

Al-Inshirâh - La Sûra dell'Apertura di Demetrio Giordani

In una delle sue opere più importanti, il compianto Shaykh *Mawlânâ* Abû 'I-Hasan Zayd Fârûqî ha scritto: «Il petto è il luogo della conoscenza e della comprensione dei misteri e il luogo della chiarificazione e della luce della fede»¹. Questa affermazione, che risulta estranea alla mentalità occidentale e moderna che da molto tempo colloca il centro dell'intellettualità umana nel cervello, è invece perfettamente adeguata al punto di vista tradizionale islamico ed appare assai di frequente nelle opere dei principali maestri del *tasawwuf*. L'*Imâm* Abû Hâmid al-Ghazâlî, per esempio, in una sua opera autobiografica, narrando della propria personale ricerca della verità, racconta di aver ottenuto la Conoscenza solo quando Dio proiettò su di lui una luce che gli dilatò il petto².

Ma è soprattutto in alcuni versetti del Corano che il petto dell'uomo, e in special modo quello dei profeti, diviene il luogo particolare dell'illuminazione e della manifestazione della Scienza Divina. Nella *sûra Tâ-Hâ*, Dio parla a Mosè sul monte Sinai ordinandogli di recarsi dal Faraone, ed egli risponde invocandoLo: «Mosè disse: "Signore aprimi il petto! Rendimi facile la missione! Sciogli il nodo della mia lingua, affinché essi comprendano il mio dire!"» (Cor. 20:25-28). Altrove, nella *sûra al-An'âm*, è detto: «A colui che Dio vuole guidare al bene, gli apre il petto alla sottomissione a Lui (*li'l-Islâm*)» (Cor. 6: 125).

Durante la vita del Profeta Muhammad fu l'episodio dell'«apertura del petto» che rivelò inequivocabilmente la sua natura profetica; ciò avvenne durante il periodo in cui egli, diventato orfano, fu affidato temporaneamente alle cure di Halîma e Hârith, una coppia di nomadi. Un giorno, nel deserto, gli arcangeli Gabriele e Michele discesero sul bambino, lo coricarono su un fianco, gli apersero il petto e ne estrassero il cuore, lo aprirono e tolsero un grumo di sangue nero. Lavarono poi il cuore con la neve e gli richiusero il petto³. L'episodio si ripeté poi la notte del Viaggio Notturmo: mentre il Profeta dormiva nel recinto della Ka'ba, fu svegliato dall'arcangelo Gabriele, che nuovamente gli aprì il petto e gli asperse il cuore con acqua di *zamzam*, per poi condurlo nell'ascensione celeste.

L'apertura del petto del Profeta Muhammad viene menzionata nella *sûra* 94 del Corano, in cui quel prodigio viene rammentato come un grande privilegio che Dio ha concesso al suo Profeta, innalzandolo ai gradi più alti, perdonandogli i peccati presenti e futuri.

Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso

- 1) *Non t'abbiamo aperto il petto?*
- 2) *E non abbiamo depresso il peso*
- 3) *Che faceva gemere il tuo dorso?*
- 4) *E non abbiamo esaltato la tua menzione?*
- 5) *Invero con l'avversità viene il sollievo,*
- 6) *Con l'avversità viene il sollievo.*
- 7) *E allorché sarai libero, sforzati ancora,*
- 8) *E aspira al tuo Signore.*

Il nome che viene più comunemente dato a questa *sûra* è *al-Inshirâh*, che in arabo significa «apertura» o «espansione»; viene spesso chiamata *sûra al-Sharh* e frequentemente anche *sûra «a lam nashrah»*, dalle prime tre parole del primo versetto.

La rivelazione della *sûra al-Inshirâh* avvenne dopo quella della *sûra al-Duhâ*, durante il periodo meccano. Alcuni commentatori hanno affermato che queste due formavano in origine una *sûra* unica; il califfo omayyade 'Umar ibn 'Abd al'Azîz diceva di recitarle insieme durante una sola *rak'a*, senza interruzione e senza pronunciare la *basmala* tra le due, e ciò forse a causa dell'assonanza dei versi; dice infatti Iddio l'Altissimo rivolgendosi a Muhammad nella *sûra al-Duhâ*: «Non t'ha trovato orfano e t'ha dato riparo? Non t'ha trovato errante e t'ha dato la retta via? Non t'ha trovato povero e t'ha dato dovizia di beni?» (Cor. 93:6-8).

La maggior parte dei commentatori è però unanime nel distinguere le due *sûre* in base alla diversità dei momenti della rivelazione. La *sûra al-Inshirâh* fu rivelata in un momento di particolare sconforto del Profeta, quand'era avvilito dalle molestie dei meccani che lo maltrattavano e lo umiliavano a causa dello stato di povertà suo e dei suoi compagni, all'indomani della morte di due persone tra le più care della sua famiglia, lo zio Abû Tâlib e la moglie Khadija. Tutto questo era motivo per lui di grande sofferenza, e fu a questo punto che fu rivelata la *sûra al-Inshirâh*, a conferma del favore che Dio gli aveva già accordato con l'«apertura del petto» e come incoraggiamento nell'attesa dei tempi migliori. La *sûra al-Duhâ*, invece fu rivelata in un momento di serenità di cuore e di maggiore agiatezza del Profeta⁵.

È da notare però che nella versione di un *hadîth contenuto* nel commento di Khwâja 'Abd Allâh al-Ansârî si fa menzione dell'«apertura del petto» nel colloquio che il Profeta ebbe con Dio nella notte del Viaggio Notturmo. Si narra in questo racconto che il Profeta, giunto alla presenza dell'Onnipotente (*al-Jabbâr*) iniziò a chiedere per sé alcuni dei doni che erano stati accordati agli altri profeti: intimità e amicizia come quelle concesse ad Abramo, un grande regno come quello di Davide o di Salomone, l'insegnamento della Torà e del Vangelo e la capacità di guarire i ciechi e i lebbrosi e di ridare vita ai morti così come era stata data a Gesù. L'Onnipotente rispose a Muhammad dicendo che gli aveva già donato tutto quello che aveva donato agli altri profeti; Egli lo aveva scelto come amato (*habîb*), così come aveva scelto Abramo come intimo amico (*khalîl*); gli aveva parlato come aveva parlato a Mosè e lo aveva inviato a tutte le genti come apostolo, dicendogli infine, a conferma della Sua predilezione per lui: «Ti ho aperto il petto, ho deposto da te il peso che faceva gemere il tuo dorso e ho elevato la tua menzione»⁶.

Quando l'Inviato di Dio fu interrogato sul senso di questo versetto e su «l'apertura del petto» disse: «È una luce che Dio proietta nel cuore», «E quale ne è il segno?» gli fu chiesto; egli rispose: «L'allontanamento dalla dimora dell'inganno e il ritorno alla dimora dell'Eternità e l'essere pronti alla morte prima che essa arrivi»⁷.

La radice verbale araba da cui deriva la parola «apertura» (*sharh*) è *sha-ra-ha*, che significa appunto tagliare, fendere; uno dei suoi derivati, *inshirâh*, nome verbale della settima forma, può significare anche sollievo, distensione, dilatazione. La parola *sharh* ha tra le sue varie accezioni anche quella di spiegazione di un libro o commento di un testo; questo perché il commentare è in realtà «semplificare il senso di un libro sciogliendone il contenuto, mostrando quello che vi è di recondito e nascosto all'interno». In senso letterale, riferito al petto dell'uomo, l'«apertura» e la «dilatazione» sono sinonimi di sollievo e di serenità; contrariamente alla «ristrettezza del petto» (*dayyiq al-sadr*), che è invece sinonimo di angustia

ed affanno⁸. Se ne parla altrove nel Corano al versetto: «E Noi sappiamo perfettamente che il tuo petto si stringe per ciò che essi dicono» (Cor., 15:97).

È detto nei commentari dei maestri del *tasawwuf* che Dio aprì il petto al Profeta Muhammad affinché potesse compiere ciò che era stato deciso per lui e la sua missione fosse più agevole. Egli aprì, distese il suo petto e lo rese ampio, per mezzo della Sua luce, perché potesse contenere il mondo manifesto e l'immanifesto ('*alam al ghayb wa 'l-shahâda*). Affinché le circostanze e i vincoli corporei non lo distogliessero dalle ispirazioni delle luci dei regni spirituali, lo liberò dalla percezione di ogni cosa percepibile a da ogni attaccamento per le faccende del creato, estinguendo in lui ogni attributo e qualità umana, adornandolo con la luce della Profezia⁹.

Così scrive lo Shaykh Rûzbehân Baqlî Shirâzî nel suo commentario:

1) *Non t'abbiamo aperto il petto?*

«Il Vero stesso si incaricò di aprirgli il petto, da sé e non tramite altri che Lui; e questo avvenne appena Egli manifestò la Sua Essenza eterna (*qadîma*) ed i suoi attributi pre-eterni (*azaliyya*) nell'intimo (*sirr*) del Profeta, facendolo divenire ampio e disteso, dell'ampiezza dell'Essenza e delle Qualità. Quell'apertura lo elevò fino all'Eternità, dato che la maestà del Vero non ha fine, così il suo petto diventò il ricettacolo di una epifania (*tajalli*) del Vero. Egli permase insieme al Vero nella distesa della Grandezza (*kibriyâ'*), dove non c'è dove, né tempo, né luogo, ma luce dell'Essenza nella luce degli Attributi e luce degli Attributi nella luce dell'Essenza. Si trovò così tra due luci, con le luci della Realtà (*haqîqa*) che lo velavano dalle illusioni delle creature (*khalîqa*)»¹⁰.

Per quanto riguarda i versetti seguenti:

2) *E non abbiamo depresso il peso*

3) *Che faceva gemere il tuo dorso ?*

C'è innanzitutto da notare che nei commentari gli autori si soffermano sul verbo del secondo versetto, *anqada*, quarta forma della radice *na-qa-da*; tutti quanti riferiscono un significato particolare di questa forma derivata, che descrive precisamente il suono che emettono le giunture, segnatamente la schiena e le costole di un cammello o di una bestia da soma, quando scricchiolano sotto un carico troppo pesante¹¹. Quanto al peso (*wizr*), anche in questo caso gli autori sono concordi nel formulare diverse ipotesi; esso è innanzitutto «il peso dei giorni *della jâhiliyya*»¹², ovvero le colpe e i peccati che erano appartenuti al Profeta nel periodo precedente alla Rivelazione. Ciò è attestato anche in un altro passo coranico: «T'abbiamo concesso davvero una chiara vittoria, affinché Dio ti perdoni, dei tuoi peccati, ciò che precede e ciò che segue e porti a compimento i favori Suoi su di te e ti guidi per una retta Via» (Cor. 48:1-2).

Accanto a questa vi è un'interpretazione secondo la quale il *peso* che il Profeta doveva sostenere, prima dell'«apertura del petto», era quello delle colpe della sua stessa gente. Bisogna allora intendere che il perdono che viene accordato a lui in questo modo viene accordato universalmente a tutta la sua

comunità, sia a coloro che erano vissuti prima della manifestazione della Realtà Muhammadiana che a coloro che sono venuti dopo¹³.

In un'altra interpretazione il *peso* è invece la «pesantezza» della missione profetica, l'assolvimento dei suoi compiti e l'esecuzione dei suoi decreti, che opprimevano il Profeta a causa della sua impreparazione. «Noi getteremo su di te parole pesanti» (Cor. 73:5).

Viene altresì considerato l'aspetto propriamente «gravoso» del discendere dei versetti all'inizio della Rivelazione. Proprio a causa del turbamento e della paura che gli ispirò il primo incontro con Gabriele, Muhammad fu sul punto, si dice, di buttarsi giù dal monte Hirá' perché quel «carico» gli era insopportabile¹⁴.

Nel commento di alcuni maestri del Sufismo il linguaggio e la spiegazione cambiano radicalmente: la deposizione del peso dalle spalle di Muhammad viene interpretata in un caso come l'abbandono delle inclinazioni caratteristiche della natura, come la cessazione di ogni appagamento per qualsiasi cosa che non fosse l'appagamento in Lui e l'acquisizione per volontà divina degli stati e delle qualità della Profezia. Nel suo commento al Corano Sahl al-Tustarî spiega con una parafrasi il senso dei due versetti: «Abbiamo cancellato da te qualsiasi aspirazione che non fosse per Noi, qualsiasi pensiero per qualcos'altro da Noi e ogni movimento e quiete che non fosse per Nostro ordine»¹⁵.

Secondo quanto è detto nelle *Ta'wilât* di 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî, il *peso* sul dorso del Profeta derivava principalmente dall'essere ritornato dalla stazione della Santità alla stazione della Profezia e quindi al compito gravoso della sua missione. Dopo l'apertura del petto, il riavvolgersi del suo cuore nel velo dell'esistenza gli procurava un peso che quasi gli rompeva il dorso, perché questo lo velava dalla visione dell'Essenza; fu sollevato da questa pena quando Iddio volle agevolare la sua missione qualificandolo dei propri Attributi nella stazione della Permanenza (*baqâ'*)¹⁶, «dandogli la forza della Verità e facendogli sopportare il fardello del Vero grazie al Vero stesso»¹⁷.

Per quanto riguarda il versetto successivo:

4) *E non abbiamo esaltato la tua menzione?*

Alcuni autori riportano un episodio della vita del Profeta, in cui si narra della volta in cui ricevette la visita dell'Arcangelo Gabriele che gli chiese: «Il tuo e il mio Signore ti domanda: Sai come ho esaltato la tua menzione?» Muhammad rispose: «Dio ne sa di più!». Allora Gabriele, riferendogli le parole del Signore, disse: «Quando lo verrò menzionato tu sarai menzionato con Me»¹⁸. In tutti i commenti tradizionali il senso di questo racconto viene messo in relazione con l'attestazione di fede nell'*Islam*, in cui il nome di Muhammad è sempre menzionato dopo quello di Dio: *Non c'è altro Dio fuorché Dio e Muhammad è l'inviato di Dio*. Questa doppia attestazione viene continuamente ripetuta dai musulmani in tutti i momenti rituali: nella chiamata alla preghiera, l'*adhân*, all'inizio del sermone della preghiera del Venerdì, la *khutba*, durante le cinque preghiere del culto quotidiano, nelle cerimonie di matrimonio, nei servizi funebri, nel *dhikr* dei sufi.

Accanto a questa vi è anche un'altra interpretazione: secondo alcuni il senso del versetto esprime la preminenza del Profeta dell'Islam nei confronti degli altri profeti della Tradizione, per la perfezione delle qualità che gli sono state attribuite. A tal proposito vengono riportate le parole del maestro sufi Dhû 'I-

Nūn al-Misrī che disse: «Le aspirazioni (*himam*) dei profeti si dirigono attorno al Trono, l'aspirazione spirituale di Muhammad è superiore al Trono, e per questo Dio ha detto: "Abbiamo elevato la tua menzione"»¹⁹.

Per quanto riguarda la spiegazione dei versetti quinto e sesto:

5) *Invero con l'avversità vi è sollievo,*

6) *Con l'avversità vi è sollievo*

Viene spesso citato a commento un *hadīth*, una sentenza del Profeta, tramandata da suo nipote Hasan e riportata anche nel commento di Tabarī. Egli, uscendo un giorno sorridente e sereno volle rivelare ai suoi compagni la buona novella che gli era stata annunciata con i due versetti e disse: «Non prevarrà una avversità su due gioie, non prevarrà una avversità su due gioie; invero con l'avversità vi è sollievo, con l'avversità vi è sollievo»²⁰.

Affinché sia più chiaro questo detto del Profeta bisogna innanzitutto notare che la maggior parte dei commentatori fa riferimento a una regola della lingua araba in base alla quale quando una frase viene ripetuta più volte, un sostantivo indeterminato si moltiplica per quante sono le volte che la frase viene ripetuta, mentre il suo numero rimane invariato quando esso è determinato. Cosicché, in un'espressione del tipo: «il cavaliere con una spada, il cavaliere con una spada», in fin dei conti il cavaliere è uno solo e le spade sono due²¹. Nei due versetti in questione il sostantivo *avversità* viene ripetuto due volte, ma essendo determinato nel testo, è di una sola avversità che si sta parlando. Mentre il *sollievo*, essendo indeterminato, nella ripetizione della frase si somma e quindi con esso si indicano due aspetti differenti della stessa parola. Questa è infatti la buona novella che viene annunciata a Muhammad e ai suoi compagni in un particolare momento di difficoltà; per uno *sforzo* compiuto sulla terra vi sono due ricompense: la prima quando se ne coglie il frutto in questo mondo, la seconda è la ricompensa dell'Altra Vita. L'esempio più comune che i commentatori fanno a questo proposito è quello del digiuno, per chi compie il quale due sono i momenti del sollievo: immediatamente alla rottura del digiuno e nell'Altra Vita, quando si raccoglieranno i meriti che il digiuno avrà procurato.

Nel *tafsīr* dello Shaykh Sahl al-Tustarī sono riportate queste parole del Profeta ed egli le commenta alla maniera dei sufi: «Con questo versetto Dio Altissimo ha voluto rendere più importante il grado della speranza (*rajā'*), in virtù della Sua generosità e della Sua nascosta benevolenza, ed ha menzionato il sollievo per due volte. Ha detto il Profeta - su di lui la benedizione e la pace - che un'avversità non potrà prevalere su due "sollievi"; ciò significa che il discernimento del cuore (*fitna al-qalb*) e l'intelletto, sono due "sollievi" che vincono l'anima naturale (*nafs al-tab'*) e fanno quindi tornare l'uomo alla purezza d'intenti (*ikhlas*). Ha detto Dio: "Abbiamo conferito sovranità sulla tua anima naturale grossolana alle sostanze sottili (*latā'if*) dell'anima spiritualizzata (*nafs al-rūh*), all'intelletto, al cuore e alla comprensione (*fahm*), che furono preordinate con la divina largizione mille anni prima dell'inizio della creazione; per questo è vinta l'anima naturale"»²².

Si riporta un altro detto del Profeta Muhammad sempre a proposito del significato di questi due versetti; racconta infatti Anas ibn Mâlik che egli, stando un giorno di fronte ad una tana, disse: «Se venisse l'avversità ed entrasse in questa tana arriverebbe il sollievo ed entrerebbe a stanarla»²³. È interessante notare il punto di vista dello Shaykh Muhyî 'I-dîn ibn 'Arabî e ciò che egli ha scritto a commento dei versetti e alla particolare relazione che intercorre tra *l'avversità* e il *sollievo* nel contesto di questa *sûra*: «Questo stare insieme (*ma'iyya*) è una mescolanza (*imtizâj*), non un'associazione di due cose contemporanee, né di due cose l'una successiva all'altra, ed è per questo che la frase è ripetuta. Se infatti nell'avversità non vi fosse il sollievo, non vi sarebbe avversità per la generalità degli esseri perituri; e parimenti se nel sollievo non vi fosse l'avversità non ci sarebbe sollievo, poiché "le cose si palesano per il loro contrario". Quindi l'avversità viene tutta ricondotta al sollievo, ché infatti "la Mia misericordia ha il sopravvento sul Mio rigore"²⁴. E questo è un dono della sollecitudine divina»²⁵.

Nei due versetti finali è contenuta un'esortazione che segue e conclude le rivelazioni rassicuranti dei versetti che precedono:

7) Allorché sarai libero impegnati ancora

8) E al tuo Signore aspira

I commentatori suggeriscono in linea generale due diverse interpretazioni. Vi sono alcuni secondo i quali la condizione dell'«essere libero» (*faragha*) può voler indicare lo stato di chi ha portato a compimento tutte le incombenze quotidiane, i compiti della missione profetica o più in generale i doveri verso i propri simili, ed è quindi pronto a dedicarsi senza preoccupazioni di sorta alla preghiera e al raccoglimento. Vi sono poi coloro secondo i quali il versetto indica invece l'aver terminato i doveri religiosi, le preghiere obbligatorie, ed essere liberi di impegnarsi poi nelle pratiche supererogatorie e nella devozione notturna²⁶.

Al primo caso potrebbe riferirsi questo breve commento dello Shaykh al-Akbar Muhyî 'I-dîn ibn 'Arabî, che riprende alcuni accenni (*ishârât*) del suo maestro Abû Madyan, proprio a proposito dei due versetti finali di questa *sûra*: «O tu che preghi! Se vuoi che le tue parole siano accolte e se vuoi ricevere in buona disposizione d'animo la Pace, non entrare nel luogo di preghiera finché non conosci Colui che ti governa; liberati dalla tua famiglia e dal tuo commercio, dalla tua forza e dal tuo potere. Allorché sarai libero (*faraghta*) dai condizionamenti degli esseri di questo mondo (*al-akwân*), impegnati (*fansab*) nella contemplazione del Misericordioso e al tuo Signore aspira (*farghab*) incessantemente, se vorrai ottenere la dolcezza della Pace»²⁷.

Al secondo tipo di interpretazione potrebbe invece appartenere il brano tratto dalla parte finale del commento dello Shaykh Sahl al-Tustarî:

«Allorché sarai libero dalle tue preghiere prescritte e stai seduto, *sforzati* verso il tuo Signore e ritorna a Lui così come eri precedentemente all'emergere dell'anima naturale, prima dell'inizio della creazione: singolo col singolo (*fardan bi-fardin*), segreto col segreto (*sirran bi-sirrin*). Così Dio concesse a Muhammad l'equivalenza del suo rango primordiale in questo mondo; come ha detto il Profeta: "Io possiedo un momento (*waqt*) con Dio nel quale nessun altro che Lui mi può contenere". Questo è il

significato interiore del versetto, mentre il senso letterale è quello inteso dalla gente della spiegazione esteriore»²⁸.

NOTE

1. Abû 'I-Hasan Zayd Fâruqi, *Manâhij al-sayr wa madârij al-khayr*, Qandahâr, 1957, p.13.
2. Al-Ghazâlî, *Al-Munqidh min al-Dalâl*, in *Scritti scelti di al-Ghazâlî*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino 1970, p. 85.
3. M. Lings, *Il Profeta Muhammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*, Trieste 1988, cap. VIII. Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubî, *Al-Jâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, Cairo 1967, XX, pp. 104-110.
4. Fakhr al-dîn al-Razî, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, Cairo 1938, XXXII, pp. 2-7.
5. *Ibidem*.
6. 'Abd Allâh al-Ansârî, *Kashf al-Asrâr*, Teheran 1980, XXX, pp. 533-540; Ismâ'il Haqqî al-Bursawî, *Rûh al-Bayân*, Beirut 1985, X, pp. 361-366.
7. Al-Razî, *op. cit.*; Al-Ghazâlî, *op. cit.*; Al-Qurtubî, *op. cit.*
8. Shihâb al-dîn Mahmûd al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*, Beirut 1978, XX, pp. 211-221.
9. Ismâ'il Haqqî, *op. cit.*; 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî, *Ta'wîlât al-Qur'ân*, Beirut 1978, II, pp. 823-824.
10. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *'Arâ'is al-Bayân*, Kampur 1315 h, II, pp. 366-367. A proposito di quest'ultima frase c'è da rilevare che lo *Shaykh* Ahmad Sirhindî fornisce alcuni ampliamenti a questo tipo di dottrina. Egli afferma che «nella via profetica l'espansione del petto (*inshirâh-i sadri*) è completa; così l'attenzione verso il Vero non impedisce l'attenzione verso il creato e l'attenzione verso quest'ultimo non impedisce quella verso il Vero» (*Maktûbât*, I, p.108, cit. in A. Ventura, *Profezia e santità secondo Shaykh Ahmad Sirhindî*, Cagliari 1990, pp. 62-63). Anche lo *shaykh* al-Qâshânî espone una visione dottrinale analoga: «Allorché fu restituito al creato con il dono dell'Essere Vero (*al-wujûd al-haqqânî*) e tornò alla separazione, il suo petto comprendeva il Vero e il Creato, proprio per il suo Essere Vero: questa è la dilatazione del petto» (*op. cit.*, vedi infra).
11. Al-Qurtubî, *op. cit.*; Al-Razî, *op. cit.*; Ismâ'il Haqqî, *op. cit.*; Nasîr al-dîn ibn Muhammad al-Baydawî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Beirut, 1988, II, pp. 605-606.
12. Al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Cairo 1329 h., XXX, pp. 150-152; Abu 'I-Qâsim al-Qushayrî, *Latâ'if al-Ishârât*, Cairo 1983, III, pp. 743-744; Al-Qurtubî, *op.cit.*; Al-Razî, *op. cit.*; Al-Baydawî, *op. cit.*
13. M. Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, Paris 1992, pp. 65-66.
14. Al-Qurtubî *op. cit.*; Al-Razî *op. cit.*
15. Sahl al-Tustarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*, Cairo s.d., p. 123; cfr. G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin New York 1980, pp. 158-160.
16. Al-Qâshânî, *op. cit.*
17. Rûzbehân Baqlî, *op. cit.*
18. Al-Bukhârî, *tafsîr*, 94; Ibn Kathîr, *op. cit.*; Al-Ansârî *op. cit.*; Al-Tabarî, *op. cit.*

19. Rûzbehân Baqlî, *op. cit.*; Ismâ'îl Haqqî, *op. cit.*
20. Al-Bukhârî, *op. cit.*; la versione completa è riportata soprattutto in Tabarî, *op. cit.* e nel *tafsîr* di Ibn Kathîr, *op. cit.*, ma ne fa menzione la maggioranza degli autori.
21. Al-Qurtubî, *op. cit.*; Al-Ansârî, *op. cit.*; Ibn Kathîr, *op. cit.*; Al-Razî è in dubbio se definirla una precisa regola della lingua araba (*op. cit.*).
22. Sahl al-Tustarî, *op. cit.*
23. Al-Bukhârî, *op. cit.*; Ibn Kathîr, *op. cit.*
24. Questa frase appartiene ad un celebre *hadîth qudsî*; cfr. al-Nawawî, *Riyâd al-Sâlihîn*, Beirut 1986, p.195 [trad. italiana di A. Scarabel, *Il Giardino dei Devoti, detti e fatti del Profeta*, Trieste 1990, p.147].
25. M. Al-Ghurâb, *Al-Tafsîr wa Ishârât al-Qur'ân min Kalâm al-Shaykh al-Akbar*, Damasco 1410 h., IV, pp. 513-515.
26. Alcuni dei commentatori riportano entrambe le interpretazioni: cfr. Ibn Kathîr, *op. cit.*; Al-Baydawî, *op. cit.*; Al-Qurtubî, *op. cit.*; Al-Ansârî, *op. cit.*; Al-Razî, *op.cit.*; Al-Qushayrî, *op. cit.*; Al-Tabarî, *op. cit.*; Ismâ'îl Haqqî, *op. cit.*
27. M. al-Ghurâb, *op. cit.*
28. Sahl al-Tustarî, *op. cit.*