

## ASPETTO ASCETICO SPIRITUALE DEI NOMI DI DIO NELL'OPERA DI AL-ĠAZĀLĪ\*

### PREMESSA

Nella tradizione musulmana non è presente in modo evidente la dimensione spirituale. Il Corano, fonte essenziale dell'Islam, e gli Ḥadīṭ, seconda fonte che trasmette mediante una catena ininterrotta di garanti i testi che risalgono a tradizioni orali ed esprimono parole e costumi del profeta Muhammad e dei suoi compagni, hanno un profondo carattere socio-politico e giuridico-legale, che caratterizzerà in seguito tutte le scienze religiose musulmane.

Base del pensiero musulmano classico ortodosso è, infatti, il diritto, prima scienza teorica nata nell'Islam, che ha lo scopo di applicare alla vita pratica, in tutti i suoi aspetti e ad ogni livello, individuale e familiare, sociale e politico, le prescrizioni del Corano e degli Ḥadīṭ, in modo che nulla sfugga alla legge religiosa. I futuri teologi musulmani saranno prima dei giuristi. La loro formazione contempla allo stesso tempo diverse discipline – quali il diritto, la semantica, la morale, la filosofia, la teologia – senza distinzione tra sacro e profano. E ciò si riflette nelle loro opere.

L'esperienza e il pensiero spirituali nell'Islam si attuano entro i limiti imposti dalla legge rivelata e dalla ragione umana. Nonostante ciò, si è vista nascere, già a partire dal I secolo dell'Egira, una certa tendenza mistica, che sfocerà nel ṣūfismo<sup>1</sup>, movi-

\* I testi citati di al-Ġazālī sono tradotti dall'autrice del saggio.

<sup>1</sup> Il termine deriva da *Ṣūf* (lana) perché era consuetudine di chi veniva chiamato "ṣūf" portare un saio di lana simile a quello degli asceti cristiani.

mento religioso che ha toccato il culmine del suo sviluppo nel III e nel IV secolo dell'Egira. Alcuni "ṣūf" hanno raggiunto una profonda esperienza spirituale e mistica, ma sono stati criticati e talvolta considerati eretici dall'autorità ortodossa. Il ṣūf smo si distinguerà in un ṣūf smo moderato ortodosso e in uno monista per confluire poi nelle confraternite musulmane esistenti fino ai giorni nostri.

#### LA DOTTRINA DEI NOMI DI DIO NELL'OPERA DI AL-ĠAZĀLĪ

Uno dei temi che, in modi diversi, ha tanto interessato la teologia musulmana e la mistica è quello dei Nomi di Dio.

Ġazāl, eminente teologo musulmano e portavoce di una mistica ortodossa, è autore di un'opera interessante in cui sviluppa anche l'aspetto spirituale di tali nomi. L'autore, nella sua linea di sintesi tra teologia tradizionale e mistica, parla della possibilità che ha il credente di imitare i Nomi di Dio.

Vogliamo cercare, attraverso questo studio, di penetrare tale pensiero per conoscere un po' di più i fondamenti teologico-religiosi di un cammino spirituale nell'ambito dell'Islam.

Scorrendo le pagine del Corano, si nota una fitta presenza di aggettivi usati in forme diverse, spesso ripetuti, talvolta associati e messi in fine di versetto, che descrivono le qualità di Dio. Ne sono ricche anche le raccolte degli Ḥadīṭ.

Tali aggettivi vengono definiti, dalle due fonti della rivelazione islamica, i "Bei Nomi di Dio" (Corano 7, 180; 17, 110; 20, 8; 59, 24).

Il problema dei Nomi di Dio – nonostante che il Corano abbia loro riservato importanza unicamente nell'ambito della preghiera rituale e della lode – sarà una delle questioni più importanti della teologia musulmana, chiamata "scienza della parola" ('ilm al-kalām) o "scienza della professione dell'unicità di Dio" ('ilm al-tawḥīd), perché riguarda in realtà il problema della conoscenza di Dio attraverso le categorie umane e il rapporto stesso dell'uo-

mo con Dio. La teologia musulmana, nella sua linea tradizionale, esaminerà tale problema prima di tutto a livello di linguaggio, soffermandosi tuttavia, qualche volta, ad analizzarne anche l'aspetto della liceità giuridica.

I numerosi trattati tradizionali che hanno per tema privilegiato i Nomi di Dio, sorti a partire dal III secolo dell'Egira, comprendono dunque considerazioni semantiche e sviluppi d'ordine filosofico-teologico. Pochi sono i testi che sviluppano la dimensione spirituale e pratico-religiosa dei Nomi di Dio, testi nei quali la teologia viene arricchita dall'esperienza mistica vissuta dall'autore stesso.

I primi due trattati che seguono questa linea sono: *La spiegazione dei Bei Nomi di Dio* (*Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*) del teologo e maestro di sufismo al-Quṣayr (m. 1072 e.c.) e *Lo scopo più alto alla luce dei significati dei Bei Nomi di Dio* (*al-Maqṣad al-asnā f' šarḥ ma'āni asma' Allāh al-ḥusnā*) dell'eminente teologo e mistico al-Ġazāl<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Abu Ḥam d Muḥammad, figlio di Muḥammad al-Ġazāl – considerato nell'Islam come una delle sue migliori espressioni, “la prova dell'Islam” – nacque a Ṭus, città del Khorasan, nel 1058 e.c. da una modesta famiglia. Dopo aver studiato nella sua città natale, si recò a Nishapur, capitale della provincia, dove diventò discepolo di Guwayn (m. 1085 e.c.), uno dei più eminenti teologi del tempo. Alla morte del maestro, Ġazāl fu invitato a recarsi a Bagdad da Nizam al-Mulk, il grande vizir dei sultani turchi Selguchidi, che controllavano gran parte dell'impero islamico ancora nominalmente soggetto al califfo abbassida. Accettato l'invito, divenne a Bagdad professore decano della scuola religiosa più rinomata del tempo, che il vizir aveva fondato – assieme a molte altre – per promuovere un solido insegnamento islamico. Dopo quattro anni di insegnamento con grande successo, visse un periodo di profondo scetticismo che lo condusse a cambiare vita. Egli stesso parla di ciò nella sua autobiografia: *Colui che libera dall'errore* (*al-Munqid min al-dalāl*). Egli, che aveva sempre cercato la certezza della fede (*al-yaq n*), rifiuta di accontentarsi dell'imitazione dei predecessori (*taql d*). Le scienze del suo tempo – il diritto religioso o giurisprudenza (*fiqh*), la teologia razionale (*kalam*) e la filosofia (*falsafa*) –, nelle quali aveva eccelso, lo deludono. La via ascetico-mistica del sufismo si rivelò per lui l'unico mezzo per trovare la certezza della fede. Decise allora di abbandonare la sua illustre posizione a Bagdad per vivere un lungo periodo di ritiro che durò dal 1095 al 1106 e.c. Partì dunque per Damasco, dove rimase circa due anni, dedito alla pratica di un austero sufismo; fece poi il pellegrinaggio nei luoghi sacri dell'Islam, poi rientrò a Ṭus, dove continuò per sei anni la sua vita ascetica con meditazioni, prati-

Il testo di al-Maḡṣad – ancora poco conosciuto e poco studiato – costituirà nella sua parte centrale il testo di base per questo studio, che sarà inoltre arricchito da alcuni riferimenti all'opera fondamentale dell'autore: *Rivivificazione delle scienze della religione* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*). È interessante notare che non abbiamo, prima di questi due testi, alcun trattato specifico *ṣūf* sulla questione dei Nomi di Dio, mentre più tardi troveremo opere che seguono la linea dei due grandi maestri citati<sup>3</sup>.

Ġazāl, in modo particolare, ebbe un ruolo fondamentale nella storia della teologia e della spiritualità musulmana. L'esperienza mistica da lui vissuta e interpretata in piena adesione ai cardini della sua fede ha, da una parte, rivivificato l'Islam ortodosso inaridito dal giuridismo e dal ritualismo, introducendovi il *ṣūfismo* con i valori di interiorizzazione della fede, di ascetismo e di spiritualità che esso porta, e, d'altra parte, ha reso ortodosso il *ṣūfismo*, radicando i suoi principi e le sue espressioni nei dogmi fondamentali dell'Islam. Attraverso la sua opera si arriva al definitivo accoglimento di un *ṣūfismo* moderato nell'Islam ortodosso.

che ascetiche e direzione spirituale in una sorta di eremitaggio da lui fondato. Nel 1106 e.c. riprese l'insegnamento a Bagdad, spinto da pressioni politiche, ma soprattutto dal consiglio di amici, preoccupati quanto lui della decadenza dei costumi e del regresso della fede, che lo convinsero a essere il "rivivificatore dell'Islam" (*al-Munqid*) che – secondo *un ḥadīth* – la comunità islamica aspetta al principio di ogni secolo. Nel 1109 e.c. ritornò a Tus, dove riprese la pratica del sufismo e della direzione spirituale. Vi morì nel 1111 e.c., dopo aver raggiunto un elevato grado di vita spirituale.

L'opera che Ġazāl lasciò è immensa e varia. Ammontano a più di 400 i titoli dei libri e opuscoli che vanno sotto il suo nome; probabilmente sono sue opere autentiche almeno 40 di quelle di cui esiste copia. Mentre le opere scritte prima della sua crisi riflettono i suoi interessi di studioso in piena linea con la teologia razionale del suo tempo, quelle scritte dopo danno un nuovo indirizzo all'Islam innestando nelle scienze religiose l'aspetto spirituale del *ṣūfismo*. In quella seconda fase scrisse *al-Maḡṣad* e *La rivivificazione delle scienze della religione* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*), la sua opera principale, che racchiude in 40 libri tutta la sua dottrina, una sintesi completa di tutte le scienze religiose. Per un elenco completo delle opere di Ġazāl cf. M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ġazāl* (*Algazel*), éd. par M. Allard, Beyrouth 1959.

<sup>3</sup> Per una bibliografia completa e informazioni più ampie cf. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, pp. 16-35.

Nel *Maqṣad* <sup>4</sup> Ġazāl cerca di sviluppare l'aspetto teologico spirituale e ascetico-pratico dei Nomi di Dio, con l'intento fondamentale di mostrare come la teologia possa guidare la pratica religiosa. Il suo pensiero si sviluppa attorno a un principio espresso dalle seguenti due sentenze: «conformarsi ai costumi di Dio» e «attribuirsi le qualità di Dio». Ma cosa significa tale principio? Quale è il rapporto tra esso e la conoscenza di Dio? E ancora, il conformarsi ai costumi di Dio implicherebbe una certa unione con Dio? In che modo il credente lo attua nella sua vita quotidiana?

Prima di presentare il pensiero dell'autore in proposito, facciamo un rapido cenno all'origine di tali espressioni. L'autore le fa risalire al profeta Muḥammad che secondo una tradizione avrebbe detto: «Conformatevi ai costumi di Dio Altissimo» e ancora: «A Dio appartengono 99 qualità, chiunque si conforma ad una di esse entra in paradiso».

I due ḥadīṭ, appena citati, che non si trovano in nessuna delle sei raccolte ufficiali di ḥadīṭ, appartengono probabilmente a tradizioni di indirizzo mistico, delle quali Ġazāl fu molto spesso portavoce. Secondo L. Massignon, il primo che parlò della “dottrina” del «conformarsi ai costumi di Dio» (*taḥalluq*), fu un commentatore mistico, al-Wāsiṭī (m. 942 e.c.), mentre fu al-Ḥallāğ <sup>5</sup> colui che definì la “dottrina” dell'«attribuirsi gli attributi di Dio» (*ittisaf*) come “deificazione” nel senso di «conformazione trasformante da sostanza a sostanza» <sup>6</sup>.

Mentre per i grandi *ṣūfī* dei primi secoli tale principio viene – come vedremo – compreso all'interno della loro dottrina dell'u-

<sup>4</sup> Come testo originale arabo abbiamo seguito quello della prima edizione critica, curata da F. Shehadi e pubblicata nel 1971 da Dar al-Mashriq a Beirut, nella collezione “Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales”.

<sup>5</sup> Abu Abd-Allāh al-Hussein b. Manṣūr al-Ḥallāğ (858-922 e.c.) è uno dei più grandi mistici che l'Islam abbia conosciuto. Pagò con la vita la sua dottrina radicata nell'esperienza mistica avanzata. Parlò di Dio che è Amore e della via dell'Amore come via verso l'unione con Dio (*ittihad*). Per una sua biografia e sulla sua dottrina cf. L. Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj*, I-III, Bomtemps, Limoges 1975.

<sup>6</sup> L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, pp. 214-284.

nione mistica, Ġazāl, per rimanere nei limiti dell'ortodossia, lo ridurrà alla sua teoria della vicinanza con Dio (*qurb*).

#### RAPPORTO TRA IL "CONFORMARSI AI COSTUMI DI DIO" E LA CONOSCENZA DI DIO

Nel titolo del quarto capitolo del *Maqṣad Ġazāl* afferma: «La perfezione del servo e la sua felicità consistono nel conformarsi ai costumi di Dio e nell'adornarsi delle realtà dei Suoi attributi e dei Suoi nomi, nella misura in cui è a lui possibile».

Esaminando lo sviluppo del testo del capitolo suddetto sorprende il fatto che l'autore sembra appena sfiorare ciò che ha enunciato per intraprendere poi un'analisi teorica e razionale riguardo al problema della dissomiglianza tra gli attributi di Dio e quelli dell'uomo, della conoscenza pura e intellettuale di Dio – attraverso i nomi e gli attributi che Egli stesso ha rivelato – come ultimo grado di perfezione dell'uomo<sup>7</sup>, e dell'impossibilità di raggiungere una Sua conoscenza reale e sperimentale. Ġazāl si limita così a presentare il suo ragionamento basato su enunciati di tipo filosofico speculativo, e a dare delle linee per una ascesi pratica. Molto rare sono le espressioni di una vera e profonda esperienza spirituale alla quale egli stesso ha teso per tutta la vita.

Vediamo in breve una sintesi del suo pensiero.

Per l'autore l'uomo, avviato nella pratica del perfezionamento del suo essere, si conformerà sempre di più ai costumi divini fino al punto di scoprire in se stesso attributi simili a quelli di Dio. Tali attributi saranno per lui – in virtù di una via negativa di conoscenza – il mezzo per conoscere Dio.

Il pensiero appena esposto si fonda su due punti nodali:

– il primo, ereditato dall'ambito *ṣūfī*, è la presenza di una "corrispondenza interna" tra l'uomo e Dio;

<sup>7</sup> In altre sue opere Ġazāl aveva dimostrato come la perfezione è essenzialmente conoscenza. L'essere perfetto sarebbe colui che esercita pienamente la sua potenza e la sua scienza. L'uomo vi arriverebbe solo in parte mediante la conoscenza, che è la manifestazione ultima della volontà di sovranità e l'unica attività spirituale alla quale tutto il resto è subordinato (cf. F. Jabre, *La notion de la ma' rifa chez Ġazālī*, Beyrouth 1958, pp. 58-59).

– il secondo, più teorico, è la dimostrazione che tra gli attributi di Dio e quelli dell'uomo non vi è altro in comune se non il termine pronunciato, di modo che la similarità che esiste tra gli attributi divini e le qualità che l'uomo scopre e sviluppa in se stesso inoltrandosi nella via ascetica, non implica nessuna partecipazione alla vita divina. Lo esige la fedeltà al dogma fondamentale dell'unicità divina e il conseguente timore di peccare per associazionismo. Sarà questa teoria della “comunanza di termini”, per una certa comunanza tra il contesto divino e il contesto umano, a formare la base del traguardo pratico religioso al quale tende la spiegazione dei Nomi di Dio. Se Dio infatti può essere chiamato con tanti e tali nomi e l'uomo può essere chiamato con gli stessi nomi, allora è possibile descrivere l'agire di Dio in termini familiari all'uomo, dandogli così la possibilità di godere nell'imitare l'agire divino e diventare più vicino a Dio.

Ġazāl sviluppa poi la teoria della “corrispondenza interna” che esiste tra l'uomo e Dio, basandosi su una verità della rivelazione secondo la quale l'uomo è immagine di Dio<sup>8</sup>. Questa idea domina tutta l'antropologia di Ġazāl e apre il suo pensiero a una dimensione teologico-spirituale profonda.

L'uomo, dice l'autore, deve prima conoscersi come immagine di Dio e da lì poi conoscere Dio<sup>9</sup>. Due sono le vie per giungere: una è la via cosmologica – ereditata dalla filosofia ellenistica –, che per l'uomo consiste nel prendere coscienza di sé come un

<sup>8</sup> Un famoso *ḥadīth*, riferito a Muḥammad, dice: «Dio creò Adamo a sua immagine». Nella versione araba – dove non esistono le lettere maiuscole – “sua” può essere riferito sia a Dio che ad Adamo. Per Ġazāl, come per gli autori *ṣūfī*, l'immagine in causa è quella di Dio e viene interpretata nel senso spirituale della parola. La quasi totalità dei commentatori, invece, rifiuta tale lettura. Per essi, parlare di immagine di Dio porterebbe a riferire a Dio una forma che è propria degli esseri materiali, e ciò significherebbe peccare per “assimilazionismo” e “corporeismo”. “Sua” sarebbe dunque da riferire o ad Adamo oppure a un personaggio menzionato prima (cf. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, cit., pp. 287-288).

<sup>9</sup> Ġazāl ripeterà spesso l'*ḥadīth*: «Conosci te stesso, conoscerai il tuo Signore», e ancora: «Colui che tra voi conosce meglio se stesso, conoscerà anche meglio il suo Signore».

punto dove l'universo intero si concentra <sup>10</sup>. La seconda – che riflette l'influsso della teologia semitica – consiste, per l'uomo, nell'entrare in se stesso per analizzarsi e discernere in sé delle qualità che hanno un qualche rapporto di similarità con gli attributi di Dio che la rivelazione scopre come tali. È questa la via che emerge indirettamente nel *Maqṣad* e che trova il suo fondamento in una delle più alte pagine spirituali dell'opera principale di Ġazāl *Rivivificazione delle scienze della religione (Iḥyā')*. L'autore, nel sesto libro del quarto volume, parla di una "affinità" o "corrispondenza interna e segreta" tra l'uomo e il suo Creatore, come quinta causa dell'amore tra loro. Questa corrispondenza è composta di due elementi: il primo, che si può divulgare, è la possibilità di diventare vicini a Dio conformandosi ai Suoi costumi, secondo l'insegnamento della legge rivelata; il secondo invece, del quale non si può parlare, ma del quale si ha l'esperienza quando si è avanti nella via ascetica, consiste nel fatto che l'uomo è immagine del suo Creatore.

Si legge nel testo:

«Il motivo dell'amore di Dio è una corrispondenza interna (tra Dio e l'uomo) che non si riferisce a una somiglianza nelle figure e nelle forme, ma a elementi nascosti, alcuni dei quali possono essere citati nei libri, mentre è impossibile raccontare di altri! Si lasciano sotto una coltre di terra finché vengono scoperti dai proficienti quando hanno soddisfatto le condizioni del loro itinerario mistico.

Ciò di cui si può raccontare, è la vicinanza del credente al suo Signore negli attributi che Egli ha comandato di imitare e nel conformarsi ai costumi della Sua sovranità, sicché è stato detto: "Conformatevi ai costumi di Dio". Questo si realizza acquistando le qualità lodevoli che sono tra gli attributi divini, come la scienza, la pietà, la benevolenza, la bontà, il fare il bene, la misericordia verso gli uomini, il dare loro buon consiglio, il dirigerli verso il vero e l'impedire loro il falso, e altre virtù raccomandate dalla legge rivelata. Tutto

<sup>10</sup> Cf. A.J. Wensing, *La pensée de Ghazali*, Paris 1940, pp. 39-42.

questo avvicina a Dio, non nel senso di una vicinanza di luogo, ma negli attributi.

Ciò di cui non si può scrivere nei libri, riguardo a questa corrispondenza particolare che caratterizza l'uomo, è ciò a cui si riferiscono le parole dell'Altissimo: "Ti chiederanno dello Spirito, rispondi: lo Spirito procede dall'ordine del mio Signore" (*Corano* 17, 85), dimostrando che si tratta di prerogativa divina che supera il limite delle intelligenze umane. Più esplicite ancora sono le Sue parole: "E quando l'avrò modellato e gli avrò soffiato dentro il mio Spirito" (*Corano* 15, 29), ragione per la quale ha fatto sì che i suoi angeli gli si prostrassero davanti. Lo indica anche il versetto: "Noi t'abbiamo costituito vicario sulla terra" (*Corano* 38, 26). Difatti, Adamo meritò questo "essere vicario di Dio" soltanto per questa corrispondenza. È anche ciò a cui allude il profeta quando disse: "Dio creò Adamo a immagine Sua". (...) A ciò si riferiscono le parole che Dio disse a Mosè: "Mi sono ammalato e non mi hai visitato". Rispose Mosè: "Signore, come l'avrei fatto?". E Dio: "Il tale mio servo si è ammalato e non l'hai visitato, se l'avessi visitato mi avresti trovato presso di lui" <sup>11</sup>.

Questa corrispondenza non si manifesta se non con l'assiduità nel compiere le opere supererogatorie <sup>12</sup>, dopo aver compiuto i precetti obbligatori così come Dio disse: "Non cessa il mio servo di avvicinarsi a me con le opere supererogatorie finché lo amo, e quando io lo amo, io sono l'udito suo per il quale ode, la vista sua per la quale vede, la lingua sua con la quale parla"».

<sup>11</sup> Si tratta di un *ḥad t* sacro (*qudsi*), dove non è il profeta, ma Dio stesso che parla al suo interlocutore. È interessante notare che, sia questo testo che quello seguente, si trovano nelle raccolte ufficiali di *ḥad t* anche se sono stati commentati in particolare da autori *ṣūf*.

<sup>12</sup> Sono le opere che superano la legge. L'autore sembra riprendere qui un insegnamento sviluppato nel suo opuscolo: *Guida introduttiva* (*Bidayat al-bidaya*) dove dice che esistono gli ordini divini di precetto che sono essenziali e assicurano la salvezza, e gli ordini divini di supererogazione, che si accompagnano a essi, e assicurano il successo nei gradi di perfezione (cf. F. Jabre, *La notion de ma'rifa chez Ḡhazāl*, cit., pp. 116-124).

Si giunge così al culmine dell'esperienza ascetico spirituale, dove l'uomo si vede simile a Dio. La confessione di tale verità matura, secondo Ġazāl, nell'amore, e sfocia nella visione dell'Uno in tutto e del tutto nell'Uno <sup>13</sup>.

La perfezione, in quanto raggiungimento della pienezza della conoscenza di Dio, conoscenza intellettuale, mediata e indiretta – unica via di conoscenza possibile all'uomo –, si verifica nel soggetto quando, avanzando nella pratica del perfezionamento del suo essere mediante il conformarsi all'agire di Dio, saprà che Dio – il tutt'Altro – è tutto in tutti. Dio in se stesso resta l'inaccessibile, il mistero inesprimibile (*ḡayb*). I nomi e gli attributi che Egli stesso ha rivelato e che descrivono qualcosa su di Lui, riguardano tali realtà *ad extra* e non fanno entrare nel recinto sigillato della Sua essenza; essi rimangono dei veli che nascondono la verità ultima riguardante Dio e le Sue perfezioni.

#### IL PRINCIPIO DEL “CONFORMARSI AI COSTUMI DI DIO” E LE TEORIE DELL'UNIONE CON DIO

Parlare di riprodurre in se stessi gli attributi di Dio non significa – dichiara l'autore nel *Maqṣad* – “la realizzazione” degli stessi attributi divini nell'uomo al punto da diventare realmente qualità sue. Tale ipotesi significherebbe ammettere o la “traslazione” (*intiḡāl*) degli attributi divini da Dio all'uomo, oppure le teorie dell'unione divina (*ittiḡād*) e dell'inabitazione (*ḥulul*) che l'autore, fedele alla tradizione ortodossa, condanna categoricamente. Tutto quello che possiamo dire in proposito – continua – è la possibilità per il soggetto di acquisire qualità che corrispondono genericamente agli attributi di Dio con i quali hanno in comune soltanto il nome.

Per confutare le teorie citate l'autore dimostrerà, con un ragionamento di tipo filosofico, la loro assurdità e impossibilità. La sua analisi, che vuole essere una difesa dell'ortodossia contro gli abusi di

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 58-60.

alcuni mistici, si fonda sulla legge rivelata e sulla ragione che rappresentano la base di ogni principio religioso dottrinale e pratico.

L'unione con Dio e l'inabitazione di Dio nell'uomo, o dell'uomo in Dio, sono fondamentalmente – afferma Ġazāl – aspetti o modalità di una conoscenza di Dio, erroneamente concepita, per contatto diretto con Lui, fino alla trasformazione o all'assorbimento del soggetto nell'oggetto di conoscenza che è Dio. Possono tuttavia essere anche una pura illusione di chi ha raggiunto un grado molto avanzato nella via ascetica: in questo caso, infatti, colui il quale ha acquisito e conosciuto quel tanto che può degli attributi divini, fino a rivestirsi di tali qualità, crede di possederle realmente e di diventare persino Dio stesso. Tali sono stati i gravi errori dei cristiani nel momento in cui hanno dichiarato che l'umanità si è unita alla divinità ed è stata da essa assorbita, e hanno affermato l'unione di Cristo con Dio perché hanno visto brillare in lui la luce divina. Tali sono stati, per Ġazāl, anche i gravi errori dei *ṣūf* che hanno parlato di unione con Dio, quali Ḥallāğ e Bisṭām (m. 857 e.c.).

Prima di presentare la teoria gazaliana alternativa sul culmine dell'esperienza mistica, diamo un breve cenno sulla dottrina dell'unione nei due autori *ṣūf* citati.

Entrambi hanno come punto di partenza della loro esperienza e della loro dottrina la vera confessione dell'unicità di Dio (*tawḥīd*). Bisṭām la spingerà all'estremo, fino all'annientamento totale del suo essere. Il culmine dell'esperienza mistica non sarà l'unione, ma l'identificazione di Dio con lui nel senso di una sostituzione di Dio al suo io<sup>14</sup>. Soltanto con Ḥallāğ questa posizione sarà superata nell'unione d'amore, ma sfocerà poi nella corrente monista esistenziale di Ibn 'Arabi (m. 1240 e.c.), la quale – con la teoria dell'unione ontologica – farà della creatura un aspetto di Dio. Per Ḥallāğ, lo stato terminale dei *ṣūf* è presentato come unione dell'amore e per l'amore: amore che consiste in uno scam-

<sup>14</sup> Infatti, Bisṭām, in un famoso testo che Ġazāl riporta nel *Maqṣad*, dice: «Mi sono spogliato di me stesso come il serpente si spoglia della sua pelle, ho guardato ed ecco ero Lui». E ancora: «Lode a me, quanto è grande il mio prestigio».

bio di attributi tra Dio e il mistico <sup>15</sup>. Tale unione è presenza di Dio in lui senza confondersi con lui. «L'unificazione suprema avviene allora per consumazione nel sovraesistere dell'atto d'amore (soprannaturale), e non nell'atto d'abolizione di ogni atto» <sup>16</sup>.

Per Ġazāl, invece, è impossibile raggiungere Dio in se stesso. Il culmine dell'esperienza mistica del soggetto è arrivare a quello che l'autore chiama "la congiunzione" (*wuṣūl*), teoria che nell'ambito *ṣūf* del III-IV secolo dell'Egira esprimeva un concetto di unione con Dio che escludeva l'idea di identità dell'anima con Dio, e alla quale Ġazāl darà un'interpretazione personale accettabile e autorizzata. Il termine "*wuṣūl*", nel suo senso originale, designa l'arrivo in un luogo, il raggiungimento di una meta; può significare anche "compimento", quando lo scopo viene considerato da un punto di vista morale. È questo il significato che sembra più vicino all'interpretazione di Ġazāl. Il soggetto è infatti detto "*wāṣil*" quando ha raggiunto il "compimento" della purificazione con l'assorbimento totale del suo pensiero e del suo agire in Dio. Scrive l'autore:

«Sappi che la "via" consiste nel raffinamento dei costumi, delle azioni e delle conoscenze; è un dedicarsi alla costruzione

<sup>15</sup> Hallāḡ adotta la dottrina di Ġunayd (m. 910 e.c.), vero capo della scuola sufica di Baġdad. Ġunayd, studioso prudente ed equilibrato e illuminato direttore di coscienza, è stato il primo mistico musulmano ad aver posto correttamente, in tutta la sua estensione, il problema dell'unione mistica, nella quale l'unione d'amore si fa per «interpénétration des qualités de l'Aimé, par permutation avec les qualités de l'amant (*tabadul al-sifāt*)» fino al punto che l'uomo diventa misericordioso come Dio è misericordioso, ecc. Dice Hallāḡ in proposito: «L'amour, c'est que tu te tiennes debout, auprès de ton Bien-Aimé, que tu sois privé de tes qualités et que ta qualification vienne alors de sa qualification». Questa è la dottrina *ṣūf* che si riflette nel famoso *ḥadīth qudsi* citato da Ġazāl, dove Dio vede, ascolta, parla attraverso il mistico. Cf. R. Caspar, *Cours de mystique musulmane*, Roma 1979, p. 84.

<sup>16</sup> G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica*, Torino 1960, p. 107. È questo il senso di un famoso testo di Hallāḡ dove, secondo L. Massignon, l'autore ha raggiunto "l'unione trasformante":

«Sono divenuto Colui che amo, e Colui che amo è divenuto me.  
Siamo due spiriti che abitano in un solo corpo  
vedere me è vedere Lui  
e vedere Lui è vedere noi (due)». (Cf. L. Massignon, *La passion*, III, pp. 47.50).

dell'esterno e dell'interno. In tutto questo il servo è assorto in se stesso, non pensa a Dio; egli però è impegnato nel rendere limpido il suo interno per prepararsi alla "coniunzione".

La "coniunzione", invece, è quando al servo si svela il Vero<sup>17</sup> in tutta la Sua chiarezza ed egli diventa totalmente immerso in Lui. Se guarda allora alla sua conoscenza vede che non conosce altro che Dio, e se guarda ai suoi sforzi vede che non ha altra ambizione all'infuori di Lui. È tutto assorto nel tutto di Lui, nella contemplazione e nell'applicazione, senza più badare a se stesso per edificare il suo esterno con le pratiche rituali e il suo interno con il raffinamento dei costumi.

Ma tutto questo è purificazione; e questa non è che l'inizio. Il compimento invece consiste nello spogliarsi completamente di se stesso ed essere tutto abbandonato a Lui. Allora è come se fosse Lui: questa è la "coniunzione"».

Il culmine dell'esperienza mistica, che coincide con il compimento della purificazione e del perfezionamento intellettuale e morale, è, per Ġazāl, diventare vicini a Dio, cioè simili a Lui<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Il Vero (al-Haqq) è uno dei 99 Nomi di Dio. Ġazāl lo usa molto spesso per designare Dio stesso. Al-Haqq è «il Dio vero che è anche il vero reale» (cf. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Beyrouth 1970, p. 3).

<sup>18</sup> La teoria di Ġazāl sulla vicinanza a Dio (*qurb*), come punto estremo del rapporto del credente con Dio, è senz'altro ispirata dal Corano dove però la vicinanza dell'uomo a Dio è contemplata soltanto dal punto di vista escatologico: nell'Aldilà gli uomini diventano dei riavvicinati a Dio (*muqarrabun*), a somiglianza degli angeli chiamati "Cherubini", ossia coloro che godono la vicinanza con Dio (Corano 4, 17; 83, 21.28). Per il Corano, infatti, l'essere vicino è una prerogativa che appartiene soltanto a Dio. Egli solo è chiamato il "Vicino" (*qarīb*) (Corano 2, 186; 11, 61; 34, 50) o ancora "il più Vicino" (*aqrab*) (Corano 50, 16; 56, 85). La possibilità per l'uomo di avvicinarsi a Dio già da questa terra viene intravista soltanto nei due casi eccezionali di Mosè e di Gesù (Corano 19, 52; 3, 45). I primi musulmani, perciò, non hanno considerato la prossimità se non da parte di Dio e hanno ridotto il suo significato affermando che Dio è vicino all'uomo in quanto, per la sua scienza, Egli scruta i pensieri del cuore e conosce i segreti degli uomini (cf. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, cit., pp. 50-51; 252-254). Ġazāl arriva al superamento del significato coranico e tradizionale per intendere una vicinanza reciproca tra Dio e l'uomo che si raggiunge già da questa terra. Più l'uomo avanza nel perfezionamento morale e intellettuale, più si avvicina agli angeli che sono i più vicini a Dio e diventa perciò vicino a Dio stesso.

## APPLICAZIONE DEI 99 NOMI DI DIO NELLA VITA DEL CREDENTE

Nel capitolo centrale del *Maqṣad*, Ġazāl presenta una specie di “esegesi”<sup>19</sup> dei Nomi di Dio. L'autore inizia citando un celebre e autentico *ḥadīth* che recita: «A Dio appartengono 99 Nomi, cento meno uno: chi li enumera entra in paradiso», al quale segue una lista effettiva di 99 Nomi<sup>20</sup>. Anche se, per Ġazāl, i Nomi di Dio non si limitano ai 99 di cui parla la tradizione – per mezzo della ragione, infatti, ne possiamo dedurre altri, sebbene non siano attestati dalla rivelazione<sup>21</sup> –, l'autore, nel suo commento, si limita a tale numero in virtù di un'abitudine stabilita, come egli stesso afferma, e perché tale è la versione più diffusa. Questi 99 Nomi, salvo rarissime eccezioni, sono tutti coranici. La maggior parte vi si mostra identica, mentre di alcuni troviamo il verbo nei suoi vari aspetti, riferito all'azione divina. Molti di questi, una sessantina, sembrano appartenere già al vocabolario religioso sud-semitico: sono i nomi che si sviluppano in generale attorno alle idee di potenza e di benevolenza<sup>22</sup>. Non superano invece la trentina i nomi che hanno delle corrispondenze ebraiche; questi si sviluppano attorno ai temi importanti di unicità di Dio, santità e trascendenza, creazione e sovranità, giustizia e retribuzione, misericordia e mitezza, vita ed eternità<sup>23</sup>. Sebbene alcuni di questi nomi venga-

<sup>19</sup> Gimaret parla di «une exégèse soufie, mais d'un soufisme tempéré, “asagi”» (cf. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, cit., p. 27).

<sup>20</sup> La lista dei 99 Nomi di Dio esiste in diverse versioni. La più conosciuta risale, come la versione breve (*ḥadīth* sopra citato, senza tuttavia la carrellata dei nomi), a Abu-hurayra (m. 678 e.c.), uno dei compagni del profeta, attraverso Al-Walid b. Muslim al-Dimasqi (m. 810 e.c.), e viene citato dal tradizionalista al-Tirmidī (m. 892 e.c.). Ritroviamo successivamente questa lista nei commentari più importanti, ed è quella che si osserva dappertutto nei paesi musulmani, sia sui muri delle moschee che altrove.

<sup>21</sup> Per Ġazāl, quelli che chiamiamo i Nomi di Dio sono in realtà epiteti che descrivono qualcosa su Dio, e sono molteplici. Il Nome vero e proprio invece designa l'essere e non può essere che unico. «Il nome – afferma Ġazāl –, richiede l'autorizzazione (divina), mentre l'epiteto non la richiede: è lecito quando è veridico». Il Nome di Dio è soltanto *Allāh* e solo così possiamo chiamarlo.

<sup>22</sup> Cf. Y. Moubarrac, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondances en épigraphie sud-sémitique*, in *Pentalogie islamo-chrétienne*, Beyrouth 1972-1973, II, pp. 170-193.

<sup>23</sup> Cf. D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique (doctrines comparées)*, Paris 1976, p. 821.

no attribuiti sia a Dio che all'uomo, la priorità è sempre di Dio e, applicati a Dio, tali nomi sono sempre nel loro massimo grado di perfezione; ciò si riflette anche nell'uso delle forme grammaticali dei termini, che sottolineano l'esclusività nel caso divino e la distanza che separa il credente dalla trascendenza divina.

Nel suo commento, Ġazāl propone una spiegazione di carattere semantico e teologico dei 99 Bei Nomi di Dio, alla quale fa seguire le cosiddette "esortazioni" dove viene indicata la "parte" che spetta all'uomo in ognuno di questi Nomi, e cioè in che misura l'uomo può meritare di essere chiamato con tali nomi. È un invito a riprodurre in certo qual modo, nella propria vita, le perfezioni divine, escludendo una partecipazione alla vita divina.

L'idea di base che incontriamo costantemente in quasi tutte le esortazioni è l'invito rivolto al credente ad avviarsi e perfezionarsi nella purificazione personale del suo agire e del suo conoscere, della sua applicazione e della sua contemplazione. Tale purificazione, tuttavia, non si fonda in generale su una realtà presente nell'intimo della natura umana, ma su imperativi categorici dati dalla legge rivelata. Viene spesso in rilievo anche la figura del profeta come modello di ogni perfezione umana; egli, insieme agli altri profeti e ai santi, possiede qualità che i comuni credenti non possono avere. Emerge talvolta, qua e là, l'invito a comportarsi con gli altri secondo la legge di Dio, con qualche cenno a un superamento di tale legge nella carità.

Per penetrare meglio il pensiero dell'autore, proponiamo una traduzione di cinque esortazioni scelte tra quelle più significative.

*Al-Raḥmān, al-Raḥ m (il Clemente, il Misericordioso)* <sup>24</sup>

«Esortazione: La parte che spetta al servo <sup>25</sup> nel nome *al-Raḥmān* (il Clemente) consiste nel beneficiare i servi di Dio negligenti, distogliendoli dalla strada della negligenza e gui-

<sup>24</sup> Tale è la traduzione di A. Bausani, *Il Corano*, Milano 1990<sup>2</sup>. Tuttavia i commentatori musulmani danno a tali Nomi il senso di Benevolo, Benefattore.

<sup>25</sup> Il termine "servo" (*'abd*) viene spesso usato per indicare il credente, cioè colui che è totalmente sottomesso al volere di Dio e alla Sua legge.

dandoli verso Dio, mediante l'ammonizione e il consiglio, con la gentilezza ma non con la violenza; nel guardare i peccatori con occhio di benignità e non di disprezzo; nel ritenere ogni peccato che accade nel mondo come una disgrazia per sé, nel suo animo, e nel non risparmiare allora lo sforzo per cancellarlo, per quanto gli è possibile, per benevolenza verso quel peccatore, affinché non si esponga all'ira di Dio e meriti di stare lontano dalla Sua vicinanza.

La parte che gli spetta nel nome *al-Raḥīm* (il Misericordioso) consiste nel non tralasciare la miseria di alcun bisognoso senza provvedervi per quanto vi è possibile, e nel non trascurare un povero nelle sue vicinanze e nel suo paese senza prendersi cura di lui e rimuovere la sua povertà, sia con il proprio denaro, sia con il proprio prestigio, oppure intervenendo a suo favore implorando l'aiuto di un altro. E se non può fare tutto questo, egli lo sostenga con preghiere di invocazione o manifestando la tristezza che prova a causa della sua necessità per tenerezza e benevolenza nei suoi confronti, come se condividesse la sua sventura e la sua necessità».

### *Al-Wadūd (il Pietoso)*

«Esortazione: Tra i servi di Dio *Wadūd* (pietoso) è colui che desidera per le creature di Dio tutto ciò che egli desidererebbe per se stesso. Ma, superiore a questi è colui che preferisce gli altri a se stesso. Tale ad esempio è colui che disse: "Voglio essere un ponte sopra il fuoco che le creature attraversano senza essere danneggiate dal fuoco". Ma la perfezione di questi è quando la collera, il rancore e il danno a lui arrecato, non gli impediscono di preferire di amare gli altri e di far loro il bene. Disse infatti il profeta, quando fu rotto il suo dente, fu fatto sanguinare il suo viso e fu picchiato: "O Dio mio, guida al bene il mio popolo, perché essi non sanno!". Ecco dunque che la malvagità di questa gente non ha impedito (al profeta) di volere per loro il bene. Così pure il profeta ordinò ad Alì e disse: "Se vuoi superare coloro che sono vicini a Dio, congiungi chi da te si è separato, dona a chi ti ha privato, e perdona chi ti ha oppresso"».

*Al-Ḥakīm (il Sapiente)*

«Esortazione: Chi conosce tutte le cose, ma non conosce Dio, non merita di essere chiamato *ḥakīm* (sapiente), perché non conosce la più eccelsa delle cose e la migliore tra tutte. La sapienza è la più eccelsa delle scienze perché l'eminenza della scienza è in proporzione all'eminenza dell'oggetto conosciuto e non vi è più eccelso di Dio! Chi dunque conosce Dio è *ḥakīm* (sapiente) anche se ha poco vigore in tutte le scienze ufficiali, anche se non ha dimestichezza di parola, anche se è incapace nell'eloquenza.

Tuttavia, la misura della sapienza del servo in confronto alla sapienza di Dio è tale quanto la misura della sua conoscenza riguardo alla conoscenza che Dio ha di se stesso. Ma quanta differenza tra le due conoscenze e quanta differenza tra le due sapienze! Tuttavia (conoscere) Dio resta, nonostante Egli sia così distante dal servo, la conoscenza più preziosa e più abbondante in bene.

Chi riceve la sapienza riceve un bene abbondante. Sì, chi conosce Dio è capace di discorsi diversi da quelli degli altri; costui infatti bada appena ai particolari, ma le sue parole sono universali; non sottolinea gli interessi di questo mondo, ma ciò che giova dopo la morte».

*Al-Quddūs (il Santo)*

«Esortazione: La santità del servo consiste nell'esimere la sua volontà e il suo sapere. Egli dovrà esimere il suo sapere dalle cose immaginarie, dai dati sensibili e da quelli illusori e da tutte le percezioni che ha in comune con gli animali. Piuttosto, il suo ragionamento e il suo sapere devono girare attorno alle realtà eterne divine, le quali sono esenti dall'essere percepite con i sensi quando sono vicine e dal non esserlo quando sono lontane (...).

Egli dovrà invece esimere la sua volontà dal ripiegare sui godimenti umani che si riducono (...) a tutte quelle voluttà alle quali non arriva se non mediante i sensi e il corpo.

Piuttosto egli non voglia altro che Dio, non gli rimanga al-

cun godimento tranne che in Lui, e non abbia alcun desiderio salvo quello di incontrarLo e nessuna gioia se non nell'essere a Lui vicino. E se gli venisse proposto il paradiso con tutte le sue delizie non vi presterà attenzione. Nelle due dimore (terrena ed eterna) non si accontenterà se non del Signore delle due dimore (...)».

Da questi esempi, come del resto da tutto il contenuto delle esortazioni, emerge la centralità dello sforzo individuale e personale nella lotta e l'obbedienza totale alla legge di Dio, in una piena fiducia in Lui.

Il tutto trova radice nella confessione dell'unicità di Dio, la quale induce alla certezza che la Sua potenza è all'origine di tutto. Ma Dio in se stesso resta al di là del mistero e l'uomo non può entrare in comunione con Lui. La perfezione è il raggiungimento del compimento della purificazione morale e intellettuale, è cioè il diventare vicini a Dio, simili a Lui, l'Inaccessibile. Questa è la frontiera oltre la quale non si può andare se si vuole rimanere musulmani. È la soglia dell'essenza divina dove il profeta si fermò nella sua ascensione (*mi'rag*) e nessuno lo può precedere!

Ġazāl doveva fermarsi lì. Questo è il dramma dell'anima musulmana assetata del Dio che non può mai raggiungere.

Resta doveroso però sottolineare la preziosità dell'esperienza religiosa vissuta in una ricerca continua di Dio nello sforzo spesso eroico di chi, come l'autore, si imbatte con sincerità e coerenza nella propria fede, per servire questo Dio vicino ma inaccessibile, obbedire alla Sua legge e superarla nell'ascesi personale, nell'amore a Dio e nella carità verso gli altri. Scoprire questa vita – vita di Dio e della Sua grazia che agisce nell'anima – e metterla in luce, è conoscersi, è aiutarsi a vivere insieme quello che già siamo: fratelli perché figli di un unico Padre.

LISTA DEI 99 NOMI CHE SI TROVANO NELLA LISTA UFFICIALE DEL  
WALID-TIRMĪDĪ CHE ĠAZĀLĪ HA ADOTTATO NEL SUO COMMENTO

La traduzione è quella proposta da A. Bausani, *Il Corano*, Milano 1990<sup>2</sup>. Tra parentesi viene riportata la variante di L. Gardet in *EP*<sup>2</sup>, I, 738-739.

Allāh	Dio
al-Rahmān	il Clemente (il Benefattore)
al-Raḥ m	il Misericordioso (il Compassionevole)
al-Malik	il Re
al-Quddūs	il Santo
al-Salām	la Pace
al-Mu'min	il Fedele (il Credente)
al-Muhaymin	il Custode (il Vigilante)
al-'Az z	il Possente (il Potente)
al-Ġabbar	il Soggiogatore (il Fortissimo)
al-Mutakabbir	il Grandissimo (il Superbo)
al-Ḥal q	il Creatore (il Produttore)
al-Bāri	il Plasmatore (il Creatore)
al-Muṣawwir	il Forgiatore (l'Organizzatore)
al-Ġaffār	l'Indulgentissimo (l'Indulgente)
al-Qaḥḥār	il Vittorioso (il Dominatore)
al-Waḥḥāb	il Munifico (il Donatore)
al-Razzāq	il Nutritore (il Dispensatore)
al-Fattāḥ	il Decisore (il Vittorioso)
al-'Al m	il Sapiente (il Conoscitore)
al-Qābid	Colui che stringe
al-Bāsīt	Colui che allenta (Colui che dilata)
al-Ḥāfid	Colui che abbatte (Colui che abbassa)
al-Rāfi'	Colui che innalza
al-Mu'izz	Colui che esalta (Colui che dà onore)
al-Muḍ-ill	Colui che umilia
al-Sam '	l'Ascoltatore (l'Auditore)
al-Baṣ r	il Veggente
al-Ḥakam	l'Arbitro (il Giudice)
al-'Adl	la Giustizia (il Giusto)

al-Laṭ f	Colui che è di sguardo sottile (il Benevolo)
al-Ḥab r	Colui che di tutto ha notizia (il Sagace)
al-Ḥal m	il Mite (il Dotato di mansuetudine)
al-'Az m	il Possente/Sublime (l'Inaccessibile)
al-Ġafūr	l'Indulgente (l'Indulgentissimo)
al-Šakūr	il Grato (il Gratissimo)
al-'Al	l'Eccelso
al-Kab r	il Grande
al-Haf ẓ	il Preservatore (il Guardiano)
al-Muqīt	Colui che vigila su tutte le cose (Colui che nutre)
al-Ḥas b	l'Estimatore che di ogni cosa tiene conto
al-Ġal l	il Maestoso
al-Kar m	il Generoso
al-Raq b	l'Osservatore (il Guardiano geloso)
al-Muġ b	il Pronto ad esaudire
al-Wasi'	l'Ampio (l'Onnipotente)
al-Ḥak m	il Sapiente/Savio
al-Wadūd	il Pietoso (il molto Amabile)
al-Māġid	il Degno di gloria (il Glorioso)
al-Ba'it	Colui che manda e risuscita (il Rivivificatore)
al-Šahid	il Presente (il Testimone)
al-Haqq	la Verità (il Reale)
al-Wak l	il Patrono
al-Qaw	il Potente (il Forte)
al-Matin	il Saldo
al-Wali	il Patrono (l'Amico)
al-Ḥam d	il Degno di lode
al-Muḥs	Colui che conta ogni cosa
al-Mubdi'	Colui che produce (l'Innovatore)
al-Mu' d	Colui che riproduce/riconduce (Colui che risuscita)
al-Muhy	Colui che vivifica (il Creatore della vita)

al-Mum t	Colui che uccide (il Creatore della morte)
al-Ḥayy	il Vivente
al-Qayyūm	Colui che di sé vive (il Sussistente)
al-Wāğid	l'Opulento
al-Māğid	Colui che possiede la nobiltà (il Nobile)
al-Wāḥ d	l'Unico
al-Ṣamad	l'Eterno (l'Impenetrabile)
al-Qādir	Colui che ha il potere (il Potente)
al-Muqtadir	il Possente (il Potentissimo)
al-Muqaddim	Colui che promette (Colui che avvicina)
al-Mu'aḥḥir	Colui che accorda tempo (Colui che allontana)
al-Awwal	il Primo
al-Āḥir	l'Ultimo
al-Zāhir	il Dispiegato (l'Evidente)
al-Baṭīn	l'Intimo (il Nascosto)
al-Wāl	Colui che aiuta (il Regnante)
al-Muta'al	l'Eccelso (l'Esaltato)
al-Barr	il Beneficente (Colui che opera la pietà)
al-Tawwab	il Perdonatore
al-Muntaqim	Colui che trae vendetta (il Vendicatore)
al-'Afū	l'Indulgente
al-Ra'ūf	l'Indulgente (Colui che ha pietà)
Mālik al-mulk	il Padrone del Regno
Dū al-ğalāl wa-l-ikrām	il Pieno di potenza e gloria (il Signore della maestà e della generosità)
al-Muqsit	il Governante con giustizia (l'Equo)
al-Ġami'	l'Adunatore
al-Ġan	Colui che basta a se stesso (il Ricco)
al-Muğn	Colui che rende ricco
al-Māni'	il Difensore tutelare
al-Ḍārr	Colui che danneggia (Colui che affligge)

al-Nāfi'	Colui che giova (Colui che favorisce)
al-Nūr	la Luce
al-Hād	Colui che guida
al-Bad '	il Creatore nuovissimo (il Creatore inventore)
al-Bāq	Colui che resta (l'Eterno)
al-War t	l'Erede
al-Raš d	il Retto (il Conduttore)
al-Ṣabūr	il Pazientissimo

#### NOMI DI DIO CHE ĠAZĀLĪ HA PRESO DA ALTRE LISTE

al-Aḥād	l'Unico
al-'Allām	il Sapientissimo
al-Dā'im	l'Eterno
al-Dayyān	il Retributore
al-Fāṭir	il Creatore
al-Ġam l	il Bello
al-Hallāq	il Creatore
al-Hannān	Colui che è pieno di tenerezza
al-Kāf	Colui che basta
al-Mannān	Colui che fa grazia/il Benefattore
al-Mawlā	il Padrone
al-Mub n	il Chiaro/l'Evidente
al-Mudaqqir	Colui che governa
al-Muḥ t	Colui che abbraccia tutto
al-Nāṣir	Colui che assiste/che soccorre
al-Naṣ r	l'Amico/il Soccorritore
al-Qad m	l'Eterno
al-Qāhir	il Soggiogatore
al-Qar b	il Vicino
al-Rabb	il Signore
al-Ṣādiq	il Veridico
al-Sayyid	il Signore-Padrone
al-Witr	il Dispari/l'Indivisibile/l'Uno

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE DEI TESTI CONSULTATI

*Testi in arabo*

- Al-Ġazāl , *Iḥyā' culūm al-dīn*, IV, Halabi, Il Cairo, 1352/1933.
- Al-Ghazāl , *Al-Maqṣad al-Asnā f šarḥ mā'ān asmā' Allāh al-ḥusnā*, edizione critica e introduzione in inglese a cura di F.A. Shehadi, Beyrouth 1971.

*Studi vari*

- G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica*, Torino 1960.
- M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazāl (Algazel)*, éd. par M. Allard, Beyrouth 1959.
- R. Caspar, *Cours de mystique musulmane*, Rome 1979.
- R. Caspar, *Cours de théologie*, II, Rome 1976.
- L. Gardet, *al-Asma' al-husna*, in *EP*, I, pp. 735-739.
- L. Gardet - G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.
- D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.
- F. Jabre, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*, Beyrouth 1958.
- F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazāl*, Beyrouth 1970.
- J. Jomier, *Le nom divin "al-Rahman" dans le Coran*, in *Mélanges Louis Massignon*, II, Damas 1957, pp. 361-381.
- L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954.
- L. Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallaj*, II, *La survie de Hallaj*, Bompeters, Limoges 1975.

- L. Massignon,      *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallaj*, III, *La doctrine de Hallaj*, Bomtemps, Limoges 1975.
- P. Nwyia,      *Exégèse coranique et language mystique. Nouvel essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Beyrouth 1970.
- L. Veccia Vaglieri  
R. Rubinacci      *Scritti scelti di al-Ġhazāl*, Torino 1970.  
A.J. Wensing,      *La pensée de Ġhazāl*, Paris 1940.

Le citazioni coraniche sono tratte dal testo di A. Bausani, *Il Corano*, Milano 1990<sup>2</sup>.

rita moussalem