



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XIII (2023)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharabat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea (FIMIM) Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

La cortina di luce

Interpretazioni teofaniche di *Innahu la-yughānu* tra prima Shādhiliyya e correnti akbariane

Giuseppe Cecere

Abstract: This paper proposes a first interpretative analysis of a statement of a theopathic nature, with potentially problematic implications, attributed to the eponymous master of the tariqa Shādhiliyya, the shaykh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (d. 656/1258), in the *Tāj al-‘arūs al-ḥāwī li-tahdhīb al-nufūs* (or *Tuḥfat al-taṣawwuf*) by Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (d. 709/1309). Through comparison with the theophanic interpretation of the *ḥadīth* “Innahu layughānu ‘alā qalbī” that Ibn Ibn ‘Aṭā’ Allāh attributes to the same Abū l-Ḥasan al-Shādhilī in the *Laṭā’if al-minan*, and with similar interpretations of this *ḥadīth* that are found in various texts of the Ibnarabian galaxy (attributed to Ibn al-‘Arabī, Ibn Sawdakīn and ‘Abd al-Razzāq al-Qashānī), this study provides a plausible ‘reading’ of the problematic statement focused on and sheds new light on the vision of the *‘isma* of the Prophets in the first Shādhiliyya and on the complex relationships between this tariqa and the so-called “School of Ibn al-‘Arabī”.

Sintesi: Il presente articolo intende proporre un primo approfondimento interpretativo di una affermazione di carattere teopatico, dalle implicazioni potenzialmente problematiche, attribuita al maestro eponimo della tariqa Shādhiliyya, lo shaykh Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), (m. 656/1258), nel *Tāj al-‘arūs al-ḥāwī li-tahdhīb al-nufūs* (o *Tuḥfat al-taṣawwuf*) di Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/1309). Attraverso il confronto con l’interpretazione interpretazione teofanica del *ḥadīth* “Innahu layughānu ‘alā qalbī” che Ibn Ibn ‘Aṭā’ Allāh attribuisce allo stesso Abū l-Ḥasan al-Shādhilī nei *Laṭā’if al-minan*, e con analoghe interpretazioni di questo *ḥadīth* rinvenibili in vari testi della galassia ibnarabiana (attribuiti a Ibn al-‘Arabī, Ibn Sawdakīn e ‘Abd al-Razzāq al-Qashānī), questo studio fornisce una plausibile ‘lettura’ di quella problematica affermazione e getta nuova luce sulla visione della *‘isma* profetica nella prima Shādhiliyya e sulle complesse relazioni tra questa tariqa e la cosiddetta “scuola di Ibn al-‘Arabī”.

Keywords/Parole chiave Sufism (*taṣawwuf*), Hadith, Tafsir, *ḥadīth* “Innahu layughānu ‘alā qalbī”, *‘isma*, *istiḡfār*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, Ibn al-‘Arabī, Ibn Sawdakīn, ‘Abd al-Razzāq al-Qashānī.

1.

Nella vasta produzione letteraria del maestro sufi egiziano Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 709/ 1309)¹, che fu il terzo - o forse il quarto- *shaykh* della tariqa Shādhiliyya (o almeno della sua corrente maggioritaria²), la composita raccolta di testi nota con il titolo di *Tāj al-‘arūs al-hāwī li-tahdhīb al-nufūs* (o con vari altri titoli secondo i numerosi manoscritti che la trasmettono³) non sembra occupare un posto di particolare rilievo.

Ad una prima lettura, i testi di carattere prevalentemente “esortativo” contenuti nella raccolta (che, secondo Ibn ‘Ajība, sarebbe l’ultima opera di Ibn ‘Aṭā’ Allāh in ordine cronologico⁴), non sembrano che ripetere, in una fitta trama di relazioni intertestuali implicite (che talvolta si concretizzano in estese autocitazioni), idee già espresse dall’autore - spesso con maggiore felicità di stile o con più alto grado di approfondimento teorico – nelle sue opere più note, che hanno consentito ad Ibn ‘Aṭā’ Allāh di assumere un ruolo egemonico nell’elaborazione dei fondamenti dottrinali e nell’autorappresentazione storiografica di questa confraternita sufi, divenuta ben presto una delle più diffuse e influenti nel mondo sunnita.

Già nel suo capolavoro giovanile, noto come *Kitāb al-Ḥikam*, l’autore aveva distillato in brevi “parole di saggezza”, scolpite in una elegante e suggestiva prosa ritmata, i principie cardine del “sufismo della sobrietà”⁵ (in particolare sul rapporto ontologico ed etico tra

¹ Sulla figura e l’opera di Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, è tuttora imprescindibile il riferimento alla vasta monografia di Abū l-Wafā’ al-Taftāzānī (1930-1994), intellettuale, maestro sufi e storico della filosofia che ebbe un peso notevole nella vita culturale e religiosa egiziana della seconda metà del Novecento: Taftāzānī 1969. Di notevole utilità le notizie biografiche fornite in Danner 1970, Ibn ‘Aṭā’ Allāh & Danner 1978, Ibn ‘Aṭā’ Allāh & Koury Danner 1996. Un sintetico ma solido riferimento è il profilo tracciato da Paul Nwyia nell’introduzione alla sua traduzione francese delle *Ḥikam* (Nwyia 1972), da integrare imprescindibilmente con l’introduzione, la postfazione e il vasto apparato di note della traduzione francese dei *Laṭā’if al-minan* curata da Éric Geoffroy: Ibn ‘Aṭā’ Allāh & Geoffroy 1998.

² Sui “conflitti di memoria” (nel senso della nozione storiografica elaborata da Pierre Nora) relativi alla fase formativa della Shādhiliyya, si rinvia a Cornell 1998, pp. 150-154; Geoffroy 2002, pp.173-178; Hofer 2013, pp. 398-399, nonché, con specifico riferimento ai ruoli reciproci e rispettivi dello *shaykh* Ibn ‘Aṭā’ Allāh e dello *shaykh* Yāqūt al-Ḥabashī, a Cecere 2017, pp. 12-18; Cecere 2019, pp. 86-89.

³A puro titolo di esempio, citiamo qui i differenti titoli di tre manoscritti del testo conservati al Cairo: Ms. al-Azhar 3564: *Al-Ṭarīqat al-jādda ilā nāyl al-sa’āda - Tāj al-‘arūs wa-uns al-nufūs* (datato: 1089 H); Ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 49 Taṣawwuf, *Tāj al-‘arūs wa-qam’ al-nufūs* (datato: 902 H); (C) Ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 3175 Taṣawwuf, *Tāj al-‘arūs al-hāwī li-tahdhīb al-nufūs* (datato: 1049 H). Segnaliamo inoltre che, secondo alcune edizioni divulgative a stampa, un altro titolo diffuso nella tradizione manoscritta sembra essere *Al-tuḥfa fī l-taṣawwuf*.

⁴ Cf. al-‘Arīd, ‘Alī Ḥasan, *Al-tuḥfa fī l-taṣawwuf li-bn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī*. Cairo: Maktabat Jād al-Kubrā bil-Faggāla, 2010, p. 2.

⁵ Sulla nozione di “sufismo della sobrietà”, in contrapposizione al “sufismo dell’ebbrezza” (spirituale), e sui limiti della validità ermeneutica di questa “coppia oppositiva”, si rinvia in particolare a Mojadeddi 2003.

Creatore e creature⁶). Più tardi, egli aveva dedicato importanti testi ‘monografici’ all’approfondimento di specifici aspetti dottrinali ed operativi, come il *Miftāḥ al-falāḥ*, che esplora forme e significati del *dhikr* (la pratica dell’invocazione ritualizzata, in forme individuali o collettive, di uno o più Nomi divini o altre espressioni di alto valore spirituale), o il *Kitāb al-tanwīr*, che illustra la fondamentale prospettiva ibnata’iyyana dello *isqāṭ al-tadbīr* (“abolizione dell’auto-direzione”) nella logica del fiducioso abbandono a Dio (*tawakkul*).

Infine, con la ponderosa opera agiografico-agiologica della maturità, i *Laṭā’if al-minan*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh aveva compiuto una operazione fondamentale per la definizione della fisionomia spirituale della Shādhiliyya – e del sufismo sunnita in generale – nel quadro di una articolata visione del rapporto tra profezia, santità e vita sociale nell’Islam. Dopo aver delineato, in una dotta introduzione, una compiuta teoria della santità (*walāya*), che indicava nei santi (*awliyā’ Allāh*, lett.: ‘amici di Dio’) i veri “sapianti” (*ulamā’*) e dunque, secondo un noto *ḥadīth*, gli “eredi” legittimi dei Profeti nella direzione morale e spirituale della società⁷, Ibn ‘Aṭā’ Allāh aveva tracciato, per successivi tocchi nei vari capitoli del testo, i ritratti spirituali del maestro eponimo della Shādhiliyya, lo *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (m. 656/1258), e del primo successore di questi, lo *shaykh* Abū l-‘Abbās al-Mursī (m. 686/1287), producendo così la prima rappresentazione agiografica nota dei due maestri e la prima elaborazione scritta dei loro insegnamenti (che essi avevano preferito affidare alla sola trasmissione orale). Con tale operazione, Ibn ‘Aṭā’ Allāh aveva dunque assunto un ruolo fondamentale nel definire “l’autorappresentazione” della Shādhiliyya nel proprio tempo e per i secoli a venire, senza trascurare, per altro verso, una importante dimensione auto-agiografica, legata alla rivendicazione, per cenni tanto discreti quanto efficaci, del proprio ruolo di erede spirituale designato dallo *shaykh* al-Mursī e dunque di suo successore alla guida della tariqa; una eredità spirituale che sembra comportare anche una implicita rivendicazione della successione ai due primi maestri della Shādhiliyya nella suprema funzione iniziatica di “Polo dei Santi” (*quṭb al-awliyā’*).

Di fronte ad opere di così vasto respiro teorico o di così intensa forza espressiva, i testi raccolti nel *Tāj al-‘arūs* non hanno suscitato che un limitato interesse in ambito accademico, nonostante la loro perdurante diffusione tra i devoti ancora ai nostri giorni, e sono stati tendenzialmente considerati come una semplice compilazione “riepilogativa” di insegnamenti spirituali ed esortazioni morali (*mawā’iz*) ad uso dei “credenti comuni” (*al-‘amma*) e “non della élite spirituale” (*al-khāṣṣa*), secondo la sintesi proposta da Abū l-Wafā al-Taftāzānī (1930-1994 d.C.), uno dei massimi esponenti della cultura sufi nell’Egitto moderno.

Tuttavia, una lettura approfondita del *Tāj al-‘arūs* lascia affiorare passaggi di inattesa complessità teorica ed espressiva, con immagini e formulazioni concettuali che sfidano il senso

⁶ Per un approfondito approccio storico-critico alle *Hikam* si rinvia al già citato Nwyia 1972. Di grande interesse anche: la traduzione italiana di Caterina Valdré: Ibn ‘Aṭā’ Allāh & Valdré 1993; una traduzione francese di Abdel Rahmane Buret: Ibn ‘Aṭā’ Allāh & Buret 1999.

⁷ Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1999/a, in particolare pp. 33-36.

dell'ovvio e che difficilmente lo *shaykh* Ibn 'Aṭā' Allāh avrebbe potuto indirizzare ad un uditorio 'generalista', cioè a persone che fossero prive di una solida formazione nelle scienze islamiche e di una avanzata conoscenza spirituale. Tra questi passaggi, merita specifica attenzione, a nostro avviso, il racconto di una esperienza spirituale attribuita allo *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, che può risultare di grande importanza per una più adeguata comprensione delle rappresentazioni elaborate nella prima Shādhiliyya sul rapporto tra santità e profezia, in particolar modo in relazione alla *vexata quaestio* della 'iṣma (traducibile, in termini molto generali, come "protezione divina dal peccato) attribuita ai Profeti e Messaggeri (in primo luogo a Muḥammad)⁸. Si tratta di una esperienza di carattere teopatico, che ad una prima, superficiale lettura sembrerebbe evocare una sorta di 'competizione' tra i Santi, da una parte, ed i Profeti e Messaggeri, dall'altra, nella capacità di contemplazione delle realtà divine (*shuhūd*):

Lo *shaykh* Abū al-Ḥasan al-Shādhilī – che Dio sia soddisfatto di lui!- disse: «Una volta, la contemplazione delle realtà divine era troppo forte per me (*qawiya 'alayya al-shuhūd*), e chiesi a Dio (lett.: "a Lui") di coprimi/proteggermi (*an yastur^{at}*) da questo. E mi fu risposto "Se tu Gli chiedessi quanto Gli chiesero Mūsā Suo Interlocutore (*Kalīm*), 'Isā Suo Spirito (*Rūh*) e Muḥammad Suo Amato (*ḥabīb*) e Suo Amico Sincero (*ṣafī*), Egli non te lo concederebbe. ChiediGli, invece, che ti rafforzi!". Glielo chiesi, ed Egli mi rese più forte»⁹.

Sul piano del senso letterale, il testo non pone particolari difficoltà di comprensione. Lo *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (che nella prospettiva dell'autore, come accennato sopra, non è solo un Santo ma il Polo stesso dei Santi) avverte come superiore alle sue forze la luce delle realtà divine che Dio lo chiama a contemplare; pertanto, chiede che l'intensità di tale contemplazione (o la propria capacità di percezione interiore) venga in qualche modo attenuata o 'coperta'. Una voce - manifestazione del contatto con Dio - lo invita però a riformulare la sua richiesta: rinunci a chiedere un tale favore, che già era stato richiesto a Dio dai Messaggeri Mūsā, 'Isā e Muḥammad, e chiedi invece di essere reso più forte, così da poter sopportare

⁸ In ambito mistico, forme di 'iṣma vennero attribuite anche ai santi (*awliyā' Allāh*). Non è possibile affrontare questo tema vasta e complesso nello spazio del presente articolo. Tuttavia, è opportuno segnalare almeno che il tema riceve una significativa attenzione nell'elaborazione teorica della prima Shādhiliyya, e in particolare nella produzione di Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, anche in linea con la rivendicazione della eredità spirituale del Profeta (cfr. *infra*). In questo ambito si inserisce l'invocazione della 'iṣma da parte dello stesso al-Shādhilī nel *Ḥizb al-bahr* (una delle "litanie" fondamentali della tariqa Shādhiliyya), che sarà fortemente contestata da Ibn Taymiyya. Su quest'ultimo aspetto, cfr.: al-Najjār 1995, pp. 147 ss.; McGregor 2004, pp. 45-46. Inoltre, nell'insegnamento di al-Shādhilī, come presentato da Ibn 'Ata' Allah, è centrale il concetto che i precetti del Corano e della Sunna, se applicati correttamente, conferiscano una sorta di 'iṣma alla generalità dei credenti, indicando loro quali atti comportino obbedienza o disobbedienza a Dio e quindi fornendo loro una guida per evitare di cadere nel peccato.

⁹ *'an al-shaykh Abī l-Ḥasan al-Shādhilī raḍiya Allāhu 'anhu: - Qawiya 'alayya al-shuhūd marra^{am} wa-sa'altu-hu an yastura 'alā dhālika fa-qīla lī: "Law sa'alta-hu bi-mā sa'ala-hu Mūsā kalīmu-hu wa-'Isā rūḥu-hu wa-Muḥammad ḥabību-hu ṣallā Allāhu 'alayhi wa-ālihi wa-sallam wa-ṣafīyyu-hu lam yaf'al, wa-lakin sal-hu an yuqawwiyaka, fa-sa'altuhu fa-qawwānī. Ibn 'Aṭā' Allāh 2004, p. 144.*

l'intensità delle luci divine; lo *shaykh* dunque riformula la sua richiesta, che viene esaudita da Dio.

Tuttavia, il riferimento ai Messaggeri solleva più di una questione interpretativa. Da un lato, l'aneddoto sembra in qualche modo "trascurare" la distinzione gerarchica tra la 'categoria' dei Profeti e dei Messaggeri e quella dei Santi (di cui al-Shādhilī può essere qui considerato come un "rappresentante"), attribuendo agli uni ed agli altri una (almeno apparentemente analoga) richiesta di protezione dalla luce accecante delle realtà divine. Dall'altro lato, il rifiuto opposto allo *shaykh* sembra appunto teso a preservare la differenza di "grado" tra Santi e Profeti/Messaggeri, ma l'interpretazione di tale rifiuto, soprattutto in relazione al "rafforzamento" accordato al santo nella contemplazione, è ben lungi dall'essere ovvia, e suscita anzi nuovi interrogativi sulla visione del rapporto tra santità e profezia sottesa a questo breve ma denso racconto.

Come si deve interpretare l'ingiunzione, rivolta allo *shaykh*, affinché non chieda di essere "coperto" come i Messaggeri, bensì di essere "rafforzato", di fronte all'intensità della contemplazione? Si tratta di un monito a non travalicare il rapporto gerarchico tra santità e profezia? Oppure è una 'semplice' conferma dell'altissimo rango spirituale concesso da Dio ai Suoi Santi (pur nella riaffermazione del primato dei Messaggeri, implicita ma evidente nel fatto che questi ultimi vengano indicati come i termini supremi di confronto in tale situazione)? E se la richiesta dei Messaggeri è stata accolta da Dio, e quindi essi sono stati in qualche modo protetti dall'eccessiva intensità della contemplazione, come interpretare il fatto che il santo venga al contrario 'rafforzato' nella sua capacità di contemplazione? Si tratterebbe forse di una implicita rivendicazione di una superiore capacità di 'sopportazione' delle luci divine che Dio concederebbe ai Santi rispetto a quella accordata ai Messaggeri? E in quest'ultimo caso, come potrebbe mai una tale rivendicazione essere compatibile con la visione gerarchica del rapporto tra luce della santità e luce della profezia (in cui la prima è solo un 'riflesso' della seconda) che viene costantemente ribadita in tutta la multiforme opera dello stesso Ibn 'Aṭā' Allāh?

2.

Nel passo dei *Tāj al-'arūs* citato sopra, lo *shaykh* al-Shādhilī, di fronte alla soverchiante intensità delle manifestazioni divine, viene sollecitato a chiedere non già di essere "coperto" (come avevano fatto Mūsā, 'Īsā e Muḥammad) bensì di essere rafforzato nelle proprie capacità di contemplazione. A nostro avviso, la chiave interpretativa di questo racconto, senza addentrarsi nell'analisi delle narrazioni coraniche e delle tradizioni islamiche su ciascuno dei tre Messaggeri citati, va ricercata in un passo di un'altra opera di Ibn 'Aṭā' Allāh, i *Laṭā'if al-minan*, in cui lo stesso *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī presenta, invocando a sostegno l'autorità diretta del Profeta, una interpretazione particolare più celebre e discusso *ḥadīth*

canonico relativo al tema della “richiesta di perdono” a Dio (*istighfār*) da parte del Profeta Muḥammad: “Innahu layughānu ‘alā qalbi, wa-(a)staghfiru Allāh fi l-yawm mi’at marrat^{an}”¹⁰.

Il senso letterale del detto attribuito a Muḥammad è piuttosto semplice, e si può tradurre come segue: “In verità si forma una cortina (o un velo di nebbia, o uno strato di nuvole) sul mio cuore, e in verità chiedo perdono a Dio cento volte al giorno”. L’individuazione del senso profondo di questa dichiarazione del Profeta è invece una questione che non cessa di interrogare i dotti e i credenti musulmani attraverso i secoli. Come è facile intuire, si tratta infatti di un *ḥadīth* doppiamente problematico:

- 1) in termini generali, il riferimento alla pratica dell’*istighfār* (richiesta del perdono divino) da parte del Profeta Muḥammad, peraltro attestata anche in altri *aḥādīth*, potrebbe apparire in contrasto con la nozione della *‘iṣma* (“protezione contro il peccato”) affermata nelle scienze islamiche (sia in ambito sciita che sunnita), pur con grande varietà di declinazioni e articolazioni, già nel corso dei primi secoli, e secondo la quale i Profeti (e, *a fortiori*, i Messaggeri) godrebbero di una esenzione più o meno estesa (per molti commentatori, pressoché assoluta) dal rischio di disobbedienza a Dio;
- 2) in termini più specifici, l’immagine di una “copertura/cortina” sul cuore del Profeta dell’Islam, proposta in questo particolare *ḥadīth*, risulta di assai difficile interpretazione e ‘giustificazione’.

In linea generale, l’apparente contraddizione tra la nozione della *‘iṣma* e i riferimenti del Corano e della Sunna alla pratica dell’*istighfār* da parte di Muḥammad è stata prevalentemente risolta con il ricorso al dispositivo esegetico del *ta’līm* (“insegnamento”): poiché ogni atto compiuto da Muḥammad è investito di una esemplare funzione di insegnamento per gli altri esseri umani, anche le sue azioni suscettibili di apparire in contrasto con la sua asserita impeccabilità non sarebbero altro che insegnamenti finalizzati a fornire ai credenti un corretto modello di comportamento, in particolare in quella dimensione cruciale della vita morale e spirituale che si articola intorno al concetto di *tawba* (“la conversione interiore, il rivolgersi pentito a Dio”).

Tuttavia, se tale prospettiva esegetica risolve razionalmente la contraddizione (solo) apparente tra la pratica della “richiesta di perdono” e lo statuto di “protezione dal peccato” attribuito al Profeta, il riferimento del Profeta stesso a qualcosa che viene a “coprire” il suo cuore, come uno strato di nubi o un velo di nebbia, sembra in qualche modo sottrarsi ad una piena riconduzione al semplice criterio del *ta’līm*, e porre la necessità di una riflessione più profonda e specifica sulla vita interiore di Muḥammad.

¹⁰ Cfr. *Ṣaḥīḥ* Muslim, N° 2702. Il *hadīth* è trasmesso anche in altre raccolte, tra cui i *Sunan* di Abū Dāwūd (N° 1515), dove si può notare una leggera variante testuale, che rende ancora più esplicito il carattere iterativo della richiesta di perdono: *fi kulli yawm* anziché *fi-l-yawm*. Per indicazione dettagliata delle altre collezioni canoniche e commentari ‘classici’ in cui è riportato questo *hadīth* si rinvia all’elenco fornito da Khalīl al-Mansūr in nota al passaggio dei *Laṭā’if al-minan* che stiamo qui analizzando. Cf. Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1999/b, p. 62, n.1.

A tali difficoltà, che hanno dato luogo ad una vasta attività interpretativa attraverso i secoli, lo *shaykh* Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (almeno secondo quanto riportato, appunto, da Ibn ‘Aṭā’ Allāh nei *La ṭā’if al-minan*) propone una soluzione ‘radicale’ che, attingendo direttamente all’autorità del Profeta, rinnovata nel contatto diretto (presumibilmente onirico), dissolve ogni possibile perplessità dottrinale nel rovesciamento semantico della “cortina” (*ghayn*) e nella conseguente ridefinizione del significato dell’*istighfār* del Profeta all’interno di questo specifico *ḥadīth*:

Lo *shaykh* Abū l-Ḥasan (al-Shādhilī) disse: “Ascoltai recitare il detto (*ḥadīth*) del Messaggero di Dio: ‘In verità si forma una cortina (*ghayn*) sul mio cuore, tanto che rivolgo l’*istighfār* a Dio (*astaghfiru Allāh*) settanta¹¹ volte al giorno’, e il significato mi apparve difficile da districare (*ashkala ‘alayya*). Poi, vidi (*ra’aytu*) il Messaggero (di Dio), che mi disse: - “O Mubārak (lett. “Benedetto”)¹², questa è la cortina di luce abbacinante delle realtà divine (*ghayn al-anwār*), non la cortina di nebbia delle cose create che distolgono da Dio (*ghayn al-aghyār*)”¹³.

Una simile interpretazione, rovesciando di segno il valore del termine *ghayn*, comporta un analogo rovesciamento del senso da assegnare all’espressione *astaghfiru Allāh*: il verbo *istaghfara* (decima forma da GH-F-R) non dovrebbe più essere inteso nel senso consueto e tecnico di “chiedere perdono”, ma andrebbe invece riconnesso al suo significato etimologico di “chiedere di essere coperto”. Infatti il verbo di prima forma *ghafara* significa appunto, etimologicamente, “coprire, velare, nascondere” ed ha acquisito solo per estensione il significato, poi divenuto prevalente, di “perdonare”, in base alla metafora del “coprire i peccati di qualcuno”¹⁴. Il significato della frase del Profeta andrebbe quindi così ‘riformulato’: “In verità le luci divine formano una cortina accecante sul mio cuore, tanto che chiedo a Dio, settanta volte al giorno, di essere ‘coperto’ (di fronte all’insostenibile forza delle luci)”.

¹¹ Sembra importante segnalare la presenza del numero “settanta” nella versione del *ḥadīth* “Innahu layghānu” proposta dallo *shaykh* al-Shādhilī, in luogo del numero “cento” generalmente indicato in altre versioni (cf. ad esempio al-Nawawī ed al-Qurṭubī, cfr. *infra*), non solo per le eventuali implicazioni numerologiche di questa scelta, ma anche e soprattutto perché, come si vedrà più avanti, il medesimo scostamento dalla tendenza generale si registra nelle versioni del *ḥadīth* citate in tutti testi di ambito ibnarabiano da noi analizzati nel presente articolo (dal tafsir attribuito ad Ibn al-‘Arabī, ai testi di Ibn Sawdakīn e di al-Qashānī; cfr. *infra*).

¹² Il termine *mubārak* (lett. “benedetto”) può essere inteso qui sia come un semplice epiteto onorifico rivolto dal Profeta allo *shaykh* al-Shādhilī, sia come un vero e proprio nome esoterico assegnatogli dal Profeta; nell’incertezza, si è preferito lasciare il termine in arabo pur indicandone il valore italiano tra parentesi.

¹³ Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1999/a p. 86.

¹⁴ Se il significato originario di ‘coprire’ appare oggi desueto, tanto da non essere neppure registrato in un dizionario scientificamente solido come il Wehr (1976, pp. 677-678, s.v. غفر), esso risulta però ampiamente documentato nei lessicografi medievali. Cfr. Lane 1876, (s.v. غفر) che cita il *Ṣiḥaḥ* di Abū Naṣr al-Jawharī (secc. IV-V/ X-XI), il *Mughrib* di al-Mutarriẓ al-Khawārizmī (m. 610 /1213), il *Miṣbāḥ* di Aḥmad al-Fayyūmī (seconda metà del sec. VIII/XIV). Consultato online, ultimo accesso 12 febbraio 2024. <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=2755#a4d9d9>

In tal modo, tanto il riferimento al *ghayn* quanto il riferimento al *istighfār* vengono trasferiti dalla sfera del peccato/errore alla sfera della illuminazione spirituale, in una interpretazione che risulta così immediatamente compatibile (se non direttamente funzionale) ad una concezione estensiva della *'iṣma* del Profeta.

Nella visione del mondo sottesa alla letteratura agiografica sufi, l'idea di un intervento del Profeta nella vita dei credenti (e a maggior ragione nella vita dei Santi) non ha in sé nulla di sorprendente. Se, in linea generale, una simile possibilità è chiaramente indicata dal *ḥadīth* in cui Muḥammad dichiara “Chi mi vede in sogno è come se mi vedesse in stato di veglia”¹⁵, esperienze di contatto diretto con il Profeta dell'Islam ed altri Profeti, o con altri personaggi rilevanti del mondo spirituale (come ad esempio al-Khidr), sono riferite comunemente dai mistici musulmani. Nel caso specifico della Shādhiliyya, la comunicazione costante con il Profeta Muḥammad è anzi esplicitamente rivendicata, proprio nei *Laṭā'if al-minan*, come un elemento qualificante dell'esperienza spirituale dei due maestri fondatori: se lo *shaykh* al-Mursī (maestro diretto di Ibn 'Aṭā' Allāh) dichiara enfaticamente che egli cesserebbe di considerarsi musulmano se il suo contatto con il Profeta si interrompesse anche solo per il breve tempo di un battito di ciglia, lo *shaykh* al-Shādhilī proclama che, da un certo punto in poi del suo processo di perfezionamento spirituale, egli non ha più avuto altri maestri che il Profeta stesso; affermazioni che Ibn 'Aṭā' Allāh commenta entusiasticamente, come dimostrazioni dell'altissimo livello di favore divino di cui gode la via inaugurata dallo *shaykh* al-Shādhilī¹⁶. Coerentemente con questa impostazione, il *ḥadīth* “Innahu layughānu” non è affatto l'unico per il quale lo *shaykh* al-Shādhilī affermi di aver ricevuto delucidazioni direttamente dal Profeta: anzi, nel medesimo paragrafo dei *Laṭā'if al-minan*, Ibn 'Aṭā' Allāh cita a un altro *ḥadīth*, relativo ad un tema diverso (la paura della povertà), per la compiuta interpretazione del quale lo *shaykh* al-Shādhilī avrebbe ricevuto una indicazione risolutiva dal Profeta, precisando in questo caso che egli lo avrebbe visto “in sogno (*fī l-manām*)”¹⁷.

Tuttavia, per quanto riguarda specificamente il *ḥadīth* “Innahu layughānu”, il ricorso ad una simile modalità esegetica presenta comunque un aspetto sorprendente: in questo caso infatti, l'interpretazione attribuita all'autorità stessa del Profeta sembra comportare il sostanziale azzeramento di secoli di sforzi esegetici precedenti, nel completamente rovesciamento semantico dei termini in gioco (la nozione di *ghayn* e quella di *istighfār*).

¹⁵ “Chi mi vede in sogno mi vede effettivamente. Infatti Satana non può (mai) assumere il mio aspetto (nemmeno apparendo in sogno a qualcuno)” (*man ra'anī fī l-manām qad ra'anī. fa-l-Shayṭān la yumatthilu bī*). *Ṣaḥīḥ Muslim* N° 2266.

¹⁶ Ibn 'Aṭā' Allāh 1999/a, pp. 88-89.

¹⁷ Ibn 'Aṭā' Allāh 1999/a, p. 86.

Peraltro, senza ovviamente voler entrare nel merito dell'esperienza interiore dello *shaykh* al-Shādhilī, appare significativo il fatto che, come si dirà più avanti, un analogo rovesciamento semantico nella interpretazione di questo *ḥadīth* sia riscontrabile anche nell'ambiente del mistico e giurista Muḥī al-Dīn Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240), generalmente designato come *al-Shaykh al-Akbar* (“Il Sommo Maestro”)¹⁸, sia in epoca sostanzialmente coeva a quella dello *shaykh* al-Shādhilī sia più tardi (trovando echi importanti, ad esempio, in un grande maestro “akbariano” del secolo successivo come ‘Abd al-Razzāq al-Qashānī, sostanzialmente contemporaneo dello shadhilīta Ibn ‘Atā’ Allāh). Una circostanza che sembra indicare come le interpretazioni consolidate di *Innahu layughānu* fossero in qualche modo avvertite come inadeguate, o non pienamente adeguate, in diversi ambienti mistici tra settimo e ottavo secolo dell’Egira (secc. XIII/XIV d.C.) - ovvero in un’epoca cruciale per l’affermazione del sufismo come parte integrante del sistema delle scienze islamiche, e per la diffusione delle confraternite mistiche (*turuq ṣūfiyya*) come fenomeno di massa, in diverse regioni del mondo musulmano, e in particolare nell’area siro-egiziana, che qui più direttamente interessa.

Alla luce di questi elementi, riteniamo che possa risultare di grande interesse evocare le principali linee interpretative elaborate nei secoli precedenti in merito al *ḥadīth* “*Innahu layughānu*”, cercando poi di comprendere per quali motivi queste potessero risultare non completamente soddisfacenti agli occhi di alcuni maestri spirituali.

A tal fine, risulta però necessario, in via preliminare, tentare un pur breve inquadramento preliminare delle nozioni di *‘iṣma* e di *istiḥfār*, considerate nelle grandi linee del loro sviluppo storico.

3.

La nozione della *‘iṣma* (termine che non figura esplicitamente nel Corano)¹⁹, sembra aver ricevuto una prima compiuta formulazione nel secondo secolo dell’Egira, in ambito sciita, in relazione alle teorie sull’imamato. In questo quadro, è interessante rilevare come Hishām b. al-Ḥakam (m. 179/796), considerato il primo “teologo imamita”, attribuisse la *‘iṣma*, intesa come una “esenzione” o “protezione” divina contro l’errore ed il peccato, al solo Imām, in quanto guida politica e spirituale della comunità, sostenendo invece che i Profeti avessero talvolta disobbedito agli ordini di Dio, come dimostrerebbero in particolare i passi coranici che

¹⁸ La produzione scientifica su questa figura centrale nella storia del sufismo è oramai sterminata. Tuttavia, restano imprescindibili Chodkiewicz 1986, in particolare in relazione alla dottrina della santità e della profezia in Ibn al-‘Arabī; Chittick 1989; Chittick 2005.

¹⁹ Madelung 2012.

contengono un rimprovero divino al Profeta Muḥammad²⁰. La dottrina imamita successiva, però, estese anche ai Profeti tale “esenzione dall’errore”, che venne generalmente intesa come una immunità dai peccati, sia gravi (*al-kabā’ir*) che “minori” (*al-saghā’ir*) e dagli errori di interpretazione della Legge, salva restando invece, tanto per i Profeti quanto per gli Imām, la possibilità della “distrazione” involontaria (*sahw*), che Dio avrebbe anzi consentito come manifestazione della natura puramente umana di tali personaggi.

In ambito sunnita, dove la questione della *’isma* si pose in relazione ai Profeti, si registrò una notevole varietà di posizioni, nella costante tensione tra una tendenza fortemente restrittiva o apertamente negativa, basata sulla preoccupazione di evitare ogni possibile contraddizione con il dettato del Corano e della Sunna, ed atteggiamenti di maggiore apertura, tesi a definire, sulla base di argomenti razionali e tradizionali, l’ambito effettivo di estensione di tale “protezione dal peccato”.

Nella primitiva esegesi coranica, l’ammissione di un certo grado di “fallibilità” del Profeta non sembra porre difficoltà ai commentatori. Ad esempio, nel *tafsir* di Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767), che è forse la prima opera di commento completo del Corano, il riferimento ai “peccati precedenti e successivi” del Profeta nel secondo verso di Sūrat al-Faṭḥ (*li-yaghfirā laka Allāhu mā taqaddama min dhanbika wa-mā ta’akhara*; Cor. XLVIII, 2), viene così interpretato: «Affinché Dio ti perdoni i tuoi peccati precedenti, cioè commessi all’epoca della Jāhiliyya, così come i peccati successivi, cioè commessi dopo l’inizio della vocazione profetica»²¹.

Ben diverso è il tenore di un commento moderno al medesimo versetto, come quello proposto da Hamza Roberto Piccardo in una edizione italiana del Corano, e nel quale il riferimento alle “colpe passate e future” è chiaramente ricondotto in forma esclusiva all’ottica del *ta’līm*:

L’inviato di Allāh [...] è lo strumento precipuo della volontà di Allāh [...]: i suoi “errori” sono occasioni di rivelazione o di riflessione critica da parte dei credenti sui loro stessi comportamenti. La personalità di Muḥammad, che già era cristallina negli anni precedenti la missione, venne illuminata dalla rivelazione al punto che, come disse sua moglie ‘Aisha [...], “egli era un Corano vivente”²².

Nel commento di Piccardo trova dunque espressione, in tutta l’ampiezza della sua portata, la concezione, oggi decisamente prevalente, di una estensione pressoché assoluta della *’isma* dei Profeti, e in particolare di Muḥammad, che si lega qui alla prospettiva del *ta’līm* (“insegnamento”).

²⁰ Secondo Bausani (2008: 530-531) indicazioni in tal senso sono rinvenibili in Cor. VI, 70; VII, 200; IX, 43; X, 94; XII, 3; XVII, 73-75; XXII, 52; XXXIV, 50; XL, 55; XLI, 36; XLII, 52; XLIII, 19; XLVIII, 1-2; LI, 36; XXX, 1.

²¹ Cfr. Nwya 1970, p. 93.

²² Piccardo 2006, p. 444, n. 3.

Effettivamente, il criterio esegetico del *ta'īm* è stata una risorsa ampiamente valorizzata, sin da tempi remoti, dai sostenitori concezioni estensive della *'iṣma*, proprio al fine di risolvere l'apparente contraddizione tra queste concezioni e la presenza, nel Corano e negli *aḥādīth*, di alcuni espliciti riferimenti a rimproveri rivolti da Dio al Profeta (come in Cor. LXXX), all'esistenza nella sua vita di qualcosa denominato da Dio stesso come *dhanb* ("peccato"; come nel già citato Cor. XLVIII, 2) e alla sua costante pratica dell'*istighfār* (come in Cor. CX, 3 e in numerosi *aḥādīth*). Tale prospettiva esegetica è frutto di un lungo e complesso processo storico, che non può evidentemente essere analizzato nello spazio di questo articolo, ma del quale sembra opportuno evocare almeno, ai fini della presente ricerca, le grandi linee di sviluppo (con specifico riferimento all'ambito sunnita, in cui si colloca l'esperienza storica della Shādhiliyya).

Nei primi secoli dell'Egira, diversi autori sunniti sembrano aver inteso la *'iṣma* come un intervento "puntuale" di Dio nella vita dei Profeti per evitare loro di commettere determinati atti di disobbedienza, ma non come un privilegio permanente di "impeccabilità" o "infallibilità". Significativa appare, in tal senso, la definizione di *'iṣma* formulata da al-Kharrāz nel terzo secolo dell'Egira (sec. IX d.C.),²³ almeno secondo l'interpretazione che ne fornisce Paul Nwyia nel suo fondamentale studio sui rapporti tra esegesi coranica e linguaggio mistico:

Al-Kharrāz ne conçoit pas l'impeccabilité comme un état ou un privilège surnaturel, comme le concevaient les Imamites en parlant de leur Imam – à la fois impeccable et infaillible –, elle est, pour lui, l'intervention *hic et nunc* de Dieu pour empêcher l'homme de 'prendre le chemin de l'injustice, de la corruption et de l'oppression d'autrui'²⁴.

Anche tra quanti ammisero la possibilità di una "protezione permanente" dal rischio del peccato, si registrarono differenze significative nella definizione concreta di tale nozione. Da qui, ricorrenti dispute sulla estensione cronologica della *'iṣma* nella vita dei Profeti (sin dalla loro nascita o soltanto dall'inizio della loro missione profetica), e sottili disquisizioni sul tipo di "errori" da cui la *'iṣma* li avrebbe preservati: miscredenza; peccati gravi e lievi; colpe minori commesse intenzionalmente; errori involontari imputabili a semplice distrazione (*sahw*) o ad erronea interpretazione (*ta'wīl*) della volontà divina. In termini molto sommarî, un "minimo comun denominatore" delle differenti teorie sulla *'iṣma* potrebbe essere individuato nel riconoscimento della protezione divina dalla miscredenza (almeno a partire dall'inizio della missione profetica) e da quelle colpe che possano "suscitare avversione" (*munaffira*) nella comunità.

Tuttavia, in linea generale, si osserva una progressiva affermazione delle interpretazioni estensive su quelle restrittive, tanto che le posizioni dominanti nelle scuole giuridiche "classiche" (ad eccezione del ḥanbalismo) risultano inclini all'attribuzione di un vasto ambito

²³ Abū Sa'īd al-Kharrāz, originario di Baghdād e morto al Cairo: ignota la sua data di nascita, incerta la data di morte, collocabile, in base alle fonti, tra il 277/890 e il 286/899. Cfr. Nwyia 1970, p. 212, n.1.

²⁴ Nwyia 1970, pag. 279.

di applicazione alla *'iṣma* del Profeta²⁵. Nei circoli ṣūfī, in particolare, si affermerà ben presto la tendenza - esemplificata già da al-Junayd (m. 298/910), figura di grande rilievo per il sufismo in generale e per la Shādhiliyya in particolare- ad attribuire al Profeta Muḥammad (in quanto modello di umana perfezione) una immunità pressoché completa dal peccato.

Ai fini della presente ricerca, sembra opportuno evocare sia le posizioni, favorevoli ad una interpretazione molto estensiva della *'iṣma*, espresse da 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya (m. 541-542/1146-1148) e più tardi da Tāj al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370), sia l'interpretazione fortemente restrittiva proposta invece da Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Le figure di questi tre *'ulamā'*, infatti, appaiono tutte legate, sia pure per motivi assai diversi, alla fase di formazione e di prima affermazione della Shādhiliyya. Secondo quanto indica Ibn 'Aṭā Allāh nei *Laṭā'if al-minan*, il dotto andaluso 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya era una delle *auctoritates* preferite dallo *shaykh* al-Mursī (erede spirituale dello *shaykh* al-Shādhilī), in particolare per la sua rinomata opera di *tafsīr* (esegesi coranica) *al-Muḥarrar wa-l-wajīz fi tafsīr al-kitāb al-'azīz*²⁶. Il *faqīh* sciafeita Tāj al-Dīn al-Subkī, figlio del celebre Taqī al-Dīn al-Subkī (756/1355), fu uno dei più illustri discepoli di Ibn 'Aṭā' Allāh e divenne uno dei suoi primi biografi²⁷. Infine, il dotto ḥanbalita Ibn Taymiyya fu un diretto avversario di Ibn 'Aṭā' Allāh in alcune dispute dottrinali (pare anche in rapporto alla questione della *'iṣma*)²⁸. Mentre per Ibn Taymiyya (in linea con le posizioni dominanti nel *madhhab* ḥanbalita) la *'iṣma* andava sostanzialmente intesa come una protezione divina dall'errore nella trasmissione della Rivelazione, senza però includere una esenzione dai peccati²⁹, le posizioni degli altri intellettuali qui citati configuravano invece una "impeccabilità" molto estesa per il Profeta.

In questo quadro, meritano uno specifico approfondimento due passaggi del *Muḥarrar* di Ibn 'Aṭīyya, che sembrano rivestire un ruolo strategico per la definizione della prospettiva di questo *'ālim* in merito al rapporto tra *'iṣma* e *istighfār*: il commento a Cor. XLVIII, 2 (il secondo versetto di *Sūrat al-Faṭḥ*, già richiamato *supra*) e quello a Cor. CX, 1-3 (cioè l'intero testo di *Sūrat al-Naṣr*). In relazione a Cor. XLVIII, 2, Ibn 'Aṭīyya focalizza l'attenzione su varie interpretazioni possibili dell'espressione "i tuoi (cioè di Muḥammad) peccati precedenti e successivi" (*mā taqaddama min dhanbika wa-mā ta'akhhara*). Respingendo come "debole" (*ḍa'if*) l'interpretazione di Sufyān al-Thawrī (m. 161/778), secondo la quale *mā taqaddama* indicherebbe peccati commessi prima della missione profetica e *mā ta'akhhara* "tutte le azioni che il Profeta non aveva compiuto (*kull shay' lam ya'mal-hu*), Ibn 'Aṭīyya sostiene che, proprio in virtù della *'iṣma*, la frase di Dio sul perdono dei peccati di Muḥammad sia da

²⁵ Cfr. Santillana 1941, vol. I, p. 35.

²⁶ Cf. Ibn 'Aṭā' Allāh 1999/a, p. 107

²⁷ In una notizia biografica delle sue *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*; curiosamente, Tāj al-Dīn al-Subkī classifica Ibn 'Aṭā' Allāh tra gli aderenti al *madhhab* ṣāfi'ita, in aperta polemica con l'opinione generale. Peraltro, la sua posizione confligge anche con le numerose indicazioni autobiografiche dei *Laṭā'if al-minan* che indicano l'appartenenza di Ibn 'Aṭā' Allāh al *madhhab* malikita, a partire dai riferimenti al nonno paterno 'Abd al-Karīm, che fu un rinomato giurista malikita nell'Alessandria del suo tempo.

²⁸ Cfr. Laoust 1939, pp. 186-194; Hofer 2016, pp. 109-117.

²⁹ Cfr. Laoust 1939, pp. 186-194.

intendere come una dichiarazione di carattere onorifico, finalizzata essenzialmente a rendere omaggio al Profeta dell'Islam e confermare l'alto rango spirituale e morale conferitogli da Dio:

In verità il significato (delle parole divine) è che Dio ha voluto onorare il Profeta (*tashrīf*) con questa decisione, sebbene egli non avesse peccati commessi con decisione deliberata (*dhunūb al-batta*). (Tutti) gli *'ulamā'* concordano sulla *'iṣma* concessa ai Profeti contro i peccati maggiori (*al-kabā'ir*) e contro quelli minori (*al-ṣaghā'ir*) che comportino vizi (*radhā'il*)³⁰; alcuni di essi ammettono invece la possibilità che i Profeti abbiano commesso peccati minori purché senza inclinazioni viziose (*radhā'il*), ma si dividono sulla questione (specifica) se peccati di questo genere (ovvero, *al-ṣaghā'ir* senza *radhā'il*) siano effettivamente avvenuti a Muḥammad oppure no.³¹

Sull'ultimo punto evocato nel passaggio qui citato, ovvero sulla questione dell'ammissibilità di peccati minori (purché senza inclinazioni viziose) nella vita di Muḥammad, Ibn 'Aṭīyya non sembra assumere una posizione definitiva³². Al di là della questione specifica, tuttavia, risulta comunque evidente, anche solo dalle poche righe qui citate, una sua forte accentuazione della nozione di *'iṣma*, come indicato anche dal ricorso ad una prospettiva esegetica, quella del *tashrīf*, che tende a disancorare l'espressione coranica (*mā taqaddama min dhanbika wa-mā ta'akhhara*) da ogni possibile riferimento a peccati concretamente ascrivibili al Profeta, proponendo invece di considerarla come una sorta di 'metafora' o di 'correlativo simbolico' dell'alto onore tributato da Dio a Muḥammad.

Una forte valorizzazione della nozione di *'iṣma* sembra sottesa anche all'interpretazione che Ibn 'Aṭīyya propone di *Sūrat al-Naṣr* (Cor. CX):

(1) Quando verrà l'ausilio di Allāh (*al-naṣr*) e la vittoria (*al-fath*), (2) e vedrai le genti entrare in massa nella religione di Allāh, (3) glorifica il tuo Signore lodandoLo (*fa-sabbih bi-ḥamdi rabbika*) e chiediGli perdono (*wa-staghfir-hu*): in verità Egli è Colui Che sempre accetta il pentimento (*innahu kāna tawwāb^{an}*)³³.

Nel quadro di una piena condivisione delle interpretazioni consolidate, che considerano questa sura come l'annuncio a Muḥammad della vittoria finale sui politeisti arabi, con la conquista della Mecca e la conseguente conversione delle tribù rimaste ancora incerte, Ibn 'Aṭīyya si sofferma anche sul riferimento all'*istighfār* del Profeta contenuto nell'ultimo verso, proponendone una chiave lettura pienamente riconducibile alla logica del *ta'līm*:

L'espressione di Dio Altissimo "in verità Egli è Colui Che sempre accetta il pentimento (*innahu kāna tawwāb^{an}*)", pronunciata dopo (l'ingiunzione) "chiediGli perdono" (*wa-*

³⁰ Il termine *radhīla* (pl. *radhā'il*) indica una "caratteristica riprovevole, opposta alla (corrispondente) virtù (*faḍīla*)". Al-Mu'jam al-Wasīṭ 1998 (s.v. *radhīla*). Consultato online, ultimo accesso 12 febbraio 2024. <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=71565#144345>

³¹ Ibn 'Aṭīyya 2007, Parte 26, pp. 666-667.

³² Sul punto, Ibn 'Aṭīyya si limita a riportare alcune osservazioni di al-Tha'ālabī che appaiono piuttosto contrarie ad una concezione della *iṣma* come assoluta. Cf. Ibn 'Aṭīyya 2007 parte 26, p. 667.

³³ Cor. CX, 1-3. Traduzione italiana Piccardo, p. 565.

staghfir-hu), è un potente motivo di speranza (*tarjiyya 'aẓīma*) per tutti coloro che chiedono perdono a Dio (*al-mustaghfirīn*), che Dio Altissimo ci ponga tra di essi!³⁴.

Con ogni evidenza, l'interpretazione qui proposta da Ibn 'Aṭīyya non collega la prescrizione di compiere l'*istighfār*, rivolta da Dio a Muḥammad, con una qualsivoglia necessità 'personale' di chiedere perdono da parte del Profeta, ma evidenzia la portata universale della pratica dell'*istighfār*, in una logica in cui l'atto prescritto al Profeta costituisce essenzialmente (se non esclusivamente) un 'insegnamento' per gli altri credenti.

Nelle interpretazioni tradizionali della pratica dell'*istighfār*, da parte del Profeta, la prospettiva esegetica del *ta'lim* (la funzione di "insegnamento" esemplare attribuita ad ogni suo atto) è spesso integrata con quella dello *shukr*, l'atteggiamento della gratitudine verso Dio, in un'ottica che è già esplicitamente affermata in due celebri *aḥādīth* canonici risalenti ad 'Ā'isha.

Il primo di questi racconti, trasmesso nel *Masnad* dell'Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, si collega direttamente alla già citata Sura dell'Ausilio (*Sūrat al-Naṣr*, Cor. CX). Lo riportiamo qui integralmente, da un testo dell'imam 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978):

L'Imam Aḥmad (Ibn Ḥanbal) ha riportato nel suo *Sanad*, sull'autorità di 'Ā'isha (che Dio sia soddisfatto di lei): "il Messaggero di Dio (Pace e Benedizione su di lui), verso la fine dei suoi giorni, diceva frequentemente: "Sia gloria e lode a Dio! Chiedo perdono a Dio, e torno pentito a Lui! (*Subḥān Allāh wa-bi-ḥamdihi, astaghfiru Allāh wa-atūbu ilayhi*)", e spiegava: "In verità il mio Signore mi aveva informato che avrei visto un segno (*'alāma*) nella mia comunità (*ummatī*) e mi aveva ordinato che, quando lo avessi visto, avrei dovuto glorificarLo e lodarLo, e chiederGli perdono, poiché in verità Egli è Colui Che sempre accetta il pentimento. E certamente vidi il segno (che era preannunciato da queste Sue parole): "Quando verrà l'ausilio di Allāh (*al-naṣr*) e la vittoria (*al-faṭḥ*), e vedrai le genti entrare in massa nella religione di Allāh, glorifica il tuo Signore lodandoLo (*fa-sabbih bi-ḥamdi rabbika*) e chiediGli perdono (*wa-staghfir-hu*): in verità Egli è Colui Che sempre accetta il pentimento (*innahu kāna tawwāb^{an}*), (Cor. CX, 1-3)"³⁵.

Nel secondo racconto, che è trasmesso da Muslim (e che abbiamo già in parte evocato sopra, in riferimento al commento di Ibn al-'Arabī a Cor. II, 197), il Profeta, sollecitato da una domanda di 'Ā'isha, dichiara che egli pratica costantemente la preghiera per esprimere la sua gratitudine verso Dio:

Il Messaggero di Dio (Pace e Benedizione su di lui), quando pregava, vegliava (*qāma*) così a lungo che i suoi piedi si piagavano; (una volta) 'Ā'isha gli chiese: "O Messaggero di Dio, fai (tutto) questo, anche se ti sono stati perdonati i tuoi peccati precedenti e successivi?!". Ed egli rispose: "O 'Ā'isha, e non dovrei forse essere un servo riconoscente? (*a-fa-lā akūn 'abd^{an} shakūr^{an}*)"³⁶.

³⁴ Ibn 'Aṭīyya 2007, Parte 30, p. 705.

³⁵ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd 1996, p. 13.

³⁶ *Ṣaḥīḥ* Muslim, N° 2820. Consultato online, Ultimo accesso 11 febbraio 2024. <https://dorar.net/hadith/sharh/9571>

Le dichiarazioni attribuite al Profeta in questi due *ahādīth* non soltanto forniscono una piena “giustificazione” dottrinale per la sua personale pratica della preghiera in generale, e dell’*istighfār* in particolare, nonostante la garanzia espressa del perdono divino per ogni suo atto, ma definiscono le coordinate per una più adeguata comprensione del significato della preghiera e dell’*istighfār* praticati dagli altri esseri umani. Da queste dichiarazioni, emerge infatti una prospettiva che associa il *ta’līm* e lo *shukr*, “insegnando” ad ogni credente la necessità di una costante pratica della preghiera e della richiesta di perdono non come semplice mezzo per la finalità ‘egocentrica’ di evitare o mitigare i castighi per i propri peccati, ma come risposta alla ben più alta e vasta finalità di realizzare compiutamente l’atteggiamento indicato come fondamentale nella relazione di ogni essere umano a Dio: l’atteggiamento, appunto, del “servo riconoscente” (*‘abd shakūr*), che esprime insieme la consapevolezza della propria condizione ontologica di servitù e la propria gratitudine a Dio, intesa come piena accettazione di qualsiasi manifestazione della Sua volontà.

In tale prospettiva, la pratica dell’*istighfār* non è più necessariamente collegata ad atti concreti di ‘disobbedienza’ o anche solo di ‘negligenza’ o ‘distrazione’, bensì ricondotta alla condizione ontologica propria dell’essere umano. Contro ogni lettura riduttiva, chiusa entro l’angusta prospettiva ‘utilitaristica’ di una semplice richiesta di perdono per i peccati connessi, l’*istighfār* viene così esaltato quale manifestazione paradigmatica di una corretta impostazione del rapporto con Dio.

4.

Se la prospettiva esegetica sin qui analizzata, risolvendo in termini generali l’apparente contraddizione tra la pratica dell’*istighfār* e lo statuto di “protezione contro il peccato”, offre indubbiamente una valida giustificazione dottrinale per i riferimenti a tale pratica in vari *ahādīth*, essa non risulta però pienamente soddisfacente in relazione allo specifico contenuto narrativo del *ḥadīth* “Innahu layughānu”. Qui infatti, come accennato sopra, il riferimento del Profeta stesso a qualcosa che viene a ‘coprire’ il suo cuore, come una cortina di nubi o di nebbia, sembra in qualche modo sottrarsi ad una piena riconduzione al semplice criterio della esemplarità del suo comportamento, suggerendo invece la necessità di una riflessione più profonda e specifica sulla vita interiore del Profeta dell’Islam. Per questo motivo, tra gli esperti di *‘ilm al-ḥadīth*, si sono registrati i più vari atteggiamenti, nel corso dei secoli, di fronte alla problematica immagine della “cortina sul cuore”.

Alcuni autori si sono astenuti dal commentare questo *ḥadīth*, limitandosi a fornire indicazioni linguistiche sul possibile senso contestuale del verbo *yughānu*, collegato appunto all’uso del termine *ghayn* nell’accezione rara di “barriera” o “cortina di nebbia / nuvole”. In particolare, ai fini della presente ricerca, sembra importante rilevare come questo approccio sia stato adottato anche dall’autorevole *‘ālim* sciafeita Ḥusayn al-Farrā’ al-Baghawī (m. 516/1117), che fu probabilmente uno degli autori più apprezzati nella prima Shādhiliyya, sia

nell'ambito della scienza del *ḥadīth* che nell'ambito della giurisprudenza (*'ilm al-fiqh*): secondo quanto afferma Ibn 'Aṭā' Allāh nei *Laṭā'if al-minan*, lo *shaykh* al-Mursī considerava infatti i *Maṣābīḥ al-Sunna* di al-Baghawī come principale opera di riferimento in materia di *Ḥadīth*, e *al-Tahdhīb fī l-furū'* dello stesso autore in materia di giurisprudenza (per il *madhhab* sciafeita; mentre per il *mahdhab* malikita faceva riferimento alla *Risāla* di Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī)³⁷. Nei *Maṣābīḥ al-Sunna*, al-Baghawī presenta, ordinandoli per nuclei tematici, un vasto numero di *aḥādīth* tratti da raccolte precedenti, indicando per ciascuno il grado di attendibilità (secondo i criteri consolidati della scienza del *ḥadīth*), ma senza fornire una interpretazione dei testi; all'aspetto esegetico, egli consacra infatti un'opera apposita, lo *Sharḥ al-Sunna*, che è lecito supporre sia stata anch'essa stata oggetto di attenta riflessione nei primi circoli della Shādhiliyya. In questo quadro, al-Baghawī accoglie nei *Maṣābīḥ al-Sunna* il *ḥadīth Innahu la-yughānu*, ovviamente qualificandolo come *ṣaḥīḥ* (in quanto trasmesso da Muslim), e lo inserisce nella sezione tematica *al-istighfār wa-l-tawba* del nono libro, dedicato agli *aḥādīth* relativi alle invocazioni (*kitāb al da'awāt*)³⁸; in linea con la struttura generale dell'opera, al-Baghawī non propone qui alcun commento. Tuttavia, egli commenta questo *ḥadīth* nello *Sharḥ al-sunna*, ed è appunto qui che emerge tutta la sua prudenza esegetica nei confronti del problematico racconto del Profeta: in un'opera di così vasta mole (l'edizione a stampa del 1983 occupa dieci ponderosi volumi), la rubrica dedicata a questo *ḥadīth* occupa infatti solo poche righe, e si limita a proporre, in aggiunta alle consuete informazioni su trasmissione e grado di attendibilità, una breve annotazione lessicografica sul termine *ghayn*:

“[...]il Messaggero di Dio - Pace e Benedizione su di lui - disse: In verità *la-yughānu* sul mio cuore, ed io chiedo perdono a Dio (*astaghfiru Allāh*) cento volte al giorno”.

Questo è un *ḥadīth* autentico (*ṣaḥīḥ*), trasmesso da Muslim sull'autorità di Yaḥyà b. Yaḥyà (che a sua volta lo raccolse) da Ḥammād b. Zayd.

L'espressione “in verità *la-yughānu* sul mio cuore” vuol dire “si forma una copertura (*yughattā*) su di esso”, e la radice di questo verbo è nel termine *ghayn*, che indica “una copertura (*ghitā'*) o una barriera (*ḥā'il*) (che si frappone) tra te e una cosa”; per questo motivo le nuvole (*ghaym*) sono (anche) dette *ghayn*³⁹.

Altri autori, del resto, adottano un approccio ancora più prudente di al-Baghawī, rivendicando esplicitamente il silenzio come unica scelta possibile di fronte ad un mistero che investe direttamente il “cuore del Profeta”, e che dunque non si ritiene sia lecito o possibile interpretare secondo i criteri che sarebbero validi per gli altri esseri umani; l'imam al-Aṣmā'ī, ad esempio, sollecitato a commentare questo *ḥadīth*, si sottrae alla richiesta con la seguente motivazione: “Se si trattasse del cuore di qualcun altro e non del Profeta, certamente ne parlerei”⁴⁰.

³⁷ Ibn 'Aṭā' Allāh 1999/a, p. 107.

³⁸ Baghawī 1987, vol. 2, p. 164, *ḥadīth* N° 1663.

³⁹ Baghawī 1983, vol. 5, p. 70.

⁴⁰ Citato in al-Munajjid 2016, p. 2/9.

Tuttavia, molti autori si sono invece impegnati, secondo una tendenza che sembra prevalente ancora ai nostri giorni, nella ricerca di una soluzione esegetica che consentisse di assegnare al problematico *ḥadīth* tanto una dimensione esemplare (nella sua funzione, appunto, di *ta'lim*, “insegnamento” per gli altri esseri umani) quanto una specifica dimensione ‘autobiografica’, collegando sì l’immagine della “copertura del cuore” alla effettiva esperienza spirituale del Profeta, ma interpretandola in termini pienamente compatibili con la nozione della *‘iṣma*.

In questa prospettiva, i principali sforzi compiuti, ieri come oggi, dai sostenitori di concezioni estese della *‘iṣma* profetica appaiono rivolti a conferire alle “nubi” (*ghayn*) evocate nel *ḥadīth* un contenuto semantico tale che, sgravandole da ogni ombra di disobbedienza nei confronti di Dio, consenta di neutralizzare ogni possibile contraddizione tra la loro - fuggevole ma ricorrente – comparsa sul cuore del Profeta e la “protezione contro il peccato” accordatagli da Dio.

Particolarmente significativi in tal senso sono i commenti proposti da due ‘ulama’ che furono sostanzialmente contemporanei dello shaykh al-Shādhilī: il dotto malikita andaluso al-Qurṭubī (m. 671/1273) e il dotto sciafeita siriano al-Nawawī (m. 676/1277). Entrambi, dopo aver richiamato la consolidata interpretazione lessicografica di *ghayn* come “copertura” o “barriera, cortina” e la consuetudine di usare il termine come un equivalente di *ghaym* (“nuvole, nebbia”), passano in rassegna varie opzioni interpretative elaborate dagli eruditi, che appaiono accomunate dal rifiuto esplicito dell’ipotesi di associare l’immagine della “cortina sul cuore” a qualsivoglia forma di peccato (*dhanb*) da parte del Profeta. L’idea che sembra emergere con più forza, in entrambi i testi, è quella, già formulata dal Qāḍī ‘Iyāḍ (m. 544/1149) che tale “cortina” alluda piuttosto alla condizione determinata da quegli “intervalli” (*fatarāt*) nei quali il Profeta era distolto in parte dalla pura concentrazione in Dio, per le occupazioni connesse alla dimensione pratica della propria esistenza e della propria missione di Profeta e Messaggero, come gli interventi di regolamentazione dei rapporti nella comunità o la conduzione del *jihād* contro i nemici. Impegni come questi, pur rappresentando, secondo una formulazione identica in entrambi i testi, “le più alte forme dell’obbedienza a Dio e le più nobili forme di attività umana” (*a ‘zam al-tā ‘āt wa-afḍal al- a ‘māl*), comportavano per Muḥammad la necessità di ‘ridiscendere’ dal piano delle realtà puramente divine al contatto con le realtà umane; una ‘discesa’ che egli avvertiva come un ‘peccato’ (*dhanb*) in relazione alla sua altissima stazione spirituale. Accanto a queste considerazioni, che accomunano i due testi, ciascuno degli autori propone anche opzioni interpretative ulteriori (che nel caso di al-Qurṭubī sono attinte, esplicitamente, anche ad ambienti mistici). La delicatezza del tema suggerisce di prendere in considerazione tutte le varie opzioni presentate nei due testi, che dunque sembra qui opportuno citare estesamente.

Il commento di al-Nawawī

[...] I linguisti (*ahl al-lughā*) hanno chiarito che il termine *al-ghayn* indica le nuvole (o ‘la nebbia’, *al-ghaym*) sul piano del significato (letterale). E il significato (metaforico) in questo passaggio è riferito a qualcosa che copre il cuore (*mā yataghashshā al-qalb*).

Il Qādī (‘Iyād) ha detto (*qāla*): “Secondo alcune interpretazioni (*qīla*), si intende qui indicare (con il termine *ghayn*), gli intervalli (*fatarāt*) e le momentanee negligenze/distrazioni (*ghafalāt*) nel *dhikr* (“ricordo di Dio”, qui probabilmente nel senso generale di concentrazione esclusiva sul pensiero di Dio piuttosto che nel senso specifico di pratica di invocazione), che dovrebbe invece essere continuo ed ininterrotto (*kāna sha’nu-hu al-dawām*). Se il Profeta interrompeva il *dhikr*, o se ne distoglieva (per un momento), considerava ciò come se avesse commesso un peccato (*dhanb*), e perciò ne chiedeva perdono (a Dio)”. Si è detto che ciò avvenisse a causa della preoccupazione (*hamm*) per la sua comunità (*umma*) e per quanto egli aveva appreso (da Dio) riguardo alle condizioni della comunità dopo la propria morte (*ba’da-hu*). E si è anche detto che la causa (di questa “copertura del cuore”) fosse la necessità di occuparsi degli interessi (*maṣāliḥ*) della comunità, delle sue vicende interne, della conduzione della guerra contro i nemici [...] e cose simili. Occuparsi di tutto questo lo distoglieva (in parte) dalla sua altissima stazione spirituale (‘*aẓīm maqāmihī*), ed egli vedeva in questo un peccato in relazione all’elevatezza del suo grado (*manzila*). Anche se tali occupazioni (di per sé) costituiscono le più alte forme di obbedienza a Dio (*a’zam al-ṭā’āt*) e le più nobili attività umane (*afḍal al-a’māl*), esse comportavano comunque per il Profeta una ‘discesa’ dall’altezza del suo grado (*daraja*) e dall’elevatezza della sua stazione spirituale (*maqām*) quanto alla sua presenza con Dio Altissimo (*al-ḥuḍūr ma’a Allāh ta’ālā*), alla sua contemplazione di Lui, alla pratica della costante attenzione (*murāqaba*) nei Suoi confronti, alla liberazione da qualunque pensiero che non fosse Dio; e per questa ragione, egli chiedeva perdono.

Ma è stato anche ipotizzato che il termine “copertura” (*al-ghayn*) possa alludere alla Presenza Pacificatrice di Dio (*al-sakīna*) che scendeva a coprire cuore del Profeta, secondo quanto detto da Dio Altissimo (nel Corano): *fa-anzala al-sakīna ‘alayhim* (Cor. XLVIII, 18)⁴¹, e che la sua richiesta di perdono (*istighfār*) fosse una consapevole manifestazione della propria condizione ontologica di servitù (‘*ubūdiyya*), della propria indigenza costitutiva nei confronti di Dio (*iftiqār*), come pure dell’obbligo del timore di Dio e di gratitudine per ciò di cui Dio lo aveva investito (*mā awlāhu*). Ha detto al-Muḥāshī: “Il timore (*khawf*) dei Profeti e degli Angeli è il timore reverenziale ispirato dal riconoscimento della Grandezza di Dio (*khawf al-i’zām*), nonostante essi siano già al sicuro dai castighi di Dio Altissimo (*wa-in kanū āminīn ‘adhāba Allāhi ta’ālā*)”. Si è anche

⁴¹ “Ha fatto scendere su loro la Sua Presenza Pacificatrice”. La frase, che qui proponiamo nella traduzione di Bausani (2008: 382), è parte del verso 18 della Sura della Vittoria (*Sūrat al-Fath*), dove un’espressione analoga compare anche al verso 4, che proponiamo ancora nella traduzione di Bausani (2008: 381): “Egli è Colui che fe’ (sc. fece) discendere la Sua Presenza Pacificatrice (*al-sakīna*) nei cuori dei credenti, per aggiunger Fede alla loro Fede” (*huwa alladhī anzala al-sakīnata fī qulūbi l-mu’minīna li-yazdādū imānan ma’a imānihim*, Cor. XLVIII, 4). Per un primo inquadramento semantico delle diverse occorrenze del termine *sakīna* nel Corano (II, 248; IX, 26, 40; XLVIII, 4, 18, 26), si rinvia a Bausani 2008, p. 559, n. 26. Sugli sviluppi post-coranici di questa nozione (con attenzione anche all’ambito mistico), si veda Tornero 2013.

ipotizzato che “la copertura” (*al-ghayn*) indichi lo stato di timore (*khashya*) e reverenza (*i'zām*) che sovrasta il cuore, e che la richiesta di perdono (*al-istighfār*) da parte del Profeta sia una manifestazione di gratitudine come si è spiegato sopra. Infine, si è anche detto che *al-ghayn* sia qualcosa che discende sui cuori (che si mantengono) puri (*al-qulūb al-ṣāfiyya*) dalle influenze negative dei discorsi dell’ego/anima passionale (*nafs*) e dalle sue istigazioni (*hawash*). E Dio ne sa di più ⁴².

Commento di *al-Qurṭubī*:

[...] (La voce verbale) *layughānu* equivale a *la-yughattā* (“si forma una copertura su...”); *al-ghayn* (significa) *al-taghīya* (“copertura”); e per questo le nuovole (*al-ghaym*) sono designate (anche) con il termine *al-ghayn*, perché ‘coprono’ (il cielo). Non è concepibile (*lā yuzannu*) che qualcuno possa ritenere che il cuore del Profeta - che Dio lo benedica e gli conceda la pace – potesse essere affetto da una “copertura” o da un sentimento che lo opprimesse (*rayn*) a causa di un peccato (*dhanb*) da lui commesso, e che si fosse in qualche modo “impresso” in lui. Infatti, persino quanti ammettono l’eventualità che i Profeti (benedizione e pace su di essi) possano commettere peccati minori (*al-ṣaghā’ir*), non si spingono certo fino a sostenere che, quando si verificano, tali colpe possano produrre effetti durevoli nei cuori dei Profeti, come invece avviene per i peccati (gravi) nei cuori dei disobbedienti. Al contrario: ai Profeti è (sempre) garantito il perdono in virtù del favore di cui sono onorati da Dio (*hum al-maghfūr lahum wa-hum mukrimūn*), ed essi non saranno chiamati a rispondere in alcuna misura di tali eventuali colpe (*ghayr mu’akkhadīn bi-shay’ min dhālika*). Da questa considerazione, risulta certo che la “copertura” (*ghayn*) di cui si parla qui non può essere l’effetto di un peccato. Tuttavia, i pareri degli esperti sono divisi sulla natura precisa di tale “copertura”.

Secondo una corrente interpretativa (*tā’ifa*), il termine *ghayn* indicherebbe gli intervalli (*fatarāt*) e le momentanee negligenze/distrazioni (*ghafalāt*) nel *dhikr* che il Profeta praticava assiduamente, ed egli avrebbe chiesto perdono per questi momenti. Secondo altri interpreti, la causa di questo *ghayn* sarebbe stata legata alle informazioni ricevute (per iniziativa divina) sulle condizioni della sua comunità dopo di lui, ed egli avrebbe chiesto perdono a Dio (non per sé ma) per i membri della sua comunità. Secondo ulteriori ipotesi (*qīla*), la sensazione di “copertura del cuore” dipendeva dal fatto che, per prendersi cura delle vicende e degli interessi della sua comunità e per combattere contro i nemici, il Profeta dovesse distogliersi (in parte) dalla sua altissima stazione spirituale (*‘aẓīm maqāmīhi*), e che - sebbene tali occupazioni fossero (in sé) tra le più alte forme di obbedienza a Dio (*a’ẓam al-tā’āt*) e le più nobili attività umane (*afḍal al-a’māl*) - egli vedesse tutto questo come una ‘discesa’ (*nuzūl*) rispetto al grado elevatissimo e all’altissima stazione spirituale cui Dio lo aveva condotto; e che per questo motivo egli chiedesse perdono al suo Signore.

⁴² Al-Nawawī 1996, Parte 17, pp. 190-191. Consultato online. Ultimo accesso 14 febbraio 2024. <https://www.islamweb.net/ar/library/content/53/7888/>

Secondo altri ancora (*qīla*), la ‘copertura del cuore’ indicherebbe lo stato (*ḥāl*) di timore (*khasya*) e reverenza/ riconoscimento della grandezza (*i’zām*) nei confronti di Dio Altissimo, mentre la richiesta di perdono (*istighfār*) che sgorgava dal petto del Profeta non andrebbe collegata a tale “copertura del cuore” (*al-ghayn*), bensì all’esercizio delle pratiche di adorazione (*al-qiyām bi l-’ibāda*): non vedi forse come (dal punto di vista della struttura sintattica) le frasi usate del Profeta in questo *ḥadīth*, “In verità si forma un *ghayn* sul mio cuore, e in verità chiedo perdono a Dio...”, possano (anche) essere riferite a due situazioni distinte, e indipendenti l’una dell’altra?

Inoltre, alcuni dei maestri esperti nel linguaggio allusivo (*arbāb al-ishārāt*)⁴³ hanno sostenuto (una ulteriore interpretazione): il Profeta - pace e benedizione su di lui - era costantemente condotto da una stazione spirituale all’altra, con una grande velocità nei trasferimenti; ed ogni volta che era condotto ad una (nuova) stazione spirituale, considerava quella da cui era stato appena trasferito, e gli appariva chiaramente che la stazione precedente fosse spiritualmente inferiore alla (nuova) stazione alla quale era stato condotto; e per questo egli chiedeva perdono di essere stato nella stazione precedente, e si volgeva pentito verso Dio, come si dice nel *ḥadīth*. In verità (*qad*) al-Junayd - che Dio abbia misericordia di lui - intendeva alludere proprio a questo quando disse: - “Le buone azioni dei Giusti (*ḥasanāt al-abrār*) sono le cattive azioni dei Ravvicinati (*say’āt al-muqarrabīn*)⁴⁴. E Dio Altissimo ne sa di più⁴⁵.

Come dimostrano questi testi di al-Nawawi e di al-Qurtubi, molte erano le opzioni interpretative elaborate dai dotti musulmani fino all’epoca di al-Shādhilī per tentare di rendere compatibile l’immagine della “cortina sul cuore” con la nozione della *iṣma* dei Profeti, anche intesa nelle sue formulazioni più estensive. Poiché, secondo quanto afferma Ibn ‘Aṭā’ Allāh nei *Laṭā’if al-minan*, lo *shaykh* al-Shādhilī aveva acquisito una solida formazione nelle scienze islamiche “esteriori” (*al-’ulūm al-zāhira*) prima di intraprendere la via mistica, non è verosimile che tali dotte elaborazioni sui possibili significati della “cortina sul cuore” del Profeta potessero non essergli note. Di conseguenza, pare altamente plausibile che la perplessità che al-Shādhilī evoca in merito al *ḥadīth* “Innahu layughānu” - e che egli afferma di aver superato solo grazie all’intervento esegetico diretto del Profeta - non vada riferita solamente al testo del *ḥadīth* in sé, ma anche alle varie interpretazioni che di esso erano state proposte nel corso dei secoli.

⁴³ Si intendono in primo luogo i maestri mistici, che praticano spesso un linguaggio allusivo.

⁴⁴ I termini *al-abrār* (“le persone giuste, virtuose”) e *al-muqarrabūn* (“coloro che Dio ha avvicinato a Sé”) indicano due diversi livelli di avanzamento spirituale sulla Via: il primo designa generalmente considerato un livello intermedio nel cammino mistico, mentre il secondo si riferisce all’élite spirituale. L’espressione di al-Junayd significa dunque che persino azioni che sono buone se compiute da chi si trova ad un determinato livello spirituale possono essere disdicevoli se compiute chi si trova ad un livello spirituale più avanzato. Sul termine *abrār*, cfr. Shayesteh 2015.

⁴⁵ Al-Qurtubī 1996, pp. 25-26. Consultato online. Ultimo accesso 18 febbraio 2024. <https://www.islamweb.net/ar/library/content/317/4537>

5.

Come accennato sopra, una interpretazione in senso teofanico del *ḥadīth* “Innahu layughānu”, accompagnata in questo caso da un’esplicita giustificazione sul piano dottrinale, è presente anche in un testo dello *shaykh* ‘Abd al-Razzāq al-Qashānī (n. 650-660/1252-1261, m. 730-736/1329-1335), che visse circa un secolo dopo al-Shādhilī e che fu uno dei massimi interpreti e continuatori del pensiero di Ibn al-‘Arabī⁴⁶. Al-Qashānī commenta questo *ḥadīth* in relazione alla voce *al-ghuyūn* (sottosezione della voce *al-ghayn*) in una delle sue opere di lessicografia mistica, i *Laṭā’if al-i-lām fi isharāt ahl al-ilhām*⁴⁷. Secondo la sintesi proposta da Geoffroy, al-Qashānī interpreta qui la “cortina” come l’effetto di manifestazioni dell’Essenza divina (*tajalliyāt dhātiyya*) che si imponevano al cuore del Profeta con tale intensità che la sua individualità umana ne era quasi cancellata; rilevando che un tale esito sarebbe stato però incompatibile con la realizzazione della missione profetica, al-Qashānī sostiene che per questa ragione il Profeta chiedesse appunto a Dio di ‘coprirlo’ da tali intense manifestazioni⁴⁸.

In aggiunta alla pur efficace sintesi di Geoffroy, sembra qui opportuno segnalare la pluralità di interpretazioni possibili delle espressioni allusive usate da al-Qashānī nella frase cruciale del suo commento, ossia quella in cui egli spiega il senso del verbo *istaghfara* nel contesto: “chiedere (a Dio) il *ghafr* e il *satr*”⁴⁹. Poiché tanto il termine *ghafr* quanto il termine *satr* possono indicare sia una “copertura” in senso proprio sia, per estensione, la “copertura dei peccati” (cioè il perdono divino), e poiché al-Qashānī usa qui i due termini in senso assoluto, senza cioè collegarli ad un qualche complemento o altra espressione che specifichi il loro ambito di applicazione, la sua frase si può tradurre almeno in due modi ben distinti:

- 1) sia, in linea con una interpretazione teofanica dei termini in gioco, “egli chiede a Dio di coprire e velare (la sua percezione delle realtà divine)”;
- 2) sia, nel senso consueto dei termini evocati, “egli domanda a Dio di coprire (*ghafr*) e di stendere un velo (*satr*) (sui peccati commessi).

Per certi versi, l’accezione “usuale” dei termini *ghafr* e *satr* risulterebbe anzi meglio compatibile con un altro aspetto che è evocato da al-Qashānī, ma che non viene preso in considerazione nella sintesi di Geoffroy: la paura, da parte del Profeta, non soltanto che il suo alto stato spirituale - legato all’accesso alla contemplazione di così intense manifestazioni dell’Essenza divina - potesse condurlo a trascurare la propria missione profetica (come segnalato appunto da Geoffroy) ma anche, e forse soprattutto, che gli effetti visibili di tale alta condizione, se divulgati alle moltitudini (*al-khalā’iq*), potessero indurre qualcuno ad adorarlo, o a dire di lui “cose simili a quanto era stato detto di Gesù e di ‘Uzayr”⁵⁰ (cioè ad attribuirgli

⁴⁶ Lory 2009.

⁴⁷ Al-Qashānī 1996, p. 192.

⁴⁸ Ibn ‘Aṭā’ Allāh & Geoffroy 1998, p. 104, n. 1.

⁴⁹ *yastaghfiru* (...), *ay yaṭlub al-ghafr wa-l-satr*. Al-Qashānī 1996, vol.2, p. 192.

⁵⁰ Cfr. Al-Qashānī 1996, vol. 2, p. 192.

caratteristiche divine). In relazione a questa seconda paura del Profeta, una interpretazione del verbo *istaghfara* nel senso consueto di “chiedere perdono a Dio” potrebbe effettivamente risultare plausibile: sia come espressione di uno scrupolo per la percezione di una propria, ancorché fuggevole ed episodica, tendenza a trascurare la missione profetica nel “basso mondo” (*dunyā*) per l’attrazione delle realtà divine, sia come espressione di una preoccupazione per quei seguaci che potessero essere incorsi (o potessero incorrere in futuro) in erronee valutazioni di carattere dottrinale sulla sua persona, cosa che potrebbe aver condotto il Profeta a chiedere perdono per essi (così rimarcando nel contempo la propria assoluta estraneità ad ogni eventuale deriva ‘divinizzante’).

Tuttavia, occorre osservare che nella prima parte del suo commento al-Qashānī conferisce esplicitamente un senso teofanico all’immagine della cortina: “Era come se ciò copriva e velava il suo cuore fossero manifestazioni dell’Essenza divina che si automanifestavano e che, per la forza della loro realtà profonda (*li-quwwat ḥaqīqati-hā*) e la potenza soverchiante della loro unicità (*ghalbat aḥadiyyati-hā*) quasi cancellassero la condizione della sua (del Profeta) umanità ed estinguessero (*tamḥaq*) le tracce della sua creaturalità (*athār khalqiyyatihā*)”⁵¹.

Su queste basi, si deve senz’altro considerare valida la sintesi proposta da Geoffroy in riferimento al contesto complessivo, segnalando però come il riferimento alla paura di essere adorato apra, nel contempo, la possibilità di interpretazioni aggiuntive; più precisamente, la possibilità di conferire ai termini *ghafr* e *satr* due diversi significati (entrambi validi) in relazione ai due diversi motivi della ‘paura’ attribuita al Profeta: il rischio di non riuscire ad attuare compiutamente i doveri della missione profetica, e il rischio di essere oggetto di adorazione, o addirittura ‘divinizzazione’, da parte dei fedeli.

In ogni caso, il punto essenziale, ai fini della presente ricerca, è la presenza di una chiara interpretazione in senso teofanico del *ḥadīth* “*Innahu layughānu*” nell’opera di un autore vissuto circa un secolo dopo al-Shādhilī e profondamente inserito in una differente tradizione mistica, quella della cosiddetta “scuola akbariana”, ossia di una linea di pensatori che elaborano, in particolare tra seconda metà del VII/XIII e prima metà del VIII/XIV secolo, una complessa trama di interpretazioni del pensiero dello *Shaykh al-Akbar* (“Il Maestro Sommo”) Ibn al-‘Arabī, e ne sviluppano le intuizioni in molteplici direzioni, talora anche con esiti decisamente innovativi rispetto alle posizioni del Maestro⁵².

Da un lato, la constatazione di questa significativa affinità tra lo *shaykh* al-Shādhilī e lo *shaykh* al-Qashānī nell’interpretazione di *Innahu layughānu* suggerisce la possibilità di una

⁵¹ *ka’anna alladhī yaghṭā qalbahu ṣallā Allāhu ‘alayhi wa-sallama wa-yaghsāhu innamā huwa tajalliyāt dhātīyya mutazāhira takādu li-quwwat ḥaqīqatihā wa-ghalbat aḥadiyyatihā tamhū ḥukm bashariyyatīhi wa-tamḥaq khalqiyyatīhi*. Ibid.

⁵² Sulla nozione di “scuola di Ibn ‘Arabī”, un riferimento fondamentale è la monografia di Chittick 2001. Per un primo orientamento sulle molteplici direzioni della ricezione e rielaborazione delle dottrine di Ibn al-‘Arabī, cfr. Morris 1987.

circolazione e ricezione/rielaborazione della prospettiva esegetica attribuita ad al-Shādhilī anche in ambienti ibnarabiani, e più in generale contribuisce a gettare nuova luce sulle informazioni, frammentarie ma non trascurabili, che diverse fonti, tra cui lo stesso Ibn ‘Aṭā’ Allāh, lasciano emergere sulle complesse interazioni tra la Shādhiliyya e la galassia dei discepoli ed interpreti di Ibn al-‘Arabī (a tale proposito, potrebbe essere non irrilevante il fatto che al-Qashānī sia stato sostanzialmente un contemporaneo di Ibn ‘Aṭā’ Allāh: entrambi erano nati negli anni intorno al 650/1250, anche se al-Qashānī, assai più longevo, morì un quarto di secolo più tardi dello *shaykh* alessandrino).

D’altra parte, l’adozione di una interpretazione teofanica del *ḥadīth* “Innahu layughānu” da parte di al-Qashānī potrebbe anche trovare precedenti diretti all’interno della tradizione akbariana o nel pensiero stesso dello *Shaykh al-Akbar* (Ibn al-‘Arabī). In questo senso, i risultati dei primi, limitati sondaggi che abbiamo potuto compiere nella sterminata produzione di Ibn al-‘Arabī offrono indicazioni decisamente promettenti, anche se non definitive. Senza ovviamente escludere la possibilità di altre occorrenze ancora da identificare, è stato sin qui possibile individuare due significativi riferimenti al *ḥadīth* “Innahu layughānu” in opere variamente riconducibili all’attività dello *Shaykh al-Akbar*. Una prima citazione compare nel tafsir attribuito (non senza controversie) ad Ibn al-‘Arabī⁵³, in riferimento al verso 199 di *Sūrat al-Baqara* (Cor. II, 199), dove però il *ḥadīth* in questione è interpretato nell’ottica tradizionale della “richiesta di perdono”. Una interpretazione esplicitamente teofanica di questo *ḥadīth* viene invece proposta in un’opera prodotta nella stretta cerchia di Ibn al-‘Arabī, e forse sotto la sua diretta supervisione, anche se non integralmente ascrivibile alla sua responsabilità autoriale: le *Ta’līqāt* (“Commenti, Note esplicative”) di Ibn Sawdakīn (m. 646/1248) al testo delle “Teofanie” di Ibn al-‘Arabī (*al-Tajalliyāt al-ilāhiyya*), in cui il discepolo avrebbe trascritto le spiegazioni fornite oralmente dal maestro⁵⁴. Si tratta dunque di un testo che, pur non essendo stato direttamente composto dallo *Shaykh al-Akbar*, potrebbe riflettere in maniera fedele le sue indicazioni, e che quanto meno esprime gli orientamenti interpretativi prevalenti di una parte dei suoi primi discepoli⁵⁵. Alla luce di queste considerazioni, sembra opportuno tentare una prima, sommaria analisi dei due testi menzionati: il tafsir di Cor. II, 199 attribuito ad Ibn al-‘Arabī e il commento di Ibn Sawdakīn ad alla “Teofania” (*Tajallī*) numero 255.

⁵³ Sui molti manoscritti di tafsir attribuiti ad Ibn al-‘Arabī, sul carattere apocrifo dell’opera principale e la sua attribuzione alternativa ad ‘Abd al-Razzāq al-Qashānī, si veda la relativa sezione della fondamentale opera consacrata da Osman Yahya alla recensione e classificazione dei testi attribuiti ad Ibn al-‘Arabī: Yahya 1964, pp. 480-485.

⁵⁴ Come segnala Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Nimrī (*Tajalliyāt* 2004, p. 3), anche se non disponiamo di indicazioni cronologiche certe sulla composizione definitiva del testo di Ibn al-‘Arabī, si può almeno assumere il 627AH/1229 come *terminus ante quem*, in quanto l’opera figura nella lista (*fihris*) delle proprie opere che egli redasse in quell’anno a Damasco.

⁵⁵ “Some important information [...] can be found in the ‘Book of Theophanies’, of which Osman Yahya has compiled an excellent critical edition accompanied by a commentary by Ibn Sawdakin, which transcribes the explanations which he received from Ibn ‘Arabī’s own mouth, and by an anonymous commentary, the *Kashf al-Ghayât*, sometimes attributed to ‘Abd al-Karim al-Jili but which is probably not his work” Chodkiewicz 2019, p. 6/11. Consultato online. Ultimo accesso 12 febbraio 2024. <https://ibnarabisociety.org/the-vision-of-god-michel-chodkiewicz/>

Nel primo testo, l'interpretazione adottata da Ibn al-'Arabī non sembra discostarsi dalla prospettiva esegetica del *ta'lim*. Commentando l'ingiunzione divina *wa-staghfirū Allāh* ("E chiedete perdono a Dio") in Cor. II, 199, il commentatore riconduce tale ingiunzione alla necessità di dominare le varie tendenze "egocentriche" della propria anima (*nafs*), che possono condurre al disimpegno dal cammino spirituale o alla trasgressione. A corredo di questa spiegazione, egli cita diversi *aḥādīth*, ai quali attribuisce, con ogni evidenza, una funzione di modello per tutti i credenti:

Il Profeta (*al-Nabī*) – Pace e Benedizione su di lui – disse: *Innahu la-yughānu 'alā qalbī, wa-innī astaghfiru Allāh sab'īna marratan fi l-yawm*. E disse (anche): O Dio, confermami nella Tua fede (*thabbitnī 'alā dīnika*). Interrogato a questo proposito, rispose: "In verità il cuore è come una piuma [...], il vento la fa girare come vuole". E quando i suoi piedi si piagavano (per le lunghe veglie di preghiere), 'Ā'isha, che Dio sia soddisfatto di lei, gli disse: "Dio non ti ha forse perdonato tutti i tuoi peccati precedenti e successivi?" Ed egli rispose: "E non dovrei forse essere un servo riconoscente?"⁵⁶.

In questo passaggio, dunque, il *ḥadīth* "Innahu la-yughānu" viene evocato solo come parte di una 'rassegna' di situazioni esemplari, che insegnano ai credenti come tutti, persino il Profeta (pur assicurato da Dio del perdono generale di tutti i suoi atti), debbano praticare la richiesta di perdono. Un punto sul quale si tornerà più avanti nel presente articolo, per altri motivi, ed in relazione proprio al *ḥadīth* sulle veglie di preghiera trasmesso da 'Ā'isha.

Nel complesso intreccio testuale formato dalle *Tajalliyāt* di Ibn al-'Arabī, dalle *Ta'liqāt* di Ibn al-Sawdakīn e dall'anonimo *Kashf al-Ghayāt*, il riferimento al *ḥadīth* "Innahu la-yughānu" è inserito in una porzione di testo che sembra da attribuire, come accennato sopra, ad Ibn Sawdakin, come parte del commento alla Teofania (*Tajallī*) N.° 255.

Il testo-base del *Tajallī* si articola intorno al *ḥadīth* "Antum a'raf bi-umūr dunyākum" (Voi conoscete meglio di me le questioni della vostra situazione/vita mondana)⁵⁷, dichiarazione che viene ricondotta ad un momento nel quale il Profeta era totalmente "preso" (*ma'khūd*) nella contemplazione dell'Essenza (*shuhūd al-'ayn*), e come sciolto (*munkhali'an*) dal legame con le manifestazioni creaturali di Essa. In questa condizione, quando il Profeta ricevette il comando divino "Procedi rettamente come ti è stato ordinato, tu e coloro che con te si sono convertiti/rivolti pentiti a Dio (*man tāba ma'aka*); e non trasgredite, che Egli osserva quello che fate", ossia il verso 112 di *Sūrat Hūd* (Cor. XI), egli l'avrebbe inteso come un forte richiamo all'assunzione piena delle responsabilità connesse alla sua missione profetica, e ne sarebbe rimasto profondamente impressionato. A supporto di questa interpretazione, il commento cita il nesso stabilito dal Profeta in un altro *ḥadīth* canonico, noto come *shayyabatnī Hūd*, tra la rivelazione di questa sura e l'improvviso "ingrignimento" della sua barba.

⁵⁶ *Tafsīr Ibn 'Arabī* (s.d.), Sura 2, 199. Consultato online, ultimo accesso 18 febbraio 2024.

⁵⁷ *qāla 'alayhi al-salāmu sayyid hādha al-maqām "antum a'raf bi-umūr dunyākum". Fa-innahu ṣallā Allāhu 'alayhi idhā dhāka kāna ma'khūd^{an} ilā walāyat shuhūd al-'ayn, munkhali^{an} 'an al-ta'alluq bi-shawāhidihā al-kawniyya, wa-lidhalika lammā umira li-ta'sīs aḥkām al-nubuwwa wa-l-i'rāḍ 'an umniyātihī bi-amr "fa-staqim kānā umirta wa-man tāba ma'aka wa-lā taṭghū"* (Hūd, 112), *qāla*: "shayyabatnī sūrat Hūd". *Wa-li kamāl i'timāri-hi qāla*: "Innahu la-yughānu 'alā qalbī fa-(a)staghfiru Allāha sab'īna marrat^{an}". *Fa-kāna yaṭlubu satr shuhūd yashghulu-hu min ta'sīs mā umira bihi*. *Tajalliyāt* 2004, (*Tajallī* 255), p. 118.

A questo proposito, sembra importante segnalare che, mentre le interpretazioni consuete di questo secondo *ḥadīth* indicano i motivi di questo “ingrignimento” nelle terribili rivelazioni che Muḥammad riceve sui castighi inviati da Dio a coloro che hanno rifiutato i Suoi Messaggeri e sulla dannazione eterna che attende quanti non crederanno, una interpretazione mistica, trasmessa anche da al-Qurṭubī e basata sul contatto onirico tra uno *shaykh* (chiamato ‘Abū ‘Alī al-Sirrī) ed il Profeta, collega direttamente l’espressione al versetto 112, sostenendo che la barba del Profeta sia diventata improvvisamente grigia per la consapevolezza della grande difficoltà di mantenere la ‘via retta’:

[...] Vidi in sogno il Messaggero – Pace e Benedizione su di lui – e gli dissi: “O Messaggero, è stato riportato (*ruwiya*) che tu abbia detto: “(La sura) *Hūd* mi ha fatto diventare grigio (*shayyabatnī Hūd*)”. Egli rispose: “Sì”. Allora gli chiesi: “Che cosa in essa ti ha fatto diventare grigio? Le storie dei Profeti (*qiṣaṣ al-anbiyā*) e le distruzioni dei popoli (miscredenti)?”. Ed egli mi rispose: “No. È stato invece (il versetto): “Procedi rettamente come ti è stato ordinato come ti è stato ordinato (*fa-staqim kāmā umirta*)”⁵⁸.

Se il commento di Ibn Sawdakīn non cita esplicitamente questa o altre interpretazioni del versetto 112, esso lascia però emergere una dimensione di questo versetto che in qualche modo si collega alla difficoltà di conformarsi perfettamente all’ordine divino evocata nel dialogo onirico tra il Profeta e lo *shaykh* al-Sirrī, così indicando una direzione che risulta di notevole importanza ai fini della presente ricerca: la non immediata coincidenza tra l’ordine divino, che impone al Profeta di concentrarsi sulle responsabilità profetiche (risospingendolo, dunque, nel vivo delle contraddizioni terrene), e i suoi desideri interiori (*umniyāt*), che sarebbero invece rivolti alla pura contemplazione delle realtà divine.

Ibn Sawdakīn infatti afferma esplicitamente che, con il versetto di 112 di *Sūrat Hūd*, il Profeta “ricevette l’ordine (*umira*) di istituire i precetti che erano oggetto sua missione profetica (*li-ta’sīs aḥkām al-nubuwwa*) e di distogliersi dai propri desideri (*wa-l-i’rād ‘an umniyātihi*)”⁵⁹. Per questo motivo, percependo il rischio che l’intensità delle manifestazioni dell’Essenza nel suo cuore potesse fare velo alla sua concentrazione sui doveri della missione profetica, e volendo egli conformarsi perfettamente al comando ricevuto (*li-kamāl i’timāri-hi*), il Profeta avrebbe appunto pronunciato la frase “Si forma una cortina sul mio cuore, e *astaghfiru Allāh* settanta volte al giorno”.

In linea di principio, la situazione evocata dal commentatore potrebbe ancora lasciare aperta una duplice possibilità di lettura per l’espressione *astaghfiru Allāh*: infatti, accanto al significato di “richiesta di copertura/protezione” dall’intensità delle manifestazioni teofaniche, sarebbe altrettanto plausibile, in astratto, accogliere il significato di “richiesta di perdono”, da

⁵⁸ Islam Online, *Shayyabatnī Hūd wa-akhwātuhā*. Consultato online, ultimo accesso 12 febbraio 2024. <https://islamonline.net/archive/شيبتي-هود-وأخواتها/>

⁵⁹ Si intendono qui “desideri” di ordine spirituale, che spingono il Profeta a rimanere concentrato sulla contemplazione delle realtà divine, mentre l’ordine divino gli impone di volgersi al “mondo terreno” per assumere pienamente la sua funzione di Profeta.

parte del Profeta, per la sua difficoltà a distogliersi dalla contemplazione delle realtà divine al fine di concentrarsi sui doveri connessi alla missione profetica. A togliere ogni dubbio sulla prospettiva esegetica proposta dal commentatore, però, interviene la precisazione immediatamente successiva: “Egli chiedeva la copertura (l’attenuazione) di una contemplazione che lo avrebbe distolto dall’attuazione di quanto gli era stato ordinato” (*fa-kāna yaṭlubu satr shuhud yashghulu-hu min ta’sīs mā umira bihi*)⁶⁰.

Risulta dunque evidente come nella stretta cerchia dei discepoli di Ibn al-‘Arabī (e forse anche già nel pensiero dello *Shaykh al-Akbar*), circolasse esplicitamente una interpretazione in senso teofanico del *ḥadīth* “Innahu la-yughānu”, fortemente affine a quella che - almeno secondo Ibn ‘Aṭā’ Allāh - era affermata dallo *shaykh* al-Shādhilī, all’incirca nello stesso volgere di anni, sull’autorità diretta del Profeta.

6.

La circolazione di interpretazioni teofaniche del *ḥadīth* “Innahu la-yughānu”, in diversi ambienti mistici nella medesima epoca (prima metà del secolo VII/XIII) sembra indicare l’esistenza di una certa “insoddisfazione” per le spiegazioni consolidate di questo *ḥadīth* (come quelle richiamate nei commenti, sopra citati, di al-Nawawī e di al-Qurṭubī), che evidentemente non consentivano, almeno agli occhi di alcuni maestri spirituali, il pieno superamento degli interrogativi suscitati, nella coscienza dei credenti musulmani, dall’immagine della “cortina” sul cuore del Profeta.

In questo quadro, rileggendo i testi sin qui presi in considerazione, sembra possibile formulare, con tutta l’umiltà richiesta dalla delicatezza del tema, una prima ipotesi di lavoro, basata sull’adozione di una prospettiva “interna” alla logica del rapporto tra Dio ed essere umano che, notoriamente, informa tutta la visione ontologica ed etica della Shādhiliyya, come di gran parte delle correnti della mistica sufi: la ricerca di una piena adesione, anche interiore ed affettiva, alla volontà di Dio, nella progressiva estinzione di qualunque residuo elemento di soddisfazione dell’ego (*nafs*) rispetto agli accadimenti della propria vita, o più precisamente rispetto all’attuazione dei decreti attraverso i quali Dio, unico esistente reale e unico vero agente, ininterrottamente crea le vicende e le condizioni di ogni essere umano, come di ogni cosa che sembri esistere al di fuori di Dio stesso. In questa logica, l’unico desiderio veramente legittimo per l’essere umano spiritualmente realizzato sarebbe quello di non avere desideri propri: “scegliere di non scegliere”, come dice un adagio sufi, nel totale abbandono alla volontà divina.

Ponendosi in una simile prospettiva, risulta possibile, a nostro avviso, individuare il “difetto” che accomuna, dal punto di vista dello *shaykh* al-Shādhilī - e forse anche dello *shaykh* Ibn al-‘Arabī e degli autori ibnarabiani sopra menzionati - le diverse interpretazioni della “cortina” elaborate nell’ambito delle scienze esteriori (e dal quale in verità non sembra del

⁶⁰ *Tajalliyāt* 2004, n. 255, p. 118.

tutto esente neanche l'interpretazione di carattere mistico, citata da al-Qurṭubī, che lega l'*istighfār* alla continua progressione del Profeta nelle diverse stazioni spirituali).

In tutte queste ipotesi interpretative, infatti, il Profeta viene rappresentato come portatore di una propria – ed ancora assai pronunciata – individualità: nella preferenza per la limpida luminosità delle realtà divine rispetto all'opacità delle cose terrene di cui la missione profetica lo “costringe” a prendersi cura, come nella presunta sensazione di rammarico che, giunto ad una stazione spirituale più elevata, egli avvertirebbe nel considerare la minore ‘altezza’ della condizione spirituale in cui Dio lo aveva posto precedentemente, si esprimono atteggiamenti e sentimenti che, per quanto nobili da un punto di vista “umano”, sembrano decisamente lontani da quella piena soddisfazione (*riḍā*) per i decreti divini e da quel totale affidamento a Dio (*tawakkul*), nell'abolizione della propria (illusione di) auto-direzione (*isqāt al-tadbīr*), che costituiscono, come accennato all'inizio del presente articolo, i pilastri della spiritualità *shadhilīta*.

Come Ibn ‘Aṭā’ Allāh spiega magistralmente in tante sue opere, una simile visione richiede una capacità di costante “combattimento contro la propria anima” (*mujāḥadat al-nafs*) per stanare ogni suo residuo conato di auto-soddisfazione anche nelle più elevate forme di pratica della virtù e nello stesso desiderio di elevazione spirituale; un punto di vista espresso con grande finezza in una delle sue *Hikam*:

Non chiedere a Dio di farti uscire da una condizione
perché possa servirsi di te in una condizione diversa (più elevata):
se Egli ti volesse, si servirebbe di te senza (bisogno di) cambiare la tua condizione⁶¹.

In questa prospettiva, persino il rammarico di dover “ridiscendere” verso il basso mondo dalla sfera delle pure manifestazioni divine sarebbe chiaramente una imperfezione rispetto alla piena adesione alla volontà divina. Analogamente, immaginare che il Profeta potesse chiedere perdono per tali momenti di “interruzione” della pura contemplazione divina sarebbe, dal punto di vista di al-Shādhilī (e sicuramente dal punto di vista di Ibn ‘Aṭā’ Allāh) un controsenso, o addirittura un grave errore dottrinale, perché implicherebbe che un essere umano possa chiedere perdono a Dio per aver attuato il decreto di Dio. Nell'ottica che ci sembra esprimere più compiutamente la spiritualità *shadhilīta*, se si volesse davvero interpretare la “cortina” come l'effetto delle “interruzioni” della contemplazione – o del puro *dhikr Allāh* – da parte del Profeta, determinate dall'assolvimento dei doveri connessi alla sua missione divina, e se si volesse conseguentemente interpretare l'espressione *astaghfiru Allāh* nel senso consueto della richiesta di perdono, bisognerebbe semmai supporre che il Profeta chiedesse perdono a Dio non per le “interruzioni” in sé (che sono in realtà altrettanti atti di obbedienza a Dio), ma per la non immediata adesione interiore all'attuazione dell'ordine con cui Dio imponeva quelle interruzioni.

⁶¹ *Lā taṭlub minhu an yukhrījaka min ḥāla(t)/ li-yasta ‘milaka fī-mī siwāhā/ fa-law arādaka lasta ‘malaka/ min ghayr ikhrāj*. Ibn ‘Aṭā’ Allāh 2019, *ḥikma* 19.

In ogni caso, fermarsi alle interpretazioni tradizionalmente accettate del *ghayn* e dell'*istighfār* avrebbe comportato la necessità di ammettere il manifestarsi, nella vita interiore del Profeta, di possibili tensioni – per quanto lievi o fugaci potessero essere- rispetto alla volontà divina. Una simile ipotesi, in una prospettiva etica che richiede la piena e immediata “trasparenza” nei confronti degli ordini di Dio, sarebbe risultata di fatto incompatibile con l’attribuzione al Profeta dell’Islam di una forma compiuta di *‘iṣma*.

Per contro, l’interpretazione del *ghayn* e dell'*istighfār* in chiave teofanica *ḥadīth* “Innahu la-yughānu” consente di preservare intatta una nozione estensiva della *‘iṣma* in riferimento alla “biografia”, anche interiore, del Profeta. Il ricorso a tale prospettiva esegetica in riferimento al piano semantico direttamente connesso alla persona del Profeta, è bene precisarlo, non esclude affatto la possibilità che su altri piani di significato di questo *ḥadīth* – e in particolare in rapporto alla generalità dei credenti - la prospettiva del *ta’līm* possa essere comunque ritenuta valida a fini di edificazione morale. Ciò accade anzi concretamente, sia in contesto ibnarabiano (come si è rilevato sopra (in rapporto al *tafsīr* di Cor. II, 199), sia in contesto shadhilita: lo stesso Ibn ‘Atā’ Allāh cita infatti il *ḥadīth* “Innahu layughānu” anche in un passo dove esso è chiaramente investito di una semplice funzione di esemplarità, cioè l’esortazione morale alla ricerca del pentimento (*tawba*), rivolta alla generalità dei credenti, che costituisce l’incipit del *Tāj al- ‘arūs*:

O servo, chiedi a Dio il pentimento (*tawba*) in ogni istante (*waqt*). Infatti Dio Altissimo ti ha chiamato ad esso, dicendo: “Tornate pentiti a Dio tutti quanti, o credenti, affinché possiate avere la salvezza”.⁶² E ha detto anche, sia Egli esaltato: “In verità Dio ama coloro che si pentono, ed ama coloro che si purificano”.⁶³ E l’Inviato di Dio (*Rasūl Allāh*) [...] ha detto: “In verità si forma una cortina sul mio cuore, ed io chiedo perdono a Dio settanta volte al giorno!”⁶⁴.

7. (Conclusioni)

Tornando invece all’interpretazione teofanica di “Innahu layughānu”, attribuita da Ibn ‘Atā’ Allāh allo *shaykh* al-Shādhilī, occorre sottolineare come questa risulti profondamente compatibile con la visione gerarchica del rapporto tra Santi e Profeti che informa tutta la spiritualità shadhilita. Tale visione trova forse la sua più compiuta espressione teorica nella già menzionata Introduzione (*muqaddima*) dei *Latā’if al-minan* di Ibn ‘Atā’ Allāh: dopo la conclusione del ciclo della Profezia, i Santi, essendo dotati di una forma di conoscenza più autentica e più utile alla salvezza spirituale rispetto a quella degli esperti delle sole scienze esteriori, sono i veri sapienti (*‘ulamā*), e come tali sono dunque i veri “eredi dei Profeti” nella funzione di interpretazione della volontà divina espressa nel Corano e nella Sunna (secondo

⁶² Cor., *al-Nūr*, 31 (XXIV, 31).

⁶³ Cor., *al-Baqara*, 222 (II, 222).

⁶⁴ Ibn ‘Atā’ Allāh 2004, pp. 15-16.

una sorta di “interpretazione autentica” del *ḥadīth* “I sapienti sono gli eredi dei Profeti”⁶⁵; tuttavia, i Santi partecipano solo di un riflesso della luce che invece era accordata ai Profeti.

Su questa base, sembra anche possibile impostare una corretta interpretazione dell’aneddoto relativo al “rafforzamento” accordato da Dio allo *shaykh* al-Shādhilī nella contemplazione delle realtà divine, in contrasto con l’attenuazione dell’intensità di tale contemplazione accordata ai Messaggeri di Dio. Lungi dal rappresentare una rivendicazione di una qualche forma di “superiorità” per i Santi, il senso profondo di tale aneddoto va ricercato, a nostro avviso, dapprima nel confronto con l’interpretazione di “Innahu layughānu” da parte di al-Qashānī, già analizzata sopra, poi nel riferimento ad un celebre paradosso mistico di Abā Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 234/848 o 261/874) formulato in termini suscettibili di essere intesi come potenzialmente “devianti”, ma di cui lo *shaykh* al-Mursī (secondo quanto riferisce Ibn ‘Aṭā’ Allāh) dimostra la piena congruenza con la visione consolidata del rapporto gerarchico tra Santi e Profeti/Messaggeri.

Riguardo al già discusso commento di al-Qashānī ad “Innahu layughānu”, il punto che sembra essenziale richiamare in questa sede è che, secondo il mistico akbariano, il problema legato alla “cortina sul cuore” (che egli, analogamente ad al-Shādhilī, egli interpreta in senso teofanico) consisteva nel fatto che l’intensità delle manifestazioni teofaniche potesse condurre all’estinzione dell’individualità umana del Profeta, cosa che sarebbe stata incompatibile con l’assunzione dei doveri connessi alla missione profetica. In questa indicazione, si può ritrovare a nostro avviso una prima chiave per interpretare la differente risposta divina alle richieste di “copertura” presentate dallo *shaykh* al-Shādhilī e dai Messaggeri. Data la minore intensità della luce della santità rispetto alla luce della Profezia, il Santo (al-Shādhilī) non ha motivo di richiedere una “copertura” che invece è stata accordata ai Messaggeri.

Nel contempo, come ai Messaggeri è necessario evitare l’estinzione completa della propria coscienza individuale (*fanā’*) perché questa sarebbe incompatibile con la realizzazione della missione loro assegnata, così i Santi spiritualmente realizzati, dopo l’esperienza più o meno temporanea del *fanā’*, sono ricondotti, interiormente trasformati, al rapporto con la società per svolgere la funzione di guidare gli esseri umani a Dio sulle orme dei Profeti, senza per questo perdere il contatto con la realtà divina, ma anzi “permanendo” in relazione continua con essa pur nella piena partecipazione alle vicende umane: è la condizione descritta come *baqā’*. Per questo motivo, anche il Santo, per attuare le proprie specifiche funzioni nella società, ha bisogno di poter sopportare l’intensità della contemplazione che gli è destinata da Dio. In questo quadro, considerata la minore intensità delle ‘luci’ alle quali sono esposti i Santi rispetto a quelle cui sono esposti i Messaggeri, se lo *shaykh* al-Shādhilī (che pure è il Polo dei Santi) ha comunque bisogno di essere “rafforzato” per essere in grado di resistere alla contemplazione, questo indica chiaramente che, nella logica dell’aneddoto, le capacità di

⁶⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1999/a, pp. 33-36. Per quanto riguarda invece la nozione di “eredità profetica” in Ibn al-‘Arabī, fondamentale il riferimento alla monografia di Chittick 2005.

sopportazione qui attribuite ai Santi sono considerate come decisamente inferiori a quelle attribuite ai Messaggeri.

Al di là di ogni possibile apparenza contraria, l'aneddoto riferito dallo *shaykh* al-Shādhilī offre dunque una piena conferma della “superiorità” dei Profeti (e, *a fortiori*, dei Messaggeri) sui Santi.

In questo senso, tale aneddoto può appunto essere accostato ad una celebre espressione di al-Bisṭāmī, che può suscitare l'apparenza di un rovesciamento del rapporto gerarchico consueto, ma che è invece possibile interpretare in modo conforme ad una piena affermazione del primato dei Profeti, come dimostra Ibn 'Aṭā' Allāh nei *Laṭā'if al-minan*, nel quadro di una serie di esempi della capacità dello *shaykh* al-Mursī di riabilitare, attraverso gli opportuni procedimenti esegetici, affermazioni controverse di grandi maestri mistici dei secoli precedenti:

Abū Yazīd al-Bisṭāmī ha detto: “Mi sono immerso in un mare sulla cui riva (*sāhil*) si sono fermati (*waqafat*) i Profeti”. Secondo il nostro maestro (al-Mursī), con queste parole Abū Yazīd si lamenta, in realtà, della sua debolezza e della sua impotenza a raggiungere il rango dei Profeti. Infatti il significato (autentico) della sua frase è che “i Profeti si sono immersi nel mare del *tawhīd* (affermazione dell'Unicità divina), e (attraversandolo) sono giunti a fermarsi sull'altra riva [...], dalla quale chiamano gli altri esseri umani ad immergersi a loro volta. (Per questo, è come se Abū Yazīd dicesse:) “Quanto a me, se io avessi potuto realizzare la perfezione spirituale (*law kuntu kāmil^{am}*), sarei anch'io giunto a fermarmi dove si sono fermati i Profeti”. La spiegazione che lo *shaykh* (al-Mursī) ha proposto per questa espressione corrisponde bene al grado spirituale (*maqām*) di Abū Yazīd [...], il quale ha detto anche: “Tutto ciò che i Santi hanno ricevuto, paragonato a quanto hanno ricevuto i Profeti, è come la colatura (*rushāḥa*) che deborda da un otre (*ziqq*) pieno di miele. Tutto il miele all'interno dell'otre è riservato ai Profeti, e (soltanto) ciò che ne cola spetta ai Santi”. È ben noto il profondo rispetto (*ta'zīm*) che Abū Yazīd nutriva per le prescrizioni della Legge (*marāsim al-sharā'a*) e per la perfetta attuazione delle regole di corretto comportamento (*kamāl al-adab*)⁶⁶.

A conclusione del passo dedicato alla “riabilitazione” di queste celebri e controverse espressioni di al-Bisṭāmī, inoltre, Ibn 'Aṭā' Allāh espone la prospettiva esegetica adottata dallo *shaykh* al-Mursī, che viene giustificata direttamente con il principio dello *ḥusn al-ẓann* (il dovere religioso di pensare bene di un musulmano fino a prova del contrario):

Se qualcosa, nei detti o nei comportamenti di grandi personalità spirituali (*al-akābir*) che primeggiano per rettitudine (*istiqāma*) nei confronti di Dio Altissimo, appare suscettibile di condanna (sul piano dottrinale), dobbiamo ricondurlo al suo senso più autentico attraverso una interpretazione allegorica (*awwalnā-hu*), che sia compatibile con quanto conosciamo della loro rettitudine e della correttezza della loro percorso spirituale (*ḥusn tarīqihim*). Il

⁶⁶ Ibn 'Aṭā' Allāh 1999/a, pp. 151-152.

Profeta ha detto infatti: “Non giudicate negativamente una parola proveniente da un qualunque musulmano, se potete trovare per essa un senso plausibile che sia accettabile sul piano dottrinale”⁶⁷.

Come è noto, tale prospettiva informerà costantemente, nel corso dei secoli, l’atteggiamento dei maestri della Shādhiliyya, sempre teso alla ricerca della conciliazione, fin dove possibile, con le più varie esperienze e correnti del sufismo, ai fini di una loro riconduzione nell’alveo di una piena compatibilità con la dimensione giuridica ed “essoterica” dell’Islam.

Un analogo atteggiamento di *ḥusn al-ẓann* si è cercato di applicare nel presente articolo, nell’analisi di una affermazione apparentemente problematica attribuita al maestro fondatore della Shādhiliyya.

Bibliografia

Fonti

1. Opere di Ibn ‘Aṭā’ Allāh

1.1. Manoscritti consultati del *Tāj al-‘arūs*

Ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 49 Taṣawwuf, *Tāj al-‘arūs wa-qam‘ al-nufūs*. Datato: 902 AH (1496-1497 d.C.).

Ms. Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 3175 Taṣawwuf, *Tāj al-‘arūs al-ḥawī li-tahdhīb al-nufūs*. Datato: 1049 AH (1639-1640 d.C.).

Ms. al-Azhar 3564: *Al-Ṭarīqat al-jādida ilā nayl al-sa‘āda - Tāj al-‘arūs wa-uns al-nufūs*. Datato: 1089 AH (1678-1679 d.C.).

1.2. Opere in edizioni a stampa

Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1999/a = Al-imām al-duktūr ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (ed.), *Laṭā’if al-minan. Ta’līf ‘al-‘arīf billāhi : Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1999 (2a ed.).

Ibn ‘Aṭā’ Allāh 1999/b = *Laṭā’if al-minan fī manāqib al-Shaykh Abī l-‘Abbās al-Mursī wa-shaykhihi al-Shādhilī Abī l-Ḥasan. Ta’līf al-shaykh al-‘arīf Tāj al-Dīn (...) Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī (...), wa-ṣana‘a ḥawāmishahu wa-kharraja aḥādīthahu Khalīl al-Manṣūr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999.

⁶⁷ Latā’if 1999/a, p. 152.

Ibn 'Aṭā' Allāh 2004 = *Al-Tuḥfa fī al-taṣawwuf al-musammā Tāj al-'arūs al-ḥāwī li-tahdhīb al-nufūs. Lil-'arīf billāhi ta'ālā Sīdī Ahmad Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī. Taḥqīq: Muḥammad 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Jawād al-Shāghūl. Cairo: Dar Jawāmi ' al-Kamil, 2004.*

Ibn 'Aṭā' Allāh 2019 = Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyya. Cairo: Dār al-Karma, 2019 (2a ed.).*

1.3. Opere in traduzione

Ibn 'Aṭā' Allāh & Buret 1999 = Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *Hikam. Paroles de sagesse, suivies d'un choix d'Épîtres et des Entretiens confidentiels. Traduites de l'arabe par El-Hāj 'Abd-ar-Rahmāne Buret avec la collaboration et une introduction par Titus Burckhardt. Milano: Arché, 1999.*

Ibn 'Aṭā' Allāh & Danner 1978 = *Ibn 'Atā'illāh: The Book of Wisdom, New York, Paulist Press, 1978 (traduzione inglese delle Ḥikam).*

Ibn 'Aṭā' Allāh & Geoffroy 1998 = Ibn 'Atā' Allāh, *La Sagesse des maîtres soufis. Traduit de l'arabe, annoté et présenté par Éric Geoffroy. Paris: Bernard Grasset, 1998.*

Ibn 'Aṭā' Allāh & Koury Danner 1996 = Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī, *Miftāh Al-Falāh Wa Misbāh al-Arwāh (The Key to The Salvation & The Lamp of Souls). Translated (...) by Mary Ann Koury Danner, Cambridge (UK): The Islamic Texts Society, 1996.*

Ibn 'Aṭā' Allāh & Valdré 1993 = Valdré, Caterina (a c. di) Ibn 'Aṭā' Allāh, *Sentenze e Colloquio mistico. Milano, Adelphi, 1993*

2. Altre fonti

Baghawī 1987 = *Maṣabīḥ al-Sunna li-imām muḥibbī al-Sunna (...) Ibn Muḥammad al-Farrā' al-Baghawī (...). Taḥqīq: al-duktūr Yūsuf 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1987.*

Baghawī 1983 = *Sharḥ al-Sunna lil- imām al-muḥaddith al-faqīh al-Ḥusayn Ibn Mas'ūd al-Baghawī. Ḥaqqaqaha (...) Shu'ayb al-Arnā'ūt wa-Muḥammad al-Zahīyya al-Shāwīsh. Al-juz' al-khāmis (= Vol. 5). Beirut: Al-Maktab al-Islamī, 1983 (2a ed.).*

Ibn 'Aṭīyya 2007 = *al-Muḥarrar wa-l-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz li-Abī Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq Ibn 'Aṭīyya al-Andalusī. Beirut: Dār al-Khayr, 2007.*

Al-Nawawī 1996 = Al-Nawawī, Abū Zakariyā Muhī al-Dīn Yahyā b. Sharaf, *Sharḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār al-Khayr, 1416/1996.*

Al-Qashānī 1996 = 'Abd al-Razzāq al-Qashānī, Laṭā'if al-i'lām fī isharāt ahl al-ilhām. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1996 (2 vol.), p. 192.

Al-Qurṭubī 1996 = Al-Qurṭubī, Abū l-'Abbās, *Al-mufhim li-mā askhala min talkhīṣ kitāb Muslim. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1417/1996.*

Ṣaḥīḥ Muslim. Consultato online, ultimo 19 febbraio 2024. <https://dorar.net/hadith/sharh/9571>.

Tajallīyyāt 2004 = Muḥammad 'Abd al-Karīm al-Nimrī, Tajallīyyāt al-ilāhiyya lil-shaykh al-akbar Muḥī al-Dīn (...) Ibn al-'Arabī (...), wa-ma'ahu Ta'liqāt Ibn Sawdakīn (...) wa-Kashf al-Ghayāt (...) al-mu'allif majhūl. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Tafsīr Ibn 'Arabī = Altafsir.com - 2-199-33. Tafsir Ibn 'Arabī (t 638 h). Al-Baqara (2),199. Consultato online. Ultimo accesso 19 marzo 2024.

<https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=3&tTafsirNo=33&tSoraNo=2&tAyahNo=199&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>

Studi

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd 1996 = ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-quṭb al-shahīd ‘Abd al-Salām Ibn Bashīsh*. Cairo: Dar al-Ma‘ārif, 1996.

‘Arīd, 2010 = al-‘Arīd, ‘Alī Ḥasan, *Al-tuḥfa fī l-taṣawwuf li-bn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī*. Cairo: Maktabat Jād al-Kubrā bil-Faggāla, 2010.

Bausani 2008 = Il Corano, a cura di Alessandro Bausani, Milano: Rizzoli, 2008 (1a ediz. Firenze: Sansoni, 1961).

Cecere 2017 = Cecere, Giuseppe, « Les réseaux soufis d’Alexandrie au début de l’époque mamlouke Yāqūt al-Habašī, une étude de cas », in: Sylvie DENOIX, Giuseppe CECERE, Aurélien MONTEL, Eugénie RÉBILLARD, *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval (édition électronique)*. Parigi : CTHS Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017, pp. 11 – 30.

Cecere 2019 = Cecere, Giuseppe, « From Ethiopian Slave to Egyptian Sūfī Master? Yāqūt al-Habashī in Mamluk and Ottoman Sources », *Northeast African Studies*, Vol. 19, No. 1, 2019, pp. 85–138.

Chittick 1989 = Chittick, William C., *The Sufī Path of Knowledge : Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany (NY): State University of New York, 1989.

Chittick 2001 = Chittick, William C., *The School of Ibn ‘Arabi*. London: Routledge, 2001.

Chittick 2005 = Chittick, William C., *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophets*. London: Oneworld, 2005.

Chodkiewicz 1986 = Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des saints : Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabi*. Paris : Gallimard, 1986.

Chodkiewicz 2019 = Chodkiewicz. Michel “The Vision of God” - Muhyiddin Ibn Arabi Society. <https://ibnarabisociety.org/the-vision-of-god-michel-chodkiewicz/>

Cornell 1998 = Cornell, Vincent, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.

Danner 1970 = Danner, Victor. *Ibn ‘Atā’ Allāh: A Sufī of Mamluk Egypt*, Unpublished Ph. D. Dissertation at the Harvard University, Cambridge (MA), 1970.

Geoffroy 2002 = Geoffroy, Éric, « Les milieux de la mystique musulmane à Alexandrie aux XIIIe et XIVE siècles », in : Christian Décobert (éd.), *Alexandrie Médiévale 2*, Cairo : IFAO (Institut Français d’Archéologie Orientale), 2002, pp. 165-179.

Hofer 2013 = Hofer, Nathan. “Mythical Identity Construction in Medieval Egypt. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī and Avraham Maimonides”, in : Giuseppe Cecere, Mireille Loubet et Samuela Pagani (eds.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l’Égypte médiévale (VII-XVI s.)*. Interculturalités et contextes historiques. Cairo : IFAO (Institut français d’archéologie orientale) 2013, pp. 398-399.

Hofer 2016 = Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edimburgo : Edinburgh University Press, 2016.

Lane 1876 = Lane Edward William, *Arabic-English Lexicon* (s.v. غفر). Consultato online, ultimo accesso 12 marzo 2024. <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=2755#a4d9d9>

Laoust 1939 = Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiya*. Cairo : IFAO (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1939.

Lory 2009 = Lory, Pierre, “‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī”, in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. Consulted online on 12 March 2024 <http://dx.doi.org.ezproxy.unibo.it/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22929>
First published online: 2009 , First print edition: 9789004181304, 2009, 2009-3.

Madelung 2012 = Madelung, W. and E. Tyan, “‘Iṣma”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 20 March 2024 <http://dx.doi.org.ezproxy.unibo.it/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3643>
First published online: 2012. First print edition: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.

McGregor 2004 = McGregor, Richard, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt – The Wafā Sufī Order and the Legacy of Ibn ‘Arabī*. Albany (NY): State University of New York Press, 2004.

Mojaddedi 2003 = Mojaddedi, Jawid A., « Getting Drunk with Abū Yazīd or Staying Sober with Junayd: The Creation of a Popular Typology of Sufism », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, 66/1 (2003), pp. 1-13.

Morris 1987 = Morris, James Winston, « Ibn Arabi and His Interpreters . Part II (Conclusion): Influences and Interpretations », *Journal of the American Oriental Society (JAOS)*, 107/1 (1987), pp. 101-119.

al-Mu‘jam al-Wasīṭ 1998 = *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Cairo: Majma‘ al-Lughat al-‘Arabiyya bil-Qāhira, 1998. Consultato online, ultimo accesso 9 marzo 2024. <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=71565#144345>

al-Munajjid 2016 = Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid, 05 - *Al-arba‘ūna al-qalbiyya 5, Sharḥ al-ḥadīth “Innahū layughānu ‘alī qalbī”*. Al-Mawqī ‘ al-Rasmī lil-Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid, 05 Jumādā al-Ākhira 1437 (= 15 marzo 2016). Consultato online, ultimo accesso 18 marzo 2024. <https://almunajjid.com/courses/175/lessons>.

Najjar 1995 = ‘Āmir al-Najjār, *al-Ṭuruq al-ṣūfiyya fī Miṣr*, Cairo : Dār al-Ma‘ārif, 1995.

Nwyia 1970 = Nwyia Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut: Dar al-Machreq, 1970.

Nwyia 1972 = Nwyia, Paul, *Ibn ‘Atā’ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie Shādhilite*, Dār al-Machreq, Beyrou 1972.

Piccardo 2006 = *Il Corano*. Cura e traduzione di Hamza Roberto Piccardo, Prefazione di Franco Cardini, Introduzione di Pino Blasone. Roma: Newton Compton 2006.

Santillana 1941 = Santillana, David, *Istituzioni di diritto musulmano*, Roma: Istituto per l’Oriente, 1941.

Shayesteh 2015 = Shayesteh, Rasul and Translated by Rahim Gholami, “Al-Abrār”, in: *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief: Farhad Daftary. Consulted online on 18 March 2024 http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0030 First published online: 2015.

Taftāzānī 1969 = Abū al-Wafā al-Taftāzānī, *Ibn ‘Atā’ Allāh al- Sakandarī wa-taṣawwufuhu*, Cairo: al-Maktaba al-Anglū-al-Miṣriyya, 1969 (2a ed.).

Tornero 2013 = Tornero Poveda, Emilio, “Sakina: contribución a su estudio”, *Al-Qantara* 34/1 (2013), pp. 65-87.

Wehr 1976 = Wehr, Hans, *A dictionary of Modern Written Arabic / Edited by J Milton Cowan / Third Edition*. Ithaca (NY) : Spoken Language Services, 1976.

Yahya 1964 = Osman Yahya, *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn Arabī: étude critique (I-II)*, Damasco : Institut français de Damas, 1964.