

«A mari usque ad mare»

Cultura visuale e materiale dall'Adriatico all'India

a cura di Mattia Guidetti e Sara Mondini

Sul commento detto di Ibn 'Arabī alla sūra 94

Angelo Scarabel

(Università Ca' Foscari, Italia)

Abstract This is a short study on Sufi exegesis of the Qur'an, through the translation of Tafsīr Ibn 'Arabī's commentary on Šūra 94, compared with more 'ẓāhiri' commentaries, such as Ṭabarī's.

Keywords Qur'an. Sufi commentary. Ibn Arabi.

Il commento che analizziamo qui è quello contenuto nel *Tafsīr Ibn 'Arabī*, la cui attribuzione al Maestro di Murcia è notoriamente convenzionale: convenzionale più che spuria, l'attribuzione fatta dalla tradizione islamica rispondendo a concezioni assai diverse da quelle che presiedono alle attribuzioni di paternità di un'opera letteraria o comunque moderna, nelle quali intervengono considerazioni di storicità formale anziché di rispondenza dottrinale, quali invece paiono predominare nel contesto culturale di cui ci occupiamo qui.¹

Due le caratteristiche di questo commento che hanno attirato la nostra attenzione: la prima è che esso è quasi esclusivamente un *ta'wīl*, rivolto ad una esegesi esoterica² del testo sacro islamico; la seconda è la sinteticità del testo, che potrebbe far pensare a delle allusioni ad uso interno a

1 Ci siamo occupati di questo tema in più occasioni, e rimandiamo alla più recente, la «Premessa» a *Al-Ḥakīm al-Tirmidī, Le Profondità del Cuore. Trattato sufi*, (trad. it. di *Bayān al-farq bayna aṣ-ṣadr wa 'l-qalb wa 'l-fu'ād wa 'l-lubb*, Scarabel 2015, pp. 13-14. La paternità storica del *Tafsīr Ibn 'Arabī* è ascritta a 'Abd ar-Razzāq al-Qāshānī (m. 1329/30), la cui discendenza spirituale da Ibn 'Arabī appare acclarata: Addas traccia una *silsila* Ibn 'Arabī (m. 1240) > Šadr ad-dīn Qunawī (m. 1274) > Mu'ayyad ad-dīn Jandī (m. 1300) > 'Abd ar-Razzāq al-Qāshānī (1989, p. 100). Va aggiunto che nell'appendice V di p. 371, la stessa studiosa interpone tra quest'ultimo e Jandī un Sa'īd Nāmdār, non altrimenti identificato. Per quanto riguarda il catalogo delle opere di Ibn 'Arabī, e le attribuzioni dei vari *tafāsīr*, più o meno parziali, a lui ascritti (anche nel senso da noi indicato) si veda Yahia 1964, pp. 480-485.

2 Usiamo questo termine come corrispondente italiano dell'arabo *bāṭinī*, ma privo di allusioni alle correnti di pensiero che sono state raggruppate sotto questa definizione, per le quali rimandiamo a Hodgson (1999).

dottrine trasmesse di preferenza oralmente;³ corollario di questo aspetto è la sua difficoltà, nota del resto a coloro che hanno una certa familiarità con gli scritti di Ibn 'Arabī,⁴ e che vediamo qui in quelli del suo discendente spirituale. Ibn 'Arabī e la sua scuola, intesa nel senso di trasmissione di una dottrina la cui centralità nel sufismo è 'consacrata' dalla generale attribuzione al suo eponimo della qualifica di *aš-Šayḥ al-akbar* ('il massimo Maestro'), costituiscono un punto di riferimento irrinunciabile per lo studio del sufismo. Di qui il nostro presente studio, ed anche la caratteristica di proposta interpretativa della traduzione che seguirà.

La *sūra* 94, meccana,⁵ è chiamata *sūra aš-Šarḥ*, o dell'Apertura, con allusione esplicita ad un episodio centrale della vita di Muḥammad, avvenuto durante la sua infanzia, e che è stato riconosciuto dalla tradizione islamica come segno della sua successiva missione profetica. L'episodio è così raccontato nella *Sīra Rasūl Allāh* di Ibn Ishāq, che riproduciamo dalla versione inglese di Guillaume, nella narrazione della madre di latte, Ḥalīma bt. Abī Du'ayb as-Sa'diyya:

Some months after our return [all'oasi dei b. Sa'd] he and his brother [di latte] were with our lambs behind the tents when his brother came running and said to us, «Two men clothed in white have seized that Qurayshī brother of mine and thrown him down and opened up his belly, and are stirring it up». We ran towards him and found him standing up with a livid face. We took hold of him and asked him what was the matter. He said, «Two men in white raiment came and threw me down and opened my belly and searched therein for I know not what». (Guillaume 1978, pp. 71-72)

A questo racconto altre fonti aggiungono la precisazione, fornita dallo stesso Profeta anni dopo, che i due uomini bianco-vestiti portavano un bacile d'oro pieno di neve; gli avevano aperto il petto ed estratto il cuore: lo avevano aperto e ne avevano tolto un grumo nero che gettarono, e quindi gli avevano lavato il cuore ed il petto colla neve (Lings 1988, p. 27). In altre

3 Landau (1959, p. 24) allude alla voluta oscurità di numerosi passaggi nei testi ibn-arabiani. Tutta l'introduzione di questo libro appare comunque di un certo interesse.

4 Riportiamo al proposito la 'confessione' di un noto studioso dell'opera di Ibn 'Arabī, Abū 'l-'Alā 'Afifi, che lamentava di non avere compreso granché dei *Fuṣūṣ al-Ḥikam* e del commento che ne aveva fatto al-Qāṣānī, aggiungendo che «chaque mot pris isolément était clair mais la signification de la plupart des phrases lui échappait»; rimandiamo allo stesso testo per i giudizi di «fantaisie désordonnée», «confusion de l'univers mental», «vocabulaire technique hétérogène et incohérent», con cui alcuni illustri studiosi che si sono cimentati coi testi del maestro murciano hanno, per così dire, attutito lo sgradevole effetto della loro incomprendimento (Chodkiewicz 1992, pp. 17-18).

5 E del primo periodo meccano nella classificazione di Th. Nöldeke (e successive) (Bausani 1961, pp. xliv-l.).

versioni si tratta non di due, ma di tre personaggi misteriosi, ciascuno con un compito: il primo gli apre il petto fino al basso ventre, ne estrae i visceri, li lava nella neve e poi li rimette a posto; il secondo si occupa del cuore, come nella versione di base che abbiamo riportato, ma conclude il suo incarico sigillando con un sigillo luminoso comparso dal nulla il cuore del futuro profeta, che da quel momento fu riempito della luce della profezia; e, aggiunge Muḥammad, «depuis, j'ai toujours senti le froid de ce sceau»; infine, il terzo sconosciuto richiude il tutto. Questo episodio, stando a certe tradizioni, non sarebbe avvenuto soltanto una volta nella vita del Profeta, ma si sarebbe ripetuto altre tre volte: quando compì dieci anni, all'inizio della sua missione profetica, e nella notte del *mi'rāj* ⁶

Segue il testo della sūra:

Non ti abbiamo forse aperto il petto, / E non ti abbiamo depresso il tuo fardello / che ti opprimeva la schiena ?! / Ed abbiamo innalzato la tua fama / Sì, insieme con la difficoltà vi è una facilitazione / Insieme colla difficoltà vi è una facilitazione / E quando hai finito levati, / Ed al tuo Signore rivolgiti supplice.

Al fine di una comparazione tra i due differenti punti di vista, sciaraitico ed esoterico - nel senso indicato *supra* - abbiamo preso in considerazione, come esempio del primo, il commento di Ṭabarī (at-Turkī 2001, pp. 492-499), scelta in certo modo obbligata, data la sua antichità e la sua caratteristica di riportare diverse opinioni interpretative, poste a confronto con la propria,⁷ in modo tale da fornirci una certa panoramica sull'esegesi coranica fino al suo tempo. Senza alludere esplicitamente all'episodio che abbiamo riportato, il commento al primo verso afferma che qui Iddio ricorda al profeta Muḥammad i benefici da Lui accordatigli, e specialmente quello di avergli aperto il cuore «alla guida, alla fede in Dio ed alla conoscenza del Vero», addolcendolo e «rendendolo ricettacolo di sapienza». Il fardello che Iddio ha depresso (v. 2) è non soltanto il cumulo dei peccati che Muḥammad ha commesso fino al momento, supponiamo, della discesa del versetto, o dell'inizio della sua missione profetica; ma anche quello degli anni trascorsi nella Jāhiliyya, anch'esso un peso/colpa che doveva essere rimosso perché il Profeta fosse purificato e pronto per la sua missione. Il commento prosegue collegando i vv. 2 e 3, attribuendo loro, sulla base delle opinioni riportate, un senso diverso, e collegato ad un episodio della vita del Profeta, di ritorno da un viaggio, o forse una spedizione - ma il

6 Queste versioni in Basset (1894, pp. 78-80), che rintraccia nella tradizione cristiana degli episodi che appaiono tuttavia abbastanza diversi, per modalità e circostanze, da quelli narrati dalla tradizione del profeta islamico. Non diversamente per quanto riguarda l'episodio dell'asportazione del cuore di Socrate nell'*Asino d'oro* di Apuleio, I, 13-14.

7 Sulla 'tecnica' tabariana nel commento coranico si veda Gilliot (1990).

termine utilizzato è del tutto generico, *safar*, dal quale tornò affaticato e dimagrito dalle privazioni e fatiche del viaggio, sia lui sia il suo cammello. Nel versetto 4, «ed abbiamo innalzato la tua fama», il commento di Ṭabarī ravvisa l'allusione alla formula della *šahāda* («Non vi è dio oltre a Dio, e Muḥammad è l'Inviato di Dio»), nella quale il Profeta è nominato accanto a Dio; e vengono riportati vari commentatori precedenti, che sottolineano la funzione rituale della formula e come il nome del Profeta venga pronunciato accanto a quello di Dio in numerosissime occasioni, prima fra tutte quella dell'invito alla preghiera rituale.

I due versetti successivi, che ripetono l'annuncio che alla difficoltà segue la facilitazione,⁸ sono interpretati dai vari esegeti citati da Ṭabarī come la promessa del certo successo della missione di Muḥammad, in capo alle serie di difficoltà, vicissitudini e persecuzioni subite dagli inizi della sua predicazione; se consideriamo che questi versetti sono ascritti dalla tradizione islamica al periodo meccano,⁹ fatto del resto notorio ai lettori/ascoltatori di questi commenti, vediamo che ne viene sottolineata la carica di speranza per i primi fedeli dell'Islam, nonché la conferma, questa sì *a posteriori*, della sollecitudine divina. Il tutto suffragato dalla citazione di un *ḥadīṭ*, di cui non è indicata l'autorità,¹⁰ nel quale il Profeta, appena ricevuta la rivelazione di questo versetto, ne diede la buona novella ai Compagni, dicendo: «Una difficoltà non avrà il sopravvento su due facilitazioni».

Dei due versetti finali Ṭabarī riporta interpretazioni diverse, soprattutto su cosa debba intendersi finito; vi è chi pensa che si alluda qui alla preghiera rituale, al termine della quale il Profeta è invitato a invocare Dio per chiederGli ciò di cui abbisogna, stabilendo quindi una differenza tra preghiera rituale obbligatoria e preghiere o invocazioni spontanee: diciamo preghiere o invocazioni spontanee nel senso tecnico di *nawāfil*, in pratica le preghiere supererogatorie dette di *sunna*, oppure anche di *du'āt*, appunto, invocazioni, demandate alla richiesta del soccorso divino. Un'altra interpretazione è la seguente: «quando avrai terminato la tua spedizione militare contro gli infedeli, levati in preghiera»; Ṭabarī conclude che la interpretazione migliore sia la seguente: «quando avrai terminato quello che ti aveva impegnato, si tratti di una qualsiasi azione legata alla

8 Potrebbe essere interessante uno studio volto alla verifica dei una possibile relazione tra questi versetti coranici e il genere letterario arabo del *faraj ba'd aš-šidda*: Gheretti, nell'introduzione a al-Tanūḥī, *Il Sollievo dopo la distretta*, accenna in proposito alla *Sunna* (1995, p. 16); rileviamo come un *ḥadīṭ* sull'autorità di Ibn 'Abbās riportato nella raccolta dei 40 di Nawawī, al n. 18, citi, accanto ai due termini emblema del genere letterario, proprio l'espressione dei due versetti coranici succitati: «*ma'a 'l-'usr yusr*^{ab}».

9 In questo contesto non ha ovviamente alcuna rilevanza la cronologia degli studiosi occidentali, che coincide con quella della tradizione islamica, ed implicitamente ne conferma anche gli assunti esegetici.

10 Ma che compare ne *al-Jāmi' aš-ṣaḡīr* di Jalāl ad-dīn as-Suyūṭī, *al-iṣḍār*, 3.22.

tua missione, o ad affari tuoi, riferiti a questo mondo come all'altro, levati in preghiera».

Il *Tafsīr Ibn'Arabī* ci introduce in una dimensione del tutto diversa; anche in questo caso il messaggio coranico appare rivolto esclusivamente al Profeta, ma la somiglianza con il commento precedente finisce qui. Ne presentiamo la proposta di traduzione integrale, sulla base di quanto abbiamo detto sopra, seguendo la divisione dei versetti e talora di singole parole che abbiamo trovato nel testo.¹¹

Non ti abbiamo forse aperto il petto: l'interrogativa [*a-lam*] ha il senso di negare la negazione, per rafforzarne il concetto, che è: «ti abbiamo aperto il petto», e ciò perché colui che testimonia dell'Unità nella stazione del *fanā'* è velato per mezzo della Realtà rispetto alla creazione in virtù del suo *fanā'*, e del ritrarsi da ogni cosa di chi è nello stato di estinzione, dal momento che l'immanifestato (*al-'adam*) non ammette l'esistenza [delle cose = *al-wujūd*], così come prima dell'annichilazione (*al-fanā'*) era velato rispetto alla Realtà a causa della creazione, per la ristrettezza del suo orizzonte esistenziale,¹² e l'impossibilità ad accogliere la realtà (*wujūd*) della manifestazione essenziale divina. E quando è reso alla creazione attraverso l'Esistenza reale (*ḥaqqānī*) e ritorna alla differenziazione, il suo petto è espanso a contenere la Realtà ed il creato in virtù del suo essere esistenza reale (vera, *ḥaqqī*); ed è questa l'apertura del petto: ovvero: lo abbiamo aperto con la Nostra luce ai fini della chiamata [all'Islam = *da'wa*], ed il poggiare sulle realtà degli annunci.

L'apertura del petto rappresenta in queste righe la sanzione della missione profetica di Muḥammad, esattamente come nella tradizione riportata nella *Sīra* e nelle altre fonti che abbiamo citato, ma ne viene offerta qui una spiegazione in una dimensione che è del tutto diversa rispetto a quelle che abbiamo visto nel commento di Ṭabarī, tutte ricondotte alle realtà fenomeniche delle vicissitudini umane – i peccati precedentemente commessi – o storiche – il periodo della vita trascorso nella *Jāhiliyya*; anche se, probabilmente, l'autore del commento esoterico le avrà trovate compatibili colla propria, in quanto riferite al loro dominio del contingente.¹³ Ripren-

11 Il testo utilizzato è il *Tafsīr Ibn'Arabī*, a cura di ṣayḥ 'Abd al-Wāriṭ Muḥammad 'Alī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1422/2001, v. 2, p. 413. I passi, o i termini coranici compaiono in rosso; nella nostra traduzione compaiono in neretto.

12 *Wi'ā'ihī*, che è propriamente 'contenitore'.

13 Va infatti ricordato che Muḥyī'd-dīn Ibn 'Arabī è stato spesso considerato come appartenente alla scuola giuridica *zāhirīta*, anche se Chodkiewicz (1992, pp. 77-78), sfuma sensibilmente questa adesione, non tuttavia per attribuirgliene una diversa, ma sottolineandone l'indipendenza di giudizio su alcuni temi. Macdonald (1999) suppone che quello *zāhirī* sia stato il *maqḥab* anche di quest'ultimo.

dendo la tripartizione abituale della manualistica sufi, tra *šarī'a*, mondo della Legge religiosa e dell'azione, *ṭarīqa*, via di realizzazione spirituale, e *ḥaqīqa*, la Realtà del nostro testo, vediamo come la prima non sia qui presa in considerazione; la seconda lo è come tappa, o serie di tappe, che deve concludersi con il raggiungimento del *fanā'*, cioè l'annullamento della propria realtà separata per unirsi alla Realtà assoluta, appunto la *ḥaqīqa*.¹⁴

Due ci sembrano i temi legati al passo surriportato: il primo è quello del rapporto tra santo e Profeta nella tradizione sufi. Vedremo, a proposito del versetto coranico che segue, come lo stato del *fanā'* comporti il raggiungimento dello stato di santità, la *walāya*, 'perfezionato' nello stato di *baqā'*, permanenza nella contemplazione pura della Realtà,¹⁵ e come questa sia la condizione del Profeta prima della sua missione. Nella storia del sufismo sono state sollevate la questione della santità (*walāya*) e della profezia (*nubuwwa*), se cioè il detentore della prima, il santo, sia superiore al profeta, o se, al contrario, lo sia questo rispetto a quello.¹⁶ La soluzione del problema è offerta da al-Hujwirī (m. 1077) in questi termini: la superiorità dei profeti sui santi è evidente, giacché quello della profezia è lo stadio successivo a quello della santità: tutti i profeti sono dei santi, e non tutti i santi diventano profeti (Hujwirī, Mortazavi 1988, pp. 277-280): posto in questi termini, il problema, in fondo, nemmeno si pone; e questa appare essere la posizione del *Tafsīr Ibn'Arabī*, dalla quale consegue che lo stadio successivo al raggiungimento della *walāya* è quello della profezia: il secondo tema suggerito dal commento: quello che nell'ambito del Sufismo va sotto il nome di realizzazione discendente. Ed a questo proposito continuiamo con il testo del *tafsīr*:¹⁷

e il fardello che la sua schiena porta, al contrario, è il suono della frattura: cioè: lo rompe (= affligge) con il suo peso, che è il fardello della profezia ed il poggiare sui suoi carichi, giacché egli si trova nella stazione della contemplazione, e non trova esistenza nella creazione, per tacere dell'azione; e non distingue tra azione ed azione a causa della sua contemplazione delle azioni dell'Altissimo; e come fa a stabilire cosa è bene e cosa è male e ad ordinare e proibire quando non vede altro che la Realtà e solo essa; e quando è ricondotto alla stazione della profezia da quella della santità, ed è velato attraverso il velo del cuore, tutto ciò

14 Secondo le definizioni (nei diversi livelli di applicazione considerati) di al-Qāšānī (1996b, pp. 217-221).

15 Giusta la definizione di al-Qāšānī (1996a, pp. 288-289).

16 Schimmel si limita a definire l'esistenza della questione, per concludere che il problema fu risolto con il riconoscimento della superiorità del profeta (1975, pp. 203-204).

17 In questo caso il versetto coranico non è citato all'inizio, ma soltanto alluso. D'altronde, il tema è direttamente consequenziale a quanto precede.

gli è di peso, è sul punto di spezzargli la schiena, a causa del suo essere mantenuto velato al di qua della contemplazione essenziale in quel momento; ed ha ricevuto in dono (leggendo *wuhiba*) la stabilizzazione nella stazione della permanenza (*baqā'*), in modo tale che non sia più mantenuto velato dalla Unità a causa della molteplicità, e contempi l'unione (sintesi, *jam'*) nella fonte [stessa] della differenziazione (*fī 'ayn at-tafṣīl*), e non vien meno alla contemplazione di Lui attraverso la sua missione profetica (*bi-da'watihī*); ed è questa l'apertura del petto, che è essa stessa metter giù il fardello summenzionato, e l'elevazione della menzione è perché chi si trova nello stato di estinzione nell'Unione (*jam'*), non è alcunché, per tacer di alcunché possa essere menzionato, e se fosse rimasto nella sintesi dell'Unione Muḥammad non sarebbe stato autentico Inviato di Dio. Dopo il nostro discorso: «Non vi è dio che Iddio» va riferito alla sua estinzione, e «quando ebbe perfezionato l'islam» alla sua autenticità, per mezzo di ambedue.

Abbiamo separato questo passo dal precedente perché esordisce con la citazione del versetto 2, ma nel nostro testo non vi è alcuna soluzione di continuità; e, in effetti, questo passo sembra posto a sottolineare con un argomento *a contrario*, come non si possa concepire la profezia senza quell'apertura del petto che segue il perfezionamento della contemplazione, cioè il raggiungimento della *walāya* e l'avvento di qualcosa che la superi: è appunto quell'apertura del petto che sola consente di occuparsi delle cose del mondo limitato alla luce della Unità quale principio: il commentatore lascia chiaramente intendere che nessuna funzione legislatrice e dottrinale sarebbe possibile nel mondo del contingente se la sua visione fosse, ammesso che fosse possibile, autonoma dalla visione della Realtà: non più come contemplazione di questa, ma come visione di questa del mondo contingente. Vi ravvisiamo infatti una sottile allusione al celebre *ḥadīṭ an-nawāfil*, in base al quale il servo che ha suscitato l'amore di Dio, immagine del conseguimento e superamento della *walāya* (*al-kubrā*), è sulla terra mero veicolo della azione divina; condizione espressa, a proposito del Profeta Muḥammad, nella definizione di *an-nabī al-ummī* (Scarabel 2015, pp. 11-13): è questo concetto che viene definito «realizzazione discendente». Risulta evidente da quanto precede che la missione profetica segue ed è la conseguenza della raggiunta santità; la discesa in mezzo alle creature, e l'azione del Profeta in mezzo ad esse ed a loro vantaggio, attraverso il perfezionamento della religione, come conclude il passo surriportato.¹⁸ Il testo prosegue con il commento dei vv. 5-6, che ribadiscono gli stessi concetti:

18 Nell'ultimo pellegrinaggio da lui condotto, il cosiddetto pellegrinaggio d'addio, il Profeta comunicò ai presenti l'ultima rivelazione ricevuta, Cor., 5.3, contenente l'affermazione: «Oggi ho perfezionato la vostra religione», cui aggiunge la richiesta di conferma della

Si, insieme con la difficoltà: cioè: il primo occultamento (seclusione) dalla Realtà a causa/attraverso (*bi-*) della creazione. **Una facilitazione:** e quale (*ayy*) facilitazione è la rivelazione dell'Essenza e la stazione della santità! **Insieme colla difficoltà:** cioè: il secondo occultamento (seclusione) dalla creazione attraverso la Realtà. **Una facilitazione:** e quale facilitazione è l'apertura del petto per mezzo dell'esistenza donata riferita alla divinità (*ḥaqqānī*) e la stazione della profezia.

Segue il commento ai versetti finali:

E quando hai finito: col cammino per Dio, e in Dio e da Dio, **lèvati** nella via della rettitudine e del cammino verso Iddio, ed impegnati alla chiamata della gente;¹⁹ **rivolgiti supplice:** a Lui, specialmente nella chiamata a Lui: cioè: non rivolgerti supplice ad altri che alla Sua essenza, prescindendo da [ogni] ricompensa o altro scopo, in modo tale che la tua chiamata e la tua guida siano rivolte a Lui per mezzo Suo, altrimenti non è su di Lui che poggerai essendo nella retta direzione verso di Lui per mezzo Suo, ma ti troverai a deviare rispetto a Lui, poggiando invece sull'anima individuale. E Iddio ne sa di più.

Una possibile lettura di questa ultima parte del commento è che questi versetti costituiscano una sorta di ricapitolazione di quanto precede: la missione profetica consegue al completamento del cammino della realizzazione spirituale, come abbiamo già visto: e, in tal caso, l'esortazione finale non farebbe altro che ribadire il concetto, già espresso più sopra, della totale adesione alla Realtà divina.

Come si è visto, sia il commento essoterico di Ṭabarī che quello esoterico del *Tafsīr Ibn 'Arabī* considerano questa *sūra* rivolta esclusivamente al Profeta ed alla sua missione, nella quale, come abbiamo detto, la tradizione ravvisa l'espressione più completa della realizzazione discendente. Ed è questa realizzazione discendente, quale 'discesa volontaria' nel mondo contingente, dopo aver raggiunto la contemplazione della realtà essenziale, a costituire, anche per questa *sūra*, il messaggio universale che ogni versetto coranico è ritenuto racchiudere: in effetti, occorre a questo proposito ricordare come, in corrispondenza con le dottrine della scuola di Ibn 'Arabī, è ai sufi che va riconosciuta l'eredità del Profeta, «diretta ed indiretta» (Casseler 2001, p. 52): e questa eredità comprende essenzialmente

correttezza della sua missione: «O uomini, vi ho trasmesso fedelmente il mio messaggio?» (Lings 1988, p. 345).

¹⁹ *ḥalq*: anche 'creature', che è il primo senso; ma l'abbiamo tradotto così perché ci ravvisiamo l'allusione alla missione profetica presso gli uomini (anche se va ricordato che tra i destinatari della missione muḥammadica vanno inclusi anche i *jinn*, quelli almeno che hanno accettato l'Islam).

proprio la funzione di guida delle creature, volontaria dedizione a scendere al loro livello di contingenza per condurle al superamento delle limitazioni che il sufismo considera connaturate al dominio della *nafs* (Giordani 2007, pp. 117-134; Scarabel 2007, pp. 135-154). Questa eredità non mette in discussione la superiorità del profeta sul santo di cui abbiamo già detto, né il fatto che la *nubuwwa* sia di esclusiva pertinenza del primo, ma si limita ad affermare un'analogia, nel proprio ambito, di quella realizzazione discendente la cui più completa manifestazione riconosce al solo profeta Muḥammad. Tuttavia, poiché il commento che abbiamo analizzato non fa alcun riferimento avvertibile a questa analogia né *a fortiori* ne definisce gli ambiti, si tratta di un tema che non possiamo affrontare qui.

Bibliografia

- Addas, Claude (1989). *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*. Paris: Galimard.
- Basset, René (1894). *La Bordah du Cheikh El Bouṣiri: Poème en l'honneur de Moḥammed traduite et commentée*. Paris: Ernest Leroux Editeur.
- Bausani, Alessandro (1961). «Introduzione». In: Bausani, A. (a cura di), *Il Corano*. Firenze: Sansoni, pp. xliv-l.
- Casseler, Chiara (2001). «La figura di Abū Madyan al-Ghawth». *Annali di Ca'Foscari*, sr. orientale, 40 (3), pp. 37-61.
- Chodkiewicz, Michel (1992). *Un océan sans rivage: Ibn Arabī, le Livre et la Loi*. Paris: Seuil.
- Hodgson, M.G.S. (1999). s.v. «Bāṭiniyya». In: *Encyclopaedia of Islam*. [CD-rom]. Leiden: Brill, 1.1098b-1099b.
- Hujwirī; Mortazavi, Djamshid (a cura di) (1988). *Somme spirituelle*. Trad. fr. di: *Kaṣf al-maḥjūb li-arbāb al-qulūb*. Paris: Sindbad.
- Ghersetti, Antonella (1995). *Al-Tanūḥī: Il Sollievo dopo la distretta*. Milano: Ariele.
- Gilliot, Claude (1990). *Exégèse, langue et théologie en Islam: L'exégèse coranique de Tabari*. Paris: Vrin.
- Giordani, Demetrio (2007). «Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della via spirituale: Considerazioni intorno a *al-sayr wa-l-sulūk ilā maliki-l-mulūk* dello shaykh Qāsim Ibn Salāh al-Dīn al-Khānī di Aleppo (1619-1697)». *Divus Thomas*, 110 (3), pp. 117-134.
- Giordani, Demetrio (a cura di) (2015). *Al-Ḥakīm al-Tirmidī. Le Profondità del Cuore. Trattato sufi*. Milano: Jouvence.
- Guillaume, A. (1978). *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasul Allah*. 5th ed. London: Oxford University Press.
- Landau, R. (1959). *The Philosophy of Ibn 'Arabī*. London: G. Allen & Unwin Ltd.

- Lings, Martin (1988). *Il Profeta Muhammad: La sua vita secondo le fonti più antiche*. Trieste: Società Italiana Testi Islamici.
- Macdonald, D.B. (1999). s.v. «'Abd ar-Razzāk ... al-Ḳāshānī». In: *Encyclopaedia of Islam*. [CD-rom]. Leiden: Brill, I.88b.
- Muḥammad 'Alī, šayḥ 'Abd al-Wāriṭ (a cura di) (2001). *Tafsīr Ibn 'Arabī*, vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Qāšānī, 'Abd ar-Razzāq (1996a). *Laṭā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, vol. 1. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- al-Qāšānī, 'Abd ar-Razzāq (1996b). *Laṭā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, vol. 2. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Scarabel, Angelo (2007). «La dottrina dei gradi dell'anima nella Qādiriyya». *Divus Thomas*, 48 (3), pp. 135-154.
- Scarabel, Angelo (2015). «Premessa». In: Giordani, Demetrio (a cura di), *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī: Le Profondità del Cuore: Trattato sufi*. Milano: Jouvence, pp. 9-24.
- Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- at-Turkī, 'Abdallah b. 'Abd al-Muḥsin (a cura di) (2001). *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl āy al-Qur'ān*, vol. 24. Cairo: Hajar.
- Yahia, Osman (1964). *Histoire et classification de l'oeuvre de Ibn 'Arabī*. Damas: Institut Français.