte le cose che sono sulla terra un ornamento della terra per metterli alla prova, per vedere chi di loro agisce meglio, ma un giorno ridurremo tutto a suolo nudo (18,6-8).

Si trova anche nella sura del Creatore, questa volta per il comportamento umano:

... quanto a colui la cui cattiva azione gli è stata abbellita tanto che la crede buona, sappi che Dio fa errare chi vuole e guida chi vuole. La tua anima non si dolga per loro, Dio sa bene quello che fanno (35,8; cfr. 47,14).

Tuttavia, questa diffidenza nei confronti della bellezza, incantamento maligno e delizia sterile, si accompagna nello stesso Corano ad affermazioni di senso contrario, che invece lodano l'abbellimento come frutto della Sapienza e della Misericordia. L'apparente contraddizione si spiega con facilità: anche nella percezione coranica, la «bellezza» (*jamāl*)¹ è sottoposta al giudizio morale operato in sede religiosa. Vale a dire che il bello è sí riconosciuto in se stesso e in quanto tale, ma non collima né si confonde necessariamente con il bene; e che, nella fattispecie degli esseri umani, la bellezza, in loro o prodotta da loro, può essere virtuosa e buona come viziosa e perversa². Quando il pensiero islamico ha prodotto teorie estetiche in forza dei propri fondamenti culturali, lo iato tra il bello e il buono è sfociato in una critica delle arti, visive e non solo queste, e delle loro finalità; critica inclusiva dell'elemento etico-giuridico: infatti, ogni opera d'arte è prima di tutto opera, cioè azione e lavoro (*'amal*), e andrà quindi esaminata secondo le categorie normative del comportamento umano, da proibito a obbligatorio.

1. *La prima opera d'arte.*

Un'importante riflessione sull'estetica in rapporto alla moralità è offerta dal palestinese naturalizzato americano Ismā'il Rāji al-Fārūqī (m. 1986). Il suo libro *Il monoteismo e l'arte. La teoria dell'arte islamica*³ mostra forse per la prima volta la volontà di comprendere e sistematizzare l'arte islamica dal suo proprio punto di vista, cioè nella prospettiva del pensiero storico e filosofico che l'Islam stesso ha generato. In questa prospettiva, che insiste sulla relazione tra fede e arte, il discorso non può che prendere avvio dal dogma dell'inimitabilità del Corano (*i'jāz al-Qur'ān*), l'assunto incontrovertibile secondo cui l'incomparabilità, la miracolosità del Libro sacro poggia non solo sulle verità definitive che esso contiene, ma anche sulla sua bellezza formale.

Il Corano è la prima opera d'arte dell'Islam – scrive a chia-

¹ Oppure, sempre nel Corano, *ḥilya, zukhruf, qurraṭ 'ayn o bahj*.

² Un esempio della necessaria coincidenza di bellezza e bontà, quest'ultima religiosamente orientata, è il fenomeno dei concorsi di bellezza femminile nel mondo islamico; valga per tutti The World Muslimah Award, una competizione inaugurata a Giacarta (Indonesia) nel 2011, che premia insieme bellezza fisica, capacità intellettuali e pietà religiosa.

³ AL-FĀRŪQĪ 1999.

re lettere al-Fārūqī – e per cogliere la sua eccezionalità occorre all'uomo il senso estetico, dono divino fondamentale senza il quale nessun credente potrebbe percepire la finissima eloquenza del Libro. E poi passa in rassegna la produzione islamica nel campo delle arti figurative lungo tutto il corso della storia, e indugia sulla grafia, la forma d'arte principalmente deputata a esprimere la realtà divina trascendente; ovunque mette in risalto la base spirituale dell'arte islamica e anche il sentire arabo, dal quale l'Islam non poté prescindere.

Sulla stessa linea e con altrettanta sensibilità, un altro esempio di riflessione contemporanea è *L'Islam e le belle arti*⁴ dell'egiziano Muḥammad 'Imāra (n. 1931), membro dell'Accademia di studi islamici di al-Azhar, attento alla dimensione globale della religione e alle relative sollecitazioni. In quest'opera, insuperata per diffusione e notorietà, 'Imāra prende in analisi le arti visive e anche quelle musicali, segnatamente la recitazione del Corano, e spiega fin dal principio di voler rispondere all'annosa e sempre viva polemica tra i sostenitori delle belle arti e quanti, guardandole con sospetto o sostenendone l'illiceità, non fanno che offrire il destro a chi dichiara l'Islam nemico della bellezza⁵. La sua difesa delle arti, condotta rigorosamente sulla base del Corano e della Tradizione sunnita, sfocia in una teoria etico-estetica: l'abbellimento artistico è lecito o raccomandato e in certi casi perfino obbligatorio quando è inteso a «costruire la terra» e ad accrescerne la bellezza in segno di gratitudine per la bellezza che Dio stesso ha sparso nel mondo, manifestazione della creatività divina offerta al credente 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 se diffonde turpitudine e perversione.

L'autore insegna ripetutamente che le belle arti possono realmente dirsi tali solo quando contengono un messaggio in linea con l'universo dei valori islamici. In tal modo, l'appartenenza all'Islam e la buona pratica della religione funzionano da discriminare tra quanti impiegano la bellezza per portare a compimento i tratti lodevoli del carattere, proprio e altrui, e quanti invece fanno il contrario.

⁴ 'IMĀRA 1411/1991.

⁵ Sull'aspra querelle tra sostenitori e detrattori delle belle arti, dalle riforme del XIX secolo alle convinzioni veicolate dai movimenti riformisti, rimando a NAEF 2015, dove l'autrice riassume le posizioni di vari intellettuali musulmani moderni e contemporanei di diversa tendenza, compreso l'orientamento sciita (pp. 65-113).

2. Bellezza e moralità.

Nell'*Islam e le belle arti* di Muḥammad 'Imāra trova ampio spazio il discorso particolare sull'estetica visiva⁶. Come il palestinese al-Fārūqī, questo autore insiste sulla miracolosità del Corano, opera d'arte che sta a capo della religione, e osserva che tra i pregi incomparabili del Libro c'è la capacità di esprimere pensieri e concetti per via di immagini, tanto che leggendo o recitando il Corano si ha continuamente l'impressione di avere di fronte figure e illustrazioni. Riecheggiando l'associazione tra la figura divina e l'artista figurativo, tipica della filosofia islamica di matrice platonica e non lontana dal pensiero del grande al-Ghazālī⁷, l'autore osserva che le similitudini coraniche – il peso sulle orecchie dei miscredenti (Corano 41,44), gli armenti che non percepiscono nulla tranne uno strillo lontano (2,172), e così via, – tanto sapientemente costruite, «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»⁸.

'Imāra sa bene che la gran parte del materiale utile all'eventuale interdizione delle immagini non si trova nel Corano ma nella Tradizione profetica; tra i detti più noti, «nel Giorno del Giudizio Dio punirà chi ha forgiato un'immagine fino a quando costui vi avrà soffiato dentro dello spirito, e non lo potrà fare»⁹. E anche per l'interpretazione della Sunna, l'autore avversa su basi razionali le posizioni estreme, e sostiene con decisione la relatività dello statuto legale dell'arte: le varie forme della rappresentazione, parte dell'attività estetica dell'uomo, ricevono connotazione etico-giuridica secondo la motivazione, la saggezza, la finalità, e anche il vantaggio che eventualmente fanno procurare alla comunità; è solo a partire da una disamina di tutti questi elementi che si potrà dichiarare la liceità o l'obbligo di una data opera, oppure al contrario la riprensibilità, e addirittura la proibizione con il possibile accostamento al comportamento idolatra. Anche per Muḥammad 'Imāra, come per Ismā'il Rāji al-Fārūqī, le arti sono belle solo quan-

⁶ 'IMĀRA 1411/1991, pp. 109-43.

⁷ Cfr. HILLENBRAND 1994, pp. 249-65.

⁸ 'IMĀRA 1411/1991, p. 117.

⁹ Per esempio Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-libās wa-l-zīna*, n. 3953.

do sono insieme belle e buone, cioè morali secondo l'Islam; è una posizione lontana dall'arte per l'arte cui è approdato il pensiero estetico occidentale, e certamente più prossima all'ideale classico di *καλοκάγαθία*; ma è chiaro che può produrre avversione per le opere d'ispirazione non islamica solo in chi la adotti ottusamente e con fervore cieco¹⁰.

L'Islam e le belle arti offre molti esempi d'arte visiva nella storia della civiltà islamica e su questo attesta le posizioni discordanti dei teologi e dei giuristi. Tra gli altri, ancora un egiziano, il teologo modernista Muḥammad 'Abduh (m. 1323/1905), il cui pensiero 'Imāra adotta senz'altro in questo caso come altrove: 'Abduh, amante della poesia araba di ogni tempo e grande estimatore del retaggio artistico dei popoli, si era posto la questione del rapporto tra l'Islam e l'arte durante un viaggio in Sicilia, dove aveva ammirato le molte opere che adornano le chiese e i luoghi di sepoltura¹¹; e aveva a sua volta dichiarato lecite le immagini che non insidiano la fede, e paragonato «il disegno a una poesia che si vede e non si sente, e la poesia a un disegno che si sente e non si vede»¹².

Muḥammad 'Imāra insegna infine che la produzione di bellezza e il relativo affinamento del senso estetico rientrano nel dovere capitale della gratitudine (*shukr*) a Dio, dovere che interessa tutta l'umanità e non soltanto i musulmani, giacché l'amore per ciò che è bello inerisce molto semplicemente alla natura umana (*fiṭra*). Cita a supporto il Corano, nella sura del Limbo, dove tutti i figli di Adamo sono chiamati ad abbellire se stessi quando si recano in un luogo di culto (7,31-32). E poi viene in particolare a chi aderisce all'Islam:

Il musulmano, in virtù della sua fede e della sua religione, è chiamato a conformarsi alle qualità di Dio (...); e deve adoperarsi per fare propri i significati dei Nomi Bellissimi nella misura della sua capacità e ben sapendo la distanza che separa l'assoluto dal relativo. L'Inviato di Dio ci ha insegnato che tra i Nomi divini c'è «il Bello» (*al-Jamīl*); un detto del Profeta recita infatti che «Dio è bello e ama la bellezza». Dunque, il musulmano è chiamato a distinguersi per bellezza, che vuol dire bellezza sensibile e anche bontà,

¹⁰ In altre parole, la fede nella dovuta coincidenza di bellezza e bontà, quest'ultima islamicamente connotata, non può giustificare azioni di vandalismo come quelle di Palmira, Mosul, Ninive o Nimrod da parte del cosiddetto Stato islamico e, prima, dei Talibani in Afghanistan; azioni che peraltro, a ben vedere, non implicano un mancato apprezzamento per le opere d'arte, ma la volontà di rimuovere le fasi storiche in cui quelle opere hanno visto la luce. Per questo rimando soprattutto a DE CESARI 2015, pp. 22-26.

¹¹ Così aveva scritto a un amico, il noto Rashīd Riḍā (m. 1354/1935); 'IMĀRA 1411/1991, p. 138.

¹² 'IMĀRA 1411/1991, pp. 136-37.

nel suo operato e nella sua interiorità, 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 felicità¹³.

3. Dio è bello e ama la bellezza.

Il Profeta disse: – Non entrerà in paradiso chi ha nel cuore un solo pizzico di superbia.

Qualcuno obiettò: – Ma all'uomo piace avere un bell'abito e delle belle calzature.

Il Profeta rispose: – Dio è bello e la bellezza la ama, superbia vuol dire negare la verità e disprezzare la gente¹⁴.

In questo e in altri detti profetici, e anche nella riflessione estetica contemporanea, la bellezza sensibile, amata e ricercata dall'uomo, non è il mero «ornamento» o *zīna*, che il Corano biasima quando parla delle donne (24,31; cfr. 24,60) ma il più forte e complesso *jamāl*, già in partenza inclusivo della connotazione fisica e di quella morale: come insegnano i lessicografi del passato, *jamāl* richiama la convenienza e la piacevolezza dei tratti fisici, della mente, del carattere e del comportamento generale; dunque, bellezza e bontà e anche adeguatezza¹⁵. *Jamāl* contiene inoltre un'idea di raggruppamento, aggregazione, somma delle parti e unitarietà: si pensi a *jumla*, un termine affine, impiegato dai grammatici arabi per dire la frase di senso compiuto, nome e predicato oppure verbo e soggetto; di qui all'idea di bellezza come opportuna compresenza delle parti necessarie, e quindi come perfezione e completezza, il passo è breve.

Il detto del Profeta sulla bellezza di Dio e sull'amore che Dio nutre per la bellezza nel mondo è ripreso spesso dagli autori contemporanei inclini ai toni pastorali. In coro, essi insegnano che la bellezza che l'uomo gradisce e ricerca, divina nel suo principio, è adeguata alla vita buona e procura perfezionamento. Diversa dalla superbia, la bellezza può tuttavia esporre al rischio dell'ingratitudine a Dio quando non è riconosciuta come Suo dono, quando ne è disconosciuta la vera realtà; infatti, chi non riconosce l'autorità divina sulla bellezza che possiede, pensa di essere migliore degli altri.

¹³ 'IMĀRA 1411/1991, pp. 20-21.

¹⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-īmān, bāb taḥrīm al-kibr wa-bayāni-hi*, n. 134.

¹⁵ LANE 1968, radice «j-m-l».

Si è visto sopra l'esempio dell'egiziano Muḥammad 'Imāra, sul dovere che il musulmano ha di produrre bellezza nel mondo conformandosi al creatore, e sulla liceità delle arti figurative che rispondano ai requisiti della moralità. Anche l'intellettuale siriano Muḥammad Rātib al-Nābulusī, nella sua *Enciclopedia dei Nomi Bellissimi*, torna ripetutamente sul perfezionamento etico del musulmano grazie all'imitazione degli attributi divini; e il Nome «il Bello» non fa eccezione. Quando ne discute¹⁶, al-Nābulusī rileva a sua volta l'amore per la bellezza (*jamāl*) che sta palesemente a capo della religione islamica vista la presenza del Corano, Libro bellissimo, la cui veridicità poggia fin dal principio su un giudizio umano di ordine estetico; e spiega che è il Corano stesso a promuovere l'affinamento del senso estetico nel credente. Diversamente da altri, l'autore illumina però con efficacia la bellezza delle creature umane, tratti fisici e caratteristiche morali. Esiste anche una bellezza dei comportamenti: la storia, insegna al-Nābulusī, ci ha lasciato memoria di azioni bellissime anche se chi le ha compiute non era bello affatto; un caso noto è quello di al-Aḥnaf ibn Rays (m. 69/688), magnanimo e saggio, che favorì la conversione all'Islam della sua grande tribù, e la cui bruttezza fisica non aveva rivali.

Tra le molte digressioni, al-Nābulusī cita una preghiera del Profeta che gioca precisamente sulla necessaria coincidenza di bellezza e bontà: «Signore mio, Tu che hai reso bello il mio aspetto, rendi buono il mio carattere»; e poi ricorda la bellezza della pazienza (*ṣabr*), e quella del perdono, e anche la bellezza dell'eloquio di contro alla scurrilità. Poiché il bello deve coincidere con l'ubbidienza a Dio, al-Nābulusī mette ripetutamente in guardia il fratello contro l'abbaglio della bellezza materiale, finita e peritura, mentre la bellezza di Dio è infinita, assoluta e perfetta. Ma una volta distinta la bellezza buona che è fonte di felicità da quella illecita 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-Jamāl*, «il Bello», per ricevere da Lui il riverbero della Sua bellezza.

¹⁶ AL-NĀBULUSĪ 2002b, *Ism Allāh al-jamīl*, lezione 010 (in due parti), 2018.

4. Bellezza e immagine.

Anche il saudita Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid, noto per la rubrica multilingue on-line IslamQA dove fornisce risposte alle molte domande dei fedeli, pensa – come il siriano al-Nābulusī – che Dio ama la bellezza nel senso che ama vedere nell'uomo il contrassegno, il risultato, la traccia materiale della grazia che Egli stesso gli ha donato; il Profeta ha detto che «Dio ama vedere nei Suoi servi l'effetto della Sua grazia»¹⁷, ricorda, e questo significa che il musulmano è tenuto ad avere cura del proprio aspetto, negli abiti e negli altri oggetti di abbellimento personale, senza lesinare. E a sua volta insiste sulla dimensione morale e spirituale, sul versante interiore della bellezza umana che è la gratitudine a Dio per i beni ricevuti, insieme al timor di Dio (*taqwā*) che la gratitudine comporta, perché anche il timor di Dio è un abbellimento, non manifesto ma riposto¹⁸.

Al-Munajjid insegna, come altri, che Dio ama nell'uomo la bellezza della fede, delle parole e delle azioni, degli abiti e dell'aspetto generale, e che di altrettante cose odia la bruttezza. Ma tutto questo è risaputo, spiega; quello che occorre considerare con attenzione è che nel valutare la bellezza molti musulmani cadono in errore per eccesso oppure per difetto, specialmente quando si tratta delle immagini. Da una parte vi sono quanti affermano che Dio ama tutto quel che ha creato, e nulla odia, perché tutto quel che Egli ha creato è bello (*jamīl*); sbagliano, perché nella loro depravazione arrivano a venerare la bellezza di uomini e donne, sicuri che questo sia lecito. Sul fronte opposto stanno quanti affermano che Dio biasima la bellezza d'immagine in ogni forma e in ogni cosa.

Al-Munajjid, convinto sostenitore della medietà come criterio di vita, crede che la via corretta sia quella che sta nel mezzo e che valuta la bellezza delle immagini caso per caso, secondo le diverse manifestazioni con cui si offre alla vista, e secondo il diverso statuto legale che merita: è lodevole quando è coerente con l'ubbidienza a Dio, con l'accoglimento della Sua parola e la vittoria della Sua religione, e al contrario è riprovevole o illecita quando insegue la vita di questo mondo e la supremazia individuale. Dato

¹⁷ Cfr. al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb al-adab*, n. 2764.

¹⁸ AL-MUNAJJID 1997-2019, domanda n. 6652, 3 novembre 1999.

l'impianto etico-giuridico del suo ragionamento, al-Munajjid aggiunge che un'immagine può anche essere indifferente (*mubāh*), senza infamia e senza lode.

5. Bellezza e superbia.

La valutazione della bellezza nel contesto della cultura islamica non è evidentemente univoca ma cambia con le appartenenze dottrinali degli autori. Come si è visto, c'è chi guarda alla bellezza fisica e materiale con serenità e ammirazione rilevandone l'aspetto gratifico, e chi la osserva caso per caso sottoponendola a valutazioni differenti. Sulla bellezza prodotta dall'uomo, in sé e nel mondo, l'assunto generale è che sia lecita secondo la religione e perfino obbligatoria se coincide con la bellezza dell'interiorità cioè se muove dalla volontà di compiacere e rendere grazie al creatore, il Bello per antonomasia, fonte di ogni bellezza, e dal pio desiderio di conformarsi a Lui affinando le proprie qualità; e che sia illecita in caso contrario.

Nella multiformità delle prospettive, c'è anche chi riduce definitivamente la bellezza a decoro del mondo di quaggiù, un parere piuttosto lontano dai precedenti per ispirazione e scuola dottrinale, però piuttosto diffuso. È il caso del saudita 'Abd Allāh ibn Ḥumūd al-Farīḥ, predicatore, e autore di un dotto commentario alla grande opera di Tradizione di Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Il diletto del musulmano nella spiegazione del 'Ṣaḥīḥ' di Muslim*¹⁹.

In questo lavoro, al-Farīḥ glossa tra gli altri il detto sulla bellezza che va distinta dalla superbia²⁰, e nel fare questo tratta quasi esclusivamente della superbia. È un peccato grave, spiega, e poi ne passa in rassegna le tipologie – contro Dio, contro il Profeta, contro il prossimo, – le cause – supponenza, risentimento, invidia, ipocrisia, – le conseguenze – rifiuto dell'obbedienza a Dio, rifiuto della rivelazione e degli altri doni divini, dannazione escatologica, – e infine gli effetti – incapacità di accogliere la verità, disprezzo degli altri e cattivo rapporto con il prossimo, dissipazione dei beni altrui, presunzione, prevaricazione.

Venendo alla parte propositiva, al-Farīḥ insegna come guarire, se Dio vuole, dalla superbia che è una malattia: si dovrà richia-

¹⁹ AL-FARĪḤ 1436/2015.

²⁰ AL-FARĪḤ 1436/2015, pp. 132-38.

mare alla mente la grazia già ricevuta, conformarsi all'esempio del Profeta, modello di umiltà, pensare all'inferno e ai suoi abitanti, leggere le biografie dei grandi e dei saggi, e infine meditare sulla pochezza d'origine e di condizione dell'uomo, sapendo che molti ci hanno preceduto, forse migliori di noi.

Solo a questo punto l'autore saudita affronta il tema della bellezza, in Dio e nelle cose del mondo. Del Nome *al-Jamīl*, «il Bello», spiega che è un attributo dell'Essenza e che, a dispetto di quel che pensano i teologi speculativi, la fede nella sua realtà è obbligatoria; aggiunge beninteso che la bellezza predicabile di Dio, assoluta, nel creato non ha simili né pari. Passa poi alla bellezza che Dio ama nell'uomo: non è affatto la bellezza del corpo, che non compete all'uomo, sulla quale l'uomo non ha capacità, ma il suo abbellimento: ricorre per questo alla Sunna del Profeta, cita i diversi riferimenti alla bellezza nell'abbigliamento, e conclude che Dio ama gli abiti belli e per estensione ogni cosa che abbellisce.

Al-Farīḥ non dimentica l'altro noto detto profetico, ripreso da molti per combattere l'avarizia e l'accumulo sterile: «Dio ama vedere nei Suoi servi l'effetto della Sua grazia». E si chiede se non vi sia una contraddizione con altre parole di Muḥammad secondo le quali «la trasandatezza è parte della fede»²¹, essendo la trasandatezza l'umiltà nell'abbigliamento. La risposta che offre è la seguente: l'abbellimento raccomandato, manifestazione di Grazia, è quello privo di eccesso, senza presunzione, dettato solo dalla gratitudine nei confronti del creatore e dal desiderio del Suo compiacimento; quanto all'elogio dell'umiltà negli abiti, vuol dire che il musulmano non deve gettarsi a capofitto nelle bellezze del mondo di quaggiù e nemmeno ostentare l'abbondanza dei propri mezzi.

Si noterà che nella proposta di questo autore l'elemento estetico promosso dalla religione tocca solo tangenzialmente le qualità dell'animo e la bontà del comportamento, e si riduce all'abbellimento esteriore, all'«ornamento» (*zīna*) che l'uomo è in grado di procurare a se stesso; e che, anche in questo caso, l'esperienza estetica si rivela viziosa e malata quando coincide con l'azione superba, che nega i diritti di Dio e insieme quelli del fratello.

²¹ Ad esempio Abū Dāwud, *Sunan*, *kitāb al-tarajjul*, *bāb al-naby 'an kathīr min al-ifāh*, n. 3632.

Capitolo nono

Pentimento e conversione

Si è già notato molte volte che le virtù e i valori del buon musulmano corrispondono spesso, con le dovute distinzioni, ai Nomi che la Tradizione ha conferito a Dio sulla base della rivelazione coranica; e che, sempre secondo la Tradizione, Dio ama chi gli somiglia, cioè chi tenta di conformarsi ai Suoi attributi e al Suo comportamento. Questo vale per un'altra qualità, detta *tawba* (o *tawb*), che ha il senso generale di «conversione» ed esprime il risanamento dell'intenzione e l'emendamento della condotta.

Ci si chiederà in che modo questa qualità, del tutto adeguata alla creatura umana, possa predicarsi di Dio, per il quale emendamento e risanamento, e anche conversione, sembrano non avere alcun senso. Per rispondere, ascoltiamo i lessicografi antichi.

Alla base della *tawba* e del verbo da cui essa deriva, cioè *tāba*, c'è il ritorno – spiegano unanimi – con le idee di recessione e anche di recupero, cioè di sostituzione intesa come movimento all'indietro. E in questo ampio contenitore individuano due zone differenti ma correlate, a seconda che l'azione provenga dall'uomo oppure da Dio: nel caso dell'azione umana il ritorno è orientamento, ricerca e richiesta (cfr. *tāba ilā*), mentre nel caso di Dio è concessione sovrastante (cfr. *tāba 'alā*). Osserviamo più da vicino *La lingua degli Arabi* di Ibn Manẓūr¹.

L'autore dichiara che *tawba* vuol dire ritorno dalla colpa e dunque pentimento, o rammarico, o rimorso; e si appoggia per questo al noto detto profetico «il pentimento è conversione»². Poi ricorda la conversione quando è azione di Dio, e anche di questa fornisce il significato: vuol dire concedere all'uomo il successo nella sua stessa conversione; come dire, sulla falsariga della popolare riletture dei

¹ IBN MANẒŪR 2010, radice «t-w-b»; cfr. AL-FAYRŪZ'ĀBĀDĪ 1419/1998, p. 64; LANE 1968, radice «t-w-b», 321.

² Ibn Māja, *Sunan*, *kitāb al-zuhd*, *bāb dbikr al-tawba*, n. 4250.

Proverbi (16,33) – «nel grembo si getta la sorte, ma la decisione dipende tutta dal Signore» – che l'uomo propone e Dio dispone. Ibn Manzūr procede allo stesso modo con un altro sostantivo importante, l'intensivo *tawwāb*, «chi molto si riconverte». Prima lo applica all'uomo: è chi fa ritorno a Dio, e dunque si pente; poi lo applica a Dio: è Chi fa ritorno sul Suo servo, e dunque perdona. Per quest'ultimo caso offre a sostegno un passo coranico: «Egli è Colui che perdona la colpa e accoglie la conversione» (40,3).

Dopo aver insegnato che l'uomo si riconverte quando si ravvede e che Dio si riconverte quando perdona, Ibn Manzūr offre però una postilla sull'interdipendenza delle operazioni: *al-Tawwāb*, Nome divino, significa che Dio torna sul servo quando questi ha fatto ritorno a Lui dalla sua colpa. L'ambivalenza ma anche la coincidenza della conversione spicca nel commento che al-Ghazālī dedica al Nome *al-Tawwāb*, l'Indulgente Incomparabile³, nella sua opera sui Nomī. Scrive:

Dio è Colui che volta dopo volta torna a facilitare ai Suoi servi le cause della conversione, rendendo evidenti per loro i Suoi segni (...) finché essi, allorché scoprono le sciagure delle colpe grazie al Suo ammaestramento, provano paura grazie allo spavento che Egli ha messo loro e dunque tornano alla conversione, e allora il favore di Dio torna su di loro, e insieme il Suo accoglimento.

1. *Perdono di Dio e pentimento dell'uomo.*

Se il Corano tratta di conversione o *tawba* per esprimere l'azione del creatore e anche quella della creatura, insistendo sull'univocità delle azioni con non poche suggestioni di ordine teologico e un'indiscutibile resa retorica, invece le opere esegetiche, nella stragrande maggioranza dei casi, compiono un'operazione per così dire correttiva, e insegnano con risolutezza lo sdoppiamento in perdono (*maghfira* o *ghufrān*) e pentimento (*nadam*), proteggendo così l'alterità divina.

L'operazione correttiva operata dall'esegesi è evidente nelle spiegazioni della sura della Vacca dove è detto: «Adamo ricevette parole dal suo Signore, Egli ritornò su di lui, è l'Indulgente, pieno di compassione» (*al-Tawwāb al-Raḥīm*: 2,37). Se il Corano tratta il pentimento di Adamo come un tutt'uno con il perdono di Dio, perdono peraltro seguito da «parole» e dunque da una possibile in-

³ All'ottantesimo posto nelle liste tradizionali.

vestitura profetica, invece i commentari, e già quelli di piú antica datazione, mostrano evidentissima la divaricazione dei significati: come *La straordinarietà del Corano* di Zayn ibn ‘Alī (m. 122/740 circa)⁴, dove la conversione di Dio è soccorso e sostegno mentre per l’uomo è storno dell’azione colpevole, rinuncia ad azioni simili e infine pentimento; o come *La spiegazione* di ‘Abd al-Razzāq al-Šana‘ānī (m. 211/826 o 827), che illumina la priorità divina sulle azioni umane servendosi di un racconto:

Adamo chiese: – Signore, questo mio peccato l’hai scritto Tu a mio carico prima di crearmi, oppure l’ho inventato io per conto mio?

Rispose: – Niente affatto, l’ho scritto Io a tuo carico prima di crearti.

Allora Adamo disse: – Visto che Tu l’hai scritto per me, allora perdonami⁵.

Un secolo dopo, nel *Discorso compendioso* di al-Ṭabarī, lo sdoppiamento della *tawba* in Perdono e pentimento è ormai sedimentato; ma l’illustre esegeta non manda perduta la coincidenza terminologica che nel Corano è tanto evidente. Giocando l’intero discorso sulla restaurazione o il ripristino, al-Ṭabarī spiega infatti la conversione dell’uomo come rientro (*awba*) dalla colpa, e la conversione di Dio da capo come rientro, dall’Ira al Compiacimento e dalla Punizione al Condono. Al-Ṭabarī dà per scontato un altro convincimento, attestato in precedenza soprattutto tra gli spirituali, destinato a grande fortuna nella letteratura successiva di ogni epoca e tendenza, e infatti presente anche nel dizionario di Ibn Manzūr, e cioè che la *tawba* divina debba leggersi innanzitutto come accoglimento della conversione umana; d’altro canto questa idea è suggerita dal Corano stesso e piú di una volta: nella sura della Conversione è detto che «Egli accoglie il ritorno dei Suoi servi» (9,104); nella sura di Colui che perdona «è Colui che perdona il peccato e accetta il pentimento» (40,3); nella sura della Consultazione «è Colui che accoglie il ritorno dei Suoi servi e li assolve dalle loro colpe» (42,25).

Sui molti contenuti della conversione, il lavoro esegetico piú notevole è quello di Fakhr al-Dīn al-Rāzī nelle *Chiavi dell’Arcano*. Il suo commento alla sura della Vacca, dove si tratta del ritorno di Dio su Adamo (2,37), è un vero e proprio trattato sulla *tawba*. L’autore si impegna nella definizione e nelle modalità della conversione umana, e cita stralci di un lavoro di al-Ghazālī, *La conversione a Dio e l’espiazione della colpa*, una sezione del grande *Ravvivamen-*

⁴ Ibn ‘Alī, *Gharīb al-Qur’ān*.

⁵ ‘AL-ŠANA‘ĀNĪ 1419E.

to delle scienze religiose⁶. Da al-Ghazālī riprende per esempio una sottile analisi della *tawba* umana articolata in tre momenti distinti: il primo è la conoscenza del nocumento prodotto dalla colpa, e del «velo» che essa tesse fra il credente e la divina clemenza, così allontanando l'uomo dall'oggetto del suo desiderio; questo procura all'uomo un dispiacere o una sofferenza cui si dà il nome di pentimento (*nadam*). La seconda fase è quella in cui l'uomo formula il proposito di abbandonare la colpa compiuta nel passato anche per il futuro che gli resta. E l'ultima fase è la rettifica dell'azione. Sempre seguendo al-Ghazālī, al-Rāzī insegna che il pentimento riassume in sé, in un certo senso, tutti e tre i momenti della *tawba*: infatti la conoscenza che lo precede è la sua premessa mentre l'abbandono della colpa è il suo risultato, cosicché il pentimento, che non può prescindere né dalla conoscenza che viene prima né dal proposito che viene poi, si trova nel mezzo, accerchiato dai due lati, ed è al tempo stesso il frutto e ciò che dà frutto; questo spiega perché il Profeta ha detto che il pentimento è conversione.

Ma se al-Ghazālī pensa che il pentimento umano sia per abitudine divina (*sunnat Allāh*), quasi una legge naturale, invece al-Rāzī è un fermo sostenitore della libertà di Dio e del Suo incessante intervento sul mondo, e pensa che la conoscenza della colpa e quella del danno che procura non competano affatto alla capacità e all'iniziativa dell'uomo, e provengano invece direttamente dalla volontà di Dio. Al-Rāzī spiega che la conversione o *tawba* mette insieme il credente e il Signore: il primo è come un servo fuggitivo che torna sui propri passi, e l'Altro come un re che, riluttante, accoglie il servo per misericordia; ma a differenza di un re terreno, che oltraggiato dal servo lo riaccoglie non più di una volta, l'Altissimo accoglie continuamente i fedeli con benevolenza autentica e genuina bontà, dovessero peccare e pentirsi ad ogni ora per l'intero corso della vita.

Un ultimo appunto. Al-Rāzī, come si è visto, è un grande estimatore di al-Ghazālī; ma non recepisce dal più antico maestro l'idea che la *tawba* umana, come quella divina, sia anche perdono, e non solo pentimento. Riflettendo sul Nome *al-Tawwāb* nell'opera sui Nomi, al-Ghazālī osserva infatti che la conversione umana non è solo al Signore, ma anche al fratello: «chi, volta dopo volta, accoglie le discolpe dei peccatori, siano sudditi, amici o conoscenti, – scriveva – è conforme alla qualità divina e

⁶ AL-GHAZĀLĪ 1406-7E.

da essa trae la propria sorte»⁷. E così tracciava una convergenza puntuale tra il fare di Dio e il fare dell'uomo anche nella comune vocazione al perdono.

2. *Il ritorno del musulmano.*

In qualche versetto coranico, il verbo *tāba*, «ritornare», «riconvertirsi», compare ripetutamente, prima come azione dell'uomo e poi come azione di Dio o, viceversa, prima di Dio e poi dell'uomo. Questi passi propongono al lettore dei movimenti di mutua conversione che risultano per molti versi equiparabili: l'uomo si volge all'indietro recedendo dallo stato attuale, e anche Dio recupera la buona inclinazione di prima nei confronti del fedele, tra creatore e creatura quasi un calco di intenzioni e comportamenti. Il primo brano del genere si trova ancora nella sura della Vacca:

Quelli che si riconvertono e riformano se stessi e lo manifestano, Io farò ritorno su di loro, Io sono Colui che ritorna, pieno di compassione (2,160).

Questo versetto suggerisce la precedenza del ritorno umano, come a dire che Dio perdona solo chi è già pentito. Al-Rāzī, interessato come sempre a difendere la libertà di Dio, spiega però che l'accoglimento del ritorno umano non è razionalmente necessario; qui Dio parla del perdono per encomiare Se stesso – osserva, – e se il perdono fosse cosa necessaria, l'encomio non avrebbe senso o non sarebbe tale; questo significa che Dio accoglie il pentimento non per necessità ma per clemenza (*rahma*). Diversamente crede Ibn Kathīr, pensatore hanbalita, nella *Spiegazione dell'Eccelso Corano*: «Quando i sostenitori della miscredenza o dell'innovazione empia si riconvertono a Dio – scrive infatti questo autore, – Dio fa ritorno su di loro»; la sua è un'ipotesi della realtà, con un futuro condizionato ma certo. E aggiunge che il sicuro ritorno divino è un privilegio dell'Islam perché prima, tra le comunità antecedenti, la conversione di miscredenti e innovatori Dio non la accolse. E qui va considerato che Ibn Kathīr, quando parla di miscredenza o innovazione, pensa solo alle aberrazioni teologiche, perché sa bene che il perdono di Dio è negato all'apostata; come recita il Corano nella sura della Famiglia di 'Imrān, «coloro che rinnegano la fede dopo averla accettata (...), ebbene, il loro ritorno non sarà accolto» (3,90).

⁷ AL-GHAZĀLĪ 1971, pp. 150-51.

Per avvalorare l'idea che solo la conversione del musulmano è accolta da Dio, l'autore si appoggia al noto detto profetico che segue:

... l'adultero che compie adulterio non lo compie da credente, il ladro che ruba non ruba da credente, il bevitore che beve vino non lo beve da credente, perché in quel momento la fede lo abbandona; se si riconverte, Dio si riconverte a lui.

Per questa via, Ibn Kathīr può affermare che Muḥammad, il profeta dell'Islam, è «il Profeta della conversione, il Profeta della misericordia»; e in tal modo, nel rilevare il rapporto tra conversione e misericordia, sottolinea un cardine del pensiero coranico sulla *tauba*: è vero infatti che il Nome *al-Tawwāb*, Colui che ritorna, l'Indulgente, ricorre nel Corano sempre abbinato al Nome *al-Rahīm*, il Clemente o il Misericordioso, tranne una volta (110,3) in cui compare da solo.

3. Il ritorno di Dio.

Un altro versetto importante, nella sura della Conversione, dichiara che è il ritorno di Dio a suscitare il ritorno umano, in una sequenza logica contraria a quella osservata fino a qui:

Dio ritornò anche sui tre che vennero lasciati indietro (...) Quando compresero di non avere rifugio contro Dio che non fosse in Dio stesso, allora Egli tornò su di loro affinché essi si riconvertissero, Dio è Colui che ritorna, pieno di compassione (9,118).

Secondo i commentatori unanimi, i tre erano dei convertiti di Medina restii a uscire in battaglia con il Profeta: indugiarono, restarono indietro rispetto agli altri e quindi si riconvertirono in ritardo, e altrettanto ritardo fece Dio nel perdonarli. Come molti, anche al-Rāzī nelle *Chiavi dell'Arcano* imposta il suo commento attorno alla proroga e alla posticipazione, che considera naturalmente un'espressione della libertà divina. Ecco in buona sostanza il suo insegnamento, articolato come sempre in punti serrati.

Primo: «Egli tornò su di loro affinché essi si riconvertissero» vuol dire che l'azione del servo è creata da Dio. Secondo: il ritorno di Dio precede nel tempo, infatti «Egli tornò» è al tempo passato mentre «affinché si riconvertissero» indica un'azione nel futuro. Terzo: poiché il fondamento della conversione è il ritorno, si tratta del ritorno dei tre medinesi alla loro condizione abitua-

le, cioè l'appartenenza al numero dei credenti. Quarto: si tratta altresí, per loro, di perseverare nel ritorno ed evitare l'iterazione della colpa. Quinto e ultimo: «affinché si riconvertissero» vuol dire: affinché si giovassero del ritorno e ne traessero soddisfazione; ma questi due vantaggi, il giovamento e la soddisfazione, sono subordinati alla conversione di Dio la quale – l'autore non si stanca di ripeterlo – non è affatto dovuta ma avviene per clemenza e magnanimità.

La stessa enfasi sulla libertà divina e sull'errore di chi pensa il contrario si trova nel seguente resoconto di un antico, ripreso da al-Qurṭubī nel *Compendio dei precetti*, sempre a commento della sura della Conversione:

Con Dio l'Altissimo ho sbagliato in quattro cose. Ho pensato che appena io Lo amo anch'Egli mi ami, perché ha detto che «Egli li amerà come essi ameranno Lui» (Corano 5,54); ho pensato che appena io mi compiaccio di Lui anch'Egli si compiaccia di me, perché ha detto che «Dio si compiacerà di loro ed essi si compiaceranno di Dio» (5,119); ho pensato che appena io Lo ricordo anch'Egli mi ricordi, perché ha detto che «il ricordo di Dio è la cosa piú grande» (29,45); e ho pensato che appena io ritorno a Lui anch'Egli ritorni su di me, perché ha detto: «Egli tornò su di loro affinché essi si riconvertissero» (2,160).

A buon esempio della complessità del pensiero islamico, ascoltiamo anche al-Zamakhsharī nello *Scopritore delle verità*, perché questo autore, seguace della scuola teologica mu'tazilita, promuove invece la necessità del perdono divino e la responsabilità umana del pentimento; e dei tre personaggi citati nella sura della Conversione traccia infatti un profilo che ne ribadisce l'attiva partecipazione ai fatti. Appoggiandosi a un parere dell'antico al-Ḥasan al-Baṣrī, scrive:

C'era chi aveva un giardino recintato da mura che era meglio di centomila monete d'argento; costui disse: – Giardino mio, quel che mi ha fatto restare indietro è solo la tua ombra, e l'attesa dei tuoi frutti, ma ora ti lascio a Dio.

C'era poi chi aveva solo sua moglie; costui disse: – Moglie mia, quel che mi ha fatto indugiare (...) è solo l'attaccamento che ho per te, sicuramente, però, mi appello a Dio, saprò patire la lontananza da te e raggiungerò il Profeta.

Cosí montò in sella e lo raggiunse.

L'ultimo non aveva che se stesso, né moglie né denaro.

Costui disse: – Anima mia, quel che mi ha fatto restare indietro è solo l'amore che la vita ha per te, però, mi appello a Dio, saprò patire ogni avversità e raggiungerò il Profeta. Cosí prese i suoi viveri, li mise sotto il braccio e lo raggiunse.

4. *Ritorno alla legge perenne.*

Dietro lo sdoppiamento della conversione, ovvero ritorno, pentimento per l'uomo e perdono per Dio, c'è evidentemente l'idea che il passato sia migliore del presente. È un'idea ricorrente nel Corano, che spicca in un passo della sura delle Donne. Al termine di un discorso giuridico sulle spose lecite al credente o al contrario illecite (*maḥārim*), si legge:

Dio vuole spiegarvi le cose chiaramente, e guidarvi alle abitudini di quelli prima di voi, e ritornare su di voi (...) Dio vuole ritornare su di voi, mentre quelli che seguono le proprie passioni vogliono che voi inclinate al male (4,26-27).

È un passo potenzialmente insidioso per l'esegesi perché, a una lettura immediata, «quelli prima di voi» sono le generazioni pre-islamiche, non ancora illuminate dal Corano. E infatti molti esegeti pensano che l'insegnamento di questi versetti, «la guida», sia dato *a contrario*: i predecessori sarebbero chiamati in causa affinché i musulmani non seguano le loro orme sposando le madri, le figlie e le sorelle senza curarsi della consanguineità e delle interdizioni a essa collegate.

L'idea più condivisa è però un'altra, fondata sulla convergenza delle leggi monoteiste nei medesimi interdetti: «quelli prima di voi», modello da seguire nei metodi e nei procedimenti, sono allora i tanti pii che vissero prima dell'Islam, e per primi i profeti, tutti portatori di materiale giuridico concorde; questo convincimento percorre l'intera storia del pensiero islamico, e nella modernità assume tratti ancora più decisi. Ma procediamo con ordine e passiamo in rassegna la principale esegesi.

Alcuni autori ventilano un rapporto tra le abitudini dei credenti antichi e l'abitudine di Dio, che secondo il Corano non subisce mutamento o variazione (ad esempio 33,62 o 35,43). In tal modo avviano un discorso sulla perennità della Rivelazione, sostanzialmente identica per tutti. Ecco ad esempio, in una parafrasi fedele, il commento di Fakhr al-Dīn al-Rāzī a questo passo.

Nei versetti precedenti quello in analisi, Dio ha illustrato ai musulmani gli obblighi vigenti in materia nuziale, differenziando il lecito dal proibito e il buono dal cattivo. Poi ha detto «per guidarvi alle abitudini di quelli prima di voi», il che si può intendere in due modi: gli obblighi matrimoniali che Dio ha prescritto ai musulmani, li aveva già prescritti prima a tutte le comunità religiose; oppure,

si può intendere che Dio ha spiegato anche agli antichi l'utilità di una normativa nuziale, pur avendo dato loro obblighi differenti. In entrambi i casi, vuol dire comunque che le leggi, dei musulmani e degli altri, convergono sotto l'aspetto del pubblico interesse (*maṣlaḥa*). Fakhr al-Dīn al-Rāzī afferma dunque l'univocità dei Libri celesti e l'esistenza di una Legge perenne al di là delle diverse codificazioni; e qui risuona il grande motivo islamico della *fiṭra*, la «natura prima», la fede di Adamo e di Abramo, la naturale vocazione al monoteismo, il progetto di Dio sull'umanità fin dal principio.

Sulla perennità del credo primordiale, che è unico al di là delle diverse manifestazioni storiche, insiste nella modernità il commentario del *Manār* (il «faro»), dei due riformatori egiziani Rashīd Riḍā (m. 1935) e Muḥammad 'Abduh⁸. Commentando il versetto sul regolamento matrimoniale nella sura delle Donne (4,26-27) gli autori⁹ osservano infatti che ogni comunità del passato ebbe una sua religione, una sua Legge, adeguata alla società dei tempi; è detto infatti nel Corano: «Di ogni cosa abbiamo posto una Legge e un metodo» (5,48). Tuttavia, esiste un'equivalenza generale tra gli obblighi che Dio ha prescritto ai musulmani e quelli riservati alle altre comunità nel corso della storia; vale a dire che, grazie ai loro profeti, anche gli antichi si conformarono alla vocazione religiosa originaria, cioè la *fiṭra*. Dunque, la religione di tutti i profeti è sempre stata una sola sotto l'aspetto del monoteismo, dello spirito di sottomissione a Dio, della purezza dell'anima ottenuta grazie alle azioni che rettificano e affinano le qualità del carattere. In seguito, riflettendo sulla doppia citazione del ritorno divino – si ricordi: «Dio vuole ritornare su di voi (...) e vuole ritornare su di voi» – il *Manār* insegna che l'iterazione non ha un mero senso rafforzativo ma esprime effettivamente due diverse azioni di Dio, l'una finalizzata all'altra: la prima conversione divina, storicizzata e in accezione particolare, riguarda il condono dei matrimoni già ratificati dai primissimi musulmani, ancora ignari dell'interdizione dell'incesto, con l'obbligo però di recedere da quelle nozze vane e nocive; mentre la seconda conversione è generale e senza tempo: quel che Dio vuole dai credenti è che osservino questa normativa per sempre, puri nell'anima e nel cuore, riformati nella loro condizione.

⁸ RIḌĀ e 'ABDUH 1366/1947.

⁹ La riflessione di seguito riassunta si deve in buona parte a Muḥammad 'Abduh e alle sue conferenze all'Università di al-Azhar, come tutto il commentario del *Manār* fino a Corano 4,125.

Se nel commentario del *Manār* l'idea di storia è, anche, un'idea secolarizzata, in altri commentari salafiti il passato è risolto all'interno della storia sacra: il riferimento ai profeti preislamici non riguarda affatto le loro comunità concrete, e il ritorno alla legge perenne non comporta affatto un'immagine positiva delle altre «genti del Libro». Un esempio contemporaneo è *La piú semplice interpretazione delle parole dell'Altissimo Eccelso* dell'algerino Jābir al-Jazā'irī (m. 2018), a lungo docente di Scienze islamiche all'Università di Medina¹⁰. In nome dell'eternità della parola coranica, al-Jazā'irī legge i versetti in analisi come un'esortazione diretta ai credenti d'oggi; e ne offre così un'interpretazione attualizzante: «quelli prima di voi» non sarebbero le comunità preislamiche ma i primi convertiti, i piú antichi o *salaf*, la cui integrità deve guidare il musulmano contro l'«Ignoranza» (*Jāhiliyya*) del suo proprio tempo, in tutto simile all'ignoranza dei pagani. Secondo al-Jazā'irī, il modello da seguire sta dunque nel comportamento «dei credenti integri che vi hanno preceduto, affinché ne seguiate le orme, vi purifichiate, vi perfezioniate e abbiate fortuna come loro». Quanto alla volontà divina di ritorno sui fedeli, significa che Egli «vuole ricondurvi dall'errore dell'Ignoranza verso la retta guida (*budā*) fornita dall'Islam».

In questa proposta gli ebrei e i cristiani, non piú accomunati ai musulmani nella *fiṭra*, si trovano complessivamente relegati tra «quelli che seguono le proprie passioni e vogliono che voi inclinate al male», insieme ai fornicatori incestuosi. L'individuazione delle genti del Libro nell'esempio da evitare non è nuova alla tradizione esegetica, anzi, si trova già nel commentario di al-Ṭabarī. Ma, come si è visto, altre convinzioni vanno in senso contrario, anche tra gli stessi salafiti.

5. *Vastità della conversione.*

Nella mole delle sue opere, Ibn Abī l-Dunyā di Baghdad ha lasciato un opuscolo intitolato *Il libro della conversione*¹¹; un lavoro che ispirerà i posteri, ad esempio il teologo e giurista ḥanbalita Ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 620/1223) nel piú corposo e organizzato *Libro dei penitenti*¹².

¹⁰ AL-JAZĀ'IRĪ 1424/2003.

¹¹ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*.

¹² AL-MAQDISĪ 1407/1987.

Il materiale arrangiato da Ibn Abī l-Dunyā presenta, per via di detti e racconti, il pentimento e la richiesta di perdono a Dio, il pianto e il rimpianto per la bruttura dei peccati, gravi e meno gravi, la paura del castigo in terra e nell'aldilà, l'espiazione necessaria; e qualche volta riecheggia anche l'idea ghazaliana della *tawba* umana come perdono e condono ('*afw*) del prossimo, a effettiva imitazione della *tawba* divina. Un esempio è il racconto che segue, sul primo musulmano a cui venne amputata la mano:

Era un convertito di Medina. Lo portarono dal Profeta e gli dissero che aveva rubato.

Rispose: – Prendetelo e amputatelo. – Ma poi il suo volto si rabbuiò.

Qualcuno che sedeva accanto a lui gli chiese: – Ti ha messo in pena, Profeta di Dio?

Rispose: – Non siate gli aiutanti di Satana! Quando a un governante è presentato un caso penale, non può far altro che comminare la pena; ma Dio è Colui che condona, e ama il condono.

Poi recitò: «Invece condoneranno e scuseranno: voi non volete che Dio vi perdoni? Dio è Colui che molto perdona, pieno di misericordia» (24,22)¹³.

Ancora un racconto dal *Libro della conversione* di Ibn Abī l-Dunyā, dove la coincidenza delle riconversioni è del tutto esplicita; insieme alla perennità della fede e della Legge:

... Dio ispirò a un profeta che il castigo era imminente. Quel profeta trasmise il messaggio al suo popolo e fece chiamare i migliori tra loro affinché si riconvertissero a Dio. Uscirono in tre davanti al popolo.

Il primo disse: – Signore, Tu ci hai ordinato nella Torah rivelata al tuo servo Mosè di non rifiutare la richiesta di chi si presenta alla nostra porta; ora, noi ci presentiamo a una delle Tue porte, e Tu non rifiutare la nostra richiesta.

Disse il secondo: – Signore, Tu ci hai ordinato nella Torah rivelata al tuo servo Mosè di condonare a chi ci fa torto; ora, noi abbiamo fatto torto a noi stessi, e Tu condona a noi.

Disse il terzo: – Signore, Tu ci hai ordinato nella Torah rivelata al tuo servo Mosè di liberare i nostri schiavi; ora, noi siamo Tuoi servi e schiavi, e Tu liberaci.

Dio ispirò a quel profeta che aveva accolto la loro richiesta e che li aveva condonati¹⁴.

Spesso la simpatia per gli altri si esprime attraverso la richiesta di condono a Dio per loro; come disse il Compagno Ibn Mas'ūd, «se vedete che uno di voi commette una colpa, non inveite contro di lui, non ingiuriatelo, ma pregate Dio affinché lo condoni e faccia ritorno su di lui»¹⁵.

¹³ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*, p. 43.

¹⁴ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*, p. 114.

¹⁵ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*, pp. 99-100.

Ed ecco un esempio di preghiera:

Dio mio, se ci siamo macchiati di una colpa contro qualcuno, ripagalo in bene per la nostra colpa e perdonaci; e se qualcuno si è macchiato di una colpa contro di noi, ripagaci in bene per la sua colpa e perdonalo¹⁶.

Ancora un brano interessante sulla solidarietà umana, sempre dal *Libro della conversione*:

Il profeta Davide, prima di cadere nel peccato, inveiva contro i peccatori.

Quando a sua volta peccò, disse: – Signore, perdona i peccatori, forse insieme a loro perdonerai anche me¹⁷.

Un'ultima citazione, molto sottile, che rende il perdono del prossimo un dono offerto a Dio: ne è protagonista una figura importante e quasi leggendaria, la mistica Rābī'a al-'Adawīyya di Bassora (m. 185/801):

Rābī'a al-'Adawīyya era solita dire: «Signore, io ti ho fatto dono di chi mi ha fatto torto, Tu chiedi in dono me a colui cui io ho fatto torto»¹⁸.

L'insistenza sul ritorno e sulla conversione come caposaldo della religione islamica è oggi molto viva tra i predicatori, e un *Libro della conversione* si deve per esempio all'egiziano contemporaneo al-Sha'rāwī¹⁹. È un'opera di medie dimensioni ma di amplissimo respiro, che accorpa sotto la comune denominazione di *tawba* una quantità di elementi diversi, culturali, teologici, giuridici, liturgici, etico-morali, di convivenza sociale, e altro ancora. Al-Sha'rāwī non scrive per il postulante spirituale di al-Ghazālī e tantomeno per il patrizio o il cortigiano di Ibn Abī l-Dunyā; com'è ovvio dalle prime righe, si rivolge a un confratello piuttosto impreparato nei fondamenti dottrinali e anche culturali della religione, e forse guasto nei principî morali, il quale, per riconvertirsi a Dio, necessita di istruzioni concrete e a tutto campo. L'autore gli insegna la connessione tra la moralità dell'uomo e l'essere e il fare di Dio, ferma restando la divina incomparabilità; ed equipara tra l'altro la clemenza divina alla gratuità dell'amore materno²⁰; oppure all'apprensione di un padre:

... come chi ha un figlio che va a scuola e che resta a studiare molte ore finché il sonno lo vince, ma continua a resistere al sonno mentre il libro gli cade

¹⁶ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*, p. 95.

¹⁷ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*, p. 125.

¹⁸ IBN ABĪ L-DUNYĀ s.d., *Kitāb al-tawba*, p. 96.

¹⁹ AL-SHA'RĀWĪ 1422/2001.

²⁰ AL-SHA'RĀWĪ 1422/2001, pp. 127-28.

di mano una volta dopo l'altra, finché tu ti alzi, gli prendi il libro e gli dici di andare a dormire²¹.

Al-Sha'rāwī cita continuamente il noto teologo e giurista ḥanbalita Ibn Taymiyya (m. 728/1328), e come lui dà estrema importanza alla solidarietà intraslamica. E, come Fakhr al-Dīn al-Rāzī molti secoli prima²², commenta il versetto che dice «tu, abbassa la tua ala sui credenti», nella sura di al-Ḥijr (15,88), insegnando che, a somiglianza del volatile che stende ampie le ali in volo ma poi le piega con tenerezza quando si avvicina al suo piccolo, allo stesso modo il buon musulmano si accosterà al prossimo con umiltà e spirito di servizio, sapendo che, quando abbasserà la propria ala sul fratello, questi ne abbasserà due su di lui²³.

L'Islam – insegna al-Sha'rāwī – non ha impresso nel musulmano la qualità della veemenza né quella della superbia, perché in tal caso egli sarebbe veemente e superbo perfino con i confratelli. L'Islam lo vuole invece veemente e superbo quando occorre e, quando occorre, docile; ogni cosa a momento debito²⁴.

²¹ AL-SHA'RĀWĪ 1422/2001, p. 156.

²² Vedi sopra, cap. IV, *Misericordia o clemenza*.

²³ AL-SHA'RĀWĪ 1422/2001, pp. 156-57.

²⁴ AL-SHA'RĀWĪ 1422/2001, p. 159.



Capitolo decimo

Tolleranza

Negli ultimi tempi, specialmente dopo l'11 settembre ma anche prima, molti intellettuali musulmani si sono interrogati sull'esistenza e le modalità di una tolleranza islamica: dal teologo egiziano 'Abd al-'Azīm Ibrāhīm Maṭa'nī (m. 2008), dell'Università di al-Azhar, che già nel 1993 pubblicò al Cairo *La tolleranza dell'Islam nell'appello a Dio e nei rapporti umani, come metodo e modo di vivere*¹, al saudita 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm al-Laḥīdān, dell'università Imām Muḥammad ibn Sa'ūd di Riyadh, con *La tolleranza dell'Islam nei rapporti con i non musulmani*²; da Muḥsin al-'Azzāzī, con *La tolleranza dell'Islam e il suo rigetto della violenza*³, a due testi omonimi, entrambi intitolati *Facilitazione e tolleranza nell'Islam*, uno di Fāliḥ ibn Muḥammad al-Ṣaghīr⁴ e l'altro di Muḥammad ibn 'Umar Bāzmūl⁵. E ancora, da 'Abd al-Wāsi' al-Ghashīmī e Amīr Fāḍil Sa'd, dell'università yemenita di Judayda, con *La tolleranza islamica: una lettura dei suoi aspetti speculativi e dei suoi effetti pratici alla luce del Corano e della Sunna*⁶, a 'Abd al-Bāsiṭ ibn Yūsuf al-Gharīb con *La tolleranza dell'Islam con i non musulmani*⁷.

Nella varietà delle opere, per dire tolleranza gli autori impiegano il termine arabo *samāḥa*; oppure l'affine *tasāmuḥ*, che unisce un senso di reciprocità e viene a significare «tolleranza vicendevole». Ora, se consultiamo i dizionari, antichi o moderni, ci accorgiamo che i termini scelti dagli intellettuali musulmani contemporanei per dire la tolleranza – appunto le voci arabe *samāḥa* e *tasāmuḥ* – dicono prima di tutto la generosità e la nobiltà d'animo, l'indul-

¹ MAṬA'NĪ 1993.

² AL-LAḤĪDĀN 2014.

³ AL-'AZZĀZĪ 2015.

⁴ AL-ṢAGHĪR 2016.

⁵ BĀZMŪL s.d., *Al-yusr wa-l-samāḥa*.

⁶ AL-GHASHĪMĪ e SA'D 1434/2013.

⁷ AL-GHARĪB s.d., *Tasāmuḥ al-Islām*.

genza e la gentilezza; i dizionari moderni aggiungono la semplicità, e illustrano per esempio l'espressione «la tolleranza dell'Islam» (*samāḥat al-Islām*) come semplicità o facilitazione nella religione; inoltre, impiegano spesso come sinonimo la voce *yusr*, che vuol dire facilità ma anche abbondanza, agio e ricchezza.

Evidentemente questi termini arabi non contengono l'idea di sopportazione e non rimandano al patimento e alla sofferenza come accade invece nel latino *tolerantia*; con il loro portato rimandano piuttosto al grande valore islamico della misericordia o clemenza, *rahma*, quella volontà di bene che, si è visto, procede necessariamente dal maggiore al minore; e non sono lontani dall'assennatezza o *ḥilm*, che è prima di tutto la capacità di rendere bene per male e di non vendicarsi pur avendone la possibilità. La tolleranza dell'Islam si nutre anche di bontà, nell'animo e nell'azione, quel che i musulmani d'ogni tempo chiamano *iḥsān*.

1. *Alle origini della tolleranza islamica.*

Il pensiero islamico poggia invariabilmente sulla letteratura fondativa; e così accade anche oggi per la tolleranza.

Nel Corano, i due termini arabi appena considerati – *samāḥa* e *tasāmuḥ* – non compaiono mai, e non compare nemmeno la loro radice verbale; tuttavia la nozione di tolleranza non è per nulla estranea a questo Libro. Tra i passi che i contemporanei citano più spesso in appoggio alle loro dissertazioni, «a voi la vostra religione e a me la mia», nella sura dei Miscredenti (Corano 109,6), e «se il tuo Signore volesse, tutti quelli che sono sulla terra crederebbero. Sarai forse tu a costringere gli uomini alla fede?», nella sura di Giona (10,99-100). È ripreso di frequente dalla sura della Vacca il passo che recita «non c'è costrizione nella religione» (2,256), raccolto⁸ come una vera e propria icona della tolleranza secondo l'Islam, tanto da figurare nelle varie dichiarazioni che i paesi arabi e islamici hanno formulato a partire dagli anni ottanta in risposta alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948.

La tolleranza, o meglio la tolleranza vicendevole (*tasāmuḥ*), ricorre invece puntualmente nella Tradizione del Profeta:

Un uomo si recò dal Profeta e gli chiese: – Inviato di Dio, qual è il credente migliore nella sua fede?

⁸ Oggi, ma non nel passato; per questo vedi ZILIO-GRANDI 2008.

Rispose: – Colui che è migliore nelle qualità del carattere.

L'uomo chiese ancora: – E qual è la fede migliore?

Rispose: – La pazienza e la tolleranza⁹.

Un altro esempio celebre, sempre dalla Sunna, appartiene alla categoria dei detti profetici che la tradizione denomina «santi» perché, come nel Corano, è Dio che parla al Profeta in prima persona: secondo il racconto in questione Dio, il piú misericordioso tra i misericordiosi, ha promesso al Profeta di accogliere in paradiso tutti i monoteisti ubbidienti e, una volta fatto questo, di estrarre dall'inferno l'uomo disubbidiente che però abbia mostrato tolleranza verso il prossimo. Ordinerà agli angeli: «Siate tolleranti con questo Mio servo cosí come lui è stato tollerante con i Miei servi»¹⁰. Sempre secondo la Tradizione, l'antico giurista Ibn Jurayj (m. 150/767) vide nella vasca delle abluzioni un uomo nudo che si lavava i genitali e l'ano; gli disse: «Continua pure le tue abluzioni, la religione è tolleranza, e il Profeta era solito dire: – Siate tolleranti affinché gli altri siano tolleranti con voi»¹¹. La tolleranza del Profeta è proverbiale; il suo Compagno Anas ibn Mālik affermò che Muḥammad era tra le persone piú tolleranti, e anche tra le piú buone e coraggiose¹².

Ancora una tradizione, importante perché richiama il criterio tipico dell'etica islamica della virtù, che è l'amore divino: «Dio ama la tolleranza nel vendere, la tolleranza nell'acquistare e la tolleranza nel giudicare»¹³. Infine un esempio *a contrario*: il Profeta descrisse un suo nemico acerrimo, l'apostata al-Aswad, come un uomo privo di tolleranza e di coraggio¹⁴.

I racconti sulla vita del Profeta dedicati alla tolleranza, non di rado abbinata al coraggio e dunque segno di indulgenza e non di deferenza e tantomeno viltà, sono davvero numerosi. E tutti alludono a una tolleranza pratica che in ultima analisi è la capacità di vivere con gli altri senza troppe complicazioni; come affermò un noto tradizionista di Baghdad, Ibn Shāhīn (m. 385/995), chi è «facile, morbido, semplice e tollerante» non potrà mai finire tra i dannati.

L'azione tollerante è dunque un caposaldo dell'etica islamica

⁹ Ibn Ḥanbal, *Muṣnad*, *muṣnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 19002.

¹⁰ Al-Isfarā'inī, *Mustakhraj*, n. 329.

¹¹ 'Abd al-Razzāq, *Muṣnad*, *kitāb al-ṭabāra*, n. 233.

¹² Al-Ṭabarī, *Tabdhīb al-āthār*, n. 125.

¹³ Al-Ḥākim al-Nisābūrī, *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, n. 2275.

¹⁴ Al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-awsaṭ*, n. 4193.

secondo il Corano e la Tradizione profetica, e gli autori contemporanei lo ricordano di continuo: qualunque sia la loro impostazione dottrinale, il metodo che tutti condividono è l'incessante recupero dei testi fondativi, Corano e Sunna appunto, variamente spiegati e interpretati. In questo modo, gli autori si trovano a confinare il proprio lavoro alla storia piú antica, quella della prima comunità islamica, e a tralasciare la storia successiva. E qui occorre ricordare che l'appiattimento sulle origini, peculiarità notevole sotto il profilo comparativo, è del tutto prevedibile, nel caso della tolleranza come in altri casi: l'idea che il «vero Islam» sia quello delle origini travalica l'opzione dottrinale cosiddetta salafita, che insiste sul buon esempio degli antichi ovvero dei *salaf* come ottima incarnazione della religione; al contrario, è presente da sempre nel pensiero islamico sull'uomo e sul mondo. Di qui l'assenza di una prospettiva storica nella riflessione teologica: la storia pesa, ma interessa gli storici, non i teologi e i predicatori, e in prospettiva teologica la storia è una sequenza di casi conformi oppure difformi rispetto al primo Islam. Illuminare le singole dinastie, o i governi, o anche gli individui, segnalando la loro ubbidienza o disubbidienza alle categorie fondamentali, può anche risultare pleonastico o inutile per l'edificazione dei musulmani.

2. *Tolleranza islamica e intolleranza europea.*

Oltre alla limitazione temporanea causata dall'impiego esclusivo della letteratura fondativa, la gran parte delle opere contemporanee sulla tolleranza islamica condivide uno stesso intento, che è quello apologetico e difensivo, a volte accompagnato dall'accusa nei confronti dei paesi europei e degli Stati Uniti. Un buon esempio di quest'ultima attitudine è offerto dall'egiziano 'Abd al-'Azīm Ibrāhīm Maṭa'ni. Il suo libro *La tolleranza dell'Islam nell'appello a Dio e nei rapporti umani* vuole appunto rispondere a quanti in Europa accusano l'Islam di essere

... una religione sanguinaria, terrorista e violenta, che disconosce le libertà, per la quale l'unica alternativa alla conversione è la morte, (...) un credo che ha improntato i propri seguaci all'aggressività; così l'Islam sarebbe diventato il nemico dell'umanità e delle civiltà umane e pertanto andrebbe sconfitto o eliminato¹⁵.

¹⁵ MAṬA'NĪ 1993, p. 3.

La cosa strana, continua l'autore con toni piuttosto accesi, è che l'Europa, mentre descrive l'Islam in modo tanto abietto, dimentica o finge di dimenticare il sangue che ha versato ovunque nella storia e nella modernità: Maṭa' nī richiama le spedizioni crociate, il sionismo, il comunismo, la guerra dei Balcani e le violenze perpetrate contro i Bosniaci. «Spudoratamente smemorata», l'Europa accusa l'Islam di essere la religione del terrorismo e della violenza, della «confisca delle libertà» e della «disumanità totale»¹⁶, scrive, e osserva che qualche suo connazionale, arabo e musulmano d'Egitto, concorda con le convinzioni europee e le pubblicizza sui mass media. In risposta a questi attacchi, l'autore s'impegna a illustrare per buona parte del libro che, tutto al contrario, l'appello all'Islam comporta metodi non violenti e che la religione limita fortemente la coercizione e gli eccidi. Dimostra inoltre l'importanza della pazienza e del condono, nonché la fondamentale conformità dell'Islam alla tolleranza e alla misericordia verso l'intera umanità e non solo verso i credenti. Conclude che il rapporto tra i musulmani e gli altri è, fin dal principio, un rapporto di pace e non di guerra:

Ogni uccisione occorsa tra musulmani e non musulmani all'epoca della profezia, epoca alla quale abbiamo limitato questo studio, ebbe come causa lo stato di belligeranza dei non musulmani nei confronti dei musulmani, e non semplicemente la loro miscredenza (...), come pensano quanti invece affermano che il rapporto tra i musulmani e gli altri sia un rapporto di guerra e non di pace¹⁷.

3. *Tolleranza universale.*

Diversamente orientata è l'opera degli yemeniti 'Abd al-Wāsi' al-Ghashīmī e Amīr Fādīl Sa'd, pubblicata in Kuwait nel 2013 con il titolo *La tolleranza islamica: una lettura dei suoi aspetti speculativi e dei suoi effetti pratici alla luce del Corano e della Sunna*.

L'intento degli autori non è piú difensivo ma è quello, propositivo e dinamico, di promuovere la tolleranza islamica, di illuminarne i principi razionali e non solo quelli tradizionali, con la precisa finalità di consolidare un umanismismo condiviso, patrimonio di tutti al di là o nonostante le prospettive confessionali di ciascuno. Anche l'impianto è meno tradizionale e piú speculativo: certo, anche questi autori chiamano continuamente in causa Corano

¹⁶ MAṬA'NĪ 1993, pp. 3-4.

¹⁷ MAṬA'NĪ 1993, pp. 167.

e Sunna a titolo di fondamento, ma il loro discorso procede spesso in modo autonomo, con citazioni di teologi e filosofi, medievali e anche contemporanei, musulmani e non musulmani.

È un'opera agile ma molto rigorosa, che passa in rassegna l'etimologia e le definizioni di tolleranza (*tasāmuh*), il fondamento religioso, la regolamentazione giuridica, i suoi aspetti e le sue manifestazioni, e gli effetti sull'individuo e sulle comunità; e che insiste puntualmente sulla tolleranza sempre dimostrata dai pensatori musulmani per le formulazioni filosofiche altrui. Quali presupposti di questa rara attitudine, gli autori individuano da una parte l'umanità, cioè il fatto d'essere umani, con le caratteristiche che predispongono all'umanitarismo, e dall'altra «l'effettiva realizzazione dell'uomo»¹⁸.

Oltre al consueto «non c'è costrizione nella religione» (Corano 2,256), al-Ghashīmī e Sa'd citano un passo dalla sura delle Stanze interne: «Uomini, (...) abbiamo fatto di voi vari popoli e tribù affinché vi conoscete a vicenda; ma il più nobile di voi è chi più teme Dio» (49,13); e lo commentano illuminando il riferimento agli uomini in generale, e non ai musulmani soltanto. Inserendosi perfettamente nel campo del pluralismo religioso contemporaneo¹⁹ e nel contesto particolare del dialogo interreligioso, ricordano inoltre il noto versetto che chiama gli altri monoteisti, «la gente del Libro», a una «parola comune» (3,64)²⁰; e aggiungono che proprio quell'essenziale caratteristica dell'Islam che è la tolleranza ha ispirato pensatori e scrittori occidentali. Propongono tra gli altri l'esempio dell'illuminista tedesco Gotthold Ephraim Lessing (m. 1781) il quale, stupito dalla razionalità dell'Islam oltre che dalla sua tolleranza, si sarebbe dedicato alla promozione di questa fede.

Grazie all'impianto anche speculativo, e all'impiego di fonti non islamiche, il lavoro di al-Ghashīmī e Sa'd segna un'avvenuta emancipazione, dalla tolleranza islamica in accezione classica, come indulgenza e semplificazione, al riconoscimento della dignità e dei diritti di ognuno, accezione più comune nel pensiero occidentale.

¹⁸ AL-GHASHĪMĪ e SA'D 1434/2013, pp. 31-36.

¹⁹ E qui si potrebbe aggiungere un'osservazione, nuovamente di ordine terminologico: quando gli autori arabi parlano di pluralismo, impiegano l'espressione *ta'addudiyya*; la quale, di per sé, non dice la convinzione che la realtà sia formata da principi ugualmente primi, quanto, semplicemente, pluralità, molteplicità, il fatto di essere molti e diversi; di più, *ta'addudiyya* può significare perfino incremento e crescita, senza alcuna valutazione di merito.

²⁰ AL-GHASHĪMĪ e SA'D 1434/2013, pp. 33-34.

4. *Oltre la tolleranza.*

La Tradizione o Sunna ricorda che il profeta Muḥammad, nel 590 d.C., quindi ben prima dell'investitura profetica avvenuta nel 610, siglò un patto denominato «alleanza di virtù» insieme ad alcuni notabili della sua grande tribù, i Quraysh, con lo scopo di sanare gli odi e la violenza suscitati dai precedenti conflitti tribali. In memoria di questo antico concordato, il Forum for Promoting Peace in Muslim Societies, con sede a Abu Dhabi, ha ospitato a Washington nel 2018 un convegno intitolato *Alliance of Virtue for the Common Good*, a cui hanno partecipato più di quattrocento delegati in rappresentanza delle tre religioni abramitiche. Ne è stato promotore un personaggio di grande spicco nel panorama islamico contemporaneo, *shaykh* Abdallah bin Bayyah ('Abd Allāh ibn Maḥfūz ibn Bayya), nato in Mauritania nel 1935, e dal 1977 negli Emirati Arabi Uniti dove ha ricoperto incarichi istituzionali e accademici.

I lavori di Washington sono sfociati in un documento, *The Washington Declaration*²¹, che propone «una rinnovata alleanza di virtù, di natura globale, aperta a uomini e donne di ogni fede, etnia e nazionalità, dedicata a un'azione congiunta a favore della sostenibilità della pace, della giustizia, della compassione e del reciproco rispetto»; i firmatari riconoscono che i valori condivisi dai tre monoteismi sono, specie nella contemporaneità, più importanti delle rispettive differenze formali, e che occorre pertanto divulgare e sostenere le convinzioni etiche centrali in tutte e tre le tradizioni avversando i tentativi di mistificare o diffamare le diverse culture ed etnie. Per fare questo, la dichiarazione di Washington chiama con forza tutti i settori, il servizio pubblico, la religione, gli affari, il mondo accademico, la società civile e le arti, a condividere la responsabilità di incoraggiare la comprensione internazionale e interculturale, in vista di una riconciliazione che, operando trasversalmente alle divisioni confessionali, vada oltre la semplice tolleranza.

La dichiarazione di Washington si è espressamente posta in continuità con un convegno di poco precedente, tenuto a Marrakesh nel 2016 sotto gli auspici del re Mohammed VI e in collaborazione

²¹ Testo originale in <http://www.religionandsecurity.org/wp-content/uploads/2018/02/Declaration-of-Washington-February-6-Final.pdf>.

con il ministero degli Affari islamici del Marocco. Nuovamente, l'incontro avvenne per iniziativa di Bin Bayyah ed ebbe dimensioni globali, però limitate al mondo musulmano. I lavori erano dedicati ai diritti delle minoranze religiose presenti nei paesi a maggioranza islamica, e al loro pieno riconoscimento, ma anche allo sviluppo di una giurisprudenza islamica radicata nella tradizione e nei suoi principî però attenta ai cambiamenti globali e fondata sul concetto di cittadinanza. Anche allora i lavori del convegno sono terminati con la sottoscrizione di un documento, la *Dichiarazione di Marrakesh*²², che sottolinea la necessità di andare ben oltre la mera tolleranza per le religioni e le culture diverse dall'Islam, superando anche la nozione di rispetto, più matura e complessa della precedente perché inclusiva di un effettivo riconoscimento; e chiama piuttosto i musulmani alla cooperazione, all'azione condivisa e al reciproco supporto, con l'impegno della cultura, dell'arte, dell'intera società civile, a operare in base a una «parola comune» (Corano 3,64) per la necessaria affermazione dei diritti e delle libertà di tutti, senza costrizione, senza intransigenza fanatica e senza arroganza. Il documento termina con una decisa asserzione: «non è ammissibile l'impiego della religione per giustificare qualsivoglia rivendicazione lesiva dei diritti delle minoranze religiose nei paesi musulmani». Come è accaduto poi a Washington con «l'alleanza di virtù», anche allora ci si è riferiti a un patto antico, quella «carta» (*ṣaḥīfa*) di Medina che alcuni oggi leggono come un'espressione di proto-costituzionalismo e chiamano «Costituzione».

Occorre ricordare che Bin Bayyah, promotore di entrambe le dichiarazioni appena ricordate, quella di Marrakesh (2016) e quella di Washington (2018), è stato tra i più convinti firmatari di un altro documento capitale, il *Messaggio di Amman* (2006)²³ nel quale duecento tra i più accreditati dotti musulmani hanno concordato innanzitutto sulla definizione di «musulmano», e affermato la legittimità, e il conseguente divieto di anatema (*takfīr*), omicidio, disonore e nocimento finanziario, di tutti gli appartenenti alle principali scuole islamiche di pensiero²⁴. Evocando un noto detto attribuito al Profeta, sulla misericordia divina che sta a capo delle divergenze – «nella mia comunità la divergenza è Misericordia», –

²² Vedi <http://www.marrakeshdeclaration.org/index.html>, versione araba.

²³ Vedi <http://ammanmessage.com/?lang=ar>; la versione inglese, non sempre aderente all'originale arabo, è disponibile in http://ammanmessage.com/?option=com_content&task=view&id=74&Itemid=42

²⁴ Le quattro scuole giuridiche sunnite, e poi ja'fariti, zayditi, ibāḍiti e zāhīriti.

gli estensori del *Messaggio* hanno insistito inoltre sulla bontà della differenziazione interna.

Il documento termina con l'invito a diffondere ampiamente le conclusioni raggiunte, inserendole nei curricula educativi degli imam e nei sermoni delle moschee; e si appoggia per questo a un passo coranico, nella sura delle Donne, dove è detto:

... nei colloqui segreti non c'è alcun bene, solo se qualcuno invita a fare la carità o una buona azione oppure a beneficiare degli uomini, e a chi lo farà per desiderio di compiacere Dio daremo una ricompensa enorme (4, 114).



Capitolo undicesimo

Pace

La sura del Raduno si chiude con un passo che ha segnato profondamente la piet  dei musulmani:

Egli   Dio, non c'  altro dio che Lui, conosce il mistero e il visibile,   il Clemente, il Compassionevole. Egli   Dio, non c'  altro dio che Lui, il Re, il Santo, la Pace (*sal m*), il Fedele, il Custode, il Potente, il Dominatore, il Superbo. Sia glorificato Dio, Egli   ben oltre quel che Gli associano, Egli   Dio, il Creatore, il Plasmatore, il Forgiatore, Egli ha i Nomi Bellissimi, e ogni cosa nei cieli e sulla terra celebra le Sue lodi. Egli   il Potente, il Saggio (Corano 59,22-24).

Su questo passo, e su altri di contenuto simile, si fonda la dottrina dei Nomi Bellissimi; nella lista che propone figura appunto «Pace», o meglio «la Pace» (*al-Sal m*), essendo la determinazione un modo per insistere sull'assolutezza divina.

Come nei casi di altri Nomi, e pensando alle virt  islamiche corrispondenti, conviene chiedersi fino a che punto i contenuti dell'arabo *sal m* corrispondano a quelli dell'italiano *pace*. Consultiamo ancora una volta i grandi dizionari medievali, e osserviamo che tra i contenuti di *sal m* vi sono prima di tutto la salvezza e la sicurezza, e poi l'immunit  o la libert  da colpe, difetti e vizi¹. Quanto all'italiano «pace», rimanda alle idee di legare, collegare e saldare; del resto *pax*   affine a *pactum*. Dunque, nei suoi contenuti pi  immediati – che sono l'assenza di guerre e conflitti, la concordia e l'armonia di intenti – «pace» non   del tutto sovrapponibile a *sal m*; quest'ultimo   invece pi  vicino al latino *salus*, e all'italiano «salute» e «salvezza», che dicono appunto l'integrit  e l'incolumit . I commentatori coranici insegnano infatti che Dio   *al-Sal m* non perch  possieda o doni pace nel senso pi  consueto della parola, ma a motivo della Sua perfezione, perch  sano e salvo da vizi, carenze e infermit , e infine   il Perfetto; e anche

¹ Sui significati di *sal m*, vedi gli studi ABB S 2003 e LARCHER 2012.

perché preserva incolumi le creature da ogni ingiustizia da parte Sua; e, ancora, perché è Colui che saluta i beati in paradiso, come è detto nella sura Yā-Sīn:

... quelli del giardino avranno liete occupazioni, staranno all'ombra con le loro spose, adagiati su alti letti, e lí avranno frutta, avranno quel che chiederanno, e «pace» è la parola che udiranno da parte di un Signore Compassionevole (36,58-60).

Dio è dunque la Pace, ma è anche Colui che saluta (*al-Muslimim*) augurando, o meglio confermando, la salvezza guadagnata dagli ubbidienti.

In linea con i colleghi di prima e di poi, Abū Ḥāmid al-Ghazālī spiega nel suo libro sui Nomi che Dio è *al-Salām* nel senso che è sano (*sālim*), nell'essenza da ogni imperfezione, negli attributi da ogni mancanza, e negli atti da ogni turpitudine; e insegna che ogni esistente sanità (*salāma*) dev'essere per forza ascritta a Lui perché solo da Lui può derivare. Fermamente convinto che i Nomi riverberino sulle creature sotto forma di virtù, al-Ghazālī dichiara che tra gli uomini c'è chi si avvicina a questa sanità autentica che pure non ha simili né pari, e si tratta di chi a sua volta è sano nel cuore da ogni inganno, odio, invidia o volontà di male, sano nel corpo da ogni peccato e nefandezza, e sano nelle caratteristiche personali così da non poter cambiare permettendo al proprio intelletto di soccombere al desiderio e all'ira, rovesciandosi nell'inverso di quel che è. Anche per al-Ghazālī l'idea di pace è in sostanza un'idea di adeguatezza e perfezione, giacché il suo contrario non è direttamente la violenza dello scontro ma la malattia, con la sua eventuale virulenza; oppure l'imperfezione intesa come vizio o incompletezza anche fisica. In questa prospettiva, l'uomo in pace – o la comunità o la società, perché è chiaro che la pace come dono divino è indissolubile dalla pace come obiettivo politico – è prossimo a Dio grazie a una qualche somiglianza con Lui, ma al tempo stesso si trova nella condizione piú ordinaria e naturale, cioè quella della sanità. L'idea che ne consegue è notevolissima: nella mentalità islamica, riconciliarsi non vuol dire solo trovare e osservare un accordo, come accade nella tradizione occidentale che associa la pace alle relazioni giuridiche e rapporta, appunto, *pax a iustitia*; ma anche e soprattutto guarire da un'infermità nel cuore e nella prassi. Pace e *salām* sottintendono un'idea quasi opposta dell'uomo e del mondo: *salām* è la normalità, interrotta da una patologia, mentre *pax* è un'eventualità felice, indotta da una convenzione.

1. *Saluto e salvezza.*

Il termine *salām* ricorre nel Corano decine di volte; e a queste vanno aggiunte le ricorrenze, meno numerose ma non trascurabili, dei quasi sinonimi *silm*, *salm* e *salam*. Ma a differenza di questi ultimi, che compaiono facilmente in un contesto di belligeranza facendo della pace il correlativo immediato della guerra, *salām* mostra un contenuto piú vasto e significativo.

Tenendo presente la cronologia interna del Libro dell'Islam, la cui rivelazione richiese piú di un ventennio – dal 610 al 632 d.C. – il riferimento piú antico alla pace si troverebbe nella sura del Destino, detta anche del Decreto:

Abbiamo rivelato il Corano nella notte del Destino. Chissà cos'è la notte del Destino? La notte del Destino è migliore di mille mesi. È quando gli angeli e lo spirito discendono con il permesso del loro Signore, per ogni cosa, notte di pace finché spunterà l'alba (97,1-5).

Qui gli esegeti leggono *salām* non come assenza di conflitto ma come sanità o integrità d'ampio respiro: fu una notte libera dal male, spiegano, una notte di bene, là dove il bene è naturalmente la rivelazione e la salvezza che ha portato con sé.

Una proposta interessante, e non isolata, è quella di Fakhr al-Dīn al-Rāzī nelle *Chiavi dell'Arcano*: notte di pace vuol dire che gli angeli, in quella precisa notte dell'anno, scendono dai cieli schiera dopo schiera e incessantemente salutano i credenti; l'autore ricorda il saluto (*salām*) rivolto dagli angeli ad Abramo quando gli chiesero ospitalità (11,60; 15,52; 51,25), il che valse al patriarca felicità e Favore; e altrettanto, dichiara al-Rāzī, capita ai credenti nella notte del Destino.

In effetti, le piú frequenti ricorrenze coraniche di *salām* si trovano nel contesto particolare dei saluti, corrispondenti ad altrettanti auguri di salvezza. Di conseguenza, il saluto islamico per antonomasia, *al-salām 'alay-kum* (normalmente tradotto «la pace sia con voi») è in realtà un augurio ben piú potente di bene in generale, con rilevanza attuale e anche escatologica; non coincide semplicemente con l'offerta di rapporti pacifici, con la promessa di bandire l'ostilità, ma con un augurio di salvezza da ogni male ora e sempre. Questo aspetto si ritrova nei molti saluti che, ancora seguendo il Corano, i credenti sono tenuti a rivolgersi l'un l'altro. Un esempio nella sura delle Greggi abbina l'augurio di pa-

ce all'invocazione a Dio affinché doni al destinatario del saluto Misericordia e Perdono:

Quando vengono da te quelli che credono nei Nostri segni, di' loro: - La pace sia con voi. Dio Si è prescritto la misericordia, e se qualcuno di voi ha fatto il male per ignoranza e poi si è pentito e riformato, con costui Dio è indulgente, pieno di misericordia (6,54).

Nel senso di conferme sulla raggiunta salvezza dal castigo escatologico vanno intesi i molti saluti paradisiaci, tra gli angeli e i beati e tra i beati l'uno con l'altro che, sommati ai saluti che Dio stesso pronuncia, risuonano lassù ovunque e continuamente. Per questo il Paradiso è detto *dār al-salām* (6,127; 10,25), cioè la dimora della pace, oppure della salvezza, oppure, senza dubbio, la dimora del saluto.

In quest'ottica vanno intesi anche i molti saluti che Dio rivolge ai profeti nel Corano, tutti quanti (37,181), e segnatamente Noè, Abramo, Mosè e Aronne, Elia (37,79 e sgg.), naturalmente al Profeta Muḥammad (33,56), e anche a Gesù figlio di Maria, l'unico nel Corano che apertamente rivolge il saluto a se stesso:

Disse: - Io sono il servo di Dio che mi ha dato il Libro e mi ha reso profeta e mi ha benedetto ovunque io sia, mi ha raccomandato la preghiera e l'elemosina finché vivrò e mi ha reso dolce con mia madre, non prepotente, non insolente, sia pace su di me il giorno in cui nacqui, il giorno in cui morirò e il giorno in cui sarò risuscitato (19,30-33).

Un altro brano notevole sul saluto e l'augurio di pace si trova nella sura Ṭā-Hā, là dove Dio ordina a Mosè e ad Aronne di recarsi dal Faraone per convertirlo e convincerlo a lasciare liberi gli Ebrei:

- Andate da Faraone che si è ribellato e parlategli con dolcezza affinché ricordi oppure abbia timore.

Risposero: - Signore, abbiamo paura che ci faccia del male oppure che si ribelli di più.

Dio disse: - Non abbiate paura, Io odo e vedo insieme a voi. Andate da lui e dite: «Siamo i messaggeri del tuo Signore. Manda con noi i figli di Israele e non castigarli, noi ti abbiamo portato un segno del tuo Signore, la pace sia su chi segue la buona guida» (20,43-47).

Poiché il saluto rimanda prima di tutto alla salvezza eterna, dev'essere subordinato alla Guida, alla conformità ai precetti divini; e non è questo il caso del Faraone. Ecco perché Fakhr al-Dīn al-Rāzī, richiamando il parere di qualche antico commentatore, ventila l'idea che quell'augurio di pace o di salvezza pronunciato da Mosè non fosse affatto rivolto all'egiziano, miscredente e ribelle, ma da Mosè a se stesso, e fosse appunto il modo in cui il profe-

ta degli Ebrei si dichiarava guidato dal Signore e quindi integro e virtuoso. Anche al-Qurtubī nel *Compendio delle dichiarazioni* insegna che solo chi segue la Guida si salva dalla collera di Dio; di conseguenza, secondo questo autore, il saluto di Mosè e Aronne non volle affatto essere tale, né può intendersi come una formula del tipo usato quando ci si incontra oppure a intestazione di una lettera; al contrario, fu un avvertimento.

2. Saluto e congedo.

Comunque sia, il Corano insegna che il saluto si deve estendere anche a chi non crede, come fece Abramo con suo padre secondo la sura di Maria; quando il padre minacciò di lapidarlo e lo scacciò perché non venerava i suoi dèi, Mosè rispose: «Sia pace su di te, per te chiederò perdono al mio Signore che mi è stato benigno sempre» (19,46-47).

In altri casi, il saluto *salām* appare invece come manifestazione di indifferenza, e può perfino risuonare di un tono spazientito e ultimativo, per coincidere infine con la speranza nella propria sanità dal male che affligge gli altri; sanità che richiede il distacco. Così accade per esempio nella sura degli Ornamenti:

Il Profeta ha detto: – Signore mio, questa è gente che non crede.
– Dunque allontanati da loro e di': «Pace». Presto sapranno (43,88-89).

E anche nella sura del Racconto:

Quando [i credenti] odono discorsi vani se ne allontanano dicendo: «A noi le nostre azioni e a voi le vostre, vi auguriamo pace, noi con gli ignoranti non abbiamo nulla a che fare» (28,55).

Sulla falsariga del passo precedente c'è un versetto nella sura del Criterio: «I servi del Clemente sono quelli che camminano sulla terra con umiltà e, quando gli ignoranti si rivolgono a loro, rispondono: – Pace» (25,63). Il senso è chiarissimo e non contiene vincoli di sorta. Infatti al-Ṭabarī spiega che la risposta, *salām*, è caratteristica dei credenti, i quali, al contrario degli ignoranti, sono «assennati», un'osservazione tanto più eloquente pensando che nella percezione islamica assennato (*ḥalīm*) è chi risponde al male con il bene. Ma questa posizione non è l'unica. Al-Zamakhsharī, nello *Scopritore delle verità*, si attesta per esempio su una sorta di neutralità: *salām* significa che tra chi saluta e il destinatario del saluto non intercorre né amicizia né inimicizia, né bene né male. E poco

piú di un secolo dopo, Fakhr al-Dīn al-Rāzī illumina con decisione la differenza tra *salām* inteso come augurio di salute e salvezza e *salām* inteso come congedo definitivo, e insegna che nella sura del Criterio – «quando gli ignoranti si rivolgono a loro, rispondono: Pace» (25,63) – si tratta evidentemente del secondo caso.

Per di piú al-Rāzī ricorda che secondo alcuni questo versetto è stato abrogato dal «versetto del combattimento» (*āyat al-qitāl*), un passo nella sura del Pentimento (9,29) che incita alla guerra contro gli infedeli. L'insigne teologo prende però le debite distanze: a suo avviso, mostrare noncuranza ed evitare di rispondere per le rime alla stupidità degli altri è cosa piú consona all'intelligenza, alla Legge, e anche all'integrità (*salām*) dell'onore e del timor di Dio.

3. I sentieri della pace.

La sura della Mensa contiene un appello forte alla conversione di quanti ricevettero a loro volta un Libro celeste:

Gente del Libro (...), è giunta a voi una luce da parte di Dio, un Libro chiaro con cui Dio guida sui sentieri della pace quelli che cercano il Suo compiacimento e li toglie dalle tenebre verso la luce, con il Suo permesso, e li conduce su un retto cammino (5,15-16).

In questo passo emerge la coincidenza tra «i sentieri della pace», o «della salvezza», e «un retto cammino» (*ṣirāṭ mustaqīm*), coincidenza che assume pieno significato considerando che il retto cammino per eccellenza è quello indicato dal Corano, come afferma la sura dell'Esordio, o sura Aprente, la breve invocazione che inaugura il Libro sacro (cfr. 1,6). Quindi non meraviglia che i commentatori leggano la pace o salvezza, in questo mondo e nell'aldilà, come la condizione di grazia riservata a chi si conforma al messaggio islamico.

Un esempio autorevole è fornito ancora da al-Ṭabarī. Quando legge «i sentieri della pace», l'antico esegeta pensa alla dottrina dei Nomi e, poiché *al-Salām* è un Nome di Dio, spiega i sentieri della pace come i sentieri di Dio; ma specifica che si tratta dell'Islam soltanto, a esclusione di Ebraismo, Cristianesimo e Zoroastrismo. L'idea che la salvezza (*salāma*) si raggiunga solo con la religione islamica si ritrova, piú o meno perentoria, in quasi tutti i commentari medievali.

Saltiamo a piè pari undici secoli di storia, e guardiamo al pensiero islamico del nostro tempo; interroghiamo a titolo d'esempio

L'enciclopedia dei Nomi divini di Muḥammad Rātīb al-Nābulusī, alla voce «al-Salām».

In linea con la tradizione esegetica, al-Nābulusī pensa ai sentieri della pace nella sura della Mensa, e legge pace (*salām*) come salvezza (*salāma*) ma anche come la naturale sanità (ancora *salāma*) della persona. Spiega che questa pace o salvezza o sanità è una caratteristica della «natura prima», la *fiṭra* (cfr. Corano 30,30), quella genuina forma di sottomissione a Dio (*islām*) che trascende le religioni storiche perché ne precede la formulazione; la pace è dunque un elemento intrinseco all'uomo in genere (*insān*), e non solo al musulmano. Richiamando alla mente le possibili ripercussioni del Nome *al-Salām* sull'essere e il fare del credente, al-Nābulusī insegna che assecondare la natura prima in quella sua componente che è la pace vuol dire adottare il «metodo di Dio», cioè procedere sulla via esemplificata da Lui. Questo metodo comporta in prima istanza la pace con se stessi:

Se tu applichi il metodo di Dio – scrivi, – sarai in pace con te stesso. Se invece l'uomo avversa la natura originaria si procura da solo un aspro castigo: vive nel disprezzo di sé, nel senso di colpa e nel disfacimento interiore.

Al tempo stesso, il metodo di Dio comporta la pace con gli altri:

... se invece costruisci la tua gloria sulle macerie degli altri e la tua ricchezza sulla loro povertà, e la tua sicurezza sulla loro paura, e la tua esistenza sulla loro morte (...), ti troverai nella condizione che si chiama disprezzo di sé, e nello squilibrio interiore. Al contrario, l'osservanza del metodo di Dio Altissimo ed Eccelso ti porterà alla pace con te stesso, alla pace con il tuo Signore e anche alla pace con chi ti circonda (...)

Cari fratelli, se la natura originaria dell'essere umano non fosse sana e salva (*salīma*), l'uomo non patirebbe, invece patisce perché Dio gli ha dato una natura sana e salva, e quando egli ne tradisce i fondamenti, quando nuoce alle creature di Dio Altissimo ed Eccelso, si punisce da sé, è la sua anima che lo castiga.

A riprova della coincidenza della pace con la naturale sottomissione a Dio (*islām*), al-Nābulusī conia l'espressione «i pilastri della pace» (*arkān al-salām*), che gioca sulla quasi omofonia con «i pilastri dell'Islam» (*arkān al-islām*), i cinque doveri fondamentali del credente. Nell'insegnamento di questo autore, il riferimento alla pace universale è molto chiaro: per esempio quando dichiara che la pace interiore conseguente all'adozione del metodo di Dio altro non è che il sentimento d'essere amati da Lui per il bene che si è fatto alle Sue creature: «l'intero creato è la famiglia di Dio – dichiara richiamando, ma anche rileggendo, un noto det-

to del Profeta – e colui che Dio ama di piú è colui che piú giova alla Sua famiglia»².

Come si è detto per l'esegesi classica, anche le voci dell'Islam contemporaneo sono molte e non sempre concordi, e quella di al-Nābulusī, sebbene ragguardevole, sembrerebbe tra le meno ascoltate. Un buon motivo, allora, per darle ancora un po' di spazio con le citazioni che seguono, significative specialmente per chi guarda all'Islam da una prospettiva europea:

Il Profeta ha detto che il musulmano (*muslim*) è colui dalla cui lingua e dalla cui mano i musulmani sono salvi (*salima*). Questo vuol dire evidentemente che il musulmano non fa del male ai musulmani, ma il senso è molto piú profondo di cosí; significa infatti che il musulmano autentico è colui dalla cui lingua e dalla cui mano è salva la reputazione dei musulmani. Ora, se un musulmano nuoce a un altro musulmano, questi dirà che il tale gli ha fatto cosí e cosí; ma se un musulmano nuoce a un non musulmano, questi dirà che i musulmani gli hanno fatto cosí e cosí e, dimenticando chi personalmente gli ha procurato del male, getterà discredito sulla religione islamica (...) In verità l'Islam è offuscato dai suoi stessi seguaci.

(...)

Se nuoci a un non musulmano e vivi in un paese occidentale, se firmi una falsa dichiarazione, se imbrogli, se prendi quello che non ti appartiene, con questo comportamento non fai del male solo a te stesso, ma a tutti i musulmani, e getti discredito sull'Islam; invece, ogni musulmano deve prepararsi a essere un ambasciatore di tutti i musulmani

(...)

Prima di parlare, prima di sottoscrivere una dichiarazione, prima di fare qualunque cosa con un non musulmano, fai attenzione: sei un ambasciatore dei musulmani, e l'ambasciatore deve mostrarsi al grado piú alto. Se credi nel Nome *al-Salām*, tu stesso devi essere una fonte di pace per chi ti circonda

(...)

Dio Altissimo ed Eccelso ha parlato di un Libro chiaro con cui Egli «guida sui sentieri della pace» (Corano 5, 16); cosí, tu sei in pace. La Pace è un Nome tra i piú delicati, e tra i piú prossimi al credente musulmano; ma non c'è uomo al mondo che non cerchi la pace³.

² In effetti il detto in questione, diffuso in diverse varianti e ricordato tra gli altri da al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb al-da'wāt*, n. 3859, dichiara la bontà di chi giova alla propria famiglia, e non alla «famiglia di Dio».

³ AL-NĀBULUSĪ 2002b.

Capitolo dodicesimo

Gentilezza

Secondo il pensiero islamico, esiste 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 del rinomato teologo e giurista ḥanbalita Ibn Qayyim al-Jawziyya¹, che poi lo illustra nei dettagli, parafrasando e integrando:

L'Altissimo è compassionevole e ama i compassionevoli, e in verità Dio ha compassione per i compassionevoli tra i Suoi servi; Dio è indulgente e ama chi è indulgente con i Suoi servi; condona, e ama tra i Suoi servi chi condona a loro; perdona, e ama tra i Suoi servi chi perdona a loro; è benevolo e ama tra i Suoi servi chi è benevolo con loro mentre detesta chi è rude, aspro e duro (...)

Egli è gentile (*rafiq*), e ama chi è gentile con i Suoi servi; è assennato, e ama l'assennatezza; è caritatevole e ama i caritatevoli; è giusto e ama chi è giusto; accoglie le scuse, e ama chi accoglie le scuse dei Suoi servi.

Dio ricambia il Suo servo secondo la presenza o l'assenza di queste qualità: chi condona, Egli lo condona; chi perdona, lo perdona; chi è tollerante, 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, Dio è gentile con costui; chi ha compassione di loro, ha compassione di lui; chi fa loro del bene, fa del bene a lui; chi è generoso con loro, è generoso con lui; chi giova a loro, giova a lui; chi protegge loro, protegge lui; e chi rimette le loro colpe, gli rimette le sue.

Ma a chi spia la loro riservatezza, Dio gli spia la sua; chi offende la loro reputazione, gli offende la sua e lo svergogna davanti a tutti; chi li priva del proprio bene, Egli lo priva del Suo; chi si separa da loro, Dio Altissimo si separa da lui; chi inganna, lo inganna; e chi imbrogliava, 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.

Dio Altissimo con il Suo servo è a misura di com'è il servo con le Sue creature².

Anche la gentilezza, in arabo *rafiq*, è dunque tra le virtù capitali del buon musulmano: rimanda a una qualità di Dio, dunque genera un Nome³; e Dio la ama nelle creature.

¹ IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1405/1985, p. 55.

² IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1405/1985, pp. 55-56.

³ Nome che, tuttavia, compare solo in alcune liste e non in altre.

Come si è già notato molte volte, passando da una lingua all'altra i termini non trovano una corrispondenza precisa, e tradurre l'arabo *rifq* con l'italiano «gentilezza» non è del tutto adeguato. Infatti «gentilezza» rimanda in primo luogo alla levatura di stirpe e di frequentazione, cosa estranea al termine arabo; e lo stesso vale, e a maggior ragione, per «cortesia». Questa inadeguatezza balza all'occhio scorrendo i grandi dizionari del passato come *La lingua degli Arabi* di Ibn Manzūr, che, si è visto, corrobora costantemente la dissertazione linguistica con le espressioni e gli idiomi piú corretti e alti, e anche i piú noti al suo tempo. E per illustrare la gentilezza, questo autore indica almeno tre comparti semantici⁴.

Il primo riguarda il garbo e l'amabilità dei modi: all'opposto della brutalità, della rozzezza e anche della goffaggine, la gentilezza è delicatezza nei modi, benevolenza, e facilità di relazione con gli altri; Ibn Manzūr ricorda, dal Profeta, che «la gentilezza, in qualsiasi cosa si trovi, la abbellisce»⁵.

Il secondo contenuto della gentilezza secondo *La lingua degli Arabi* è la sollecitudine, la cura, l'aiuto premuroso prestato ad altri per dare loro giovamento e conforto, oppure appoggio; eloquentemente, un termine affine a *rifq* indica il gomito, la parte del corpo cui ci si appoggia come fosse un bracciolo o un cuscino. Anche in questo caso l'autore richiama la Tradizione profetica: Muḥammad, rivolto a chi gli voleva medicare una cisti sul dorso, rifiutò dicendo: «tu sei gentile ma il medico è Dio»⁶; e di seguito insegna che «gentile» è un'espressione applicabile a chi esercita l'arte della medicina.

Il grande dizionario di Ibn Manzūr individua infine un'ulteriore componente della gentilezza nella comunanza di tratti e nella condivisione di esperienze, nel sentimento di partecipazione o appartenenza a un gruppo, e nella solidarietà, e tutto questo può infine coincidere con l'amicizia: *rafīq*, «gentile», serve infatti a indicare il compagno di viaggio, in particolare quello inseparabile, dalle identiche soste e tappe, e voci simili indicano un gruppo di persone in cammino, unito, compatto e solidale. Sul *rafīq* come compagno di viaggio Ibn Manzūr ricorda un adagio: «prima del viaggio scegli il compagno di viaggio»⁷.

⁴ IBN MANZŪR 2010, vol. IV, pp. 1695-96.

⁵ Cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-birr wa-l-ṣila wa-l-ādāb, bāb faḍl al-rifq*, n. 4698.

⁶ Cfr. per esempio al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr, bāb al-yā'*, n. 18202.

⁷ In arabo, *khudh al-rafīq qabla al-ṭarīq*, citato tra gli altri dal commento di al-Sha'rāwī a Corano 4,69.

Il passaggio alla solidarietà tra credenti, pensati come un'unica comitiva sulla via dell'ultimo Giorno, è prevedibile. Ibn Manzūr cita un passo nella sura delle Donne (Corano 4,69) dove *rafīq*, «gentile» o «compagno», figura come un collettivo a indicare l'insieme di profeti, santi, martiri e giusti che attendono in paradiso l'arrivo dei beati. Nuovamente l'autore ha un racconto, questa volta sul Profeta sul letto di morte, quando confidò alla moglie 'Ā'isha di preferire alla permanenza nel mondo «il compagno supremo» (*al-rafīq al-a'lā*). Dalla solidarietà comunitaria a quella coniugale: *rafīq* è l'uomo per la moglie e anche la donna per il marito.

1. Dio è gentile e ama la gentilezza.

Si è visto che Ibn Manzūr esemplifica tutte e tre le componenti della gentilezza – garbo, sollecitudine e solidarietà – facendo appello diretto alla letteratura di Tradizione. Quest'ultima rappresenta infatti un sostrato importante nella *Lingua degli Arabi*, ma per ovvi motivi le citazioni sono stringate e contenute nel numero; occorre quindi fornire qualche integrazione.

In versione completa, il racconto di 'Ā'isha sul Profeta morente recita così:

Quando uno di noi si lamentava, l'Inviato di Dio lo massaggiava con la mano destra e diceva: – Rimuovi il male, Dio degli uomini⁸, e risana, Tu sei Colui che risana, non c'è altra guarigione che la Tua, guarigione cui nessuna malattia scampa.

Quando il Profeta si ammalò gravemente gli presi la mano per fargli come faceva lui, ma la sfilò dalla mia e disse: – Iddio perdonami e uniscimi al compagno supremo.

Guardai, ed era morto⁹.

Ancora un'integrazione alla *Lingua degli Arabi*, il ricordo di un Compagno, che parla nuovamente di sollecitudine, e di cura medica in particolare:

Quando ero ragazzo andai dal Profeta insieme a mio padre.

Mio padre gli disse: – Sono un medico, mostrami questa cisti che hai sulla schiena.

– Che cosa ne vuoi fare? – gli chiese.

– La voglio recidere – rispose mio padre.

⁸ In arabo, *adhibb al-ba's, rabb al-nās*.

⁹ Cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-salām, bāb istiḥbāb ruḡyat al-marīd*, n. 4068.

Allora il Profeta disse: – Tu non sei un medico, sei invece gentile; il medico della mia cisti è Colui che me l’ha messa. – O forse disse: – Colui che l’ha creata¹⁰.

Nella Sunna del Profeta i rimandi alla gentilezza sono molti. Tra questi, il piú celebre, accolto da tutte le grandi opere di Tradizione, verte sull’amore divino per la gentilezza «in tutto». Secondo una versione diffusa, alcuni ebrei si recarono dal Profeta e lo salutarono dicendo «sia con voi il veleno (*sāmm*)» anziché «sia con voi la pace (*salām*)». La giovane ‘Ā’isha li udí e rispose: «Il veleno sia con voi e anche la maledizione». Da parte sua il Profeta oppose un piú semplice «anche a voi» e riprese la moglie osservando che Dio è gentile e ama la gentilezza in tutto¹¹. Si tratta qui di comportamento garbato, il primo senso nella proposta di Ibn Manzūr; ma è anche vero che la valenza assoluta – «in tutto» – solleva la gentilezza a una dimensione incondizionata. Anche in altri racconti sulla vita di Muḥammad l’ammonimento sulla gentilezza è senza limiti o restrizioni, ad esempio quando coincide semplicemente con il bene (*ḵhayr*), come nel detto profetico che segue, che apre il capitolo sulla gentilezza nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim ibn al-Ḥajjāj: «Chi è privato della gentilezza è privato del bene»¹².

Secondo un altro detto simile, tratto questa volta da un’opera sciita, *Il Bastevole* di al-Kulaynī (m. 329/940 circa), «nella gentilezza c’è crescita e benedizione e chi è privato della gentilezza è privato del bene». Oltre al generico rapporto tra gentilezza e bene, al-Kulaynī rileva anche il rapporto tra gentilezza e fede: «Ogni cosa ha un chiavistello e il chiavistello della fede è la gentilezza»; oppure: «Chi ha ricevuto la sua parte di gentilezza ha ricevuto la sua parte di fede». Un altro aspetto del comportamento gentile secondo al-Kulaynī è il vantaggio materiale che procura; l’autore riporta per esempio: «Chi è gentile ottiene dal suo prossimo quello che vuole»; e anche, piú ellittico: «La gentilezza è metà del sostentamento»¹³.

Simile considerazione sulla gentilezza che genera prosperità compare nell’opera sui Nomi messa a punto da Abū Bakr al-Bayhaqī, in una sintesi del buon comportamento:

Il Profeta ha detto: – La gentilezza è fortuna e la rozzezza è sfortuna, e quando Dio vuole il bene degli abitanti di una casa, fa entrare da loro la gen-

¹⁰ Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-‘asbara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 6934.

¹¹ Cfr. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *kitāb al-adab*, *bāb al-rifq fī l-amr kullī-hi*, n. 5592.

¹² Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *bāb faḍl al-rifq*, nn. 4694-96.

¹³ Al-Kulaynī, *al-Kāfi*, *kitāb al-imān wa-l-kufr*, *bāb al-rifq*, nn. 7-16.

tezza. La gentilezza, in qualsiasi cosa si trovi, la abbellisce, e la rozzezza in qualsiasi cosa si trovi la imbruttisce. Il pudore fa parte della fede e la fede sta in paradiso, e se il pudore fosse un uomo sarebbe buono; la sconcezza fa parte della depravazione e la depravazione sta all'inferno, e se la sconcezza fosse un uomo che cammina tra la gente sarebbe un uomo malvagio¹⁴.

Un altro detto profetico interessante è ricordato da al-Kharā'itī, autore tra i più solleciti in campo morale, nell'opera intitolata *Le buone qualità e i loro meriti*: la gentilezza di Dio, scrive, è la Sua dimostrazione d'affetto per gli uomini, ed è il Suo appello a loro¹⁵. Di tutto interesse sembra infine, nella stessa opera, l'inserimento della gentilezza nel quadro delle facoltà intellettuali: «la gentilezza è il capo della sapienza»¹⁶.

2. La gentilezza con i deboli.

Continuiamo la rassegna della Tradizione profetica sul tema della gentilezza.

Secondo un'altra grande raccolta sunnita, quella di al-Tirmidhī, Dio protegge e accoglie in paradiso chi è gentile con i deboli, insieme a chi è amorevole con i genitori e fa del bene a schiavi o sudditi¹⁷. La gentilezza con i deboli si precisa anche come delicatezza per le donne, e come tenerezza per i bambini. Riporta ad esempio un altro autore importante, Ibn Ḥanbal, nella sua opera di Tradizione, che un giorno, mentre Muḥammad si prosternava per la preghiera, il piccolo al-Ḥasan, suo nipote, il figlio di Fāṭima e 'Alī, gli saltò sulla schiena. Il Profeta lo accolse con gentilezza e terminata la preghiera lo abbracciò e lo baciò¹⁸. Altre versioni includono l'altro nipote, al-Ḥusayn: i due bambini gli salirono sul dorso e quando il Profeta terminò la preghiera sollevò il capo, li afferrò da dietro con gentilezza e li rimise a terra; ma non appena ricominciò essi tornarono. Il Compagno Abū Hurayra (m. 58/678 circa) gli chiese di mandarli via e in quel mentre il cielo lampeggiò. Muḥammad disse loro di tornare dalla madre¹⁹.

¹⁴ AL-BAYHAQĪ 1413/1993, vol. I, p. 396.

¹⁵ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, vol. I, p. 1612, n. 242.

¹⁶ AL-KHARĀ'ITĪ 1402/1982, p. 1550, n. 214.

¹⁷ Al-Tirmidhī, *Jāmi'*, *kitāb ṣifat al-qiyāma*, n. 2431.

¹⁸ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, *musnad al-'ashara al-mubashsharīn bi-l-janna*, n. 10435.

¹⁹ Cfr. ad esempio al-Ṭayālīsī, *Musnad*, n. 907.

Tra i deboli, la Tradizione include gli animali. Secondo un detto profetico piuttosto noto,

... quando la terra è fertile siate parsimoniosi nel viaggiare e date alle vostre cavalcature il cibo che a esse spetta, Dio è gentile e ama la gentilezza. E quando la terra è arida fate in modo da risparmiarle, e viaggiate di notte²⁰.

²⁰ Cfr. ad esempio Abū Bakr al-Bazzār, *Al-baḥr al-zahhār*, n. 1070.

Capitolo tredicesimo

La cura degli animali

Il precetto profetico sulla «gentilezza in tutto» è inteso come gentilezza per l'intero creato, quindi anche per il mondo animale. E in effetti una forte simpatia per gli animali, anch'essi considerati credenti e servitori di Dio, riuniti in comunità come gli uomini¹, attraversa le fonti dell'Islam, il Corano – dalle formiche che fecero sorridere Salomone (27,18), alle api destinatarie di ispirazione divina (16,68) – e soprattutto la Sunna, dove abbondano le manifestazioni di rispetto per la fauna: dal racconto sul Profeta che ordinò al Compagno Ibn Mas'ūd di restituire i pulcini tolti alla madre, a quello sulla prostituta ebrea che all'imboccatura di un pozzo si imbatté in un cane moribondo per la sete; la donna si tolse la scarpa, la fissò saldamente al velo e attinse dal pozzo un po' d'acqua per il cane²; un altro racconto ha per protagonista un uomo:

Il Profeta raccontò che mentre un uomo camminava la sete lo assalì, quindi scese in un pozzo, bevve e poi se ne andò. Ed ecco che vide un cane rantolante, talmente assetato da mangiare fango. L'uomo si disse: «La sete di questo cane è uguale a quella che avevo io». Così scese nuovamente nel pozzo, si riempì d'acqua la scarpa, la tenne tra i denti mentre risaliva, e abbeverò il cane. Dio fu grato a quell'uomo e gli perdonò le sue colpe.

Chiesero: – Inviato di Dio, avremo dunque una ricompensa per quel che facciamo agli animali?

Rispose: – C'è ricompensa per ogni fegato ancora umido³.

Questa stessa simpatia è alla base, per esempio, del «diritto a bere» o «diritto alla sete» garantito agli animali dalla dottrina giuridica islamica; e quindi della presenza di abbeveratoi e anche mangiatoie per cani e gatti randagi nelle strade nel Cairo ai tempi degli Ottomani⁴.

¹ Vedi soprattutto LORY 2018, pp. 43-82. Segnalo in questo lavoro anche l'attenzione per la letteratura mistica.

² Muslim, *Ṣaḥīḥ, kitāb al-salām, bāb faḍl saqī al-bahā'im...*, n. 4171.

³ *Ibid.*, n. 4169.

⁴ WESCOAT 1995.

La tendenza animalista della religione è sottolineata da molti intellettuali contemporanei. Per esempio da Abū Zulfī al-Khuzā‘ī, che dedica a questo tema una parte della sua *Gentilezza in prospettiva islamica*⁵. L'autore, di tendenza sciita, riprende appunto l'esortazione alla gentilezza in tutto, e offre una panoramica della Tradizione secondo le raccolte riconosciute dallo sciismo. Tra i racconti piú significativi sugli animali:

... il Profeta vide una cammella impastoiata, con il carico sul dorso. Chiese:
– Dov'è il padrone di questa cammella? Non ha timore di Dio a suo riguardo? La foraggi, oppure la lasci libera di trovarsi il cibo da sé⁶.

L'Inviato di Dio ha detto: «Mantenete incolumi queste bestie quando le cavalcate, e incolumi mettetele al riparo, e non prendetele come sedili nelle vostre conversazioni lungo la via e al mercato. Forse una cavalcatura è migliore di chi la cavalca, e piú cara al ricordo di Dio».

L'Inviato di Dio ha detto 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 ingiuriare affatto sul suo dorso⁷.

Sempre citando detti profetici, al-Khuzā‘ī considera la sollecitudine nei confronti del gatto, del cane o degli uccelli, e richiama il divieto di uccidere gli animali senza un buon motivo – «testimonieranno contro di voi nel Giorno del giudizio»⁸ – a meno che non siano nocivi; e ricorda il dovere di essere caritatevoli nella macellazione legale.

1. *La precedenza islamica.*

Simili nell'ispirazione e nell'andamento del discorso sono i testi contemporanei di orientamento sunnita. Per esempio *I diritti degli animali e la gentilezza nei loro confronti secondo la Legge islamica* di Aḥmad ‘Ubayd al-Kubaysī (n. 1934), pubblicato a Medina già nel 1976⁹; vi compaiono i noti detti profetici sul divieto di uccidere formiche, api, rondini e rane, e sulla ricompensa che spetta al

⁵ AL-KHUZĀ‘Ī 1426E, pp. 39-47.

⁶ AL-KHUZĀ‘Ī 1426E, p. 41, come il detto successivo.

⁷ AL-KHUZĀ‘Ī 1426E, p. 43.

⁸ AL-KHUZĀ‘Ī 1426E, p. 44-45.

⁹ AL-KUBAYSĪ 1396/1976.

credente per ogni beneficio arrecato agli esseri di sangue caldo; e anche riferimenti alla colomba, all'asino, alla pecora o alla gallina. Questo piccolo libro, che tra l'altro si appella all'italiano Enrico Insabato (m. 1963), controversa figura di medico, politico e cultore orientalista quando affermò che la legge islamica è superiore agli ordinamenti europei¹⁰, sta a capo della riflessione animalista nella letteratura araba contemporanea. L'impegno apologetico pervade ogni pagina, a partire dal tema della «precedenza islamica». L'autore scrive:

Nel 1824 fu fondata in Inghilterra la prima associazione per il trattamento caritatevole (*rifq*) degli animali, una tradizione che poi si diffuse in molte parti del mondo. Ma tutte queste associazioni si basano su principî puramente etici e su regole umanitarie generali, che non hanno fondamento nelle norme di legge (...) Queste associazioni sono di natura volontaria, e quindi non premiano chi vi si adegua né puniscono chi le contrasta. Cosa fa, invece, la Legge islamica, in questo senso?¹¹.

Se tali e tanti sono i diritti degli animali nell'Islam, si chiede al-Kubaysī, quali e quanti sono mai i diritti dell'uomo?¹². Ma l'elemento piú notevole, che in questo libro spicca già nel titolo dell'opera, e caratterizza buona parte degli odierni testi islamici di impegno animalista, sta nella continua sovrapposizione dei diritti degli animali e con la gentilezza o solidarietà (*rifq*), qualità che, si è visto, la religione prescrive al musulmano; il che subordina i diritti degli animali non tanto ai doveri verso di loro, quanto a una visione energicamente olistica secondo cui anche gli animali, come gli esseri umani, hanno un posto nel mondo per volere di Dio. Attraverso la trattazione dei diritti degli animali si conferma dunque l'idea tipicamente islamica di «diritto» (*haqq*), che non parte dalla pretesa o dalla rivendicazione individuale ma dall'universale ed eterno progetto che Dio, unica fonte e unico effettivo detentore di diritti, ha sulla natura fin dal principio. Questo emerge chiaramente dalle parole di al-Kubaysī quando difende la Legge islamica contro i codici secolari, tutti portatori, nella sua prospettiva, di un antropocentrismo radicalizzato. Scrive infatti:

L'uomo, con tutto quel che egli possiede, è proprietà di Dio; di qui, le restrizioni all'esercizio del suo diritto, là dove proprio queste restrizioni generano i diritti degli altri, e degli animali tra gli altri. Allo stesso tempo, i piú antichi codici secolari hanno dato all'individualità il sigillo della generalità;

¹⁰ AL-KUBAYSĪ 1396/1976, p. 22.

¹¹ AL-KUBAYSĪ 1396/1976, p. 23.

¹² AL-KUBAYSĪ 1396/1976, p. 34.

anche il diritto romano, nelle sue fasi iniziali, è costruito sul dispotismo di chi possiede un diritto in quel che egli ritiene sia suo diritto; in generale, i codici secolari sostengono che il diritto dell'individuo è un suo diritto naturale, (...) e in questo assolutismo del diritto individuale hanno mandato perduto i diritti degli altri, e tra gli altri quelli degli animali¹³.

Decisamente sulla stessa linea il lavoro, molto più recente, del giordano Aḥmad Yāsīn al-Qarāla, *I diritti degli animali e la loro garanzia*¹⁴, che avvia il discorso elogiando la Legge islamica per l'attenzione ai diritti degli animali: la Legge garantisce la protezione della loro vita – scrive l'autore – e anche della tipologia a cui appartengono, affinché essi possano adempiere alla funzione per cui Dio li ha creati; la Legge vieta all'uomo di infliggere sofferenza agli animali e di superare la soglia data del loro «asservimento» (cfr. Corano 45,13). E, come al-Kubaysī prima di lui, anche al-Qarāla osserva:

Chi esamini i diritti degli animali nell'Islam sarà colto dal dubbio che si tratti proprio di diritti degli animali, e si domanderà: se questa è l'inviolabilità dell'animale, quale sarà mai l'inviolabilità dell'uomo?

Dunque, nel trattare dei diritti degli animali, l'autore toccherà anche i diritti dell'uomo¹⁵.

I diritti degli animali e la loro garanzia di al-Qarāla merita attenzione per diversi motivi, almeno nelle intenzioni e nei presupposti metodologici: innanzitutto perché riconosce l'effettiva impossibilità di parlare di «diritto islamico», un concetto non univoco, considerando da una parte l'esistenza di diverse scuole di pensiero, e dall'altra le mutevoli condizioni della vita umana nel corso della storia; e poi perché rileva che tra i molti libri sui precetti religiosi relativi agli animali e alla gentilezza da usare nei loro confronti sul modello del Profeta, sono rari quelli che affrontano i diritti da un punto di vista puntualmente giuridico, e sono ancora meno quelli che si pongono la questione di una redazione scritta di questi diritti. Tutti dimenticano la questione della garanzia, osserva, e quando «un diritto non è garantito è un diritto vano». L'autore si impegna perciò a sanare le lacune, trattando, oltre alle fonti religiose sui diritti dell'animale (*ḥayawān*) – definito come «ogni essere dotato di spirito a eccezione dell'uomo» – anche la giurisprudenza e le principali forme di garanzia sulla base della letteratura antica.

¹³ AL-KUBAYSĪ I 396/1976, pp. 22-23.

¹⁴ AL-QARĀLA I 430/2009.

¹⁵ AL-QARĀLA I 430/2009, p. 23.

E infine redige la bozza di un codice dei diritti degli animali che tratta contestualmente i doveri dei proprietari e quelli dello Stato.

Un codice dei diritti degli animali si ritrova anche in un testo di tendenza sciita, *I diritti degli animali nell'Islam*, del libanese Ja'far Murtaḍā al-'Āmilī (n. 1945)¹⁶, il quale, come punto di partenza, adotta una visione quasi antropomorfa degli animali, perché riconosce loro delle qualità del carattere oltre che dei comportamenti, e ne sottolinea la varietà: i caratteri positivi li rendono simili ai profeti, mentre i caratteri negativi li rendono simili ai diavoli e ai *jinn*¹⁷. E poi si dedica a illustrare la disparità tra gli animali per capacità di sentimento e comprensione¹⁸. L'opera si conclude con un'immagine ampiamente elogiativa: i regolamenti, i precetti, i buoni consigli e le direttive tratti dalla Tradizione del Profeta e degli imam, che determinano la visione islamica del creato e illustrano come comportarsi nelle diverse circostanze, sono solo la punta dell'iceberg di ciò che i testi hanno da offrire¹⁹.

2. *Animalismo e devozione.*

Alla solidarietà con il mondo animale, fondata sulla somiglianza tra i viventi e sul comune timore dell'unico Dio, fa da contraltare una convinzione sedimentata, che è la superiorità dell'uomo sull'animale. Le fonti invocate in questo caso sono i passi coranici su Adamo, ordinato da Dio Suo vicario nel mondo (2,30 e 38,26); oppure la sura della Vacca dove è detto che «Egli ha creato per voi tutto quel che è sulla terra» (2,29); o ancora, per esempio, la sura della Genuflessa: «vi ha asservito quel che è nei cieli e quel che è sulla terra» (45,13). Affermazioni sempre intese dai commentatori come consenso a beneficiare della natura, ma non certo come autorizzazione a disporre degli animali a proprio piacimento.

L'idea che il Corano offra una visione antropocentrica attestante il dominio della specie umana sulla natura, idea attestata nell'esegesi coranica di ogni tempo, è temperata oggi da chi pensa che il Libro sacro non affermi il dominio dell'uomo ma la sua responsabilità²⁰. La voce più convinta è quella della studiosa americana Sarra Tlili,

¹⁶ AL-'ĀMILĪ 1425/2004.

¹⁷ AL-'ĀMILĪ 1425/2004, pp. 9-12.

¹⁸ AL-'ĀMILĪ 1425/2004, pp. 12-20.

¹⁹ AL-'ĀMILĪ 1425/2004, p. 90.

²⁰ Vedi per esempio, GHAREBAGHI, MAHDAVI, GHASEMI, DIBAEI e HEIDARY 2007.

che critica la letteratura islamologica di competenza animalistica responsabile, a suo avviso, di enfaticizzare troppo l'eccezionalismo umano²¹. Infatti, scrive, la visione coranica si può qualificare di «antropocentrica» solo nel senso che il Libro è rivolto agli esseri umani, ma rimane in generale eminentemente teocentrica giacché tutti, uomini e animali, sono soggetti al comandamento di Dio, al Suo appagamento e alla retribuzione ultraterrena; del resto, osserva ancora la studiosa, gli animali rispondono del loro operato a Dio, e non certo all'uomo.

Un altro testo contemporaneo interessante è quello dell'iracheno 'Abd al-Qādir al-Shaykhalī (n. 1955), *I diritti degli animali e la loro cura nell'Islam*²².

L'opera esordisce disegnando l'impianto gerarchico del creato: al vertice gli angeli, dediti incessantemente alle lodi di Dio, poi l'uomo, creato per adorare il Signore, per edificare e proteggere la terra, poi gli animali, creati per servire l'uomo e salvaguardare l'equilibrio naturale, e infine le piante, al servizio dell'uomo e degli animali a un tempo. L'autore intende trattare soltanto gli animali domestici, amici e servi dell'uomo, dei quali l'uomo deve avere cura poiché essi sono stati creati da Dio per rendergli la vita piú facile e bella; in quanto creature di Dio, gli animali possiedono dei diritti, tutelati dalla «legge del monoteismo originario» (*al-shar' al-ḥanīf*). Come esempio della considerazione che l'Islam riserva agli animali, al-Shaykhalī cita la principale letteratura zoologica – come le opere di al-Jāhīz (IX secolo d.C.) o di al-Damīrī (m. 808/1405) – e qualche repertorio di onomastica, offrendo dei campioni sul leone e la formica²³. E poi lamenta che le voci contrarie all'Islam, per quanto variegiate, convergano però su un punto, che è la crudeltà nei confronti degli animali, con l'argomento della macellazione legale; e insiste di rimando sulle efferatezze degli occidentali, degli europei (il combattimento dei galli, la corrida, e così via) ma anche delle culture estremo-orientali, e osserva che se l'Islam predica la tutela degli animali fin dal principio perché prescrive la carità (*iḥsān*) in ogni comportamento, invece le prime società a difesa degli animali sono nate in Occidente solo nel XIX secolo. Lo scopo della sua opera è quindi confutare su basi scientifiche quanti accusano l'Islam di maltrattamenti nei confronti degli animali.

²¹ Cfr. TLILI 2018; TLILI 2015, e TLILI 2010.

²² AL-SHAYKHALĪ 2006.

²³ AL-SHAYKHALĪ 2006, pp. 5-7.

Ancora un esempio della produzione araba islamica sull'argomento, nuovamente guidato dall'intento apologetico e inclusivo del tema della «precedenza islamica»: *Sui diritti degli animali nell'Islam*, pubblicato dallo storico marocchino 'Abd al-Wāḥid Būshdāq²⁴, è un saggio notevole, perché accosta senza esitazione i diritti degli animali ai diritti umani, e soprattutto perché assimila la gentilezza (*rifq*) alla misericordia (*rahma*). Ecco qualche stralcio del suo discorso, in cui ricorre, nuovamente, il tema della «precedenza islamica»:

Il diritto dell'animale alla misericordia è come il diritto dell'uomo, perché le proprietà, le caratteristiche naturali e la capacità di sentire dell'animale non sono minori di quelli dell'uomo (...) Il diritto degli animali alla gentilezza e alla misericordia è come l'analogo diritto umano: la misericordia è una qualità magnifica, che porta al paradiso chi la possiede; (...) e poiché la misericordia nei confronti degli animali è una qualità del carattere che comporta il perdono di Dio, per converso la durezza con loro porta l'uomo all'inferno (...) La misericordia nei confronti degli animali è l'icona della civiltà islamica, la quale, in questo campo, ha avuto la precedenza.

(...)

L'Islam è una religione costituita interamente di benevolenza e di misericordia, verso l'uomo, verso gli animali e verso tutte le cose a un tempo, e infatti non vi è quasi pagina del Corano che non ne parli, se non espressamente almeno come allusione. Ciò significa che il sistema morale di questa religione poggia sul principio della misericordia.

²⁴ BŪSHDĀQ 2017 (anche di questo autore non sono riuscita a reperire la data di nascita).



Per concludere

Al termine di questo percorso, si sarà notato che i valori etici sottesi all'opzione islamica sono in sostanza già condivisi o del tutto condivisibili da chi appartenga a tradizioni religiose diverse, anche dietro qualche ombreggiatura particolare o qualche diversa sfumatura di senso dovuta alle immancabili specificità culturali: come la pazienza, che è più costanza, nel proposito e nell'azione; o la gratitudine, cosa concreta che richiede accrescimento; o la misericordia, volontà di bene che rimanda alla maternità; o la pace, che prima ancora è sanità e salvezza; o il pentimento, che non porta con sé la pena ma il ritorno e il perdono.

Dalla gratitudine alla generosità con la bontà del dono, fino alla cura dei poveri e dei deboli, scorrendo il Libro sacro dell'Islam, il Corano, e la Tradizione del Profeta o Sunna, con le successive elaborazioni dei teologi e dei giuristi, medievali e contemporanei, si ritrovano infatti gli stessi ideali riconosciuti da altre tradizioni; dei valori che, pur dietro un sistema teorico diverso, fondato sull'eteronomia dell'etica, sembrano peraltro conciliabili anche con visioni secolarizzate o semplicemente umanistiche.

Illuminare con buona volontà i principî morali su cui si regge l'Islam, mettendo da parte per un momento il versante strettamente giuridico, è importantissimo nel nostro tempo, perché per costruire la convivenza pacifica nelle odierne città del mondo non serve tanto la compatibilità delle regole contingenti ma la compatibilità dei valori soggiacenti a quelle regole, che in quanto tali potrebbero generare altre regole e altre misure. Proprio nella consapevolezza dell'eccedenza dei valori e dell'impossibile coincidenza della norma morale con la norma giuridica, dell'intenzione con il comportamento e del presupposto etico con la realtà della storia, la moralità, parte imprescindibile della religione islamica, e non soltanto di questa, è un deposito su cui occorre lavorare.



Bibliografia

?? Duccia, per favore, puoi controllare la divisione dell'arabo? grazie

Fonti.

‘ABD AL-KARĪM, IBN BARJIS

1425/2004 *Mazābir al-ghuluww fī l-i’tiqād wa-l-‘amal wa-l-ḥukm ‘alā al-nās, in Buḥūth al-Qur’ān fī taḥqīq al-wasaṭiyya wa-daf’ al-ghuluww*, Wizārat al-awqāf al-sa’ūdiyya, al-Riyāḍ, pp. 160-72.

‘ABD AL-RAḤMĀN, Y.

1428/2007 *Mawsū‘at al-akhlāq wa-l-zuhd wa-l-raqā’iq*, 2 voll., Mu’assasat iqrā’ li-l-nashr wa-l-tawzi’, al-Qāhira.

‘ALĪ, ‘A.

1428/2008 *Al-ḥayā’ al-muftaqad*, Maktabat Salsabil, Al-Qāhira.

AL-‘ĀMILĪ, JA‘FAR MURTAḌĀ

1425/2004 *Ḥuquq al-ḥayawān fī l-Islām*, Al-markaz al-islāmī li-l-dirāsāt, Bayrūt.

AL-ĀLŪSĪ

1415E *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-karīm wa-l-sab‘ al-mathbānī*, 16 voll., a cura di ‘Alī ‘Abd al-Bārī al-‘Aṭiyya, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt.

AL-‘AZZĀZĪ, MUḤSIN

2015 *Samāḥat al-islām wa-nabdhī-hi li-l-‘unf*, Ṭarīq al-Islām, al-Qāhira.

AL-BAYHAQĪ, ABŪ BAKR

1408/1988 *Al-Ādāb*, a cura di Abū ‘Abd Allah al-Sa‘īd al-Mandūh, Mu’assasat al-kutub al-thaqāfiyya, Bayrūt.

1413/1993 *Al-asmā’ wa-l-ṣifāt*, 2 voll., a cura di ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥāshidī, Maktabat al-Suwādī, Jidda.

BĀZMŪL, MUḤAMMAD IBN ‘UMAR

s.d. *Al-yusr wa-l-samāḥa fī l-islām*, in www.radiosunna.com.

1425E *Adillat al-wasaṭiyya fī l-Qur’ān wa-l-Sunna, in Buḥūth athar al-Qur’ān fī taḥqīq al-wasaṭiyya wa-daf’ al-ghuluww*, Wizārat al-awqāf al-sa’ūdiyya, al-Riyāḍ, pp. 11-41.

AL-BAZZĀR, ABŪ BAKR

Al-baḥr al-zabbār.

AL-BUKHĀRĪ

Ṣaḥīḥ.

1409/1983 *Al-Adab al-mufrad*, a cura di Muḥammad Fu‘ād al-Bāqī, Dār al-bashā’ir al-islāmiyya, Bayrūt.

2018 *Al-Adab al-Mufrad with Full Commentary. A Perfect Code of Manners and Morality*, a cura di Adil Salahi, Kube Publishing, Markfield.

- BÜSHDĀQ, 'ABD AL-WĀḤID
 2017 *Min huqūq al-ḥayawān fī l-Islām*, in «Ḥirā'», Al-bi'a wa-l-tanmīya, vol. 34, in <https://hiragate.com>.
- AL-BUSTĪ, IBN ḤIBBĀN
Ṣaḥīḥ.
 1397/1977 *Rawḍat al-'uqalā' wa-nuzhat al-fuḍalā'*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt.
- AL-FARĪḤ, 'ABD ALLĀH IBN ḤUMŪD
 1436/2015 *Ibbāj al-muslim fī sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, al-juz' al-awwal, Kitāb al-īmān*, vol. I, Al-ḥudūd al-shamāliyya, Raḥḥā'.
- AL-FĀRŪQĪ, ISMĀ'IL RĀJĪ
 1999 *Al-tawḥīd wa-l-fann. Nazariyyat al-fann al-islāmī*, in «Majallat al-muslim al-mu'āšir», n. 20, 1981; poi Dār al-gharīb, al-Qāhira.
- AL-FAYRŪZ'ĀBĀDĪ
 1419/1998 *Al-qāmūs al-muḥīṭ*, Mu'assasat al-risāla, al-Qāhira.
- AL-GHARĪB [o al-Ghurayyib], 'ABD AL-BĀSIT IBN YŪSUF
 s.d. *Tasāmuh al-Islām ma'a ḡayr al-muslimīn*, in <https://www.muslim-library.com/dl/books/art1897.pdf>.
- AL-GHASHĪMĪ, 'ABD AL-WĀSĪ' e SA'D, AMĪR FĀḌIL
 1434/2013 *Al-tasāmuh al-islāmī: qirā'at fī mu'tayāti-hi al-fikriyya wa-āthāri-hi al-wāqī'iyya fī ḍaw' al-Kitāb wa-l-Sunna*, in «Majallat al-sharī'a wa-l-dirāsāt al-islāmīyya», n. 21, pp. 1-73.
- AL-GHAZĀLĪ, ABŪ ḤĀMĪD
 1971 *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, a cura e Introduzione di Fadlou A. Shehadi, Dār el-Mashreq, Beirut.
 1406-7E *Al-tawba ilā Allāh wa-mukaffirāt al-dhunūb*, a cura di 'Abd al-Laṭīf 'Āshūr, Maktabat al-Qur'ān, al-Qāhira.
 1407/1987 *Al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, a cura di B. 'Abd al-Wahhāb al-Jābī, Al-Jaffān wa-l-Jābī li-l-ṭibā'a wa-l-nashr, Qubruş (Cipro).
 2005 *Al-Adab fī l-dīn*, a cura di Abū Mālik Muḥammad ibn Ḥāmid ibn 'Abd al-Wahhāb, al-Maktab al-islāmī li-ihyā' al-turāth, al-Qāhira.
 2010 *Patience and Thankfulness. Kitāb al-ṣabr wa'l-shukr*, a cura di H.T. Littlejohn, The Islamic Texts Society, Cambridge (UK).
 s.d. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 4 voll., Dār al-ma'rifa, Bayrūt.
- AL-HILĀLĪ, S.
 1408/1988 *Al-ḥayā' fī ḍaw' al-Qur'ān al-karīm wa-l-aḥādīth-al-ṣaḥīḥa*, Maktabat Ibn al-Jawzī, Al-Aḥsā' (Arabia Saudita).
- IBN ABĪ L-DUNYĀ
 [1408E] *Kitāb al-tawāḍu' wa-l-khumūl*, a cura di Luṭfī Muḥammad al-Ṣaghīr, Dār al-it'isām, al-Qāhira s.d.
 1409/1989 *Makārim al-akhḫlāq*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt.
 1410/1989 *Kitāb al-ṣamt wa-ādāb al-lisān*, a cura di Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt.

- 1413/1993 *Kitāb al-ḥulum* (sic!: ma *Kitāb al-ḥilm*), in *Majmū'at rasā'il Ibn Abī al-Dunyā*, 5 voll., a cura di Muḥammad 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā, Mu'assasat al-kutub al-thaqāfiyya, Bayrūt.
- 1413/1994 *Al-shukr li-llāh*, a cura di Muḥammad Basyūnī Zaghūl, Mu'assasat al-kutub al-thaqāfiyya, Bayrūt.
- 1416/1996 *Kitāb al-'uqūbāt*, a cura di Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt.
- 1418/1997 *Qirā'at al-dayf*, a cura di 'Abd Allāh ibn Ḥamd al-Manšūr, Aḍwā' al-salaf, al-Riyāḍ.
- 1418/1998a *Al-ṣabr wa-l-thawāb 'alay-hi*, a cura di M.K. Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt.
- 1418/1998b *Madārat al-nās*, a cura di Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt.
- 1424/2003 *Kitāb ḥilm Mu'āwiya*, a cura di Ibrāhīm Ṣāliḥ, Dār al-bashā'ir li-l-nashr wa-l-tawzī', Dimashq.
- s.d. *Kitāb al-tawba*, a cura di Majdī al-Sayyid Ibrāhīm, Maktabat al-Qur'an, al-Qāhira.
- IBN 'ADĪ, YAḤYĀ
- 1994 *Tabdhīb al-akhlāq*, a cura di S. Khalil Samir, CEDRAC - Patristic Center, Bayrūt - Al-Qāhira.
- 2019 *L'affinamento dei caratteri (Kitāb tabdhīb al-aḥlāq)*. *Un trattato di etica del x secolo*, a cura di S. Khalil Samir e I. Zilio-Grandi, Patrimonio Culturale Arabo Cristiano - PCAC, Roma.
- IBN 'ALĪ, ZAYN
- s.d. *Gharīb al-Qur'an*, a cura di Maḥmūd Jawād al-Husaynī al-Jalālī, Dār al-wa'y al-islāmī, Bayrūt.
- IBN 'ARABĪ
- 2003 *Divine Sayings. The 101 Hadīth Qudsi*, a cura di S. Hirtenstein e M. Notcutt, Anqa Publishing, Oxford.
- IBN 'ĀSHŪR, M.
- 1425/2004 *Maqāṣid al-sharī'a al-islāmiyya*, Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-islāmiyya, Qaṭar.
- IBN FĀRIS
- 1399/1979 *Mu'jam maqāyīs al-lugha*, 6 voll., a cura di 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-fikr, Bayrūt.
- IBN ḤABĪB, 'ABD AL-MALIK
- 1412/1992 *Adab al-nisā'* (*Kitāb al-ghāya wa-l-nihāya*), a cura di 'Abd al-Majīd Turkī, Dār al-gharb al-islāmī, Bayrūt.
- IBN ḤANBAL
- Musnad*.
- IBN KATHĪR
- 1422/2001 *Tafsīr al-Qur'an al-aẓīm*, 4 voll., Mu'assasat al-rayyān, Bayrūt.
- IBN MĀJA
- Sunan*.
- IBN MANZŪR
- 2010 *Lisān al-'arab*, 6 voll., Dār al-ma'ārif, Bayrūt.

IBN MUFLIḤ AL-DIMASHQĪ

- 1419/1999 *Al-ādāb al-shar'īyya*, 3 voll., a cura di Shu'ayb al-Arnā'ūt e 'Umar al-Qayyān, Mu'assasat al-risāla, Bayrūt.

IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA

- 1405/1985 *al-Wābil al-ṣayyib wa rāfi' al-kalim al-ṭayyib*, a cura di Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Awd, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt.
 1409/1989 *Uddat al-ṣābirīn wa-dhakhīrat al-shākirīn*, Dār al-turāth, al-Madīna.
 1411/1991 *I'lām al-muwaqqi'im 'an rabb al-'ālamīn*, 2 voll., a cura di Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt.

IBN ṬULŪN AL-ṢĀLIḤĪ, MUḤAMMAD

- 1416/1995 *Kitāb al-arba'in fi faḍl al-raḥma wa-l-rābimīn*, a cura di Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt.

'IMĀRA, MUḤAMMAD

- 1411/1991 *Al-Islām wa-l-funūn al-jamīla*, Dār al-Shurūq, al-Qāhira.
 1993 *Al-a'māl al-kāmila li-l imām al-shaykh Muḥammad 'Abdub*, 5 voll., Dār al-shurūq, al-Qāhira.

AL-IṢFAHĀNĪ, ABŪ NU'AYM

- 1394E *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-asfiyā'*, 10 voll., Al-Sa'āda, Maṣr.

AL-IṢFAHĀNĪ ABŪ AL-QĀSIM AL-RĀGHIB

- 1419E *Al-ḥajja fi bayān al-mahajja*, 2 voll., a cura di Muḥammad ibn Rabī' ibn Hādī 'Umayr al-Madkhalī, Dār al-Rāya, al-Riyāḍ.

AL-ISFARĀ'INĪ, ABŪ 'AWĀNA

Mustakbraj.

AL-JĀḤIẒ

- 1381/1961 *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, 4 voll., a cura di 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira.

AL-JAZĀ'IRĪ, JĀBIR ABŪ BAKR

- 1424/2003 *Aysar al-tafāsīr fi kalām al-'ālī al-kabīr*, Maktabat al-'ulūm wa-l-ḥukm, al-Madīna.

AL-KHARĀ'ITĪ

- 1402/1982 *Faḍīlat al-shukr li-llāh 'alā ni'ami-hi wa-mā yajibu min al-shukr li-l-mun'im 'alay-hi wa-mā fi dhālika min al-thawāb*, a cura di Muḥammad Muṭī' al-Ḥāfiz, Dār al-fikr, Dimashq.
 1427/2006 *Makārim al-akhblāq wa-ma'ālī-bā*, a cura di 'Abd Allāh ibn Bajjāsh Thābit al-Ḥimyarī, Maktabat al-rushd, al-Riyāḍ.

AL-KHATTAB, N.

- 1997 *Ibn Qayyim al-Ḥawziyyah, Patience and Gratitude, Towards Islamic Psychology*, vol. I, Ta-Ha Publishers, London.

AL-KHUZĀ'Ī, ABŪ ZULFĪ

- 1426E *Al-rifq fi l-manẓūr al-islāmī*, Markaz al-risāla, Qum.

AL-KUBAYSĪ, AḤMAD 'UBAYD

- 1396/1976 *Ḥuqūq al-ḥayawān wa-l-rifq bi-hi fi l-sharī'a al-islāmīyya*, Al-jāmi'a al-islāmīyya bi-l-Madīna al-munawwara, al-Madīna.

AL-KULAYNĪ

al-Kāfi.



AL-LAḤĪDĀN, ‘ABD ALLĀH IBN IBRĀHĪM

2014 *Samāḥat al-islām fi mu‘āmalat gḥayr al-muslimīn*, International Islamic Publishing House (IIPH), Riyadh.

AL-MAQDISĪ, I.

1407/1987 *Kitāb al-tawwābīn*, a cura di ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūt, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt.

AL-MĀWARDĪ

1408/1988 *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, a cura di Muṣṭafā al-Shiqqā, Dār Iḥyā’ al-‘ulūm, Bayrūt.

1420/1999 *Al-amtbāl wa-l-ḥikam*, a cura di Fu’ād ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad, Dār al-waṭan li-l-nashr, al-Riyāḍ.

MISKAWAYH, ABŪ ‘ALĪ

1966 *Tabdhīb al-akhlāq wa-taḥbīr al-a’rāq*, a cura di C.K. Zurayk, al-Jāmi’a al-Amīrikiyya, Bayrūt.

2010 *Tabdhīb al-akhlāq wa-taḥbīr al-a’rāq*, a cura di Ibn al-Khaṭīb, Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, al-Qāhira.

AL-MAKKĪ, A.

1426/2005 *Qūt al-qulūb fi mu‘āmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd*, 2 voll., a cura di ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt.

MARÍN, M.

2008 *Corán XXIV, 60 y XXXIII, 33: sobre el tabarrun de las mujeres*, in M. Hernando de Larramendi e S. Peña Martín (a cura di), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Berenice, Córdoba, pp. 215-31.

MASRI, A.B.A.

2015 *Animal welfare in Islam* (1988), The Islamic Foundation, Markfield (UK) - Nairobi 1428/2007; nuova ed. Droits des Animaux, Paris.

s.d. *Muqtaṭafāt min al-ta’ālīm al-islāmiyya ‘an ri’āyat al-ḥayawānāt | Excerpts from the Islamic Teachings on Animal Welfare*, a cura di Y. Dutton, World Society for the Protection of Animals, London.

MAṬA‘NĪ, ‘ABD AL-‘AZĪM IBRĀHĪM

1993 *Samāḥat al-islām fi l-da’wa ilā Allāh wa-l-‘alāqāt al-insāniyya*, Maktabat Wahba, al-Qāhira.

AL-MAYMĀN, N.

1425E *Mafhūm al-samāḥa wa-l-yusr fi l-Qur’an wa-l-Sunna wa-adillatu-hā, in Buḥūth athar al-Qur’an fi taḥqīq al-wasaṭiyya wa-daf’ al-ghuluww*, Wizārat al-awqāf al-sa’ūdiyya, al-Riyāḍ, pp. 56-75.

AL-MUNAJJID, MUḤAMMAD ŠALIḤ

1997-2019 *IslamQA (Al-Islam su’āl wa-jawāb)*, in <https://islamqa.info>.

MUSLIM IBN AL-ḤAJJĀJ

Ṣaḥīḥ.

AL-NĀBULUSĪ, MUḤAMMAD RĀTIB

2002a *Ta’ammulāt fi l-Islām*, Dār al-maktabī li-l-ṭibā’a wa-l-nashr wa-l-tawzī’, Dimashq.



- 2002b *Mawsū'at al-asmā' al-ḥusnā*, Dār al-maktabī li-al-ṭibā'a wa-al-nashr wa-al-tawzī', Dimashq (consultabile in www.nabulsi.com/blue/ar/s_cat.php?id=55&sid=600).
- 2004a *Mawsū'at al-i'jāz al-'ilmī fi l-Qur'an wa-l-Sunna: āyāt Allāh fi l-āfāq*, Dār al-maktabī li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', Dimashq.
- 2004b *Mawsū'at al-i'jāz al-'ilmī fi l-Qur'an wa-l-Sunna: āyāt Allāh fi l-insān*, Dār al-maktabī li-l-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzī', Dimashq.
- AL-NASĀ'Ī, AḤMAD
1408/1988 *'Isbrat al-nisā'*, a cura di 'Amr 'Alī 'Umar, Maktabat-al-sunna, al-Qāhira.
Sunan.
1420/1999 *Sunan al-Nasā'ī al-ṣuḡhrā*, Wizārat al-shu'ūn al-islāmiyya wa-l-da'wa wa-l-irshād al-sa'ūdiyya, al-Riyāḍ.
- AL-NĪSĀBŪRĪ, AL-ḤĀKIM
Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn.
- AL-QARADĀWĪ, Y.
1410/1989 *Al-ṣabr fi l-Qur'an*, Maktabat Wahba, al-Qāhira.
1994 *Al-ḥalāl wa-l-ḥarām fi l-Islām*, 1960; poi *The Lawful and the prohibited in Islam. Al-haram wal halal Fil Islam*, American Trust Publications, Plainfield (Ind.).
2008 *Kalimāt fi wasaṭiyya al-islāmiyya wa-ma'ālīmi-hā*, Dār al-shurūq, al-Qāhira.
- AL-QARĀLA, AḤMAD YĀSĪN
1430/2009 *Ḥuqūq al-ḥayawān wa-ḍamānātu-hā fi l-fiqh al-islāmī*, in «Al-majalla al-urdunniyya fi l-dirāsāt al-islāmiyya», vol. 5, n. 1, pp. 23-45.
- AL-QURṬUBĪ, MUḤAMMAD
1413/1993 *Jāmi' al-ahkām li-l-Qur'an*, 24 voll., Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt.
- AL-RĀZĪ, FAKHR AL-DĪN
1323E *Kitāb lawāmi' al-bayyināt, sharḥ asmā' Allāh ta'ālā wa-l-ṣifāt*, Al-maṭba'a al-sharafiyya, al-Qāhira.
1401/1981 *Mafātīḥ al-ghayb*, 32 voll., Dār iḥyā' turāth al-'arabī, Bayrūt.
- AL-RAZZĀQ, ABD
Muṣnad, kitāb al-ṭahāra.
- RIDĀ, R. e 'ABDUH, M.
1366/1947 *Tafsīr al-Manār*, 13 voll., Dār al-Manār, al-Qāhira.
- AL-SA'DĪ, 'A.
1423/2002 *Bahjat qulūb al-abrār wa-qirrat 'uyūn al-akhyār fi sharḥ jawāmi' al-akhbār*, Wizārat al-shu'ūn al-islāmiyya wa-l-da'wa wa-l-irshād al-sa'ūdiyya, al-Riyāḍ.
- AL-ṢAGHĪR, FĀLIḤ IBN MUḤAMMAD
2016 *Al-yusr wa-l-samāḥa fi l-Islām*, Wizārat al-awqāf al-sa'ūdiyya, al-Riyāḍ.
- AL-ṢANA'ĀNĪ, 'ABD AL-RAZZĀQ
1419E *Tafsīr 'Abd al-Razzāq*, 3 voll., a cura di Maḥmūd Muḥammad 'Abduh, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt.
- AL-SHA'RĀWĪ, MUḤAMMAD MUTAWALLĪ
1991 *Khawāṭiri ḥawla al-Qur'an al-karīm*, 24 voll., Akhbār al-yawm, al-Qāhira.

- 1422/2001 *Al-tawba*, a cura di 'Abd Allāh al-Ḥajjāj, Maktabat al-turāth al-islāmī, al-Qāhira.
- AL-SHAWKĀNĪ, M.
1431/2010 *Fath al-qadīr*, 5 voll., Wizārat al-awqāf al-sa'ūdiyya, al-Riyāḍ.
- AL-SHAYKHALĪ, 'ABD AL-QĀDIR
2006 *Ḥuqūq al-ḥayawān wa-ri'āyatu-hu fī l-Islām*, Dār al-kitāb al-thaqāfī, Irbid.
- AL-SIJISTĀNĪ, ABŪ DĀWŪD
1414/1993 *Kitāb al-zuhd*, a cura di Abū Tamīm Yāsir ibn Muḥammad e Abū Bilāl Ghanīm ibn Ghanīm, Dār al-mishkā, Al-Qāhira.
Sunan.
- AL-ṬABARĀNĪ
al-Mu'jam al-kabīr.
al-Mu'jam al-awsaṭ.
- AL-ṬABARĪ, IBN JARĪR
1412/1992 *Jāmi' al-bayān*, 30 voll., 1323E; ristampa anastatica Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt.
Tabdhīb al-āthār.
- ṬANṬĀWĪ, M.S.
1997-98 *Al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, 15 voll., Dār nahḍat Miṣr, al-Qāhira.
- AL-ṬAYĀLISĪ, ABŪ DĀWUD
Musnad.
- AL-TIRMIDHĪ
Jāmi'.
- AL-TUSTARĪ, SAHL
2004 *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, a cura di Taha 'Abd al-Ru'ūf Sa'd e Sa'd Ḥasan Muḥammad 'Alī, Dār al-ḥaram li-l-turāth, al-Qāhira.
- AL-ZABĪDĪ, AL-MURTAḌĀ AL-HUSAYNĪ
s.d. *Tāj al-'arūs*, 40 voll., Dār al-hidāya, al-Riyāḍ, vol. XXXII, pp. 524-34.
- AL-ZAMAKHSHARĪ
1385/1966 *Al-kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*, 4 voll., Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Al-Qāhira.
- AL-ZUNAYDĪ, 'A.
1425E *Samāḥat al-sharī'a fī l-ta'āmul ma'a l-wāqi' li-l-duwal wa-l-afṛād*, in *Buḥūth athar al-Qur'ān fī taḥqīq al-wasaṭiyya wa-daf' al-ghuluw*, Wizārat al-awqāf al-sa'ūdiyya, al-Riyāḍ, pp. 106-26.

Bibliografia generale.

- ABBÈS, M.
2003 *Guerre et paix en islam: naissance et évolution d'une «théorie»*, in «Mots. Les langages du politique», n. 73, pp. 43-58.

- ABDUL RAHMAN, S.
2017 *Religion and Animal Welfare. An Islamic Perspective*, «Animals», vol. 7, n. 11, pp. 1-6.
- ABOU EL FADL, KH.
2002 *The Place of Tolerance in Islam*, Beacon Press, Boston.
- ABU-LUGHOD, L.
2007 *Modesty Discourses: Overview*, in S. Joseph (a cura di), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, 5 voll., vol. IV, Brill, Leiden.
- ADANG, C., ANSARI, H., FIERRO, M. e SCHMIDTKE, S. (a cura di)
2016 *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*, Brill, Leiden-Boston.
- AFSARUDDIN, A.
2013 *Striving in the Path of God. Jibād and Martyrdom in Islamic Thought and History*, Oxford University Press, New York.
- AHMED, SH.
2016 *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- AL (sic!) MUQADDAM, M. I.
s.d. *Fiqh al Haya': Understanding the Islamic Concept of Modesty*, International Islamic Publishing House, Baltimore s.d.; ed. or. *Al-ḥayā' khuluq al-Islām*, Dār al-'aqīda, al-Qāhira.
- ĀL JĀR ALLĀH, 'A.
1430E *Al-ḥayā' wa atbaru-hu fī ḥayāt al-muslim*, prefazione datata 1410E, in <https://islamhouse.com/ar/books/209116>, n.l.
- AL-DAGHISTANI, R.
2018 *Ethics in Islam: an overview of theological, philosophical and mystical approaches*, in «Annales, Series Historia et Sociologia», vol. 28, n. 1, pp. 1-12.
- ALEXANDER, S.C.
2006 «Trust and Patience», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. V, pp. 378-85.
- ALLAM, M.M.
1967 *The concept of forgiveness in the Qur'ān*, in «Islamic Culture», vol. 41, pp. 139-53.
- AMBROSIO, A.F.
2019 *Invisible Dress: Weaving a Theology of Fashion*, in «Religions», vol. 10, n. 419, pp. 1-9.
- AMIR-MOEZZI, M.A.
2007 *Le guide divin dans le shī'isme originel*, Verdier, Paris.
- ANAWATI, G.C.
1984 *Rahman e Rahim dans les Lawami' al-bayyināt de Fakhr al-Din al-Razi*, in M.E. Marmura (a cura di), *Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, State University of New York Press, Albany.
- Anonimo
1423/2002 *The way to Patience and Gratitude*, Umm al-Qura, al-Mansura.

ARBEL, B.

- 2010 *The Attitude of Muslims to Animals: Renaissance Perceptions and Beyond*, in S. Faroqhi (a cura di), *Animals and People in the Ottoman Empire*, Eren, Istanbul, pp. 57-74.

ARKOUN, M.

- 1963 *L'éthique musulmane d'après Mawardi*, in «Revue des études islamiques», vol. 31, n. 1, pp. 1-31.

ASHRAF ADEEL, M.

- 2015 *Moderation in Greek and Islamic Traditions, and a Virtue Ethics of the Qur'an*, in «The American Journal of Islamic Social Sciences», vol. 32, n. 3, pp. 1-28.

AYOUB, M.

- 1989 *Thanksgiving and Praise in the Qur'ān and in Muslim Piety*, in «Islamochristiana», vol. 15, pp. 1-10.

- 1997 *Repentance in the Islamic Tradition*, in A. Etzioni e D. Carney (a cura di), *Repentance. A comparative Perspective*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston-Oxford, pp. 96-121.

AZARNOOSH, A.

- 2008 «Adab», in Farhad Daftary e Wilferd Madelung (a cura di), *Encyclopaedia Islamica*, Brill Online.

BADAWĪ, E.M. e ABDEL HALEEM, M.A. (a cura di)

- 2008 *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill, Leiden.

BAFFIONI, C.

- 2006 *Appunti per un'epistemologia profetica. L'Epistola degli Ihwan al-Safa' «Sulle cause e gli effetti»*, Istituto Universitario Orientale - Guida, Napoli.

BALDINI, M.

- 2005 *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

BARLAS, A.

- 2002 *Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin.

BEHRENS-ABOUSEIF, D.

- 2007-13 «Aesthetics», in *Encyclopaedia of Islam*, THREE 2007-13.

BELLAMY, J.A.

- 1963 *The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī'l-Dunyā (A Preliminary Study)*, in «The Muslim World», vol. 53, pp. 106-19.

BENKHEIRA, M.H., MAYEUR-JAOUEN, C., e SUBLET, J.

- 2005 *L'animal en Islam*, Les Indes Savantes, Paris.

BINT NĀṢIR IBN 'ABD ALLĀH AL-RĀSHID, H.

- 1435/2014 *Al-ṣabr jannat al-mu'min*, Dār risālat al-bayān li-l-nashr wa-l-tawzi', al-Riyād.

BORI, C. e HOLZMAN, L. (a cura di)

- 2010 *A Scholar in the Shadow. Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Gawziyyah*, in «Oriente Moderno», vol. 90, n. 1.

- BOUSQUET, G.-H.
1958 *Des Animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, in «*Studia Islamica*», n. 9, pp. 31-48.
- BREIGHECHE, A.
2015 *Gli animali secondo la religione islamica*, in «*Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo*», vol. 4, n. 13, pp. 49-54.
- CAMPANINI, M. (a cura di)
2008 *Al-Ghazâlî, La bilancia dell'azione e altri scritti*, Utet, Torino.
- CHEBEL M.
2016 *Désir et beauté en islam*, CNRS, Paris.
- CHIABOTTI, F.
2009 *Dottrina, pratica e realizzazione dei Nomi Divini nell'opera d'Abd al-Karîm al-Qushayrî*, in *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, in «*Divus Thomas*», n. 54, pp. 66-93.
- CHITTICK W. C.
2011 *The Aesthetics of Islamic Ethics*, in A. T. Tymieniecka (a cura di), *Sharing Poetic Expressions. Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, Springer Science, Dordrecht, pp. 3-14.
- COOK, M.
2001 *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DAIBER, H.
2018 *Ethics as Likeness to God in Miskawayh. An Overlooked Tradition*, in *Maurice Borrmans. In Memoriam*, a cura di C. D'Ancona, in «*Studia graeco-arabica*», vol. 8, pp. 195-204.
- DAKAKE, M.M.
2006 *Walking upon the Path of God like men? Women and the Feminine in the Islamic Mystical Tradition*, in J.-L. Michon e R. Gaetani (a cura di), *Sufism. Love and Wisdom*, World Wisdom Publishing, Bloomington (Ind.).
- DE CESARI, C.
2015 *Post-Colonial Ruins*, in «*Anthropology Today*», vol. 31, n. 6, pp. 22-26.
- DE FRANCESCO, IGNAZIO
2014 *Il lato segreto delle azioni: la dottrina dell'intenzione nella formazione dell'Islam come sistema di religione, etica e diritto*, PISAI, Roma.
- DENNY, FREDERICK M.
1980 *The Qur'anic vocabulary of repentance: orientations and attitudes*, in «*Journal of the American Academy of Religion*», vol. 47, n. 4, pp. 649-64.
1997 «*Tawba*», in *Encyclopaedia of Islam 1960-2007*, vol. X.
- DERRIDA, J.
1997 *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris.
- DIEN, M.I.
2000 *The Environmental Dimensions of Islam*, Lutterworth Press, Cambridge.
- DIETRICH, A.
1960-2007 «*Şabr*», in *Encyclopaedia of Islam 1960-2007*.

Encyclopaedia of Islam

1960-2007 *Encyclopaedia of Islam*, 12 voll., a cura di P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel e W.P. Heinrichs, BrillOnline.

Encyclopaedia of Islam, THREE

2007-13 *Encyclopaedia of Islam, THREE*, a cura di K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas e E. Rowson, Brill, Leiden.

Encyclopaedia of the Qur'ān

2001-6 *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 voll., a cura di J. Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston.

ERZEN J.N.

2007 *Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», vol. 65, n. 1, pp. 69-75.

ESLAMI ARDAKANI, S.H.

2014 *Animals in Islam: a Brief Review*, in «Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) Bulletin», n. 38, pp. 24-26.

FAKHRY, M.

1991 *Ethical Theories in Islam*, Brill, Leiden.

FEODOROV, I.

2005 *La «question de l'image» chez les musulmans: un bilan du sujet dans le livre récent de Silvia Naef*, in «Archaeus», n. 1, pp. 115-32.

FITZGERALD, M.L.

2015 *Praise the Name of the Lord. Meditations on the Most Beautiful Names of God*, PISAI, Roma.

FOLTZ, R.C.

2006 *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oneworld Publications, Oxford.

2010 *Zoroastrian Attitudes toward Animals*, in «Society and Animals», vol. 18, n. 4, pp. 367-78.

FRANCESCA, E. (a cura di)

2005 *Il Principe e i Saggi. Potere e giustizia nel medioevo islamico*, Polimetrica, Monza.

FRIEDMANN, Y.

2003 *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith relations in the Muslim Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

FÜCK, J.W.

2007 «Ibn Ḥibbān», in *Encyclopaedia of Islam* 1960-2007, vol. III.

GHAREBAGHI, R., MAHDAVI, V., GHASEMI, M., DIBAEI, H. e HEIDARY, F.

2007 *Animal Rights in Islam*, in Atti del VI Congresso mondiale sulle alternative e sull'uso degli animali nelle scienze della vita, 21-25 agosto 2007, Tokyo, in «Alternatives to Animal Testing and Experimentation (AATEX) Journal», n. speciale, n. 14, pp. 61-63.

GHERSETTI, A.

1992 *La conception d'intellect dans le Kitāb al-adḳiyā' par Ibn al-Ġawzī*, in «Quaderni di Studi Arabi», vol. 10, pp. 63-73.

- 2010 *Prudenza, ritegno, misura: la parola del cortigiano in Rusūm dār al-ḥilāfa (Etichetta del palazzo califfale) di al-Ṣābi'*, in Id. (a cura di), *Il potere della parola, la parola del potere. Tra Europa e mondo arabo-ottomano, tra medioevo e età moderna*, Atti della giornata di studio, Venezia, 7 novembre 2008, Filippi Editore, Venezia, pp. 46-58.
- GIESE, ALMA
1996 «Shukr, 1. As a religious and mystical concept», in *Encyclopaedia of Islam* 1960-2007, vol. IX.
- GIMARET, D.
1988 *Les Noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique*, Editions du Cerf, Paris.
- GLOTON, M.
2000 *Le livre des preuves éclatantes sur les noms et les qualités*, Albouraq, Paris.
- GONZALEZ V.
2001 *Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic Art and Architecture*, Tauris, London.
- GRÄF, B.
2009 *The Concept of Wasatiyyah in the Work of Yusuf al-Qaradawi*, in B. Gräf e J. Skovgaard-Petersen (a cura di), *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Hurst & Company, London, pp. 213-38.
- GRIFFEL, F.
2003 «Moderation», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. III, pp. 339-402.
- GÜLEN, F.
1994 *Key Concepts in the Practice of Sufism*, 4 voll., I. *Emerald Hills of the Heart*, Somerset (N.J.).
- GWYNNE, R.W.
2001 «Beauty», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. I, pp. 212-14.
- HALLAQ, W. B.
2009 *Shari'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HEFTER, TH.
2007-13 «Ḥilm», in *Encyclopaedia of Islam*, THREE 2007-13.
- HILLENBRAND, C.
1994 *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.
- HOFFMAN, V.J.
2002 «Hospitality and Courtesy», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. II, pp. 449-54.
- HØIGILT, J.
2010 *Rhetoric and Ideology in Egypt's Wasatiyya Movement*, in «Arabica», vol. 57, n. 2, pp. 251-66.
- HOLZMAN, L.
2009 *Ibn Qayyim al-Ġawziyyah*, in J.E. Lowry e D.J. Stewart (a cura di), *Es-*

- says in Arabic Literary Biography*. 1350-1850, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 202-22.
- HOURLANI, G.F.
1985 *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HSU, SHIU-SIAN A.
2003 «Modesty», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. III, pp. 403-5.
- IZUTSU, T.
1964 *God And Man in the Qur'ān*, Keyo University Press, Tokyo.
1966 *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, McGill University Press, Montreal.
- JOMIER, J.
1975 *La miséricorde de Dieu et ses dons selon Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», vol. 49, n. 2, pp. 707-26.
2001 *Le nom divin «al-Raḥmān» dans le Coran*, in «Mélanges Louis Massignon» (Damasco), 1957, vol. II, pp. 361-81; poi *The divine name 'al-Raḥmān' in the Qur'ān*, in A. Rippin (a cura di), *The Qur'ān. Style and content*, Aldershot, pp. 197-212.
- KAHWAJI, S.
1971 «'Ilm al-Djāmāl», in *Encyclopaedia of Islam* 1960-2007, vol. III.
- KERMANI, N.
2014 *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, Beck, München 1999; poi *God is Beautiful. The Aesthetic Experience of the Quran*, Polity, Malden.
- KHALIDI, T.
2003 *The Muslim Jesus. Sayings and stories in Islamic literature*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- KUKKONEN, T.
2016 *Al-Ghazālī on the Origins of Ethics*, in «Numen», vol. 63, n. 2-3, pp. 271-98.
- LANE, E.W.
1968 *An Arabic-English Lexicon* (1863-93), 8 voll., Librairie du Liban, London-Edinburgh.
- LARCHER, P.
2012 *Jihād e salām. Guerre et paix dans l'islam ou le point de vue du linguiste*, in I. Chave (a cura di), *Faire la guerre, faire la paix: approches sémantiques et ambiguïtés terminologiques*, Atti del CXXXVI Congresso nazionale delle Società storiche e scientifiche tenuto a Perpignan, Paris 2011; poi Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, pp. 64-74.
- LEAMAN, O.
2004 *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- LECERF, J.
1960-2007 «Ḍayf», in *Encyclopaedia of Islam* 1960-2007.

- LIBRANDE, L.T.
2005 *Ibn Abī al-Dunyā. Certainty and Morality*, in «Studia Islamica», n. 100-1, pp. 5-42.
- LORY, P.
2018 *La dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et aux djinns*, Albin Michel, Paris.
- MADDEN, E.H.
1975 *Some Characteristics of Islamic Art*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», vol. 33, n. 4, pp. 423-30.
- MAUSS, MARCEL
2002 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1925; trad. it. *Saggio sul dono*, a cura di Marco Aime, Einaudi, Torino.
- MIKHAIL, A.
2014 *The Animal in Ottoman Egypt*, Oxford University Press, New York.
- MOURAD, S.A.
2007-13 «al-Ḥasan al-Baṣrī», in *Encyclopaedia of Islam*, THREE 2007-13.
- NAEF, SILVIA
2015 *Y a-t-il une «question de l'image» en Islam?* (2004), L'Harmattan Téraèdre, Paris; trad. it. *La questione dell'immagine nell'Islam*, O barra O, Milano 2011.
- NANJI, A.
1991 *Islamic Ethics*, in O. Singer (a cura di), *A Companion to Ethics*, Blackwells, Oxford, pp. 106-18.
- NURA, MUSTAFA H.
2005 *Body: Female: Sub-Saharan Africa*, in S. Joseph (a cura di), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, 5 voll., vol. III, Brill, Leiden, pp. 41-44.
- OHLANDER, E.S.
2007-13 «Abū Ṭālib al-Makkī», in *Encyclopaedia of Islam*, THREE 2007-13.
- ORFALI, B. e BAALBAKI, R.
2016 *The Book of Noble Character. Critical Edition of 'Makārim al-akhlāq wa-mahāsīn al-ādāb wa-badā'i' al-awṣāf wa-gharā'ib al-tashbihāt' attributed to Abū Manṣūr al-Tha'ālibī (d. 429/1039)*, Brill, Leiden.
- PAGANI, S.
2003 *Il rinnovamento mistico dell'Islam. Un commento di 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī a Ahmad Sirhindī*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- PELLAT, CHARLES
1971 «Hilm», in *Encyclopaedia of Islam* 1960-2007, vol. III.
1976 *Concept of hilm in Islamic Ethics*, in «Bulletin of the Institute of Islamic Studies» (Aligarh, India), n. 6-7, 1962-63; poi in *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'islam (VII-XV s.)*, Variorum, London, pp. 131-43.
- PETERSON, G.C.
2003 «Mercy», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. III, pp. 377-80.
- PIAMENTA, M.
1983 *The Muslim Conception of God and Human Welfare. As Reflected in Everyday Arabic Speech*, Brill, Leiden.

PIANALTO, M.

- 2014 *In Defense of Patience*, in D.R. Gordon e D.B. Suits (a cura di), *Epicurus. His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester Institute of Technology Press, Rochester, pp. 89-104.
- 2016 *On Patience. Reclaiming a Foundational Virtue*, Lexington Books, Lanham (Md.).

PUERTA VÍLCHEZ, J.M.

- 2017 *Aesthetics in Arabic Thought from pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, Brill, Leiden.

RAHBAR, D.

- 1960 *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrines of the Qur'ān*, Brill, Leiden.

REINHART, A.K.

- 1983 *Islamic Law as Islamic Ethics*, in «Journal of Religious Ethics», vol. 11, n. 2, pp. 186-220.
- 1995 *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*, State University of New York Press, New York.
- 2002 «Ethics and the Qur'ān», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. II, pp. 75-78.
- 2006 «Shukr, 2», in *Encyclopaedia of Islam* 1960-2007, vol. IX.

RITTER D.

- 2008 *The Ethics of Aesthetics*, in R. Adams, S. Gibson e S. Muller Arisona (a cura di), *Transdisciplinary Digital Art*, Springer, Berlin, pp. 5-14.

RUBIN, U.

- 2004 «Repentance and Penance», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. IV, pp. 426-30.

SANNEH, L.

- 2002 «Gratitude and Ingratitude», in *Encyclopaedia of the Qur'ān* 2001-6, vol. II, pp. 370-73.

SCHNITKER, S.A. e EMMONS, R.A.

- 2007 *Patience as a virtue. Religious and psychological perspectives*, in «Research in the Social Scientific Study of Religion», vol. 18, pp. 177-208.

SEKER, N.

- 2014 *Rahma und rahim. Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs*, in M. Khorchide, M. Karimi e K. von Stosch (a cura di), *Theologie der Barmherzigkeit?*, Waxman, Münster.

SHAH-KAZEMI, R.

- 2012 *The Spirit of Tolerance in Islam*, Tauris - Institute of Ismaili Studies, London - New York.

SHIHADDEH, A.

- 2006 *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, Brill, Leiden.
- 2016 *Theories of Ethical Value in Kalam: A New Interpretation*, in S. Schmidtke (a cura di), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 384-407.

SIDDIQUI, M.

- 2012 *The Good Muslim. Reflections on Classical Islamic Law and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge.

- 2015 *Hospitality and Islam. Welcoming in God's Name*, Yale University Press, Yale.
- SOROUGH, A.
 2006 *Tolerance and Governance. A Discourse on Religion and Democracy*, in J.J. Donohue e J.L. Esposito (a cura di), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, pp. 311-18.
- STILT, KRISTEN
 2008 *Animal Welfare in Islamic Law*, Animal People, Cairo.
 2018 *Constitutional Innovation and Animal Protection in Egypt*, in «Law and Social Inquiry», vol. 43, n. 4, pp. 1364-90.
- TALMON-HELLER, D.
 2009 *Charity and Repentance in Medieval Islamic Thought and Practice*, in M. Frenkel e Y. Lev (a cura di), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Walter de Gruyter, Berlin - New York.
- TLILI, SARRA
 2010 *The Meaning of the Qur'anic Word 'dābba'*, in «Journal of Qur'anic Studies», vol. 12, pp. 167-87.
 2015 *Animals Would Follow Shāfi'ism: Legitimate and Illegitimate violence to Animals in Medieval Islamic Thought*, in R. Gleave e I.T. Kristo-Nagy (a cura di), *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 225-44.
 2018 *Animal Ethics in Islam: A Review Article*, in «Religions», vol. 9, n. 269, pp. 1-18.
- TOTTOLI, R.
 1998 *The Thanksgiving Prostration ('sujūd al-shukr') in Muslim Traditions*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», vol. 61, n. 2, pp. 309-13.
- VADET, J.C.
 1998 *Le idées morales dans l'Islam*, Presses Universitaires de France, Paris.
- VASALOU, S.
 2008 *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton University Press, Princeton.
 2016 *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
 2019 *Virtues of Greatness in the Arabic Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- VENTURA, A. (a cura di)
 2010 *Il Corano*, trad. di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano.
- WALDAU, P.
 2009 *Islam, Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, a cura di Marc Bekoff, Greenwood Press, Westport (1998), pp. 291-92.
- WANNENMACHER, J.E.
 2017 *Von koranischer Überlieferung und zeitgemäßen Perspektiven: Tiere und Tierethik im Islam (I)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», n. 64, pp. 170-94.
 2018 *Von koranischer Überlieferung und zeitgemäßen Perspektiven: Tiere und Tierethik im Islam (II)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», vol. 65, n. 1, pp. 132-54.

WASSERSTEIN, D.J.

- 1999 *A West-East puzzle: on the history of the proverb 'Speech is silver, silence is golden'*, in A. Arazi, J. Sadan e D.J. Wasserstein (a cura di), *Compilation and Creation in Adab and Luġa: Studies in memory of Naphtali Kinberg (1948-1997)*, in «Israel Oriental Studies», vol. 19, pp. 239-59.

WESCOAT, J.JR.

- 1995 *The 'Right of Thirst' for Animals in Islamic Law: A Comparative Approach*, in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 13, pp. 637-654.

WOOD BOULANOUAR, A.

- 2006 *The Notion of Modesty in Muslim Women's Clothing: An Islamic Point of View*, in «New Zealand Journal of Asian Studies», vol. 8, n. 2, pp. 134-56.

ZARGAR, C.A.

- 2011 *Sufi Aesthetics. Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*, The University of South Carolina Press, Columbia.

ZILIO-GRANDI, IDA

- 2007-13 «Gratitude and Ingratitude», in *Encyclopaedia of Islam, THREE* 2007-13.
- 2008 *Non c'è costrizione nella Fede (Q. II, 256). Note di storia dell'esegesi*, in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, Edizioni Q, Roma, vol. III, pp. 1221-36.
- 2012 *The Gratitude of man and the gratitude of God. Notes on šukr in traditional Islamic thought*, in «Islamochristiana», n. 38, pp. 45-61.
- 2013a *Lavoro e Islam. Riflessioni sullo statuto religioso del lavoro secondo la tradizione culturale islamica*, in «Massimario di giurisprudenza del lavoro», n. 4, pp. 209-14.
- 2013b *Return, repentance, amendment, reform, reconversion. A contribution to the study of tawba in the context of islamic ethics*, «Islamochristiana», n. 39, pp. 71-91.
- 2014-15 *Islamica moralia: appunti sulla gentilezza o rifq*, in A. Straface, C. De Angelo e A. Manzo (a cura di), *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*, in «Studi Magrebini», n.s., voll. XII-XIII, pp. 649-63.
- 2015a *Ḥilm or 'Judiciousness'. A contribution to the study of Islamic ethics based on the traditional sources*, in «Studia Islamica», n. 110, pp. 81-100.
- 2015b *La pace nel Corano*, in «Italia Francese», vol. XC, n. 2-3, pp. 235-48.
- 2015c *Réflexions sur la raḥma dans la tradition religieuse islamique*, in «Islamochristiana», n. 41, pp. 129-45.
- 2016a *Dalla tenda di Abramo alle dimore dei credenti. La sacralità dell'ospite nella tradizione islamica*, in T. Faitini (a cura di), *La territorializzazione del sacro. Valenza teologico-politica del tempio*, in «Politica e Religione. Annuario di teologia politica / Politics and Religion. Yearbook of Political Theology», pp. 131-42.
- 2016b *Silence and Speech Etiquette. A Contribution to the Study of Islamic Ethics*, in «Annali di Ca' Foscari», n.s., vol. 52, pp. 7-29.
- 2017a «Dio è bello e ama la bellezza». *Appunti per un'estetica islamica in chiave morale*, in M. Raveri e L.V. Tarca (a cura di), *I linguaggi dell'Assoluto, Mimesis*, Milano-Udine, pp. 339-58.

- 2017b *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*, in «Philologia Hispalensis», vol. 31, n. 2, pp. 169-83.
- 2018a *La pazienza dell'Islam: la virtù nota come ṣabr*, in C. D'Ancona (a cura di), *Studi in onore di Maurice Borrmans*, in «Studia Graeco-Arabica», n. 8, pp. 87-100.
- 2018b *Povertà e Islam*, in M. Fumagalli Beonio Brocchieri e M. Campanini (a cura di), *Oltre il pregiudizio: il caso Medioevo*, in «viaBorgogna3», n. 9, pp. 104-17.
- 2019a *I diritti degli animali nell'Islam tra voci contemporanee e fondamenti tradizionali*, in «Quaderni di Studi Arabi», n.s., n. 14, pp. 1-16.
- 2019b *The virtue of Tolerance. Notes on the root s-m-h in the Islamic tradition*, in «Philosophy & Social Criticism», n. speciale, pp. 1-10.

Indice delle virtù e delle qualità

- accortezza, 42.
adeguatezza, 106, 136.
amabilità, 15, 30, 144.
apprensione, 72, 122.
arrendevolezza, 60.
assennatezza, 19, 29, 41-53, 81, 86, 126, 143.
autocontrollo, 19, 42.
avarizia, 6, 30, 70, 74, 110.
avidità, 19.
- bellezza, 33, 35, 101, 102 e n, 103, 104, 105 e n, 106-10.
benevolenza, 62, 114, 144, 155.
bontà, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 59, 61, 69, 70, 85, 88, 102 n, 105 e n, 106, 107, 110, 114, 126, 142 n, 157.
bramosia, 100.
brutalità, 144.
- carità, 53, 56, 70, 154.
clemenza, 55-58, 62, 64, 114, 115, 117, 122, 126.
codardia, 19.
compassione, 16, 56, 59, 63, 82, 112, 115, 116, 131, 143.
coraggio, 15, 19, 127.
costanza, 6, 15, 22, 45, 65, 157.
cupidigia, 100.
- decenza e decoro, 91, 92, 100.
delicatezza, 44, 144, 147.
dolcezza, 8, 9, 94, 138.
doppiezza, 84.
- eccesso, 6, 110.
equilibrio, 42.
equità e equanimità, 6.
esibizionismo, 83.
- falsità, 84.
frugalità, 25.
- garbo, 144, 145.
generosità, 9, 55, 70, 74, 86, 125, 157.
gentilezza, 57, 126, 143-52, 155.
giustizia, 7, 69, 131.
gratitudine, 10, 18, 21, 29-32, 33 e n, 34-41, 70, 103, 105, 106, 108, 110, 157.
- ignoranza, 42, 46, 49, 50, 120, 138.
impassibilità, 18.
indifferenza, 139.
indiscrezione, 84.
indulgenza, 29, 45, 127, 130.
insofferenza, 57.
insolenza, 19.
integrità, 86, 99, 120, 135, 137, 140.
intelligenza, 42, 48, 49, 51, 82, 83, 88, 89, 140.
lentezza, 43.
longanimità, 43.
- mansuetudine, 58, 61.
misericordia, 7, 8, 55-57, 59-68, 81, 102, 114, 116, 121, 126, 129, 132, 138, 155, 157.
mitezza, 56, 63.
moderazione, 18, 25, 42, 91.
- ospitalità, 69, 70, 71 e n, 72-79, 85, 86, 137.
- pazienza, 6, 15-27, 29, 30, 33 n, 36, 41, 43-46, 48, 56 n, 64, 65, 107, 127, 129, 157.
perfezione, 7, 47, 106, 136.
perseveranza, 18, 22, 23, 26.
perspicacia, 42, 63.
pietà, 6, 15, 20, 56 n, 58-60, 69-72, 77, 135.
ponderatezza, 42.
premura, 49.
presunzione, 19, 91, 109, 110.
probità, 96.
pudicizia, 91, 93-99.
purezza o purità, 6, 119.
- quiete, 6, 21, 43, 44, 63.

reticenza, 91, 98, 99.
rettitudine, 11, 69.
riconoscenza, 29, 34, 36.
risentimento, 26, 109.

sanità, 136, 137, 139, 141, 157.
sapienza, 21, 47, 84, 88, 89, 102, 147.
sincerità, 20.
sobrietà, 25.
solidarietà, 122, 123, 144, 145, 151, 153.
sollecitudine, 144, 145, 150.
stupidità o stoltezza, 42, 46-49, 51, 140.
superbia, 6, 106, 109, 123.

temperanza, 42.
tenacia, 18, 22, 23, 26.
tenerezza, 56, 58, 60, 64, 65, 123, 147.
timor di Dio, 6, 15, 48, 69, 77, 88, 108,
140, 150.
tolleranza, 18, 125-32.
tranquillità, 44.

umanità o umanitarismo, 129, 130.
umiltà, 17, 52, 57, 59-61, 110, 123, 139.

vanità, 6, 91.
veridicità, 107.
viltà, 19, 52 n, 127.

Indice dei termini arabi notevoli

'amal, 102.
'aql, 48.

birr, 69, 70, 77.

dayf, 69-71.
dhimma, 71.
dhull, 52, 57.

fitna, 93.
fiṭra, 105, 119, 120, 141.

ghafūr, 29, 41, 43.
gbufrān e maghfira, 49, 112. [controlla p. 49:
ghafr è refuso per gbufrān?]

ḥalīm, 29, 41-45, 139.
ḥanīf, 154.
ḥaqq, 65, 151.
ḥayā' e istiḥyā', 91, 95, 96, 98 n, 99.
ḥikma, 17, 89.
ḥilm, 19, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 52, 81, 126.
ḥulm, 42, 44.

idāfa, 71.
iḥsān, 4, 6, 9, 59, 70, 126, 154.

Jābiliyya, 120.
jamāl, 102, 106, 107.
jinn, 39, 62, 66, 83, 153.

kbimār, 92.
kufr, 39.
kufrān, 34, 39.

ma'rūf, 9.
marḥama, 64.

nadam, 112, 114.
ni'ma, 32.
niyya, 5.

qisṭ e iqsāt, 6.
qurbān, 78.

rafīq, 143-45.
raḥīm, 56.
raḥma, 55-57, 61, 63, 64, 66, 115, 126, 155.
rifq, 60, 143, 144, 151, 155.

ṣabbār, 29.
ṣabr, 6, 15, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 29, 30,
36, 44, 47, 107.
ṣadaqa, 86.
safah, 48.
sakīna, 21.
salaf, 20, 64, 120, 128.

salām, 135 e n, 136-42, 146.
salāma, 136, 140, 141. [sālīm e salīma non
devono essere mappati? Per salīma/salīma
cfr. pp. 141 e 142, è scritto in due mo-
di diversi]

samāḥa e tasāmuh, 125, 126, 130.
shafaqa, 60.
shahāda, 12.
shakūr, 29-33, 41.
sharī'a, 5.
shukr, 18, 29-32, 34, 105.
ṣifa, 32.
sukūn, 44.

takfīr, 132.
takballuq, 13.
taqwā, 6, 15, 88, 108.
taṭahhur, 6.
tawakkul, 6.
tawba, 6, 91 e n, 111-14, 116, 121, 122.

waṣatiyya, 63.

yusr, 126.

zinā, 88, 94, 101.
zīna, 101, 106, 110.